

T.C.
ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA'NIN TARİHSEL GELİŞİMİ VE
İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN MAKÂSİD ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET YASİN KOÇAK

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HASAN MAÇIN

ADİYAMAN, 2024

ÖZET

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA'NIN TARİHSEL GELİŞİMİ VE İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN MAKÂSİD ANLAYIŞI

Mehmet Yasin KOÇAK
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Aralık/2024
Danışman: Doç. Dr. Hasan MAÇİN

İslâm hukukunun esas gayesi insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temin etmek, mefsedetlerden de uzak durmalarını sağlamaktır. Bundan dolayı şâriin vazettiği hükümler, hikmet ve maslahat merkezli olup kâinat bu ilkeler üzerine inşa edilmiştir. İnsanları gâi planın merkezi konumuna yerleştiren şâri', kâinatta amaçsız ve hikmetsiz hiçbir şey yaratmamış ve her şeyi bir hikmete mebni kılmıştır. İslâm hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru biçimde anlaşılıp yorumlanması, bu iki temel kaynaktan hüküm çıkarılması ve teâruz bulunan deliller arasında hangi ölçütlerin dikkate alınacağı gibi hususlar hakkında birtakım ictihadî faaliyetlere ihtiyaç duyulmuştur. Naslarda hükmü bulunmayan meselelerde mevcut olan hukukî boşluğu doldurmak için kıyas, istislâh, istishâb, istihsan gibi ictihadî yöntemlere başvurulmasının temel hedefi, kanun koyucunun maksatlarını anlamaya yöneliktir. Bu kapsamda ictihadın odak noktasını oluşturan makâsıdü'ş-şerîa konusunun önemi ortaya çıkmaktadır.

İslâm hukukunun ana gayeleri, önem dereceleri açısından üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Cüveynî'nin temelini attığı bu tasnif öğrencisi Gazzâlî tarafından daha sistematik hale getirilmiştir. Daha sonraki süreçte usûlcülerin takip ettiği bu tasnif zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde adlandırılmıştır.

Çalışmamızda, makâsıd anlayışının tarihsel süreci ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin makâsıd ile alakalı görüşleri ele alınmıştır. Bu sebeple asıl amacımız makâsıdın tarihi süreç içerisinde nasıl bir gelişim gösterdiğini ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin makâsıd dair açıklamalarını tespit ve tahlil etmektir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku; İbn Kayyim el-Cevziyye; Makâsıdü'ş-Şerîa; Maslahat.

ABSTRACT

THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF MAQASID AL-SHARI'AH AND IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH'S APPROACH TO MAQASID

Mehmet Yasin KOÇAK

Department of Basic Islamic Sciences

Adıyaman University, Graduate Education Institute, December/2024

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hasan MAÇIN

The primary objective of Islamic law is to ensure the worldly and otherworldly well-being (masalih) of human beings and to protect them from harm (mafasid). Therefore, the rulings established by the Lawgiver (al-Shari') are based on wisdom and benefit, and the universe has been structured upon these principles. The Shari', who places humans at the center of the divine purpose, has created nothing in the universe without reason and has assigned a purpose to everything.

The correct understanding and interpretation of the primary sources of Islamic law, namely the Qur'an and Sunnah, the derivation of rulings from these sources, and the criteria for resolving conflicts between evidences have necessitated certain ijthadi efforts. In cases where there is no explicit ruling in the texts, ijthadi methods such as qiyas (analogical reasoning), istislah (consideration of public interest), istishab (presumption of continuity), and istihsan (juridical preference) have been employed to fill the legal gaps. The fundamental aim of these methods is to comprehend the underlying objectives of the Lawgiver. Within this framework, the importance of maqasid al-shari'ah (objectives of Islamic law), which forms the focal point of ijthad, becomes evident.

The primary goals of Islamic law have been classified into a three-tier hierarchy based on their level of importance. This classification, initially laid out by al-Juwayni, was later systematized by his student al-Ghazali. In subsequent periods, this categorization, which became widely adopted by scholars of usul al-fiqh (Islamic legal theory), was named daruriyyat (necessities), hajiyyat (needs), and tahsiniyyat (enhancements).

In this study, the historical development of the concept of maqasid and the views of Ibn Qayyim al-Jawziyyah regarding maqasid have been examined. Therefore, the primary aim of this research is to identify and analyze the progression of maqasid over time and to explore Ibn Qayyim al-Jawziyyah's contributions to the understanding of this concept.

Key Words: Islamic law; Ibn Qayyim al-Jawziyyah; Makâsîdü's-Şerîa; Maslahat.

TEŞEKKÜR

Makâsıd ilmi, İslâm hukukunun dinamik bir yapıyı ihtiva ettiği hususunu ortaya koymak isteyen usûlcülerin XX. yüzyılda en çok rağbet ettikleri alanlardan biri haline gelmiştir. İslâm hukuk düşüncesinde daha çok X-XVI yüzyılları arasındaki süreçte önemli bir alan olarak değinilen makâsıd ilmine bu süreçten sonra uzun yıllar boyunca gereken ihtimam gösterilmemiş ve bu ilme dair fıkıh literatüründe itibar edilebilecek çalışmalar ortaya konulmamıştır.

İslâm hukuk doktrinde makâsıd ilmiyle nasların esas gayesi olan kulların maslahatını sağlamak kastedilmiştir. Kulların faydalı olan şeylere ulaşması ve zararlı olan şeylerden de uzak durması bu ilmin temel ilkelerindendir. Bu bağlamda makâsıd ve maslahat arasında pek fazla ayrım gözetilmemiş hatta birbirleri yerine kullanılmıştır. Zira maslahatın da temelinde kulların hem dünyada hem de ahirette yararlı olan şeylere ulaşma gayesi bulunmaktadır.

Makâsıd alanı, İslâm hukuk düşüncesinde ictihadî faaliyetlerin kaynağı kapsamında değerlendirilmektedir. Özellikle nasların anlaşılması ve tatbiki aşamasında, hakkında nas bulunmayan meselelerin çözümünde ve İslâm'ın ruhuna uygunluk arzeden hükümlere ulaşmada makâsıda ihtiyaç duyulmaktadır. Zira günümüzün karmaşık meselelerine karşı fıkıhın dinamik bir yapıya sahip olduğu düşüncesiyle hareket etmenin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle şâriin hükümlerde gözetmiş olduğu hikmet ve maslahatları kavramada makâsıd ve ictihadın rolü büyüktür. Bundan dolayı makâsıd ve ictihad arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

İslâm hukukunda makâsıd çalışmalarına dair birçok âlim görüşlerini ortaya koymuştur. Bu âlimlerden birisi de İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Çalışmamızda makâsıd düşüncesinin tarihsel gelişimi ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin makâsıd anlayışı incelenmiştir. Buna göre çalışmanın birinci bölümünde, genel olarak dinin, özel olarak ise ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayeleri mânasındaki makâsıdü's-şerîa'nın etimolojik açıdan tahlili, makâsıd ilminin fikrî temelleri ve tarihsel süreçteki seyri ve maslahat-ı mürsele ile olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışıldı. İkinci bölümde ise İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatı ve ilmî kişiliği ele alınarak müellifimizin makâsıda dair görüşleri, makâsıdın bazı fikhî ilimlerle olan ilişkisi ve makâsıd ilminin fûrû-i fıkha yansımalarına dair örneklerle yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde İbn Kayyim ile makâsıd konusunun temellerini atan Gazzâlî ve makâsıdı daha ayrıntılı bir şekilde sistemleştiren

Şâtıbî'nin makâsıd anlayışlarının karşılaştırması yapılarak sözü edilen müelliflerin makâsıd konusundaki benzer ve farklı görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak İbn Kayyim'in makâsıd anlayışının günümüz hukukuna katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde bilgi ve tecrübeleriyle beni yönlendiren, her aşamada desteğini esirgemeyen ve değerli katkılarda bulunan kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Hasan MAÇİN'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca, çalışmamı değerlendiren ve önerileriyle daha nitelikli hale gelmesini sağlayan değerli jüri üyeleri Doç. Dr. Muhammed Latif ALTUN ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖNDER'e teşekkür ederim. Hayatım boyunca üzerimde büyük emekleri olan ve her zaman dualarıyla yanımda bulunan sevgili anne ve babama minnet ve şükranlarımı ifade etmeyi bir borç bilirim. Bu süreçte sabrı, anlayışı ve her türlü desteğiyle yanımda olan sevgili eşime gönülden teşekkür ederim.

Mehmet Yasin KOÇAK

Adıyaman-2024

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Adıyaman Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlâkî ve hukukî sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Mehmet Yasin KOÇAK

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	xii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
1.3. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları	3
2. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ	6
2.1. Tanımı.....	7
2.2. Önemi.....	10
2.3. Fikrî Temelleri	13
2.3.1. Hüsün-kubuh teorisi	16
2.3.2. Salâh-aslah teorisi	20
2.3.3. Hükümlerde ta‘lîl teorisi (ta‘lîlu’l-ahkâm)	21
2.4. Makâsîd Çeşitleri.....	24
2.4.1. Zarûriyyât	25
2.4.2. Hâciyyât.....	30
2.4.3. Tahsîniyyât.....	31
2.5. Makâsîdın Usûlde Ele Alınışı.....	32
2.5.1. Maslahat-ı mürsele	33
2.5.1.1. Tanım	33
2.5.1.2. Hüccet değeri.....	35
<i>Mesâlih-i mürseleye göre hüküm verme şartları</i>	<i>36</i>
<i>Maslahat-ı mürseleyi hüccet kabul edenlerin ve etmeyenlerin delilleri</i>	<i>36</i>
.....	36
2.5.1.3. Mesalih-i mürsele ve kıyas karşılaştırılması	38

2.6. Makâsıdü’ş-Şerîa Çalışmalarının Tarihi Seyri.....	39
2.6.1. İbn Kayyim öncesi usûlcülerde makâsıd.....	39
2.6.1.1. Cüveynî	39
2.6.1.2. Gazzâlî.....	41
2.6.1.3. Fahreddin er-Râzî.....	43
2.6.1.4. İzzeddin b. Abdüsselâm.....	44
2.6.1.5. Şehâbeddîn el-Karâfî.....	45
2.6.1.6. Necmeddîn et-Tûfî	46
2.6.1.7. İbn Teymiyye.....	48
2.6.2. İbn Kayyim sonrası usûlcülerde maslahat.....	50
2.6.2.1. Ebû İshâk eş-Şâtıbî	50
2.6.2.2. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî.....	52
2.6.2.3. Muhammed Tâhir b. Âşûr	53
3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE MAKÂSİD ANLAYIŞI.....	56
3.1. İbn Kayyim el-Cevziyye	56
3.1.1. Hayatı	56
3.1.2. İlmî kişiliği	59
3.1.3. Yöntemi	60
3.1.4. Usûle dair görüşleri.....	62
3.1.5. Hocaları.....	64
3.1.6. Talebeleri.....	65
3.1.7. Eserleri	66
3.1.7.1. Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri	66
3.1.7.2. Ahlâk ve tasavvufa dair eserleri	68
3.1.7.3. Hadise dair eserleri.....	68
3.1.7.4. Tefsire dair eserleri.....	69
3.1.7.5. Kelâm ve akaide dair eserleri	69
3.2. İbn Kayyim El-Cevziyye’nin Makâsıd Anlayışı.....	70
3.2.1. Makâsıdın tanımı.....	71
3.2.2. Makâsıda dair kavramlar.....	71
3.2.3. Makâsıd sınıflaması.....	72
3.2.4. Makâsıdla ilişkili fikhî terimler	73
3.2.4.1. Makâsıd ve ictihad	74

3.2.4.2. Makâsıd ve kıyas	75
3.2.4.3. Makâsıd ve ta'îl	77
3.2.5. İbn Kayyim'in makâsıd anlayışının temel prensipleri.....	79
3.2.5.1. Adâlet ve maslahat ilişkisi	79
3.2.5.2. Kolaylık ve esneklik (teysir) prensibi.....	80
3.2.5.3. Zararın giderilmesi (def'ül-mefâsid).....	82
3.2.6. Makâsıdı ihlâl etmesi yönüyle hile-i şer'îyye	85
3.2.7. İbn Kayyim'in bazı şer'î meselelere dair makâsıd eksenli görüşleri	86
3.2.7.1. İbadetlerle ilgili olan makâsıd	86
<i>Zekât ibadeti hakkında makâsıd</i>	86
<i>Hac ibadeti hakkında makâsıd</i>	88
<i>Temizlik hakkında makâsıd</i>	89
<i>Seferilik hakkında makâsıd</i>	91
3.2.7.2. Muâmelâtla ilgili olan makâsıd	92
<i>Evlilik hakkında makâsıd</i>	92
<i>Talâk hakkında makâsıd</i>	93
<i>Şüf'a hakkında makâsıd</i>	95
<i>Rehin hakkında makâsıd</i>	95
<i>Faiz hakkında makâsıd</i>	96
3.2.7.3. Ukûbatla ilgili olan makâsıd	97
<i>Öldürme/katl cezası hakkında makâsıd</i>	97
<i>Kısâs cezası hakkında makâsıd</i>	98
<i>El kesme cezası hakkında makâsıd</i>	98
<i>Kırbaç cezası hakkında makâsıd</i>	98
<i>Kazf suçu hakkında makâsıd</i>	99
<i>Ta'zîr cezaları hakkında makâsıd</i>	99
3.2.8. İbn Kayyim'in makâsıd anlayışının diğer hukukçuların makâsıd anlayışlarıyla karşılaştırılması	100
3.2.8.1. İbn Kayyim ve Gazzâlî	101
3.2.8.2. İbn Kayyim ve Şâtıbî	103
3.2.9. İbn Kayyim'in makâsıd anlayışının günümüz hukukuna katkıları	106

3.2.9.1. Hukukun esneklik ve adâlet ilkesiyle güçlendirilmesi.....	108
3.2.9.2. Toplum yararının öncelenmesi	108
3.2.9.3. Adâletsizlikle mücadelede bir rehber	108
3.2.9.4. Yargı bağımsızlığı ve hakimlerin yetkilerinin genişletilmesi	108
3.2.9.5. Hukukun evrenselliği.....	109
4. SONUÇ	110
KAYNAKÇA	112
ÖZGEÇMİŞ	



SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

a.s	: Aleyhisselâm
b	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım Yeri Yok
c	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlühü
çev.	: Çeviren
dia	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
hz.	: Hazreti
M	: Miladi
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
tdv	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
r.a.	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu aleyki ve sellem

vb. : Ve benzerleri

y.y. : Yayıncı yok



1. GİRİŞ

İslâm dini, insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğunu temin etmek amacıyla hükümler ortaya koymuştur. Allah Teâlâ, bu hükümleri peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirerek genelde ilâhî dinlerin ortak bir amaca hizmet ettiğini, özelde ise İslâm'ın insanın dünya ve ahiret saadetine ulaşmasını hedeflediğini ortaya koymuştur. Allah (c.c) insanı başıboş bırakmamış,¹ insanın bir yaratılış gayesinin olduğunu ve bunun için zaman zaman Peygamberler göndererek insanlara yaratılış gayelerini hatırlatmıştır.²

Yüce Allah kâinatı bir nizama göre inşa etmiş ve bu nizama da birtakım gayelere mebni kılmıştır. Kâinata yaratılan her şey bir hikmete dayalı olup insanoğlu ve kâinat boşuna yaratılmamıştır. Kur'an-ı Kerîm'de bu husus şu şekilde vurgulanır: *“Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”*³ Başka bir âyette ise yaratılışın bir sebep ve hikmete dayalı olduğu şöyle ifade edilmektedir: *“Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak hak ve hikmete uygun olarak yarattık. Ama onların çoğu bilmiyorlar.”*⁴

İslâm hukukunda genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayeleri “Makâsıdü’ş-Şerîa” olarak ifade edilmektedir. Çalışmamızın amacı Makâsıdü’ş-Şerîa’nın tarihi süreçteki gelişimine değinerek İbn Kayyim’in makâsıda dair görüşlerini ortaya koymaktır.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

İnsanların barış ve düzen içerisinde yaşamaları, toplumsal düzeni sağlayan kuralların tesis edilmesine bağlıdır. Bu kuralların esas gayesi, içtimaî düzeni sağlamak, adâleti tesis etmek ve toplumsal ihtiyaçları temin etmektir. Bu kurallar genel olarak din, ahlâk, hukuk ve görgü kurallarıdır. Birey-birey, birey-toplum ilişkisinin temelinde bulunan bu kuralların gözetilmesi zaruridir.

Yüce Allah, insanoğlunu gâî planın merkezi konumuna getirmiştir. Bu husus Kur'an'da şöyle vurgulanır: *“Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten su indiren ve onunla size rızık olarak türlü meyveler çıkaran, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri emrinize veren, nehirleri de hizmetinize sunandır.”*⁵ *“Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin*

¹ el-Kıyâmet 75/36.

² ez-Zâriyât 51/56.

³ el-Mü'minûn 23/115.

⁴ ed-Duhân 44/38-39.

⁵ İbrâhîm 14/32.

*için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz.”*⁶ Yüce Allah, kâinatı belli bir düzen içerisinde yaratmış, hiçbir şeyi boşuna yaratmamış aksine her şeyi bir hikmete mebni kılarak amaçsız hiçbir hüküm vazetmemiştir. Şâri‘, hükümlerin amaç ve gayeleri hakkında insanı düşünmeye teşvik etmiştir. Naslarda vurgulanmak istenen maksatların tespit edilmesi, yorumlanması ve nas bulunmayan konuların çözümlenmesi hususlarında birtakım ictihadî yönelimlere ihtiyaç duyulmuştur. Bundan dolayı kanun koyucunun gözettiği maksatları derinlemesine bilmenin önemi ortaya çıkmıştır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, Allah’ın (c.c) yarattığı her şeyi bir hikmet üzere bina ettiği ve genel anlamda ilâhî dinlerin temel maksadının insanların dünya ve ahiret saadetine elde edilmesi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Fıkıhta “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” “Makâsıdü’ş-Şerîa” olarak terimleşmiştir.

Makâsıd düşüncesiyle alakalı kavramların terimleşme süreci ve bu sürece katkı sağlayanların tespit edilmesi çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Ayrıca maslahat ve ta‘lil gibi fıkıh usûlüne ilişkin kavramların yanı sıra hüsün-kubuh ve aslah teorileri kapsamındaki tartışmalar da önemlidir. Dolayısıyla makâsıd dair bu meselelerin incelemesi çalışmamızın temel problemleri arasında yer almaktadır.

Makâsıd düşüncesi usûl ilminin ortaya çıkışı ile birlikte bu alanda eser veren usulcüler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu usulcülerden biri de 751/1350 yılında vefat eden ve İslâmî ilimlerin birçok alanında eser vermiş olan Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye’dir. Tezimizde makâsıd düşüncesinin tarihsel süreçteki gelişimi ve İbn Kayyim’in eserleri çerçevesinde onun makâsıd düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslâm hukukunda nasların sınırlı oluşu ve şer‘î meselelerin ise sınırsız olması, hakkında nas bulunmayan meselelerin çözüme kavuşturulması için bazı hukukî yöntemlere ihtiyaç duyulmuştur. Makâsıd düşüncesi, bu ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslâm dini, insanların hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını sağlamak için hükümler ortaya koymuştur. Allah (c.c) bu hükümleri peygamberi aracılığıyla insanlara bildirmiştir. İslâm hukukunda hakkında nas bulunmayan meselelerin varlığının yol açtığı hukukî boşluk birtakım ictihâdî yöntemlerin kullanılmasını zaruri kılmıştır. Bu

⁶ en-Nahl 16/5.

yöntemlerden birisi de makâsıd düşüncesidir. Makâsıd yönteminin amacı, hakkında nas bulunmayan şer'î meseleleri, şâriin şer'î hükümleri belirlerken gözettiği ana maksatları dikkate alarak onun muradına uygun bir şekilde çözüme kavuşturmaktır. Şâriin vazettiği hükümlerin gayelerini anlama çabası, İslâm hukuk düşüncesinde “Makâsıdü’ş-Şerîa” olarak terimleşmiştir. Bu çalışmamızın amacı, makâsıd düşüncesinin tarihi seyrini ve Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin makâsıda dair görüşlerini ve bu görüşlerin fûrû-i fıkha yansımalarını ortaya koymaktır.

İslâm hukukunda makâsıd düşüncesine daha çok nasların doğru bir şekilde anlaşılmasında ve yorumlanmasında ve birçok hukukî meselenin açıklığa kavuşturulmasında ihtiyaç duyulmaktadır. Şâriin vazetmiş olduğu hükümlerle kastettiği maksatların sırrına vakıf olmak, makâsıd düşüncesini bilmekle mümkündür. Zira makâsıda dair ilke ve esaslara itibar etmeden şer'î meselelerde çıkarımda bulunmak, İslâm’ın ruhuna aykırılık arzeden sonuçlar ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla fıkıh alanında uzmanlaşmak isteyen kimselerin bu alandan bağımsız hareket etmesi mümkün değildir.

Kısaca çalışmamızın amacı, makâsıd düşüncesinin tarihi seyri, İbn Kayyim’in makâsıd ile ilgili görüşleri ve bu görüşlerin İslâm hukukuna ve günümüz hukuk anlayışına katkılarının ortaya konulmaya çalışılması olarak belirtilebilir.

1.3. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

İslâm hukukunda şer'î hükümlerin gayelerini anlamak, naslarda açıkça belirtilmeyen meselelerin çözümüne yönelik ihtiyaç ve günümüzün karmaşık sorunlarına uygun çözümler üretme gerekliliği, makâsıd yönteminin önemini ön plana çıkarmaktadır. Bu çerçevede, çalışmamızda izlenen yöntem esas itibarıyla literatür taramasına dayanmaktadır. Araştırmanın temel kaynaklarını Kur’an, sünnet ve klâsik fıkıh usûlü eserleri oluşturmakla birlikte, makâsıd üzerine yazılmış klâsik ve modern dönem çalışmalarına da başvurulmuştur. Makâsıd kavramının sözlük anlamı, terimleşme süreci ve bu düşüncenin tarihsel gelişimi geniş bir literatür incelemesi ile ele alınarak konunun bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ardından İbn Kayyim el-Cevziyye’nin eserleri detaylı bir şekilde incelenerek onun makâsıd anlayışı sistematik bir yaklaşımla analiz edilmiştir.

Çalışmamızda klasik fıkıh usûlü eserlerinden ve makâsıda dair modern dönemde yazılmış pek çok eserden faydalanılmıştır. Bu eserlerin başlıcaları ve müellifleri şu şekildedir: Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh, et-Telhîs fi Usûli’l- Fıkh ve Ğıyâsü’l-Ümem fi’l-Tiyâsi’z-Zulem* adlı bu eserleridir. Esasen bu eserler makâsıda dair

müstakil eserler olmasalar da makâsıd konusuna yer veren klasik eserlerin başında gelmektedir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* ve *Şifâü'l-ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Ta'lîl* adlı eserleri. Bunlar da makâsıdın sistematik bir şekilde ele alındığı eserlerdir. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm* adlı eseri de makâsıd alanında yazılmış müstakil bir çalışmadır. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakât fî Usûli's-Şeria* adlı eseri makâsıda dair müstakil eserlerin başında gelmektedir. Ayrıca *el-İ'tisâm* adlı eseri de onun makâsıda dair görüşlerini içermektedir.

Çalışmada klasik kaynakların yanı sıra modern dönemde yazılmış eserlerden de istifade edilmiştir. Bu eserler arasında belki de en önemlisi Muhammed Tahir İbn Âşûr'un (ö. 1973) *Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye* adlı eseridir. İbn Âşûr, Şâtıbî'den sonra makâsıdı ele alan ve onu delil olma açısından ön plana çıkaran önemli âlimlerdendir. Ayrıca modern çalışmalar arasında yer alan Ahmet Yaman'ın *Makâsıd ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*, Ahmed Reysuni'nin *Medhal ilâ Makâsıdu's-Şeria*, Ali Pekcan'ın *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şeria (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)* ve *Makâsıd Teorisine Giriş (Fıkhi Hükümlerin Gâi Arka Planı)* adlı eserlerinden de istifade edilmiştir.

Çalışmamızda fıkıh usûlüne dair özellikle Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûli'l-Fıkıh)*, Muhammed Ebû Zehra'nın *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, Fahrettin Atar'ın *Fıkıh Usûlü*, H. Yunus Apaydın'ın *İslam Hukuk Usûlü* ile Ahmet Yaman ve Halit Çalış'ın beraber ortaya koymuş oldukları *İslâm Hukukuna Giriş* eserlerinden ayrıca istifade edilmiştir.

Makâsıd konusu ile ilgili akademik çalışmalar da yapılmıştır. Hatice Nuriye Dursun'un "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İ'lâmu'l-Muvakki'in* Eserinde Makâsıda Dair Görüşleri" adlı yüksek lisans tezi çalışmamızla benzerlik arz etse de Yazar, tezinde makâsıda dair genel bir çerçeve ortaya koymuş ve makâsıdın tarihsel gelişimi üzerinde hemen hemen hiç durmamıştır. Ayrıca, İbn Kayyim'in makâsıdla alakalı görüşlerine dair sadece *İ'lâmu'l-Muvakki'in* adlı eseri ile yetinilmiştir. Bu konuda yapılan diğer bir akademik çalışma ise Fatih Çınar'ın "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsıd Anlayışı" adlı makalesidir. Fatih Çınar, makalesinde makâsıd düşüncesinin tarihsel gelişimine değinmemiş, ayrıca İbn Kayyim'in makâsıd düşüncesini geniş bir çerçevede ele almamıştır. Fakat bizim çalışmamızda, makâsıd düşüncesinin tarihsel gelişimi üzerinde

durulmasının yanı sıra İbn Kayyim'in makâsıd düşüncesi de birçok eserinden istifade edilerek derinlemesine incelenmiştir.



2. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Şer'î hükümlerin belli bir gayeye yönelik oldukları naslardan anlaşılmaktadır. Örneğin, "...Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez..."⁷, "Şüphesiz ki Allah, adâleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar..."⁸ âyetleri ve "Din kolaylıktır"⁹, "Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur."¹⁰ hadisleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Oruç tutmak niçin İslâm'ın esaslarından? Hac ibadetinin birey üzerindeki etkileri nelerdir? Zekât vermenin maddi ve mânevî yararları nelerdir? Şâri'in kulları için koyduğu hükümlerin gayeleri nelerdir? Uyuşturucu kullanmak İslâm'da niçin büyük günahlardan kabul ediliyor? İslâm hukukunun dayandığı temel ilkeler bağlamında çağdaşlaşma ve gelişmesinin ardındaki esas gayeler nelerdir? Fıkıh diğer adıyla İslâm hukuku günümüzün karmaşık meselelerine nasıl faydalı olur veya bu sorunları köklü bir şekilde nasıl çözebilir? Bütün bu soruların cevabı makâsîdüş-şerîanın kapsamındadır. Makâsîd, hükümlerin arka planını oluşturmaktadır. Bir hükmün niçin konulduğu yani hikmetinin ne olduğu sorusunun cevabını vermektedir. Örneğin; orucun hikmetlerinden birisi nefsi arındırmaktır. Alkol ve uyuşturucu kullanmanın yasaklanmasının hikmetlerinden biri akli korumaktır. Dolayısıyla makâsîd İslâm hukukunda konulan hükümlerin ardındaki gayeleri ortaya koymaya yönelik ictihadî bir faaliyettir.

İslâm hukuk usûlünde maslahat, ahkâm-ı şer'iyenin fer'î delillerinden¹¹ olmasının yanı sıra şer'î delillerin makâsîd-gâye yorumunda kendisinden faydalanan önemli kavramlardan biri haline gelmiştir.¹² Şer'î hükümlerin ana gayesi, insanların fayda elde etmesini sağlamak ve onların üzerinden her türlü zararı gidermektir. Bu bağlamda maslahat, insana dair dünyevî ve uhrevî tüm yararlı şeyleri ifade eden bir kavram olarak kullanılır.¹³ Bu durum, makâsîd ve maslahat arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Ayrıca makâsîd, mesâlihi kapsadığından dolayı bu iki kavram arasında

⁷ el-Bakara 2/185.

⁸ en-Nahl 16/90.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Deeb Al Bagha (Dimaşk: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemâme, 1993), "İmân", 29.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, 1953), "Ahkâm", 17.

¹¹ Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usûlü'l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 168; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 79.

¹² Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye* (Beyrut: y.y., 1986), 119.

¹³ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdüş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/424.

umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte makâsıd ve mesâlih kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilir. ¹⁴ Farklı kavramların kullanılması, şer'î hükümlerin gayelerinin ve muhtevalarının ana hedefini değiştirmemektedir. Dolayısıyla her iki kavramın da aynı mânâyı ihtiva ettiği söylenebilir.

2.1. Tanımı

Fıkıh Usûlü ilminde, İslâm hukukunun genel maksatları süreç içerisinde farklı terimler ve yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, “makâsıdü’ş-şerîa” (şeriatın maksatları), “hikmetü’t-teşrî” (hukukun hikmeti) ve “felsefetü’t-teşrî” (hukukun felsefesi) gibi kavramlar, İslâm hukukçuları tarafından hukukî hükümlerin dayandığı temel gayeleri ve hikmetleri açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Her bir terkip, hukukun daha iyi anlaşılmasına ve ilâhî hükümlerin insan hayatındaki etkilerini daha derin bir şekilde kavramaya yönelik bir yaklaşımı temsil etmektedir. Özellikle makâsıdü’ş-şerîa, hükümlerin insan yararına olan esaslarını ön plana çıkarırken, hikmetü’t-teşrî hukukun arkasındaki ilâhî hikmetlere işaret eder ve felsefetü’t-teşrî ise hukukun dayandığı felsefî temelleri incelemeye odaklanır. ¹⁵

İslâm hukuk felsefesi, İslâm hukukunda genel olarak üç başlık altında ele alınmıştır. Bunlar: Hikmetü’t-Teşrî, Felsefetü’t-Teşrî ve Makâsıdü’ş-Şerîa’dır. Asıl konumuz makâsıdü’ş-şerîa olsa da bu iki kavrama da değinmemiz konunun bütünlüğü bakımından oldukça önemlidir.

a-) Hikmetü’t-Teşrî: Hukukî hükümlerin konuluşundaki gayeler, hedefler ve sebeplerdir. Başka bir tanımda ise, “Şâri’ Teâlâ’nın kullarının dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak için koymuş olduğu hükümlerin gayelerini, umde, esas ve ilkelerini kavrama ilmidir. Bütün hükümlerin nihai amacı insanın fitrî yapısını koruyarak, fert ve toplum olarak onu mutlu kılmaktır. Onun bu mutluluğunu hem dünyada hem de ahirette sürdürmek ve duyabileceği her türden ihtiyaçları meşruiyet çerçevesi içinde karşılamaya çalışmaktır. Bu itibarla cüz’î hükümlerin bu bütünlük içerisinde, asıl maksadı gerçekleştiren mahiyette değerlendirilmesi gereği vardır. İşte bu ve benzeri konuları ele alan ilme makâsıdü’ş-şerîa veya hikmetü’ş-şerî’a denmektedir. ” ¹⁶

¹⁴ Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 26.

¹⁵ Yusuf Bulutlu, *Muhammed Tâhir b. Âşûr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 19-20.

¹⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 338.

b-) Felsefetü't-Teşri: İslâm hukuk felsefesi olarak tercüme edilebilir. Genel olarak şâriin vazetmiş olduğu hükümlerle neyi kastettiği, gayesi ve hedefinin ne olduğu hakkında düşündürmektir.¹⁷

Makâsıdü's-Şerîa terimi de genel olarak İslâm hukuk felsefesi olarak tercüme edilmiştir. Ancak İslâm hukuk felsefesi ifadesinin İslâm hukukunda, modern hukuktaki Hukuk felsefesi anlamında kullanılmasına karşı çıkan İslâm hukukçuları da vardır. Mesela İslâm hukuku alanındaki çalışmaları ile bilinen Talip Türcan şöyle diyor:

“İslâm hukuku alanında hukukta amaç sorununu konu edinen Makâsıdü's-Şerîa türü çalışmaların tamamına yakını mevcut normlar (şer'î-amelî hükümler) bütününden hareketle, onlar aracılığı ile gözetilen amaçların tespit ve tasnifine adanmıştır. Sözü edilen çalışmaların, benimsenen yöntem nedeniyle yaygın kullanımın aksine kanımızca birer hukuk felsefesi incelemesi olarak nitelenmesi yerinde görülmemektedir. Zira bu çalışmalarda olması gereken amaçlar araştırılmamakta, tümüyle mevcut normlar çerçevesinde kalınarak onlar yoluyla gözetilen maslahatların tespit ve tasnifi konu edinilmektedir. Hukuk felsefesinde takip edilen yöntemin aksine, olması gereken amaçlardan hukuka değil, olan hukuktan amaçlara gidilmektedir.”¹⁸ Talip Türcan'ın bu itirazında makâsıdı nasların üzerinde tutan tarafların, makâsıdı bir hukuk felsefesi olarak telakki etmelerinin büyük etkisi vardır. Ayrıca makâsıdı ilmini, klasik usûl ilmi yerine konulan başka bir alternatif olarak görmeleri böyle bir itirazı da beraberinde getirmiştir.

Makâsıdı kelimesi sözlükte, bir şeyi hedeflemek veya bir şeye yönelmek anlamlarına gelen “قصد/ksd” kökünden türemiş Arapça bir kelime olup¹⁹ mâksıdı kelimesinin çoğuludur. Mâksıdı kelimesi yer ismi olarak amaçlanan, yönelinen yer anlamlarına gelmektedir.²⁰ Şerîa, sözcüğü ise sözlükte suyun çıktığı yer, kaynak mânasına gelir.²¹

Makâsıdü's-Şerîa ifadesinin terimleşme sürecinde Kaffâl (ö. 365/973), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1122) öne çıkan âlimlerdir. Nitekim Cüveynî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Kaffal'ın *Mehâsinu's-Şerîa fî furûi's-Şâfiyye* adlı eserinde makâsıdü's-şerîa kavramına yer vermesi bu kavramın terimleşme sürecine önemli katkılar

¹⁷ Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri* (İstanbul: y.y., 1987), 4-5.

¹⁸ Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm –Amaç İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 10-11.

¹⁹ Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993), “ksd”, 3/352-353.

²⁰ Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi “Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât”* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 26.

²¹ Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-Münîr* (Beyrut: y.y., 1987), 118.

sağlamıştır.²² Ayrıca Cüveynî'den önceki süreçlerde şâriin vazettiği hükümlerin hikmet ve gayelerini ele alan eserler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Hâkim Tirmizî'nin (ö. 320/932) *es-Salât* ve *'İlelü's-şerî'a*, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/930) *Meâhizu's-Şerîa* ve Bâkîllânî'nin (ö. 403/1010) kayıp eserleri sayılabilir.²³ Nitekim saydığımız bu eserlerin çoğu kayıptır ve elimizde bulunanlar ise ibadetlerin hikmetlerine değinmiştir. Bundan dolayı adı geçen âlimlerin gaye odaklı bir anlayışı ele aldıkları tahminden başka bir şey değildir.²⁴

Makâsîd ve şerîa kavramları ile oluşan makâsîdü's-şerîa ifadesi Allâl el-Fâsî'ye (1910-1974) göre, “Şeriatteki hükümlerin konulması ile gözetilen gayeler” ve “Şâriin her bir hükme koyduğu hikmetlerdir.”²⁵ Makâsîdü's-Şerîa ile genel olarak “Şâriin hükümleri koyarken korumaya çalıştığı ilkeler, umdeler, maksatlar, gayeler ve hedefler”²⁶ kastedilmiştir.

Fıkıh ilmine dair birçok usûl eserinde makâsîd düşüncesi, “makâsîdü's-şerîa”,²⁷ “makâsîdü's-şâri”,²⁸ “makâsîdü't-teşrî”, “el-makâsîdü's-şer'îyye” gibi başlıklarda ele alınmıştır. XX. yüzyıl makâsîd çalışmalarında ise bu tamlamaların yanında “ehdâfü's-şerîa” ve “rûhu's-şerîa” gibi ifadelerin kullanıldığı da görülmektedir.²⁹

Fıkıh literatürü dikkatli bir şekilde incelendiğinde makâsîd konusunun birçok fakih ve usûlcü tarafından ele alındığı görülmektedir. Günümüze ulaşan ilk usûl eseri olarak kabul edilen İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinde bu konu kıyas başlığı altında ele alınmıştır. Bununla birlikte makâsîd konusunu şümullü bir şekilde işleyen ve makâsîdü's-şerîa ifadesini ilk kez literatüre kazandıran kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'dir.

Cüveynî (ö. 487/1085), özellikle *el-Burhân fî Usûli'l Fıkh*, *Kitâbü't-Telhîs* ve *Ğıyâsü'l-Ümem fî'l-Tiyâsi'z-Zulem* adlı eserlerinde makâsîd sözcüğüyle aynı mânalara gelen kelimeleri çokça zikretmiştir. Örneğin: “Makâsîdü's-şer”,³⁰ “kasdu's-şâri”,³¹

²² Muhammed b. Ali Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerîa fî furûi's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Ali Samak (Beyrut: y.y., 2007), 17-41.

²³ Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetu'l-makâsîd inde's-Şâtibî* (Riyad: y.y., 1992), 43-45.

²⁴ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 16.

²⁵ Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi “Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar”*, çev. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014), 19.

²⁶ Bulutlu, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 20.

²⁷ Ahmed Raysûnî, *İslâm Hukuk Felsefesine Giriş*, çev. Sefa Atik (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 7.

²⁸ Raysûnî, *İslâm Hukuk Felsefesine Giriş*, 8.

²⁹ Boynukalın, “Makâsîdü's-Şerîa”, 27/423.

³⁰ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Katar: y.y., 1992), 1/130,133.

“mehâsinü’ş-şer’îa”,³² “ğarazu’ş-şâri”,³³ “murâdu’ş-şer”,³⁴ “hikmetü’ş-şerîa”,³⁵ “usûlü’ş-şerîa”³⁶ “makâsîdû’l-ahkâm”,³⁷ “sırru’ş-şerîa” gibi.³⁸ Cüveynî, eserlerinde bu ifadelerin dışında benzer ifadeler de kullanmıştır.³⁹

Mâkasıdla alakalı yazılan eserler incelendiğinde, konuyu ifade etmek için kullanılan terimlerde usûlcüler arasında bir ittifak bulunmadığı görülmektedir. “Mesela ‘hikmet (hikmet-i teşrî‘), illet, sebep, mâna, münâsip vasıf” gibi terimler bazen doğrudan makâsîd anlamında kullanılsa da genel olarak makâsîd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçları ifade ederken, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili kullanılmaktadır.”⁴⁰ Konuyla alakalı ayrıntılı bilgilere makâsîdın tarihi seyri bölümünde değinilecektir.

Makâsîda dair ilke ve esasları da ilk kez Cüveynî ortaya koymuş, ta’lîl ve illet konularını da ele almıştır. Daha sonra gelen usûlcüler de makâsîd kelimesini eserlerinde kullanmış, konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), İzzeddin b. Abdüsselâm, Tûfî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâtıbî (ö. 790/1388), Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi birçok usûlcüyü sayabiliriz. Bu usûlcülerin ve daha birçoğunun makâsîd ile ilgili görüşlerine ilerleyen başlıklarda yer verilecektir.

2.2. Önemi

Makâsîd ilminin İslâm hukukundaki yeri ve önemi büyüktür. Bu nedenle birçok usûl âlimi, şâriin peygamberleri aracılığıyla kullarına tebliğde bulunduğu hükümlerin arka planındaki gaye ve maksatları anlamaya çabalamıştır. Ömer Nasûhî Bilmen bu konuda şöyle diyor:

“İslâm dini, ilâhî dinlerin sonuncusu ve hepsinin tamamlayıcısıdır. O halde Müslümanlıktaki dini hükümlerin, emirlerin, nehiylerin hikmetten hâli olmayacağı pek

³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/349, 2/531,532,843.

³² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/518,539,594,608,625,779.

³³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/596,622,624.

³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/550,779,786.

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/542, 545.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/600, 619.

³⁷ İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli’l-fikh*, thk. Abdullah Cevlin en-Neybâlî - Şebbî Ahmed el-Ömerî (Beyrut: y.y., 1996), 2/208.

³⁸ İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *Ğıyâsü’l-Ümem fî’l-Tiyâsi’z-Zulem*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1401), 390.

³⁹ Geniş bilgi için bk. Ali Pekcan, *Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkhi Hükümlerin Gâî Arka Planı)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 41-42.

⁴⁰ Boynukalın, “Makâsîdû’ş-Şerîa”, 27/423.

açıktır. Bundan dolayı birçok şer‘î hükmün hikmetlerini araştırmak câiz, bu alanda filozofça görüşler serdedilmesi kâbildir.”⁴¹

İslâm hukukunun ana kaynakları kabul edilen nasların doğru bir şekilde anlaşılmasında, bunlardan hüküm çıkarılmasında ve bunlar arasında tearuz söz konusu olması halinde yapılacak tercihin nasıl olması gerektiği hususları başta olmak üzere birçok durumda makâsîdû’ş-şerîaya ihtiyaç duyulmaktadır. Naslarda değinilmeyen meselelerin varlığı söz konusu olduğunda oluşan hukukî boşluğu doldurma gayesini taşıması, makâsîdû’ş-şerîayı İslâm hukukun en önemli delillerinden biri haline getirmiştir.⁴²

Makâsîdû’ş-Şerîa bilgisine sahip olmak İslâm hukukçuları tarafından çok önem verilen konular arasındadır. Bu nedenle usûl âlimleri, makâsîdû’ş-şerîayı bilmeyi müctehidin sahip olması gereken şartlar arasında kabul etmişlerdir. Bu hukukçular arasında özellikle Cüveynî, Karâfî, Şâtıbî ve İbn Âşûr sayılabilir.

Cüveynî’ye göre, herhangi bir meselede müctehid bir karar veremezse öncelikle kıyasa başvurmamalı, şâriin koymuş olduğu kaidelere ve maslahatlara göre hüküm vermelidir. Zira konuyla alakalı genel bir maslahatın olmaması halinde icmâ’ya başvurmalıdır.⁴³

Makâsîdû’ş-Şerîa konusunda ayrıntılı bilgiler veren Şâtıbî ise ictihadda bulunacak kimsenin, şâriin koymuş olduğu hükümlerin hikmetlerini kavraması gerektiğini ve hüküm çıkarırken böyle bir güce sahip olmasını şart koşar.⁴⁴ Şâtıbî, *el-İ’tisam* adlı eserinde makâsîdın önemi ve ictihad konusuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Nasıl ki Arap dilinde derin bir bilgiye sahip olmayan kimse, Kur’ân-ı Kerîm’i maksadı dışında bir yoruma tabi tutarsa, şeriatın maksatlarını derinliğine kavramayan kimse de şeriatı onu kastettiğinin dışında anlama gibi kötü bir duruma düşer.”⁴⁵

Karâfî, *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Fürûk* adlı eserinde makâsîd ilminin bilinmesi ve hüküm verirken gözetilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca fakihin herhangi bir meseleyle karşı karşıya kaldığında öncelikle o meseleyle alakalı bilgisi yoksa hüküm vermemesi gerektiğini belirtir. Böyle bir durumda bağlı olduğu imâmın metodunu, delillerini, kıyaslarını, bu kıyaslardaki illetleri, illetlerin derecelerini, illetlerin şer‘î maslahatlar açısından nasıl bir konumda olduklarını, kısaca bu maslahatların zarûriyyât, hâciyyât ve

⁴¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: y.y., ts.), 1/122-123.

