



# Kesit Akademi Dergisi

The Journal of Kesit Academy

ISSN: 2149 - 9225

Yıl: 4, Sayı:17, Aralık 2018, s. 50-84

**Doç. Dr. Münteha MAŞALI**

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, muntehamasali@gmail.com

## **DİNİ HÜKÜMLERİN GENEL GAYELERİNİN CEZA HUKUKU İLE İLİŞKİSİ<sup>1</sup>**

### **Özet**

Fıkıh literatüründe teşrîin bütününe hakim olan yüce değerler “makâsîd” kavramı ile ifade edilmektedir. Bu çerçevede korunması zorunlu olarak öngörülen din, hayat, akıl, nesil ve mal şeklindeki beş esas en üst mertebede ele alınmakta ve “zarûrî makâsîd” olarak nitelendirilmektedir. Bu yazıda beş esasın hem varlık kazanması hem de varlıklarını sürdürürebilmeleri için alınan önlemler çerçevesinde zarûrî maksatlar ile cezalar arasında kurulan ilişkinin arka planı ve usûl ilmindeki teknik temelleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Akabinde İslâm’ın temel değerleri ışığında günümüz dünyasının ceza hukuku alanında değişen algı ve ihtiyaçlarına cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, makâsîd, zarûrî, küllî, ceza.

## **RELATION OF GENERAL PURPOSE OF RELIGIOUS PROVISIONS WITH CRIMINAL LAW**

### **Abstract**

The supreme values that dominate the whole of the literature in fiqh literature are expressed as makâsîd. In this context, the five principles as religion, life, mind, generation and property that are accepted necessarily and considered in uppermost level and described them as “zarûrî makâsîd”. In this article, it will be tried to reveal the technical foundations of the relationship between the objectives and punishments within the framework of the measures taken in order to gain five principles and to sustain their existence. Then, in the light of the basic values of Islam,

<sup>1</sup> Bu makale, “Asos Congress 5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu, İstanbul 25-27 Ekim 2018”da sunulan özet bildirinin tam metnidir.

the perception and needs of today's world in the field of criminal law will be answered.

**Keywords:** Islamic Law, objectives, necessarily, universal, penalty.

### **Kavramsal Çerçeve**

Hukuk kurallarının konulması sırasında hedeflenen amacı dikkate alan teleolojik yorum, kanunun gerek anlaşılması gerekse uygulanması açısından önem arz etmektedir. İslam hukukunda da hem her bir hükmün vazediliş amacının hem de hükümlerin tamamını kuşatan genel üst değerlerin tespitine yönelik bir yorum faaliyetinden söz etmek mümkündür. Nitekim dinin genel gayeleri fıkıh usulü literatüründe çoğunlukla zarûriyyât<sup>2</sup>, külliyât,<sup>3</sup> usûl,<sup>4</sup> makâsîd,<sup>5</sup> zarûrî,gâî likte zaman içerisinde Bununla bir <sup>8</sup>kelimeleri ile ifade edilmiştir. <sup>7</sup>zarûrî makâsîd<sup>6</sup> yorum çerçevesinde “makâsîd” kelimesinin bir terim olarak öne çıktığını söylemek mümkündür.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> “ed-Darûriyyâtü'l-hams”: Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm et-Tûfî, Şerhu muhtasari'r-ravda, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, y.y. 1407/1987, III, 209; Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr ve't-tahbîr alâ tahrîri'l-Kemâl b. Humâm, y.y. 1403/1983, III, 144; Muhammed b. Alî b. el-Kâdî et-Tahânevî, Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm, nşr. Alî Dahrûc, Beyrût 1996, II, 1650.

<sup>3</sup> “el-Külliyâtü'l-hams”: Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-fusûl, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, y.y. 1393/1973, s. 391; Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Alî el-İsnevî, Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl, Beyrût 1420/1999, s. 256, 326; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed Kalyûbî, Hâşiyetâ Kalyûbî ve Amîre, Beyrût 1415/1995, IV, 96.

<sup>4</sup> “el-Usûlü'l-hamse”: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, el-Mustasfâ, nşr. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi, Beyrût 1413/1993, s. 174.

<sup>5</sup> “el-Makâsîdü'l-hams”: Ebû Abdullah Muhammed b. Umer b. el-Hasan et-Teym er-Râzî, el-Mahsûl, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, 1418/1997, s. 160; Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, nşr. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrût ts., III, 274; Ebu'l-Hasen Alî b. Abdulkâfî b. Ali Takıyyuddîn es-Subkî, el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc, Beyrût 1416/1995, III, 55; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh, y.y. 1414/1994, VII, 265.

<sup>6</sup> “el-Hamsetü'd-darûriyye”: Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, Fusûlu'l-bedâi' fî usûli's-şerâi', nşr. Muhammed Hasen İsmâil, Beyrût 1427/2006, II, 346, 434.

<sup>7</sup> “el-Makâsîdü'l-hamsetü'd-darûriyye”: İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr, III, 231.

