

**İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı****Fatih Çınar**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi (ROR ID: 03h8sa373)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,

Department of Islamic Law

Osmaniye/Turkey

fatih11982@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5901-3135

**The Maqâsîd Approach of Ibn Qayyim al-Jawziyya****Abstract**

In this article, the science of the maqâsîd which is one of the most important issues of fiqh method is discussed. Ibn Qayyim al-Jawziyya's (d. 751/1350) views about the maqâsîd are taken into the center. For this reason, the main purpose of this study is to identify and analyze his views. He made evaluations about the science of maqâsîd in many of his works, especially in *I'lām al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Ālamîn*. However, he did not touch the classical theory of maqâsîd, which was shaped within the framework of the necessity. Instead, he adopted an applied understanding of maqâsîd. By emphasizing the benefits often, he mentioned that the shari'ah is based on wisdom and the servants' benefits in the world and the hereafter. He clarified various fiqh sciences by means of the maqâsîd. The qiyas, justification of provisions (ta'lîl), ijtiħad, means (wasa'il) and change of judgment were among these sciences.

Ibn Qayyim al-Jawziyya stated that there is a very close relationship between the maqâsîd and qiyas. He emphasized the appropriate qualification that expresses the relationship among 'illah (reason-cause). He said that the word of qiyas includes both valid and invalid qiyas. He used many phrases to express the qiyas that he deemed valid. He described the valid qiyas as a tool of measurement. Instead of invalid qiyas, he mentioned many words, especially invalid qiyas. He mentioned three different groups against the qiyas. According to his statements, the views of these three groups are inconsistent and criticized these views from various perspectives. The fourth view, which he mentioned and described as balanced, should be taken as the basis. Because the leading scholars are united in this view. He stated that the 'illah in religious texts are clearly stated. The 'illah in the verses are determined by Allah; the 'illah in the hadiths are determined by Prophet. In this context, he has made feel the importance of the inductive method (istiqrâ) to achieve the goals of religion. He attached great importance to the justification of the provisions.

---

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Çınar).

**Geliş/Received:** 11 Ekim/October 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

**Atıf/Cite as:** Fatih Çınar, "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı = The Maqâsîd Approach of Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Eskiyeeni* 43 (Mart/March 2021), 95-118. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.809102>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The provisions are handled in three groups: comprehensible with the reason, incomprehensible with the reason and those between the two. In fact, he stated that some defected provisions were considered as ritual. According to him, some issues such as iddah (period of waiting) are not rituals, because it is possible to understand the wisdom of iddah. It is seen that he pioneered scholars in the contemporary period on this issue. He has established a close connection between the maqâsîd and ijtiḥad. According to his statement, the claims that the door of ijtiḥad was closed do not reflect the truth. Because to accept that these claims are true would mean the disappearance of science. Therefore, it is not possible to take these claims into account. He stated that the problems of fiqh should be solved with a vivid and effective understanding of ijtiḥad within the framework of maqâsîd. In the context of the maqâsîd, he also attached great importance to the issue of means. Because the means depend on the maqâsîd, it follows its footsteps. According to him, both the aim and the means have become the purpose. For this reason, paths leading to haram are prohibited. If the paths leading to the haram are not prohibited, a situation such as encouragement to haram occurs. He stated that the words and actions that cause harm are combined under four groups. He said that changing the provisions is necessary for the benefit of people. In terms of changing the provisions, he has determined five elements as time, place, situation, intention and custom. According to him, the idea of changing the provisions has great benefits. Those who do not understand this benefit properly caused the people to have problems.

Hence, İbn Kayyim al-Jawziyya attached great importance to meaning and purpose besides the literal meanings of religious texts. As a result of this, he adopted the idea of changing the fatwa practically. On the other hand, he was generally opposed to cheating. In conclusion, it can be easily said that he made valuable contributions to the science of maqâsîd. As a matter of fact, frequent reference to his views in today's works confirms this claim.

### Keywords

Islamic Law, Methodology of Fiqh, Maqâsîd, İbn Kayyim al-Jawziyya, Benefits

## İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı

### Öz

Bu makalede, fıkıh usûlünün önemli konularından biri olan makâsîd ilmi ele alınmaktadır. Çalışmada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) makâsîd konusundaki görüşleri merkeze alınmıştır. Bu sebeple asıl amaç onun görüşlerinin tespit ve tahlil edilmesidir. İbn Kayyim el-Cevziyye, başta *İ'lâmu'l-muvakkî'in* olmak üzere pek çok eserinde makâsîd ilmine ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte zarûriyyât çerçevesinde şekillenen klasik makâsîd teorisine temas etmemiştir. Bunun yerine uygulamalı bir makâsîd anlayışı benimsemiştir. Şeriatın hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğunu ifade ederek sık sık maslahata vurgu yapmıştır. Çeşitli fikhî ilimlere makâsîdla bağlantılı açıklık getirmiştir. Kıyas, hükümlerin ta'fili, ic-tihad, vesâil ve ahkâmın değişimi bu ilimler arasında yer almıştır.

İbn Kayyim, kıyasla makâsîd arasında çok yakın bir ilişki olduğunu belirtmiştir. İlet ortaklığını ifade eden münâsîp vasfa vurgu yapmıştır. Kıyas lafzının hem sahih hem de fâsîd kıyası kapsadığını söylemiştir. Geçerli gördüğü kıyası ifade etmek için pek çok tamlama kullanmıştır. Sahih kıyas, mizan olarak nitelemiştir. Geçersiz olarak nitelediği kıyas yerine başta fâsîd kıyas olmak üzere birçok lafız zikretmiştir. İbn Kayyim, kıyasın karşısında üç muhtelif gruptan söz etmiştir. Onun ifadelerine göre söz konusu bu üç grubun görüşleri tutarsızdır. İbn Kayyim bu görüşleri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Onun zikrettiği ve dengeli olarak nitelediği dördüncü görüş esas alınmalıdır. Çünkü önde gelen fakihler bu görüşte birleşmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, şer'î metinlerdeki illetlerin açık bir şekilde belirtildiğini ifade etmiştir. Ayetlerdeki illetlerin bizzat Allah Teâlâ; hadislerdeki

illetlerin Hz. Peygamber tarafından tayin edildiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda şeriatın amaçlarına ulaşmak için istikra/tümevarım yönteminin önemini ihsas ettirmiştir. Hükümlerin ta'fili hususuna büyük önem vermiştir. Hükümleri, akılla kavranabilen, kavranmayan ve bu ikisi arasında olanlar şeklinde üç grupta ele almıştır. Aslında muallel bazı hükümlerin taabbudî olarak telakki edildiğini belirtmiştir. Ona göre iddet gibi kimi meseleler taabbudî değildir. Çünkü iddetin hikmetlerini anlamak mümkündür. İbn Kayyim'in bu konuda çağdaş dönemdeki bilginlere öncülük ettiği görülmektedir. O, makâsıdla ictihad arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Onun ifadesine göre ictihad kapısının kapandığı şeklindeki iddialar doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü bu iddiaların doğru olduğunu kabul etmek ilmin yok olması anlamına gelir. Bu nedenle bu iddiaları dikkate almak mümkün değildir. İbn Kayyim, fikhî problemlerin makâsîd çerçevesinde canlı ve etkin bir ictihad anlayışıyla çözülmesi gerektiğini dile getirmiştir. Makâsîd bağlamında, vesâil meselesine de büyük ehemmiyet vermiştir. Zira vesile, maksada bağlı olduğundan onun izinden gider. Ona göre gerek maksûd gerekse de vesile amaç haline gelmiştir. Bu sebeple harama götüren yollar yasaklanmıştır. Harama götüren yolların yasaklanmaması durumunda harama teşvik gibi bir durum ortaya çıkar. İbn Kayyim, mefsedete neden olan söz ve eylemlerin toplamda dört grup altında birleştiğini belirtmiştir. Hükümlerin değişmesinin insanların maslahatı açısından zorunluluk arz ettiğini söylemiştir. Hükümlerin değişmesi adına zaman, mekân, durum, niyet ve âdet şeklinde beş unsur tayin etmiştir. Ona göre hükümlerin değişmesi fikri büyük faydalar barındırmaktadır. Bu faydaya geçince vakıf olamayanlar kulların problem yaşamasına neden olmuştur.

Neticede İbn Kayyim, nasların literal anlamlarının yanında mana ve maksadına büyük önem vermiştir. Bunun bir sonucu olarak fetvanın değişimi fikrini tatbiki olarak sahiplenmiştir. Diğer yandan hilelere genel olarak karşı çıkmıştır. Ezcümle onun, makâsîd ilmine kıymetli katkılar verdiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim günümüz eserlerinde onun görüşlerine sıklıkla başvurulması bunu doğrular niteliktedir.

### **Anahtar Kelimeler**

İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Makâsîd, İbn Kayyim el-Cevziyye, Maslahat

### **Giriş**

Makâsîd düşüncesi, mütekaddimûn döneminde usûl-i fıkıh eserlerinde ekseriyetle kıyas çerçevesinde ele alınmıştır.<sup>1</sup> Ayrıca ona istidlâl, istislâh ve mesâlih-i mürsele kapsamında da temas edilmiştir.<sup>2</sup> Makâsîd ilminin teorik olarak belirlenmeye başlaması h. beşinci asra denk gelmiştir. Teorik gelişimi açısından belirli bir mesafe kat eden makâsîd, ilerleyen zamanlarda usûl eserlerinin önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Makâsîd'ın Şâtîbî (öl. 790/1388) tarafından temel usûl konuları arasında zikredilmesi, muasır dönemde müstakîl çalışmalar halinde ele alınmasına zemin hazırlamıştır.<sup>3</sup>

Yakın zamanda hakkında pek çok eserin kaleme alındığı makâsîd ilmi, âlimlerin ilgisinin her daim canlı kaldığı, dahası güçlendiği bir konu olmaya devam etmektedir. Son yıllarda İslam dünyasında makâsîd merkezli çalışmalara yenilerinin eklendiği ve böylelikle

<sup>1</sup> Bk. Ebü'l-Me'âlî Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/3-161; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/3-376; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 3/183-301.

<sup>2</sup> Ömer Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 16.

<sup>3</sup> Hammâdî Ubeydî, *eş-Şâtîbî ve Makâsîdu's-Şer'î'a* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992), 137.