⁴² Boynukalın, “Makâsîdû’ş-Şerîa”, 27/423.

⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/875.

⁴⁴ Ebû İshâk İbrahim Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa*, nşr. Abdullah Dıraz (Lübnan: y.y., ts.), 2/76.

⁴⁵ Ebû İshâk İbrahim Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, nşr. Ahmed Abdüşşâfi (Beyrut: y.y., 1991), 398.

tahsîniyyât sınıflamalarından hangisinin muhtevasına girdiğini araştırmak oldukça önemlidir.⁴⁶

İbn Âşûr'a gelince *Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslamiye* adlı eserinde makâsıdı müstakil bir ilim dalı şeklinde ele almıştır. Nitekim usûl ilminin şer'î hükümlerin gaye ve hikmetlerini bilme noktasında bir yarar sağlamadığını belirten İbn Âşûr, usûl ilminin lafızlar, teâruz meselesi ve naslardan hüküm çıkarma yollarını gösteren bir ilim olduğunu, makâsıdın ise şâriin hükümlerle gözettiği hikmet ve gayeleri araştıran ayrı bir ilim olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre fâkihlerin bu ilmi bilmesi oldukça önemlidir. Çünkü gaye odaklı anlayışın zirveye ulaşması ancak bu ilimle mümkündür.⁴⁷

Makâsıd ilminin yararlarını üç maddede birleştirmek mümkündür. İlk olarak nasları doğru bir şekilde yorumlama hususunda, ikinci olarak geçmiş ve günümüz hukuk meselelerine farklı bir bakış açısı olmasında ve son olarak ise kişiye mânevî anlamda bir destek sağlamasında önemli rol aldığını söyleyebiliriz. Ayrıca özellikle iki delilin teâruz etmesi durumunda müctehide delillerden birini diğerine tercih etme hususunda da makâsıd ilminin önemli bir etkisi söz konusudur.⁴⁸

Şeriatın maksatlarını bilmek hem nasları anlamak hem de bu nasları farklı olaylara uygulamak bakımından büyük önem arz eder. Ayrıca nas bulunmayan durumlarda hükümlerin sahih bir şekilde istidlal edilmesinde çok önemli bir rol oynar. Bu durumda cüz'î delillerden şer'î hükümleri istinbât etmek isteyenlerin öncelikle şâriin ortaya koymuş olduğu hükümlerin hikmetlerini kavramış olması gereklidir. Nitekim bazı lafızların veya ibarelerin mânaya delâleti birden fazla olabilmektedir. Bu durumda lafzın mânaya delâletinin tespiti hususunda hükümlerin ana gayelerinin bilinmesi büyük önem arz eder.⁴⁹

Sınırlı olan naslar, günümüz dünyasının karmaşık meselelerin çözümüne yönelik hükümler tespit etmeyi zorlaştırsa da makâsıdu's-şer'ianın varlığı bu meselelerin çözümünde oldukça önemli rol oynamaktadır. Naslardaki lafızların kapalılığı ve birçok mânayı ifade etmesi, İslâm hukukçularını dört ana kaynağın yanı sıra birçok metoda başvurmaya sevketmiştir. Bunlar arasında özellikle istislâh (maslahat), istihsan çokça başvurulan metodlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu metodlara başvurulması belli bir usûlün takibi ile gerçekleşmektedir. Müctehid, nasları iyice irdeledikten sonra açık

⁴⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrrahman el-Karâfî, *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Fürûk (el-Fürûk)* (Beyrut: y.y., ts.), 27/131.

⁴⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslamiyye* (Lübnan: Daru Lübnan littibaa ve'n-neşr, 2011), 122.

⁴⁸ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 35-39.

⁴⁹ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 35.

bir kapıya ulaşamadığında, İslâm hukukunun ruhuna ve ilkelerine göre hareket ederek ictihad faaliyetini yerine getirmektedir.

Şâriin koymuş olduğu hükümlerin gayelerini kavramak, hükmün dayandığı illetleri tespit edip bir sonuca ulaşmak çok önemlidir. İslâm hukukunun ruhuna uygun maslahatlarla hareket etmenin birey üzerinde olumlu bir etkisi vardır. Böyle bir çaba içinde olmak ve bu bilinçle hareket etmek, aklın fonksiyonunu iyileştirir, kalbin huzurlu olmasını sağlar ve gönlü ferahlatır.⁵⁰

Hükümlerin hikmetlerini anlamaya çalışmak, zihni yormak ve sürekli bir arayış içinde olmak Allah ile olan bağımızı güçlendirir ve fiillerimizi şer‘î bir amel haline getirir. Aksine herhangi bir gayretin içinde olmamak, fitratın dışına çıkmak da şer‘î olan her şeyden bizleri uzaklaştırır.

2.3. Fikrî Temelleri

İslâm hukukunun ana kaynaklarından olan Kur’an’da, kelâm ilminin de konularından olan ilâhî fiillerle bağlantılı olarak insanın varlık âlemi üzerine düşünmesi ve yaratılan her şey üzerinde hikmetler araması gerektiğine dair birçok âyet bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki bu âyetlerle genel olarak evrenin bir nizam üzere olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp aksine bir gayeye yönelik yaratıldığı, kâinat içerisinde insanoğluna birçok nimet verildiği belirtilerek evrendeki bütün varlıklar içerisinde insanın gâiyyet planının merkezi konumunda olduğu ifade edilir.⁵¹ Örneğin: *Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.*⁵² *“Allah, gökten su indirdi de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir ibret vardır.”*⁵³ *“Allah’ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki O, ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”*⁵⁴ *“Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her*

⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Şifâü’l-Galîl l-fî Beyâni’s-Şebih ve’l-Muhayyel ve Mesâlikî’t-Ta’lîl*, thk. Hâmid Abîd el-Kubeyî (Bağdat: y.y., 1971), 32, 47.

⁵¹ Boyukalın, “Makâsîdû’s-Şeria”, 27/423.

⁵² Âl-i İmrân 3/191.

⁵³ en-Nahl 16/65.

⁵⁴ er-Rûm 30/50.

şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”⁵⁵

Konunun daha iyi anlaşılması için hüküm koyma yetkisinin kimde olduğu veya hut hükmün kaynağının ne olduğunun irdelenmesi hususuna da değinmemiz yerinde olacaktır.

İslâm dininde hüküm koyma yetkisi, şâri‘ olan Allah-u Teâlâ’ya aittir. Bu durum, Kitap ve icmâ ile sabit olduğu gibi aklî açıdan da birçok delil ile desteklenmektedir. Konu ile alakalı olarak Kur’an’dan bazı âyetler şunlardır:

“Allah, hükmedenlerin en iyi hükmedeni değil midir?”⁵⁶ De ki:”Şüphesiz ben, Rabbimden (gelen) kesin bir belge üzereyim. Siz ise onu yalanladınız. Sizin acele istediğiniz azap benim elimde değil. Hüküm yalnızca Allah’a aittir. O, hakkı anlatır. O, hakkı bâtıldan ayırt edenlerin en hayırlısıdır.”⁵⁷ “Bu, sizin tevhid çerçevesinde Allah’a çağrıldığında inkâr etmeniz, O’na ortak koşulduğunda ise inanmanız sebebiyledir. Artık hüküm yüce ve büyük Allah’a aittir.”⁵⁸ “Siz Allah’ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere (düzmece ilâhlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah’a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁵⁹

Genel olarak hüküm kavramı “hitap” kelimesiyle açıklanmaktadır. Bu şekilde kullanıldığında hitapta bulunan kişi, hâkim olarak yani hükmü ortaya koyan mânasına gelmektedir. Ancak bu hususta usûlcüler, hükmün geçerli olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında özellikle hitapta bulunan varlığın yaratma ve emretme yetkilerine sahip olması gerektiği yer almaktadır. Ayrıca, kabul edilebilir olan hüküm olarak da mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmü olduğunu kabul ederler. Bu açıdan bakıldığında peygamberlerin, devlet başkanlarının ve babaların emretme yetkisine sahip olmadığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu hakka sahip olmaları ve onlara tabi olmanın gerekli oluşu, şâriin bu kişilere itaat etmeyi farz kılmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

İslâm hukukçularının ittifak üzere oldukları hususların başında, naslarda ifade edilen ve mütehidlerin ictihad faaliyetleri sonucu istinbat ettikleri hükümlerin ana kaynağının

⁵⁵ en-Neml 27/88.

⁵⁶ et-Tîn 95/8.

⁵⁷ el-En’âm 6/57.

⁵⁸ el-Mü’min 40/12.

⁵⁹ Yûsuf 12/40.

⁶⁰ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 172.

şâri‘ olan Allah-u Teâlâ olduğu düşüncesi gelmektedir. Hüküm koyma yetkisi sadece O’na mahsustur.⁶¹

Kur’an ve icmâın yanı sıra aklî açıdan birtakım delillerin varlığından bahsedilmesi zorunluluk arz etmektedir. Söz konusu bu aklî deliller, daha çok insanın tabi olacağı kural ve kaidelerle doğrudan bağlantılıdır. Zira fert ve toplum açısından huzur ve güven ortamının sağlanması birtakım kuralların olmasını zaruri kılmaktadır. Ancak bu kuralları ihtiva eden kaynağın, insanlar üzerinde ne derece etkili olacağı meçhuldür. Yine bu kuralların, insanların kendi elleriyle mi veyahut şâri‘ tarafından mı ortaya konulduğu hususu, insanlar üzerinde etkisinin nasıl olacağı hakkında önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla meseleye iki açıdan yaklaşmamız gerekliliği ortaya çıkmaktadır:

Bu yaklaşımlardan ilki, insan aklının birbirinden farklı olduğu gerçeğidir. Bu hususla ilgili olarak birinin koyacağı bir kuralın veya kaidenin bir başkası tarafından reddedilebileceği sonucunu doğurabilir. Ayrıca sadece aklın varlığından ziyade duyguların da etkisiyle kararlar alınmış olabilir.⁶²

Yaklaşımlardan ikincisi ise, yeryüzündeki bütün insanları aynı hüküm ve kaidelerle sorumlu tutup, onların buna tabi olmalarını sağlayan dinin fonksiyonudur. Zira din, hem maddi olarak hem de mânevî olarak insan üzerinde daha etkilidir.⁶³

Cumhura göre, şâriin hükümlerini bildiren, bu hükümlerin açıklığa kavuşmasını sağlayan yol dindir. Akıl tek başına ilâhî hükümlere ulaşamaz ve bunları kavrayamaz. Akıl, ancak şer‘î deliller aracılığıyla bu hükümlere ulaşabilir.⁶⁴ Din ile aklın ilişkisi, ışık ve göz arasındaki ilişkiye benzer; göz ne kadar güçlü olursa olsun, ışık olmadan göremez, aynı şekilde akıl da dinin rehberliği olmadan hakikati tam anlamıyla idrak edemez.

Meseleye bir bütün olarak baktığımızda aklın fonksiyonu ile alakalı birtakım sorular karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu akıl, şer‘î hükümleri kavramada nasıl bir role sahiptir? Şâri‘, şer‘î hükümleri ortaya koymasaydı insan aklı bu hükümleri ortaya çıkarabilir miydi? Din olmadan insanlar kendi akıllarıyla iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlış, güzeli-çirkini kavrayabilir miydi?

Kâinattaki bütün yaratılmışlar arasında merkezi konuma yerleştirilen kullara yönelik ilâhî emirlerin gâi yönü bulunmaktadır. Bu gâi yön de bazı kelimî problemlerle beraber ele alındığından, ibadet ve hukuk alanlarındaki dini bildirimlerin amaçları hususunda farklı

⁶¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 145.

⁶² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 146.

⁶³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 146.

⁶⁴ Şa‘bân, *Usûlü’l Fıkıh*, 274.

yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlar genel olarak üç şekilde ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, Allah'ın kulları için en doğru olanı yapmak ve en yararlı olanı emretmek zorunluluğunun olup olmadığı gibi hususları ihtiva eden “vücûbü'l-aslah” meselesidir. İkincisi, fiillerin iyi-kötü, güzel-çirkin oluşunun akılla bilinip bilinemeyeceği gibi hususları ihtiva eden “hüsün-kubuh” meselesidir. Üçüncüsü ise, makâsıd çalışmalarının temelini oluşturan hükümlerin ta'lîli yani “ta'lîlu'l-ahkâm” meselesidir.⁶⁵

Konunun kalamî ve felsefî yönlerine hâiz olan “hüsün-kubuh”, “salah-aslah” ve “ta'lîlu ef'âlillâh” meselelerine sırayla değinmemiz yerinde olacaktır.

2.3.1. Hüsün-kubuh teorisi

Kelâm, fıkıh, ahlâk ve felsefe gibi birçok alanla ilişkili olan hüsün-kubuh meselesi, makâsıdü's-şerîanın önemli fikrî temelleri arasında yer almaktadır. İyi-kötü, doğru-yanlış, hayır-şer, güzellik-çirkinlik gibi kavramlarla ilgili olan her şey bu konunun muhtevasıdır.⁶⁶

Hüsün ve kubuh genel olarak dört kategoride tasnife tabi tutulmuştur. Bunlar şunlardır:

1-) İnsanı değerli bir varlık olarak gösteren vasıflar ve özellikler hüsündür. Bunun zıddı olan her şey ise kubuhtur. Örnek olarak ilim hüsündür; cehalet ise kubuhtur.

2-) İnsanın maksat ve gayesine uygun olan şeyler hüsündür. Bunun zıddı olanlar ise kubuhtur. Örneğin adâlet hüsündür; bunun tam tersi olan zulüm ise kubuhtur.

3-) İnsan fitratına uygun olan ve hoşuna giden şeyler hüsündür; buna aykırı olanlar yani insanın hoşuna gitmeyen şeyler de kubuhtur. Örnek olarak tatlı güzeldir, acı ise kötüdür.

4-) Dünyada övülmeye, takdir edilmeye yönelik durumlar ve sevap kazanmaya vesile olan şeyler hüsündür; dünyamızı karartıp ahiretimizi berbat eden şeyler ise kubuhtur. Örnek olarak adâletli olmak ve ibadetler hüsündür; kin, nefret ve günahlar ise kubuhtur.⁶⁷

Hüsün-kubuh meselesinde, mezhepler arasında ittifak edilen durumların yanı sıra ihtilâf edilen konular da bulunmaktadır. Bütün mezheplerin ittifak üzere oldukları husus, Allah'ın yapılmasını istediği şeylerin iyi olduğu, yapılmasını istemediği şeylerin de kötü

⁶⁵ Boynukalın, “Makâsıdü's-Şerîa”, 27/423.

⁶⁶ Hüsün-kubuh kelimelerinin mânaları hakkında da birçok farklılıklar bulunmaktadır. Öyle ki iyilik ve kötülük olarak kullananlar olduğu gibi güzellik ve çirkinlik olarak da kullananlar vardır. Bu iki kelimeyi orijinal haliyle yani hüsün-kubuh olarak kullananlar da mevcuttur.

⁶⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 147-148.

olduğu düşüncesidir. Söz konusu ihtilâf hüsün-kubuhun aklî mi yoksa şer‘î mi olduğudur. Konu bağlamında özellikle Eş‘ariyye, Mu‘tezile, Cebriyye, Zâhiriyye ve Mâtûrîdiyye mezheplerinin görüşlerine değineceğiz.

Eş‘ariler ve usûlcülerin çoğunluğuna göre, fiillerin özünde hüsün ve kubuh yoktur. Şâriin emir ve nehiyelerinden önce fiilin hüsün ve kubuhu bulunmamaktadır. Fiilin hüsün ve kubuh niteliğini haiz olması, şâriin emir ve nehiyelerine bağlıdır. Dolayısıyla bir şeyin yapılmasını emretme veya nehyetme hususunda aklın hüsün veya kubuh nitelemesine riayet edilmez.⁶⁸

Eş‘ariler ve Cebriyye’ye göre fiiller zâtı itibariyle, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış özelliklerine sahip değildir. Onların zâtlarında ve zâti özelliklerinde bu özellikler yoktur. Bu vasıfları şeriat geldikten sonra kazanmışlardır. Bundan dolayı yapılması emredilen şeyler, şâri‘ emrettiği için güzeldir; yasaklanan şeyler de şâri‘ yasakladığı için çirkindir.⁶⁹ Genel olarak bu iki mezhepte, “güzel olan Allah emrettiği için güzellik vasfını aldı. Çirkin olan da Allah yasakladı diye çirkin oldu.” düşüncesi hâkimdir.⁷⁰

Eş‘ariler’in ve Cebriyye’nin hüsün ve kubuh hakkındaki bu yaklaşımları meseleyi şer‘îlik açısından değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre akıl bir vasıttır. Akıl sadece bu vasıfları anlamak için bir araçtır. Eşyanın güzelliği-çirkinliği veya bir şeyin iyi veya kötü olması, şâriin konu ile alakalı emir ve nehiyelerinin olmasından kaynaklanmaktadır.

Mu‘tezile mezhebine göre ise eşya zâtı itibariyle güzel veya çirkindir. Güzel olarak nitelenen şeyler, o güzellik vasfına sahip oldukları için güzeldir; çirkin olan şeyler de çirkinlik vasfına sahip oldukları için yasaklanmıştır. Mu‘tezilî düşünceye göre, şeriat gelmeden evvel de insan kendi aklıyla güzel olana ulaşabilir. Bu mezhebin temel görüşü, “güzel bir fiil/şey, güzel olduğu için emrolundu, kötü bir fiil/şey de çirkin olduğu için nehyolundu” ifadesiyle özetlenebilir.⁷¹

Mu‘tezile mezhebine göre, “hakkında şer‘î bir delil bulunmayan meselelerde aklın hüsnüne veya kubuhuna hükmedişine göre amel edilir. Onlara göre akıl, şâriin hükmünü açıklamadığı meselelerin hükümlerini idrak eden bir kaynaktır. Şayet akıl bunların iyi

⁶⁸ Şa‘bân, *Usûlû’l Fıkıh*, 275.

⁶⁹ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 41-42.

⁷⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 149.

⁷¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 149.

olduğunu belirlemişse hüküm vücûbdur (:yapılması farzdır), akıl kötülüğünü tespit etmişse hükmü hürmettir (yapılması haramdır).⁷²

Mu'tezilî anlayışta, Allah'a ibadet etmek, zor durumda olan birine yardımda bulunmak, dürüst davranmak güzellik kavramının kapsamındadır. Bunların aksine davranmak ise çirkinlik kavramının kapsamındadır. Bu hususları akıl zaruri olarak bilebilir. Ancak ibadet ederken belli bir mekân ve zamana dayandırılan durumlar da güzellik kapsamında değerlendirilse de bunlar şer'î meselelerle ilgilidir. Dolayısıyla aklın hüsnünü veya kubhunu kavrayamadığı ibadetler gibi hususlar şâriin emir ve nehylerine başvurularak açığa çıkmaktadır.⁷³

Zâhirîler, hüsün-kubuh konusunda Mu'tezilî düşünceye birçok reddiyelerde bulunmuşlardır. Zira Zâhirîlere göre Allah'ın yaratmış olduğu insan aklının, iyilik ve kötülük adına ölçütler ortaya koyması düşünülemez. Sonradan var olan aklın, kadim olan bir varlık üzerine değer ölçütleri belirlemesi aklen de imkânsız bir durumdur. Çünkü insanın olmadığı bir süreçte, akleden ve akledilen bir varlık yoktur.⁷⁴

Zâhirî ekolünün temelinde de hüsün-kubuhun şer'î olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bundan dolayı şâriin istediği şeyleri emredeceğini ve emrettiği şeylerin de iyilik niteliğine haiz olacağını kabul ederler. Aynı durum nehiylerde de geçerli olmak üzere şâriin, istediği şeyleri yasaklayabileceğini ve yasakladığı şeylerin de kötülük vasfına sahip olacağı görüşündedirler. Zâhirîlere göre, "Hiçbir şey Yüce Yaratıcı için vâcib olmadığı gibi hiçbir şey O'nun hakkında da kötü değildir. Zira Yüce Yaratıcı, iyilik ve kötülüklerle yükümlü mahkûm bir varlık değil, iyilik ve kötülükleri belirleyen/vazeden hâkim bir varlıktır."⁷⁵

Hüsün ve kubuh ile alakalı bir diğer görüş Mâtürîdiyye mezhebine aittir. Mâtürîdîlere göre ise, fiillerin büyük çoğunluğu aklın idrak edebileceği hüsün ve kubuha sahiptir. Bu hususta Mu'tezile mezhebi ile ittifak etmektedir. Ancak Mu'tezile'nin buna dayandırdığı bazı sonuçlar bakımından aralarında ihtilâflar bulunmaktadır. Bunlar şunlardır:

1-) Bir fiilin aklen iyi olarak değerlendirilmesi, dinin o fiili emretmesini, kötü olarak değerlendirilmesi de dinin o fiili nehyetmesini gerektirmemektedir. Dolayısıyla başvurulacak merci dinin kendisidir. Bu hususta dinin rolü oldukça büyüktür. Bundan

⁷² Şa'bân, *Usûlû'l Fıkıh*, 276.

⁷³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 173.

⁷⁴ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 141.

⁷⁵ Özdemir, *Ta'lîl*, 142.

dolayı aklın iyi veya kötü kabul ettiği bir fiili, emretmek veya yasaklamak da şâriin yetkisindedir.

2-) Akıl, şer‘î bir delil olmadan tek başına vücûb veya hurmet gibi bir hüküm ortaya koyamaz. Zira akıl, sınırlıdır ve eksik yönleri bulunmaktadır.

3-) Akıl, duygusal eğilimlerin etkisindedir. Bu nedenle tek başına fiillerin hüsün ve kubuhu hakkında hüküm koyamaz. Aklın tek başına hüküm ortaya koyması şâriin adâlet, hikmet ve rahmetiyle bağdaşmamaktadır. Bundan dolayı kulların hükümleri bilme ve kavramaları için vahye dayanmaları, peygamberlere tabi olmaları ve şâriin gönderdiği kitaplardaki hükümleri kabul edip bu yönde hareket etme gerekliliği ortaya çıkmaktadır.⁷⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere şâriin emrettiği şeylerin güzel olduğu, yasakladığı şeylerin de kötü olduğu tezini çıkarabiliriz. O’nun hikmeti ve adâleti gereği, aksi düşünülemez. Öyle ki, âyetlerde bu hususu açık bir şekilde görmemiz mümkündür. Örnek âyetler ise şunlardır: *“Çirkin bir iş işledikleri vakit, “Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah’ın üzerine mi atıyorsunuz?”*⁷⁷ *“Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”*⁷⁸

Hüsün-kubuh meselesinin temelinde yer alan akıl-vahiy uygunluğu, makâsıd düşüncesinin de temelini oluşturan dînî hükümlerin uygun maksadlara istinad ettiği fikrine dayanmaktadır. Makâsıdü’ş-şer‘a ifadesinin kullanımından önceki süreçte mehâsinu’ş-şer‘a kavramıyla ele alınması bu hususu destekleyici mahiyettedir. Makâsıdü’ş-şer‘anın hüsün-kubuh tartışmalarının yoğun olduğu, kültürel olarak heterojen toplumlarda bir gelişim süreci takip etmesi de bu noktada önemlidir. Hüsün-kubuh tartışmasının merkezinde yer alan Mu‘tezile ve ona tepki olarak ortaya çıkan Eş‘ariyye mezhebine mensup usûl âlimlerinin makâsıd düşüncesine ilk olarak değinmeleri, hüsün-kubuh meselesi ile makasıd düşüncesi arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu bağlamda makâsıd düşüncesinin öncelikle Eş‘arî, Şâfiî âlimlerden Kaffal, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından ele alınması önemlidir.

⁷⁶ Şa‘bân, *Usûlû’l Fıkh*, 276.

⁷⁷ el-A’râf 7/28.

⁷⁸ en-Nahl 16/96.

2.3.2. Salâh-aslah teorisi

Sözlükte, “kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” anlamlarına gelen salâh kelimesinden türemiş bir kelime olan aslah, “en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” anlamlarına gelir.⁷⁹ Kelâm ilminde aslah kelimesi, Allah’ın kulları için en iyi ve en uygun olan şeyleri yapması anlamlarında kullanılır.⁸⁰ Mu’tezile mezhebinde, Allah’ın aslah olanı yapmasının, Allah için vâcib olduğu görüşü hâkimdir.⁸¹ Konuyla alakalı tartışma doğuran soru “Allah’ın aslah olanı yapması vâcib midir?” sorusudur. Bu konuda Mu’tezile mezhebi ve ehl-i sünnet arasında hatta Mu’tezilenin kendi içerisinde bile görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁸²

Konu hakkındaki bütün tartışma “vâcib” kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mu’tezile şâriin kulları için birtakım şeyleri yapmasının vâcib olduğunu, bunları yapmadığı zaman ise çirkin bir şey yapmak ve adâlete aykırı davranmakla niteleneceğini iddia etmiştir.⁸³ Ehl-i sünnet, böyle bir düşüncüyü şârii sınırlandıracağı ve O’nu insan gibi sorumluluk altına alacağı sebebiyle kabul etmemiştir.⁸⁴ Mu’tezile mezhebine mensup âlimlerin bir kısmı aslah ve lütufun vâcib olmadığını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre, lütuf şâri’ açısından vâcib olsaydı âlemde ona karşı isyan edecek hiçbir asinin olmaması gerektiğini onlara göre iddia etmişlerdir. Bu görüşü savunanlar arasında Bîşr b. el-Mu’temir (ö. 210/825) bulunmaktadır. Âlimlerin bir kısmına göre ise aslah ve lütuf şâri’ için hem dünyevî hem de dinî meselelerde vâciptir. Bu görüşü savunanlar, şâriin bütün fiillerinin aslah olduğunu ifade ederler. Çünkü kâinatı yaratması, insanlara lütufta bulunması gibi fiiller aslah oldukları için şâri’ açısından vâciptir.⁸⁵ Bu görüşü savunanlar arasında Nazzam (ö. 231/845) ve Câhiz (ö. 255/869) bulunmaktadır. Başka âlimler ise aslah ve lütuf yalnızca dinî meselelerde vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, şâri’ kâinatı yaratmak zorunda olmadığı gibi kullarının iyiliklerini murad ettiği için kâinatı yaratıp ebedi mutluluğu kazanmaları amacıyla sorumlu kılmaştır. Şâriin, kullarının bu

⁷⁹ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁸⁰ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli’l-Dîn*, çev. Hulusi Arslan (Malatya: Serhat Ofset, 2007), 67.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 95.

⁸² Mustafa Bozkurt - Hulusi Arslan, *SistematiK Kelam* (Malatya: y.y., 2011), 246.

⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 72-73.

⁸⁴ Ali Pekcan, “Makasîd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2006), 114.

⁸⁵ Bozkurt - Arslan, *SistematiK Kelam*, 247-248.

amaca ulaşabilmesi için gerekli olan şeyleri yaratması gerekir. Bu görüşü savunanlar arasında el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) bulunmaktadır.⁸⁶

Ehl-i sünnet, aslahın şâri‘ üzerine vâcip olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmış ve şunları söylemiştir: Şâri‘ Teâlâ, herhangi bir şeye uymak zorunda değildir, dilediğini yapar. Kulları hakkında uygun olanı yaratması şâri‘ için vâciptir ifadesi şâriin kullarına sağladığı lütuf ve ihsanı inkâr etmek ve şâriin kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Kulları için uygun olanı yaratmak eğer şâri‘ açısından vâcip ise, kulların dua etmesi ve Allah’tan istekte bulunmasının anlamsız olduğu düşüncesi ortaya çıkar. Netice olarak ehl-i sünnet, şâriin kâinatın tek sahibi olduğunu bir şey yapmak zorunda olmasının O’nun ilahlığı ile bağdaşmayacağını, şâriin kulları için geçerli olan ahlâkî yükümlülöklere tabi olmadığını, bu durumda olması halinde birçok çelişkinin ortaya çıkacağını savunur.⁸⁷

Gazzâlî, aslah ile makâsıd arasındaki ilişkiye en açık bir şekilde değinen âlimdir. Gazzâlî’ye göre, aslaha itibar etmek, Allah’a vâcip kılınamaz; fakat Allah’ın vazettiğı bütün hükümler maslahata bina edilmiştir.⁸⁸

Makâsıd ile aslah arasındaki ilişki ortaya çıktıkları toplumsal yapı ile de irtibatlıdır. Şöyle ki farklı inançlara sahip insanların birarada yaşadığı toplumlarda şâriin her fiilinde maslahat olduğu düşüncesi oldukça önemlidir. Gayr-i müslimlerle münazaralar olduğunda onlara dini temellendirme çerçevesinde ortak ve makul bir zemini paylaşmak gerekliliğı ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, dinin akla uygun olduğu hakkında Mu‘tezile mezhebi aslah düşüncesine, Eş‘arîler ise maslahat düşüncesine başvurmuştur. Maslahat düşüncesine usûlde değinenlerin fıkhıta farklı bir yol takip etmemeleri de bu düşüncelerin, dinin akla dayalı bir şekilde anlatma özelliğini yerine getirdiklerinin açık bir göstergesidir.

2.3.3. Hükümlerde ta‘lîl teorisi (ta‘lîlu’l-ahkâm)

Sözlükte, “birini bir şeye oyalamak, meşgul etmek; ikinci defa su içmek/içirmek” anlamlarındaki “all” kökünden türeyen ta‘lîl, bir eylem veya bir hükmün illete bina edilmesi ve yine illete bağlanması mânasındaki kalamî ve fikhî bir sözcüktür.⁸⁹

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 68; Bozkurt - Arslan, *Sistematik Kelam*, 249.

⁸⁷ Pekcan, “Makasıd Teorisinin Temel Parametreleri”, 114.

⁸⁸ Ömer Yılmaz, *Makasıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 76.

⁸⁹ H. Yunus Apaydın, “Ta‘lîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511.

Ta‘lîl kelimesiyle genel olarak naslardaki hükümlerin illet vasıtasıyla başka bir meseleye tatbik edilmesi kastedilmiştir. Dolayısıyla ta‘lîl konusunun çok iyi bir şekilde idrak edilebilmesi için illet kelimesine değinmemiz yerinde olacaktır.

Usûl âlimleri ta‘lîl ve illet kavramlarını açıklarken bu iki kelimeye birçok mânâ atfetmişlerdir. Usûlcüler genel olarak illeti üç temel anlamla açıklamışlardır. Gazzâlî’ye göre bu mânalardan birincisi, illetin sahip olması gereken özelliklerle alakalıdır. Bu özellikler de illetin, sabit, zâhir ve munzabıt olması gerektiğidir.⁹⁰ Usûlcüler, illetin bu mânasıyla alakalı olarak genelde sefer örneğini vermişlerdir. Zira sefer, meşakkat mânasını içeren sabit vasıftır. Şâri‘ Teâlâ, bu türden vasıflara birçok yerde birçok şer‘î hükmü bağlamıştır.⁹¹ Kur’an’da, orucu tehir etme ve namazı kısaltma gibi şer‘î hükümler, sefer illetine bağlanmıştır.⁹²

Gazzâlî’ye göre bu mânalardan ikincisi, illetin hükme münasib bir vasfa sahip olması ile alakalıdır. Bu mânâ ile ilgili olarak bâis, dâi, maslahatın vechi ifadelerini de kullanır. İletinin bu anlamıyla ilgili olarak ise yolculuk halindeyken orucu tehir etmenin mubah kılınması için meşakkat vurgusunun olması misal olarak verilir.⁹³

Gazzâlî’ye göre bu mânalardan üçüncüsü, illetin şer‘î hükümlere bina edilen yararın elde edilmesi ve zararın da defedilmesi yönüyle alakalıdır. Bu mânâ genel olarak ikinci mânânın kapsamında değerlendirilir. Zira yolculuk halinde olan bir kişinin üzerinden meşakkatin kaldırılması yolculuk illetine bina edilen bir mefsedet mesabesinde kabul edilir. Dolayısıyla bu mefsedetin ortadan kaldırılması bir maslahatı elde etmeye yöneliktir.⁹⁴

Usûl âlimleri, illet ve ta‘lîl kavramlarını birbirlerinden ayrı düşünmemiş, birini diğerinin tamamlayıcı unsuru olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı illet için atfettiğimiz bütün mânaları aynı şekilde ta‘lîl için de kullanmamız mümkündür.

İlet için kullanılan mânaları ta‘lîl kelimesine atfetmenin dışında ta‘lîl kavramı için genel olarak üç temel mânâ kastedilmiştir. Bunlar şunlardır:

- 1-) Şer‘î hükümlerin illetlerini, istinbat ve istihraç kaidelerini açıklamak,
- 2-) Naslarda hükmü belirtilmeyen meselelerin hükme münasib vasıf ile ta‘lîli,

⁹⁰ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 515, 538.

⁹¹ Özdemir, *Ta‘lîl*, 329-330.

⁹² el-Bakara 2/185; en-Nisâ 4/101.

⁹³ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 515,539; Özdemir, *Ta‘lîl*, 330.

⁹⁴ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 515,538; Özdemir, *Ta‘lîl*, 331.

3-) Şer‘î hükümlerin kullara yönelik birtakım dinî ve dünyevî maslahatlar için ortaya konulmuş olması veya bu maslahatlara bina edilmiş olduğu hakkındadır.⁹⁵ Çalışmamızın da esas konusunu teşkil eden makâsîd da ta‘lîlin üçüncü mânasıyla doğrudan alakalıdır.

Kavramlarla ilgili genel bir çerçeve ortaya koyduktan sonra şimdi ta‘lîle açık ve kapalı olan hükümlerden bahsedeceğiz.

Ta‘lîle açık olan hükümler, aklen kavranabilir, anlaşılması için herhangi bir çaba gerektirmeyen hükümlerdir. Bu hükümler, usûl ilminde “ma‘kûlû’l-ma’nâ” olarak ifade edilir. Ta‘lîle açık olmayan hükümler ise “taabbüd, taabbüdü, taabbüdiyyât” şeklinde anılır. Söz konusu ta‘lîle kapalı olan hükümler, kıyasa uygun olmayan hükümlerdir. Kıyas yapılmaya uygun olan hükümler ta‘lîle açık olan hükümlerdir. Bunun için ta‘lîle açık hükümler için “muallal” tabirini de kullanmışlardır.⁹⁶

Usûlcüler arasında ta‘lîlin mümkün olduğunu savunanlar ta‘lîle uygunluk açısından bir tür tasnif yoluna gitmişlerdir. Özellikle ibadet alanının ta‘lîle açık olmadığını vurgulayarak kıyasın mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bundan dolayı ibadet alanı hakkında taabbüdü ifadesini kullanmışlardır. İbadet alanının dışında olan muâmelât sahasının ise ta‘lîle açık olduğunu ve muâmelâtla alakalı hükümlerle kıyas yapılabileceğini savunurlar.

Şer‘î hükümlerin ta‘lîli hakkında genel olarak iki yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar şunlardır:

1-) Hükümlerin ta‘lîl olamayacağını savunan yaklaşım: Bu yaklaşım, hükümlerin hikmet ve maslahatla veya birtakım gayelerle ta‘lîlinin mümkün olmadığı ile alakalıdır.

Bu yaklaşıma göre naslar, taabbüd kapsamında değerlendirilir. Bundan dolayı bu yaklaşımın özünde Yüce Yaratıcı’nın göndermiş olduğu hükümler üzerinde düşünmeden o hükmü uygulama gerektiği anlayışı hâkimdir. Başka bir açıdan söyleyecek olursak kulların hükümleri herhangi irdeleme veya tahlile tabi tutmadan yerine getirmesi söz konusudur. Bu nedenle gönderilen bütün hükümler ibadet mesabesinde değerlendirilir. Bu yaklaşımı savunanlar arasında özellikle Şîa, Zâhirîlerin tamamı ve Mu‘tezile’nin bir kısmı bulunmaktadır.⁹⁷

2- Hükümlerin ta‘lîlinin mümkün olduğunu savunan yaklaşım: Bu görüşü savunanlar aynı zamanda kıyası da hükümlerin istinbatında bir yöntem olarak kabul ederler. Bundan

⁹⁵ Özdemir, *Ta‘lîl*, 332-339.

⁹⁶ Apaydın, “Ta‘lîl”, 39/512.

⁹⁷ Apaydın, “Ta‘lîl”, 39/513.

dolayı hükümlerin aklî açıdan kavranabileceğini savunarak taabbüdî anlayışa karşı bir duruş sergilemişlerdir.

Hükümlerin ta‘lîli hususunda, Hanefî fıkıh usûlü literatüründe genel olarak dört temel görüş bulunmaktadır. İlk olarak Hanefî usûlcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) tarafından ortaya atılan ve daha sonraki süreçlerde birçok usûlcü tarafından tekrar edilen görüşler şunlardır:

1-) Genel olarak nasların ta‘lîl edilmemesi gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Ancak olayla alakalı bir delilin varsa ta‘lîli edilebilir.

2-) Hükümleri ta‘lîl ederken sadece bir veya birkaç vasıfla değil, bütün vasıflarıyla değerlendirmek gereklidir.

3-) Ta‘lîl yapılacağı zaman var olan vasfı diğerlerinden farklı hale getiren bir delil söz konusu olması halinde olması gereken nasların başka bir vasıfla ta‘lîl edilmesidir.

4-) Delille beraber illetine ulaşılmak istenen nasların muallel olduğunu gösteren delillerin olması durumunda ta‘lîl yapılabilir.⁹⁸

Makasîd düşüncesi dînî hükümlerin gayeleri mânasında değerlendirildiğinde bunun Allah’ın fiillerinin ta‘lîline ilişkin tartışmaya dayandığı dikkat çeker. İlâhî fiillerin nedenliliği problemi kelâm ilminde tartışılan bir mesele olmasının yanı sıra Allah’ın boş şeylerle uğraşmayacağı, yaptığı her şeyin hikmet, gaye ve maslahata dayandığını ispat etmeye dayalıdır. Bu husus Allah’ı tenzih etme amacına matuf olduğu gibi dînî hükümlerin illet ve gayelerinin olduğunu ispatlamaya da fayda sağlamaktadır. İlâhî fiillerin nedenliliği probleminin nasıl bir toplumsal zeminde ortaya çıktığı düşünüldüğünde bu problemin makasîd düşüncesine kaynaklık ettiği de ortaya çıkmaktadır. Makasîd düşüncesinin kelâm ilmiyle alakalı bir tartışma olması da bunun açık bir göstergesidir.

2.4. Makâsîd Çeşitleri

Kur’an ve sünnetin ihtiva ettiği hükümler makâsîd eksenslidir. Bundan dolayı şâriin kulları için vazettiği hükümlerin gayesini kavramak, onları anlamaya çalışmak makâsîd düşüncesinin genel amaçlarındandır. Bu hükümlerdeki gayeler bazen doğrudan kavranabilirken bazen de kapalı lafızların yoğunluğundan dolayı anlaşılması için birtakım ictehadî faaliyetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Maslahat, istihsan, istislâh, kıyas, sedd-i zerâi’ gibi yöntemler bu ictehadî faaliyetler arasında yer almaktadır. Bu yöntemler vasıtasıyla ulaşılan hükümler de şer‘î hüküm kapsamında değerlendirilmektedir.

⁹⁸ Geniş bilgi için bk. Apaydın, “Ta‘lîl”, 39/513-514.

İslâm dini, insanların hem dünyada hem de ahirette mutluluğunu sağlamak için gerekli düzenlemeleri birçok şer‘î hükümle ortaya koymuştur. İslâm’ın esas gayesi, insanlar için faydalı olanı temin etmek, zararlı olan şeyleri de ortadan kaldırmaktır. Makâsîd eksenli meselelerin odak noktasında, insanın ihtiyaç sahibi bir varlık olduğu olgusu yer almıştır. İslâm hukukunda bu olguya binaen maslahatlar ihtiyaç derecesi göz önünde bulundurularak üçlü tasnifle ele alınmıştır. Bu tasnife göre maslahat çeşitleri şunlardır:

- 1-) Zarûriyyât (zorunlu olan ihtiyaçlar)
- 2-) Hâciyyât (zaruret derecesinde olmayan ihtiyaçlar)
- 3-) Tahsîniyyât (zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmayan faydalar)⁹⁹

Cüveynî, illetleri, vasıflarının akılla kavranabilirliği açısından beşli bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁰⁰ Cüveynî, bu şekilde şer‘î hükümlerin çoğunun gerekçe ve hedeflerinin akıl yoluyla kavranabileceğini ortaya koyan ilk usûlcüdür. Cüveynî, bütün bu sonuç ve çıkarımlara istikrâ/tümevarım metoduyla ulaşmıştır.¹⁰¹ Cüveynî’nin bu beşli tasnifi, makâsîd sınıflamalarının temelini oluşturması sebebiyle ilerleyen başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Cüveynî, zarûriyyâtı oluşturan beş temel ilke olan din, can, akıl, mal ve neslin korunması ilkelerinden bazılarına ilk kez değinmesiyle de öncüdür.¹⁰² Ancak Cüveynî’den sonra gelen ve aynı zamanda onun talebesi olan Gazzâlî ise hocasının bu beşli tasnifini üçe indirmiş ve makâsîd çeşitlerinin birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu vurgulamıştır. Daha sonraki süreçlerde makâsîd sınıflamalarıyla alakalı olarak Cüveynî’nin makâsîd sınıflamasından ziyade Gazzâlî’nin makâsîda dair tasnifi takip edilmiştir.¹⁰³

2.4.1. Zarûriyyât

“Zarûriyyât sözcüğü, lügatte (zarurî, ez-zarurî) kelimesinin çoğulu olup, ‘zarûret’e nispet edilen şey demektir. Zarûret ise, “zorunlu, gerekli, kaçınılmaz” gibi anlamlara gelir.”¹⁰⁴

⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/333.

¹⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/602.

¹⁰¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/746.

¹⁰² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/747.

¹⁰³ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 127.

¹⁰⁴ Mecdüddîn Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü ’l-Muhît*, (Beyrut: y.y., 1987), 550-551.

İslâm hukukunda vazgeçilmez olan, fert ve toplum açısından önemli kabul edilen değerler zarûriyyâtın kapsamındadır. Bu maslahatlar birey ve toplumun ihtiyaç duyduğu zorunluluk arzeden temel hak ve değerlerdir. Bu değerler arasında dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, malın korunması ve neslin korunması yer almaktadır. Zarûriyyâtı oluşturan bu beş temel ilkeye eserlerinde değinen ilk usûlcü Gazzâlî’dir.¹⁰⁵

Gazzâlî’nin toplu bir şekilde ilk kez değinmiş olduğu bu beş temel ilke, sonraki dönemlerde de makâsîd sahasında yapılan müstakil çalışmalarda yerini almıştır. Gazzâlî’nin zarûriyyâtla alakalı bu beşli tasnifi herhangi bir usûlcünün itirazına maruz kalmamıştır. Dolayısıyla usûlcüler, genel olarak zarûriyyâtın bu beş temel ilkeyi kapsadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Usûlcüler, bu ilkeleri açıklama hususunda (ez-zarûrâtü’l-hamse) “beş zorunlu ilke”¹⁰⁶ ve (el-usûl el-hamse) “beş temel ilke”¹⁰⁷ tamlamalarını kullanmışlardır.