<sup>8</sup> Terimlerin izahı için bkz. Ahmed er-Raysûnî, Muhadarât fî makâsîdi's-şerîa, 4. bs., Kahire 2015/1436, s. 152-157.

<sup>9</sup> Makâsîdın her ne kadar fıkıh usulünün istilâhlarını kullandığı gerekçesi ile usul kapsamında yer aldığı kabul edilse de 20. asrın başlarından itibaren diğer şer'i ilimlerle ilgili konularla irtibatından dolayı fıkıh ve usulden bağımsız bir ilim dalı olarak ele alınması da gündeme getirilmiştir: Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal ila ilmi makâsîdi's-şerîa mine'l-usuli'n-nassiyye ile'l-işkaliyyati'l-muasıra, Riyad 2005/1426, s. 13; Abdülmecid Neccâr, Makâsîdü's-şerîa bi-eb'âdin cedîd, Beyrut 2006, s. 14, 21; Hassan Şehîd, el-Hitabü'l-makâsîdiyyü'l-muasır, Beyrut 2013, s. 54-55; Ahmed Vifâk b. Muhtar, Makâsîdü's-şerîa inde'l-imam eş-Şâfiî, Kahire 2014/1435, s. 53; Tâhâ Abdurrahman ise “kasd” kelimesinin müşterek manaları arasında bir bağ kurarak fıkıh usulü ilmi ile ahlak ilmi arasındaki tedâhülü ortaya koymuştur: Bkz. Müntheha Maşalı, “Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usulü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 39(2015), s. 193-195.

“Makâsıd” “ka-sa-de” fiilinin mastar-ı mimi olan “maksad/maksıd” kelimesinin çoğuludur. “Kasd” sözlükte yolun istikamet üzere olması, yönelmek, orta yol edinme anlamına gelir.<sup>10</sup> Makâsıd, terim olarak kadim usulcüler tarafından tarif edilmemiş,<sup>11</sup> daha ziyade maslahat ek- seninde ele alınmış ve gerek mesalih için alternatif ifade olarak gerekse amaçlar, hedefler, ilke- ler, gayeler ve maksatları ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>12</sup> Nitekim Şâtübî de (ö. 790/1388) makâsıdı bu çerçevede izah etmiştir: “Şer’î ameller bizatihi maksûd olmayıp onlar aracılığıyla mutlaka başka hususlar hedeflenmiştir ki bu hedefler amellerin meânîsidir ve vazolunuş gerek- çesi olan mesâlihtir.”<sup>13</sup>

Şâtübî’nin bu bağlamda kullandığı “meânî” ifadesi, “ma’nâ” kelimesinin çoğuludur. Raysûnî bu ifadelerin kullanımının mütekaddimûn ulema arasında yaygın olduğuna dikkat çekmiş ve za- manla “illet”, “hikmet”, maksûd, “garad”, “murad”, “maksûd” gibi tabirlerin bunların (ma- na/meânî) yerini aldığını belirtmiştir.<sup>14</sup> Bu lafızlar ise daha ziyade muayyen bir konuda gözetil- len özel maksatları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu noktada makâsıdın özel ve genel şek- linde iki düzlemde dikkate alındığını belirtmek gerekir. Şârî’in îcâb, tahrîm, nedb vs. şeklinde koyduğu her bir hükümden maksadı cüz’î; teşriin her alanında gözetdiği ve gerçekleştirilmesini hedeflediği maksatlar ise genel makâsıdı teşkil etmektedir. Raysûnî’ye göre son dönem alimle- rinin “makâsıdü’ş-şerîa” ile ifade ettiği genel nitelik arzeden gayelerdir.<sup>15</sup> Kadim fukaha ise tikel maksatlarla daha fazla ilgilenmiş, makâsıd terimi ile daha ziyade cüz’î gayelere işaret et- miştir.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, “k-s-d” md.

<sup>11</sup> Alimlerin bir tanıma ihtiyaç duymamalarının nedeni meselenin onlar nezdinde vazih olmasıdır: Ahmed Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsıd inde’l-İmam eş-Şâtübî, y.y. 1992, s. 5; Ayrıca makâsıdı maslahat, mana, hikmet gibi birçok lafızla ifade etme noktasındaki farklı tutumları sebebiyle de tarife gerek olmamıştır. Son dönemlerde ise makâsıddan muradın ne olduğunun açıklığa kavuşturulması ihtiyacı doğmuş olabilir: Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 16.

<sup>12</sup> Ahmed Vifâk, Makâsıdü’ş-şerîa, s. 44-45; İslam şeriatının kulların maslahatlarını talep etmesi, bu maslahatlara yönelik olması, istikamet için maslahatlara dayanması, teklifte orta yolu benimsemesi açısından makâsıdın sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bir bağ kurulabileceği de ileri sürülmüştür: Muhammed Bekri İsmail Habib, Makâsıdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye te’sîlen ve tef’îlen, Mekke 1427, s. 15; Muhammed Sa’d b. Ahmed b. Mes’ud el-Yûbî, Makâsıdü’ş-şerîati’l-İslamiyye ve alâkatuhâ bi’l-edilleti’ş- şer’iyye, Demmâm 1429, s. 30.