Türkçede de mebzul derecede bir makâsîd literatürü olduğu görülmektedir. Bu çalışmaların nirengi noktasını Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Abdüselâm (öl. 660/1262), Tûfî (öl. 716/1316), Şâtıbî ve İbn Âşûr'un (öl. 1973) makâsîd görüşleri oluşturmaktadır.<sup>4</sup>

Makâsîd konusuna yakından ilgi duyan İbn Kayyim<sup>5</sup>, başta *İ'lâmu'l-muvakkî'in*<sup>6</sup> olmak üzere pek çok eserinde makâsîd ilmine dair açıklamalarda bulunmuştur. Makâsîd konusuna önemli katkılar verdiği savından hareketle bu alanda önde gelen âlimlerden biri kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Nitekim Abdurrahman Haçkalı'nın maslahata dair İbn Kayyim'in kurduğu kimi cümlelerin âlimlerin bakış açılarını yansıttığını belirtmesi<sup>8</sup> bu minvalde değerlendirilebilir. Günümüzde pek çok eserde ona atıf yapılması onun konumunu göstermesi bakımından zikre değerdir.<sup>9</sup>

Makâsîd merkezli Arapça-Türkçe pek çok eserde İbn Kayyim'in görüşlerine kısmen temas edilmiştir. Rahmi Yaran, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi"<sup>10</sup> başlıklı makalesinde birkaç fakihin ve bilhassa İbn Kayyim'in görüşlerini yoğun bir özet halinde ele almıştır. Bu vb. çalışmalar olsa da İbn Kayyim'in makâsîda dair görüşlerinin müstakil bir çalışma çerçevesinde ele alınmadığı görülmektedir. Bu durum, hocası İbn Teymiyye hakkındaki bazı iddiaların, kendisi hakkında da kimi ön yargılar oluşturmuş olması şeklinde izah edilebilir. İbn Kayyim'in, makâsîd literatüründe temel olarak zikredilen zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bilhassa zarûriyyât çerçevesinde açıklanan beş tümele dair herhangi bir açıklamada bulunmaması bir diğer gerekçe olarak görülebilir. Kanaatimizce onun makâsîda dair görüşleri, müstakil çalışmalarda değerlendirilmeyi hak etmektedir.<sup>11</sup> Bu çalışmaların henüz yapılmamış olmasının İbn Kayyim'in görüşleri ve

<sup>4</sup> Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 94.

<sup>5</sup> Müellifin adı, el-Cevziyye kelimesi kullanılmadan söylendiğinde dil kuralları gereği İbnu'l-Kayyim olarak telaffuz ve telif edilir. Hatta kimi Türkçe kaynaklarda da bu şekilde kaydedildiği görülmektedir. Ancak *DİA*'da ilgili madde başlığını "İbn Kayyim el-Cevziyye" şeklinde yazan Apaydın madde içinde İbn Kayyim ihtisarını tercih etmektedir. Türkçede bu şekilde yaygın bir kullanım olduğundan ana metinde bizim de tercihimiz bu şekilde olmuştur.

<sup>6</sup> *İ'lâmu'l-muvakkî'in*'in makâsîdı öne çıkaran birkaç eser arasında zikredilmesi önemi ve şöhretini göstermesi bakımından zikre değerdir. Bk. Abdurrahman Haçkalı, "Makasîd Teorisî Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 119.

<sup>7</sup> İzzeddin İbn Zugaybe, *el-Makâsîdu'l-âme li's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü's-Safva, 1996), 94.

<sup>8</sup> Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İçtihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 452; a.mlf., "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 47-48.

<sup>9</sup> Muasır etkileri için bk. Ahmed Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh* (y.y. el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999), 44, 92-93, 95; Muhammed Sad Yûbî, *Makâsîdu's-şer'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye* (Riyad: Dârü'l-Behce, 1998), 582, 585; Yusuf Hâmid Âlim, *el-Makâsîdu'l-âme li's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994), 184; Ali Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 115.

<sup>10</sup> Rahmi Yaran, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 21-26.

<sup>11</sup> Bizim çalışmamızın olgunlaşması sonrasında başlayan ve hali hazırda devam etmekte olan "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin maslahat anlayışını konu edinen doktora çalışması bulunduğunu ifade etmek gerekir.

makâsîd ilminin önemi açısından eksiklik doğurduğu yadsınamaz bir gerçektir. İçinde bulunduğumuz asırda makâsîd ilminin Müslümanların sorunlarını çözmedeki işlevi dikkate alındığında bu bahiste yapılacak çalışmaların bu sorunların çözümüne yardımcı olması umulmaktadır.

Makâsîdın işlevine karşılık, klasik kimi fakihlerin, bilhassa da ehli hadisin şer'î nasları literal açıdan ele aldığı, dolayısıyla mana ve maksadı ihmal ettiği yolunda bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu bağlamda neo-selefi kimi hareketlerin ilham kaynakları arasında olduğu ileri sürülen İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının tespit ve tahlil edilmesi söz konusu iddiaların -en azından İbn Kayyim açısından- karşılık bulup bulmadığının tespiti önem arz etmektedir. Zikri geçen gerekçeler çerçevesinde İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının tespiti, ilgili literatüre katkı sağlayacak niteliktedir.

Bu çalışmada, bazı somut örnekler üzerinden İbn Kayyim'in makâsîd görüşlerinin fûrû-i fıkha yansımaları tatbiki olarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Çalışmaya genişlik ve mukayese imkânı vermesi bakımından klasik ve muasır çalışmalardan da istifade edilecektir. Her bir başlık altında konu ile alakalı olarak önce girizgâh niteliğinde kısa bilgiler verilecek, daha sonra İbn Kayyim'in görüşleri ele alınacaktır. Böylelikle İbn Kayyim'in değerlendirmelerinin genel görüşler bağlamında durduğu yer tespit edilecektir.

## 1. Makâsîdu's-Şer'îa Mefhumu

### 1.1. Makâsîdın Tanımı

Makâsîd, ekseriyetle fakihler tarafından kullanılan bir kavramdır.<sup>12</sup> Zira makâsîdu's-şer'îa şeriatın amele dönük maksadlarını ifade eder. Klasik âlimler nazarında makâsîd genellikle, *maslahatın sağlanması ve zararların def edilmesi* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Muhtelif makâsîd tanımlarından anlaşıldığı kadarıyla fakihlerin lafızların delalet şekillerini bilmeleri yeterli değildir. Bunun yanında Şâri'in, hükümleri teşrî kılmasındaki umumi gayelerini de bilmeleri gerekmektedir.<sup>14</sup>

İbn Kayyim, teorik makâsîd tanımı yapmamıştır. Makâsîdın klasik dönemde sistematik ve teknik bir tanımının yapılmadığı şeklindeki ifadelerle<sup>15</sup> bakılırsa İbn Kayyim bu konuda yalnız değildir. Öte yandan İbn Kayyim, kendi mefkuresindeki makâsîd tanımına ışık tutacak kimi ibâreler dile getirmiştir. Örneğin, *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu ve İslam şeriatının tamamının adalet, rahmet, maslahat ve hikmet olduğu* şeklindeki ifade bunun tipik örneğidir.<sup>16</sup> Bu cümleden hareketle İbn Kayyim'in, makâsîdın maslahat yönünü güçlü bir şekilde vurguladığı söylenebilir.

<sup>12</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdu's-Şer'îa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 27/423.

<sup>13</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/416; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/271; İsmail Habîb Muhammed Bekri, *Makâsîdü's-Şer'îati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tefîlen* (Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 17.

<sup>14</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/172.

<sup>15</sup> Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd", 96.

<sup>16</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *f'lâmu'l-muvakk'în 'an Rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/11.

Keza *kâmil şeriatın adalet, hikmet ve maslahat ihtiva ettiği* yönündeki sözü de bunu ihsas ettirmektedir.<sup>17</sup> Buna göre İbn Kayyim'in de makâsıdı, mesâlihi sağlamak, mefseleti def etmek olarak tanımladığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü İbn Kayyim'in ifadelerinde, makâsıdu'ş-şerî'anın kulların mefseletine olamayacağı fikri yatmaktadır. Kendisinin, *Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu dinde maslahatlar, hikmet ve övülmüş gayeler bulunduğu; bunun zıddına bir şeyin bulunmadığı* sözü<sup>18</sup> de bunu ifade etmektedir. Zira bu ibâre Şâri'in maksadına muvafık bütün hükümlerin insanlar açısından maslahat barındırdığını güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Bu sebeple maslahatların sadece insanların menfaatlerine göre değil şer'î ölçülere göre maslahat olarak kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>19</sup>

İbn Kayyim'in zikri geçen ibârelerinin, makâsîd geleneğinde sürekli zikredilen cümleler arasında yer aldığı ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Nitekim Allâl el-Fâsî, bilhassa *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu...* sözünün makâsıdın yekününü yansıttığını ifade eder.<sup>21</sup> Keza Abdurrahman Haçkalı'nın -yukarıda da geçtiği üzere- İbn Kayyim'in maslahata dair serdettiği bazı ibârelerin âlimlerin bakış açısını yansıttığını ifade etmesi söz konusu cümlelerin literatürdeki önemini ve etkisini göstermesi bakımından ehemmiyet arz eder.

### 1.2. Makâsıdın Naslardaki Fikri Esası

Makâsîd eserleri dikkate alındığında makâsîd ilminin pek çok ayetten mülhem olduğu görülmektedir. “*Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık.*”<sup>22</sup> ayeti vb. ayetlerin ortak özelliği kâinatın boşa yaratılmadığı ve mutlaka bir amacının olduğu noktasında birleşmektedir.<sup>23</sup> Zira Şâri' hiçbir hükmü amaçsız yere teşrîf kılmaz.<sup>24</sup>

İbn Kayyim, bu ayeti makâsîd, bilhassa da ibadetin gayeleri ve hikmetleri bağlamında kaydetmektedir. “*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.*”<sup>25</sup> ve “*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” ayetlerini de zikrederek yerlerin ve göklerin yaratılış amacına makâsîd çerçevesinde temas eder. Bu ayetlerin illet ve hikmetinin olduğunu belirterek aksi yöndeki iddiaları reddeder.<sup>26</sup>

### 1.3. Makâsıda Dair Kavramlar

Makâsıdu'ş-şerî'a terkiğini kullanan ilk fakihin Cüveynî olduğu belirtilmektedir.<sup>27</sup> Cüveynî öncesi ve sonrası dönemde bu terkihi karşılamak üzere birçok lafız ve tamlama

<sup>17</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/448.

<sup>18</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/145.

<sup>19</sup> Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 299.

<sup>20</sup> Yusuf Karadâvî, *Dirâse fi fikhi makâsıdu'ş-şerî'a* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008), 13.

<sup>21</sup> Allâl Muhammed Fâsî, *Makasıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 54.

<sup>22</sup> el-Hicr, 15/85.

<sup>23</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2014), 13.

<sup>24</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/110.

<sup>25</sup> el-Kıyamet, 75/36.

<sup>26</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002), 1/118-119.