Usûlcüler, zarûriyyâtla alakalı olarak farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Bu usûlcüler arasında özellikle Cüveynî, Gazzâlî ve Şâtıbî’yi sayabiliriz. Bu usûlcüler, zarûriyyât hakkında kapsamlı görüşler ortaya koymuşlardır.

Cüveynî, zarûriyyât kavramını şöyle tarif eder:

“Mânası ve gerekçesi, akılla kavranabilendir (ki bu mânâ kıyastaki “asl”ı oluşturur.) Bu asıl’daki kavranabilir mânâ; toplumsal siyaset ve genel yönetim amacını da gerçekleştirerek “zaruri bir şey”e dönmektedir.”¹⁰⁸

Cüveynî’nin bu tanımı, makâsîd konusunun sistematik bir metotla ele alınmasından çok daha önce yapılmıştır. Bu nedenle ilk dönem usûlcülerinden olan Cüveynî’nin zarûriyyâtla alakalı bu tarifi, genel olarak kıyas meselesiyle ilişkili olup daha çok illet olmaya uygun unsurlarla doğrudan bağlantılıdır. Makâsîd ilmi, sonraki süreçlerde gelişen, olgunlaşan ve sistemleşen bir alan haline gelmiştir. Bu nedenle ilerleyen dönemlerde usûlcülerin makâsîda dair tariflerinde ilk dönem usûlcülerinin değindikleri birçok kavramı kullanmamışlardır. Bunun temel nedeni ise makâsîd düşüncesinin zamanla sistemli bir yapıya ulaşmasıyla alakalıdır.

Gazzâlî ise zarûriyyât hakkında hocası gibi yalnızca zarûret derecesine ulaşmış maksat şeklinde genel bir ifade kullanmıştır. Gazzâlî’ye göre zarûriyyât kapsamında olan dinin, canın, malın, aklın ve neslin korunması ilkelerinin ortadan kaldırılmasının

¹⁰⁵ Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdü’ş-Şerîa (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 135.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

¹⁰⁷ Yûsuf Hâmid Âlim, *el-Makâsîdü’l-âmme li’ş-Şerîati’l-İslâmiyye* (Kahire: y.y., ts.), 163.

¹⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/602.

yasaklanması ve bu amaçla önleyici cezalar konulması bütün şeriatlerde var olmuştur. Kulların iyiliğini, dünyevî ve uhrevî mutluluğunu amaçlayan din ve şeriatlerde bu beş zorunlu ilkenin yokluğu düşünülemez. Bu nedenle küfrün, adam öldürmenin, zinanın, hırsızlığın ve sarhoş edici madde kullanmanın haramlığı hususunda şeriatlar değişme göstermemiştir.¹⁰⁹

Makâsıd düşüncesinde çok önemli çalışmaları olan Şâtıbî ise zarûriyyâtın mahiyeti hakkında daha kapsamlı ifadeler kullanarak şunları söyler: “Onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olsa dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat son bulur. Kezâ, bunların bulunmaması durumunda ahirette kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkânı ortadan kalkar, apaçık bir hüsrâna mâruz kalınır.”¹¹⁰ Şâtıbî’nin zarûriyyâta ilişkin bu ifadeleri ile genel olarak bu maslahatların zorunluluk arzeden ve insanlık için vazgeçilmez olduğu vurgulanmaktadır. Bu maslahatlar hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmayı sağlayan temel değerlerdir. Bundan dolayı bu değerlere riayet edilmediği takdirde dünya hayatında düzen bozulur. Kurtuluşa ulaşma vesilesi olan bu maslahatlara itibar edilmediği takdirde, kişinin ahiret hayatını da kaybetmesine neden olur.

Zarûriyyâtın kapsamıyla ilgili olarak naslarda da birçok husus açıklanmıştır. Kur’an-ı Kerim’de zarûriyyâtla alakalı âyetler olmasının yanı sıra bu âyetlerde korunması zaruri olan beş temel ilkeye dikkat çekilmiştir. Bazı âyetlerde bu beş temel ilke bazen birarada bazen de farklı yerlerde ifade edilmiştir. Örnek âyetler şunlardır: “*Ey Peygamber! Mü’min kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşturmak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”¹¹¹

Âyette verilen mesajlar zarûriyyât kapsamında şu ilkeleri açıklamaktadır:

- 1-) Allah’a şirk koşturmak (Dinin korunması),
- 2-) Hırsızlık yapmamak (Malın korunması),
- 3-) Zina etmemek (Neslin korunması),
- 4-) Öldürmemek (Canın korunması),

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

¹¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/7.

¹¹¹ el-Mümtehin 60/12.

5-) İftira etmemek (İrzın korunması).¹¹²

Konuyla alakalı başka bir âyette şu ifadeler yer almaktadır: *“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*¹¹³

Âyette geçen fitrat kavramı, zarûriyyâtın kapsamı hakkında kesin bilgiler ihtiva etmese de konuya ilişkin önemli işaretler barındırdığını söyleyebiliriz. Zira fitrat kavramıyla insanın yaratılışı kastedilerek bu fitrata aykırı davranılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla zarûriyyâtı oluşturan beş temel esasın da insanın doğasıyla iç içe olması sebebiyle korunmaları zaruridir. İslâm dini, fitrat dinidir. İnsanların mânevî olarak yükselmelerini, ilerlemelerini ve hakiki maksatlara ulaşmalarını ister. Fitrata uygun bir hayat yaşamayı ve özellikle de aklını kullanmayı tavsiye eder. İbn Âşûr’a göre fitrat, şâri’in yarattığı mahlûkatta oluşturmuş olduğu düzen ve sistemdir. İnsanların fitratı denilince onların bedenleri ve aklî yaratılışları kastedilir. İslâm dininin fitrat üzere olması, İslâm dininin insanların aklî melekelerine uygun olmasıyla açıklanır.¹¹⁴ İbn Âşûr’a göre, İslâm teşrîinin ana gayesi, insanların fitratlarını koruma ve bozulan yönlerini de onarmaktır.¹¹⁵

Konu bağlamında Allâl el-Fâsî ise şunu ifade eder: *“İslâm dini, insanın dindarlık ihtiyacına uyan bir dindir. O, Allah tarafından konulmuş, fitratlarının yönlendirdiği hakiki dini öğrenmeleri, doğru yoldan sapmamaları, din ve dünya hususunda karışıklık meydana getirerek bundan yararlanmak isteyenlerin sömürüsüne maruz kalmamaları için peygamberlere indirilmiş semavî dindir.”*¹¹⁶

Kur’an’da olduğu gibi hadislerde de bu beş temel ilke bazen bütün halinde bazen de tek bir ilkenin veya birkaç ilkenin beraber ifade edildiği görülmektedir.

Zarûriyyâtı oluşturan bu beş temel ilke ile alakalı Ubâde b. Sâmit’ten aktarılan bir hadise göre: Allah Râsulü, kadınlara hitaben: *“Allah’a hiçbir şeyi şirk koşmayacağınıza, hırsızlık yapmayacağınıza, çocuklarınızı öldürmeyeceğinize, iftira atmayacağınıza, iyi*

¹¹² Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdü’s-Şerîa*, 129.

¹¹³ er-Rûm 30/30.

¹¹⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslamiyye*, 199.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslamiyye*, 202.

¹¹⁶ Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi*, 88-89.

işlerde bana isyan etmeyeceğinize ve zina etmeyeceğinize dair bana biat ediniz!” buyurmuştur.¹¹⁷

Ümeyye binti Rukayka şöyle demiştir: “Rasûlullah’ın (sav) yanına gittiğimde etrafında kadınlar vardı ve İslâm üzerine kendisine bey’at ettiler ve şöyle dediler: Yâ Rasûlallah! Sana, Allah’a hiçbir şeyi şirk koşturmak, hırsızlık etmemek üzere bey’at ediyoruz.”¹¹⁸

Zarûriyyâtın kapsamını oluşturan bu beş temel esası Tevrat ve İncil’de de görmemiz de mümkündür. Tevrat’a baktığımızda Hz. Musa’ya gönderilen on emirde beş temel ilkenin tamamına atıf vardır. On emirde yer alan mesajlar şunlardır:

- 1-) Seni Mısır’dan, kölelikten kurtaran Allah’ın “Yehova” benim!
- 2-) Başka ilahların olmayacaktır!
- 3-) Kendin için oyma put yapmayacaksın!
- 4-) Rabbin olan Allah’ın ismini boş yere ağzına almayacaksın!
- 5-) Sebt (Cumartesi) günü iş yapmayacaksın!
- 6-) Babana ve anana hürmet edeceksin!
- 7-) Adam öldürmeyeceksin!
- 8-) Zina etmeyeceksin!
- 9-) Çalmayacaksın!
- 10-) Komşuna karşı yalancı şahitlik etmeyeceksin!¹¹⁹

İncil’deki ifadelerle baktığımızda ise, zarûriyyâtı oluşturan beş zorunlu ilkenin bir kısmı bulunmaktadır. Misal olarak şu maddeleri söyleyebiliriz:

- 1-) Babaya-anaya hürmet bilincinde olmak,
- 2-) Adam öldürmemek,
- 3-) Zina etmemek,
- 4-) Yalan yere yeminde bulunmamak,
- 5-) Komşumuzla iyi geçinmek.¹²⁰

¹¹⁷ Ebû’l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Hudûd", 41.

¹¹⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l Arabiyye, 1985), 2/982.

¹¹⁹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969), Çık.20; Yas.5; Lev.19.

¹²⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969), Mat.5; Mar.7.

2.4.2. Hâciyyât

İnsanlar için ihtiyaç derecesinde olan maslahatlar vardır. Bunlar, insanların gündelik hayatta mevcudiyeti zaruri olmazsa da ihtiyaç duyulan maslahatlardır.

Toplumsal hayatta meşru kabul edilen bu maslahatlar, zaruri olan maslahatların bir alt derecesi olarak kabul edilmektedir. İnsanlar, bu seviyede olan maslahatlar olmadan da hayatlarını devam ettirebilirler. Ancak bu maslahatların yokluğu hem ferdî hem de içtimâî hayat için birtakım düzensizliklerin yaşanmasına neden olabilir. Dünyevî işlerde aksaklıklar yaşanabilir. Bundan dolayı bu maslahatların aslî fonksiyonu, ibadet ve muâmelât alanlarında yaşanacak muhtemel sıkıntı ve zorlukları ortadan kaldırmaktır.¹²¹

Hâciyyâtla ilgili olarak usûlcüler bazı tariflerde bulunmuşlardır. Konuyla alakalı olarak birçok makâsîdî meselede olduğu gibi bu hususta da ilk dönem usûlcülerinden Cüveynî, hâcî maslahatlardan ilk bahseden usûlcüdür. Cüveynî, hâcî maslahatları şu şekilde tarif eder: “Haciyyât, zarûret derecesine ulaşamamış genel ihtiyaçlardır.”¹²²

Cüveynî’nin talebesi olan Gazzâlî ise hâcî maslahatlarla alakalı olarak herhangi bir tanımda bulunmamış ancak bu tür maslahatları “ihtiyaç seviyesindeki maslahat” olarak değerlendirmiştir. Küçük kız ve erkek çocuklarının evlendirme yetkisinin veliye bırakılması bu kapsamdadır. Burada herhangi bir zaruret olmasa da maslahatların sağlanması amacıyla buna ihtiyaç vardır. Aynı şekilde maslahatın kaçırılması endişesi sebebiyle ve gelecekte olması beklenen uygun geçimin sağlanabilmesi amacıyla evlilikte denkliğin sağlanması da bu kapsamda değerlendirilmektedir.¹²³

Makâsîd eksenli çalışmalarıyla kendisinden söz ettiren Şâtıbî’ye göre hâcî maslahatlara duyulan ihtiyaç zaruret derecesinde değildir. Bu maslahatlara gereksinim duyulmasının sebepleri arasında sıkıntıları ve zorlukları ortadan kaldırmak, kolaylaştırmak yer almaktadır. Hâcî maslahatlara uyulmadığı takdirde, insanlar sıkıntılar ve güçlüklerle karşılaşır. Bu sıkıntılar ve güçlükler, zaruret derecesindeki ihtiyaçlara itibar edilmediği zaman ortaya çıkacak sıkıntı ve güçlüklerden daha düşük bir seviyededir.¹²⁴ Hâcî maslahatların konulmasındaki hikmetler arasında İslâm hukukunda “def’u’l-harac” olarak da bilinen sıkıntıların ve güçlüklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak, hükümlerde kolaylık ve hafiflik sağlayarak gerekli ruhsatı sağlamak yer almaktadır.

¹²¹ Atar, *Fıkıh Usûlû*, 354.

¹²² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/602.

¹²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/334.

¹²⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/9.

Kur’ân-ı Kerîm’de sıkıntı ve güçlüğü kaldırılmasıyla alakalı birçok âyet mevcuttur. Örnek âyetler şunlardır: “...Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”¹²⁵ “Allah uğrunda hakkıyla cihad edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi...”¹²⁶

2.4.3. Tahsîniyyât

Bu maslahatlar, “bir zaruret, bir ihtiyaçtan dolayı olmayıp, muâmele ve âdetlerde en güzelini, en uygununu seçmek kabilinden olan maslahatlardır.”¹²⁷ Tahsîni maslahatlara uyulmadığı takdirde toplumsal hayat bozulmaz, herhangi bir sıkıntı veya güçlükle karşılaşmaz; ancak tahsîni maslahatlara uyulmadığı takdirde ulaşılmak istenen nizamı ulaşamaz.¹²⁸

Cüveynî’ye göre tahsîniyyât, zarûret ve hâcet seviyesinde olmayan, mekârim-i ahlâkı teşvik gayesini ihtiva eden maslahatlardır.¹²⁹

Gazzâlî, hocasının tahsîniyyâtla alakalı tarifini daha da genişleterek açıklamıştır. Gazzâlî’ye göre bu mertebenin içerisinde, “Zaruri olmayan ve kendisine ihtiyaç da duyulmayan yer alır. Şu kadar ki, bu mertebedeki işler, bir bakıma meziyetlerin ve fazladan yapılan şeylerin güzelleştirilmesi, süslenmesi ve kolaylaştırılması, âdetlerde ve muâmelelerde en güzel yöntemlere riâyet amacını taşır.” Sahibinin küçük görmesi, değer ve mertebe açısından düşük, durum ve konum açısından zayıf bir kimse olması sebebiyle kölenin şahitliğe ehil görülmemesi bu kapsamdadır. Bu nedenle şahitlik eylemine yeltenmesi kölenin bulunduğu konuma uygun düşmez.¹³⁰ Ayrıca ibadetlerdeki temizlik hükümleri, israftan kaçınma, yeme içme âdâbı, savaşta kadın, çocuk ve din adamlarının öldürülmesinin nehyedilmesi gibi hükümler tahsîni maslahatlara örnek olarak verilebilir.

Şâtibî, tahsîni maslahatlarla alakalı olarak tarifinde, ilk usûlcülerin tariflerine yakın ifadeler kullanmış ve tarifinde mekârimü’l-ahlâk ve mehâsinü’l-âdât kavramları üzerinde çokça durmuştur.¹³¹

Tahsîni maslahatları oluşturan üç temel değer bulunmaktadır. Bunlar: Mekârimü’l-ahlâk, mehâsinü’l-âdât ve ahsenü’l-menâhic’tir. Bu değerlerden ilki olan mekârimü’l-ahlâk, İslâm dininin oldukça önem verdiği davranışlarla alakalıdır. Bu değer “güzel ve şık

¹²⁵ el-Mâide 5/6.

¹²⁶ el-Hac 22/78.

¹²⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 355.

¹²⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 355.

¹²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/610.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/334.

¹³¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/9.

hareket etmeyi, yerinde davranmayı” ifade eder. Değerlerden ikincisi olan mehâsinü’l-âdât ise “güzel ve şık davranışlar sergilemeyi” ifade eder. Bundan dolayı bu kavram, ahlâkî pek çok hususu ihtiva etmektedir. Son olarak üçüncü değer olan ahsenü’l-menâhic ise “en güzel ve en iyi yöntemleri uygulamak” mânasına gelir.¹³² İslâm dini ibadet, muâmelât, ukûbât kapsamına giren meselelerde gayesi, kulların durumlarını iyileştirmek, güzel olana yaklaştırmak ve mekârîmi ahlâka teşvik olan birçok hüküm koymuştur.

Genel olarak zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât maslahatları arasında bağımsız, kopuk bir ilişki yoktur. Zira her bir maslahat türünün diğer bir maslahat türüyle doğrudan bağlantısı bulunmakla beraber bu maslahatların sınırlarını kesin ve açık bir şekilde tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı zaruri seviyesinde olan bir maslahat bir başkası tarafından hâcî seviyesinde değerlendirilebilir. Bunun temel nedeni ise bu üç tür maslahat çeşidinin icthadî olmasıdır.¹³³

2.5. Makâsıdın Usûlde Ele Alınışı

Makâsıda dair kavramlar ve maslahata yönelik her türlü meselenin klasik fıkıh usûlündeki konumuna baktığımızda, bu konulara daha çok İslâm hukukunda bir hüküm çıkarma metodu kabul edilen “kıyas” başlığı altında ele alınmış olduğu görülür.¹³⁴

Makasîd düşüncesini eserlerinde ele alan âlimlerin görüşleri tahlil edildiğinde bu konu ile alakalı farklı değerlendirmeler bulunduğu görülecektir. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla makâsîd düşüncesinin iki ayrı başlık şeklinde ele alındığı rahatlıkla söylenebilir. Bu başlıkların birincisine göre makâsîd düşüncesi, illeti belirleme yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, kıyas işleminde asıldaki vasfın illet olup olmadığını anlamanın yöntemlerinden biri olan münâsebe kavramı çerçevesinde makâsîd düşüncesi ele alınmıştır.¹³⁵ Gazzâlî’nin münâsebe ve maslahat düşüncesine kattığı açılımlar makâsîd düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Gazzâlî’nin makâsıda dair görüşlerinin ortaya çıkarılmasında maslahat ve münâsebe önemli kavramlar arasında yer almaktadır. Maslahat ve münâsebe kavramlarından herhangi bir tanesinin makâsîd düşüncesi çerçevesindeki konumu anlaşılmadığı zaman diğerinin anlaşılması da mümkün değildir. Gazzâlî’nin, makâsıdın

¹³² Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 225-228.

¹³³ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 210.

¹³⁴ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 49.

¹³⁵ Gazzâlî, *Şifâü’l-Ğalîl*, 159.

kısımlarını maslahat ve münâsebe kavramlarını derecelendirerek ele alması da bu anlamlar arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır.¹³⁶

İlk dönem usûlcülerinden olan Cüveynî ile başlayan ve ondan sonra gelen birçok usûlcünün de ele aldığı makâsıd düşüncesi, sonraki süreçlerde “maslahat-ı mürsele ve makâsıdü’ş-şerîa” gibi başlıklar altında incelenmiştir.¹³⁷ Cüveynî’nin talebesi Gazzâlî, fıkıh usûlü ile alakalı eserlerinde maslahat düşüncesini istislah başlığı altında ele almıştır. Onun maslahata dair görüşlerini istislâh başlığı altında ele alması, maslahat düşüncesini nasıl konumlandığı hakkında bize bazı işaretler vermektedir. Gazzâlî’ye göre, istislâh kabul edilir mevhum bir asıldır. Fakat bu mevhum asıl Kur’an, sünnet ve icmâ gibi asıllara mutlaka dayanmalıdır.¹³⁸ Bu çerçevede bakıldığında, makâsıd düşüncesiyle yakın ilişkisinden dolayı maslahat-ı mürsele konusunu ele almamız oldukça önemli olacaktır.

2.5.1. Maslahat-ı mürsele

2.5.1.1. Tanım

Makâsıd teorisi ile yakın ilişki içerisinde bulunan kavramlardan biri de maslahat kavramıdır. Maslahat, sözlükte “düzeltmek, iyileştirmek, faydalı, uygun ve elverişli olanı araştırmak” mânalarına gelmektedir.¹³⁹ Maslahatın çoğulu mesâlih, zıddı ise mefâsiddir.¹⁴⁰

Maslahat-ı mürsele veya mesâlih-i mürselenin terim anlamı ise “hükümün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edebilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair belirli bir delil bulunmayan mânalardır (durum veya gerekçelerdir).”¹⁴¹

Fıkıh literatüründe, maslahat kelimesinin terim anlamından yola çıkılarak küllî bir kaide ortaya çıkmıştır. Bu küllî kaide “Def-i mefâsıd celb-i menâfiden evladır”¹⁴² şeklinde ifade edilmektedir. Şâriin göndermiş olduğu hükümlerin amacı kulları için bir menfaat sağlamak veya onların üzerinden bir mefseleti yani zararı ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla bu küllî kaide şâriin vazetmiş olduğu hükümlerle neyi amaçladığını açıkça ortaya koymaktadır.

¹³⁶ Fatih Kuş, *Gazzâlî’nin Hukuk Anlayışında Maslahat Düşüncesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 47.

¹³⁷ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdü’ş-Şerîa*, 55.

¹³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/332-334.

¹³⁹ Ahmed Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 56.

¹⁴⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 119.

¹⁴¹ Şa’bân, *Usûlü’l Fıkıh*, 170.

¹⁴² Mecelle, md. 30.

Gazzâlî maslahatın, menfaatin elde edilmesi ya da zararın giderilmesinden ibaret olduğunu belirttikten sonra delil sayılabilecek maslahat tanımının bu şekilde olmadığını söyler. Ona göre delil sayılabilecek maslahatın tanımı şu şekildedir: “Maslahattan bizim kastımız, şeriatın maksatlarının muhafazasıdır. Şeriatın maksadı da şu beş küllî esasın korunmasıdır: Din, can, akıl, nesil, mal. Bu beş şeyin korunmasına yönelik her şey maslahattır. Bu beş şeyin zayi olmasına raci her şey mefsedettir ve kaldırılması maslahattır.”¹⁴³ Gazzâlî, maslahat kavramına genel bir anlam vermekle kalmayıp, maslahatı şâriin maksatlarıyla sınırlı tutmuştur. Nitekim kullar açısından menfaat olabilecek şeyler şâri‘ açısından mefsedet olabilir.¹⁴⁴

Maslahat, şâriin itibar edip etmemesine bakılarak muteber, mülgâ ve mürsel olmak üzere üçe ayrılmıştır.¹⁴⁵

Maslahat-ı Mûtebere: Şâriin hüküm koyarken dikkate aldığı maslahatlardır. Şer‘î hükümlerin gerçekleştirmeyi amaçladığı bütün maslahatlar bu kapsamda değerlendirilir. Örnek olarak, aklın korunması amacıyla içkinin yasaklanması ve bu yasağa uymayanlar hakkında ceza uygulanması, canın korunması amacıyla adam öldürmenin yasaklanması ve bu suçu işleyenlere yönelik kısâs cezasının uygulanması bu tür maslahatla alakalıdır.¹⁴⁶

Maslahat-ı Mülgâ: İslâm dininde kabul edilmeyip ilga edilen durumlardır. Bu durumlar genel olarak şer‘î hükümlere aykırı olduğu için birer mefsedet hükmündedirler. Bu maslahatlarla şâri‘ daha üstün bir amacı öncelemektedir. Örneğin; birden fazla kadınla evliliğin yasaklanması hem ferdî hem de içtimaî açıdan faydaları görülebilir. Zira böyle bir yasaklama, kadınlar arasındaki düşmanlıkları ve her türlü problemin ortaya çıkmasını engeller. Ancak Allah-u Teâlâ, bu faydalara itibar edilmemesine ve kadınlar arasında adâleti gözetmek şartıyla birden fazla kadınla evlenmeye hükmetmiştir. Bu şekilde bir çözüm, neslin çoğalmasını sağlama ve zinayı önleme gibi birçok faydayı barındırmaktadır.¹⁴⁷

Maslahat-ı mülgânın delil olarak kullanılamayacağı hususunda ihtilâf yoktur. Çünkü şeriat bu tür maslahatlara itibar edilmesini reddetmiştir. Örneğin; tefecinin faiz yoluyla haksız kazanç sağlaması maslahatı mülgâ kapsamındadır. Nitekim malın korunması ve

¹⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

¹⁴⁴ Abdurrahman Haçkalı, “İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 54.

¹⁴⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 122-123.

¹⁴⁶ Şa‘bân, *Usûlü’l Fıkh*, 168; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 123.

¹⁴⁷ Atar, *Fıkh Usulü*, 120; Şa‘bân, *Usûlü’l Fıkh*, 169.

arttırılması söz konusu olsa da şâri‘ daha üstün maslahatlar sebebiyle bu işi nehyetmiştir.¹⁴⁸ İmam Mâlik’in (ö. 179/785) talebelerinden olan Yahya b. Yahya, ramazan günü oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan bir hükümdara ‘senin peş peşe iki ay oruç tutman gerekir’ şeklinde bir fetva vermiştir. Hükümdarın çok zengin olduğu halde köle azat etmesini söylemediği için kendisine birçok itiraz gelince, Yahya b. Yahya şu cevabı vermiştir: Şayet hükümdara köle azat etmesi gerektiğini söyleseydim bu ona kolay bir tasarruf gibi gelirdi ve şehvetini gidermek karşılığında köle azadını önemsemezdi. Yaptığı hatayı farketmesi ve akıllanması için maslahat gereği ona oruç tutmayı vâcip kılar demiştir. Bu fetva geçersizdir ve maslahat sebebiyle nassa aykırı fetva vermiştir. Nitekim şâri‘ köle azat etmek, oruç tutmak ve fakiri doyurmak yollarından bir tanesini seçmek şartıyla bu maslahatı ilga etmiştir. Çünkü seçim hakkının tanınmasının temelinde daha üstün bir maslahatın olması düşünesi yer almaktadır. Bu maslahatlar ise, kölelerin özgürlüğüne kavuşturulması ve fakirlerin doyurulması maslahatlarıdır. Bu maslahatlar, şâriin pek çok yerde teşvik ettiği ve geniş kesimleri ilgilendiren maslahatlardır.¹⁴⁹

Maslahat-ı Mürsele: Şâriin muteber kabul edip etmediği bilinmeyen maslahatlardır. Bu maslahatlar genel olarak İslâm’ın amaçlarıyla uygunluk arzeden İslâm’ın ruhuna aykırı olmayan niteliklere sahiptir. Ancak müctehidler, maslahat-ı mürselenin hüccet oluşu konusunda ihtilâf etmişlerdir.¹⁵⁰

2.5.1.2. Hüccet değeri

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, maslahat-ı mürseleyi hüküm koyarken dikkate alınması gereken bir yöntem olarak kabul ederler. Özellikle İmâm Mâlik ve Mâlikîlerin çoğunluğu, maslahat-ı mürseleyi şer‘î bir delil olarak kabul ederler. Öyle ki İmâm Mâlik’e göre kıyas ilke olarak mesâlihe dayanır. Bundan dolayı kıyas ve maslahat tearuz etmesi halinde maslahat esas alınır.¹⁵¹

Mürsel maslahatların hüccet olmadığını savunan Zâhirîler’e göre, mürsel maslahatlarla amel edilmesi caiz değildir. Ayrıca Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup bazı hukukçular da nazariyatta bu tür maslahatları kabul etmezler. Bu görüşü savunanlara göre, bu tür maslahatlar kıyasın kapsamında değerlendirilir.¹⁵²

¹⁴⁸ Ali Duman, *İslam Hukuk Usulü Dersleri* (Malatya: Öncü Kitap, 2014), 150.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/332.

¹⁵⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 122.

¹⁵¹ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik* (Kahire: y.y., t.s), 321, 336.

¹⁵² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 122, 125.

Usûlcüler arasında maslahatı sadece İmâm Mâlik'e nispet edenler olsa da fıkıh literatürü incelendiğinde diğer üç büyük mezhep imamının da maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullandıkları görülür. Mezhep imamlarının maslahat-ı mürsele üzerine görüşlerini anlamak için fıkıh kitaplarının iyice tahlil edilmesi gereklidir.¹⁵³

Mesâlih-i mürseleye göre hüküm verme şartları

Mesâlih-i mürseleyi hüccet olarak kabul edenler, maslahatla hüküm verirken bazı şartların gerekliliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu şartlar genel olarak şunlardır:

1-) Maslahatın, belirli bir şer'î delil ile geçersiz sayılmış olmaması: Buna göre, maslahatı geçersiz sayan şer'î bir delilin olması halinde maslahat ile amel edilmesi caiz değildir. Mesela, saldırı durumundaki düşmana karşı savaşılmayıp teslim olunması maslahat gibi görünse de bu duruma cihadı, din ve vatanı korumayı emreden naslara aykırılık arz ettiği için itibar edilmez.¹⁵⁴

2-) Maslahat, küllî olmalı: Maslahat umûma yönelik olmalıdır; herhangi bir kişiye, gruba veya alana yönelik olmamalıdır.¹⁵⁵ Maslahat ile hüküm verildiğinde çoğunluğa yönelik bir yarar elde ediliyor veyahut çoğunluğa yönelik bir zarar ortadan kalkıyorsa bu maslahatın genelliği ilkesiyle alakalıdır. Ayrımcılık yapılarak sadece belli şahısların çıkarlarına hizmet eden durumlar maslahat olarak kabul edilmez.

3-) Maslahat, zaruri olmalı: Maslahat, tahsînî veya hâcî nitelikli olmamalıdır.¹⁵⁶

4-) Maslahat, kat'î olmalı: Esasen maslahat, zannî olmamalıdır. Tahminî ve vehmî düşüncelere dayanmamalı, varlığı hakkında kesin bilgiye sahip olunmalıdır.¹⁵⁷

Maslahat-ı mürseleyi hüccet kabul edenlerin ve etmeyenlerin delilleri

Maslahat-ı mürseleyi hüccet kabul edenlerin delilleri genel olarak şunlardır:

1-) Sahâbilerin birçok meselede mesâlih-i mürsele ile hüküm vermeleri bu delillerin başında gelmektedir. Örnek olarak şu hususları zikredebiliriz:

a-) Hz.Peygamber'den sonra Hz. Ebubekir (r.a) döneminde Kur'an sayfelerinin biraraya getirilip Mushaf haline getirilmesi, maslahat çerçevesinde verilmiş bir

¹⁵³ Şa'bân, *Usûlü'l Fıkıh*, 171.

¹⁵⁴ Şa'bân, *Usûlü'l Fıkıh*, 171.

¹⁵⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 123.

¹⁵⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 123.

¹⁵⁷ Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 57; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 123.

hükümdür.¹⁵⁸ Hz. Ömer'in (r.a) bu hususla alakalı teklifi üzerine Hz. Ebubekir, "Rasûlullah (s.a.v)'ın yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım." ifadesini dile getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Vallahi bunda hayır var. Bu İslâm'ın yararına olacak"¹⁵⁹ demiştir. Bu meseleyle alakalı olarak Hz. Ömer'in konuya yaklaşımı, maslahat ile hüküm vermenin önemini ortaya çıkarmaktadır.

b-) Hz. Ömer'in insanların aldatılmasının önüne geçmek ve o dönemde süte su karıştıranları engellemek amacıyla içine su katılan bir süt kabını yere dökmesi, insanların maslahatını sağlamaya yönelik bir uygulamadır.¹⁶⁰

c-) Sahâbenin, bir kişiyi kasıtlı öldürme suçuna iştirak eden bir topluluğun tamamının öldürülmesi gerektiğine dair hükmü de maslahatı temin etmeye yöneliktir. Sahâbenin bu uygulamasının temel amacı, suç işleyen topluluğun kendilerine kısâs cezası verilemeyeceği düşüncesini engellemek ve masum bir insanın canını korumaktır.¹⁶¹

San'â'da bir grup bir kişiyi öldürmüş, Hz. Ömer de o grubun tamamını idam ettirmiş ve bu hususta şu ifadeleri dile getirmiştir: "Bütün San'â halkı bu cinayete katılsaydı hepsini idam ederdim."¹⁶² Sahâbenin insanların maslahatını sağlamaya yönelik örnek olarak verdiğimiz bu hususların temel amacı, beş zorunlu ilke olan din, can, akıl, nesil ve malı korumaktır.

2-) Maslahatın şâriin maksatlarına uygunluk arzemesi ve itibar edilebilir yönleri olması halinde bu tür maslahatla amel edilmesi İslâm'ın amaçlarına aykırılık arzetmemektedir. Bundan dolayı bu tür maslahatlarla amel edilmemesi, doğru değildir.

3-) Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndereceği zaman aralarında şöyle bir diyalog geçmektedir:

- Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?
- Allah'ın Kitabı'ndakine göre.
- Allah'ın kitabında yoksa?
- Allah Rasûlünün Sünnetine göre.
- Allah Rasûlünün Sünneti'nde de bulamazsan?
- Re'yimle ichtihad ederim ve vazgeçmem.

¹⁵⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Usulü Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 240.

¹⁵⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 354.

¹⁶⁰ Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 240.

¹⁶¹ Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 241.

¹⁶² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 361.

Bu konuşmadan sonra Muâz şöyle demiştir: Hz. Peygamber, eliyle göğsüne vurdu ve “Allah Rasûlü’nün elçisini, Allah’ın ve Rasûlü’nün hoşnut olduğu cevaba muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.” buyurdu.¹⁶³

Muâz b. Cebel’in bu sorular karşısında verdiği cevaplar, Hz. Peygamber’i oldukça memnun etmiştir. Dolayısıyla naslarda hüküm bulunmadığı takdirde icthad ile hareket etmenin onaylandığı tezi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kıyas benzer olaylardan yola çıkarak benzer hükümler vermeyi gerektiren icthadî bir faaliyettir. Aynı şekilde mesâlih-i mürsele de bu kapsamda değerlendirilen icthadî bir faaliyettir.

Mesâlih-i mürseleyi hüccet kabul etmeyenlerin delilleri ise şunlardır:

1-) Şâri‘, maslahatlar içerisinde bir kısmını muteber kabul etmiş, bir kısmını da ilga etmiştir. Maslahatın bir kısmı hakkında ise itibar edildiği bilinmemekle beraber ilga edildiği de bilinmemektedir. Bu maslahatlar mürsel maslahatlar olup bu tür maslahatların ilga edilen veya muteber sayılan maslahatların hangisinin muhtevasına gireceği konusunda ihtilâflar söz konusu olduğu için bu maslahatlara riayet etmek caiz değildir.¹⁶⁴

2-) Mesâlih-i mürsele delili ile kişi kendi istek ve arzularına göre hüküm ortaya koyma cihetine gidebilir. Bundan dolayı İslâm’ın ruhuna aykırı olan hükümlerin ortaya çıkması ve dinin aslî maksatlarına zarar verilmesi gibi sonuçlar ortaya çıkabilir.

3-) Maslahatlar, zamanın değişmesiyle değişikliğe uğrar. Böylelikle yeni yeni maslahatlar ortaya çıkar. Dolayısıyla mesâlih-i mürseleyi hüccet kabul etmek, zamanın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu husus ise İslâm’ın evrensellik anlayışına mutlak mânada aykırıdır.¹⁶⁵

2.5.1.3. Mesalih-i mürsele ve kıyas karşılaştırılması

Mesâlih-i mürsele ve kıyas arasında benzerlikler olduğu gibi birtakım farklılıklar da mevcuttur. İki delil arasında iki açıdan benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler şunlardır:

1-) Her iki delile de naslarda özel bir hüküm olmadığı takdirde başvurulur.

2-) Her iki delilde sabit olan hüküm, münâsib bir vasıf üzerine bina edilir.

¹⁶³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), "Akziye", 11.

¹⁶⁴ Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi Usûli’l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1998), 237; Şa‘bân, *Usûlü’l Fıkh*, 175.

¹⁶⁵ Şa‘bân, *Usûlü’l Fıkh*, 176.

Mesâlih-i mürsele ve kıyas iki noktada birleştikleri gibi iki noktada da farklılaşmaktadırlar. Bu farklılıklar şunlardır:

1-) Kıyasa göre hüküm verilen olayın bir benzeri nasların herhangi birisinde mevcuttur. Nas veya icmâdaki hükmün konmasına sebep olan münâsip mâna vasıtasıyla yeni olay hükmü bilinen olaya kıyas edilebilmektedir. Mesâlih-i mürsele ile hüküm verilen durumlarda ise kendisine kıyas yapılabilecek benzer bir durum yoktur.

2-) Mesâlih-i mürselede, hükmün üzerine bina edildiği maslahat hakkında olumlu veya olumsuz bir delil yoktur. Ancak kıyasta, hükmün üzerine bina edildiği maslahatın itibar edilebilirliği hakkında özel bir delil bulunmaktadır.¹⁶⁶

2.6. Makâsîd-ü Ş-Şerîa Çalışmalarının Tarihi Seyri

Makâsîd sahasında yapılan çalışmaların tarihi süreç içerisinde belirli bir gelişim çizgisi izlediği görülmektedir. Makâsîda dair ilk değerlendirmeleri ortaya koyan usûlcü, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'dir. Cüveynî ile başlayan ve birçok usûlcünün ele aldığı makâsîd konusunun geçirdiği aşamaları ve usûlcülerin makâsîdla alakalı görüşlerini özetlemek konunun doğru bir şekilde anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Bundan dolayı konu ile ilgili çalışması olan müelliflere ve görüşlerine burada kısaca yer vermek istiyoruz.

2.6.1. İbn Kayyim öncesi usûlcülerde makâsîd

2.6.1.1. Cüveynî

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, İslâm hukukunda makâsîd düşüncesine dair ilke ve esasları ilk kez ortaya koyan usûlcüdür. Cüveynî, makâsîd düşüncesiyle alakalı görüşlerine, hükümlerin ta'lîli ve illeti belirleme yolları konularında değinmiştir. Cüveynî'nin ortaya koyduğu makâsîd ilkelerinin bazıları ta'lîli hükümlerle, bazıları da taabbudî hükümlerle bağlantılıdır.¹⁶⁷

Cüveynî, makâsîd ilmiyle ilgili görüşlerini *el-Burhân*, *Kitâbü't-Telhîs* ve *Ğıyâsü'l-Ümem fî'l-Tiyâsi'z-Zulem* adlı eserlerinde açıklamıştır. Bu eserlerinde makâsîd kavramıyla yakın mânaya gelen birçok tamlamayı kullanmıştır. Bunlar arasında özellikle makâsîd-ü ş-

¹⁶⁶ Şa'bân, *Usûlü'l Fıkh*, 177.

¹⁶⁷ Ahmet Yaman, *Makâsîd ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 205.

şer',¹⁶⁸ mehâsinü's-şerîa,¹⁶⁹ ğaradu's-şâri,¹⁷⁰ murâdu's-şer',¹⁷¹ hikmetu's-şerîa,¹⁷² el-mesâlihu'l-küllîyye,¹⁷³ metâlibü's-şerîa,¹⁷⁴ meâhizü's-şer',¹⁷⁵ gibi tamlamaları sıkça kullanmıştır.

Cüveynî, makâsıdı beş kategoride değerlendiren ve zarûriyyâtı oluşturan can, mal, nesil ve aklın korunması ilkelerinden bahseden ilk usûlcüdür. Cüveynî'ye göre, şeriatın içerisinde emirler, nehiyler ve mübahlar bulunmaktadır. Emirler genel olarak ibadetlerden, nehiyler de şeriatın hakkında cezalar tayin ettiği konularla alakalıdır. Böylelikle can kısas cezasıyla, ırz ve namus had cezalarıyla, mal da hırsızların elinin kesilmesiyle korunmuştur.¹⁷⁶

Cüveynî, makâsıd sahasında birtakım kâideler ortaya koymuştur. Makâsıd ile alakalı olarak hükümleri ta'lîl edilip edilmemesi bakımından değerlendirmiş ve bu anlamda hükümleri beşli bir tasnife tabi tutmuştur. Cüveynî'nin makâsıda dair bu tasnifi genel olarak şu şekildedir:

1-) Gayesi ve hedefi aklen anlaşılabilen ve bu gayenin de insanlık için zaruri olduğu durumlara yönelik olan hükümler: Mesela kısas cezası bu kapsamdadır. Kısas insanlık için zarurettir. Zira kısas beş zorunlu ilkedен biri olan canın korunması amacını sağlamaya yönelik bir hüküm olup canın korunması ilkesiyle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla hüküm ve amaç arasında aklen kavrayabilme durumu söz konusu olmuştur.¹⁷⁷

2-) Zaruri bir mertebeye ulaşmasa da genel olarak ihtiyaç ifade eden hususlar: Örnek olarak, taraflar arasında yapılacak olan kira akdi bu kapsamdadır. Zira bu akdin tamamen yasaklanması ferdî ve içtimaî açıdan birtakım sıkıntıları ortaya çıkarabilir.¹⁷⁸

3-) Zaruri bir durum veyahut genel ihtiyaca yönelik olmasa da ahlâkî olanı gerçekleştirme ve bu ahlâkî duruma zarar veren hususları ortadan kaldırmayı amaçlayan hususlar: Örnek olarak, hadesten taharet veya necis olan şeylerin izâlesi bu kapsamdadır.¹⁷⁹

4-) Herhangi bir zarurettен veya ihtiyaçtan dolayı olmayıp mendup olarak kabul edilen hususlar: Örnek olarak, bir kimsenin kendi kölesi ile kitabet veya azatlık antlaşması

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130, 133.

¹⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/518, 539, 594, 608, 625, 779.

¹⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/596, 622, 624.

¹⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/550, 779, 786.

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/542, 545.

¹⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/543.

¹⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/521.

¹⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/527.

¹⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/747.

¹⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/602.

¹⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/602.

¹⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/603.

yapması bu kapsamdadır. Zira bu uygulamalarla ulaşılmak istenen temel amaç, kölelerin özgürlüğüne kavuşmalarını sağlamaktır.¹⁸⁰

5-) Kıyasa başvurulamayacak derecede akıl ile anlaşılamayan bedeni hususlar: Namaz, oruç gibi bedeni ibadetler bu kapsamda değerlendirilmektedir. Nitekim bu ibadetlerin gerçek anlamda gerekçelerinin aklen tespit edilmesi mümkün olmasa da bu ibadetler ile Allah'a kulluğun îfa edilmesi, O'na bağlılığının bir göstergesi olduğunun farkına varmak imkânsız değildir.¹⁸¹

Cüveynî'nin bu tasnifinde üçüncü ve dördüncü maddeler birbirine yakın kategoriler olarak kabul edilmiştir. Bu iki kategorinin birleştikleri temel nokta ise zaruri ve hâcî derecesinden daha düşük mertebelerde olsalar da esas olarak hayatı güzel ve kolay kılan vasıflara sahip olmalarıdır. Sınıflamanın beşinci kategorisinde değerlendirilen hususlar ise ta'lîlin mümkün olmadığı durumlar kapsamında değerlendirilerek sadece ta'lîl edilebilenler şeklinde üçlü bir tasnife indirgenmiştir. Bu üçlü tasnif Gazzâlî tarafından ele alınmış ve sonraki birçok usûlcünün makâsıda dair çalışmalarının özünü oluşturmuştur.