<sup>13</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtübî, el-Muvâfakât fî usuli’ş-şerîa, nşr. Abdullah Diraz, y.y. ts., II, 385.

<sup>14</sup> Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsıd, s. 13-14.

<sup>15</sup> Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsıd, s. 7; Tahir b. Âşûr “makâsıdü’t-teşri’l-âmmeh” olarak ifade ettiği dinin genel maksatlarını “Teşriin genel maksatları, hüküm koyma durumlarının tamamında ya da çoğunluğunda Şârî tarafından gözetilen manalar ve hikmetlerdir.” şeklinde tanımlamıştır: Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, Makasıdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye, Ürdün 1421/2001, s. 50.

<sup>16</sup> Hatta hikmeti maksat kelimesinden daha fazla kullanmışlardır: Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsıd, s. 8, 159; Hakîm et-Tirmizî “makâsıd” lafzını kullanan en eski ulemadan olup es-Salâtü ve makâsıduhâ, el-Haccü ve esrûruhu, İlelü’l-ubûdiyye, Kitabü isbatı’l-ilel isimli eserlerinde hükümlerin arka planında gözetilen hikmet ve sırları ortaya koymuştur. Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî de Mehâsinü’ş-şerîa isimli eserinde furû-i fıkha dair hükümlerin hemen hepsinin hikmet ve maksatlarını tespitte çalışmıştır: Literatür hakkında bkz. Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsıd, s. 25-55.

Erken dönemde de ceza hukukunun gayelerinin cüz'î hükümler çerçevesinde dillendirildiği tespit edilmektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) "Zikru illeti'l-ikrâr bi't-tevhîd" başlığı altındaki şu ifadelerinde hayatın, malın ve ırzların dokunulmazlığına işaret etmektedir: "...İnsanlar O'nu kabul ettikleri zaman kanları, malları ve ırzları haram olur... Şayet ona 'benim ve İslam'ın zimmetinde olduğu halde seni kulumun kanını dökmeye, ırzını çiğnemeye ne sevk etti? diye sorulursa..."<sup>17</sup>, "Allah müminin malını yemeyi, kanını dökmeyi, ırzını almayı haram kılmıştır."<sup>18</sup>

Kaffâl eş-Şâî de (ö. 365/976) suçları küfür, haksız yere cana kıyma, muhsanın zinası şeklinde sıralamış;<sup>19</sup> had cezalarının ise "nefisler, mallar, kanlar ve iffet/furûc için ihtiyat kabilinden" olduğunu ifade etmek suretiyle<sup>20</sup> canın, malın ve nesebin korunmasına işaret etmiştir. "Allah insanlara kanları koruma yükümlülüğü (hiyâtatü'd-dimâ) getirmiş ve onlara bu hususta azami gayret göstermelerini tenbih etmiştir." ifadesiyle de hayat hakkının korunmasının önemini vurgulamıştır.<sup>21</sup>

Zarûrî maksatlardan ilk olarak bir esas/rükün şeklinde bahseden alim ise Ebü'l-Hasen el-Âmirî'dir (ö. 381/992).<sup>22</sup> Âmirî dini rükünleri itikatla, ibadetle, muamelatla ve caydırıcı unsurlar/mezâcîr ile ilgili olmak üzere dört kısma indirgemiş;<sup>23</sup> bu sınıfların da beş rükne dayalı olduğunu belirtmiştir: "Mezâcîre gelince onun da altı din mensubu nezdindeki dayanağı ancak beş rükne binaen gerçekleşir ki bunlar kısas ve diyet şeklinde cana kıymayı engelleme, el kesme ve çaprazlama el ve ayak kesme şeklinde mal ihlalini engelleme, sopa ve recmde olduğu gibi namus ihlalini engelleme, sopa ve sürgünle ırzı koruma, dinden dönme sebebiyle öldürmede dinin saygınlığının zedelenmesini önlemedir(mezcere)."<sup>24</sup>

Bu noktada belirtmek gerekir ki fakihlerin eserlerinde hükümlerin gaye ve maksatlarından bahsetmeleri makâsıdı nazari ve fikri bir yaklaşımla ele aldıkları anlamına gelmemektedir.<sup>25</sup> Bu itibarla makâsıdı bir nazariyye olarak kabul eden ilk iki alimin Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî

---

<sup>17</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, Kitabu isbâti'l-ilel, nşr. Halid Zehrî, Rabat 1998, s. 80.