<sup>27</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/94.

kullanılmıştır. Fıkıh literatürünü oluşturan çeşitli eserlerde ve özellikle usûl kitaplarında “makâsîdu’ş-Şâri, makâsîdu’t-teşrî, el-makâsîdu’ş-şeriyye” şeklinde benzer tamlamalarla da ifade edilen makâsîd ilminin, muasır bazı eserlerde “ehdâfû’ş-şerî’a, rûhu’ş-şerî’a” gibi kalıplarla da ifade edildiği görülmektedir.<sup>28</sup>

İbn Kayyim de makâsîda dair eş veya yakın anlamlı pek çok kavram zikretmiştir. Bu kavramlardan bazıları şöyledir: makâsîdu’ş-şerî’a<sup>29</sup>, makâsîdu’l-Kur’ân<sup>30</sup>, makâsîdu’ş-şerî’a,<sup>31</sup> makâsîdu’r-rasûl,<sup>32</sup> makâsîdu’r-risâle,<sup>33</sup> maksûdu’ş-Şâri,<sup>34</sup> maksûdu’ş-şerî’a,<sup>35</sup> maksûdu’ş-şerî’a,<sup>36</sup> kasd’ş-Şâri,<sup>37</sup> garadu’ş-Şâri,<sup>38</sup> hikmetü’ş-Şâri,<sup>39</sup> hikmetü’ş-şerî’a,<sup>40</sup> hikmetü’ş-şerî’a,<sup>41</sup> kemâlî’ş-şerî’a,<sup>42</sup> kemâlî hikmeti’ş-Şâri,<sup>43</sup> esrârü’ş-şerî’a,<sup>44</sup> esrârü’ş-şerî’a,<sup>45</sup> mehâsinü’ş-şerî’a,<sup>46</sup> mehâsinü’l-İslâm,<sup>47</sup> maslahatu’n-nâs,<sup>48</sup> mesâlihu’l-ibâd,<sup>49</sup> mesâlihu’n-nâs,<sup>50</sup> mesâlihu’l-ümme,<sup>51</sup> mesâlihu’d-dünya ve’l-âhira.<sup>52</sup>

Makâsîd manasında kullanılan ve ilk eserlerde karşımıza çıkan bu kavramların müelliflere göre farklılık arz ettiği göz önünde bulundurulursa makâsîd düşüncesinin terimleşerek literatürde ortak bir kullanıma kavuşmasının uzun bir döneme yayıldığı ifade edilebilir.<sup>53</sup> İbn Kayyim ve diğer âlimlerin muhtelif kullanımları dikkate alındığında makâsîd fikrini, değişen vurgu ve anlama göre çeşitli kavramlarla ifade etmek nüans açısından isabetli bir tasarruf olarak görülmektedir.

<sup>28</sup> Fatih Çinar, “Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar”, *Al Farabi 8th International Conference on Social Sciences*, 2020, 195.

<sup>29</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/235.

<sup>30</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Miftâhu dâri’s-sa’âde* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/205.

<sup>31</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şeriyye* (Beirut: Mektebetü’l-Müeyyed, 1989), 168; a.mlf., *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1975), 1/168; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 5/166.

<sup>32</sup> İbn Kayyim, *İğâse*, 1/187; a.mlf., *İ’lâm*, 1/63; 3/67.

<sup>33</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/91.

<sup>34</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 250; a.mlf., 1/227, 236, 239; 2/82; 3/19; 107, 144, 147, 227; a.mlf., 1/301; 2/77; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 4/144; 5/453.

<sup>35</sup> İbn Kayyim, *İğâse*, 2/119.

<sup>36</sup> İbn Kayyim, *Medâric*, 3/120.

<sup>37</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/235, 239.

<sup>38</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 3/146, 147, 148, 193.

<sup>39</sup> İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 2313; 5/329; a.mlf., 1/79, 216, 226, 302; 2/47, 56, 63, 65, 85, 91-92, 99, 102, 104.

<sup>40</sup> İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 1/17; 5/353; a.mlf., *İ’lâm*, 2/84-85; 3/277.

<sup>41</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/54, 3/10, 124, 132, 182.

<sup>42</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/80; 2/63-64, 69, 91.

<sup>43</sup> İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 5/329; a.mlf., *İ’lâm*, 1/226; 2/85, 91.

<sup>44</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/30; 3/36; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 3/370.

<sup>45</sup> İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 1/209; 5/359; a.mlf., *İ’lâm*, 2/43, 56, 87, 113; 4/86.

<sup>46</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 98; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 5/392; a.mlf., *İ’lâm*, 2/13, 32, 44.

<sup>47</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 257.

<sup>48</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 58, 208, 222, 262; a.mlf., *İ’lâm*, 2/110.

<sup>49</sup> İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/77, 81; a.mlf., *Şifâü’l-alil fi mesâili’l-kazâ ve’l-kader ve’l-hikme ve’t-talil* (Riyad: Mektebetü’l-Riyâdi’l-Hadîse, 1323), 188; a.mlf., *et-Turuk*, 4, 13; a.mlf., *Medâric*, 1/217, 382.

<sup>50</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 173; a.mlf., *İ’lâm*, 1/302.

<sup>51</sup> İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 5/89; a.mlf., *et-Turuk*, 202, 222; a.mlf., *İ’lâm*, 1/116.

<sup>52</sup> İbn Kayyim, *Şifâü’l-alil*, 229; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 4/192; a.mlf., *Medâric*, 2/166.

<sup>53</sup> Çinar, “Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar”, 197.

#### 1.4. Makâsîdın Mahiyeti

İcra ettiği işlev açısından makâsîd, müctehidlerin kiblesi olarak nitelenmiştir.<sup>54</sup> Bu itibarla makâsîdla fıkıh arasında ruh-beden ilişkisi olduğu söylenebilir. Makâsîdla Şâri'in maksadları belirleyici bir konumda olduğundan bunlarda çelişki bulunmaz. Diğer yandan insanların maksadları çelişki barındırabilir. Bu itibarla maslahatın tayininde Şâri'in kasdı dikkate alınmalıdır, değilse makâsîdın iptali gibi bir durum ortaya çıkar.<sup>55</sup> Şâri'in maksadlarının Kitap, Sünnet ve icmâ ile bilinebileceğine işaret ederek onları insanların maksadlarından ayıran Gazzâlî, şeriata uymayan maslahatların bâtil olduğunu dile getirir.<sup>56</sup> Kitap, Sünnet ve icmâyâ kıyası da ekleyen İbn Abdüsselâm şeriatın tamamının maslahat olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

Şâri'in makâsîdının asla çelişki barındırmadığı şeklindeki görüşü teyit eden İbn Kayyim, şeriatın adalet ve hikmetle tesis edildiğini; temelinin ve binasının maslahat ve rahmete dayandığını dile getirmiştir.<sup>58</sup> Aslında çelişki gibi görünen kimi meselelerin şeriatın kaynaklanmadığını, insanların şer'î hile adı altında türettiği birtakım meseleler olduğunu beyan etmiştir.<sup>59</sup> Bu ifadeleriyle İbn Kayyim, kimi çelişkilerin Şâriye nispet edilmesinin hata olduğuna işaret etmiştir. Ona göre hükümlerin hikmetlerini anlamayarak çelişkiye düşen kimi âlimler Şâri'in maksadını aşan görüşlere imza atmıştır. Hülle gibi bir yola tevessül edilmesi bunun somut bir örneği olmuştur. Oysaki üç talâkla boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmeden ilk kocasına helal olmaması çeşitli hikmetler barındırmaktadır. Bu hikmetlere muttali olmayanlar hülle hilesini icat etmiştir. Onun ifadelerine göre üç talâkın hikmetine/illetine ancak şeriatın sırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını kavrayabilenler vakıf olabilirler.<sup>60</sup>

İbn Kayyim, hülle hilesine başvuranları şeriatın sırlarını, bir diğer ifadeyle makâsîdını anlamamakla itham eder. Onun kaydına göre Şâri'in maksadını anlayan ashap böyle bir yola tevessül etmemiştir.<sup>61</sup> Çünkü sahabîler hakikate vakıf olduktan sonra ona tabi olmuş ve asla muhalefette bulunmamıştır.<sup>62</sup> İbn Kayyim, çelişkili davranış sergileyenler şeklinde nitelediği hilecilerin tasarruflarının Şâri'in maksadını iptal etmeye dönük bir tasarruf olduğunu dile getirir.<sup>63</sup> Bir diğer ifadeyle haram hilelerin Allah'ı aldatmaktan başka bir manaya gelmediğini söyler.<sup>64</sup>

Karadâvî, Şâri'in maksadının hilafına hileler türetenleri ahkâm cüziyye ile gereğinden fazla meşgul olup küllî makâsîdı ihmal edenler olarak niteler. İbn Kayyim'e de atıfta

<sup>54</sup> Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 90-91.

<sup>55</sup> Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkelere Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 29.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/430.

<sup>57</sup> İzzeddin Abdulaziz İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/5, 10.

<sup>58</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/162.

<sup>59</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/236.

<sup>60</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/56.

<sup>61</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 168.

<sup>62</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/168.

<sup>63</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/144.

<sup>64</sup> İbn Kayyim, *İğâse*, 1/185, 341; a.mlf., *İ'lâm*, 3/128.



bulunarak onun paralelinde değerlendirmeler yapar.<sup>65</sup> Bu fikri destekleyen Fâsî de pek çok hilenin İslâm'ın adalet ruhuyla örtüşmediğini belirtir.<sup>66</sup> Diğer yandan İbn Kayyim'in hiyel konusunda yaptığı kimi değerlendirmeleri yerinde bulmayan Bûtî ise pek çok şer'î hilenin meşru olduğunu çeşitli nakillerle temellendirmeye çalışır.<sup>67</sup>

İbn Kayyim, Raşid halifelerin uygulamaları bağlamında hakkında vahiy inmeyen, hatta Hz. Peygamber'in tayin etmediği kimi siyasî tasarrufların, fesattan uzak; salaha yakın bir alan olduğunu belirterek bazı âlimlerin bu vb. uygulamaları anlamaktan uzak olduğunu dile getirir. Onun kaydına göre Hz. Osman'ın, siyaset gereği İmam Mushafı dışındaki nüshaları yaktırması, Hz. Ali'nin zındıkları çukurlarda yaktırması, Hz. Ömer'in Nasr b. Haccac'ı sürgün cezasına çarptırması ve daha pek çok uygulama, ümmetin maslahatına uygun olacağı düşüncesine dayanmaktaydı. Bütün bu uygulamaları maslahat açısından isabetli bulan İbn Kayyim, bu konunun ayakları kaydıran, fikirleri çarpıştıran netameli bir yönü olduğunu ifade eder. Onun kaydına göre aşırı giden bir grup hadleri iptal etmekle kalmayarak şeriati insanların maslahatlarını gözetemez yani yetersiz olmakla niteledi. Böylelikle gerçeği bilmenin sahih yollarını ve uygulamalarını görmezden gelip hakkı iptal etmiş oldular. İbn Kayyim, bütün bunları yaparken şeriata uyduklarını zanneden bu grubun ileri sürdüğü eksikliğin gerçekte var olmadığını, aksine asıl eksikliğin onların anlayışlarında olduğunu belirtir. Şeriati ve vakayı anlamamalarının buna neden olduğunu dile getirip Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatta aykırılık olmadığını tekraren zikreder.<sup>68</sup>