2.6.1.2. Gazzâlî

İbn Kayyim öncesi süreçte makâsıd sahasında çok önemli çalışmaları olan usûlcülerden biri de Cüveynî'nin talebesi olan Gazzâlî'dir. O, makâsıd konusundaki görüşlerine özellikle *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* ve *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl* adlı eserlerinde daha çok değinmiştir.

Gazzâlî, fıkıh usûlü ile alakalı eserlerinde maslahata dair görüşlerini istislâh başlığı altında ele almıştır. Onun maslahat düşüncesini, istislâh başlığı altında ele alması, maslahat düşüncesini nasıl konumlandığı hususunda bizlere birtakım veriler sunmaktadır. Gazzâlî'ye göre istislâh kabul edilir mevhum bir asıldır. Fakat bu mevhum aslın Kur'an, sünnet ve icmâ gibi asıllara dayanması zorunludur.¹⁸²

Gazzâlî, eserlerinde makâsıdla yakın anlamlara gelen birçok kavram kullanmıştır. Bu bağlamda semeretüh,¹⁸³ hikmetü'l-hükm,¹⁸⁴ meâni's-şer',¹⁸⁵ mehâsinu's-şerîa¹⁸⁶ sıklıkla kullandığı ifadelerdir.

¹⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/603.

¹⁸¹ Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, 208.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/332-334.

¹⁸³ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 614.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 154.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 616.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 145.

Gazzâlî, makâsıdı önem derecesine göre üç kısımda değerlendirmiştir. Bunlar: Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât'tır. Gazzâlî'ye göre, makâsıdın kısımları arasında en güçlü olanı zarûriyyât derecesinde olanlardır. Zarûriyyâtın kapsamında dinin, aklın, canın, malın ve neslin korunması hususları yer almaktadır. Makâsıdın bu türü, birçok din ve şeriatte mevcuttur. İnsanların yararını amaç edinen bu türden makâsıdların toplumda olmaması düşünülemez.¹⁸⁷ Gazzâlî'ye göre, zaruret derecesinde olan maslahatlar akıl ile bilineceği için bu maslahatlarla alakalı nas varit olmamış olsa bile akıl, zaruret derecesindeki maslahatları kendiliğinden bulabilirdi. Bundan dolayı bu tür maslahatların bir asıl tarafından desteklenmesine ihtiyaç yoktur. Hiçbir asılla desteklenmiş olmasalar dahi zaruret derecesindeki maslahatlar hüküm koymada yeterlidir.¹⁸⁸

Cüveynî'nin, İslâm'ın korunmasını zorunlu kıldığı zaruri ilkelerden olan canın, malın, neslin ve aklın korunmasından bahseden ilk usûlcü olduğuna daha önce değinmiştik. Talebesi Gazzâlî ise, hocasına atıfta bulunarak bu dört ilkeyi sayar ve üzerine beşinci ilke olan dinin korunmasını ekler. Dolayısıyla Gazzâlî, şerîatin korunmasını hedeflediği değerlerin beş tane olduğunu ve bunların da din, can, akıl, nesil ve malın korunması olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî, zarûriyyâtı oluşturan bu ilkelerle alakalı olarak çeşitli örnekler ortaya koymuştur. Dinin korunması ilkesine kâfirin öldürülmesini ve bidate yönlendirenin cezalandırılmasını, canın korunması ilkesine kısasın uygulanmasını örnek vermiştir. Ayrıca aklın korunması ilkesine aklın fonksiyonlarına zarar veren şeylerin haram kılınmasını ve içki içenlere had cezasının verilmesini, neslin korunması ilkesi hususunda zina yapanlara had cezasının uygulanmasını, malın korunması ilkesine ise hırsızlık yapanlara el kesme cezasının uygulanmasını örnek olarak vermiştir.¹⁸⁹

Gazzâlî'ye göre önem derecesi bakımından makâsıdın ikinci türü hâciyyât'tır. Gazzâlî, makâsıdın bu türüne küçük yaşta olan erkek ve kız çocuklarının evlendirilmelerinin veliye bırakılması hususunu örnek verir. Bu durumda zarurilik olmadığını ifade eden Gazzâlî, makâsıdın sağlanması için buna ihtiyaç olduğunu belirtir. Ayrıca makâsıdı engellemesi durumuyla karşı karşıya kalmamak için evlilikte denkliğin sağlanmasının da hâcî derecesinde olduğunu belirtir.¹⁹⁰

Gazzâlî'ye göre önem derecesi bakımından makâsıdın üçüncü türü tahsîniyyât'tır. Tahsîniyyât derecesinde olan hususlar genel olarak güzel adetler ve güzel ahlâkın

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/335.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/334.

tamamlanması ile alakalıdır. Gazzâlî, makâsıdın bu türü için kölenin şahitliğinin kabul edilmemesini örnek olarak verir. Bunun nedenini ise kölenin sahibi tarafından küçük görülmesi ve kölenin konum olarak daha aşağı bir seviyede olmasına bağlamaktadır.¹⁹¹

Hükümlerin ta'îlî meselesine de değinen Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin beşli taksimatını üçe indirmiş ve bunları zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde açıklamıştır.¹⁹² Cüveynî ile başlayan ve Gazzâlî'nin değiştirerek değindiği bu üçlü sınıflama sistematik bir hale bürünmüş ve sonraki usûlcüler de Gazzâlî'nin üçlü taksimatını kullanmışlardır.

2.6.1.3. Fahreddin er-Râzî

Cüveynî'nin *el-Burhân*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* ve Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* eserlerini sentezleyerek *el-Mahsûl* eserini oluşturan Râzî, makâsıd ile alakalı görüşlerine bu eserinde yer vermiştir.¹⁹³ Gazzâlî'nin makâsıd dair sınıflaması ve makâsıd konusundaki görüşleri birçok usûlcü gibi Râzî tarafından da benimsenmiştir. Râzî, makâsıd sınıflamasıyla alakalı olarak birçok usûlcü gibi makâsıdı zaruri, hâcî ve tahsînî olmak üzere üçlü bir tasnifle ele almıştır.

Fahreddin Râzî'ye göre, ister Ehl-i Sünnet'in dediği gibi Allah Teâlâ'dan “tefaddulen” ister Mu'tezilenin dediği gibi “vucûben” olsun, hükümlerin insanların mesâlihine yönelik olduğu hususunda icmâ vardır.¹⁹⁴

Râzî, makâsıd bağlamında maslahat konuları hakkında görüşler ortaya koymuştur. Bu hususta özellikle maslahat-mefsedet arasındaki teâruz konusu hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca makâsıdın kısımlarından olan zaruri makâsıdlara naslarla ulaşılmasını vurgulaması, makâsıdların tespit usûlüne ışık tutmuştur.¹⁹⁵

Râzî, makâsıd meselesine “münâsebet” kavramıyla ilişkisi bağlamında değinmiştir. Bir vasfın illetliğine delâlet eden hususlardan kabul edilen münâsebetle alakalı olarak münâsib kavramını tanımlar. Buna göre münâsib “insanın var olmasına (tahsil) ve varlığının devamına (ibkâ) uygun düşen şeylerin elde edilmesi sonucunu doğuran şeydir.”

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/334.

¹⁹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333-334.

¹⁹³ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* (Riyad: y.y., 1400), 5/227.

¹⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/391.

¹⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/220.

Bu tanım, şâriin vazetmiş olduğu hükümlerin hikmet ve maslahatlarla bağlantılı olduğunu savunanlara aittir.¹⁹⁶

Râzî'nin makâsıda dair çalışmaları kendisinden sonraki birçok usûlcüyü de etkilemiştir. Özellikle maslahat-mefsedet arasındaki teâruz meselesine yönelik ayrıntılı yaklaşımları birçok usûlcünün makâsıda dair çalışmalarına öncülük etmiştir.

2.6.1.4. İzzeddin b. Abdüsselâm

Makâsıd alanında önemli çalışmaları olan bir diğer usûlcü İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. İzzeddin b. Abdüsselâm makâsıdı, hükümlerin amacı bağlamında değerlendirerek bu konuda ilk müstakil çalışmalar ortaya koyan usûlcü olmuştur. Bu alandaki müstakil eseri *Kavâidu'l- Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm* adlı eseridir. O, eserinde şer'î hükümlerin vazedilmesinde makâsıda nasıl itibar edildiğini geniş bir şekilde ele almış ve örneklerle açıklamıştır.¹⁹⁷ İzzeddin b. Abdüsselâm, bu eseri ibâdât, muâmelât ve diğer alanlara dair maslahatların ortaya konulması amacıyla kaleme aldığını ifade eder. Zira ona göre İslâm tamamen makâsıd eksenlidir. Dolayısıyla hükümlerde yararı elde etme veya zararı ortadan kaldırma vurgusu ağır basmaktadır.¹⁹⁸

İzzeddin b. Abdüsselâm'a göre makâsıd/maslahat, faydalı olanın elde edilmesi veya zararlı olanın ortadan kaldırılmasıdır. Bu tanımdaki faydadan maksat dünyevî ve uhrevî haz kastedilirken zarardan maksat ise, dünyevî ve uhrevî elem kastedilmektedir. Bir diğer tanıma göre makâsıd/maslahat, “insan ve toplum için zarûret, hâcet ve olgunlaştırma derecelerindeki gereksinimlerdir.”¹⁹⁹

İbn Abdüsselâm, makâsıdın bilinmesiyle alakalı olarak dini hükümlerin maslahatları gösterdiğini ve “bir konuda var olan hüküm, o konuda neyin maslahat olduğunu gösterir” görüşünü savunmuştur.²⁰⁰ Ona göre ahiret maslahatları sadece din vasıtasıyla bilinebilirken dünyevî maslahatlar ise akıl, tecrübe ve âdetlerle bilinebilir.²⁰¹ Buradaki akıl ile dinin anlaşılması ve uygulanması için amaçları kavrayan akıl kastedilmektedir.

İbn Abdüsselâm, hükümleri makâsıd ekseninde değerlendirmiştir. Bundan dolayı makâsıd bağlamında farklı hükümlerin konulduğunu savunur. Bu konudaki esas gayesi ise

¹⁹⁶ Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi” *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 203.

¹⁹⁷ Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, 215.

¹⁹⁸ İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm (İslâmî hükümlerin Esas ve Hikmetleri)*, çev. Süleyman Kaya-Soner Duman (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 10-11.

¹⁹⁹ İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm*, 238-240.

²⁰⁰ İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Makâsıd* (Dımaşk: y.y., 1996), 143.

²⁰¹ İbn Abdüsselâm, *el-Fevâid*, 41.

hükümlerin birtakım maksatlara mebni kılındığını ve farklı hükümlerin olduğunu ortaya koymaktır.²⁰² Hükümlerin anlaşılması ve uygulanması için maslahatı dikkate almayı vurgulayan Abdüsselâm, makâsıd-ictihad ilişkisinin önemine dikkat çekmektedir.

İbn Abdüsselâm, hükümlerin maslahatlara göre farklılık arzettiğini²⁰³ ve hükümlerin maslahatlara mebni kılındığını belirtir. Ona göre, maslahat ve mefsedet söz konusu olduğu zaman genel kâideler terk edilebilir.²⁰⁴

İbn Abdüsselâm, hükümlerin ta'lîli hususunda maslahatları esas almıştır. Zira ona göre hükümler zâhir ve mazbut vasıflarla ta'lîl edildiği gibi maslahatlarla da ta'lîli mümkündür. Çünkü birçok konuda hükümler mazbut olmayan illetlere bina edilmiştir.²⁰⁵

2.6.1.5. Şehâbeddîn el-Karâfî

Karâfî (ö. 685/1286), makâsıdla alakalı görüşlerini daha çok *ez-Zehîra* adlı eserinde ele almıştır. Maslahat-ı mürsele deliline, Kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, Medinelilerin icmâsı, kıyas ve sahâbî kavlından sonra yedinci sırada yer veren Karâfî,²⁰⁶ maslahatı mürselenin İmam Mâlik'e göre delil olduğunu ifade eder.²⁰⁷

Karâfî'ye göre dinî uygulamalar, maslahat ihtiva eder. Öyle ki bir fiil tekrar edildiğinde onun muhtevasında bulunan maslahat da tekrar ediyorsa, din o fiili aynî, tekrar etmiyorsa kifâî bir yükümlülük olarak talep eder. Örnek olarak, namaz ibadetindeki maslahat, Yüce Allah'a karşı saygı ve tazîmin harekete geçirilmesi iken bu maslahat, namazın her kılınışında tekrar tekrar gerçekleşir. Bundan dolayı beş vakit namaz farz-ı ayın olan bir ibadettir. Aksine aç olan bir kimsenin karnı doyurulduktan sonra o sırada tekrar tekrar karnının doyurulması söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle bunun gibi meseleler ise kifâî yükümlülükler kapsamında değerlendirilir.²⁰⁸

Karâfî, illeti tesbit etmek amacıyla üç yolun olduğunu sıralar. Bunları nas, icmâ ve münâsebet olarak açıklayan Karâfî münâsebeti, bir maslahatı temin etmeyi veya mefsedetten uzaklaştırmayı sağlayan şey olarak zikreder. Ayrıca münâsib'in üç şekilde olabileceğini ve bunların da zaruretler, hâcetler ve tetimmeler olduğunu belirtir. Bu üçlü

²⁰² İbn Abdüsselâm, *el-Fevâid*, 95.

²⁰³ İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm*, 293, 299, 329.

²⁰⁴ İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm*, 307.

²⁰⁵ İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm*, 198.

²⁰⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrrahman el- Karâfî, *ez-Zehirâ* (Beyrut: y.y., 1994), 1/149; 10/42-43.

²⁰⁷ Karâfî, *ez-Zehirâ*, 1/150.

²⁰⁸ Karâfî, *ez-Zehirâ*, 1/150; 10/23; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrrahman el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (b.y.: y.y., 1993), 390-391.

tasnifte herhangi bir teâruz durumunda sıralama olarak zaruretlerin hâcetlerden, hâcetlerin tetimmelerden daha öncelikli olduğunu ifade eder. Zaruretlerden sırayla can, din, nesep, akıl ve mal şeklinde bahseder. Bazılarının bu sıralamaya ırzı korumayı da eklediğini, bazılarının ise dinden bahsetmeyip ırzı ekleyerek ele aldığını ve aynı şekilde beş kavramı da sıraladığını söyleyen Karâfî, hepsinin korunması gereken esaslar olduğunu ve onlara karşı yapılacak her türlü saldırının haram olduğunu vurgular.²⁰⁹

Karâfî, kulların üzerinde meşakkatin kaldırılmasının gerektiğini ve onların meşakkatte mecbur bırakılmalarının doğru olmadığını belirterek meşakkat durumunda temel kuralların dışına çıkılabileceğini vurgular. Örneğin; şahitlerin adâlet vasfını haiz olmaları gerekliliği vardır. Ancak bu vasfı haiz olan bir şahidi bulmak mümkün değilse, oradaki insanlar arasından daha iyi olanlar esas kabul edilerek şahitlikleri ile hükme varılır. Hâkim ve devlet yetkilileri için de aynı durum geçerlidir. Nitekim bu görevleri yapabilecek liyakatli biri yoksa herhangi bir görevlendirmeye gitmemek doğru değildir. Orada bulunan insanlar arasından daha uygun olanlar görevlendirilir. Ayrıca selem, müsâkât benzeri akitlerin temel kurallara aykırılık taşısalar da meşru kabul edilmeleri konuyla alakalı başka örnekler olarak verilebilir.²¹⁰

Karâfî, müctehidin, şâriin zarûriyyât seviyesindeki bir maslahata yönelik ifade ettiği bir hükme, daha aşağı seviyedeki bir maslahatı kıyas etmesinin câiz olmadığını belirtir. Ayrıca mezhep içerisinde kendi imamlarının açıklamalarını temel alarak tahriç yoluyla yeni bir görüşe ulaşmak isteyen kimselerin ise, kendi imamlarının esas aldıkları maslahatı bilmeleri ve aşağı mertebede olan maslahatı yukarı mertebede olan maslahata kıyas etmemeleri gerektiğini ifade eder.²¹¹

Karâfî'ye göre, şer'î emirler bir bütün halinde maslahat içerdiği veya maslahat yönü mefsedetten fazla olduğu için emredilmiştir. Aynı şey yasaklar için de mefsedet açısından değerlendirilir.²¹²

2.6.1.6. Necmeddîn et-Tûfî

Tûfî, makâsıd alanında önemli çalışmaları olan ve maslahat delili hakkındaki farklı görüşlerinden dolayı adından çokça bahsettiren bir usûlcüdür. Makâsıda dair görüşlerine özellikle *Şerhu Muhtasarı 'r-Ravda*, *Risâle fi 'l-mesâlih* adlı eserlerinde yer vermiştir.

²⁰⁹ Karâfî, *ez-Zehirâ*, 1/127-128.

²¹⁰ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi 'l-Füsûl*, 390-391.

²¹¹ Karâfî, *ez-Zehirâ*, 2/108.

²¹² Karâfî, *ez-Zehirâ*, 2/126, 131.

Risâle fi'l-mesâlih adlı eserinde on dokuz şer'î delilin olduğunu ifade eden Tûfî, bu deliller arasında en kuvvetli olanın nas ve icmâ olduğunu ifade eder. Nas ve icmân maslahata uygun ya da muhalif olabileceğini ifade eden Tûfî, uygunluk olması halinde nas, icmâ ve maslahat delillerinin aynı hüküm üzerinde birleşmelerinden dolayı herhangi bir tartışma olmayacağını ifade eder. Bunun aksi halinde yani nas ve icmân maslahata muhalif olması durumunda ise nas ve icmân ilga ve iptali söz konusu olmayıp her iki delilin sınırlandırılması veya açıklanması yolunun tercih edilerek maslahatın takdim edilmesinin gerektiğini savunur.²¹³

Tûfî, icmâ delilini reddedenlerin makâsıd/maslahata riayet etmeyi kabul ettiklerini, bu sebeple icmân, üzerinde ihtilâf edilen, makâsıdın/maslahatın ise üzerinde ittifak edilen bir mesele olduğunu, dolayısıyla ittifak edilen bir delile riayet etmeyi, üzerinde ihtilâf edilen bir delile göre hareket etmekten daha uygun olduğunu kabul eder.²¹⁴

Makâsıd sahasında kendisinden önceki usûlcülerin yolunu takip eden bir metod izlese de meseleye olan farklı yaklaşımlarından dolayı makâsıd sahasında en fazla konuşulan ve çokça eleştirilen usûl âlimi Tûfî'dir. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* eserinde görüşlerini incelediğimizde Tûfî, geleneksel yapının dışına çıkmayan bir tutum ortaya koymuştur.²¹⁵

Tûfî'nin makâsıd hususunda tartışma konusu olmasının sebebi, Nevevî'nin, *el-Erbâin* adlı eserine yazdığı şerhteki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Fakat Tûfî'nin şerhteki görüşlerinin iyice tahlil edilmesi halinde geleneksel yapının aksine bir tutum sergilemediğini ortaya koymaktadır.²¹⁶

Necmeddin et-Tûfî'yi tartışmaların odağına koyan temel neden ise “maslahatı nassa takdim ettiği” iddiasıdır.²¹⁷ Ancak Tûfî'nin konuyla alakalı görüşlerinin tamamı dikkate alınmadan yalnızca “Nas ve icmâ maslahata muhalif olursa, nassın ve icmânın (hükümünün) iptali yoluyla değil, tahsis ve beyân edilmesi yoluyla maslahatın takdimi gerekir.” ifadesine dayanarak Tûfî'nin geleneğe karşı çıktığını söylemek doğru değildir. Zira Tûfî'nin esas gayesi böyle bir durumun vâkî olması halinde nasıl bir yol izlenilmesini ortaya koymaktır.²¹⁸

²¹³ Necmeddin Tûfî, *Risâle fi'l-mesâlih* (Beyrut: y.y., 1906), 208-209.

²¹⁴ Tûfî, *Risâle fi'l-mesâlih*, 209, 227.

²¹⁵ Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (Beyrut: y.y., 1990), 3/205.

²¹⁶ Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, 219.

²¹⁷ Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdiru't-Teşrî'il-İslâmî* (Kuveyt: y.y., 1978), 97.

²¹⁸ Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, 219.

Tûfî, maslahatı niçin nas ve icmâa takdim ettiği hususunda birtakım sebepleri ortaya koymuştur. Bu sebepler şunlardır:

1-) Bir kısım âlim icmâi delil olarak kabul etmemelerine rağmen maslahata itibar etmişlerdir. Bu husus, maslahata itibar etmenin ittifak, icmâa etmenin ise ihtilâf konusu olmasına neden olmuştur. Bundan dolayı hakkında ittifak edilen durumla amel etmek, hakkında ihtilâf edilen durumla amel etmekten daha ön plandadır.

2-) Naslar muhtelif ve birbirine müteâriz bir halde iken, maslahata itibar etmek hakiki bir durum olup maslahatta ihtilâf söz konusu değildir.

3-) Bazı kazâî hükümlerde veya sünnette birtakım nasların maslahat veya benzeri delillerle çatıştığı görülmektedir. Bundan dolayı ferdî ve içtimaî açıdan düzeni sağlamak, kulların yararını gözetmek amacıyla hareket edilmelidir. Bu bağlamda hükümler arasındaki farklılığın önüne geçmek ve riayet edilmeye layık başka bir şer'î delilin olmaması halinde maslahatın takdim edilmesi gereklidir.²¹⁹

Maslahat ile alakalı görüşlerinden dolayı tartışma konusu olan Tûfî'nin tahsis ve beyân yollarına başvurulması gerektiğini düşündüğü alan muâmelâtla sınırlıdır. İbadet ve mukadderât alanlarında ise naslara ve icmâya riayet edilmelidir. Bu hususu kavramamız, Tûfî'nin makâsıda dair görüşlerini anlamamız açısından oldukça önemlidir.

2.6.1.7. İbn Teymiyye

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hocası olan İbn Teymiyye, maslahata dair görüşlerine daha çok *Mecmûu Fetâvâ* ve *el-Hisbe fî'l-İslâm* adlı eserlerinde yer vermiştir.

İbn Teymiyye, makâsıd meselesini eserlerinde ele alırken daha çok maslahatın celbi ve mefsedetini def'î kaidesiyle hareket etmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, kulların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarının yalnızca maslahatlara itibar etmekle ve mefsedetlerden de kaçınmakla mümkün olabileceğini vurgular. Ayrıca bu hususta kulların birbirlerine yardım etmelerini ve teşkilatlanmaları gerektiğini de belirtir. Bu teşkilatın ise temelinde marûfu emretmek ve münkerden de nehyetmek ilkesi bulunmaktadır. İslâmî anlamda yetkilerin yani velayetin tamamının gayesi bu ilke ile doğrudan bağlantılıdır. Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'den talep ettiği de bu husustur.²²⁰

²¹⁹ Tûfî, *Risâle fî'l-mesâlih*, 227-233.

²²⁰ Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmet b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdusselam el-Harranî İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ Şeyhülislam Ahmed b. Teymiye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Rabat: y.y., ts.), 23/62, 65-66, 79-81; Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmet b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdusselam el-

İbn Teymiyye, meselenin önemi kadar tatbik ediliş yönteminin de önemli olduğuna işaret ederek şâriin emrettiği bütün meselelerde maslahatın mefsedetten fazla olması gerektiğini vurgular. Yüce Allah'ın emrettiği her şeyde maslahat olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, bunun insanlara tebliği sırasında maslahata itibar edilmesini anlayışsız bir tutumdan uzak durulması gerekliliğini zikreder.²²¹

İbn Teymiyye'ye göre maslahat ve mefsedet derecelendirilmesi gerekir. Ayrıca maslahat ve mefsedet teâruzu veya birden çok maslahat veyahut mefsedet arasından tercih zarureti durumunda genel kuralın tatbik edilmesi gerektiğini netice olarak da maslahatın ağırlıklı olduğu tarafın tercihe şayan olduğunu belirtir.²²²

İbn Teymiyye'ye göre iki durumda mefsedet tercih edilir. Birincisi, iki mefsedet arasında daha ağır olanı ortadan kaldırmak için diğerine göre daha hafif olanı tercih edilir. İkincisi ise maslahatı sağlamak mefsedetın uygulanmasını gerektiriyorsa ve temin edilecek maslahat o mefsedetın zararından daha fazla olması halinde mefsedet tercih edilir. İbn Teymiyye'ye göre, iki durumda da maslahat terk edilebilir. Birincisi, iki maslahat arasında birinin terk edilme zarurietı varsa diğerine göre daha hafif olanı terk edilir. İkincisi ise, maslahatı temin etmek bir mefsedetın işlenmesini gerektiriyorsa ve mefsedetın zararı, elde edilecek maslahattan daha fazla ise maslahatın terk edilmesi gerekir.²²³

İbn Teymiyye'ye göre, teâruz durumunda iki maslahat arasında faydası daha büyük olanın elde edilmesinin gerektiğini ve iki mefsedet arasında zararı daha büyük olanın ortadan kaldırılmasının daha uygun olacağını belirtir.²²⁴

İbn Teymiyye, maslahat konusunu oldukça önemli görmektedir. Ancak bazı kesimlerin maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullanarak dinde birçok kargaşaya neden olduklarını belirtir. Örneğin; pek çok devlet ve ilim adamı, maslahat gerekçesiyle hükümler ortaya koymuşlardır. Onların maslahat kabul ettikleri durumların dinde nehyedilen hususlar olduğu halde bundan bihaber olmaları ihtimal dâhilindedir. Bu kimselerin birçoğu, dinen riayet edilmesi gereken bir maslahatı, konuyla alakalı dinde bir şey olmadığı gerekçesiyle yerine getirmemişlerdir. Bu durumda o kimseler vâcipleri, müstehapları ihmâl etmişler veyahut haram ve mekruhları işlemişlerdir. Din, hiçbir maslahatı ihmâl etmemiştir. Zira Yüce Allah, dinini tamamlamış ve bireysel olarak

Harranî İbn Teymiyye, *el-Hısbe fî'l-İslâm*, nşr. Seyyid b. Muhammed b. Ebî Sa'de (Riyad: y.y., 1983), 9, 12-13, 27-28.

²²¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 28/126-128; İbn Teymiyye, *el-Hısbe fî'l-İslâm*, 73-75.

²²² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 20/50-51; 28/129; İbn Teymiyye, *el-Hısbe fî'l-İslâm*, 76.

²²³ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 20/50-53.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 28/284.

birtakım değerlendirmelere yer bırakmamıştır. Kulların maslahat olarak kabul ettiği pek çok meselede, maslahattan ziyade mefsedet bulunması mümkündür. Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in nehyettiklerinde tamamen mefsedet olması imkânsız bir durumdur.²²⁵ Yüce Allah, peygamberleri maslahatı temin etmek, mefsedeti izale etmek ve onları işlevsiz hale getirmek amacıyla görevlendirmiştir.²²⁶

İbn Teymiyye, illetin münâsip vasıfla tespiti ile alakalı görüşlerinde maslahatı, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Canın, malın, namusun, aklın ve dinin korunmasını dünyevî, nefsin terbiye edilmesini ve ahlâka ilişkin hususları uhrevî olarak değerlendirenlerin yanlış yolda olduklarını ifade eder. Zira ona göre bu kimseler bu tasnif ile zâhirî ve bâtinî ibadetlerde bulunan birtakım hususları, kalbin hallerini ve amellerini, dünya ve ahiretle alakalı pek çok maslahatı göz ardı etmektedirler.²²⁷

2.6.2. İbn Kayyim sonrası usûlcülerde maslahat

2.6.2.1. Ebû İshâk eş-Şâtıbî

Makâsıdü's-şerîa alanında öne çıkan en önemli âlimlerden biri de Ebû İshâk eş-Şâtıbî'dir. Şâtıbî *el-Muvâfakât* adlı eserinde, makâsıd teorisini sistematik bir şekilde ele almış ve geliştirilmiş bir çerçeve sunmuştur. Makâsıd üzerine oluşturmuş olduğu sistematik yapıdan dolayı, tüm İslâm hukukçuları tarafından otorite kabul edilmiştir.

Şâtıbî, makâsıda dair ilkeleri, “aslu'l-usû'l” kavramıyla fıkıh usûlü ilmine hâkim bir alan haline dönüştürmeyi amaçlayıp *el-Muvâfakât* adlı çalışmasını böyle bir gaye ile kaleme almıştır. Bundan dolayı XX. yüzyılda makâsıd ilmiyle alakalı yapılan çalışmaların merkezinde yer almıştır.²²⁸

Şâtıbî, makâsıd ilminde elde ettiği çözümlemelere, istikrâ yani tümevarım metoduyla ulaştığını ifade eder. Dolayısıyla şer'î hükümleri tek tek ayrıntılı bir şekilde değerlendirip genel kaidelere varmaya çalışır.²²⁹ Makâsıdı belirlemek için çaba harcayan ve bu meselede istikrâ yöntemine vurgu yapan Cüveynî, talebesi Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm olsa da bu meseleye özel olarak yer veren ilk usûlcünün Şâtıbî olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca İbn Âşur ve Şâtıbî'nin konuyla alakalı görüşleri makâsıdı belirlemek için başvurulacak temel yöntemlere ışık tutmuştur.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 11/342-345.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 13/96.

²²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 32/234, 237.

²²⁸ Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, 222.

²²⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/21, 23, 24, 28, 31; 2/4, 5; 3/102, 113, 115, 124; 4/76.

Şâtıbî, Cüveynî'nin beşli tasnifiyle başlayıp Gazzâlî'nin üçlü sınıflamasına dönüşen ve bundan sonraki bütün usûlcülerin ittifakla kabul ettiği maslahatın zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât taksimatını aynen kabul etmiş, korunması beş zorunlu ilke olan din, can, akıl, mal ve neslin korunması taksimatının da bütün usûlcüler tarafından kabul edildiğine dair çalışmalar yapmıştır.

Şer'î yükümlülüklerin hikmet ve gayelerini ta'lîl eden Şâtıbî, şeriatın bu beş temel ilkeyi zorunlu olarak korunması gereken ilkeler şeklinde kabul ettiğini savunur. Şer'î yükümlülükler pozitif ve önleyici koruma yöntemleri açısından ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. İbadetler, muâmelât ve âdetler pozitif yöntemin içerisinde yer alırken cezalar önleyici yöntemin muhtevasında yer almaktadır.²³⁰

Şâtıbî'ye göre, İslâm teşrîinin ana gayelerinden olan hâciyyât, makâsıdın sınırlarını genişletmesi ve zaruri maslahatları sağlamayı kolay kılması için teşrî kılınmıştır.²³¹ Tahsîniyyât ise üstün bir ahlâk anlayışıyla uyumlu bir halde hareket etmek, olumsuz tutum ve davranışlardan uzaklaşmayı sağlayan şeylerdir.²³²

Maslahatı oluşturan zaruri, hâcî ve tahsînî maslahatlar arasında doğrudan bir bağlantının olduğunu ifade eden Şâtıbî, her bir maslahat çeşidinin kendisini tamamlayan ve bütünleyen birtakım hususları barındırması gerektirdiğini ifade eder. Maslahatın her bir mertebesinin diğer bir mertebeye bağlantılı olduğunu söyleyen Şâtıbî,²³³ hâcî maslahatların, zaruri olan maslahatların, tahsînî maslahatların ise hâcî maslahatların tamamlayıcısı olduklarını söyler.²³⁴

Şâtıbî, maslahatın üç mertebesinin birbirleriyle olan bu ilişkisinden birtakım çıkarımlarda bulunarak zaruri maslahatların hâcî ve tahsînî maslahatlar için esas teşkil ettiğini, zaruri maslahatlara itibar edilmediğinde veya zaruri maslahatlara zarar verildiğinde, hâcî ve tahsînî maslahatların da zarar göreceğini ifade eder. Ayrıca bu durumun zıddı halinde ise zaruri maslahatların zarar görmesinin söz konusu olmayacağını ifade eden Şâtıbî, zaruri maslahatlar için hâcî ve tahsînî maslahatların korunması gerektiğini belirtir.²³⁵

Şâtıbî, şer'î hükümlerden maslahatları tespit ederken yalnızca dünyaya yönelik yararların elde edilmesini amaçlayan arzu ve isteklere göre değil dünya hayatının ahiret

²³⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/3-4.

²³¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/9.

²³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/9-10.

²³³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/10.

²³⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/11.

²³⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/13.

hayatı için bir geçiş konumunda olduğu bilinciyle hareket edilmesi gerektiğini ifade eder. Bundan dolayı şâriin göndermiş olduğu hükümlerin, insanları nefsânî arzulardan ve isteklerden uzak tuttuğunu ve bu hükümlerin asıl gayesinin Allah’a karşı kulluk vazifesini sağlamak olduğunu vurgular.²³⁶

Şâtıbî’nin makâsıdla ilgili görüşlerini tahlil ettiğimizde genel olarak hükümlerin amacını insanların hem dünyevî hem de uhrevî maslahatını gerçekleştirmek ferdî ve içtimaî düzeni sağlamak ve insanları istek ve arzularından uzaklaştırarak şâriin hükümlerine tabi olmalarını sağlamak olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

2.6.2.2. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî*

Makâsıdü’ş-şerîa konusunda adından söz ettiren bir diğer İslâm hukukçusu da Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’dir (ö. 1176/1762). Dihlevî, maslahat meselesine dair görüşlerine *Huccetullâhi’l-Bâliğa* adlı eserinde yer vermiştir. Bu eserinde Şâtıbî gibi makâsıdla dair görüşlerini teorik ve sistematik bir tarzda belirtmek yerine, genel olarak şer’î hükümlerin dayandığı hikmet ve maslahatların neler olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’ye göre şer’î hükümler mutlaka birtakım amaçları ihtiva etmek için şâri‘ tarafından vazolunmuştur. Bu hususta birçok nas mevcuttur. Bundan dolayı hükümlerin gözettiği şer’î maksatları kabullenmeyen ve hükümlerde hikmet ve maslahatın varlığını inkâr edenleri şiddetli bir şekilde eleştirir.²³⁷

Dihlevî, makâsıd alanıyla ilgilenmenin şâriin maksatlarını araştırıp kavramanın birtakım faydalarının olduğunu ifade eder. Genel olarak bu faydaları şu şekilde sıralar:

1-) Şârinin hükümlerle kastettiği maksatları araştırmak öncelikle İslâm hukukunun kemâlini ortaya çıkarır.

2-) Bu araştırma, kişinin gönlünü ferahlatır ve kişiye yapacağı eylemler konusunda bilinçli hareket etmesini sağlar.

3-) Bu araştırma, hükümlerin akla uygunluk arzetmediğini iddia edenlere cevap vermek için farklı yollar sunar.

4-) Fakih ve müctehidler arasındaki ihtilâfların sebep ve sonuçlarını kavramaya yardımcı olur.

²³⁶ Boynukalın, “Makâsıdü’ş-Şerîa”, 27/424.

²³⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullâhi’l-Bâliğa* (Beyrut: y.y., 1990), 1/29.

5-) Sahih hadislerin şer‘î maslahatlara uygun olduğu ve Hz. Peygamber’in mucizelerinin doğru bir şekilde kavranılması hususlarında yardımcı olur.²³⁸

2.6.2.3. *Muhammed Tâhîr b. Âşûr*

Tâhîr b. Âşûr, makâsîd sahasında Şâtîbî’den sonra müstakil bir eser kaleme alan ve meseleye sistematik bir tarzda yaklaşan İslâm hukukçusudur. Makâsîda dair görüşlerine yer verdiği müstakil çalışması *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye* adlı eseridir.²³⁹

İbn Âşûr, makâsîdı üç ana bölümde ele almıştır. Bunlar:²⁴⁰

- 1-) Hukukçunun hukukun gayelerini bilme ihtiyacı ve bu ihtiyacın dereceleri,
- 2-) Hukukun genel gayeleri,
- 3-) Muâmelât türlerinin gayesinin bilinmesi.

İbn Âşûr, usûl ilminde İslâm hukukunun gayeleri hakkında yeterli bir çabanın olmayışı sebebiyle usûlcüleri tenkit eder. Ona göre usûlcüler, naslardan hüküm çıkarmayla ilgilenip İslâm’ın gayelerini ihmâl etmişlerdir. Oysaki usûl ilmi kaideleri, hem lafızlardan hüküm çıkarma hem de bu lafızların işaret etmiş olduğu illetleri elde etmeye imkân tanır. Böylelikle bu illetlere de İslâm hukukunun amelî meseleleri kıyas yapılır.²⁴¹ İbn Âşûr’un usûl ilmi ve usûlcüler hakkındaki açıklamaları, makâsîd ilminin mutlaka idrak edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Öyle ki makâsîd ilminin bilinmesi gaye eksenli düşünmenin temelini oluşturmaktadır.

İbn Âşûr, makâsîdı bilme hususunda şunları ifade eder: “Mükellefin hukukun gayelerini bilmesi gerekmez. Çünkü bu, gerçekten uzmanlık isteyen bir alandır. Sıradan birine düşen görev, hukuku ve gayeyi bilmeksizin benimsemektir. Çünkü o, bunları kavrayacak ilmî birikime sahip değildir. Âlime düşen ise gayeleri anlayıp kavramaktır. Âlimler, belirttiğimiz üzere, bu konuda nasipleri ve anlayışları ölçüsünde birbirinden farklı durumdadırlar.”²⁴² Âlimlerin makâsîd ilmini bilmesi zorunludur. Nitekim âlimin vereceği fetvalar ile şâriin maksadı arasında uygunluğun olması oldukça önemlidir. Şâriin gözetmiş olduğu hikmet ve gayeye aykırı fetvaların verilmemesi için makâsîd ilmine ihtiyaç vardır.

İbn Âşûr, makâsîdı belirleme meselesi üzerinde önemle durmuştur. İslâm hukukunun gayelerini belirleme hususunda şunları ifade eder: “Biz fikhın delillerini ve ihtilâflı

²³⁸ Dihlevî, *Huccetullahi’l-Bâliğa*, 1/37-40.

²³⁹ Yaman, *Makâsîd ve İctihad*, 233.

²⁴⁰ İbn Âşûr, *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 122.

²⁴¹ İbn Âşûr, *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 122.

²⁴² İbn Âşûr, *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 137.

meselerini incelerken klasik istidlal yolunu izlemeyeceğiz. Çünkü klasik istidlalde kesinlik veya güçlü zan ifade eden bilgi bulunması imkânsız gibidir. Zira bu deliller lafzî mütevâtir olan Kur'an'dan olursa bunların çoğu delâleti zâhirdir, nassa yakın birtakım deliller de vardır. Şayet hukukun gayelerine ilişkin deliller sünnetten olursa bunların hemen hemen hepsi âhâd haberlerdir. Âhâd haberler ise kesin veya kesine yakın zannî bilgi ifade etmezler.”²⁴³ İbn Âşûr'un mütevâtir haricindeki sünnetin makâsıdı tespitinde delil olarak kullanılmaması ve sünnetin zannî oluşuna dair görüşü arasında çelişkiler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Âşûr'un âhâd sünnet ile ortaya konulan hükümlerin illetleri aracılığıyla özel makâsıd arama çabasına girişmesi bunu açıkca ortaya koymaktadır.²⁴⁴

İbn Âşûr, makâsıdı belirleme yöntemlerini şu maddelerle açıklamıştır:

- 1-) Makâsıdın Kur'an'ın zâhir naslarıyla belirlenmesi,
- 2-) Makâsıdın mütevâtir sünnet ile belirlenmesi,
- 3-) Makâsıdın tümevarım yoluyla belirlenmesi,
- 4-) Makâsıdın sahâbe ictehadlarından yararlanılarak belirlenmesi.²⁴⁵

İbn Âşûr, maslahatları gereklilik açısından ele alarak üç kısma ayırmıştır. Bunlar: zaruri, hâcî ve tahsîni maslahatlardır. Zaruri maslahatlar, fert ve toplumsal hayatın devamı ve düzenin sağlanması için gerekli olan ve olmamaları halinde toplumsal düzen bozulur. İbn Âşûr, zaruri maslahatlar arasında dinin, canın, malın, aklın ve nesebin korunması ilkelerini sayar.²⁴⁶ İbn Âşûr'a göre hâcî maslahatların yoklukları halinde toplumsal hayat bozulmaz; ancak var olan düzenin doğru bir şekilde işlemesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlar açısından faydanın sağlanması ve hayatlarının güzel bir biçimde devamı için bu maslahatlar da gereklidir. Bu maslahatlar, zaruri faydaların tamamlayıcısı hükmündedirler. Ancak bu maslahatlar, zaruret seviyesinde değillerdir.²⁴⁷ Son olarak tahsîni maslahatlar ise toplumun temel ihtiyaçları haricindeki unsurlardır. Bu maslahatların istenmesinin en temel sebebi düzenin daha güzel olmasını sağlamaktır.

İbn Âşûr, fert ve toplum açısından da maslahatları bir sınıflamaya tabi tutmuş ve bunları küllî ve cüz'î maslahatlar şeklinde açıklamıştır. Ona göre, küllî maslahatlar, ümmetin tamamı ya da çoğunluğunu ilgilendiren faydalardır. Örnek olarak, insanların ihtiyaç duyduğu malların var olmasını sağlamakta büyük yararlar bulunmakta iken, bu

²⁴³ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, 141.

²⁴⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, 329.

²⁴⁵ Bulutlu, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 46-51.

²⁴⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, 236.

²⁴⁷ M. Tâhir Bin Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 231.

malları denize atmak veya yakmak ümmetin çoğunluğu için maslahatı yok eder.²⁴⁸ Cüz'î maslahatlar ise daha çok bireysel menfaatin olduğu faydalarla alakalı maslahatlardır. Ancak bu maslahatların sağlanması, toplumun maslahatını sağlar. Bu maslahatlarda bireyler daha ön plandadır. Bu maslahatların korunması daha çok muâmelât ilkeleriyle sağlanmaktadır. Örnek olarak savurgan bir kişinin hacr edilmesiyle israfın engellenmesi bu maslahatın sağlanmasına yöneliktir.²⁴⁹

İbn Âşûr, zararın ortadan kaldırılması ya da faydanın sağlanması açısından maslahatları üç kısma ayırmıştır. Bunlar: kat'î, zannî ve vehmî maslahatlardır. Kat'î maslahatlar, te'vile ihtiyaç duyulmadan açık bir şekilde anlaşılan maslahatlardır. Bu maslahatlar, muhkem âyetler ve tümevarım yöntemiyle tespit edilebilen maslahatlardır.²⁵⁰ Zannî maslahatlar, tikel meseleleri ele alan ve o meseleler üzerinden ortaya konulan maslahatlardır. Bu maslahatlara, hırsızlık, faiz ve zinanın haram kılınması örnek olarak verilebilir. Verilmek istenen mesajın genel nitelikte olması ve rivayetin zannî olması maslahatın kat'î seviyesine geçmesini engellemektedir.²⁵¹ Vehmî maslahatlar ise kendisinde fayda olduğu düşünülse de hassas bir şekilde bakıldığında zararlı bir durumun olduğu görülecektir. Örneğin, uyuşturucu maddelerinin faydasının olmamasına rağmen kullanan kişilerin hoşuna gitmesi bu maslahatlardandır.²⁵²

²⁴⁸ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 196.