<sup>18</sup> Hakîm et-Tirmizî, Kitabu isbâti'l-ilel, s. 208; Hakîm et-Tirmizî içkinin haram kılınmasının hikmetini ele alırken aklın öneminden de bahsetmiştir: age., s. 232.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl Kaffâl eş-Şâî, Mehâsinü's-şerîa fî furûi's-Şâfiyye: Kitâbün fî makâsıdü's-şerîa, nşr. Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek, Beyrut 1428/2007, s. 552-553.

<sup>20</sup> Kaffâl, Mehâsinü's-şerîa, s. 596.

<sup>21</sup> Kaffâl, Mehâsinü's-şerîa, s. 569.

<sup>22</sup> Abdünnûr Bezzâ, Fikhü'l-makâsıd ve'l-mesalih beyne'l-İzz b. Abdi's-selam ve Ebi İshak eş-Şâtîbî dirase ve mukarene : the Jurisprudence of Shari'ah objectives and interests, London 2014/1435, s. 158.

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab, Riyad, 1988/1408, s. 122.

<sup>24</sup> Âmirî, el-İ'lâm, s. 123; Âmirî'nin bu beşli taksiminin ondan sonra da kullanıldığı görülmektedir. Molla Fenârî (ö. 834/1431) ulemanın bu esasları "el-mezâcîru'l-hamse" olarak isimlendirdiğini belirtmiş; ancak namus ihlalinin zina ve kazfi de kapsadığını düşündüklerini ileri sürmüştür: Fenârî, Fusûl, II, 434.

<sup>25</sup> Gâî yorumun terimleşme süreci ve literatüre girişi ile ilgili olarak bkz. Mehmet Emin Maşalı, Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî (Teleolojik) Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-, Ankara 2016, s. 38-48.

(ö.505/1111) olduğu kabul edilmektedir.<sup>26</sup> Öncelikle tikel hükümlerin içerdiği amaçların tümevarım yöntemi ile değerlendirilerek hukuk sistemini kapsayıcı nitelikte makul, kesin ve küllî karakterde bir bütün olarak ortaya çıkışının Cüveynî ile gerçekleştiği<sup>27</sup>, hatta “makâsîdü’ş-şerîa” lafzının ıstılahi anlamda ilk kullanımının ona ait olduğu ileri sürülmektedir.<sup>28</sup> Bununla birlikte onun bu terimi illetlerin ve usulün taksiminden bahsederken İmâm-ı Şâfiî’den (ö. 204/820) yaptığı nakilde kullandığı tespit edilmekte, söz konusu nakil ise göz ardı edilmektedir.<sup>29</sup>

İmâm Şâfiî’nin makâsîdü’ş-şer’i delillerden çıkarılan küllî maslahatlar şeklinde genel anlamda kullanan ilk alim olması itibarıyla makâsîd ilminin kurucusu olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>30</sup> Ancak Cüveynî meseleyi teorik bir zemine taşımış; öncelikle illetleri ve asılları manası zarûrî olarak kavranabilen, zorunluluk derecesine ulaşmadığı halde genel ihtiyaçla ilgili olan, kesin zorunluluk veya genel ihtiyaçtan kaynaklanmayıp ahlâkî erdemini elde edilmesi ile ilgili olan, gerçekleşmesi mendûb olan hususlar ve manası anlaşılamayanlar şeklinde beş kategoride ele almış; hayatın korunması ilkesini zarûrî olarak nitelemiştir.<sup>31</sup>

Cüveynî dinin yüce zarûrî değerleri çerçevesinde bu esasların cezalarla ilişkisini tespit sırasında ise şerîatin içeriğini emredilen, nehyedilen ve mübah kılınan şeklinde belirlemiş, emirlerin çoğunluğunu ibadetlerin teşkil ettiğini ifade etmiştir. Yasakların ise sonuçları itibarıyla caydırıcı/zevâcir kabilinden konulduğunu belirtmiş ve bunu canın kısas, namusun/furûc hadler, malların el kesme sayesinde korunmuş olduğu şeklinde izah etmiştir.<sup>32</sup>

Gazzâlî ise zarûrî maksatları tespit ederken maslahatın, aslında şer’in amacını koruma anlamı içerdiğini, bu amacın ise insanlara yönelik olup dinlerini, canlarını, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumaktan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu beş esası korumak dinin temel gayesi/maksûd olup zarûret derecesinde yer alır ve maslahatların en üst seviyesini teşkil eder. Cezalar ise bu esasları korumak amacıyla vazolunmuştur<sup>33</sup>. Gazzâlî ceza ve amaç arasında kurduğu bu ilişkiyi şöyle izah eder: “Propaganda yapan kafir ve bidatçinin katli hükmünün konulmasıdır ki bunlar insanların dinlerini yok etmeye yöneliktir. Kısasın icabı hükmünün vazolunmasıdır ki bu sayede nefislerin korunması söz konusu olur. İçki içme suçu için cezanın gerekli görülmesi sayesinde de akıllar korunmuş olur ki akıl teklifin dayanağıdır. Zina haddinin

<sup>26</sup> Tarihçe ve literatür için bkz. Ali Hubbullah, *Dirâsât fî felsefeti usûli’l-fıkh ve’ş-şerîa ve nazariyyeti’l-makâsîd*, Beyrut 2005/1426, s. 80-87; Bezzâ, *Fıkhü’l-makâsîd*, s. 144-156; Ali Pekcan, *Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkhi Hükümlerin Gâî Arka Planı)*, İstanbul 2013, 27-62.