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim'in Şâri'in naslara yüklediği manaları yani makâsıdı asıl hedeflenen anlam olarak nitelediği görülmektedir.<sup>69</sup> Bununla birlikte cüzî delilleri hafife aldığı gibi anlam çıkarılamaz. Zira Karadâvî'nin ifade ettiği gibi küllî delil olan makâsîd dikkate alınmadan nasların doğru anlaşılması mümkün gözükmemektedir.<sup>70</sup> Vurgularına bakıldığında İbn Kayyim'in de bu görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların lafızlarına verdiği önemden anlaşıldığı gibi İbn Kayyim, makâsıdı sadece Şâri' açısından ele almamış, aksine mükellefler cihetinden de değerlendirmiştir.<sup>71</sup> Nitekim makâsîd literatüründe, kasdu'ş-şâri ve kasdu'l-mükellef şeklindeki ayırım bunun bir yansımasıdır.<sup>72</sup>

İbn Kayyim'in çok defa tekrarladığı kulların dünyevî ve uhrevî maslahatları sözü, makâsıdı iki yönlü anladığını göstermektedir.<sup>73</sup> Kişinin maslahatı elde etmesi ve mefsedetden kurtulması dünya hayatı açısından önem arz eder. Zira mefsedet kişiye meşakkat

<sup>65</sup> Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şer'î ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahliliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 44.

<sup>66</sup> Fâsî, *Makasîd*, 38.

<sup>67</sup> Ramadân Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 293-314.

<sup>68</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 12-13.

<sup>69</sup> Bazı örnek şer'î naslar çerçevesinde Bk. Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18.

<sup>70</sup> Karadâvî, *Makâsıdu'ş-şer'î'a*, 41-42.

<sup>71</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/88.

<sup>72</sup> Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/261.

<sup>73</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/30.

verebilir. Bu itibarla maslahatların sağlanması hayatın idamesi açısından gereklidir. İbn Kayyim'in ifadesiyle uhrevî maslahat, sevabı ve ecri dolayısıyla cenneti elde etmekle sağlanabilir. Azap ve ateşten sakınmak ise mefsedetten kurtulmak anlamına gelir. Öte yandan İbn Kayyim'in dünyevî ve uhrevî maslahatları keskin bir çizgiyle ayırdığını söylemek doğru olmaz. Nitekim o, şeriatın imkân ölçüsünde kulların maslahatlarını sağlamak için vaz' edildiğini sarıh bir şekilde belirterek<sup>74</sup> dünyevî ve uhrevî maslahatların bir bütün halinde elde edilebileceğine temas eder. Bu çerçevede namazı zikreden İbn Kayyim, bu ibadetin dünyevî ve uhrevî maslahatları elde etmek; mefsedeti def etmek adına büyük bir görev icra ettiğini belirtir.<sup>75</sup>

İbn Kayyim'in maslahatların dünya ve ahiret olarak iki yönlü olduğunu vurgulamasının altında maslahattan sadece dünyevî hazzı elde etmeye çalışan anlayışa bir reddiye yatmaktadır.<sup>76</sup> Nitekim Fehmi Ulvan'ın ifadesine göre İbn Kayyim'in çağdaşı Şâtıbî'nin, lezzet ve menfaat taraftarlarının fikirlerini kabul etmeyerek maslahatı ulvî ahlakî değerler açısından ele alması<sup>77</sup> bu bağlamda değerlendirilebilir. Bûtî'nin de belirttiği gibi lezzetin ruh beden ilişkisi çerçevesinde dengelenmesi gerekir.<sup>78</sup> Buna göre dünyevî ve uhrevî maslahatların birbirlerine doğrudan bağlı olduğunu, dolayısıyla uhrevî maslahatları elde etmenin yollarının dünyevî maslahatlardan geçtiği rahatlıkla söylenebilir.<sup>79</sup>

İbn Kayyim'in ictihad ve fetvada makâsîdı etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir. Pek çok meselenin hükmünü tespit ettikten sonra bu hükmün makâsîda uygunluğuna bilhassa vurgu yapması bunun açık bir göstergesidir. Ayrıca makâsîda, Kitap, Sünnet, sahabî sözü ve kıyastan hemen sonra yer vermesi<sup>80</sup> de bu minvalde değerlendirilebilir. Bütün insanların ictihad ehli olmakla mükellef tutulması halinde pek çok olumsuzluk çıkacağını vurguladığı ifadesinde ilk sıraya kulların maslahatını koyması buna hamledilmelidir.<sup>81</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim, makâsîdın, fikhın esasından olduğu fikrindedir.

## 2. Makâsîdın İlişkili Olduğu İlimler

İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in* adlı eserinde hikmetlere yani makâsîda selefleri gibi kıyas bağlamında değinmekle birlikte çeşitli vesilelerle diğer konular çerçevesinde de temas etmiştir. İbn Kayyim'in makâsîda geniş ve kapsamlı fasıllar ayırarak onu hükümlerin tespitinde belirleyici bir konumda ele alması<sup>82</sup> makâsîda verdiği önemin açık göstergelerindedir.

<sup>74</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/151.

<sup>75</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 4/192.

<sup>76</sup> Bu anlayış için bk. Haçkalı, "Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", 50-53.

<sup>77</sup> Fehmi Muhammed Ulvan, *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşrî'il-İslâmî* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 29-30.

<sup>78</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 54-55.

<sup>79</sup> Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 289, 291.

<sup>80</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/81, 218, 303; 2/14.

<sup>81</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/142, 181.

<sup>82</sup> Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsîdî-ş-Şâri'* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002), 66.

İbn Kayyim, kıyas, ta'îl ve vesâil gibi ilimler çerçevesinde makâsîd fikrinin hükümlere yansımaları konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Diğer yandan Gazzâlî'nin geliştiricisi olduğu zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki üçlü taksimden<sup>83</sup> söz etmemiştir. İbn Kayyim'in makâsîd anlayışını sistematik diyebileceğimiz tanım ve tasnifler çerçevesinde ele almaması nedeniyle kuram geliştirmekten uzak olduğu ileri sürülmüştür.<sup>84</sup>

*Kuram geliştirmekten uzak* şeklindeki ifade tespitten çok menfi bir yön taşıdığından bu hususun tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Zira makâsîd-fıkıh usûlü, bilhassa da gaye-ictihad ilişkisine son derece önem verdiği görülen İbn Kayyim'in makâsîd nazariyesini zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bu çerçevede zikredilen beş tûmelle sınırlamadığı görülmektedir. Öte yandan İbn Kayyim bu konuda yalnız değildir. Makâsîd konusunda adından sıklıkla söz ettiren İbn Abdüsselâm ve İbn Teymiyye de zarûriyyât teorisine sistematik açıdan temas etmemiştir.<sup>85</sup> İbn Teymiyye, beş tûmel esasa dolaylı olsa da işaret etmiştir. Şöyle ki üçlü tasnif kapsamında beş zarûrî küllî ilkeyle ilgilenmekten diğer maslahatların bilhassa da ibadet ile ilgili olanların ihmal edildiğini belirtmiştir.<sup>86</sup> İbn Kayyim'in "*Cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"<sup>87</sup> ayetine atıfla yaratılış gayesinin Allah'ı tanımak, sevmek ve ona ibadet etmek olduğunu dile getirmesi<sup>88</sup> hocasına paralel bir tutum sergilediğini göstermektedir. Bu itibarla İbn Kayyim'in makâsîd konusunda hocası İbn Teymiyye'nin yolunu takip ettiği söylenebilir. Diğer pek çok meselede hocasının yolunu takip etmiş olması<sup>89</sup> bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Makâsîd, fıkıhın alt dalı olduğundan fikhî diğer konularla doğrudan ilintili bir ilimdir. Makâsîd merkezli eserlerde bu yakın ilişki açık bir şekilde vurgulanmıştır. Bu sebeple İbn Kayyim'in makâsîd anlayışını geniş bir çerçevede tespit ederek değerlendirmek için kıyas, ta'îl, ictihad, vesâil ve fetvanın değişimi konularına makâsîd bağlamında temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 2.1. Makâsîd ve Kıyas

Makâsîd ile kıyas arasında yakın bir ilişki vardır. Munzabit ve zâhir vasfını haiz olan münâsebetin kıyasın rûkûnlarından olan illet için şart koşulması bunun açık bir göstergesidir.<sup>90</sup> Çünkü münâsebet maslahatın dünyevî ve uhrevî celbi ve mefsetetin defi açısından Şâri'in maksadına ulaşmak için gerekli görülmüştür.<sup>91</sup> Bu cihetten kıyasın cari olması makâsîde bağlıdır.<sup>92</sup> Hükümlerin illetlerinin naslarla tayin edilmesi kıyasa imkân

<sup>83</sup> Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/418.

<sup>84</sup> Ali Pekcan, *Makâsîd Teorisine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 57.

<sup>85</sup> Cemâleddin Atiyye, *Nahvu tefîli makâsîdi ş-şerî'a* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 29.

<sup>86</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melikî Fehd, 2004), 32/234.

<sup>87</sup> ez-Zariyat, 51/56.

<sup>88</sup> İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alîl*, 266; a.mlf., *Medâric*, 1/118; a.mlf., *Miftâh*, 2/120.

<sup>89</sup> Hayreddin b. Mahmud Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 2002), 6/56; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 438.

<sup>90</sup> Ulvan, *el-Kiyemü'z-zarûriyye*, 40; Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 52; Yûbî, *Makâsîd*, 519-520.

<sup>91</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/159.