²⁴⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, 214.

²⁵⁰ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 241.

²⁵¹ Yusuf Bulutlu, "Muhammed Tâhir b. Âşûr'da Makâsıd ve Maslahatın Kısımları" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (2016), 581.

²⁵² İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, 243.

3. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE MAKÂSİD ANLAYIŞI

Bu bölümde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatına kısaca değinildikten sonra, onun makâsıdü's-şerîa anlayışı ele alınacaktır. Makâsıd düşüncesinin tarihsel gelişimi bağlamında İbn Kayyim'in, bu düşüncenin temellerini atan Gazzâlî ve teorik çerçevesini sistematik hale getiren Şâtıbî ile karşılaştırması yapılacak; aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar analiz edilecektir. Ayrıca İbn Kayyim'in bazı şer'î meseleler hakkında ortaya koyduğu makâsıd temelli yaklaşımlar incelenecek ve bu görüşlerin günümüz hukuk sistemlerine olası katkılarına yer verilecektir.

3.1. İbn Kayyim el-Cevziyye

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Kayyim el-Cevziyye, İslâm düşünce tarihinde derin etkiler bırakan birçok alanda eser yazmış velûd bir âlimdir. Özellikle fıkıh, tefsir, kelâm, tasavvuf ve ahlâk gibi çeşitli disiplinlerdeki çalışmalarıyla İslâm dünyasında geniş bir yankı uyandırmıştır. Onun makâsıd ile ilgili görüşlerine geçmeden önce hayatı ve ilmi kişiliği hakkında temel bazı bilgilere yer verilmesi çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

3.1.1. Hayatı

İbn Kayyim el-Cevziyye, İslâm bilimlerinin hemen hemen her alanında eserleri olan Hanbelî mezhebine mensup bir âlimdir. İsim, künye, lakap ve neseple beraber asıl ve tam adı; Ebû Abdillâh, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd b. Hureyz b. Mekkî Zeynüddîn ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî'dir.²⁵³

İbn Kayyim'a, oğullarından küçüğüne nispetle "Ebû Abdillâh" künyesi verilmiştir. Döneminin en önemli ilmî şahsiyetlerinden olduğu için kendisine "Dinin Güneşi" mânasına gelen "Şemsüddîn" lakabı verilmiştir. Dımaşk şehrine nispetle kendisine "ed-Dımaşkî" ve Hanbelî mezhebine mensup oluşuna nispetle de "el-Hanbelî" denilmiştir.²⁵⁴

²⁵³ Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye Heyâtuhû Âsâruhû Mevâriduhû* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2002), 17; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye* (Dımaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1960), 9/106-107.

²⁵⁴ Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 26; Fatih Çınar, *İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 8.

Doğum yerinin neresi olduğu hakkında farklı görüşler vardır. Bir rivayete göre H. 691/ M.1292’de Dımaşk’ta, başka bir rivayete göre ise Zür’da doğmuştur.²⁵⁵ Atalarının, Dımaşk’ın güneyinde bulunan Havran’a bağlı günümüzde Ezra ismiyle de bilinen Zür’dan geldiği için kendilerine Züraî veya Zür’î şeklinde nispette bulunulmuştur.²⁵⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin babası Ebû Bekir, Ebû’l-Ferec İbnu’l-Cevzi’nin (ö. 597/1201) oğlu, Ebû Muhammed Muhyiddin Yusuf tarafından Dımaşk’ta yapılmış olan Cevziyye Medresesi’nin kayyimi olduğu için kendisi “İbn Kayyim el-Cevziyye” olarak tanınmış ve bu nispetle meşhur olmuştur.²⁵⁷

İbn Kayyim, isim benzerliğinden dolayı birçok âlim ile karıştırılmaktadır. Bunlar arasında “İbn Kayyim ez-Ziyâiyye” lakabı ile de tanınan Hanbelî âlim Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdullah b. Muhammed es-Sâlihî el-Makdisî el-Attâr (ö. 761/1360) ve Şâfiî âlim İbn Kayyim el-Mısırî (ö. 710/1310) bunlar arasındadır. Ayrıca bir başka Hanbelî âlim Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî de yer almaktadır.²⁵⁸ Bu karışıklığın önüne geçmek için âlimler, onun ismini “Cevziyye” olmadan “İbn Kayyim” şeklinde zikretmişlerdir.

İbn Kayyim’in üç oğlu dünyaya gelmiş ve onlar da babaları gibi kendilerini ilme adanmışlardır. Çocuklarından ilki olan Burhâneddin İbrâhim, fakihlik yönü ağır basan ve nahiv ilminde kendisini oldukça geliştiren bir şahsiyetti. Bir diğer oğlu olan Ahmed b. Şemsüddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî ise babası ve kardeşleri gibi önce ilimle meşgul olmuş, daha sonra attarlık yapmaya başlamıştır. En küçük oğlu olan Şerefüddin Abdullah b. el-İmam Şemsüddin Muhammed diğer kardeşlerine nazaran keskin bir kavrayışa sahip olmasının yanı sıra erken yaşta hafız olmuştur.²⁵⁹

İbn Kayyim, hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş bunun neticesinde birçok eser ortaya koymuştur. Keskin bir zekâyâ ve eleştirici bir akla sahipti. Yetiştirdiği çevrenin kendisi üzerinde oldukça önemli etkileri olmuştur. Özellikle babası Ebû Bekir ve hocası İbn Teymiyye’nin bunda rolü oldukça büyüktür.

İbn Kayyim, siyasî çalkantıların çok yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Özellikle, Moğol istilaları ve Haçlı seferleri, dönemin karakteristik özelliklerini anlamada

²⁵⁵ Ebû Zeyd, *İbn Kayyim*, 21.

²⁵⁶ H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/109.

²⁵⁷ Şemseddin b. Muhammed Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed es-Sa’îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 4/155; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Maksadu’l-erşed fî zikri ashâbi’l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1990), 2/57; Nûreddin Ali b. Ahmed Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ bi-ahbâri dâri’l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdulganî Mahfûz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 4/46.

²⁵⁸ Ebû Zeyd, *İbn Kayyim*, 28-31.

²⁵⁹ Akıncı, *İbn Kayyim*, 15-16.

etkili olan iki önemli faktördür. Zira bu dönemde gerçekleşen savaşlar ve istilalar İbn Kayyim'in de eserlerine yansımıştır. İslâm dünyasındaki bu çalkantılı dönemde mevcut iktidarlar veya idareciler kendi safında olan âlimlerle iyi geçinirken, kendilerine muhalif âlimlere de zulmetmişlerdir. Haçlı seferlerinin devam ettiği süreçte Moğollar, Abbasi Devleti'nin başkenti Bağdat'a saldırmış ve Abbasi Devleti'nin varlığına son vermiştir. Bu saldırı neticesinde dönemin en önemli ilim ve kültür hazinesi konumundaki Bağdat şehri büyük zararlar görmüştür. Özellikle buradaki birçok kütüphane yakılmış ve dönemin en önemli âlimleri öldürülmüştür. Bundan dolayı uzun yıllar boyunca İslâm dünyası büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır.²⁶⁰

Dönemin en önemli iki olayı olan Moğol ve Haçlı saldırıları toplumsal düzeni bozmuş, halkın malî kaynaklarının da tükenmesine neden olmuştur. İdarenin çözüm üretemeyişi, âlimleri konuyla ilgili eserler kaleme almaya yöneltmiştir. Malî açıdan çöken bir toplum, mânevî açıdan da çökmek üzereydi. Bir taraftan siyasî baskılar, diğer taraftan da mezhepsel çatışmalar ortaya çıkmıştır.

Bu dönem âlimlerinin genel olarak kamu yararının gözetilmesi, maslahat ve siyâset-i şer'îyye meselelerinin sistematize edilmesi gibi toplum yararına dönük konuların yer aldığı çalışmalar yapması dikkat çekmektedir. İzzeddin b. Abdüsselâm, Karâfî ve Tûfî bu alanda kafa yoran önemli ilim şahsiyetlerdir. Sonraki süreçte ise bu anlayışı İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim devam ettirmişlerdir. Döneminin özelliklerini yansıtan Yeni Hanbelîlik ya da Selefilik düşüncesi İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in görüşleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Öyle ki birtakım fetvalarından dolayı her ikisi hapsedilmişlerdir. İbn Teymiyye'nin vefatından sonra İbn Kayyim serbest bırakılmıştır.²⁶¹

Ömrünü ilme adayan ve birçok talebe yetiştiren İbn Kayyim, 751/1350 yılı Receb ayının on üçüncü gününde, ardında pek çok talebe ve kapsamlı bir külliyyat bırakarak vefat etmiştir.²⁶²

²⁶⁰ Abdulâzîm Abdüsselâm Şerâfeddîn, *İbn Kayyim el-Cevziyye, 'Asruhu ve Menhecühü ve Ârâühü fi'l Fıkh ve'l-'Akâid ve't-Tasavvuf* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1984), 34.

²⁶¹ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/110.

²⁶² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (b.y.: y.y., 1986), 14/234; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeylu 'alâ Tabkâti'l-Hanâbile* (Beyrut: y.y., t.s), 2/447; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine* (Kahire: y.y., 1954), 3/354; Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât* (Beyrut: y.y., 1974), 2/271.

3.1.2. İlmî kişiliği

İbn Kayyim, öğrenim hayatının başlarında babasından dersler almıştır. Mecdüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnîsî (ö. 718) ile Muhammed Ebu'l-Feth el-Ba'lebekkî'den (ö. 709) Arap dili ve edebiyatı alanında,²⁶³ Safiyyüddin el-Hindî'den (ö. 715/1315) kelâm ve usûl alanlarında,²⁶⁴ Mecdüddin İsmail b. Muhammed el-Harrânî'den (ö. 729) ise fıkıh derslerini almıştır.²⁶⁵ Fıkıh noktasında esas derslerini hocası İbn Teymiyye'den alan İbn Kayyim, hocasının birçok kitabını kendisinden okuma fırsatını yakalamıştır.²⁶⁶ Miras hukukunu da bu konuda oldukça yetkin olan babası Ebû Bekir b. Eyyub'den (ö. 723) almıştır.²⁶⁷ İbn Kayyim'in kendilerinden istifade ettiği başka hocaları da vardır. Bunlar arasında Ebû Bekr b. İbn Ebî'd-Dâim (ö. 718/1318), İbn Şirâzî (ö. 714/1314), İbnü'z-Zemlekânî (ö. 728/1327), Şerefüddîn İbn Teymiyye (ö. 728) ve İbn Müflih (ö. 763/1361) sayılabilir.²⁶⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gelişmesinde, ahlâkî yaşantısının oluşumunda ve ilmî kişiliğinin güzel bir şekilde oturmasında yetişmiş olduğu ortamın çok büyük etkisi olmuştur. Özellikle yakın çevresinden olan kişilerin bunda rolü büyüktür. İbn Kayyim'in ilk hocası da olan babası Ebû Bekir, Cevziyye medresesinde kayyımlik yapmış olup, görevini doğru şekilde ifâ eden, fazilet sahibi, salih kişilerdendi.²⁶⁹

İbn Kayyim'in yetiştiği ortamın önemine binaen etkilendiği ve etkilediği kişilerden biri de hiç şüphesiz kardeşi Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Eyyub Zeynu'd-dîn'dir. O da seçkin bir imam olarak kabul edilir. İbn Kayyim ile birçok derse iştirak etmişlerdir.²⁷⁰

İlmî açıdan oldukça yetkin bir potansiyele sahip olan İbn Kayyim'in ilmî gelişim açısından özellikle hocası İbn Teymiyye'nin etkisinde fazlaca kaldığı söylenebilir. Zira bu iki âlim arasındaki bağıllık duygusunun yoğunluğu tarif edilemez. Öyle ki hocasıyla aralarında sevgiden de öte bir bağ kurulmuştur. İbn Teymiyye'ye olan bağıllığını her zaman hissettiren İbn Kayyim, hocasının görüşlerini sürekli ele alması mânevî duygunun pratiğe dönüşmüş hâlini yansıtmaktadır.

²⁶³ Safedî, *el-Vâfi*, 2/270-271; Receb, *ez-Zeylu*, 2/356.

²⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/77; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/21.

²⁶⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/403; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271.

²⁶⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 2/270-271.

²⁶⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/21; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271.

²⁶⁸ Cemal Muhammed es-Seyyid Abdulhamit, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fî Hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve Ulûmiha* (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 2004), 1/145-172.

²⁶⁹ Salih Ahmed eş-Şâmî, *El-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dâ'iyetu'l-Musallih ve'l-Âlimu'l-Mevsûi* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2008), 35-36.

²⁷⁰ Şâmî, *El-İmam*, 10.

İbn Kayyim'in ilmî birikim ve şöhretinin tamamı değilse de çoğunluğunu İbn Teymiyye sayesinde kazandığını söylemek mümkündür. Öyle ki İbn Teymiyye denildiği zaman İbn Kayyim de beraberinde anılmaktadır. Bu durum aralarındaki sevgi ve bağlılığı da açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin görüşlerini eserlerinde dile getirmiş olması, var olan bu güçlü ilişkiyi göstermekle birlikte İbn Teymiyye'nin ilmî yetkinliğini gözler önüne sermektedir.²⁷¹

İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin tercihlerinin, Hanbelî âlimlerinin otoritelerinden kabul edilen İbn Akıl, (ö. 513/1119) Ebû'l-Hattab'ın (ö. 510/1116) ve bu iki âlimin de hocaları olan Ebû Ya'lâ'nın (ö. 458/1066) tercihlerine denk kabul eder. Hatta İbn Teymiyye'yi, Kadı Ebû Ya'lâ ve Ebû'l-Hattab gibi ashâbü'l-vücûhtan kabul etmekte, daha da üstün bir seviyede olduğunu söylemektedir.²⁷²

İbn Kayyim, hocasının yolundan giderek Hanbelî mezhebinin usûlüyle yönünü çizmiş ve hocasının görüşleriyle hareket etmiştir. Bunun içindir ki her defasında hocasının görüşlerini öne çıkarmıştır. Ayrıca hocasıyla beraber Selefilik düşüncesini sistematik bir hâle getirerek bu sistemin öncülüğünü yapmışlardır.

3.1.3. Yöntemi

İbn Kayyim'in takip ettiği yöntem ana hatlarıyla “vasat”, “gelenekçilik” ve “anlamcılık” kavramları ile ifade edilebilir. İbn Kayyim'in takip ettiği metodun parçalarını oluşturan bu kavramlarla asıl anlatılmak istenen düşünceler genel olarak müellifin usûl, furû ve itikadla alakalı görüşlerinde mevcuttur. İbn Kayyim, vasat kavramını İslâm dinini diğer bütün dinler ve Ehl-i Sünnet mezhebini diğer bütün mezhepler arasındaki yerini ortaya koyarken kullanmıştır. Müellifimizin metodundaki bu vasat kavramıyla Müslümanların diğer bütün dinlerin mensupları arasında vasat bir çizgide olduğu kastedilmektedir. Ayrıca bu vasat düşüncenin tezahürü olarak Ehl-i sünnet mezhebi ise diğer bütün mezhepler arasında vasat bir çizgide kabul edilmektedir.²⁷³

İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin öncüsü olduğu ıslah faaliyetlerine girerek bunu sürekli hale getirmeyi amaç edinmiştir. Birey ve toplum açısından sosyal ve dinî fonksiyonlar taşıyan bu ıslah faaliyetlerinin özünü, Selefi anlayış oluşturmaktadır. Öyle ki

²⁷¹ Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 20/110.

²⁷² Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi ş-şeytân* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975), 290.

²⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân*, 116-118.

bu anlayış, Kur'an ve sünnetle hareket etmeyi, şeriatı kavramayı ve salt taklitten uzaklaşmayı tavsiye etmektedir.

İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'nin öncüsü olduğu Selefi düşüncenin temelinde sahâbeye olan bakış çok önemlidir. Hanbelî mezhebinin genel metodunda da yer alan sahâbeye uyma düşüncesi her iki âlimde de belirgin bir şekilde görülmektedir. Onlara göre sahâbeye uymadan veyahut onları örnek almadan naslardan hüküm çıkarma yoluna giden kimse bid'at ve dalâlet ehlidir. Ayrıca herhangi bir mezhebe bağlılığın gerekli olmadığı konusunda da hemfikirdirler. Zira onlara göre bu bağlılık, sahâbeye ve ondan sonra gelen tâbiine başvurmayı ve onlara ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca mevcut otoritenin, herhangi bir mezhebe yönlendirme konusunda zorlayıcı bir tutum sergilemesini de kabul etmezler.²⁷⁴

Hocasının öncülüğünde başlayan ıslah faaliyetlerine yönelik çalışmalar yapan ve bu konuda fetvalar ortaya koyan İbn Kayyim, içtimaî ve dinî bütünlüğe zarar veren birtakım bid'at ve hurafeler tespit etmiştir. Örneğin kabir ziyareti meselesinde meşru bir tavır takınsa da bazı sâlih kişilerin kabrinin ziyaret edilmesini caiz görmemektedir. İnsanların kabir ziyaretleri esnasında abartı derecesinde aşırılıklara kaçtıklarını söyleyerek, onlara çok ağır eleştiriler yöneltmiştir.²⁷⁵

Islah projesi kapsamında toplumsal düzeni bozan başka bir noktaya daha değinen İbn Kayyim, şarap kaplarının veya müziğe dair herhangi bir aletin kırılması; şarap atölyelerinin yıktırılması veya halkı sapkınlığa sürükleyen eserlerin zarar görmesi halinde, tazmin yükümlülüğünün olmadığını kabul eder.²⁷⁶

Tezimizin de esasını teşkil eden makâsîd konusunu İbn Kayyim, "Usûlü's-Şerîa" ve "Kavâidu's-Şer" kavramlarını kullanarak ele almıştır. İbn Kayyim, kıyas yöntemine alternatif olabilecek hatta kıyastan daha kapsamlı kabul edilen makâsîd düşüncesiyle şeriatın ruhunu kavrama ve insanların yararını gözetmeyi kastetmiştir.

İbn Kayyim, "Usûlü's-Şerîa"²⁷⁷ ve "Kavâidu's-Şer"²⁷⁸ ifadeleri ile kastettiği mâna, "makâsîdü's-şerîa" ile doğrudan bağlantılıdır. Bu kavramlarla kastedilen temel mâna, İslâm şeriatının ruhunu kavramaktır. İbn Kayyim, bu kavramlarla kıyastan daha genel olan ve kulların maslahatını dikkate alan bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda

²⁷⁴ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/111.

²⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân*, 197.

²⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân*, 224-268.

²⁷⁷ Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/6.

²⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 2/23.

müellifimiz birtakım naslara kayıt konulabileceğini ifade eder. Örnek olarak hâyız gören kadının Kâbe'yi tavaf etmesini nehyeden hadisin, kulların maslahatını gözetmek gayesiyle kayıtlanabileceğini değerlendirmektedir.²⁷⁹

İbn Kayyim'in yönteminin esas çizgilerinden olan anlamcılık özelliği, İslâm dininin ruhunu kavrama ve maslahatı dikkate almayı gerektirmektedir. Bu özelliğin sonucu olarak zamanın da değişimi ile beraber hükümlerin de değişeceği düşüncesini kabul eder. Bu nedenle maslahat ve örfe önem vermektedir. O'na göre var olan bütün âdet ve gelenekler, insan davranışları üzerinde oldukça etkilidir. Ayrıca insanların babalarına benzediği düşüncesinden hareketle çoğunluğun kendi zamanlarına benzediğini söylemektedir. Bu bağlamda fetvaların, zaman, mekân ve âdetlerin değişmesine bağlı olarak onların da değişmesinin mümkün olduğunu ve tamamının Allah'ın dininin muhtevasında olduğunu kabul eder.²⁸⁰

İbn Kayyim, birçok fikhî meseledeki fikirlerinden dolayı şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu bu eleştirilerin temelinde Eş'arîliğe olan muhalif duruşları yatmaktadır. Yaşadıkları dönemde gerçekleşen siyasî olaylar onu da ziyadesiyle etkilemiş hatta verdikleri fetvalar yüzünden hapsedilmiştir. Bu fetvaların başında tek bir lafızla üç talak verilmesi, özel olarak birinin kabrini ziyaret maksadıyla yola çıkılması ve bir malın ortaya konularak iki kişinin bu mal üzerinden yarışmalarının caiz olup olmadığı hususları gelir.²⁸¹

3.1.4. Usûle dair görüşleri

İbn Kayyim'a göre fikhın kaynakları beş temel esastan oluşmaktadır. Bunlar: Kitap ve sünnet(naslar), herhangi bir sahâbenin rivâyeti, farklı görüşlerin olması halinde görüşlerden birinin tercih edilmesi, mürsel ve zayıf hadisle amel edilmesi ve zaruret durumunda kıyasa başvurulmasıdır.²⁸²

İbn Kayyim, sünnetin Kur'an-ı Kerîm ile olan ilişkisini üç şekilde değerlendirir. Bunlardan birincisi, sünnetin bütün yönleriyle Kur'an'la uyum içerisinde olmasıdır. Bu maddeyle alakalı olarak Kur'an'ın ve sünnetin herhangi bir konu ile olan ilişkisi, aynı hüküm hakkında farklı delillere yoğunlaşmalarıdır. İkinci husus, sünnetin Kur'an'ın mânasını beyân ve tefsir etmesidir. Üçüncü husus ise sünnetin, Kur'an'ın hakkında hüküm

²⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/23.

²⁸⁰ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/112.

²⁸¹ Ebû Zeyd, *İbn Kayyim*, 69-71.

²⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 24-27.

beyân etmediği meseleleri zaruri kılmasıdır. Bu husus, Hz. Peygamber'in teşri yetkisiyle emir ve nehiyler ortaya koyması mânasına gelir ki Hz. Peygamber'e itaat etmek vâciptir. Bu hususa muhalif olmak ise haramdır. Sünnet'in, Kur'an'a takdim edilmesi düşüncesi tamamen yanlıştır. Esasen Hz. Peygamber'e itaat etmek Yüce Allah'ın, Allah ve Peygamber'ine itaati emreden emirlerini uygulamaktır.²⁸³ Zira Allah, şöyle buyurmaktadır: *"Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik."*²⁸⁴

İbn Kayyim, naslara oldukça bağlı, döneminin en önemli ilmî şahsiyetlerindendir. Nasları anlamak için hem naklî hem de aklî delillere başvurmuştur. Bunun yanında ulemanın görüşlerini de dikkate almıştır.²⁸⁵

İbn Kayyim, birçok âyette Yüce Allah'ın kullarını kıyas yapmaya yönlendirdiğini ifade eder. Bu hususa, ikinci dirilişin mümkün oluşunun ilk yaratılışla karşılaştırılması ve böylelikle birinci yaratılışın asıl, ikinci yaratılışın ise onun benzeri olduğu örneğini verir. Ayrıca öldükten sonra dirilme, bitkilerin yok olduktan sonra yeniden dirilmesine; inkârcıların öldükten sonra yeniden yaratılması, yerlerin ve göklerin yaratılışına kıyas edilmiştir. Kıyas hususunda verilen bu örneklerle Allah, bir şey hakkında verilen hükümlerin, benzerleri hakkında da verilmiş olacağına kullarının dikkatini çekmektedir.²⁸⁶ Yüce Allah, benzer durumlara aynı hükmün verilmesi gerektiği ve hüküm açısından farklılık arzeden durumların ise eşit olarak değerlendirilmemesi hakkında birçok âyette kulların dikkatini çekmektedir.²⁸⁷ Örnek âyetler şunlardır: *"Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar!"*²⁸⁸ *"Yoksa biz iman edip salih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkaranlar gibi mi tutacağız? Yoksa Allah'a karşı gelmekten sakınanları yoldan çıkan arsızlar gibi mi tutacağız?"*²⁸⁹

İbn Kayyim, deliller arasında kıyasa ayrı bir parantez açmıştır. Kıyas kavramının yerine genel olarak "sahih kıyas" ifadesini kullanmıştır. Sahih kıyas ifadesi ile de "mizân"ı kasteder. İbn Kayyim, konuyla alakalı olarak şunu söyler: "Allah Teâlâ'nın Kitâbı ile birlikte indirdiği ve kitabına yoldaş ve yardımcı kıldığı mizânın da kendisidir."²⁹⁰ Konuyla

²⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/220.

²⁸⁴ en-Nisâ 4/80.

²⁸⁵ Şerâfeddîn, *İbn Kayyim*, 179.

²⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 101.

²⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 103.

²⁸⁸ el-Câsiye 45/21.

²⁸⁹ Sâd 38/28.

²⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 103.

alakalı örnek âyetler şunlardır: “Allah, hak olarak Kitab’ı ve mizanı indirendir. Sen nereden bileceksin belki de o saat (kıyamet) yakındır.”²⁹¹ “Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adâleti yerine getirsinler. Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri yarattık (ki insanlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve Resûllerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”²⁹² “Rahmân, Kur’an’ı öğretti.”²⁹³ “Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu.”²⁹⁴

İbn Kayyim’in usûle dair görüşlerini tahlil edecek olursak çalışmalarının özünde naslara sıkı sıkı bağlanmak vardır. Naslar konusunda gerekli titizliğin gösterilmediği ve bu yüzden var olan ihtilâfların bir türlü çözüme kavuşturulamadığı düşüncesine sahiptir.

3.1.5. Hocaları

İbn Kayyim, birçok alanda ilim tahsil etmiştir. Fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, Arap dili ve edebiyatı, ferâiz bu ilimlerin başlıcalarıdır. Bu ilimleri kendilerinden tedris ettiği birçok hocası olmuştur. Ancak bunlar arasında İbn Teymiyye’nin yeri ve önemi çok farklıdır.

Kendilerinden ders aldığı hocalarını ve aldığı ilimleri şöyle sıralayabiliriz:

1-) Ebû Bekir b. Eyyûb: H. 723’te vefat eden bu âlim İbn Kayyim’in babasıdır. İbn Kayyim, babasından miras hukuku alanında istifade etmiştir.²⁹⁵

2-) Ebu’l-Feth el-Ba’lebekî: H.709’da vefat eden bu âlimden İbn Kayyim, nahiv derslerini tahsil etmiştir.²⁹⁶

3-) el-Mecdu’l-Harrânî: H.729’da vefat eden bu âlimden de ferâiz ilmini tahsil etmiştir.²⁹⁷

4-) Safiyyüddin el-Hindî: H.715’te vefat eden bu âlimden ise, fıkıh usûlü derslerini almıştır.²⁹⁸

5-) Mecdüddin et-Tûnisî: H.718’de vefat eden bu âlimden İbn Kayyim, kıraat ve nahiv derslerini tahsil etmiştir.²⁹⁹

²⁹¹ eş-Şûrâ 42/17.

²⁹² el-Hadîd 57/25.

²⁹³ er-Rahmân 55/1-2.

²⁹⁴ er-Rahmân 55/7.

²⁹⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, 4/21; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271.

²⁹⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 2/271; İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/356.

²⁹⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, 1/403; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271.

²⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 14/77; Safedî, *el-Vâfi*, 2/271; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, 2/21.

²⁹⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 2/270.

6-) Takıyyüddin İbn Teymiyye: H.728’de vefat eden bu âlim, İbn Kayyim’in fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, ferâiz ve daha birçok alanda kendisinden istifade ettiği en önemli ilmî şahsiyetlerdendir. İbn Kayyim’in fıkıh alanındaki esas hocasıdır. İbn Kayyim, *El-Mahsûl* ve *el-İhkâm* eserlerini bizzat kendisinden okumuştur. Ayrıca ferâiz dersleri konusunda da kendisinden istifade etmiştir.³⁰⁰

İbn Kayyim’in yetişmesinde emeği geçen âlimler arasında ayrıca Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), İsmâil b. Muhammed el-Harrânî (ö. 729), Ebû Bekir b. Abduddâim en-Nablusî (ö. 718/1318), Ebu’l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir (ö. 697) ve daha birçok âlimi sayabiliriz.³⁰¹

3.1.6. Talebeleri

Döneminin en parlak şahsiyetlerinden olan İbn Kayyim, birçok eser bırakmakla kalmamış, birçok öğrenci de yetiştirmiştir. İbn Teymiyye’ye olan bağlılığının bir başka tezahürünü kendi öğrencileri ona karşı göstermiştir. Derin bir ilmî birikimi şahsında barındıran İbn Kayyim’in rahle-i tedrisinden geçen talebeleri şunlardır:

1-) Burhâneddin İbrâhim (ö. 767) : İbn Kayyim’in oğlu olup, babasından fıkıh ve nahiv dersleri almıştır. Emevi camisinde imamlık vazifesinde de bulunmuştur. Önemli özelliklerinden biri İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) “*el-Elfiyye*” adlı eserini şerh etmesidir. Bu sebeple kendisine hocası tarafından “İbn Mâlik’in Elfiyyesini çözmek isteyenlere rehber” ismi verilmiştir.³⁰²

2-) es-Safedî (ö. 764/1363) : “*el-Vâfi Bi’l-Vefâyât*” adlı eserin sahibi olan es-Safedî, fakih, nahivci, muhaddis ve hattat gibi birçok fonksiyona sahip çok yönlü bir kişiliğe sahipti. Kendi eserlerinde İbn Kayyim’dan sürekli bahseder ve ondan dersler aldığını dile getirir.³⁰³

3-) İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ b. Ömer (ö. 774/1372) : Kendisi hem İbn Teymiyye’ye hem de İbn Kayyim’a talebe olmuştur. Meşhur muhaddis Mizzî’nin de talebesi olmuştur. Tefsir, hadis ve tarihte çok önemli bir konuma sahiptir. Eserlerinde hocası İbn Kayyim’in kendisini çok sevdiğini dile getirir.³⁰⁴

³⁰⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 2/270-271.

³⁰¹ Çınar, *İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Görüşleri*, 20.

³⁰² Şâmî, *El-İmam*, 37-38.

³⁰³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 14/318.

³⁰⁴ Çınar, *İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Görüşleri*, 21.

4-) es-Subkî (ö. 756/1355) : Özellikle hadis ve fıkıh alanlarında kendisinden söz ettirmiş olan ilmî şahsiyetlerdendir. İbn Kayyim'den hadis derslerini tahsil etmiştir.³⁰⁵

5-) Nablusî (ö. 797/1395) : Hadis, fıkıh ve hat alanlarında yetkin olan Hanbelî mezhebine mensup bir âlimdir.³⁰⁶

İbn Kayyim'in bu öğrencileri dışında ayrıca Zehebî (ö. 748/1348), İbn Abdulhâdî (ö. 744/1343), Şerafedîn Abdullah (ö. 756/1355) ve Fîruzabâdî (ö. 817/1414) de bulunmaktadır.³⁰⁷

3.1.7. Eserleri

İbn Kayyim fıkıhta, usûl-i fıkıhta, kelâmı, hadiste, tefsirde, tasavvufta döneminin parlak âlimleri arasındadır. Yüz civarında eseri hakkında olduğuna dair rivayetler vardır. Bu eserlerin bir kısmı neşredilmiş olup birçoğunun da yazma nüshası bulunmaktadır. Bir kısmının ise sadece ismi zikredilip haklarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri incelendiğinde, genel olarak hocası İbn Teymiyye'ye nazaran daha fazla tasavvufa yöneldiği, ona göre daha az polemikçi ve yine ona göre dili daha açık ve akıcı bir üsluba sahip olduğu görülür. Birçok eserinde konudan konuya atlama hatta konu dışına çıkma yönü de olan İbn Kayyim'in eserlerinde tekrarların yoğun olduğu görülmektedir.³⁰⁸

Bütün eserleri tahlil edildiğinde, İbn Kayyim'in bir mezhep savunucusu olmadığını görebiliriz. Öyle ki bir mezhebi ön planda tutma düşüncesi de yoktur. İbn Kayyim'in metodunda objektiflik hâkimdir. Herhangi bir konudaki esas görüşünü geniş cevaplar şeklinde vermiştir. En önemli özelliklerinden bir tanesi de delilci olmasıdır. Zira delilin sevkettiği düşünceler onun için çok önemlidir.

İbn Kayyim derin bir ilme sahip olmanın yanı sıra geniş bir kültür birikimine hâiz bir âlimdir. Kendisinden sonrakilere bıraktığı külliyyâtın birçoğu hakkında bilgiler mevcut olmasa da var olan bilgiler ışığında eserlerini alanlarına göre ayırarak ele alacağız.

3.1.7.1. Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri

1-) *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'An Rabbi'l-Âlemîn*: İbn Kayyim'in usûl (metodoloji) sahasında kaleme aldığı en önemli eserlerindendir. İbn Hacer, eserin ismi hakkında

³⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 14/264; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/134.

³⁰⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/139.

³⁰⁷ Ebû Zeyd, *İbn Kayyim*, 177-183.

³⁰⁸ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/117-118.

“İ'lâmu'l-Muvakki'in”³⁰⁹, Safedî, “Me'âlimu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemin”³¹⁰ şeklinde isimler kullanmışlardır. Ancak eserin adı genel olarak “İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemin”³¹¹ şeklinde kullanılmıştır. Birçok biyografi yazarı tarafından üç cilt olduğu nakledilse de³¹² sonraki süreçte dört cilt olarak basımı gerçekleşmiştir. Birçok Arapça baskısı olan eser Türkçeye de çevrilmiştir.

2-) *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye (el-Firâsetü'l-Merziyye fi Ahkâmi's-Siyâseti's-Şer'iyye)*: İbn Kayyim'in fıkıh alanında yazmış olduğu başka bir eseridir. Esas olarak yargılama hukuku üzerine bina edilmiş bir muhtevaya sahiptir. Eserde genel olarak İbn Kayyim'in fikhî sorulara verdiği ayrıntılı cevaplar mevcuttur. Eser, sonraki süreçte Muhammed Hamid el-Fıkî tarafından tahkik edilerek tek cilt şeklinde basılmıştır.³¹³

3-) *İğasetü'l-Lehfân fi Hükmi Talâkı'l-Gazbân*: Öfke anında söylenilen boşama sözlerinin hukuktaki yerini anlamaya yönelik yazılmış bir risâledir. Bu alanda yazılmış ilk risâle kabul edilir. İbn Kayyim'in bir başka eseri olan “İğasetü'l-Lehfân min Masâyidi's-Şeytân” ile karışıklık yaşanmaması için bu esere “el-İğasetü's-Sugrâ” adı da verilmiştir. Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî ve Muhammed Hamid el-Fıkî tarafından tahkik edilmiştir.³¹⁴

4-) *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*: Gayr-ı Müslimlerin hukuku üzerine kaleme alınmış fikhî bir eserdir. Zimmîlerle ilgili birçok konuyu muhtevasında barındıran bu eser, Subhî es-Salih tarafından tahkik edilerek iki cilt şeklinde basılmıştır. Ayrıca daha sonraki süreçte Muhammed b. Riyad el-Ahmed tarafından da tahkik edilen eser, tek cilt halinde basılmıştır.

Bunların dışında ayrıca fıkıh alanında yazılmış *Tuhfetü'l-Mevdûd bi-Ahkâmi'l-Mevlûd*, *el-Fürûsiyye*, *Hurmetü's-Semâ*, *Menâsikü'l-Hac* ve'l-'Umre, *Cilâ'ül-Efhâm fi Fazli's-Salâti* ve's-Selâm 'Âlâ Hayri'l-Enâm, *Hükümü Târîki's-Salât* gibi eserleri de bulunmaktadır.³¹⁵

³⁰⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/355.

³¹⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 3/271.

³¹¹ İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/450.

³¹² İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/450.

³¹³ İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/450; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakatu'l Mufessirin*, thk. Ali b. Muhammed Amr (Kahire: y.y., 1392), 2/93; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb* (Beyrut: y.y., ts.), 6/170.

³¹⁴ İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 6/170.

³¹⁵ Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 20/120-121.

3.1.7.2. *Ahlâk ve tasavvufa dair eserleri*

1-) *Medâricü's-Sâlikîn*: Birçokları tarafından Hanbelî mezhebinin tasavvufî alanında yazılmış en önemli eser olarak nitelendirilir. Eser, Şeyhu'l-İslâm Ebû İsmail Abdullah el-Herevî'nin “*Menâzilü's-sâirîn*” eserinin şerhi kabul edilir.³¹⁶ Eser, ilk olarak üç cilt halinde basımı gerçekleştirilmiştir. Eser, “*Kur'ân-î Tasavvuf'un Esasları*” adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserde genel olarak Kur'an merkezli tasavvuf anlayışının ilke ve esaslarına değinilmiştir. Ayrıca Yüce Allah'ın isimleri, sıfatları ve tasavvufia alakalı kavramlara sıkça değinilmiştir.

2-) *İğasetü'l-Lehfân min Masâyidi-ş-Şeytân*: Eserin bir diğer adı da “*el-İğasetü'l-Kübrâ*”dır.³¹⁷ İbn Teymiyye'nin içtimaî ve dinî hayatın düzeni için başlatmış olduğu ıslah projesiyle doğrudan bağlantılı olan bu eserde, şeytani tuzaklara karşı korunmanın yolları anlatılmaktadır. Eser, yanlış inanış ve düşüncelerden arınmak ve tamamen kurtulmak amacıyla Kur'an ve sünnete tabi olmayı tavsiye edici bilgiler ihtiva etmektedir.

3-) *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbü's-Sa'âdeteyn*: İbn Kayyim'in tasavvuf sahasında kaleme aldığı diğer bir eseridir. Eserde genel olarak Yüce Allah'a ve Hz. Peygamber'e hicret etmenin mânaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserde birçok tasavvuf kavramına değinilmiştir.

Bunların dışında İbn Kayyim'in *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâtâkîn*, *er-Risâletü't-Tebûkiyye*, *el-Fevâ'id*, *ed-Dâ' ve'd-Devâ'*, *el-Kelimü't-Tayyib* ve *l-'Amelü's-Sâlih* gibi ahlâk ve tasavvuf sahasında yazılmış eserleri de bulunmaktadır.³¹⁸

3.1.7.3. *Hadise dair eserleri*

İbn Kayyim'in diğer alanlara göre çok az eserler ortaya koyduğu alanlar arasında hadis ilmi bulunmaktadır. Bu sahadaki eserleri şunlardır:

1-) *Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd*: İbn Kayyim'in hadis alanında kaleme aldığı ayrıntılı değerlendirmelerinin yer aldığı eseridir. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Hâmid el-Fıkî beraber bu eseri sekiz cilt olarak neşretmişlerdir. Eser, müellifin ilmî derinliğini ortaya koyan nâdide eserlerden kabul edilir.³¹⁹

³¹⁶ İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/449.

³¹⁷ Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târihih ve semâtihi ve eşhera a'lâmihi ve müellefâtih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 2/369.

³¹⁸ Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 20/120.

³¹⁹ İbn Receb, *ez-Zeylu*, 2/449; Dâvûdî, *Tabakatu'l Mufessirin*, 2/92; İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 6/169.

2-) *el-Menâru'l-Mûnîf fî's-Sahîh ve'd-Da'îf*: İbn Kayyim'in hadis sahasında kaleme aldığı bir risaledir. Birçok yazar tarafından eser, “*Nakdu'l-Menkûl ve'l-Muhakki'l-Mumeyyiz Beyne'l-Merdûd ve'l-Makbûl*” ismiyle anılmıştır.³²⁰

3-) *Fevâidu Hadîsiyye*: Risâle tarzında yazılan bu eser, İbn Kayyim'in hadis sahasında kaleme aldığı diğer eserler kadar meşhur değildir. Eserin ihtiva ettiği konular genel olarak hadis tenkidi ve tahlîlî üzerinedir.

3.1.7.4. Tefsire dair eserleri

İbn Kayyim'in tefsir sahasında kaleme almış olduğu eserler şunlardır:

1-) *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*: Söz konusu eserde, yemin ile başlayan âyetlerin tefsiri yapıldığı için bu isim verilmiştir. İbn Kayyim'in hayatını kaydeden biyografi yazarları bu eserden bahsetmişlerdir

2-) *Emsâlü'l-Kur'ân: İ'lâmu'l-Muvakki'in* içinde bir bölüm olan eserin ilk baskısı, araştırdığımız kadarıyla “*Dürrü'l-Beyan fî Tefsîri Emsâli'l-Kur'ân*” ismi ile müstakil bir kitap olarak basılmıştır. Müellifin biyografisini yazan âlimlerin de isminden söz ettikleri eserin değişik baskıları mevcuttur.

Bunların dışında İbn Kayyim'in *Bedâi'u'l-Fevâ'id*, *Tefsîrü'l-Fâtîha*, *Tefsîrü'l-Mu'avvizeteyn*, *Şerhu Esmâi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, *Usûlü't-Tefsîr* gibi tefsir sahasında yazılmış eserleri de bulunmaktadır.³²¹

3.1.7.5. Kelâm ve akaide dair eserleri

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kelâm ve akaid alanlarında yazmış olduğu eserleri şunlardır:

1-) *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*: İbn Kayyim, bu eserini “*el-Kâfiyetü's-Şâfiye fî'l-İntisâri lil'Fırkati'n-Nâciye*” diye isimlendirmiştir. “*İctimâ'u'l-Cüyûş*” isimli eserinde söz konusu esere atıfta bulunup, “Bu meselede doyurucu bilgileri, “*el-Kâfiyetü's-Şâfiye fî'l-İntisâri lil Fırkati'n-Nâciye*” isimli kitapta verdik.” demiştir

2-) *Şifâ'ü'l-'Alîl fî Mesâ'ili'l-Kazâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*: İbn Kayyim, kaderin varlığını ispat için kaleme aldığı mezkûr kitabın önsözünde bu ismi zikretmiştir. Ayrıca “*İğâsetü'l-Lehfân*” isimli kitabında kader konusu ile ilgili olarak “Biz bu konu

³²⁰ İbn Receb, *ez-Zeylu*, 4/449; Dâvûdî, *Tabakatu'l Mufessirin*, 2/93; İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 6/168.

³²¹ Çınar, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri*, 26.

hakkında kapsamlı bilgiyi büyük kitabımızda verdik.” diyerek “*Şifâu'l-'alîl*” eserine göndermede bulunmuştur.