<sup>27</sup> Abdülmecîd Sağır, *el-Fikrû’l-usûlî ve işkâliyyetü’s-sultati’l-ilmîyye fi’l-İslâm: Kırâe fî neş’eti ilmi’l-usûl ve makâsîdü’ş-şer’iyye*, Beyrut 1994, s. 354-355.

<sup>28</sup> Abdülmecîd Sağır, *el-Fikrû’l-usûlî*, s. 354-355; Yûbî, *Makâsîdü’ş-şerîa*, s. 51.

<sup>29</sup> Ahmed Vifâk, *Makâsîdü’ş-şerîa*, s. 42, 46, 77-83.

<sup>30</sup> Bkz. Ahmed Vifâk, *Makâsîdü’ş-şerîa*, s. 44-48.

<sup>31</sup> İmâmü’l-Harameyn Ebû’l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, nşr. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, yy. 1418/1997, II, 602-606.

<sup>32</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1151.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 174.

gerekli görülmesi ile nesil ve neseblerin korunması gerçekleşir. Gaspçıların ve hırsızların engellenmesi/zecr ile de mallar korunmuş olur.”<sup>34</sup>

Gazzâlî hocası Cüveynî'nin yaptığı beşli taksimi<sup>35</sup> zarûrât, hâcât, tevsia/teysîr şeklinde üç sınıfa indirgemıştır<sup>36</sup> ki bu suretle onun meseleye açıklık ve istikrâr kazandırdığı söylenebilir.<sup>37</sup> Gerek makâsıdın üçlü taksimi, gerekse zarûriyyât kategorisini teşkil eden beş esas, Gazzâlî'den sonraki usûl alimleri tarafından tekrarlar vurgulanmıştır. Hatta usul alimlerinin zarûrî esasları beş sayısı ile sınırlamaları<sup>38</sup> noktasında icmâya benzer bir durumun dahi meydana geldiği söylenebilir.<sup>39</sup>

## I. Fıkıh Usulü Bağlamında Genel Gayeler

### A. Gayeleri Tespitte Kullanılan Terimler

Usul alimlerinin çoğunluğu ortaya çıkan meselelerin hükmünü daha önce konulmuş bir hükme ilhak etmiş, bunu gerçekleştirirken de ya benzeri hakkında nas bulunması durumunda kıyasa ya da genel kaideler aracılığıyla istihsân ve mesâlih-i mürseleye başvurmuşlardır.<sup>40</sup> Bu itibarla dini hükümlerin gayelerinin de dar anlamda kıyasta kullanılan illet kavramı çerçevesinde ele alındığı, daha geniş bir perspektifle de hükmün teşriî sonucunda elde edilen menfaatin veya giderilen kötülüğün hikmet, maslahat ya da Şâri'in maksadı olarak isimlendirildiği görülmektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda usul tekniği açısından cezaların maksatlarını ortaya koyarken kullanılan terimlere kısaca değinmek gerekmektedir.

#### 1. İlet-Hikmet

İlet sözlükte “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, özür, zafiyet, sebep ve gerekçe” anlamlarına gelir.<sup>42</sup> İlet kelimesi ıstlahi olarak farklı alanlarda birçok kullanıma sahiptir.

---

<sup>34</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174.

<sup>35</sup> Cüveynî, el-Burhan, II, 923-927.

<sup>36</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, Şifâü'l-galil fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl, nşr. Hamd Kübeys, Bağdad 1971/1390, s. 161-172.

<sup>37</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 41.

<sup>38</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 27; Buna paralel olarak şer'î hükümler de itikat, ibadetler, muamelât, ukubât ve keffaretler olmak üzere beş kategoride ele alınmış; akabinde bunlar da kendi içerisinde beşe indirgenmiştir. Ukubât alanında ise suçlar ve cezaları adam öldürme için kısas, hırsızlık için el kesme, zina için celd veya recm, ırza leke sürmede kazf haddi ve ridde suçu için katl cezası şeklinde beş başlıkta incelenmiş, hatta “beş hudûd” şeklinde de ifade edilmiştir: Haddâdî, Ebûbekir b. Alî b. Muhammed el-Yemenî, el-Cevheretu'n-neyyira alâ muhtasari'l-Kudûrî, y.y. 1322/1904, I, 113; Abdurrahman Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî, Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhur, y.y. ts., I, 584.