<sup>92</sup> İbn Rebîa, *İlmu makâsîd*, 303.

vermiş ve böylece asırlar boyunca fakihlerin yeni meselelerle ilgili icthad yapmalarının öni açılmıştır.<sup>93</sup>

Eserlerinde, bilhassa *İ'lâmu'l-muvakkâ'in*'de kıyasa uzun uzadıya temas eden İbn Kayyim, kıyasla makâsîd arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ihsas ettirir. Bu çerçevede illet ortaklığını ifade eden münâsîp vasfa çeşitli vesilelerle atıfta bulunur.<sup>94</sup> Kıyas lafzının mücmel olduğunu belirterek bu lafzın hem sahih hem de fâsîd kıyası ihtiva ettiğini söyler.<sup>95</sup> Bu itibarla kabul ettiği kıyası nitelemek için başta *el-kıyâsu'l-sahîh* olmak üzere sıklıkla, *mahdu'l-kıyâs*, *sarihu'l-kıyas* ve *el-kıyâs esah* gibi tamlamalar kullanır.<sup>96</sup> İsa-betli bulmayarak reddettiği kıyas içinse şu kalıpları tercih eder: *eb'adu'l-kıyâs*, *efsedü'l-kıyâs*, *el-kıyâsü'l-fâsîd*, *el-kıyâsü'l-bâtıl* ve *kıyâs fâsîd*.<sup>97</sup>

İbn Kayyim, sahih kıyasın Allah Teâlâ'nın indirdiği mîzan olduğunu ifade eder.<sup>98</sup> İlet açısından kıyasın çeşitli yönlerden ele alındığını kaydederek üç firkadan söz eder. Onun açıklamasına göre ilk grup, nasların, olayların hükümlerini ihata edemeyeceğini savunmaktadır.<sup>99</sup> Onlardan aşırı bir zümre ise naslar, olayların hükümlerinin yüz de birini dahi içermediğini ileri sürmektedir. Bundan ötürü kıyasa olan ihtiyaç nassa olandan daha fazladır. Bu grup nasların sınırlı, kulların olaylarının sınırsız olduğunu savunarak sınırlı nas- sını, sınırsız kuşatamayacağını öne sürmektedir. İbn Kayyim, bu gerekçelendirmenin bir- çok açıdan fâsîd olduğunu ifade ederek onlara cevap olarak şu üç maddeyi sıralamaktadır:

I- Çeşitlilik sınırlı olduğundan fertlerin fiilleri bunlardan birinin kapsamına girer.

II- Fiiller gibi onun çeşitleri ve amaçları da sınırlıdır.

III- Fiillerin sınırsız olduğu kabul edilse dahi insanların ebedî değil de kıyamete kadar yaşayacak olması, fiillerinin de sınırlı olmasını gerektirir.<sup>100</sup>

İbn Kayyim, kıyasın tamamını bâtil ve din dışı gören ikinci grubun celî ve zâhir, yani sahih kıyası dahi inkâr ettiğini belirtir.<sup>101</sup> Bu grubun birbirine benzer ve denk meseleleri birbirinden ayrı değerlendirdiklerini ifade eder. Dahası Şâri'in hiçbir hükmü hikmete binaen vaz' etmediğini iddia ederek ta'îli de reddettiklerini kaydeder. Nasları sadece literal açıdan ele alan bu grubun -İbn Kayyim açıkça ifade etmese de- Zâhirîler olduğu izahıta varestedir.<sup>102</sup> Nitekim Karadâvî, konu bağlamında İbn Kayyim'in ifadelerini onlara reddiye olarak değerlendirir.<sup>103</sup> İbn Kayyim'in ifadesine göre üçüncü grup ikinci

<sup>93</sup> Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV, 2014), 47.

<sup>94</sup> İbn Kayyim, *Miftâh*, 2/7; a.mlf., *Şifâü'l-alîl*, 196.

<sup>95</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/290.

<sup>96</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 135, 140, 160, 187, 250; a.mlf., *Zâdu'l-me'âd*, 3/306, 387; a.mlf., *İğâse*, 2/8; a.mlf., *İ'lâm*, 1/64, 103; 2/32; a.mlf., *İ'lâm*, 2/706.

<sup>97</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/684; a.mlf., *et-Turuk*, 142, 250; a.mlf., *İ'lâm*, 1/206, 210, 300, 2/191.

<sup>98</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 3/356; a.mlf., *İ'lâm*, 1/103.

<sup>99</sup> İsnad edilen bu görüş Hanefîlere ait olmalıdır. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 6/75.

<sup>100</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/251-252.

<sup>101</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/178-195.

<sup>102</sup> Bk. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 25; Fâsî, *Makâsîd*, 128-129; Karadâvî, *Makâsîdu's-şerî'a*, 39; Âlim, *el-Makâsîd*, 126-127.

<sup>103</sup> Karadâvî, *Makâsîdu's-şerî'a*, 50.

grubun aksine kıyası kabul etmekte, ancak onlar da ikinci grup gibi hikmet, ta'fîl ve sebepleri kabul etmemektedirler. Eşârî, ona bağlı fakihler ve daha başka âlimlerin<sup>104</sup> bu görüşte olduğunu zikreden İbn Kayyim, onların Şâri'in ortaya koyduğu illetleri emâre ve alâmet olarak telakki ettiklerini, bunun doğal sonucu olarak ta'fîli reddettiklerini belirtir.<sup>105</sup>

İbn Kayyim'in ifadesine göre hakikat yolcusu, bu üç grup arasındaki sözlerin tutarsızlığını gördüğü vakit hayretler içinde kalacaktır. Ona göre bu üç görüşün ötesinde mutedil ve vasat olan dördüncü bir görüş vardır. İbn Kayyim, bu görüşü ümmetin önde gelen fakihlerinin tercih ettiğini belirtir. Onun nakline göre bu fakihler naslardaki hikmetleri, sebepleri ve övülmüş gayeleri kabul etmektedirler. Zaten akıl ve fitrat buna işaret etmekte, Kitap ve mizan da bu konu üzerinde ittifak etmektedir. Nasların ahkâma müteallik bütün olayları ihata ettiğini belirten İbn Kayyim, Allah Teâlâ'nın salt kıyas ve re'yi meşru kılmadığını dile getirir. Zira bütün hükümler Allah Teâlâ tarafından açıklanmıştır ki naslar bu hususta kifayet eder. Bu ifadelerden İbn Kayyim'in kıyası inkâr ettiği gibi bir mana çıkmaz. Zira onun ifadesine göre şer'î naslara mutabık olan sahih kıyas, hakikat olup, bu naslar ve kıyas iki muteber delildir. Onun değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla nassın delaleti kendisine gizli kalmış veya ulaşmamış bir âlim kıyasa yönelir ve bu kıyas nassa muvafakat ederse sıhhat kazanır, muhalefet ederse fâsîd olur.<sup>106</sup>

İbn Kayyim, açıklamalarıyla kıyas ve makâsîd arasındaki bağın ne denli sağlam ve güçlü olduğunu hissettirir. Ona göre bu bağ kıyasa imkân sağlayan illettir ki bu ya bizzat Şâri tarafından zikredilmiş ya da âlimlerin anlayışına bırakılmıştır. İbn Kayyim buna maslahat-ı mutebere ve mürsele şeklinde atıfta bulunmuştur.<sup>107</sup>

İlletin tespiti/mesâlikü'l-ille Şâri'in maksadlarını anlama adına önem arz eder. İbn Kayyim, şer'î naslardaki illetlerin açık bir şekilde işaret edildiğini ifade eder. Ayetlerdeki hükümlerin ta'fîlinin bizzat Allah Teâlâ tarafından "bâ, lâm, key, min ecli vb." sebep bildiren harf ve ibârelerle, keza hadislerdeki ta'fîlin ve müessir vasıfların da bizzat Rasûlullah tarafından tayin edildiğini belirtir.<sup>108</sup> Buna göre İbn Kayyim, hükümlerdeki illetin nas, icmâ ve ima gibi yollarla tespit edileceği şeklindeki genel görüşe<sup>109</sup> muvafakat etmiş olur dersek yanlış olmaz.

Şer'î hükümleri küllî olarak anlamaya imkân veren, böylelikle illetleri tespit ederek Şâri'in maksadına ulaşılmasını sağlayan istikra/tümevarım yöntemi makâsîd açısından gerekli görülmüştür.<sup>110</sup> Sarih bir şekilde olmasa da İbn Kayyim'in bazı ibareleri istikra yöntemini çağrıştırmaktadır. Örneğin onun hüлле nikâhı bağlamında

<sup>104</sup> Bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm* (Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947), 97; Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", 114.

<sup>105</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/252-253.

<sup>106</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/253-254.

<sup>107</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/220.

<sup>108</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/150-152.

<sup>109</sup> Bk. Âdil Şuveyh, *Ta'lîlül-ahkâm fî ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000), 165-178; Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 64-65; Abdulvahhab Hallâf, *Masâdiru't-teşri'î'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 62-63.

<sup>110</sup> Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 208.

yaptığı açıklamada istikrânın izlerine rastlanmaktadır. Şöyle ki ona göre haktan ayrılarak hüllüye tevessül etmek üç talâkla boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmeden ilk kocasına helal olmaması şeklindeki ilkedeki çeşitli hikmetleri ilga etmektedir. Zira bu ilkenin hikmetini ancak şeriatın sırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını kavrayabilenler bilebilirler.<sup>111</sup> Bu ifadeler, bilhassa da küllî maslahatlar sözü istikra fikrinin temelleri niteliğindedir. Bununla birlikte İbn Kayyim'in istikra konusuna ciddi manada katkı verdiği iddiasında değiliz. Boynukalın'ın bir yöntem olarak istikrânın nasıl gerçekleşeceğini yeterli düzeyde ilk açıklayanın İbn Âşûr olduğunu belirtmesi<sup>112</sup> aslında istikra konusunun muğlak kaldığını göstermektedir. Şâtîbî'nin sık sık zikretmesine rağmen istikraya ayrı bir fasıl ayırmaması bu ifadeleri doğrular niteliktedir.

## 2.2. Makâsîd ve Hükümlerin Ta'fîli

Fıkıh ve usûlünün alanını amelî hükümler oluşturduğu için makâsîd teorisinin işletileceği saha doğal olarak amelî-şer'î hükümler olmaktadır.<sup>113</sup> Hükümlerin ta'fîli, kıyas bağlamında ele alınan husus olmakla birlikte meselenin önemine binaen bu konunun ayrı bir başlık altında ele almasına karar verildi.

Hükümlerin ta'fîli meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Makâsîd ilmiyle uğraşan âlimlerin ta'fîli kabul ettikleri görülmektedir ki Âmidî (öl. 631/1233), bunda görüş birliği olduğunu zikretmiştir.<sup>114</sup> Karadâvî ve Yusuf Hâmid Âlim'in ifadesine göre ta'fîli kabul edenler, fakihlerin cumhurunu oluşturmaktadır.<sup>115</sup> Ta'fîl cihetinden şer'î hükümler genellikle taabbudî ve muallel/makûlü'l-mana olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.<sup>116</sup> Genel olarak ibadetlerin taabbudî, muamelat hükümlerinin ise muallel olduğu kabul edilmiştir.<sup>117</sup>

İbn Kayyim, hükümlerin ta'fîl edilmesi meselesine büyük ihtimam göstermiştir.<sup>118</sup> Bu çerçevede onun yer yer taabbudî ve muallel vurgusu yaptığı görülmektedir. İbadetler bağlamında zikrettiği, *akıl sahipleri ibadetin sırlarını genel olarak kavraya da tafsili olarak onu keşfedemez* cümlesi, taabbudî hükümlere matuftur. İbn Kayyim, Şâri'in hükümler için tespit ettiği ve her şart ve durum için müessir kıldığı sahih illetler vurgusuyla muallel hükümlerin varlığına işaret eder.<sup>119</sup> Başka bir fasılda bu illetleri yani müessir vasıfları bizzat Şâri'in zikrettiğini ifade eder<sup>120</sup> ki bu, yukarıda geçmişti.