Bunların dışında İbn Kayyim’in *er-Rûh ve'n-Nefs*, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde ve Menşuru Velâyeti'l-'İlm*, *Hidâyetü'l-Hayâra fî Ecvibeti'l Yehûd ve'n-Nasârâ*, *es-Sava'iku'l-Münezzele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna, İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye* gibi kelâm sahasında yazılmış eserleri de bulunmaktadır.³²²

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Kayyim, birçok alanda pek çok eser kaleme almıştır. Eserleri arasında çokça rağbet görenleri kısaca ifade etmeye çalıştık. İnceleme fırsatı bulduğumuz bu eserlerin dışında ayrıca şunları da zikredebiliriz:

- 1-) *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*
- 2-) *et-Tıbbü'n-Nebevî*
- 3-) *el-Gurbe ve'l-İğtirâb*
- 4-) *Me'âni'l-Edevât ve'l-Hurûf*
- 5-) *Mekâ'idü's-Şeyâtîn fî'l-Vesvese ve Zemmü'l-Müvesvisîn*
- 6-) *Esmâ'ü Mü'ellesfâti İbn Teymiyye*.³²³

3.2. İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı

İbn Kayyim'in entelektüel mirası, dönemin toplumsal ve siyasal şartlarını dikkate alarak insan davranışlarını, ahlâkî değerleri ve İslam hukukunu yeniden yorumlamasıyla öne çıkar. Onun düşüncesi, sadece zahirî hukuk kurallarıyla sınırlı kalmayıp bu kuralların altında yatan ilahî hikmeti, adâleti ve insanın yararına yönelik maksatları (makâsîd) araştırmaya odaklanır. Bu yönüyle İbn Kayyim, İslam hukukunda makâsîdü's-ş-şerîa kavramının gelişimine büyük katkı sunmuş, hükümlerin ruhunu ve gayesini ön plana çıkaran bir metodoloji benimsemiştir.

İbn Kayyim, İslâm hukuk usûlünün önemli konularından olan makâsîd ilmiyle alakalı görüşlerini başta *İ'lâmu'l-Muvakkı'in* adlı eseri olmak üzere birçok eserinde ele almıştır. İbn Kayyim'in makâsîda dair değerlendirmelerini müstakil bir çalışma çerçevesinde ortaya koyduğu söylenemez. Onun eserlerini tahlil ve tesbit edebildiğimiz kadarıyla makâsîdla alakalı değerlendirmelerini dağınık bir şekilde ele almıştır.

³²² Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, 42-45.

³²³ Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, 20/122.

3.2.1. Makâsıdın tanımı

İbn Kayyim, makâsıda dair genel mânada bir tanım yapmamıştır. Ancak makâsıdın tanımını ortaya koymaya yönelik birtakım ifadeler kullanmıştır. Şeriatın, hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu ve İslâm şeriatının tamamının adâlet, hikmet, rahmet ve maslahat olduğu yönündeki yaklaşımı,³²⁴ müellifin makâsıdın tanımına dönük temel unsurlar olarak görülebilir. Ayrıca bu yaklaşımı ile makâsıdın maslahat yönüne vurgu yaptığı görülmektedir.

İbn Kayyim, klasik makâsıd nazariyesinin temelinde yer alan ve makâsıdın dereceleri olarak bilinen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât hakkında herhangi bir görüş belirtmemiştir. Ayrıca zâruriyyât kapsamında değerlendirilen korunması beş zorunlu ilkeyle alakalı olarak da açıklamalarda bulunmamıştır. İbn Kayyim, klasik makâsıd düşüncesinin temel parametrelerini oluşturan unsurların teorik yönünden ziyade uygulamalı yönüyle ilgilenmiştir.

İbn Kayyim'in makâsıd düşüncesi, genel olarak maslahatı sağlamak, mefsedeti ortadan kaldırmak ilkesi ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla müellifin makâsıd tanımı, bu ilke ile özdeşleşmektedir. İbn Kayyim'in makâsıdla ilgili yorumundan hareketle makâsıdın insanlar açısından mefsedete götürmesi düşünülemez. Müellifin, şâriin koymuş olduğu dinin muhtevasında maslahatlar, hikmet ve övülmüş gayeler bulunduğu, bunun aksine bir şey olmadığı³²⁵ ifadesi de bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

3.2.2. Makâsıda dair kavramlar

Tarihsel süreçte sistematik bir yapıya dönüşen makâsıd ilmiyle alakalı eserlerde makâsıd kelimesi yerine başka kavram ve tamlamalar da kullanılmıştır. Müellifimiz de eserlerinde makâsıd yerine pek çok kavram veya tamlama kullanmıştır. Örneğin; makâsıdu's-şerî'a,³²⁶ makâsıdu'l-Kur'ân,³²⁷ makâsıdu's-şer',³²⁸ hikmetü's-Şâri',³²⁹ hikmetü's-şer',³³⁰ garadu's-Şâri',³³¹ kasd's-Şâri',³³² makâsıdu'r-rasûl,³³³ makâsıdu'r-

³²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/11.

³²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/145.

³²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/235.

³²⁷ Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/205.

³²⁸ Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), 168; Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/166.

³²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/329.

³³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 1/17, 5/353.

³³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/146, 147, 148, 193.

risâle,³³⁴ maksûdu'ş-Şâri',³³⁵ maksûdu'ş-şerî'³³⁶ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca hikmetü'ş-şerî'a,³³⁷ kemâlû'ş-şerî'a,³³⁸ esraru'ş-şerî'a,³³⁹ esrârû'ş-şerî',³⁴⁰ kemâlû hikmet'i-Şâri',³⁴¹ mehâsinü'ş-şerî'a,³⁴² maslahatu'n-nas,³⁴³ mehâsinü'l-İslâm,³⁴⁴ mesâlihu'n-nas,³⁴⁵ mesâlihu'l-ibâd,³⁴⁶ mesâlihu'd-dünya ve'l-âhira,³⁴⁷ mesâlihu'l-ümme³⁴⁸ kavramları da kullanılmıştır.

Usulcüler tarafından makâsıdı ifade etmek için birçok lâfız ve tamlamanın kullanılması, makâsıd anlayışının tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ve terimleşme sürecini ortaya koymaktadır.

3.2.3. Makâsıd sınıflaması

İbn Kayyim, makâsıdı ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Kullar açısından meseleyi ele alan İbn Kayyim, maslahatın bir tarafının dünyevî, diğer tarafının ise uhrevî olduğunu zikreder.³⁴⁹ Dünyevî bağlamda kulların maslahatının sağlanması ve mefsedetın de kendilerinden kaldırılması önemlidir. Zira mefsedetın varlığı kullar açısından zorluklar ortaya çıkarır. Bu nedenle maslahatların temini hem ferdî hem de içtimaî hayat için gereklidir. Maslahatın uhrevî yönü, cennetin kazanılmasıyla sağlanabilmektedir. Buradaki mefsedetden kurtuluş ise azab ve ateşten uzak durmaktır.

İbn Kayyim'in maslahatları iki ayrı kutup şeklinde sınıflandırdığını söylemek yanlış olur. Zira şâriin hükümlerinin insanların maslahatları için vazolunduğunu ifade eder.³⁵⁰ İbn Kayyim, namaz ibadetinin hem dünyevî hem de uhrevî maslahatın temini, mefsedetın de

³³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/235, 239.

³³³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân*, 1/187; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/63, 3/67.

³³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/91.

³³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 250.

³³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân*, 2/119.

³³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/54, 3/10, 124, 132, 182.

³³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/80, 2/63-64, 69, 91.

³³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 1/209, 5/359.

³⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 3/370.

³⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/329.

³⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 98.

³⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 58, 208, 222, 262; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/110.

³⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 257.

³⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 173.

³⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/77, 81.

³⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 4/192.

³⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/89; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 202, 222; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/116.

³⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/30.

³⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 4/151.

izalesini sağladığı gerekçesiyle çok önemli bir fonksiyona sahip olduğunu zikreder.³⁵¹ Dünyevî ve uhrevî maslahatlar arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu, bundan dolayı uhrevî maslahatlara ulaşmanın yolunun dünyevî maslahatlarla olacağı söylenebilir.

3.2.4. Makâsıdla ilişkili fıkḥî terimler

İslâm hukukunda önemli bir konu haline gelen makâsıd düşüncesi, ihtiva ettiği fonksiyonu açısından müctehidlerin kıblesi olarak kabul edilmiştir.³⁵² Bu nedenle fıkḥ ve makâsıd arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. İslâm hukukunda makâsıdın dikkate alınması sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonraki dönemlerde ictihad faaliyetlerinin temelini oluşturmuştur. Ancak fakihlerin çoğunluğu, nasların lafzî mânalarını ortadan kaldırmaya neden olacağı korkusu ve hükümlerin amaçlarının tespit edilmesinin taşıdığı izâfiliğin yol açacağı belirsizliğin hukukî istikrarsızlık ve kargaşa doğuracağı endişesiyle meseleye özel deliller ki özellikle naslar dikkate alınmadan doğrudan şarî'in amaçlarına göre hüküm verilmesini câiz görmemiştir.³⁵³

İbn Kayyim, şeriatın adâletle ve hikmetle tesis edildiğini; temelini ve binasının rahmet ve maslahata dayandığını ifade eder.³⁵⁴ Ona göre bazı meseleler hakkında çelişki varmış gibi düşünülse de bu meselelerin şeriatle bağlantısının olmadığını aksine bunların kullar tarafından hile ile ortaya konulan meseleler olduğunu vurgular.³⁵⁵ Şâriin koymuş olduğu hükümlerin ardındaki gayeleri anlamayanlar, çelişki içerisine düşmüşlerdir. Ayrıca şâriin hükümlerle kastettiği asıl maksatları aşan görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin, hülleyle başvurma yolu bu hususlardan biridir. Zira üç talâk ile boşanan kadının başka bir erkek ile evliliği olmadan ilk kocasına helal olmaması birtakım hikmetleri ihtiva etmektedir. Bu gaye ve hikmetleri kavramayanlar ise hülle gibi hileli bir yola başvurmuşlardır. İbn Kayyim'a göre üç talâkın ardındaki gaye ve hikmetleri sadece şeriatın sırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını anlayabilenler bilebilirler.³⁵⁶

İbn Kayyim, hülle gibi bir hileyi ortaya koyanları ve bu hile ile hareket edenleri şâriin hükümlerindeki maksatları anlamamakla itham eder. Oysaki hükümlerle kastedilen

³⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 4/192.

³⁵² Ahmed Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh* (b.y.: y.y., Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999), 90-91.

³⁵³ Yaman, *Makâsîd ve İctihad*, 369.

³⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/162.

³⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/236.

³⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 2/56.

maksatları kavrayan ashabın bu tür hilelere başvurmadığını ifade eden İbn Kayyim,³⁵⁷ ashabın şeriatın sırlarına veya makâsıdına vakıf olduğunu ve hiçbir şekilde ihtilâf etmediklerini vurgular.³⁵⁸ İbn Kayyim, bu ve benzeri hilelere başvuranların şâriin hükümlerdeki maksadını iptal etmeye çalıştıklarını ifade eder.³⁵⁹

İbn Kayyim, hakkında nas bulunmayan hususları maslahat bağlamında değerlendirerek fesattan uzak tutulması gerektiğini vurgulayarak bir kısım âlimlerin bu tür tasarrufları kavrayamadıklarını ifade eder. Örneğin; Hz. Osman'ın İmam Mushafı haricindeki bütün nüshaları yaktırması, Hz. Ali'nin zındıkları çukurlarda yaktırması, Hz. Ömer'in Nasr b. Haccac'a sürgün cezası vermesi bu tür siyasî tasarruflar arasındadır. İbn Kayyim, bu tasarrufları maslahat açısından uygun bulduğunu ancak meselenin başka yerlere çekilebilecek potansiyele sahip olduğuna değinerek dikkatli olunması gerektiğini vurgular.³⁶⁰

İbn Kayyim, makâsıd ilminin çeşitli meselelerle doğrudan bir ilişkisinin olduğunu özellikle ictihad, kıyas, ta'lîl gibi fikhî meselelerle olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Kayyim'in makâsıd anlayışını tahlil ve tespit edebilmek için bu meseleleri makâsıd bağlamında ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.2.4.1. Makâsıd ve ictihad

Makâsıd ve ictihad arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Zira birçok usûlcü, müctehidin makâsıd ilmini bilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁶¹ İbn Kayyim, ictihada çok önem vermiş ve ashabın yeni konularla alakalı olarak ictihadda bulunduklarını ve bazı hükümleri diğer meselelere kıyas ettiklerini vurgulayarak Hz. Peygamber'in Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndereceği zaman aralarında geçen diyalogun³⁶² muhtevasına işaret etmiştir.³⁶³

İbn Kayyim'a göre, ashabın meselelerin maksatlarına vakıf olmaları sayesinde ictihad kapısı açık kalmıştır. Bundan dolayı ictihad kapısının kapandığına ilişkin açıklamaların gerçeği yansıtmadığını belirtir ve bu tür ifadeleri ilmi yok saydığı

³⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 168.

³⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/168.

³⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 3/144.

³⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 12-13.

³⁶¹ Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahliliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 44.

³⁶² Ebû Dâvûd, "Akziye", 11.

³⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/154.

gerekçesiyle kabul etmez.³⁶⁴ Bu görüşünü her asırda müctehîd âlimlerin olması gerektiğini ifade eden şu hadis ile temellendirir: “*Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini yenileyecek bir âlim gönderir.*”³⁶⁵ Ayrıca Hz. Ali’nin, “*Yeryüzü Allah’ın hüccetlerini kaim kılacak âlimlerden hali olamaz.*”³⁶⁶ sözünü de örnek gösterir.

İbn Kayyim, meselelerin zaman ve mekânın maslahatlarına göre müctehidler tarafından icthad ile hükme bağlanması gerektiğini söyler. Hakkında nas ve icmâ bulunmayan meseleler hakkında icthad ile hareket edilerek fetva verilmesi gerektiğini zikreder.³⁶⁷

İbn Kayyim’in icthad ile alakalı düşüncesinin temelinde makâsîd nazariyesi yatmaktadır. Zira miktarı belirlenmemiş cezalar meselesine değindiğinde bunu açıkça ortaya koymuştur. Ona göre ta‘zîr cezaları âlimlerin maslahata dayanarak icthad ile ortaya koydukları cezalardır. Çünkü ta‘zîr, miktarı bakımından hadden farklılık arzeder. Ayrıca ta‘zîr cezaları farklı zamanlarda değişkenlik arzemesi mümkün görünen bir husus olması bakımından bu meselede temel dayanak makâsîd veya maslahattır. Dolayısıyla farklı zaman ve mekânlarda yaşayan insanları ta‘zîr açısından değerlendirirken aynı cezayı verenleri, şeriatın hikmetini anlamamakla itham eder.³⁶⁸

İbn Kayyim’in görüşlerinden yola çıkarak makâsîd ve icthad arasında yakın bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Nitekim icthad yoluyla hükme bağlanmış meselelerin temelinde makâsîd düşüncesi bulunmaktadır.

3.2.4.2. Makâsîd ve kıyas

İbn Kayyim, başta *İ‘lâmu’l-Muvakkı’* in adlı eseri olmak üzere pek çok eserinde kıyas konusunu ele almıştır. Makâsîd ve kıyas arasında doğrudan bir bağlantının olduğunu zikreden İbn Kayyim, bu bağlamda illet mânasına gelen münâsîp vasfa ara ara değinmiştir.³⁶⁹ Kıyasın mücmel olduğunu ifade ederek kıyasın muhtevasında hem sahih kıyası hem de fâsid kıyası barındırdığını belirtir.³⁷⁰ İbn Kayyim, kabul ve reddettiği kıyas lafızları için çeşitli tamlamalar kullanmıştır. Kabul ettiği kıyas için özellikle “el-kıyâsu’l-sahîh” ifadesini kullanmasının yanı sıra “mahdu’l-kıyâs”, “el-kıyâs esah” ve “sarîhu’l-

³⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakkı’* in, 2/190-191.

³⁶⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 4/567.

³⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakkı’* in, 4/163.

³⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakkı’* in, 3/224.

³⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakkı’* in, 2/75, 84.

³⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri’s-sa’âde*, 2/7.

³⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakkı’* in, 1/290.

kıyas” tamlamalarını da kullanmıştır.³⁷¹ İbn Kayyim, sahih kıyası, Yüce Allah’ın indirmiş olduğu mizân olarak nitelendirir.³⁷² Kabul etmediği kıyas için ise “el-kıyâsü’l-bâtıl”, “kıyâs fâsid”, “efsedü’l-kıyâs”, “eb’adu’l-kıyâs”, “el-kıyâsü’l-fâsid” tamlamalarını kullanmıştır.³⁷³

Kıyası illet bağlamında değerlendiren İbn Kayyim, nasların bütün hadiselerin hükümlerini kapsayıp kapsamaması bakımından âlimler arasında ihtilâf olduğunu ve bu meselede üç grubun olduğunu söyler. Bu grupların ilkinde göre, naslar, meselelerin hükümlerini tamamen kapsamamaktadır.³⁷⁴ Hatta bu grup içerisinde aşırı bir kesime göre ise naslar, meselelerin yüzde birin onda birini bile ihtiva etmemektedir. Bundan dolayı kıyasa oldukça ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gruba göre, naslar sınırlıdır; insanların karmaşık meseleleri ise sınırsızdır. Bu nedenle sınırlı olan nasların sınırsız olan meseleleri kapsaması düşünülemez. İbn Kayyim, grubun bu temellendirmesini pek çok açıdan fâsid olarak değerlendirmiş ve onlara cevaben şunları zikretmiştir:

1-) Çeşitlilik sınırlı olduğu için kulların fiilleri bunlardan bir tanesinin kapsamında yer almaktadır.

2-) Fiiller gibi onun çeşitleri ve amaçları da sınırlıdır.

3-) Fiillerin sınırsız olduğu ifade edilse de kulların ebedî değil de kıyamete kadar hayatta kalacak olmaları, fiillerinin de sınırlı olmasını gerekli kılmaktadır.³⁷⁵

İbn Kayyim’a göre bu gruplardan ikincisi, kıyası bâtil ve din dışı görmesinin yanı sıra sahih kıyası da reddetmektedir.³⁷⁶ Ayrıca bu grup, benzer ve birbirine denk olayları ayrı ayrı değerlendirmektedir. Bu grup şâriin vazetmiş olduğu hükümlerinin hikmete mebni olmadıklarını savunarak ta’lîli de inkâr etmektedirler. Bu grubun kimler olduğu İbn Kayyim tarafından ifade edilmese de Zâhirîler olduğu iddia edilmektedir.³⁷⁷ Zira Yusuf Karadâvî, konuyla alakalı İbn Kayyim’in görüşlerini onlara reddiye olacak şekilde ele almıştır.³⁷⁸

³⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 135, 140, 160, 187, 250; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 3/306, 387; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, 1/64, 103; 2/32, 706.

³⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, 1/103; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 3/356.

³⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/684.

³⁷⁴ İsnad edilen bu görüş Hanefîlere ait olmalıdır. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuvayt: Vizâratu’l-Evkâfi’l-Kuvaytiyye, 1994), 6/75.

³⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, 1/251-252.

³⁷⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/178-195.

³⁷⁷ Yusuf Karadâvî, *Dirâse fi fikhî makasidu’s-şerî’a* (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2008), 39.

³⁷⁸ Karadâvî, *Dirâse*, 50.

İbn Kayyim'a göre bu gruplardan üçüncüsü ise kıyası kabul etmektedir lakin ta'lîl, hikmet ve sebepleri reddetmektedir. Eş'ârîler ve ona bağlı olan fakihlerin bu düşüncede olduklarını belirten İbn Kayyim, bu grubun illetleri emâre ve alâmet olarak değerlendirdiklerini ve dolayısıyla ta'lîli inkâr ettiklerini ifade eder.³⁷⁹

İbn Kayyim, bu üç grubun kıyas ile alakalı iddialarından başka itidal üzere olan ve vasat bir bakışa sahip olduğu görülen dördüncü bir görüşün varlığından bahseder. İbn Kayyim'a göre bu görüşün temsilcileri ümmetin önde gelen fakihleridir. Bu fakihler, naslarda bulunan hikmet, sebep ve gayeleri kabul ederler. Zira aklın ve fitratin bunu gerektirdiğini, Kitab'ın ve mizanın bu mesele üzerinde ittifak ettiğini ifade eden İbn Kayyim, nasların bütün meseleleri kuşattığını belirtir.³⁸⁰

İbn Kayyim'in görüşlerinden hareketle makâsîd ve kıyas arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Kayyim'a göre bu ilişki, kıyasa imkân sağlayan illetten kaynaklanmaktadır. Bu husus şâri' tarafından zikredilmiş veya âlimlerin anlayışına bırakılmıştır. İbn Kayyim, bu hususa maslahat-ı mutebere ve mürsele şeklinde atıfta bulunmuştur.³⁸¹

Şâri'in vaz'etmiş olduğu hükümlerle neyi kastettiğini anlamak için illetin tespit edilmesi oldukça önemlidir. İbn Kayyim, şer'î naslarda yer alan illetlerin açık bir şekilde işaret edildiğini belirtir. Âyetlerde hükümlerin ta'lîlinin bizzat Yüce Allah tarafından "bâ, key, lâm, min ecli" gibi sebep bildiren lafızlarla, hadislerde ise ta'lîlin bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğunu ifade eder.³⁸²

3.2.4.3. Makâsîd ve ta'lîl

Ta'lîl meselesinin, kıyas konusu çerçevesinde ele alınması gereken bir konu olmakla beraber makâsîdla oldukça ilişkili bir bağı olduğu için ayrıca ele alınması gerektiği düşüncesindeyiz. Fıkıh ve usûlünün sahasını amelî hükümler oluşturmaktadır. Dolayısıyla makâsîd nazariyesinin tatbik alanı doğal olarak şer'î-amelî hükümlerdir.

Makâsîd konusunda görüş beyan eden âlimler ta'lîl ilkesini kabul ettikleri gibi, bu konuda ittifak da etmişlerdir.³⁸³ Nitekim ta'lîli benimseyenler, çoğunluğu (cumhuru) teşkil etmektedir.³⁸⁴

³⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I' lāmü 'l-muvakkı 'în*, 1/252-253.

³⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I' lāmü 'l-muvakkı 'în*, 1/253-254.

³⁸¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I' lāmü 'l-muvakkı 'în*, 1/220.

³⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *I' lāmü 'l-muvakkı 'în*, 1/150-152.

³⁸³ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1406), 3/236.

Ta‘lil yönünden şer‘î hükümler, genel olarak taabbudî ve muallel olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır.³⁸⁵ İbadetler taabbudî alanın, muâmelâtla ilgili meseleler ise muallel alanın kapsamında kabul edilmiştir.³⁸⁶

İbn Kayyim, hükümlerde ta‘lil meselesine oldukça önem vermiştir. Zira konu bağlamında taabbudî ve muallel lafızlara atıflarda bulunduğu görülmektedir. İbadetlerle alakalı olarak, “akıl sahiplerinin ibadetin sırlarını genel olarak kavraya da tafsili olarak keşfedemez” ifadesi taabbudî hükümlerle ilişkilidir. Ayrıca şâriin hükümler için tespit ettiği ve her şart ve durum için müessir kıldığı sahih illetler vurgusuyla muallel hükümlerin varlığına işaret eder.³⁸⁷

İbn Kayyim, muallel olup taabbudî olarak değerlendirilen bazı konularla alakalı olarak görüşler ortaya koymuştur. Bu konulardan biri talâk iddetidir. İbn Kayyim’a göre iddetin hikmetlerine ve illetlerine vakıf olunabilir. Ancak iddetin yalnızca rahim temizliği şeklinde ta‘lîli yanlıştır. Zira iddet ile temelde hamileliğin tesbit edilmesi ortaya çıkarılsa da iddetin muhtevasında daha pek çok hikmet ve gaye bulunmaktadır. İbn Kayyim, iddetin hikmet ve gayelerini kavramayan ve bunları reddedenlere karşı eleştirilerde bulunarak bu iddet meselesinin taabbudî bir mesele olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre iddet meselesi sadece bir ibadet konusundan ibaret değildir. Hükümlerin bir hikmete mebni olduğunu ve bu hükümlerdeki hikmetleri âlimlerden bazılarının anlayabileceğini belirten İbn Kayyim, bazı âlimlerin bu hikmet ve gayeleri anlamamalarının, iddetin hikmetlerinin olmadığı mânasına gelmediğini ifade eder.³⁸⁸

İbn Kayyim, musarrât³⁸⁹ hadisi ile alakalı olarak bir sâ‘³⁹⁰ hurma verilmesi meselesinin de taabbudî alanla alakalı olmadığını belirtir. Zira bir sâ‘ hurma verilmesi hükmünün bütün ülkelerde geçerliliği mümkün değildir. Bu hüküm de muallel alanın kapsamında olduğu için bir sâ‘ hurmanın yanı sıra her ülkenin kendi temel gıda ürünleriyle tayin edilen başka bir şey de verilmesi mümkündür.³⁹¹

Hükümlerin ta‘lîl meselesi makâsıd açısından oldukça önemlidir. Çünkü makâsıd ile hükümlerin gayelerini bilmek için hükümlerin muallel olması gerekir. Hükümlerin muallel olması genel olarak şâriin kullarından uymasını istediği hükümleri bir sebep ve bir gaye

³⁸⁴ Karadâvî, *Dirâse*, 47.

³⁸⁵ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/177; Apaydın, “Ta‘lil”, 39/512.

³⁸⁶ Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 61.

³⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 1/37; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me‘âd*, 5/390.

³⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me‘âd*, 5/390.

³⁸⁹ Satıcının, müşteriyi yanıltmak için sütü fazla gözüksün diye sağmayıp beklettiği hayvan.

³⁹⁰ 2175 gr.

³⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 3/119.

için koyduğunu belirtmesi şeklinde tanımlanabilir. Böylece hükümler üzerinde çalışmalar yapılarak bu hükümlerin gayelerine ulaşmak mümkün olur. Ancak taabbudî kabul edilen hükümlerin hangi gaye ve sebepleri ihtiva ettiğini tespit etmek oldukça zordur. Nitekim şâri‘ bu hükümlerle alakalı olarak kullarından mutlak itaat etmelerini istemektedir. Dolayısıyla bu hükümlerin hangi gayeleri taşıdığını belirlemek mümkün olmadığı için bu hükümler üzerinden makâsıda ulaşmak imkânsızdır.

3.2.5. İbn Kayyim’in makâsıd anlayışının temel prensipleri

3.2.5.1. Adâlet ve maslahat ilişkisi

İslâm dini, kulların dünyevî ve uhrevî mutluluğu üzerine kurulu maslahatlar bütünüdür. Bu nedenle şeriat bütünüyle bir adâlet sistemidir. Nitekim adâletsizliğin hüküm sürdüğü yerlerde haksızlık olur. Bu da toplum içerisinde huzur ve mutluluk yerine karışıklık ve kargaşanın yerleşmesine neden olmaktadır. Böyle bir hususun Allah’ın kullarına göndermiş olduğu dinde olması düşünülemez. Çünkü O, hâkimlerin hâkimi, adâletlilerin en adâletlisidir. O’nun vazetmiş olduğu hükümlerde herhangi bir noksanlık veya fazlalık yoktur. Adâletten zulme, rahmetten merhametsizliğe, maslahattan mefsedete, hikmetten mânasız olana değinen hiçbir görüş ve hüküm, sayısız şekilde te’vil edilse de İslâm şeriatının muhtevasında olması mümkün değildir. Çünkü şeriat, şâriin kulları arasındaki adâleti, mahlûkatı arasındaki merhameti, yeryüzündeki gölgesi konumundadır.³⁹²

İslâm hukukunda idarî yetkilerin tayininde adâlet, dindar olma ve liyakat ilkelerine oldukça önem verilir. Ehl-i sünnet itikadına sahip kadılar, ne kadar fakih konumunda olurlarsa olsunlar şâriin sıfatlarını kabul etmeyen Cehmiyye kadılarına tercih edilirler. Çünkü bu tür kimselerin idarî yetkilerle görevlendirilmemesi, Müslümanlara zarar verebilme ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber’in uygulaması da aynı minvalde olmuştur. Zira idarî ve askerî görevlendirmeler hususunda sahâbiler arasında liyakat ve faydalı olma ilkeleri gözetilerek görevlendirmeler yapılmıştır. Her şartta hakkı ortaya çıkaracak şekilde hüküm verebilecek adâlet ve liyakat sahibi insanları görevlendirmek esastır. Adâletin ve liyakatin ön planda tutulması, İslâm hukuku ve İslâm ahlâkının gereklerindendir. Bu hassasiyetin temel gerekçesi ise müslümanların barış, huzur ve adâlet içerisinde yaşamalarını sağlamaktır.³⁹³

³⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 3/11.

³⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 1/82-83.

İslâm hukukunda akitlerin tamamında aslolan adâlettir. Şâri‘ Teâlâ, peygamberlerini bu amaçla göndermiş ve kitaplarında da bu hususu açıkça emretmiştir. Allah şöyle buyurur: “*Elbette biz elçilerimizi beyyinelerle gönderdik. Onlarla birlikte Kitâb ve mizânı indirdik ki adâlet ile hükümler olsunlar.*”³⁹⁴ Yüce Allah, faizi ve kumarı zulme neden oldukları için nehyetmiştir.³⁹⁵ Kur’an-ı Kerîm her iki yasağın haram olduğunu ifade etmiştir. Her ikisi de bâtil yollarla mal kazanmak mânasına gelmektedir. Hz. Peygamber’in nehyettiği, bey’u’l-garar, bey’u’l-müzâbene, bey’u’l-muhâkale gibi alışverişler faiz veya kumar mesabesinde oldukları gerekçesiyle nehyedilmişlerdir.³⁹⁶ Mudârebe, müsâkât ve müzâra’ada ise kumar adına hiçbir şey yoktur. Öyle ki bunlar, adâletin en güçlü şekilde gerçekleştiği satış şekilleridir. Nitekim Hz. Peygamber’in Hayberlilerle, elde edecekleri ürünlerin yarısı karşılığında tarlalarında çalışmalarını üzerine anlaşıma yapması bunun en önemli göstergesidir.³⁹⁷

3.2.5.2. Kolaylık ve esneklik (teysir) prensibi

Şâri‘ Teâlâ, bütün mahlûkatı yaratmış ve onların arasından insanları seçerek yeryüzüne halife kılmıştır. Beraber ve düzenli bir şekilde yaşamaları için peygamberleri aracılığıyla onlara mesajlarını bildirmiştir. İlâhî hikmete binaen de her toplum için ayrı ayrı şariat ve kanunlar koymuştur. Gönderdiği bütün peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Peygamber’i âlemlere rahmet olarak göndermiştir. Hz. Peygamber’den önce gönderilen peygamberler bütün insanlığa değil yalnız kendi toplumlarına gönderilmiş ve kendilerine verilen şariat da belli bir zamana has kılınmıştır. Hz. Peygamber ise bütün insanlığa gönderilmiş ve getirdiği şariat, kıyamete kadar geçerli olup her zamana hitap eden evrensel bir fonksiyona sahiptir. İslâm dininin evrenselliğini sağlayan bu hususlardan biri de İslâm hukukunun esnek olmasıdır.³⁹⁸

İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kur’an ve sünnet, temel ilkeleri belirleyen bir çerçeve sunar. Ancak bu temel ilkelerin uygulanmasında ictehad adı verilen yorumlama faaliyeti sayesinde esneklik sağlanır. İctihad, müctehidlerin değişen zaman ve mekânın gerektirdiği farklı durumları değerlendirerek hükümler üretmelerine imkân veren bir zihinsel faaliyettir. Hükümlerdeki değişimin temel nedenleri arasında siyasi, ekonomik,

³⁹⁴ el-Hadîd 57/25.

³⁹⁵ el-Bakara 2/275; el-Mâide 5/90.

³⁹⁶ Buhârî, "Büyû", 61, 82-83; Müslim, "Büyû", 1.

³⁹⁷ Ebû Dâvûd, "Harac ve Fey", 23-24.

³⁹⁸ Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 5.

sosyal ve kültürel faktörler yer alır. Örneğin, bir toplumun ekonomik yapısındaki değişimler, ticaret hukuku gibi alanlarda yeni hükümlerin ortaya çıkmasını gerektirebilir.

İslâm hukukunda, hükümlerin zaman ve koşullara bağlı olarak değişip değişmeyeceği, hukukun temel tartışma konularından biridir. İslâm hukuku genellikle sabit ve değişmez bir yapı olarak algılansa da sosyal, ekonomik ve siyasi koşullardaki değişimler hukukî hükümlerde de adaptasyon gereksinimini ortaya koymaktadır.

Mecelle’de bulunan “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.”³⁹⁹ küllî kaidesi, hükümlerin değişebileceği düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Kayyim ise bu değişim hareketinin insanların maslahatı çerçevesinde zarurilik arzeden bir husus olduğunu vurgular. İbn Kayyim, hükümlerin değişimi için zaman, mekân, âdet, durum ve niyet faktörlerini sayarak bu düşüncenin oldukça önemli yararlar ihtiva ettiğini belirtir. Zira ona göre, bu değişim hareketinin bir kısım âlimler tarafından kavranılmaması, kulların birçok meşakkat ile karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur.⁴⁰⁰ Oysaki şer‘î hükümlerde zorlaştırma değil, kolaylık esas olmalıdır.

İbn Kayyim, hükümlerin değişimi ile alakalı olarak sahâbe döneminden örnekler sunarak konuya açıklık getirmiştir. Örneğin; üç talâk meselesinin, Hz. Ömer’in halifeliğinin ilk yıllarında tek olarak telakki edilip sonraki yıllarında ise üçünün kabul edilmesi, hükümlerde değişimin açık bir göstergesidir.⁴⁰¹ Hz. Ömer’in böyle bir uygulamayla insanları bid‘î talâktan uzaklaştırmayı ve dolayısıyla da maslahatı sağlayıp mefsedeti ortadan kaldırmayı planladığını ifade eden İbn Kayyim, böyle bir tasarrufun şâriin maksadıyla uyumlu olduğunu belirtir.⁴⁰²

İslâm dini, ictihad ve düşünmeye oldukça önem vermiştir. Sahâbe döneminden itibaren fakihler, karmaşık meseleleri insanların maslahatını sağlamak için şâriin koymuş olduğu gayeler doğrultusunda ve İslâm hukukun temel ilkeleri ışığında ictihad faaliyetleri sayesinde çözmüşlerdir. İslâm hukuk tarihinde birçok mezhep içerisinde birçok farklı görüşün bulunması ictihad faaliyetinin bir sonucudur. Ayrıca dinin temel ilkelerinden ve şari’in gözetmiş olduğu hikmetlerden uzaklaşan bazı hükümlerin ıslahı yoluna gidilmiş, zaman, mekân ve durum gibi faktörlerin değişmesiyle de bazı hükümlerin yerine kolaylık ve maslahat ilkeleri gözetilerek yeni hükümler ortaya konmuştur. Bütün bu hususlar

³⁹⁹ Mecelle, md. 39.

⁴⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakki‘în*, 3/11.

⁴⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakki‘în*, 3/33.

⁴⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/247-248; el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 18.

beraber değerlendirdiğinde İslâm hukukunun esnek ve güncel yönünün olduğu anlaşılabacaktır.⁴⁰³

3.2.5.3. Zararın giderilmesi (def‘ül-mefâsid)

İslâm hukukunda mefsedet kavramı, ruhî ve bedenî, ferdî ve içtimaî, dünyevî ve uhrevî zararları, acı ve acıya yol açan sebepleri ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak hükümlerin dayanağını oluşturan bir gerekçe olarak kabul edilmesi için dinin gayeleriyle bağının kurulması oldukça önemli bir husustur.⁴⁰⁴ Mefsedet kavramı, maslahatın zıddı olarak tarif edilmiş, bu anlamda maslahat, dinin korunmasını istediği beş zorunlu ilkeyi koruma şeklinde özetlenmiş ve bu bağlamda dinin amaçlarını koruma olarak ifade edilmiştir. Ayrıca bu beş zorunlu ilkenin ihlâlüne yol açan her şey mefsedet, mefsedeti izale etmek de maslahat kapsamında değerlendirilmiştir.⁴⁰⁵

Naslarda, mefsedet şeklinde bir kullanım olmayıp genel anlamda fesad içeren eylemlerin terki, özel anlamda ise dinin korunmasını istediği beş zorunlu ilkeye yönelik zararların giderilmesini isteyen, insanlara zarar veren davranışları özellikle haksızlık, kin nefret, gıybeti yasaklayan, iyiliği emredip kötülükten kaçınmayı öğütleyen birçok âyet ve hadis vardır.⁴⁰⁶ İslâm hukukunun ana kaynaklarında yer alan bu ifadeleri esas alan kelâm ve usûl âlimleri, şer‘î hükümlerin maslahatı celb ve mefsedeti def etme esasına dayandığı noktasında ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in “Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur.”⁴⁰⁷ hadisi de İslâm hukukunun temel ilkelerinden biri haline gelmiştir.⁴⁰⁸

İslâm hukukunda mefsedet ve maslahat kavramları arasında karşıtlık bulunmaktadır. Bu karşıtlıktan dolayı mefsedetın giderilmesi ilkesinin temelleri, meşruiyet delilleri, müstakil bir delil olup olmayacağı örf, maslahat, sedd-i zerâi‘ gibi şer‘î delillerle olan ilişkisi, mefsedetın İslâm hukukundaki konumu, mefsedetın belirlenmesinde akıl ve nakil ilişkisi gibi meselelerde maslahat hakkındaki yorum ve değerlendirmelerin dikkate alınması gereklidir.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği*, 6-7.

⁴⁰⁴ Ferhat Koca, “Mefsedet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 28/356.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

⁴⁰⁶ Bk. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/2; el-A‘râf 7/33; en-Nahl 16/90; eş-Şuarâ 26/183; et-Talâk 65/6.

⁴⁰⁷ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

⁴⁰⁸ Koca, “Mefsedet”, 28/356.

⁴⁰⁹ Koca, “Mefsedet”, 28/356.

İslâm hukukunda, bir meselede maslahat ve mefsedet birarada olması durumunda âlimler, kural olarak mefsedeti defetmenin maslahatın celbine takdim edileceği üzerine ittifak etmişlerdir. Zira şâriin ve akıl sahiplerinin mefsedeti defetme yönündeki hassasiyeti, maslahatı elde etme yönündeki hassasiyetinden daha kuvvetli görünmektedir.⁴¹⁰ Bu düşünce İslâm hukukuna “Helâl ve haram birleştiğinde haram galip gelir”⁴¹¹ ve “Haram kılma ve mübah kılma gerekçeleri birlikte bulunursa haram kılma gerekçeleri üstün tutulur”⁴¹² gibi ifadeleri yerleştirmiştir. Ayrıca “Def’i mefâsid celb-i menâfi’den evlâdır.”⁴¹³ küllî kaidesi de mecelle yer almıştır.

İbn Kayyim’in, kulların dünyevî ve uhrevî maslahatları ifadesi, makâsıdı iki yönlü anladığına dair işaretler olarak görülebilir.⁴¹⁴ Kişinin maslahatı elde etmesi ve mefsedetten kurtulması dünya hayatı açısından çok önemlidir. Nitekim mefsedet kişiye meşakkat verebilir. Bu sebeple maslahatların sağlanması insanların yaşamı açısından gereklidir. İbn Kayyim’a göre uhrevî maslahatlar, sevabı ve ecir dolayısıyla cennete ulaşmakla sağlanabilir. Azap ve ateşten sakınmak ise mefsedetten kurtulmak manasına gelir. İbn Kayyim’in dünyevî ve uhrevî maslahatları keskin bir çizgiyle ayırdığını söyleyemeyiz. Bu bağlamda İbn Kayyim, şeriatın imkân ölçüsünde kulların maslahatlarını sağlamak için vazedildiğini sarih bir şekilde ifade ederek⁴¹⁵ dünyevî ve uhrevî maslahatların bir bütün halinde elde edilebileceğine atıfta bulunur. Bu çerçevede namaz örneğini veren İbn Kayyim, bu ibadetin dünyevî ve uhrevî maslahatları elde etmek; mefsedeti defetmek adına büyük bir fonksiyonu olduğunu söyler.⁴¹⁶ İbn Kayyim’in makâsıdı, maslahatı sağlamak, mefsedeti defetmek şeklinde anlamlandırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira İbn Kayyim’in açıklamalarında makâsıdü’ş-şerîanın kulların mefsedetine yönelik olamayacağı düşüncesini görmek mümkündür. Çünkü ona göre şâriin koymuş olduğu dinde maslahatlar, hikmet ve övülmüş gayeler bulunduğu; bunun zıddına bir şeyin bulunmadığı yönündeki ifadesi⁴¹⁷ bunun açık göstergesidir.

İbn Kayyim’a göre sedd-i zerâi’ deliliyle mefsedetin giderilmesi arasında oldukça önemli bir bağ bulunmaktadır. Nitekim sedd-i zerâi’ delili, araçların(vesâil)

⁴¹⁰ M. Ali b. Hüseyin, *Tehzîbü’l-Furûk ve’l-kavâ'idü’s-seniyye fî’l-esrâri’l-fıkhiyye* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, t.s), 2/187.

⁴¹¹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *El-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Kahire: y.y., 1378), 105-108.

⁴¹² Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi’u’d-dekâ’ik fî şerhi Mecâmi’i’l-hakâ’ik* (İstanbul: y.y., 1273), 307.

⁴¹³ Mecelle, md. 30.

⁴¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkî’in*, 2/30.

⁴¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkî’in*, 4/151.

⁴¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 4/192.

⁴¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkî’in*, 3/145.

amaçlara(makâsıd) tâbi kılınması temeline dayanır. Bu nedenle kötülüğe sevk eden vasıtalar da mefsedet kapsamında kabul edilmekte ve mahiyeti bakımından haram olmasalar da dolaylı olarak haram kabul edilmektedir. Böylece eylemin haram olması kesinleşmiş olduğu gibi o eyleme götüren vasıta da haramdır.⁴¹⁸ Hz. Peygamber'in savaşta el kesmeyi nehyetmesi meselesi⁴¹⁹ buna örnek olarak verilebilir. İbn Kayyim, savaşta el kesmenin sedd-i zerâi' gereği uygulanamayacağını vurgular. Nitekim böyle bir uygulamanın suçluyu kâfir saflarına yönlendirmesi gibi daha büyük bir mefsedet ortaya çıkmasına neden olabilir.⁴²⁰ Dolayısıyla ilgili örnekler dikkate alındığında değişim hareketinin temelinde zaruri bir durumun vâkî olduğu tezi ortaya çıkmaktadır.

İbn Kayyim, vesâil ve sedd-i zerâi' kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış ve mefsedete sevk eden söz ve eylemlerin temelde ikiye, sonra ise her iki kısmın ise ikiye ayrıldığını belirterek genel manada dört gruba ayrıldığını ifade eder. Bu gruplar ve verdiği örnekler şöyledir:

1-) Mefsedete götüren filler: Alkollü içki içilmesi, iftira ve zina.

2-) Mubahlık için vazedilmesine rağmen mefsedete vesile kılınan eylemler: Hülle amaçlı nikâh yapmak, faiz amaçlı alışveriş yapmak.

3-) Mubahlık için vazedilmeyen ve mefsedete vesile kılınmayan ancak mefsedete sevk eden ve mefsedet yönü maslahattan daha kuvvetli olan eylemler: Mekruh zamanlarda namaz kılmak.