<sup>39</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 44; İrzın ilave edilerek altı esastan bahsedilmesi icmâ düşüncesini zedelese de ırzın da neslin korunması kapsamında ele alınması şeklindeki beşli taksimin yaygın olmasından hareket edilmiştir. Nitekim Karâfî alimlerin sayı konusunda ihtilaf ettiklerine işaret eder. İrzın korunması yerine dinin korunması esasını kabul eden, dinden bahsetmeyip yalnızca ırzın korunmasını ifade eden görüşlerden bahseder: Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-fusûl, s. 169-170.

<sup>40</sup> Yusuf Hâmid Âlim, el-Makâsîd li's-şer'iati'l-İslâmiyye, 2. bs., Riyad 1994/1415, s. 131.

<sup>41</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 132.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, “a-l-l” mad.

Şelebî fıkıh usulündeki kullanımları üç kategoriye indirgemıştır: (1) Yarar ve zarar gibi fiilin sonucu olan şey (2) Mefsedetin giderilmesi ya da maslahatın temini gibi hükmün konulması sonucunda meydana gelen şey (3) Zahir munzabıt vasıf. Şelebî'ye göre bu üç hususun illet olarak isimlendirilmesi sahih olmakla birlikte usul alimleri bu terimi vasıflara hasretmişler, vasıfları ise illetin sınırlarını belirleyici/dâbit olması hasebiyle mecazen "illet" olarak isimlendirmişlerdir. Fiilin yarar veya zarar şeklindeki sonucunun hakiki illet olduğunu kabul etmekle birlikte buna "hikmet" demişlerdir.<sup>43</sup>

Bu çerçevede hikmetin açıklık ve istikrâr açısından derecelerinin farklılık arz edip kimi zaman gizli olabileceği ve asıl itibarıyla kullar tarafından bilinmeyeceği düşüncesinden hareketle<sup>44</sup> illetin "hükmün gerekçesini teşkil eden objektif/zahir istikrarlı/munzabıt vasıf" anlamında kullanımı yaygınlık kazanmış; hikmet ise ya maslahatın bizatihi kendisini ya da hükmün konulması ile bir maslahatın temini veya bir mepsedetini def'i şeklinde beklenen sonucu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu açıdan söz gelimi "hamrın haram kılınması hükmü aklın gitmesi mepsedetini önlemek içindir. Kısasın icâbı da nefsin korunması maslahatının temini sebebiyledir." ifadesinde hikmetten bahsedilmektedir.<sup>45</sup>

Şâtıbî ise "İlletten murad emirler ve ibâhanın bağlı bulunduğu hikmetler ve maslahatlar, nehiylerin bağlandığı mepsedetlerdir."<sup>46</sup> ifadesiyle illetin hakiki anlamını öne çıkarmaktadır.<sup>47</sup> Raysûnî de makâsıdın tespitinin aslında hakiki illetin tespiti olduğunu ileri sürer. Ona göre hükümlerin maksatları tespit edilirken açık ya da gizli, munzabıt ya da değişken olup olmadığına bakılmaz. Bu araştırmaya kıyas yapılırken ve hükümlerin bütün mükelleflere yönelik olduğunu ortaya koyarken gereksinim duyulur.<sup>48</sup> Bu bağlamda hakiki illet tabiri hikmeti ifade etmek üzere kullanılmakta, zahir vasıf ise bu illetin kendisi değil mazınnesi olarak kabul edilmekte ve istilahta "illet" olarak isimlendirilmektedir.<sup>49</sup> Şâtıbî'nin "Şâri şer'î kanunları kontrol altında tutmak/dabt amacıyla hikmetin yerine geçecek kuvvetli bir gösterge (mazınne) tayin etmiştir."<sup>50</sup> ifadesi de bunu teyid etmektedir.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) da nasla sabit olan hükmün illetinin, hükmün konulması ile kastolunan bir maslahat içermesi hasebiyle hikmetin ölçütü olabileceğine işaret eder: "Nefislerin korunması, illete binaen kısasın mevcut olması sonucu gerçekleşen bir hikmettir. Zira öldürdüğünde kısas edileceğini bilen kişi öldürmeden vazgeçer. Bu hikmet de katil ve veli şeklindeki mükellefi kısasın icabı emrine itaat etmeye sevk eder. Ayrıca kısasın vâcib oluşunun gerekçe-

---

<sup>43</sup> Muhammed Mustafa Şelebî, Ta'lilü'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lil ve tetavvüratiha fi usuri'l-ictihad ve't-taklid, Beyrut 1401/1981, s. 13.

<sup>44</sup> Görüşlerin delilleri ve münakaşası için bkz. Abdülhakim Abdurrahman Esad es-Sa'dî, Mebâhisü'l-illeti fi'l-kıyas inde'l-usûliyyin, (2. Baskı) Beyrut 1421/2000, s. 106-118, 202.

<sup>45</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, Envâru'l-burûk fi envâri'l-furûk, y.y. ts., III, 260, 263.

<sup>46</sup> Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 265.

<sup>47</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 10.

<sup>48</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 12.

<sup>49</sup> Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 129.