İbn Kayyim, esasında muallel olmasına rağmen taabbudî olarak telakki edilen bazı meselelere temas eder ki talâk iddeti onlardan biridir. Ona göre iddetin hikmetlerine ve illetlerine vakıf olmak mümkündür. Yalnız iddeti sadece rahim temizliğiyle ta'fîl etmek

<sup>111</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/56.

<sup>112</sup> Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 78.

<sup>113</sup> Zekiyüddin Şaban, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 11-12.

<sup>114</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/236.

<sup>115</sup> Karadâvî, *Makâsîdu's-şer'î'a*, 47; Âlim, *el-Makâsîd*, 128.

<sup>116</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/177; H. Yunus Apaydın, "Ta'fîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/512.

<sup>117</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/513; Boynukalın, *Gaye Problemi*, 61.

<sup>118</sup> İbn Rebîa, *İlmu makâsîd*, 67.

<sup>119</sup> İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alil*, 196; a.mlf., *İ'lâm*, 1/37; a.mlf., *Zâdu'l-me'âd*, 5/390.

<sup>120</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/150-152.

doğru değildir. İbn Kayyim, her ne kadar iddetin temel hedefinin hamileliğin tespiti olduğunu belirtse de daha pek çok hikmet ve maksad ihtiva ettiğini zikreder. İddetin hikmetlerini göz ardı edenlere eleştiriler yönelterek onun taabbudî bir mesele olmadığını dile getirir. Çünkü ona göre iddet salt olarak ibadet konularından değildir. Her hükmün de hikmet barındırdığına göre bunu en azından bir kısım âlim kavrayabilir. Kimi âlimlerin bunu kavrayamaması iddetin hikmeti ve maksadı olmadığı anlamına gelmez.<sup>121</sup>

İbn Kayyim'in, iddetin ibadet kapsamında değerlendirilemeyeceği sözünün altında nikâhla ibadet arasındaki yakın ilişki fikri yatmaktadır.<sup>122</sup> Nitekim İbn Kayyim, bu yakınlığı sarih bir şekilde ifade etmiş, dahası nikâhın nafiye ibadetlerden evla olduğunu kaydetmiştir.<sup>123</sup> Bununla birlikte lafızlarla kurulması ve akit olması cihetinden esasında ibadet sayılamayacağını belirtmiştir.<sup>124</sup> Bu itibarla nikâh akdinin vaki olduğu sözlere temas ederken bunların Şâri'in belirli lafızlarla sınırladığı taabbudî ibadet konularından olmadığını belirtmesi bunun bir sonucudur.<sup>125</sup> Onun ifadesine göre nikâh akdini inşa eden sözler, ezan ve namazda Fatıha kıraati gibi lafızlar değildir, dolayısıyla bunların taabbudî sayılması hatadır.<sup>126</sup>

İbn Kayyim, musarrât<sup>127</sup> hâdisesi sonrası bir sâ' (2175 gr.) hurma verilmesinin de taabbudî bir mesele olmadığını ifade eder. Binâenaleyh ona göre bir sâ' hurma verilmesi bütün ülkelerde geçerli olacak âm bir hüküm olamaz. Aksine bu hüküm muallel olduğundan bir sâ' hurma verilebileceği gibi her ülkenin temel gıda maddeleriyle tespit edilen başka bir madde de verilebilir.<sup>128</sup>

İbn Kayyim'in ibadet bahsinde tabbudî vurgusu yapması; muamelata dair hükümleri ise muallel olarak telakki etmesi ve yaptığı değerlendirmelerden genel olarak hükümlerin muallel olan ve olmayan şeklindeki tasnifini benimsediği anlaşılmaktadır. Diğer yandan o, bazı ibareleriyle muallel ve taabbudî arası hükümler bulunduğu işaret eder. İbn Kayyim'in bir hükümle ilgili, *bunun illetini ancak hikmet ve küllî maslahatları ihtiva eden İslam şeriatının sınırlarına vakıf olanlar bilebilirler*, şeklinde bir söz kaydetmesi bu fikre binaendir.<sup>129</sup>

Buradan hareketle İbn Kayyim'in hükümleri ta'fil edilebilirlik açısından iki değil üç kısma ayırdığı söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr, hükümleri muallel, taabbudî ve bu ikisi arasında olan meseleler olmak üzere üç başlık altında ele alarak bunu açıkça zikretmiştir.<sup>130</sup>

<sup>121</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/390.

<sup>122</sup> Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/94.

<sup>123</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/102; 4/138.

<sup>124</sup> Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Demam: Ramâdî l'n-Neşr, 1997), 2/636.

<sup>125</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/51-52.

<sup>126</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/221.

<sup>127</sup> Müşteriyi yanıltmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce bir süre sütü sağılmamış hayvan.

<sup>128</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/119.

<sup>129</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/56.

<sup>130</sup> İbn Âşûr, *Makâsîd*, 47-48. Ayrıca bk. Yusuf Bulutlu, *Muhammed Tâhir Bin Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 43-44.

Buna göre muasır dönemde İbn Âşûr vb. âlimlerin ifade ettiği hakikati İbn Kayyim gibi âlimlerin çok daha önce işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Ezümle İbn Kayyim'in ta'fîl meselesinde gayet ısrarcı olduğu, dahası bu düşünceye ciddi manada katkı sağladığı ifade edilebilir. Kimi müelliflerin ta'fîli, makâsîd ilminin özü olarak nitelendirmesi<sup>131</sup> dikkate alındığında İbn Kayyim'in vurgusundaki ısrar anlaşılır bir hal alır. Öte yandan bazı fakihlerin lafızların zâhirine tutunduğu bilgisi<sup>132</sup> de bu ısrardaki haklılığına hamledilebilir. Bir diğer ifadeyle İbn Kayyim'in çabalarının hükümlerin ta'fîli meselesine olumsuz yaklaşan veya çerçeveyi daraltan fakihlere dönük bir yön barındırdığı söylenebilir.

### 2.3. Makâsîd ve İctihad

Makâsîdla icthad arasındaki yakın ilişki kendisini, bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasında göstermektedir.<sup>133</sup> Bu çerçevede pek çok âlim müctehidin makâsîdu-ş-şerî'ayı bilmesini şart koşturmuştur.<sup>134</sup> Hatta Şâtîbî, şer'î hükme ancak Şârî'in maksadına vakıf olmakla ulaşılabileceği savından hareketle makâsîd icthadın en önemli şartı olarak zikretmiştir.<sup>135</sup> İbn Âşûr ise, icthadın vâcip olduğunu, dolayısıyla müctehid âlimlere de şiddetle ihtiyaç duyulduğunu dile getirmiştir.<sup>136</sup>

İbn Kayyim'in de icthada son derece önem verdiği görülmektedir. Ashabın yeni meselelerle ilgili icthad ettiğini ve bazı hükümleri diğer meselelere kıyasladıklarını ifade eden İbn Kayyim, Rasûl-i Ekrem'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderme rivayetine<sup>137</sup> atıfta bulunur.<sup>138</sup> Kurayzaoğulları hâdisesinde Sa'd b. Mu'âz'ın verdiği hüküm<sup>139</sup> ve Rasûlullah'ın bu hükmü onaylaması gibi pek çok örnek zikrederek ashabın icthadı etkin olarak kullandığını dile getirir. Yine Rasûlullah'ın, "Herkes ikindi namazını Kurayzaoğulları yurdunda kılsın!"<sup>140</sup> buyruğuna rağmen ikindi namazını Kurayzaoğulları mıntikasına varmadan kılan ashabın mana yani makâsîd önem verdiklerini ifade eder.<sup>141</sup>

İbn Kayyim, sahabîlerin icthad yaparak meselelerin hükmüne vakıf olmalarının ulemâ için icthad kapısını açtığını belirtir.<sup>142</sup> Bu itibarla ona göre icthad kapısının kapandığı şeklindeki görüş<sup>143</sup> isabetli değildir. Zira bu durum ilmin ortadan kaldırılması

<sup>131</sup> Yûsuf Ahmed Bedevî, *Makâsîdu-ş-şerî'a 'inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000), 139.

<sup>132</sup> Bk. İbn Âşûr, *Makâsîd*, 48.

<sup>133</sup> Yaman, "Makâsîd İctihadının İlkeleri Üzerine", 26.

<sup>134</sup> Karadâvî, *el-İctihâd*, 1/61.

<sup>135</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/372-374.

<sup>136</sup> İbn Âşûr, *Makâsîd*, 156.

<sup>137</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 36/382; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Akdiye", 11. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Korkmaz, "Şifî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri", *Eskiye* 42 (2020), 909-925.

<sup>138</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/154.

<sup>139</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Cihâd ve Siyer", 165; Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Cihâd ve Siyer", 64-66.

<sup>140</sup> Buhârî, "Salâtu'l-Havf", 5.

<sup>141</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/155-156.

<sup>142</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/166.

<sup>143</sup> Bk. Wael b. Hallaq, "İctihad Kapısı Kapandı mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, trc. Kamil-Enes Yelekeriyılmaz, 29 (2017), 459.



anlamına gelir ki böyle bir görüş kabul edilemez.<sup>144</sup> İbn Kayyim bu fikri, her asırda müctehid âlimlerin bulunmasının gerekliliğine bağlar. Çünkü ona göre şu hadis bunun ilmi dayanağıdır: “Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini yenileyecek bir âlim gönderir.”<sup>145</sup> Yine Hz. Ali'nin, “Yeryüzü Allah'ın hüccetlerini kaim kılacak âlimlerden hali olamaz.” sözü bu minvaldedir.<sup>146</sup> Zaten bizzat Rasûlullah'ın ictihad yapması bunu gerektirir ki sahabîler bu sahayı genişletmiş, imamlar da bu yöneme bağlı kalmıştır.<sup>147</sup> İbn Kayyim'in görüşüyle, özellikle mutlak/müstakil müctehidlerin varlığının müteahhirûn döneminde sonlandığı görüşünde olan âlimlere<sup>148</sup> karşı çıkmaktadır. Bu arada diğer Hanbelî fakihlerin de onunla aynı görüşte olduğu bilinmektedir.<sup>149</sup>

İbn Kayyim, meselelerin zaman ve mekânın maslahatlarına göre fukaha tarafından ictihadla hükme bağlanması gerektiğini belirtir. Onun ifadelerine göre hakkında nas ve icmâ bulunmayan meselelerde ictihada dayanarak fetva verilmesi gerekir.<sup>150</sup> İctihadın, nasların bilinçli boşluklarındaki şer'î-amelî hükümleri elde etmeye dönük beşerî çaba tarifi<sup>151</sup> tam da bu anlayışa dayanmaktadır.