4-) Mubahlık için vazedilmesine rağmen mefsedete sevk edebilen ancak maslahat yönü mefsedetten daha kuvvetli olan eylemler: Evlenmek istenilen kadına bakmak, hakkında şahitlik edilecek kadına bakmak. İbn Kayyim, İslâm şeriatının dördüncü grubu mubah ya da müstehap kıldığını, hatta maslahat sebebiyle vâcib de olabileceğini ifade eder.⁴²¹

Sedd-i zerâi' delilini geniş bir çerçevede ele alan İbn Kayyim, teklifi hükümlerin dörtte birinin bu delil kapsamında olduğunu söyler. Bu bağlamda teklifi hükümlerin esasen emir ve nehiy şeklinde iki başlık olarak ele alındığını, daha sonra emir ve nehyin kendi arasında iki kısma ayrıldığını belirtir. Buna göre bu dört kısım arasında yer alan mefsedete sevk eden kısım bilhassa zerâi'in tatbik alanında yer almaktadır.⁴²² İbn Kayyim'in vesâil konusunu genel olarak harama sed çekilmesi, yani yalnızca sedd-i zerâi' yönünden

⁴¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/108-109.

⁴¹⁹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18.

⁴²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/114.

⁴²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/109-110.

⁴²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, 3/126.

değerlendirildiği söylenebilir. Ayrıca vesâili genel olarak haram olarak nitelediği hileler bağlamında ele alması meseleyi daha çok sedd-i zerâi‘ açısından değerlendirmesi gibi bir neticeyi ortaya çıkarmaktadır.

3.2.6. Makâsıdı ihlâl etmesi yönüyle hile-i şer‘iyye

Hile kelimesi lügatte hedefe ulaşınca kadar karar değiştirmek, değişmek, maharet, çare, kurnazlık gibi anlamlara gelmektedir.⁴²³ Terim anlamı ise şekil açısından hukuka uygun bir işlemi aracı kılarak yasaklanmış bir sonuca ulaşmak amacıyla yapılan muamele mânasındadır.⁴²⁴ İbn Kayyim’a göre ise hile, yapan kişinin halden hale değiştiği bir eylem ve tasarruf çeşididir. Hile kelimesi örfte, bir kimsenin gizli yöntemlerle gayesine ulaşmak için yol tutması manasında kullanılmıştır. Örfî anlamda hilede yöntem çok gizlidir ve keskin bir kavrayış gücü olmayan kimselerin bunu anlaması mümkün değildir. Şer‘an, aklen ve âdeten nehyedilen bir gayeye ulaşma mânası hilenin insanların örfündeki kullanımının en yaygın halidir.⁴²⁵

İbn Kayyim, hilelerin haram ve bâtıl olduğunu Kur’an, sünnette ve aklî açıdan delillendirir. Hilenin haramlığına işaret eden âyette şari’ şöyle buyurur: *“Yaptığını çok görerek başa kakma.”*⁴²⁶ Selef ve sonraki müfessirler bu âyetle alakalı olarak bir kimsenin daha fazlasını alabilmek için başkasına iyilik yapma şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu ifade, daha fazlasını hediye etmesi için birisine bir şey hediye etmek anlamına gelmektedir. Hilelerin haram olduğuna delâlet eden hadis ise şudur: *“Ayrı olanlar birleştirilmez, birlik olanlar ayrıştırılmaz. Çünkü sadaka olma ihtimali vardır.”*⁴²⁷ Bu hadis, birleştirme veya ayrıştırma ile zekâtı düşürmeye veya miktarını azaltmaya neden olacak hilelere tevessül etmenin haram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu sebeple bir kimse zekât vermek için yılını tamamlamayıp nisâbın bir bölümünü satarsa birleşik olan şeyi ayrıştırmış olacaktır. Ancak kişi bu yöntemle zekât vermekten kaçamaz.⁴²⁸

Hilenin haram olduğunu gösteren aklî delil ise şudur: Şari‘, vâcpleri emretmiş, haramları ise nehyetmiştir. Çünkü kullarının hem dünyevî hem de uhrevî hayatları için bunlarda maslahatlar bulunmaktadır. İslâm dini, kulların kalpleri için zorunlu gıda mesabesindedir. Dolayısıyla hiçbir ilaç, o olmadan hastalığı tedavi edemeyecektir. Bundan

⁴²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, md. hvl.

⁴²⁴ Saffet Köse, “Hile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/28.

⁴²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 3/188.

⁴²⁶ el-Müddessir 74/6.

⁴²⁷ Buhârî, “Zekât”, 33.

⁴²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 3/136.

dolayı bir kimse, şâriin nehyettiklerinden birisini helâl yapmaya, farzlarından birisini de yok etmeye, şâriin koymuş olduğu hükümleri işlevsiz bir hale koymaya yeltenirse pek çok açıdan din konusunda fesâtçılık yapan biri haline gelir. Öyle ki kişi, kendisine bir çıkış yolu aradığı meselede şâriin hikmeti ile çelişerek o meselede ters düşerek onu iptal yoluna gider. Temelde hile ile ulaşılmak istenen şey şâri‘ tarafından teşrî kılınan hükmün kendisi olmadığı gibi ulaşılmak istenen şey bilhassa haram kılınan şeydir. Örnek olarak faiz yiyen bir kimsenin maksadı haram olan faizi almak iken câiz olan alışverişi yapmak amaçları arasında yoktur.⁴²⁹

3.2.7. İbn Kayyim’in bazı şer‘î meselelere dair makâsıd eksenli görüşleri

İbn Kayyim, makâsıdın daha çok uygulamalı/tatbiki yönüyle ilgilenmiştir. Bu nedenle makâsıdın ichtihadla olan ilişkisi üzerinde durarak hükümlerin değişimi meselesini sıklıkla vurgulamıştır. Bu bağlamda ta‘lîl konusuna oldukça önem vermiştir. Onun hükümlerin değişmesi düşüncesinin fûrûdaki yansımaları bunu açıkça göstermektedir. Şimdi İbn Kayyim’in ibadet, muâmelât ve ukubât alanlarına dair bazı makâsıd eksenli görüşlerine yer verilecektir.

3.2.7.1. İbadetlerle ilgili olan makâsıd

Zekât ibadeti hakkında makâsıd

İslâm hukukunda zekât verilecek mallarla, zekât verilmeyecek mallar arasında bir sınır çizilmiştir. Zekât verilecek mallar ile zekât verilmeyecek mallar; cinsi, niteliği, yararı gibi ilkeler gözetilerek birtakım ayırımı tabi tutulmuşlardır. Bu ayırım ile hikmetler gözetilmiştir. Havâic-i asliyenin zekâta tabi mallar arasında yer almaması kulların maslahatına yönelik olup bu hikmetler arasında yer almaktadır.

Dört cins malın zekâtı bulunmaktadır. Bunlar: Tarım ürünleri, altın-gümüş, hayvanlar ve ticâret mallarıdır. Tarım ürünleri ve meyveler ikiye ayrılmıştır. Birinci kısım, yağmur sularıyla sulanan ve meşakkat gerektirmeyen ürünlerdir. Bu ürünler zekâta tâbidir. İkinci kısım ise meşakkatle sulanan ancak giderleri besi hayvanları kadar olmayan ürünlerdir. Nitekim besi hayvanları için çekilen meşakkat ve harcanan maliyet daha yüksektir. Dolayısıyla bunlar, besi hayvanları kadar zekât oranına tâbi olmasa da aksine yarıya düşürülerek gelir getirmesi nedeniyle zekâta tâbi kılınmış zekâttan muaf

⁴²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 3/142-143.

tutulmamıştır. Altın ve gümüş de iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, para, ticâret ve kazanç aracı nevinden olup zekâta tâbidirler. Dinâr, dirhem, külçe altın bu kısımdandır. İkinci kısım ise ticâret dışında değerlendirilip yarar sağlamaya yönelik olup kadınların süs eşyaları, kullanılması uygun görülen silahlar bu kısımdandır ve zekâta tâbi değildirler. Hayvanlar da iki çeşit sınıflamaya tâbi tutulmuştur. Birinci kısım, maliyetsiz, meşakkatsiz ve herhangi bir zarar olmadan meralardan faydalanan hayvanlardır. Bu kısım hayvanlar, zekâta tâbidir. İkinci kısım ise masraf yapılarak beslenen veya insanların tarla sürme, su çekme gibi sebeplerle kullandığı hayvanlardır. Bu kısım hayvanlar, sahibine kazanç getirmeyip aksine ekstra maliyet yüklediğinden zekâta tâbi tutulmamışlardır. Ticari malların zekâtı ise kazanç ve gelir sağlamak için meşakkat gerektirdiği için zekâtı kırkta bir olarak farz kılınmıştır.⁴³⁰

Zekât verilecek malların, zekât verilmeyecek mallardan cins, maliyet, ihtiyaç gibi nitelikler açısından farklı oldukları göze çarpar. Bu mallar, diğer mallara göre hakikî mallardandır. Zira bu malların yokluğu insanlar için daha büyük zorlukları da beraberinde getirecektir. Zekâtın emredilmediği mallar ise böyle değildirler. Nitekim bunlar fazla olan maddeler hükmündedirler. Bu malların yokluğu insanlar için zarara neden olmayacaktır.⁴³¹

Zekât veren kimse, zekâtı alan kimseden hiçbir beklentiye girmemelidir. Verdiği malın peşine düşmemelidir. Zekât verdiği malı tekrar satın alma gibi çabalara girişmemelidir ki bu husus nehyedilmiştir. Bu yasaklamanın birtakım hikmetleri vardır. Birincisi, kişi bu durumu verdiği zekâtı yeniden almak için bir hile yoluna başvurabilir. Bu da zekât verenin, verdiği malı, bedelinden daha düşük bir maliyetle almasına neden olacaktır. Bu hikmetlerden ikincisi ise zekât veren kişinin, verdiği mal ile arasındaki bütün düşünceleri ortadan kaldırmaktır. Nitekim bir kimse bir şeyi geri almak istediğinde onunla alakalı türlü türlü hayallerin peşine düşmektedir. Bu husus, zekât verenin, zekâtını gönül rızasıyla vermediğinin göstergesidir.⁴³² İslâm dininde esas olan kişinin malının zekâtını verdikten sonra onunla alakalı herhangi bir beklentiye girmemesi ve gönül hoşnutluğuyla zekât ibadetini yerine getirmiş olmasıdır. İslâm hukuku, zekât ibadetiyle birçok hikmet ve maslahatı gözetmektedir. Zekâtın mahiyetini iyice kavramayan kimselerin bu hikmet ve maslahatlara aykırı davranışları İslâm'ın ruhuna ve genel maksatlarına muhalefettir.

⁴³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/69-70.

⁴³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/70.

⁴³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/239-240.

Hac ibadeti hakkında makâsıd

İslâm hukukunun esnek ve evrensel doğası, zaruret ve kolaylık ilkeleri çerçevesinde meseleleri maslahat eksenli ele alması, hükümlerde değişimi mümkün kılmaktadır. Buna bağlı olarak İslâm hukukçuları da hükümlerdeki değişimi mümkün kılan çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Kıyas, istihsan, maslahat gibi usûl-î yöntemler, yeni durumlara uygun hükümler üretmek için kullanılmıştır. Ancak bu yöntemlerin uygulanmasında dikkat edilmesi gereken önemli nokta, temel ilkelere aykırı hareket edilmemesidir. İslâm hukukunun dinamik yapısı hem hukukun hayatta kalmasını hem de toplumun değişen ihtiyaçlarına cevap verebilmesini sağlamıştır. Ancak bu durum, İslâm hukukunun keyfi yorumlara açık olduğu anlamına gelmez. Hükümlerdeki değişim, her zaman temel ilkelere uygun ve toplumun genel yararına yönelik olmalıdır. Mecelle'nin 39. maddesinde ifade edilen “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.” küllî kaidesi, bu tartışmanın merkezindedir ve değişim sürecinin hukukî çerçevesini çizmektedir. Bu değişim sürecinin merkezinde ise maslahat düşüncesi yer almaktadır.

Fetvanın değişimi bağlamında, hac ibadeti esnasında âdet gören kadın örneğini ele alan İbn Kayyim, değişim olgusuna oldukça önem vermiştir. Hac kabilelerinin hayızlı kadınlar için bekletilmesinin mümkün olmadığı günümüzde, kadınlar için sekiz ihtimalin bulunduğunu belirten İbn Kayyim bunları şöyle sıralar:

a-) Hac kafilesinin ülkesine dönmek için yola çıkması, hayızlı kadının ise Mekke'de kalarak ziyaret tavafını yapabilmek için temizlenmeyi beklemesi ihtimali, kadın açısından pek çok zararla karşı karşıya kalmasına neden olacaktır.

b-) Tavaf şartının, âcizlikten dolayı kadından düşmesi,

c-) Hayız döneminin başlayacağının korku ve endişesi sebebiyle kadının tavafı zamanından önce ifâ etmesi,

ç-) Hayız dönemine denk gelen hac ibadetinin farziyeti menopoz dönemine kadar kadının üzerinden kalkması,

d-) Kadının diğer hac menâsiklerini ifâ ederek ihramdan çıkmadan ülkesine dönmesi ve yeni hac dönemine kadar ihramlı olarak beklemesi,

e-) Kadının muhsar⁴³³ gibi ihramdan çıkması, hac vecibesini üzerinden kaldırmaz. Hacca gitme imkânı elde ettiğinde yeniden hac ibadetini ifâ etmesi,

f-) Kadının yerine hac yapacak bir vekil göndermesi,

⁴³³ Hacda ihrama girdikten sonra tavaf etmekten ve vakfeye durmaktan alıkonulan kimse.

g-) Kadının gücünün yettiği kadar hac menâsiklerini ifâ etmesi, hayızdan temizlenme gibi gücünün yetmediği hususlar ise üzerinden kalkması.⁴³⁴

İbn Kayyim, ilk yedi maddenin bâtil olduğunu belirtir. Son maddenin ise hakikati ihtiva ettiğini vurgulayarak makâsıd eksenli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla hayızlı olan kadından temizlik şartı düşmüş olacağından kadın ziyaret tavafını hayızlı iken yapar. Bu hususu zaruret açısından yorumlayan İbn Kayyim, fetvadaki değişikliğin şer'î kurallara muhalif olmadığını aksine uygun olduğunu vurgular. Nitekim acziyet varsa vâcib, zaruret varsa haram söz konusu olamaz.⁴³⁵

Temizlik hakkında makâsıd

İslâm fıkında su; tadı, rengi ve kokusu değişmediği müddetçe temiz kabul edilir ve temizleyici fonksiyona sahiptir. Suyun necâsetleri temizleme hususunda pis olduğunu iddia etmek kıyasa ayrılık teşkil eder. Şer'î açıdan su, etkilendiği şeyle temas etmeden önce temiz kabul edilir. Nitekim bir şeyin değişime uğramadığı müddetçe aslî hali ile kalması esastır. Örneğin; içerisine bir damla süt düşen bir suyun, çocuk tarafından içilmesi halinde süt evlatlık hükmünün ortaya çıkması düşünülemez. Bundan dolayı suyun temizleyici fonksiyonunu kaybedip pis olduğuna hükmetmenin naslarda ve kıyasta yeri yoktur. Su, necâseti temizlerken etken kabul edip, necâset su ile temas ettiğinde suyu edilgen bir konumda kabul etmek yanlıştır. Kıyas babında su kimyevî açıdan değişikliğe uğramadığı sürece temiz hükmündedir. Ancak su temiz olsa bile necâsetle teması sonucu değişikliğe uğrarsa necis hükmünde kabul edilir. Su, değişikliğe uğradığı zaman necâseti ortadan kaldırmaz; lakin onun hafifleşmesini sağlar. Değişime uğramayan su kullanılmadığı müddetçe de esas temizliğe ulaşamaz. Kıyas gereği az necâsetin suyun içerisinde ayrışıp yok olması ve tadı, kokusu ve rengi gibi niteliklerini kaybetmemesi halinde o su, temiz ve temizleyici hükmündedir.⁴³⁶

İslâm fıkında, temizlik kapsamında ele alınan konuların başında abdest konusu gelmektedir. İbn Kayyim, abdest konusunu makâsıd bağlamında ele alarak abdest uzuvlarının yıkanmasının birtakım hikmetleri ihtiva ettiğini belirtir. Örneğin; yüzün yıkanmasının hikmeti, kişinin kalp temizliğinin göstergesi olması sebebiyle temiz ve parlak olmalıdır. Ellerin yıkanmasının hikmeti, tutma ve alma eylemlerini gerçekleştirme

⁴³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/20-21.

⁴³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/20-23.

⁴³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/295-297.

araçları olmaları sebebiyle kişinin, sevap elde etmesine ve doğru olana ulaşmasını sağlar. Bundan dolayı yüzden sonra en fazla temizliği talep edilen ellerdir. Başın meshedilmesinin hikmeti, bütün bedenin merkezi ve en önemli yeri olması sebebiyle temizlenmesi gereklidir. Fakat abdest alırken başın yıkanması değil de meshedilmesinin istenmesi, kişiye zorluk ve sıkıntı çıkaracağı düşüncesiyle kolaylık ilkesi esas alınmıştır. Ayakların yıkanmasının hikmeti ise kişinin her yer ile temas etmesinden kaynaklı olarak temizlenmesi gerekli olan bir uzvudur. Kişi, bu uzuvları ile istediği şeyleri yapmakta özgürdür. Bu uzuvlar ile kişi, ister isyan etmeye isterse de itaat etmeye yönelik eylemler gerçekleştirir. İslâm fıkında bu uzuvların yıkanmasının temel gayesi, Allah’a kulluk vazifesini yerine getirmek ve bu uzuvlara bulaşan kirleri ve pislikleri temizlemektir. İbn Kayyim, abdestin bazı günahların keffâreti hükmünde olduğunu vurgulayarak, her bir uzvun yıkanmasıyla, kişinin o uzuv ile işlediği günahlardan arındığına işaret eder.⁴³⁷

Temizlik babında ele alınan konulardan birisi de gusüldür. İbn Kayyim, meniden dolayı gusül vâcip iken idrardan dolayı guslün vâcip olmayışını konu bağlamında değerlendirerek makâsıd eksenli açıklamalarda bulunmuştur. Meninin meydana gelmesinde bütün beden etkin konumdadır. İdrar ise mide ve bağırsaklarda hazmedilen yiyecek ve içecek maddelerinin artıklarından oluşur. Meni geldikten sonra vücudun etkilenme durumu daha fazladır. Meni sonrası gusül alınması, beden ve kalp açısından önemlidir. Nitekim gusül ile vücudun tamamı güç kazanmaktadır. Gusül ile vücutta beliren bütün olumsuzlar ortadan kalkmaktadır. Zira cünüplük, insanlar açısından ağırlık ve tembellik gibi olumsuzlukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Gusül ile beraber kişi, hem beden hem de manevi olarak temiz olmaktadır. Şâri‘ Teâlâ, idrar sonrası guslü emretmiş olsaydı muhakkak ki bu insanlar açısından çok büyük sıkıntı ve zorluklara neden olacaktı. Şârihin hikmeti ve rahmeti bu duruma izin vermemiştir.⁴³⁸

Temizlik bahsinde ele alınan konulardan biri de teyemmümdür. İbn Kayyim, teyemmümün iki organ üzerinde uygulanmasının birtakım hikmetler ihtiva ettiği hususunda makâsıdî açıklamalarda bulunmuştur. Teyemmümde abdest ve gusül gibi bedenin bütünü kullanılmamaktadır. Başın üstüne toprak konulması toplum açısından musibet ve felakatlere neden olan bir uygulama olarak görülür. Ayaklar genel olarak toprakla temas halinde olan organlardır. Yüzün toprakla meshedilmesinin hikmeti ise Şâri‘ Teâlâ’ya tazim ve boyun eğmenin göstergesi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da

⁴³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 2/58.

⁴³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, 2/44-45.

kulluğun en güzel yansıması olarak telakki edilmektedir. Teyemmümde meshedilen organların abdestte yıkanan organlardan olup meshedilen organlardan olmamasının şüphesiz hikmetleri vardır. Nitekim ayaklara mest giyilmesi ve başta da sarık olması halinde bunların edilmesi mesh mümkündür. Böylelikle yıkanan organlar meshedilince hafifletilmişlerdir. Dolayısıyla teyemmüm ile bu organlar mesh edilmiş olmaları halinde bu hafifletme durumu mümkün olmayacaktı. Aksine bunlarda su ile meshetme, yerini toprak ile meshetmeye bırakmış olacaktı.⁴³⁹

Temizlik babında ele alınan abdest, gusül ve teyemmüm, beden ve ruh sağlığı açısından faydalı oldukları gibi fitrata da uygundur. İslâm fıkhında temizliğe verilen önem ile kulların yaratılmışlar içerisindeki konumu doğrudan ilişkilidir. Kulların sahip oldukları nitelikleri, ibadet, muâmelât, ahlâk vb. alanlarda tatbik etmelerine yardımcı olmak ve hem bedenî hem de mânevî temizliğine zarar vermeyecek vasıfları haiz kılmak İslâm hukukun temel gayeleri arasındadır.

Seferilik hakkında makâsîd

İbn Kayyim'a göre sefer durumunda dört rekâtlı namazların kısaltılması, iki ve üç rekâtlı olan namazların kısaltılmasından daha uygundur. Bazı namazların kısaltılmaya uygun olup bazılarının ise uygun olmamasının sebebi, rekâtların uzunluk ve kısalığından kaynaklanmaktadır. Örneğin; iki rekâtlı namazların kısaltılması halinde ortada namaz adına bir şey kalmamasının yanı sıra beklenen hikmet de ortadan kalkmaktadır. Aynı durum üç rekâtlı namazlar açısından da geçerlidir. Zira üç rekâtı ikiye bölmek mümkün görünmemektedir. Üçte ikisini kılmak ise namazın ruhuna aykırı bir durum teşkil etmektedir.⁴⁴⁰

İslâm hukukunda, seferîlik hükümleri gereği yolcu ve mukîm⁴⁴¹ olan kimseler ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Yolcular için namaz ve oruç ibadetlerinde ruhsatlar tanınırken, mukîm olanlara aynı ruhsatlar tanınmamaktadır. İslâm hukukunda yolcular, seferiliğin getirmiş olduğu hükümler doğrultusunda namazı kısaltma ve oruç bozma gibi ruhsatlara sahiptirler. Mukîm ise ancak hastalık anında böyle bir ruhsata başvurabilmektedir. Yolcu ve mukîm arasında ruhsatlar açısından farklılık olmasının temel sebebi, yolcuların yaşamış oldukları meşakkat ve sıkıntılardır. Mukîm olanların ibadetleri kısaltmaya veya tehir

⁴³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/300-301.

⁴⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/46.

⁴⁴¹ İkamet eden, yolcu konumunda olmayan kimse.

etmeye ihtiyaçları yoktur. Ayrıca onların her yerde sıkıntı yaşamaları geçerli olmamakla beraber bu hususta belirli bir ölçünün konulması da mümkün değildir. Nitekim her sıkıntı yaşayan kimse için ruhsatlar tanınması vâciplerin ihlal edilmesine hatta tamamen ortadan kalkmasına neden olacaktır. Ayrıca bazı insanlar için geçerli kabul edip bazıları için geçersiz kabul etmek adâlet ilkesine ters düşecektir. Zira ruhsatın geçerli olacağı sıkıntılar ile olmayacağı sıkıntıları birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir.⁴⁴²

3.2.7.2. Muâmelâtla ilgili olan makâsıd

Evlilik hakkında makâsıd

İbn Kayyim, evlilik konusu bağlamında nikâhlanacak kadınların dört ile sınırlandırılıp câriyelerde herhangi bir sınır konulmaması meselesini ele almıştır. İbn Kayyim'a göre böyle bir uygulama hikmet, rahmet ve maslahat açısından uygundur. Nitekim nikâh, şehvî arzu ve isteklerin meşrûiyetini sağlamaktadır. İbn Kayyim, dört sayısının mahiyetinin şâriin doğada yaratmış olduğu dört temel unsur olan su, toprak, hava ve ateşle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir.⁴⁴³

Câriyelerle nikâh hususunda ise herhangi bir sınır konulmamıştır. Bunun temel sebebi ise, câriyelerin sıradan bir mal gibi kabul edilmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı mal sahibinin kendi malları hakkında herhangi bir sınırlama getirilmesi uygun değildir. Ayrıca nikâh akdiyle birlikte eşlerin birbirlerine karşı birtakım sorumlulukları söz konusu olur. Nikâhı dört sayısı ile sınırlamak, bunun üzerine başka bir evliliğe izin vermemek adâlet açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu konuda erkek ne kadar dikkatli olacağını belirtse dahi eşleri arasında adâleti sağlaması oldukça zordur. Câriyelerde ise böyle tasarruflarda bulunmak yoktur. Câriyeler arasında zaman belirleme olmadığı gibi sıralama yapmak da yoktur.⁴⁴⁴

İbn Kayyim, erkeğin dört eşe kadar evlenmesi ile kadının tek evlilik gerçekleştirebilmesinin birtakım hikmetler barındırdığını sıradışı bir yorumla açıklar. Zira ona göre erkeklerin şehvî arzu ve istekleri kadınlara göre daha güçlüdür. Bu nedenle birden çok kadınla evliliği fizyolojik etkenlere bağlayarak, böyle bir tasarrufta bulunabilmenin kadından ziyade erkeğin hakkı olduğunu vurgular.⁴⁴⁵ İbn Kayyim'in nikâh akdini, sadece şehvî istekleri tatmin etme açısından ele alması elbette doğru bir yaklaşım

⁴⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/85-86.

⁴⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/64.

⁴⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/65.

⁴⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/65-66.

olarak görünmemektedir. Nitekim kadın ve erkeğin karşılaştırılarak sadece erkeğin sahip olduğu özellikler açısından meseleye yaklaşılması, sağlıklı veriler sunmayacaktır. Öyle ki şehvî arzu ve istek seviyelerinin kadın ve erkekler arasında farklı olabileceği unutulmamalıdır. Konuyla alakalı âyet ise şöyledir: “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adâletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adâletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (câriyeler) ile yetinin. Bu, adâletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁴⁴⁶

Talâk hakkında makâsıd

İbn Kayyim’in, makâsıd bağlamında ele aldığı konulardan biri de talâktır. Talâk konusunu ele alırken öncelikle üç talâkın ile tek seferde kullanılmasına değinen İbn Kayyim, bu uygulamanın makâsıd açısından uygun olmadığını belirtir. Zira insanların ayrı ayrı yapması gereken bir fiili peş peşe yapmasının dinde yeri yoktur. Üç talâkı tek bir seferde kullanıp karısını boşayan kimse, şâriin koymuş olduğu kanunları çiğnemiş ve kendi nefisine zulmetmiştir. Şüphesiz üç talâkın birtakım hikmetleri bulunmaktadır. Bu hikmetler arasında belki de en önemlisi, evli olan kimselere bir çıkış yolunun sunulmasıdır. Şâri’, insanların anlık duygularla hareket ederek üç talâkı peş peşe vermesi ihtimaline karşı onlara üç defa hak tanımıştır. Şâriin ağırdan alarak yavaş yavaş yapılmasını istediği bir uygulamayı aceleye getirenler, kendi nefislerine zulmetmişlerdir. Ayrıca üç talâkı tek seferde geçerli kılmak insanları hülle⁴⁴⁷ gibi bir uygulamaya başvurma yoluna götürecektir. Makâsıd açısından uygun olmayan bu uygulamanın kötülüğe sevk eden yönü daha ağır basmaktadır. Sedd-i zeraî’ ilkesine aykırılık taşıyan böyle bir uygulamanın terkedilmesi makâsıd gereği daha uygundur.⁴⁴⁸

Talâkla alakalı bir diğer mesele ise öfke halinde yapılan talâkın geçerli olup olmadığı hakkındadır. Öfke halinde olan kimseler genel olarak düşünme yetisini kaybetmiş, zihni açıdan kilitlenmişlerdir. Bu kişiler, sarhoş ve delilerin kilitlenmiş hallerine benzetilmiştir. Nitekim öfke ile delilik eşdeğer kabul edilmiştir. Ancak fakih olan bir kimse öfke anında yapılan talâkın geçersiz olduğunun bilincindedir. Konu bağlamında ele alındığında bir

⁴⁴⁶ en-Nisâ 4/3.

⁴⁴⁷ Üç talâk ile boşanan kadının önceki kocasına tekrar dönebilmesi için başka bir erkekle evlenmesi.

⁴⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’în*, 3/31-44.

kimse talâk ile ilgili bir lafız kullanırsa ancak bununla kastı talâk değilse böyle bir durumda talâk hükmü gerçekleşmez. Çünkü lafızlar sadece sözü kullananın gayesine göre hüküm ifade eder.⁴⁴⁹

İbn Kayyim'in talâk konusu bağlamında ele aldığı bir diğer mesele ise talâk üzerine yapılan yeminlerin geçerli olup olmadığıdır. Bu konuda sahâbe tarafından bu tür yeminlerin talâkı geçerli kıldığına dair rivâyetlere rastlanılmamaktadır. Bu tür yeminlerde yemin eden kimsenin yemini ile talâkın meydana gelmesini kastetmemesi, talâkın gerçekleşmemesini sağlayan en önemli faktördür. Bu husus, kişinin hoşlanmadığı bir şeyi üstlenerek kendini engellemeye çalışmak gibidir. Nitekim bir kimsenin sevmediği ya da hoşlanmadığı meydana gelmesini istemediği bir şeyi yemin ile ilişkilendirmesi, o şeyin hükmünün gerçekleşmesine engel olmaktadır. Kişinin küfrü gerektiren bir fiili baskı altında kabul etmesi örnek olarak verilebilir. Nitekim kişi burada istemediği ve hoşlanmadığı bir şeyi zorla yaptığı için gerçekten küfre düşmemektedir. Bu husus, sahih bir illet olmakla beraber talâkta da aynen geçerli olması gereklidir zira aralarında herhangi bir farklılık görünmemektedir.⁴⁵⁰

Talâkla ilgili bir diğer konu da talâk iddeti hakkındadır. Müellifimize göre talâk iddetinin hikmetini, sadece rahim temizliği ile açıklamak doğru bir yaklaşım olmaz. Talâk iddetinin hikmetleri, iddetin muhtevasında bulunan haklar bilindiği zaman anlaşılır. Bu haklar arasında Allah hakkı, O'nun emrine uyup rızasına ulaşmak; boşayan kocanın hakkı, tekrar geri dönme fırsatı elde etmek; kadının hakkı, nafaka ve barınma ihtiyacının yerine getirilmesi; çocuğun hakkı ise, nesebinin karışmasına engel olmaktır.⁴⁵¹

Üç talâk sonrası yeni bir evlilik yapmadan evlenememe meselesinin hikmetleri vardır. Şâri', kadının başka bir kişiyle evlenmedikçe eski kocasına dönmelerini haram kılmıştır. Bu eski koca için ceza hükmündedir. Hülle ise lanetlenmiş bir uygulamadır. Zira hülle şâriin koymuş olduğu cezanın amacına aykırılık taşıyan bir uygulamadır. Kadının eski kocasına haram olmasının uzun bir süreç olması bu cezayla doğrudan bağlantılıdır. Böyle bir ceza, maslahat ve hikmet açısından uygun olduğu kadar kişiyi caydırmaya yönelik de işlevseldir.⁴⁵²

⁴⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/47.

⁴⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/48-55.

⁴⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/52.

⁴⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/54-55.

Şüf'a hakkında makâsıd

Lügatte, “ilâve etme ve birleştirme” manalarına gelen şüf'a kavramı terim olarak, “satım veya bu hükümdeki bir akidle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade eder.”⁴⁵³

İslâm hukukunun şüf'ayı kabul etmesi, insanların maslahatlarına uygun olduğuna işaret etmektedir. Şüf'a, şâriin hikmet, adâlet, rahmet ve maslahat ilkelerine uygun bir uygulamadır. Nitekim bu uygulamayla şâriin gayesi, olabildiğince zararı mükelleflerden kaldırmak ve ortadan kaldırıldığında daha büyük zararlara neden olabilecek hallerde olduğu gibi bırakıp müdahale etmemektir. Zararın daha az olup ortadan kaldırılması mümkün olduğu hallerde ise müdahale etmektir. Konu bağlamında ele alındığında şirketlerde ortakların birbirlerinin haklarına tecavüz etmesi örnek olarak verilebilir. Şâri‘ Teâlâ, bazen malı bölüştürüp bütün ortaklara kendi haklarını verdiği gibi bazen de şüf'a uygulamasıyla diğerine herhangi bir zararı olmadığı takdirde malın tamamını bir kişiye vererek zararı ortadan kaldırmayı gaye etmiştir. Ortaklardan birisi kendi hissesini satmak istediğinde, satın alma tasarrufu yabancılardan önce diğer ortağın hakkıdır. Hisselerini satan taraf hiçbir şekilde zarara uğramayıp malının bedelini almaktadır. Bu husus, şüf'anın adâlet ve maslahat ilkeleriyle uygunluk arzeden bir hüküm olduğunun göstergesidir.⁴⁵⁴

Rehin hakkında makâsıd

İbn Kayyim, rehin alınan bir hayvandan yararlanma açısından rehin konusunu ele alarak makâsıda yönelik açıklamalarda bulunmuştur. İbn Kayyim'a göre rehin alan, rehin aldığı hayvanın bakımlarını ve masraflarını karşılamak zorundadır. Bunu yaptığı takdirde hayvanın kendisinden yararlanamaz ise kendisi açısından bir zarar oluşacaktır. Bu nedenle rehin alan, rehin aldığı hayvan üzerinde binme ve sütünden yararlanma gibi tasarruflara sahiptir. Ayrıca rehin alan kişi, rehin aldığı hayvanın bakımını ve yem gibi masrafları mal sahibinden isteyebilir. Rehlin alanın bu şekilde hakkını elde etmesi maslahata daha uygundur.⁴⁵⁵

Rehin veren, rehin alana yaptığı harcamalarla ilgili izin vermediğini ifade edebilir ancak rehin alan da bunun rehin veren üzerine vâcip olduğunu beyan edebilir. Hatta rehin

⁴⁵³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şüf'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/248.

⁴⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 2/96.

⁴⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 2/18.

aldığı malın korunması amacıyla yaptığı harcamanın kendisine verilmesinin bir hak olduğunu ifade edebilir. Rehin alan, yaptığı harcama ile elde ettiği menfaatin birbirlerine bedel olmasına rıza gösterirse ki bu elde edilen menfaat harcama ile denkse bu halde mal sahibine büyük bir iyilik yapmış olacaktır. Konuyla alakalı özel bir nas bulunmasa da kıyasa uygun bir uygulamadır.⁴⁵⁶

Faiz hakkında makâsüd

İbn Kayyim, faizi açık ve gizli olması açısından değerlendirerek iki şekilde ele almıştır. Birinci tür faizin ribe'n-nesfe olduğunu ve açık faize delalet ettiğini ifade eder. Faizin bu çeşidi, büyük zararlar meydana getirdiğinden dolayı haram kılınmıştır. İkinci tür faiz ise ribe'l-fazl'dır. Faizin bu türü de harama götüren bir yönü olduğu gerekçesiyle nehyedilmiştir. Dolayısıyla ribe'n-nesfe amaç olarak, ribe'l-fazl ise araç olarak zararlara neden olacağı için nehyedilmişlerdir.⁴⁵⁷

Ribe'n-nesfe, câhiliye döneminde sıklıkla rastlanılan faiz çeşididir. Bir kimsenin borç verdiği kimseye herhangi bir süre tanıyıp, borcun üstüne her gün için eklemeye bulunması bu faizin özellikleri arasında yer alır. Söz konusu mal, borçlunun aleyhine sürekli artarken alacaklının ise haksız kazanç elde etmesine neden olmaktadır. Tefecilik, bu faiz çeşidinin kapsamında değerlendirilir. İbn Kayyim, genel olarak ihtiyaç sahiplerinin bu tür bir muâmeleyle karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Alacaklı, borçlusu olduğu kişinin sürekli bir tecil yoluna gitmesinden faydalanıp malının üzerine ilavelerde bulunmaktadır. Bu da borcun büyümesine, zararın artmasına dolayısıyla da süreç sonunda borçlunun tüm varlığının elinden alınmasına neden olmaktadır. Şâri' Teâlâ'nın, hikmet ve rahmeti bu faizin nehyedilmesini gerekli kılmıştır.⁴⁵⁸ Şâri', faizi karz/borcun zıddı ve faizciyi de sadaka veren kimselerin zıddı olarak kabul etmiştir. Konuyla alakalı olan örnek âyetler şunlardır: *"Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez."*⁴⁵⁹ *"İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirsanız, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirsanız; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır."*⁴⁶⁰ *"Ey iman edenler! Kat*

⁴⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/19.

⁴⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/103.

⁴⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/103.

⁴⁵⁹ el-Bakara 2/276.

⁴⁶⁰ er-Rûm 30/39.

kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının."⁴⁶¹

H. Peygamber ise bu konuda şöyle buyurmuştur: "*Şâri' Teâlâ, faizi yiyene, yedirene, yazana ve şâhitliğini yapana lanet etmiştir.*"⁴⁶²

İbn Kayyim'a göre, faizin ikinci türü olan ribe'l-fazl, sedd-i zerâi' kapsamında değerlendirilmektedir. Faizin bu çeşidinin nehyedilme sebebi, kulları mefsedetten korumaktır. H. Peygamber'in, "*Bir dirhemi iki dirheme satmayın. Çünkü ben bununla faize düşeceğinizden korkarım.*"⁴⁶³ hadisi konuyla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim bir dirhem iki dirheme satılması durumunda aradaki fark fazla olacağı gibi az olması da mümkündür. Bu husus da kişileri peşin kâr ile veresiye kârın ardına düşürebilir ki bu da ribe'n-nesîedir. Dolayısıyla ribe'n-nesîe'ye götüreceği endişesiyle ribe'l-fazl nehyedilmiştir. Şâriin gayesi, bu yola tevessül edilmesini engellemektir.⁴⁶⁴

Özellikle dört çeşit yiyecek maddesine insanlar, her zaman ihtiyaç duymaktadır. Bunlar: Buğday, arpa, hurma ve tuzdur. Zira bunlar, insanların tamamının ortak tükettiği temel ihtiyaçlar kabilindedir. Bu yiyecek maddeleri arasında cins birlikteliği olsun veya olmasın birbirlerine karşılık olarak veresiye satışlarının yasaklanması kulların maslahatı sebebiyledir. Ayrıca bu yiyecek maddelerinin özellikleri farklı olsa bile fazlalık yaparak birbirleri ile alım-satımları nehyedilmiştir. Nitekim bu maddelerde faizin meydana gelmesi zararın büyümesine neden olacaktır. Bu maddelerde meydana gelen her türlü fazlalık ribe'n-nesîe mesabesindedir.⁴⁶⁵

3.2.7.3. Ukûbatla ilgili olan makâsıd

Öldürme/katl cezası hakkında makâsıd

İslâm ceza hukukunda ölüm cezası, şâri' tarafından cinâyetlerin en büyüğünün cezası olarak teşrî kılınmıştır. Cana kıymak ise bunun sebeplerinden bir tanesidir. Başka birisinin hayatına son vermek insanlık açısından en ağır suçlardan kabul edilir. Bu suçu işleyen kişi cânî hükmündedir. Nitekim bu kişinin hayatta olmasında hiçbir yarar ve hiçbir maslahat bulunmamaktadır. Bu cânînin toplumda bulunması kullar açısından zarardan başka bir şey

⁴⁶¹ Âl-i İmrân 2/130-131.

⁴⁶² Müslim, "Müsâkât", 105.

⁴⁶³ Müslim, "Müsâkât", 78.

⁴⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/104.

⁴⁶⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 2/104-105.

değildir. Bundan dolayı İslâm hukuku hem ferdî hem de içtimaî maslahatın sağlanması için bu cânînin ölüm cezasıyla cezalandırılmasını gerekli kılmıştır.⁴⁶⁶

Kısâs cezası hakkında makâsıd

İslâm ceza hukukunda kısâsın da birtakım hikmetler ihtiva ettiği görülmektedir. Zira kısâs olmasaydı insanlar birbirlerini sebepli veya sebepsiz şekilde yok etme yollarına başvuracaklardı. Ancak kısâs ile buna karşı konulmuş olunmaktadır. Nitekim kısâs, temizlikle eşdeğer görülmüştür. Kasten adam öldürme fiilini işleyen kimse, ölüm cezasına çarptırılacaktır. Böylece katilin tekrar günah işlemesi engellenecek ve işlediği günah temizlenmiş olacaktır. Katilin kısâs ile öldürülmesi hem kendisi hem maktûl sahipleri hem de insanlık açısından maslahata en uygun olandır.⁴⁶⁷

El kesme cezası hakkında makâsıd

İslâm ceza hukukunda, adâlet ilkesi gereği hırsızın el kesme cezasıyla cezalandırılması işlediği suç ile orantılı bir cezanın teşrî kılındığının göstergesidir. Zira hırsızın elini kesmek onu kırbaç cezasıyla cezalandırmaktan daha etkilidir. Hırsızın ölüm cezasına çarptırılmamasının sebebi, suçunun bu cezayı hak edecek seviyede olmayışından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hırsızın elinin kesilmesi, adâlet ilkesine uygundur. Ayrıca diğer el ve ayağın kendisine sağlayacağı faydayı tamamen ortadan kaldırmamak amacıyla kesilme tek tarafa hükmedilmiştir. Böylelikle zarar engellenerek merhamet gereği diğer el ve ayağı bağışlanmıştır. Terör suçunu işleyenler ise hırsızlık suçundan daha ağır bir suça tevessül ettiklerinden dolayı onların cezalarına bir de ayağın kesilmesi cezası eklenmiştir. Bununla da düşmanca duyguları izale etmek insanlara zarar vermek için kullandığı el ve ayağı kesilerek şerrî engellemek amaçlanmıştır.⁴⁶⁸

Kırbaç cezası hakkında makâsıd

İslâm ceza hukukunda kırbaç cezası, namus, akıl ve cinselliğe yönelik işlenen suçlar için teşrî kılınmıştır. Kırbaçlama cezası taciz, tecavüz ve zina gibi fiilleri işleyenlere uygulanır. Kırbaç cezasına rağmen kişi aynı fiilleri tekrar etmesi halinde sürgün cezasına çarptırılır. Bunun sebebi ise kişiyi ailesinden ve vatanından uzaklaştırarak aynı suçu tekrar

⁴⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/74.

⁴⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/79-80.