<sup>50</sup> Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 254.

si/menâtı olması sebebiyle illeti olmaya da elverişli olur. Bu durumda kisasın vacib olması noktasında ağır bir cisimle öldürme keskin bir cisimle öldürme kapsamına dahil edilir. Zira ikisi de anılan hikmeti içeren illette ortaktır. Hikmeti içermesinin anlamı ise onun değişmez kriter/dâbit olmasıdır.”<sup>51</sup>

Bu çerçevede Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) “Hikmetler reyyle belirli /munzabıt olmaz, aksine onların belirlenmesi/dabtı Şâri’in takdirine bırakılmıştır.” şeklinde bir argümanı şu şekilde değerlendirir: “Hikmetler bizatihi istikrârlı/mazbut değildir.” Tûfî’ye göre “Dâbit, -hikmetin meydana gelmesinin mazınnesi olması sebebiyle- şer’in hükmünün sonucu olan şeydir. Mesela kasıtlı olarak adam öldürmeye kısas cezasının verilmesi, kısasın nefislerin korunmasının mazınnesi olması sebebiyledir. Suçlar da cezalarla uygunluk arzeder/münasıptır.”<sup>52</sup> Bu noktada Tûfî’nin cezaların, gerekli görüldüğü suçlar için vazedilişinin münâsib olmasını ve bu hükümlerin illetlerini teşkil eden vasıfların munzabıt oluşunu şer’î bir temele dayandırdığı görülmektedir.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) ise bu noktada akla, ilaveten örfe rol atfeder ve bu bağlamda şu hususlara değinir: “Münâsib akıl sahipleri için bir maslahatın temini ya da mefseletin def’i şeklinde gaye olmaya elverişli olan hususun hükmün sonucundan akla dayalı olarak elde edildiği bir vasıftır. Hükmün bu vafsa dayalı olarak uygulanması, daima ya da çoğunlukla hikmetin meydana gelmesini sağlar. Bu sebeple ‘mazinne’ olarak da isimlendirilir. Bu vasfın zahir ve munzabıt olmaması durumunda akıl ve örfe itibar edilir. Mesela öldürme sırasında yaralayıcı bir aletin kullanımı taammüden katil sebebiyledir. Zira taammüd kasıt ile olur ki bu da gizlidir, örfen kasıtlı olmasını gerektiren bir şey aracılığıyla menâtı tespit edilir.”<sup>53</sup> Nitekim meşakkat, sıkıntı, zecr gibi hikmet ve maslahatlarda vasıf munzabıt değildir. Zira zamana ve şahıslara göre dereceleri sınırlı değildir, miktarının tayini de mümkün değildir. Bununla birlikte bu “örfen munzabıt”tır ki suç işlemenin engellenmesi/zecr vasfının had cezası ile sınırlarının belirlenmesi/dabtı böyledir.”<sup>54</sup>

Molla Fenârî meseleyi hikmet ve sebep kavramları çerçevesinde ele alır: “Hikmet olarak isimlendirilen maslahat hükmün konulmasına bâis olan etkidir ki bu da hükmün kendisinin değil konulmasının gâî sebebidir. Mazinne ve illet olarak isimlendirilen sebep hükmün kendisini gerekli kılan kuralın vazedilmesi suretiyle fâilî sebeptir. Mesela kısasla ilgili maslahat nefsin korunması, sebep kasıtlı olarak öldürmedir. Nesebin korunması maslahat, zina eyleminin kendisi ise haddin sebebidir.”<sup>55</sup>

Görülmektedir ki Molla Fenârî sebep ve hikmet arasındaki farkı belirtmek üzere sebebi “es-sebebü’l-fâilî”, hikmeti “es-sebebü’l-gâî” şeklinde isimlendirmektedir. Buna göre sebebin hükmün vazedilişine bir etkisi olmadığı gibi korunmak istenen menfaat anlamı da yoktur. Meselâ adam öldürme fiilinin cezalandırılması hükmünün sebebi kasten öldürme, hikmeti ise bununla

<sup>51</sup> Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid b. Abdilhamîd İbnu'l-Humâm, Fethu'l-kadîr, y.y. ts., VI, 72.

<sup>52</sup> Tûfî, Şerhu muhtasar, III, 511.

<sup>53</sup> Fenârî, Fusûl, II, 345.

<sup>54</sup> Fenârî, Fusûl, II, 395.