İbn Kayyim'in ictihad konusundaki fikrinin altında canlı ve etkin makâsîd anlayışı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim o, miktarı tayin edilmemiş cezalar konusuna temas ettiği sırada da bunu sarıh bir şekilde vurgular. Onun kaydına göre ta'zîr cezaları âlimler ve emir sahiplerinin ictihadiyle maslahata binaen tayin edilir. Zira ta'zîr, miktar açısından had gibi olmadığından ta'zîrin muhtelif dönemlerde değişkenlik göstermesi kaçınılmaz bir durum olup bunda belirleyici temel saik makâsîddir. Bu itibarla İbn Kayyim, farklı zaman ve mekândaki insanlara ta'zîr çerçevesinde aynı cezayı veren kimsenin şeriatın hikmetini anlamadığını dile getirir.<sup>152</sup> Böylelikle açıkça anlaşıldığı üzere onun ictihaddan kastettiği maslahata dayanan ve duruma göre değişkenlik arz eden fikhî amelîyedir.

#### 2.4. Makâsîd ve Vesâil

Vesâil, hükümlerin gerçekleştirilmesi kendisine bağlı olan ve bu amaçla teşrî kılınmış hükümlerdir. Maksûd ise doğrudan kastedilen hükümlerdir. Makâsîd ve vesâil arasında biri maksûd, diğeri ise ona ulaştırıcı olması hasebiyle doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Tabiatıyla vesâil, maksûdun hükmüne tabi olmaktadır ki bu, âlimlerin

<sup>144</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/190-191.

<sup>145</sup> Ebû Dâvud, “Melâhim”, 1; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/323; Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/567.

<sup>146</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 4/163.

<sup>147</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 1996), 40-44.

<sup>148</sup> Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/186.

<sup>149</sup> Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 17; Ebu'l-Hasan Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 12/259.

<sup>150</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/224.

<sup>151</sup> H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

<sup>152</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/75, 84.

çoğunluğunun görüşünü yansıtmaktadır.<sup>153</sup> Buna göre hükümler maslahat ve mefsedet yönünden maksûd ve vesâil olmak üzere iki kaynağa dayanır. Vesâilin umumiyetle klasik kaynaklarda sedd-i zerâîc kapsamında ele alındığını ifade eden İbn Âşûr'un açıklamalarına göre İbn Abdüsselâm ve Karâfi (öl. 684/1285) bu kuralın dışına çıkmıştır.<sup>154</sup> Nitekim bu iki âlimin eserlerinde bu farklılık açıkça görülmektedir.<sup>155</sup>

İbn Kayyim, vesâili, sedd-i zerâîc başlığı altında ele almıştır. Onun ifadesine göre vesilenin maksada tabi olması, haram olan ve olmayan şeklinde iki yönlü sonuç meydana getirir. İbn Kayyim, gerek maksûd gerekse vesilenin amaç haline geldiğini belirterek maksûd ve vesile arasında ayırım olmadığını ihsas ettirir. Bu itibarla harama giden yolların yasaklandığını, yasaklanmaması halinde bu durumun, insanları harama teşviki anlamına geleceğini dile getirir. Allah'ın hikmetinin kabul etmeyeceği bu durumu hükümdarların siyasetinin dahi onaylamayacağını belirtir. Daha başka örnekler sıralayarak kulların tasarruflarında bile bulunması münasip olmayan böyle bir çelişkinin hikmet, maslahat ve kemal açısından en yüce olan şeriatla var olmasının söz konusu olmadığını dile getirir.<sup>156</sup>

İbn Kayyim'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla vesile ile maksûd aynı derecede öneme sahiptir. Raysûnî'nin, *makâsîd için geçerli olan hüküm, vesâil için de geçerlidir*, sözünü ulemânın tekrarlamayı âdet haline getirdiğini kaydetmesi bu durumu ifade etmektedir.<sup>157</sup> Tûfî'nin, *vesâil, makâsîde tabidir* ifadesi bunun güzel bir misalidir.<sup>158</sup> Keza Kâsânî'nin *farzı edâ etmeye vesile olan şey farzdır*, sözü de bu minvaldedir.<sup>159</sup>

Vesâil ve sedd-i zerâîc kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılan İbn Kayyim, mefsedete götüren söz ve eylemlerin temelde iki, daha sonra her iki kısmın da ikiye ayrılmasıyla toplamda dört grup olduğunu zikreder. Bunları şu şekilde tasnif eder:

I- Mefsedete götüren fiiller. Alkollü içkileri içmek, iftira ve zinada bulunmak.

II- Mubahlık için vaz<sup>c</sup> edilmesine rağmen kendisiyle mefsedetın kastedildiği fiiller. Hülle, faiz amaçlı alış-veriş vb.

III- Mubahlık için vaz<sup>c</sup> edilmesine ve mefsedete vesile kılınmamasına rağmen çoğunlukla mefsedete götüren ve mefsedeti maslahatından fazla olan fiiller. Örneğin kabir önünde veya mekruh vakitlerde namaz kılmak.

IV- Mubahlık için vaz<sup>c</sup> edilmesine rağmen mefsedete götürebilen; fakat maslahatı mefsedetinden daha baskın olan fiiller. Buna dünürücü olunan kıza bakmak örnek verilir.

<sup>153</sup> Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118.

<sup>154</sup> İbn Âşûr, *Makâsîd*, 161.

<sup>155</sup> İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/123-129; Ebu'l-Abbas Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 448.

<sup>156</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/107-109. Doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması esası açısından bk. Nası Aslan, "İslam Hukukunda Makâsîd/Gâîlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 13/3 (2018).

<sup>157</sup> Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 82.

<sup>158</sup> Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/89.

<sup>159</sup> Alâeddîn Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî fi tertibi'ş-şerâî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1986), 2/3.

İbn Kayyim İslam şeriatının bu dördüncü kısmı mubah veya müstehap kıldığını, hatta maslahat gereğince onun vâcip de olabileceğini belirtir.<sup>160</sup>

Sedd-i zerâî'ye oldukça geniş bir yer veren İbn Kayyim, teklifi hükümlerin dörtte birinin zerâî' kapsamında olduğunu belirtir. Bu çerçevede teklifi hükümlerin temelde emir ve nehiy olmak üzere iki başlık altında ele alındığını, daha sonra ise emir ve nehiyin iki kısma ayrıldığını dile getirir. Onun kaydına göre bu dört türden biri olan mefsedetle götüren, yani vesile kılınan kısım tam olarak sedd-i zerâî'nin tatbik sahasına dâhil olmaktadır.<sup>161</sup>

Açıkça anlaşıldığı üzere İbn Kayyim, vesâil meselesini genel olarak harama sed, yani sadece sedd-i zerâî' cihetinden değerlendirmiştir. Oysaki vesâil, Karâfi'nin de belirttiği gibi harama sed olma yanında helale fetih olma şeklinde iki yönlüdür.<sup>162</sup> Bu sebeple birincisi sedd-i zerâî', ikincisi feth-i zerâî' olarak adlandırılmaktadır.<sup>163</sup> Ağırlıklı olarak sedd-i zerâî' vurgusu yapan İbn Kayyim'in kısmen de olsa yer yer feth-i zerâî'ye işaret ettiğine rastlanmaktadır.<sup>164</sup>

İbn Kayyim'in vesâili daha çok haram olarak nitelediği hileler bağlamında ele alması problemi çoğunlukla sedd-i zerâî' açısından değerlendirmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Böylelikle bu cihetten mefsedetle engellenmesi makâsıdın himaye edilmesi olarak da nitelenebilir. Zira Şâri'in makâsıdı ile bâtul, dolayısıyla muteber olmayan hilelere tevessül eden insanların maksadının muvafık kalması düşünülemez.<sup>165</sup>

## 2.5. Makâsîd ve Fetvanın Değişmesi

İslam şeriatının ebedilik, genişlik ve esneklik gibi özellikleri her zaman ve mekâna uygun olarak yürürlükte kalmasına imkân verir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamada fetvanın değişimi ilkesinin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Bu değişim faktöründe kulların maslahatının belirleyici olduğu aşikârdır.<sup>166</sup> Şelebî'nin de ifade ettiği gibi maslahatların değişimi ahkâmın değişimini kaçınılmaz kılar. Ona göre buna karşı çıkmak sahabe icmâına muhalefet etmek anlamına gelir.<sup>167</sup> Bu itibarla maslahatın elde edilmesi için makâsıdın gözetilmesi gereklilik arz etmektedir.<sup>168</sup>

*Mecellede'* de kendisine yer bulan *ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz,* şeklindeki şer'î küllî kaide fetvanın değişmesi fikrinin söze dökülmüş halidir. İbn Kayyim, bu değişimin kulların maslahatı çerçevesinde zarûret arz ettiğini belirtmiştir. Fetvanın değişimi için zaman, mekân, durum, niyet ve âdet şeklinde beş unsur zikrederek bu fikrin büyük faydalar içerdiğini dile getirmiştir. Onun kaydına göre değişim faktörünün bazı âlimler tarafından yeterince kavranmamış olması insanların pek çok zorluk ve sıkıntı çekmelerine neden olmuştur.<sup>169</sup>

<sup>160</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/109-110.

<sup>161</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/126.

<sup>162</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, 449.

<sup>163</sup> Fâsî, *Makâsîd*, 162.

<sup>164</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 4/144; a.mlf., *İ'lâm*, 3/108.

<sup>165</sup> Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 67.

<sup>166</sup> Yusuf Karadâvî, *Mücibâtü tağayyürü'l-fetvâ fi asrinâ* (Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007), 18-19.

<sup>167</sup> Şelebî, *Ta'lîl*, 38.

<sup>168</sup> Yusuf Karadâvî, *Avâmîlû's-sia ve'l-murûne fi ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Devha: Câmîatu Katar, 1994), 74.

<sup>169</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/11.