⁴⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/74.

işlememelerini sağlamaktır. Sarhoş olma eylemi sebebiyle akla karşı işlenen suç genel olarak suçu işleyen ile sınırlıdır. Zulmün ve ahlâksızlığın topyekün peygamberlerce nehyedilmiş olmasına rağmen İslâm'ın ilk dönemlerinde içki yasaklanmamıştı. Yasak geldiği zamanda da Şâri' tarafından belirli bir ceza tayin edilmemiş, bu suçu işleyenlere el veya hurma dallarıyla vurma eylemi uygulanmıştır. Oysaki Hz. Ömer zamanında, içki alışkanlığının yaygınlık kazanması ve basite alınması, cezanın ağırlaştırılmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla sahâbe kavline bir delil olan bu uygulama, sünnetin bir yansımasıdır. Hz. Ömer, bu suçu işleyen kimselere seksen kırbaç cezasıyla beraber saçlarını tıraş ederek sürgün etmiştir. Bu cezalardaki temel makâsı, kişiyi suç işlemekten alıkoymak ve pişmanlık duymasını sağlamaktır.⁴⁶⁹

Kazf suçu hakkında makâsıd

İslâm hukukunda kazf suçu, başkasına zina iftirasında bulunmak demektir. Zina iftirasında bulunmak had cezasını gerektirirken kâfirlik iftirasında bulunan kişi hakkında had cezası uygulanmamaktadır. Bunda elbette birtakım hikmetler vardır. Zina iftirasına maruz kalan kişinin suçsuz olduğunu ispatlaması çok zordur. Bu nedenle bu ceza ile iftiracıyı işlediği suçtan caydırmak ve suçsuzu da korumak amaçlanmıştır. Bir kişiye bu şekilde bir suç isnad etmek ahlâksızlığın göstergesidir. Özellikle, iftiraya uğrayan kişi bir kadınsa, ailesi arasında ona atılan iftiradan dolayı maruz kaldığı utanç ve insanların ona karşı besledikleri şüpheler, küfür ithamı ile aynı seviyede değildir. Çünkü ona zina isnadında bulunulduğunda insanlardan bazıları buna inanırken bazıları yalanlayabilir ve bu durum kadını toplum nezdinde daha büyük bir utanca sürükler. Zina iftirasına maruz kalınma söz konusu olduğu gibi kâfirlik iftirasına da maruz kalınabilir. Böyle bir iftira karşısında kişi, hal ve hareketleriyle toplum içerisinde bunun bir iftira olduğunu ispatlayabilir. Ayrıca böyle bir iftiranın zina iftirası kadar onur kırıcı bir yönü yoktur.⁴⁷⁰

Ta'zîr cezaları hakkında makâsıd

Ta'zîr cezasının belirli bir sınır ve sayısı yoktur. Nitekim suçun cinsi, niteliği, büyük ve küçük olması gibi faktörlerden dolayı duruma göre değişkenlik gösterebilir. Hz. Ömer, içki içilmesi suçuyla alakalı olarak farklı ta'zîr cezaları uygulamıştır. Bazısına sürgün cezası vermiş, bazısının başını tıraş etmiş, bazısına kırk sopa vurma cezası vermiş, bazen de

⁴⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/74-75.

⁴⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/49.

içki içilen meyhaneyi ateşle yakmıştır. Ayrıca ganimet malını izinsiz bir şekilde alan kişiye de bu şekilde bir ta'zîr cezası uygulanmıştır.⁴⁷¹ Bu kişinin eşyalarının yakılması emredilmiştir.⁴⁷² Zekâtını vermeyen bir kimse için de zekât vermesi ve malının da yarısına el konulması cezası uygulanmıştır.⁴⁷³

Hiz. Peygamber'in "*Allah'ın hadlerinin dışında kimseye on kırbaçtan fazla vurulamaz.*"⁴⁷⁴ sözüne karşı nasıl bir cevap verilmesi gerektiği hususunda İbn Kayyim bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre şâri' dilindeki had, fakihlerin ıstılahındaki had kavramından daha kapsamlıdır. Nitekim fakihler had kavramını şeriatın cinayetler için belirlemiş olduğu cezalar olarak yorumlarlar. Şâri' dilinde ise had bundan daha kapsamlıdır. Bu kavram ile bazen bu ceza bazen de suçun kendisi kastedilir.⁴⁷⁵ Örnek âyetler şunlardır: "...Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar."⁴⁷⁶ "...Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin ta kendileridir."⁴⁷⁷

İki âyet arasında bakıldığında farklılıklar olduğu görülecektir. İlk âyette haram olan sınırlardan bahsedilirken, ikinci âyette helâl olan sınırlardan bahsedilmiştir. Hiz. Peygamber konuyla alakalı şöyle buyurur: "*Allah'ın hadlerinin dışında kimseye on kırbaçtan fazla vurulamaz.*"⁴⁷⁸ Hiz. Peygamber bu hadis ile Allah hakkı olan cinâyetleri kastetmiştir. Öyle ki hadiste geçen had kavramından maksat cinâyet ise on veya ondan aşağı kırbaç cezasının nerede uygulanacağı hususunda İbn Kayyim, kişinin eşini, çocuğunu, kölesini, işçisini edeplendirmek gibi gayeler ile bunu uygulayabileğini belirtir.⁴⁷⁹

3.2.8. İbn Kayyim'in makâsıd anlayışının diğer hukukçuların makâsıd anlayışlarıyla karşılaştırılması

Tezimizin birinci bölümünde, makâsıdü's-şerîanın tarihi seyri bağlamında İbn Kayyim öncesi ve sonrası olmak üzere birçok âlimin makâsıd düşüncesini aktarmaya çalıştık. Bu başlık altında ise makâsıd alanında adından çokça söz ettiren Gazzâlî ve

⁴⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/22-23.

⁴⁷² Ebû Dâvûd, "Cihâd", 135.

⁴⁷³ Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

⁴⁷⁴ Buhârî, "Hudûd", 28; Müslim, "Hudûd", 40.

⁴⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/23.

⁴⁷⁶ el-Bakara: 2/187.

⁴⁷⁷ el-Bakara: 2/229.

⁴⁷⁸ Buhârî, "Hudud", 28; Müslim, "Hudûd", 40.

⁴⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/23.

Şâtıbî'nin makâsîd düşünceleri ile İbn Kayyim'in makâsîd düşüncesi karşılaştırılarak benzer ve farklı yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Makâsîd/maslahat konusunu ele alan birçok âlim bulunmaktadır. Ancak müellifimizin sadece Gazzâlî ve Şâtıbî ile karşılaştırılmasının sebebi, her iki âlimin de makâsîdla alakalı yaklaşımlarının kendilerinden sonraki birçok âlimi etkilemiş olmaları ve bu konuyu sistematize etmelerindendir. Öyle ki Gazzâlî'nin konuya yaklaşımı, maslahatın kavramlaşması noktasında çok önemli bir yere sahiptir. Zira makâsîd/maslahat konusunu müstakil bir başlık altında ilk ele alan âlim Gazzâlî'dir. Onun maslahatla alakalı görüşleri bir bütün halinde incelendiğinde, sistematik bir yapının var oluşu dikkatimizi çekmektedir. Bu sistematik yapı, sonraki âlimler için temel teşkil etmiştir. Şâtıbî ise, makâsîd alanını araştıran ve geleneksel hukuk teorisini makâsîdü's-şerîa doktrini ile gözden geçiren hukukçudur. Şâtıbî, *el-Muvafakat* adlı eserinde Gazzâlî'nin temelini attığı düşünceler ışığında daha geniş kapsamlı bir şekilde konuyu ele alarak makâsîd teorisini ortaya çıkaran âlim olmuştur.

3.2.8.1. İbn Kayyim ve Gazzâlî

Gazzâlî, dönem olarak İbn Kayyim'den önce yaşamış bir âlimdir. Gazzâlî, İslâm hukukunda çok önemli bir yere sahip olduğu gibi, onun maslahata yönelik yaklaşımları da sonraki usulcüler için temel mesabesinde olmuştur. Maslahat konusunu müstakil bir başlık altında ilk ele alan âlim Gazzâlî olup onun maslahat hakkındaki görüşleri bir bütün halinde tahlil edildiğinde sistematik bir yapının var olduğu dikkatimizi çeker.⁴⁸⁰

Gazzâlî'nin maslahat anlayışı ile İbn Kayyim'in maslahat merkezli hukuk anlayışı arasında benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Her iki âlimin makâsîd düşüncesine dair görüşleriyle alakalı benzer yönlerini ifade edecek olursak, her ikisinin de kıyas ve makâsîd ilişkisi bağlamında münâsip vasfa atıfta bulunmaları oldukça dikkat çekicidir. Nitekim makâsîd ve kıyas arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Munzabıt ve zâhir vasfını haiz olan münâsebet kavramının kıyasın rükûnlarından olan illet için şart koşulması bu düşüncüyü açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁸¹

İbn Kayyim, özellikle *İ'lâmu'l-Muvakkı'in* adlı eserinde kıyas konusunu geniş bir çerçevede ele almış, makâsîd ve kıyas arasında doğrudan bir ilişkinin olduğuna dair

⁴⁸⁰ Kuş, *Gazzâlî'nin Hukuk Anlayışında Maslahat Düşüncesi*, 74.

⁴⁸¹ İsmail Habib Muhammed Bekri, *Makâsîdü's-şerîati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen* (Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 52.

işaretler sunmuştur. Bu bağlamda illet ortaklığı manasına gelen münâsîp vasfa birçok defa atıfta bulunmuştur.⁴⁸² Ayrıca kıyas lafzının mücmel olduğunu söyleyerek hem sahih hem de fâsîd kıyas anlamlarına geldiğini belirtmiştir.⁴⁸³

Gazzâlî'nin makâsîda dair görüşlerinin ortaya çıkarılmasında maslahat ve münâsebe kavramları anahtar kavramlar arasında yer almaktadır. Çünkü onun maslahat ve münâsebe hakkında sunmuş olduğu açıklamalar makâsîd düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla maslahat ve münâsebe kavramlarından herhangi bir tanesinin makâsîd çerçevesindeki konumu anlaşılmadığı zaman diğerinin anlaşılması da mümkün değildir. Gazzâlî'nin, makasîdın kısımlarını ele alırken maslahat ve münâsebe kavramlarını derecelendirerek vurgulaması da bu anlamlar arasındaki ilişkiyi desteklemektedir.

Gazzâlî, münâsebe kavramını, maksudun gözetilmesi şeklinde tarif eder. Gazzâlî'ye göre münâsîp mânalar, maslahatlara veya maslahatların emarelerine işaret ederler. Gazzâlî'ye göre bir işten maksat, dinî ve dünyevî olmak üzere iki kısma ayrılır: bunlardan her biri de bir menfaati gözeterek hüküm vermek ya da bir zararı ortadan kaldırarak dini, canı, akli, malı ve nesebi korumaktır.⁴⁸⁴ Gazzâlî'ye göre bir şeyin kıyas çerçevesinde değerlendirilmesine münâsîp denilebilmesi için o şeyin şâri' tarafından maksud olması zorunluluğu vardır. Dinin, canın, aklın, nesebin ve malın korunmasının dindeki maksatlar olduğu kesin olarak bilinmektedir. Gazzâlî, münâsebe kavramına dair kısasın vâcip kılınmasını örnek verir. Nitekim Gazzâlî, öldürme nedeniyle kısasın vâcip olması akla münâsîp bir mânaya dayanmaktadır. O mânâ da dinde korunması zorunlu olan canı koruma ilkesidir. Bu ilkenin dindeki gayeler arasında yer aldığı açık bir şekilde bilinmektedir.⁴⁸⁵ Gazzâlî, kısas maksuduna *“Ey akıl sahipleri kısasta sizin için hayat vardır.”*⁴⁸⁶ âyetiyle atıfta bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bir mânânın münâsîp bir mânâ olduğunu söyleyebilmek için, o mânânın hem akıl hem de nakil ile desteklenmesi gerektiğini ifade eder. Gazzâlî'ye göre, aklın korunması dinde maksattır. Bundan dolayı akla zarar veren şarap haram kılınmıştır. İçkinin zararları *“Ey iman edenler! (Akli örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”*⁴⁸⁷ âyetinde

⁴⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 2/7.

⁴⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/290.

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalil*, 159.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalil*, 160.

⁴⁸⁶ el-Bakara 2/179.

⁴⁸⁷ el-Mâide 5/90-91.

vurgulanmıştır. Gazzâlî, aklın korunması ilkesinin, içkinin yasaklanması için münâsip bir mâna olduğunun hem aklî hem de naklî açıdan delillerle desteklenmekte olduğunu bunu da içkinin yasaklanmasıyla alakalı âyeti delil olarak gösterir.⁴⁸⁸

İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in* adlı eserinde hikmetlere yani makâsıda selefleri gibi kıyas bağlamında değinmesinin yanı sıra çeşitli vesilelerle diğer konular çerçevesinde de temas etmiştir. İbn Kayyim'in makâsıda geniş ve kapsamlı fasıllar ayırarak hükümlerin tespitinde belirleyici bir konumda değerlendirmesi⁴⁸⁹ makâsıda verdiği öneme işaret etmektedir.

İbn Kayyim ve Gazzâlî özellikle makâsıdın üç mertebesi olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtla alakalı olarak birbirlerinden oldukça ayrıştıkları görülmektedir. İbn Kayyim daha çok kıyas, ta'lîl ve vesâil gibi konular bağlamında makâsıd düşüncesinin hükümlere yansımaları konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca, Gazzâlî'nin geliştiricisi olduğu zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât⁴⁹⁰ şeklindeki makâsıdın üçlü tasnifinden bahsetmemiştir. İbn Kayyim'in makâsıd düşüncesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla sistematik bir yapı içerisinde ele alınmamıştır.

Gazzâlî ise, makâsıdı önem derecelerine göre, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ayrıca bu derecelerin, kendilerine benzeyen tamamlayıcı unsurları da bulunmaktadır.⁴⁹¹

Zarûriyyât mertebesi, Gazzâlî'ye göre maslahat mertebelerinin en yükseği ve en güçlü olanıdır. Zaruret mertebesindeki maslahatlar her şeriatte vardır. İnsanların ıslahını ve iyiliğini gaye edinen bu tür maslahatların yokluğu düşünülemez. Gazzâlî'ye göre zaruret mertebesindeki maslahatlar dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunması prensiplerinden oluşmaktadır.⁴⁹²

3.2.8.2. İbn Kayyim ve Şâtubî

İbn Kayyim'in hayatı, Haçlı savaşları sonrası ve 722 yılına kadar zayıflayarak da olsa etkisini devam ettiren Moğol saldırıları nedeniyle İslâm dünyasının oldukça karışık, çalkantılı ve hükümdarlar arası çekişmelerin yoğun olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemdeki âlimler, genel olarak fikrî serbestlik içerisinde olmuş ve siyasî işlere belli

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 160.

⁴⁸⁹ Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsıdı's-Şâri'* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatani, 2002), 66.

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333-335.

⁴⁹¹ Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 161.

⁴⁹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333.

ölçüde karışmışlardır. Bu âlimlerin ortak özellikleri arasında özellikle kamu yararı düşüncesini öncelikli mesele olarak eserlerinde ele almaları, maslahat ve siyâset-i şer'îye konusuna sistematik bir biçimde değinmeleri sayılabilir. Şam ve Mısır bölgelerinde bu düşüncenin temsilcileri arasında İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfi ve Necmeddin et-Tûfi bulunmaktadır. Bu âlimlerden sonra ise İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir.⁴⁹³

Şâtıbî'nin hayatı ise İslâm hukukunun duraklama ve gerileme dönemine tekabül etmektedir. Zira bu dönemin özellikleri arasında önceki âlimleri taklit etme, ilim adamları arasında belirli hususlarda yaşanan faydasız münazaralar ve münakaşaların yoğunluğu, mezhep taassubu ve ictihad kapısının kapandığı düşüncesine bağlı olarak yeni dini bilgiler ortaya konulması hususunda çekingenlik gösterilmesi sayılabilir.⁴⁹⁴

Şâtıbî, İslam hukukunda gözardı edilemeyecek bir yere sahip olan âlimlerdendir. M. XIV. yüzyılda yaşadığı Granada toplumunun siyasî, dini, ekonomik ve hukukî alanlarında birçok etkileşim yaşanmış ve bunun sonucunda birtakım değişimler meydana gelmiştir. Bu durum Şâtıbî'nin fikhî eğitiminin henüz başlangıcında iken birçok problemle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Şâtıbî, bu problemleri döneminin âlimleriyle tartışarak tahlil etmiş, sosyal şartlarla bağlantılı olarak çözüm arama yoluna gitmiştir. Bu şartlar Şâtıbî'ye hukuk sistemi ile değişimlerin uyum sağlaması gerektiğini ve yeni şartların ihtiyaçların mevcut fikhî metodlarla çözümlenemediği, giderilemediği halinde genel prensiplere dönülerek fıkıh usûlüne daha fazla yönelinmesi gerektiğini sezdirmiştir. Ona göre şer'î meselelerde nakle öncelik tanınmalı, akıl nakle tabi kılınmalıdır. Naslarda mevcut olmayan, çözümü bulunamayan meselelerde Kur'an'ın amacı doğrultusunda akıl devreye girmeli, İslâm hukukunun gaye ve hedefleri araştırılmalı ve kıyas, istihsan, maslahat, sedd-i zerâyi' gibi yorum metodlarına başvurulmalıdır.⁴⁹⁵

İbn Kayyim ve Şâtıbî'nin makâsîd meselesine bakış açıları ve meseleyi ele alma tarzları açısından aralarında farklı yönler bulunmaktadır. İbn Kayyim'in makâsıdı, daha pratik ve sosyal adâlet temelli yaklaşım ile ele aldığı, Şâtıbî'nin ise makâsıdın daha çok teorik yönüyle ilgilendiği dikkatimizi çekmektedir.

İbn Kayyim'in, makâsıdın daha çok pratik yönü ile ilgilenmesinde hocası İbn Teymiyye'nin büyük bir rolü vardır. Zira hocasının, klasik makâsîd teorisine aşırı derecede

⁴⁹³ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/109-110.

⁴⁹⁴ Ayşe Yıldız Gürkan, *Şâtıbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 16-17.

⁴⁹⁵ Gürkan, *Şâtıbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri*, 234.

yoğunlaşmaktan dolayı diğer maslahatların özellikle de ibadetlere dair makâsıdın ihmal edildiği yönündeki yaklaşımlarının bunda oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin başlatmış olduğu ıslah çabasına katkı sağlamayı, bu çabayı devam ettirmeyi gaye edinmiştir. Adâlet ve toplum yararı temeline dayalı dinî ve içtimâî ıslah projesi niteliğinde olan bu çabanın muhtevasında; nasların hakemliğine başvurma, şeriatın ruhunu anlama, toplumsal olguları bu bağlamda dikkate alıp değerlendirme ve buna bağlı olarak taklidin yol açtığı fikrî donukluk ve durgunlukla mücadele etme ilkeleri bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Kayyim, dini oyuncak haline getirenlerin uydurdukları hilelerle mücadele etme ve şeriatın ruhunu anlama gibi hususlar üzerinde sıklıkla durmuştur. Nitekim bu ıslah projesine girişmiş olmasında İslâm dünyasının içine düştüğü zafiyet, ilim çevrelerindeki taassup, mezhepçilik ve Bâtînlîlik'le temellenmiş sûflîğin etkileri gibi etkenler sayılsa da bu ıslah projesinin, hocası İbn Teymiyye'nin öncülüğünde başlamış olması ve onun da hocasını takip ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır.⁴⁹⁶

Klasik dönemde usûlcüler, makâsıd konusunu özellikle kıyas başlığı altında ele almış ve bundan dolayı 'illet, sebep, hikmet, ta'lîl' gibi kavramlara sık sık değinmişlerdir. Sonraki süreçlerde ise makâsıd konusu özellikle "mesâlih-i mürsele" ya da Şâtîbî'nin ele aldığı şekilde "kitâbu'l-makâsıd" başlığı altında incelenmiştir. Şâtîbî, toplumun hukukî problemlerinin doğru çözümlere ulaştırılması için şâriin gerçekleştirmek istediği gaye ve amaçları bilmenin gereği ve önemi üzerinde çokça durmuştur.⁴⁹⁷ Dolayısıyla Şâtîbî, makâsıdın daha çok teorik yönüyle ilgilenmiştir denilebilir.

Şâtîbî, *Muvâfakât* adlı eserinde, müstakil olarak bu konuyu ele almış ve geniş bir çerçevede değerlendirmiştir. Şâtîbî, kendisinden önceki âlimlerin makâsıda dair görüşlerini de değerlendirerek "Makasıdü's-Şerîa" düşüncesini yeni bir sistem ve üslupla ele almış ve daha önce yapılan çalışmaları bir adım öteye götürmüştür.⁴⁹⁸ Şâtîbî, sözü edilen eserinde İslâm hukukunun ruhunu anlama yolunda şer'î meselelere yönelik yeni bir bakış açısı kazandırmış ve metodolojik bölümlerin yanı sıra hukukun gayelerini anlamada, şâriin maksatlarına ve gayelerine yönelmek yani makâsıdü's-şerîanın zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bundan dolayı makâsıdü's-şerîayı geniş bir çerçevede ele almış ve makâsıd düşüncesinin fikhî meselelerin çözümlenmesindeki önemine dikkat çekmeye çalışmıştır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/110-111.

⁴⁹⁷ Benzer açıklamalar için bkz. Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 49.

⁴⁹⁸ Gürkan, *Şâtîbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri*, 183.

⁴⁹⁹ Gürkan, *Şâtîbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri*, 65.

Şâtıbî'ye göre, şer'î delillerin temel amacı, mükelleflerin fiillerinin uygun şer'î hükümlerle biraraya getirilmesi yani fiilin bir hükme bağlanmasıdır.⁵⁰⁰ Şeriatın genel ve özel olarak kulların maslahatlarını temin etmek ve maslahatın üç derecesi olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtı korumak gibi gayeleri vardır. Bu gayeler, şeriatın bütün alanlarında geçerli olduğu gibi delillerinde de geçerlidir. Bundan dolayı Şâtıbî'ye göre, her bir şer'î istidlal iki şeye dayanır. Bunlardan birincisi hükmün gerekçesini, illetini araştırmak iken ikincisi gerekçeye/illete uygun hükmün tespit edilmesidir. Şâtıbî'nin istidlal anlayışına bakıldığında, şer'î bakış açısının parçacı değil de bütüncül bir yapısının olduğu görülecektir. Dolayısıyla şer'î delillerin bütün yönleriyle değerlendirilmesi gerekir. Bütün, parçalardan ve parçalar da bütünden bağımsız olarak düşünülemez. Şâriin maksadının gözetilmesi ve korunması için bütün meselelerde genel ve özel unsurlara dikkat edilmesi gerekir. Özel bir meselede hükme gidilirken mutlaka onun bağlı olduğu genel esaslara başvurulmalıdır. Şâtıbî, bu maksadın gerçekleşmesi amacıyla istikrâ metoduna başvurur. İstikrâ metodu, genel bir hükmün tesbiti için özel durumların gözden geçirilmesi esasına dayanır.⁵⁰¹

Şâtıbî, genel kaidelerin umumi lafızlar ya da istikrâ metodu ile elde edileceği ve zihinde genel sonuçlara ulaşılmış olacağını belirtir. Ancak Şâtıbî öncesi usûlcüler umumi lafızları siyga ve mâna yönünden değerlendirmiş ve istikrâ metoduna tabi tutmamışlardır. Örneğin; dinde zorluğun kaldırıldığına yönelik umumi lafzın olmadığını kabul etsek dahi birtakım özel ve farklı yönleri olan meselelerden yine bu sonuca ulaşmamız mümkündür. Teyemmüm, oturarak namaz kılmak, yolculukta namazın kısaltılması ve oruç tutulmaması, yolculuk, hastalık ve yağmurlu havalarda namazın cem' edilmesi, mest ve sargı üzerine meshedilmesi gibi hükümlerin tamamından şâriin güçlüğü kaldırma maksadı olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla bizler de bu meselede güçlüğün kaldırılmış olmasıyla hüküm veririz.⁵⁰²

3.2.9. İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının günümüz hukukuna katkıları

İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının temelinde anlamcılık çok önemli bir yere sahiptir. Onun anlamcılık eğiliminin açılımında şeriatının ruhunu anlama, maslahata itibar etme ve bu bağlamda zamanın değişimiyle beraber hükümlerin değişmesi gibi prensiplerin

⁵⁰⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/24-29.

⁵⁰¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/221.

⁵⁰² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/222.

yer aldığı söylenebilir.⁵⁰³ İbn Kayyim'in anlamcılık eğilimini oluşturan bu prensipler günümüzün karmaşık meselelerinin çözülmesinde önemli bir rol aldığı söylenebilir.

İbn Kayyim, makâsîd ile icthad arasında doğrudan bir bağlantının olduğunu savunur. O, icthad kapısının kapandığı yönündeki iddiaları kabul etmez. Çünkü ona göre bu iddiaların doğruluğunu kabullenmek ilmin yok olması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bu iddiaları dikkate almamak gerekir.⁵⁰⁴ İbn Kayyim'in, icthad hakkındaki düşüncesinin temelinde canlı ve etkin bir makâsîd anlayışının olduğunu söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Nitekim fikhî meselelerin, zaman ve mekânın maslahatlarına göre fakihler tarafından icthadla hükme bağlanması gerektiğine dair ifadesi⁵⁰⁵ bunun açık bir göstergesidir. İbn Kayyim'in makâsîd ve icthad arasında kurmuş olduğu bu bağ İslâm hukukunun tecdidi ve güncelleştirilmesine yönelik çabaların artmasını sağlamıştır.

Maslahat ve örf merkezinde fetvanın değişmesi konusuyla alakalı olarak müellifimizin siyâset-i şer'îyye hakkındaki açıklamaları da günümüze hukukî problemlerinin çözümüne ışık tutmaktadır. Öyle ki O, döneminin siyaset kavramının alternatif hukukî düzenleme temayülü gösterdiğini, bunun sebebinin ise dinin muhtevasında olmayan ve insanların ihtiyaçlarına cevap vermediği için değişmesi mümkün olan hükümlerin dinin mutlak ve genel hükümleri şeklinde zannedilmesi olarak belirtir. İbn Kayyim'a göre din, kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını gerçekleştirmek amacıyla gelmiş ve adâleti getirmiştir. Bundan dolayı âdil siyaset dinin kendisi sayılmasa dahi bir parçasıdır. İbn Kayyim'in siyaset için öngördüğü dine uygunluk şartı esnek ve geniş bir muhtevaya sahiptir. Bunun sınırı ise, dinin doğrudan bildirdiğine uygunluk değil dine aykırı olmamaktır. Bu bakımdan vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber meseleyle alakalı bir açıklama yapmamış olsa da insanların durumlarına uygun içtimaî düzeni sağlayıcı kural ve tedbirler dine uygun siyaset çerçevesi içerisinde bulunmaktadır.⁵⁰⁶

İbn Kayyim'in makâsîd anlayışı, İslâm hukukunda hükümlerin altında yatan amaç ve hikmetleri anlama çabası olarak tanımlanır. Onun yaklaşımı, fikhî meseleleri sadece lafzî bir bağlamda ele almak yerine şer'î hükümlerin genel maksatlarını gözetken dinamik bir anlayış ortaya koyar. İbn Kayyim'in günümüz hukukuna şu şekillerde katkılar sağladığı söylenebilir:

⁵⁰³ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/112.

⁵⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 2/190-191.

⁵⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/224.

⁵⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 4, 12-13, 103; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/113.

3.2.9.1. Hukukun esneklik ve adâlet ilkesiyle güçlendirilmesi

İbn Kayyim, hükümlerin temel amacının adâlet, kolaylık ve maslahat sağlamak olduğunu vurgular.⁵⁰⁷ Günümüz hukuk sistemleri de bireysel ve toplumsal adâleti sağlama amacı taşır. Onun makâsıd yaklaşımı, yasal düzenlemelerde birey haklarının korunması ve hukukun değişen şartlara göre esneklik kazanması konusunda model oluşturabilir.

3.2.9.2. Toplum yararının öncelenmesi

İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin başlatmış olduğu ıslah çabasına katkı sağlamayı, bu çabayı devam ettirmeyi gaye edinmiştir. Bu ıslah projesi, adâlet ve toplum yararı temeline dayalı olmasının yanı sıra dinî ve içtimaî niteliklerine de sahiptir.⁵⁰⁸ Makâsıd anlayışı da hükümlerin bireysel çıkarları değil, kamu yararını gözetmesi gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşım, günümüz hukuk sistemlerinde politika oluşturma, çevre hukuku, kamu sağlığı gibi alanlarda karar alma süreçlerini zenginleştirebilir.

3.2.9.3. Adâletsizlikle mücadelede bir rehber

İbn Kayyim, şer'î hükümlerin adâletsizliğe yol açan bir şekilde uygulanamayacağını savunur. Şâriin makâsıdının asla çelişki barındırmadığı yönündeki görüşü teyit eden İbn Kayyim, şeriatın adâlet ve hikmetle tesis edildiğini; temelinin ve binasının ise maslahat ve rahmete dayandığını belirtir.⁵⁰⁹ Modern hukuk sistemlerinde zaman zaman kanunların formel uygulamasıyla ortaya çıkan adâletsizlikler İbn Kayyim'in "adâlet her şeyin üstündedir" anlayışıyla dengelenebilir.

3.2.9.4. Yargı bağımsızlığı ve hakimlerin yetkilerinin genişletilmesi

İbn Kayyim, meselelerin zaman ve mekânın maslahatlarına göre fakihler tarafından icthadla hükme bağlanması gerektiğini vurgular. Onun ifadelerine göre hakkında nas ve icmâ bulunmayan meselelerde icthada dayanarak fetva verilmesi gerekir.⁵¹⁰ Bu, günümüz yargı sisteminde hâkimlerin mevcut kanunları katı şekilde uygulamaktan ziyade, olayın bağlamını dikkate almalarını teşvik edebilir.

⁵⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/11.

⁵⁰⁸ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/110-111.

⁵⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/162.

⁵¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/224.

3.2.9.5. *Hukukun evrenselliği*

İbn Kayyim'in makâsıdı, mesâlihi sağlamak, mefsedeti def etmek olarak tarif ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim İbn Kayyim'in ifadelerinde, makâsıdü'ş-şerîanın kulların mefsedetine olamayacağı düşüncesi bulunmaktadır. Kendisinin, Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu dinde maslahatlar, hikmet ve övülmüş gayeler bulunduğu; bunun zıddına bir şeyin bulunmadığı ifadesi bunun açık bir göstergesidir.⁵¹¹ Makâsıd anlayışı, hukuk kurallarının evrensel insanî değerler ışığında yorumlanması gerektiğini vurgular. İnsan hakları ve uluslararası hukuk bağlamında bu yaklaşım, kültürel farklılıkları aşan kapsayıcı çözümler üretmeye katkıda bulunabilir.

⁵¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/145.

4. SONUÇ

İslâm hukuk doktrininde gâiyyet prensibiyle bağlantılı olarak kâinat birçok delil kapsamında temellendirilmiştir. Özellikle gâye, nizam ve hikmet delilleri bağlamında değerlendirildiğinde kâinatın bir düzen içerisinde olduğu ve bu düzenin de belli bir gâyeyi amaçladığı ve yaratılan her şeyin bir hikmete mebni kılındığı hususları İslâm hukukunda makâsîd düşüncesinin temel parametrelerini oluşturmuştur. Ayrıca İslâm'ın fitrat üzere oluşu anlayışı bağlamında değerlendirilen fitrat kavramıyla daha çok şâriin kulları için gâye edildiği nizam kastedilmiştir. Bu anlayış doğrudan makâsîdü's-şerîa ifadesiyle ilişkilendirilmiş ve İslâm hukukunda bu ilme dair birçok çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Şer'î hükümler ortaya konulurken insanların maslahatlarının ne kadar gözetildiği hususu eski dönemlerden beri İslâm âlimlerinin zihinlerini meşgul etmiştir. İslâmî ilimlerin birçok disiplinini ilgilendiren problemler ilgili ilim dallarında farklı isimler altında tartışılmıştır. Maslahat konusu da kelâm ilminde hüsun-kubuh ve aslah tartışmaları çerçevesinde şekillenirken İslâm hukukunda makâsîdü's-şerîa ve ta'lîl kavramları çerçevesinde ele alınmıştır.

Maslahat kavramının kavramlaşma sürecinde kelâmî tartışmaların etkisinin olması, fıkıh usûlünde konuyu ele alan âlimlerin bağlı bulundukları kelâm ekolünün etkisinde kalmalarına sebep olmuştur. Maslahat yöntemi bu kelâmî tartışmaların etkisinde bir gelişim süreci izlemiştir. Bu husus, maslahat yönteminin ilk kaynaklarının tesbit edilmesinde ışık tutmaktadır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu Allah'ın (c.c) yarattığı her şeyi bir hikmet üzere bina ettiği ve genel mânada hükümlerin temel gayesinin insanların dünya ve ahiret saadetine elde edilmesi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Fıkıh literatüründe şâriin temel maksat ve gayeleri “Makâsîdü's-Şerîa” olarak terimleşmiştir. Makâsîd düşüncesi usûl ilminin ortaya çıkışı ile birlikte bu alanda eser veren âlimler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır.

Eş'arîyye mezhebinden Kaffal, *el-Mehasin* adlı eserinde ibadetlerdeki maslahatlara dikkat çekmiş, maslahat ve hikmet hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. Kaffal'dan sonra ise Cüveynî, maslahat hakkındaki düşüncelerini, *el-Burhân* adlı eserinin kıyas bölümünde ele almış, şer'î hükümleri maslahat çerçevesinde değerlendirmiş ve beş kısma ayırmıştır. Birincisi zaruret derecesinde olan asıllar, ikincisi ihtiyaca yönelik olan asıllar, üçüncüsü zaruret ve ihtiyaca dayanmayan gayesi güzel ahlâka teşvik olan asıllar, dördüncüsü zaruret

ve ihtiyaca dayanmayan güzele yönlendirmeyi hedefleyen asıllar, beşincisi zarurete, hacete ve güzel ahlâka teşvik maksadına dayalı olmayan asıllardır. Cüveynî'nin talebesi olan Gazzâlî ise hocasının beş maddede topladığı maslahatın çeşitlerini zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üç kısma indirgemıştır.

Gazzâlî'nin konuya yaklaşımı, maslahatın kavramlaşması noktasında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Maslahat konusunu müstakil bir başlık altında ilk ele alan âlim Gazzâlî'dir. Onun maslahatla alakalı görüşleri bir bütün olarak tahlil edildiğinde, sistematik bir yapı arz ettiği fark edilmektedir. Bu sistematik yapı, sonraki âlimler için temel mesabesinde olmuştur. Bunlar arasında özellikle Şâtıbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde Gazzâlî'nin temelini attığı düşünceler ışığında daha geniş kapsamlı bir şekilde konuyu ele almıştır. Şâtıbî, istikrâ (tümevarım) metoduyla, Gazzâlî'nin belirlediği esasları teyid etme yoluna gitmiş, ondan farklı olarak zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyatın tekmileleriyle olan ilişkilerini incelemiş ve konuyu sistemli bir şekilde detaylandırmıştır.

Makâsîd düşüncesi ile alakalı önemli görüşleri olan âlimlerden biri de çalışmamızın esas konusunu oluşturan Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. İbn Kayyim'in İslâm teşrîinin ana gayeleri olup önem açısından üçlü bir tasnife tabi tutulan zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât hakkında ve korunması zaruri olan beş zorunlu ilkeye dair herhangi bir açıklamada bulunmaması, onun makâsîd sahasını sınırlamadığına yorulabilir. Şeriatın temelini ve esasını, kulların dünya ve ahiret maslahatlarına dayandırması ve şeriatın bütünüyle adâlet, hikmet ve maslahat olduğunu vurgulaması, onun makâsîd anlayışını özetlemektedir. İbn Kayyim, makâsîdın uygulamalı yönüne daha çok ağırlık vermiş ve hükümlerin değişmesi fikri üzerinde önemle durmuştur. Makâsîdın kıyas, ictihad ve ta'lîl ile olan ilişkisine dair açıklamaları, makâsîd ilmi açısından oldukça önemlidir.

İbn Kayyim'in, İslâm teşrîinin bireysel ve toplumsal maslahatları öncelediğini, bu nedenle hükümlerin zamana, mekâna ve şartlara uygun şekilde uygulanması gerektiği şeklindeki yaklaşımı, modern hukukta dinamik yorumlama, adâletin tesisi ve hukukun toplumsal ihtiyaçlara cevap verme kapasitesiyle paralellik göstermektedir. Bu nedenle İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının, çağdaş hukuk sistemlerinin insani ve etik değerlere dayalı bir şekilde yeniden yorumlanmasına katkı sağlayabilecek bir perspektif sunduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdulhamit, Cemal Muhammed es-Seyyid. *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fî Hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve Ulûmiha*. Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004.

Akıncı, Hüseyin. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hayatı, eserleri ve ictihad anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Âlim, Yûsuf Hâmid. *el-Makâsidü'l âmme li's-Şeriâti'l-İslâmiyye*. Kahire: y.y., ts.

Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1406.

Apaydın, H. Yunus. “İbn Kayyim el-Cevziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.

Apaydın, H. Yunus. “Ta'lîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aslan, Bedri. *İslam Hukukunun Esnekliği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2018.

Bekri, İsmail Habib Muhammed. *Makâsidü's-şeriâti'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen*. Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul, y.y., ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

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

Bozkurt, Mustafa - Arslan, Hulusi. *Sistemik Kelam*. Malatya: y.y., 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Mustafa Deeb Al Bagha. Dimaşk: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemâme, 1993.

Bulutlu, Yusuf. “Muhammed Tâhir b. Âşûr'da Makâsid ve Maslahatın Kısımları”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 2022, 575-588.

Bulutlu, Yusuf. *Muhammed Tâhir b. Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Davâbitu'l-maslaha fi's-şer'îati'l-İslâmiyye*. Beyrut: y.y., 1986.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuvaytiyye, 1994.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Katar: y.y., 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs fi Usûli'l-fıkıh*. thk. Abdullah Cevlin en-Neybâlî - Şebbî Ahmed el-Ömerî. Beyrut: y.y., 1996.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Ğıyâsü'l-Ümem fi'l-Tiyâsi'z-Zulem*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: y.y., 1401.

Çınar, Fatih. *İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakatu'l Mufessirin*. thk. Ali b. Muhammed Amr. Kahire: y.y., 1392.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullahi'l-Bâliğa*. Beyrut: y.y., 1990.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüfa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248-252. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Duman, Ali. *İslam Hukuk Usulü Dersleri*. Malatya: Öncü Kitap, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Usulü Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 12. Basım, 2014.

Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik*. Kahire: y.y., ts.

Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah. *İbn Kayyim el-Cevziyye Heyâtuhû Âsâruhû Mevâriduhû*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2002.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Fâsî, Allâl. *İslam Hukuk Felsefesi "Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar"*. çev. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-Münîr*. Beyrut: y.y., 1987.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: y.y., 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*. çev. Yunus Apaydın. 2 cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâü'l-Ğalîl -fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Ta'lîl*. thk. Hâmid Abîd el-Kubeysî. Bağdat: y.y., 1971.

Gürkan, Ayşe Yıldız. *Şâtıbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâ'ik fî şerhi Mecâmi'i'l hakâ'ik*. İstanbul: y.y., 1273.

Haçkalı, Abdurrahman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 2000, 47-61.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Mesâdiru't-Teşrî'il-İslâmî*. Kuveyt: y.y., 1978.

Hüseyin, M. Ali b. *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-kavâ'idü's-seniyye fî'l-esrâri'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Makâsîd*. Dimaşk: y.y., 1996.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Kavâidu'l-Ahkâm (İslâmî hükümlerin Esas ve Hikmetleri)*. çev. Süleyman Kaya-Soner Duman. İstanbul: İz Yayınları, 2006.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*. Lübnan: Daru Lübnan littibaa ve'n-neşr, 2011.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-Kâmine*. Kahire: y.y., 2. Basım, 1954.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şeriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Şifâu'l-'Alîl fî Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl (Kulların Fiillerinin Yaratılması ve Kaza-Kader Tartışmaları)*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2010.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l- me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. b.y.: y.y., 1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kutubî'l Arabiyye, 1953.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadr, 3. Basım, 1993.

İbn Müflih, Burhâneddin. *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.

İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsıdî's-Şâri'*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.

İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeylu 'alâ Tabkâti'l-Hanâbile*. Beyrut: y.y., t.s.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmet b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdusselam el-Harranî. *el-Hısbe fî'l-İslâm*. nşr. Seyyid b. Muhammed b. Ebî Sa'de. Riyad: y.y., 1983.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmet b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdusselam el-Harranî. *Mecmûu fetâvâ Şeyhülislam Ahmed b. Teymiye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Rabat: y.y., ts.

İbnü'l-İmad, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: y.y., ts.

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l Arabiyye, 1985.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*. çev. Hulusi Arslan. Malatya: Serhat Ofset, 2007.

Kaffâl, Muhammed b. Ali. *Mehâsinu's-Şerîa fî furûi's-Şâfiyye*. thk. Muhammed Ali Samak. Beyrut: y.y., 2007.

Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fî fikhî makasidu 'ş-şerî'a*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008.

Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fî 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fî'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.

Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahman. *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Fürûk (el-Fürûk)*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahman. *ez-Zehirâ*. Beyrut: y.y., 1994.

Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahman. *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. b.y.: yy, 1993.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*. Dimeşk: Matbaatu't-Terakkî, 1960.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969.

Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Köse, Saffet. "Hile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/28-29. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kuş, Fatih. *Gazâlî'nin Hukuk Anlayışında Maslahat Düşüncesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*. 1 Cilt. İskenderiye: y.y., 1962.

Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Öktem, Niyazi. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri*. İstanbul: Beta Yayınları, 1987.

Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Pekcan, Ali. *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdü'ş-Şerîa "Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât"*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi "Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât"*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Pekcan, Ali. “Makasîd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 2006, 113-142.

Pekcan, Ali. *Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkhî Hükümlerin Gâî Arka Planı)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh*. b.y: Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999.

Raysûnî, Ahmed. *İslâm Hukuk Felsefesine Giriş*. çev. Sefa Atik. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetu'l-makâsîd inde's-Şâtîbî*. Riyad: y.y., 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl*. Riyad: y.y., 1400.

Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-Vefayât*. Beyrut: y.y., 1974.

Semhûdî, Nûreddin Ali b. Ahmed. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. nşr. Hâlid Abdulganî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Kahire: y.y., 1378.

Şa'bân, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usûlü'l Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2015.

Şâmî, Salih Ahmed. *El-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dâ'iyetu'l-Musallih ve'l-Âlimu'l-Mevsûl*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2008.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim. *el-İ'tisâm*. nşr. Ahmed Abdüşşâfi. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1991.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*. nşr. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Lübnan: y.y., ts.

Şerâfeddîn, Abdulâzîm Abdüsselâm. *İbn Kayyim el-Cevziyye, 'Asruhu ve Menhecühü ve Ârâühü fî'l Fıkh ve'l-'Akâid ve't-Tasavvuf*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1984.

Tûfî, Necmeddîn. *Risâle fî'l-mesâlih*. Beyrut: y.y., 1906.

Tûfî, Necmeddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Beyrut: y.y., 1990.

Türçan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm –Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin. *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târîhih ve semâtihi ve eşhera a'lâmih ve müellefâtihi*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2002.

Yaman, Ahmed - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2020.

Yaman, Ahmet. “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 2002, 25-51.

Yaman, Ahmet. *Makâsıd ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2021.

Yaran, Rahmi. “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 2006, 191-214.

Yaşar, Mehmet Aziz. “Makâsıdü’ş-Şeri’â’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 2019, 460-481.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyım el-Cevziyye’nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Yılmaz, Ömer. *Makasıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Zehebî, Şemseddin b. Muhammed. *el-İber fî haberi men ğaber*. thk. Muhammed es-Sa’îd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 7. Basım, 1998.