İbn Kayyim'in değişim konusundaki çabaları değerli olmakla birlikte bu fikrin yeni olduğu veya İbn Kayyim gibi âlimlerle başladığı söylenemez. Değişimin bizzat tatbiki olarak asr-ı saadet döneminde vaki olduğunu ifade eden İbn Kayyim'in kendisi zaten böyle bir iddiada bulunmaz.<sup>170</sup> Bununla birlikte Ahmet Yaman'ın ifadesine göre *zaman, mekân, durum, niyet ve âdetin farklılığına göre fetvanın değişmesi* şeklinde müstakil başlık altında meseleye temas eden ilk âlim İbn Kayyim'dir.<sup>171</sup> İbn Kayyim'in zikrettiği üç talâkin Hz. Ömer'in hilafetinin ilk birkaç yılına kadar tek olarak telakki edildiği, daha sonra Hz. Ömer'in hilafetinin ilerleyen yıllarında üçünün geçerli sayıldığı şeklindeki mesele, değişim fikrinin sahabedeki pratik yansımasıdır.<sup>172</sup> İbn Kayyim, Hz. Ömer'in böyle bir tasarrufla insanları bidî talâk uygulamasından sakındırmak istediğini, bir diğer ifadeyle mersedeti kaldırmayı ve maslahatı gerçekleştirmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir uygulama şer'î kaidelere ve Şâri'in hikmetine muvafaktır.<sup>173</sup> Hz. Ömer'in bu uygulaması tam da zamana göre fetvanın değişimine örnektir.<sup>174</sup>

Fetvanın değişimi hususunda daha pek çok örnek zikreden İbn Kayyim'in hac ibadeti sırasında âdet gören kadın misalini nakletmek, meselenin onun nazarındaki önemini anlama noktasında yeterli olacaktır. İbn Kayyim, âdet görmesi nedeniyle ziyaret tavafı yapamayan kadını hac kafilesinin beklemesinin mümkün olmadığı kendi döneminde bu kadın için şu sekiz ihtimalin bulunduğunu dile getirir:

I- Kafilenin ülkesine dönmek için yola çıkması, âdet gören kadının ise Mekke'de kalarak ziyaret tavafı için temizlenmeyi beklemesi ki bu durumda geride kalan kadın için bazı musibetler söz konusu olabilir.

II- Tavaf şartının, acziyetten ötürü kadından sakıt olması,

III- Kadının tavafı, âdetin başlayacağı endişesiyle vaktinden önce eda etmesi,

IV- Âdet günlerine denk gelen hac ibadetinin sorumluluğunun menopoz dönemine kadar kadından kalkması,

V- Kadının diğer hac menâsikini eda ederek ihramdan çıkmadan memleketine dönmesi ve gelecek hac yılına kadar ihramlı halde beklemesi,

VI- Muhsar gibi ihramdan çıkması, dolayısıyla hacca gitme imkânı bulunca gitmesi ve haccını iade etmesi,

VII- Yerine hac yapacak bir nâib göndermesi,

VIII- Kadından, hayızdan temizlenme gibi takatını aşan mükellefiyetlerin sakıt olması ve bu durumda kadının hac menâsikini eda etmesi.

İbn Kayyim, ilk yedi maddede zikredilen görüşlerin bâtil olduğunu ifade eder. Sekizinci maddenin hakikat olduğunu söyleyerek bunu zarûret ilkesiyle temellendirir. Bu sebeple âdet gören kadından tahâret şartı sakıt olacağından kadın ziyaret tavafını hayızlı olduğu halde eda eder. Onun kaydına göre hastalık veya susuzluktan ötürü tahâretin düşmesi, kibleye yönelme, kıyam, rukû ve orucun farziyetinin acziyet sebebiyle ilgası

<sup>170</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/38.

<sup>171</sup> Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 201.

<sup>172</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/33.

<sup>173</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/247-248; a.mlf., *et-Turuk*, 18.

<sup>174</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/32-33, 35.

zarûret fikrine dayanak oluşturur. İbn Kayyim, fetvada bu şekilde yapılan değişikliğin şeriatın kurallarına muhalefet etmesi gibi bir durum söz konusu olmadığını, aksine tam da muvafakat olduğunu belirtir. Zira acziyet olduğunda vâcip, zarûret bulunduğu haram söz konusu olamaz.<sup>175</sup>

Fetvanın değişimine örnek olarak İbn Kayyim'in zikrettiği diğer bir örnek Rasûl-i Ekrem'in savaşta el kesmeyi yasaklama hadisesidir.<sup>176</sup> İbn Kayyim, savaşta el kesme haddinin sedd-i zerâi' ilkesi gereği tatbik edilemeyeceğini belirtir. Ona göre suçlunun kâfirlerin saflarına katılmaması adına bu haddin uygulanması ilga edilmelidir. Aksi durumda suçlunun kâfirlerin saflarına katılması daha büyük bir mefsetin oluşmasına neden olur.<sup>177</sup> Bu örneklerden hareketle İbn Kayyim nazarında ahkâmın değişiminden kasdın zarûrete binaen muvakkaten/belirli bir zaman fetvanın değişmesi olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

İbn Kayyim'in, zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve özellikle zarûriyyât çerçevesinde açıklanan beş tümele dair herhangi bir açıklamada bulunmaması makâsîd anlayışını söz konusu üçlü taksim ve beş tümel esasla sınırlamadığını göstermektedir. İbn Kayyim'in, çeşitli münasebetlerle makâsîd dair sarf ettiği *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu...* şeklindeki kimi cümlelerin makâsîd literatüründe sürekli zikredilen ibâreler arasında yer alması, dahası makâsîdın yekûnünü yansıttığı şeklindeki ifadeler bakılırsa sistemli makâsîd teorisine temas etmemesi bir kusur veya eksiklik olarak nitelendirilemez. Buna göre İbn Kayyim'in makâsîd anlayışına mesafeli olduğu, hatta kuram geliştirmekten uzak olduğu şeklindeki birtakım değerlendirmelerin isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Onun makâsîd anlayışını basitleştirecek bir söylemde bulunmak doğru olmaz. Zira salt olarak zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyâtın İslam hukukunda gaye probleminin cevabı olarak görülmesi doğru bir yaklaşım değildir.

İbn Kayyim'in, makâsîdın tatbiki yönüne ağırlık vermesinde İbn Teymiyye'nin klasik makâsîd teorisine gereğinden fazla ilgilenmekten ötürü diğer maslahatların, bilhassa da ibadete ilişkin makâsîdın ihmal edildiğini dile getiren ifadesinin başat rol oynadığı söylenebilir. Bu itibarla onun fıkıh anlayışının merkezinde makâsîd fikrinin yer aldığını söylemek doğru olacaktır.

İbn Kayyim'in makâsîd-ictihad ilişkisi bağlamında ahkâmın değişimi fikrini güçlü bir şekilde savunması hükümlerin ta'îlî meselesine büyük ihtimam göstermesine sebebiyet vermiştir. Ahkâmın değişmesi fikrini fûrû-i fıkıhta tatbik etmesi uygulamalı makâsîd anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Hükümlerin değişmesi fikrini müstakil başlık altında ele alarak ona kapsamlı bir şekilde temas eden ilk âlimin İbn Kayyim olduğu şeklindeki ifadeler bunu doğrular niteliktedir. İbn Kayyim'in

<sup>175</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/20-23.

<sup>176</sup> Ebû Dâvud, "Hudûd", 18; Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962), "Hudûd", 20.

<sup>177</sup> İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/114.

makâsîdla doğrudan ilintili olan kıyas, hükümlerin ta'fili, icthad vb. meseleler hakkında yaptığı değerlendirmelerin makâsîd ilmine ciddi katkı sağladığı rahatlıkla ifade edilebilir.

İbn Kayyim'in, musarrât hâdisesi gereği satıcıya bir sâ' hurma, yanında her şehrin gıda maddesi yerine geçen diğer besin maddeleri de verilebileceğini ifade etmesi bu anlayışı ve daha başka örnekler şer'î nasları sadece literal açıdan değil, mana ve maksad cihetinde de değerlendirdiğini göstermektedir. Bu itibarla Şâri'in maksadlarına son derece ehemmiyet verdiği görülen İbn Kayyim'i kendilerine önder addeden kimi selefi akımların anlayış ve algılarını gözen geçirmeleri dinin doğru anlaşılması ve anlatılması yönünden gerekli gözükmektedir. İbn Kayyim'in fikirlerini doğru anlamaktan uzak olan bu grupların onu kendilerine imam edinmiş olmaları bir tutarsızlıktır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Âlim, Yusuf Hâmid. *el-Makâsîdu'l-âmmе li'-ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'fil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Nasî. "İslam Hukukunda Makâsîd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 79-90. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.13083>
- Atiyye, Cemâleddin. *Nahvu tefîli makâsîdi'-ş-şer'î'a*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Bedevî, Yûsuf Ahmed. *Makâsîdu'-ş-şer'î'a 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdu'-ş-Şerî'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bulutlu, Yusuf. *Muhammed Tâhir Bin Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bûtî, Ramadân. *Davâbitu'l-maslaha fi'-ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çınar, Fatih. "Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar". *Al Farabi 8th International Conference on Social Sciences*. 2020. 194-198.
- Duman, Soner. *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dimaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV, 2014.

- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Fâsî, Allâl Muhammed. *Makasidu's-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihât Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 451-466.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 47-62.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Makasid Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?" *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 115-129. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hallaq, Wael b. "İctihât Kapısı Kapandı mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Trc. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz. 29 (2017), 457-503.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin Abdulaziz. *Kavâ'idu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Küliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2014.
- İbn Hamdân, Ahmed. *Sifatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Ahkâmu ehliz-zimme*. Thk. Beşir Muhammed Uyûn. Demam: Ramâdî li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Şifâü'l-'alîl fi mesâli'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1323.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsîdi's-Şârî*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Zugaybe, İzzeddin. *el-Makâsîdu'l-âmme li's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Safva, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Avâmilü's-sia ve'l-murûne fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Devha: Câmîatu Katar, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fi fihhi makâsîdi's-şer'â*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Mûcibâtü taqayyüri'l-fetvâ fi asrinâ*. Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkâhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Kâsânî, Alâeddîn. *Bedâiu's-sanâ'i fi tertîbi's-şer'â*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- Korkmaz, Ömer. “Şîf Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri”. *Eskiye*ni 42 (2020), 909-925. <https://doi.org/10.37697/eskiye.668889>
- Merdâvî, Ebu'l-Hasan. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Muhammed Bekri, İsmail Habib. *Makâsîdü'ş-şer'ati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen*. Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Pekcan, Ali. *Makâsîd Teorisine Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Pekcan, Ali. “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh*. b.y.: el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947.
- Şüveyh, Âdil. *Ta'lîlü'l-ahkâm fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ubeydî, Hammâdî. *eş-Şâtîbî ve Makâsîdü'ş-şer'â*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992.
- Ulvan, Fehmi Muhammed. *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşrî'il-İslâmî*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 25-52. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yaran, Rahmi. “Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 5-30.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Orhan. “İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18. <https://doi.org/10.18498/amaufd.01147>
- Yılmaz, Ömer. *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yûbî, Muhammed Sad. *Makâsîdu'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şer'ıyye*. Riyad: Dâru'l-Behce, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zeydan, Abdulkarim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.