<sup>55</sup> Fenârî, Fusûl, II, 421.



elde edilecek yarar yani canın korunmasıdır. Nitekim ceza, tazminat ve kefâret hükümlerinin illetleri sebep olarak adlandırılmaktadır. Hükümle ilgili somut gösterge hükmü gerektiren illeti teşkil etmekte, hükmün konulma gerekçesi veya bununla amaçlanan gaye ise hikmet olarak isimlendirilmektedir.<sup>56</sup>

## 2. Münâsebe

Özel olarak kıyas kapsamında kullanılan “münâsebe” terimi illetin yalnızca hükümle arasındaki uygunluğun ortaya çıkarılmak suretiyle tayin edilmesini ifade eder.<sup>57</sup> İlet ise kullara fayda sağlaması ve onlardan zararı gidermesi açısından münâsebet olarak isimlendirilmiştir.<sup>58</sup> Münâsebet de münâsib bir vasfın hükme bağlı bulunmasıdır. Münâsib vasıf “Akla dayalı herhangi bir ilişki sebebiyle sonucunda maslahat beklentisi bulunan şeydir.” Buna göre selim akıl bu vasfın bir maslahata yol açacağını idrak eder. Zira bu maslahat ile vasıf arasında akli bir ilişki/bağ bulunmaktadır. Nitekim “Sarhoş eden şey haramdır.” denildiğinde akıl sarhoşluk veren şeyin haram kılınmasının bir maslahata yol açacağını idrak eder ki bu maslahat akılların karışıklıktan korunmasıdır. Aynı şekilde akıl kisasın konulmasının da maslahata yol açacak bir sebep olduğunu idrak eder ki bu maslahat nefislerin korunmasıdır.<sup>59</sup>

Gazzâlî de dini hükümlerin mahlukata yönelik temel gayesinin onların dinlerini, nefislerini, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumak olduğunu ifade eder. Ona göre bu esasları içeren her şey maslahattır, içermeyen ise mefsedettir. Mefsedetin def’i de maslahattır. Gazzâlî kıyas konusunda kullandığı “muhîl mana” ve “münâsib” terimleri ile de bu türü kastettiğini belirtir.<sup>60</sup> Kıyasta illetin zahir olmasını aklen kavrama şeklinde, akıldaki makul zahir manayı ise münâsebe olarak nitelendirir ki ona göre bunun ispatı da akıl yürütme/nazar yolu ile gerçekleşir.<sup>61</sup> Gazzâlî zarûrât ve hâcât kategorisinde bulunan münâsebetlere bağlı olmayı şer’in tasarruflarına mülâim olması durumunda caiz görür.<sup>62</sup> Ona göre bütün münâsebe türlerinin temelinde makâsıda riâyet etme esası bulunmaktadır. Bu riâyetin bulunmaması halinde münâsib olmayan bir durum kastedilmiş olur:<sup>63</sup>

“Münâsib manalar maslahatların vecih ve emarelerine işaret edendir. Maslahat lafzının kullanımını ile ilgili olarak bir tür icmâl de söz konusudur. Nitekim maslahat menfaatin celbi veya mazarratın def’ine yöneliktir. Bunu kapsayan ibare ise ‘münâsebe, maksûd bir emri riâyete racidir’ ifadesidir. Maksûd dini ve dünyevi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan her biri de temin/tahsil ve devamını sağlama/ibkâ şeklinde iki sınıfa ayrılır. Bazen tahsil menfaatin celbi, ibka da mazarratın def’i şeklinde ifade edilir; yani bekası kastolunanın kesintiye uğraması bir

<sup>56</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Sebep”, DİA, XXXVI, 244-245.

<sup>57</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 91.

<sup>58</sup> Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdullâh et-Taftâzânî, Şerhu’t-telvîh ale’t-tavdîh, Mısır ts., II, 127.

<sup>59</sup> Tûfî, Şerhu muhtasar, III, 382.

<sup>60</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 613.

<sup>61</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 143.

<sup>62</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 209; Söylenmeyenin söylenene şer’in onayladığı türde bir maslahat sebebiyle ilhak edilmesi şeklindeki kıyas türünde maslahat çok yakın ise “münâsib-i mülâim”, orta derecede ise “münâsib ve muhîl” adını alır: H. Yunus Apaydın, İbn Rüşd”, DİA, XX, 290.

<sup>63</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 103.

zarardır, ibkası da zararı gidermedir. Makâsıda riâyet, ilkten devamı sağlamayı ve devamı engellenen şeylerin giderilmesini kuşatan bir ibaredir. Münâsebet türlerinin hepsi de makâsıdın riâyetine yöneliktir. Maksûd bir emre riâyetten yoksun olan şey münâsib değildir. Maksûd bir emre riâyete işaret eden ise münasiptir.”<sup>64</sup>

Bu çerçevede İsnævî de münâsible ilgili olarak şu bilgileri aktarır: “Münâsib sözlükte ‘mülâim’ anlamına gelir. Şer’i manasında ise ihtilaf etmişlerdir. İbn Hâcib ‘Münâsib hükmün düzenlenmesinden menfaatin celbi ve zararlı olanın def’i şeklinde maksûd olmaya uygun olan şeyin akla dayalı olarak çıkarıldığı zahir, munzabıt vasıftır, der. Âmidî de aynı görüşü zikreder. Bu da kasten adam öldürmede olduğu gibidir. Nitekim zahir ve munzabıt vasıf buna yönelik hükmün düzenlenmesini gerektirir. Bu hüküm ise katile kisasın vacib olması bir menfaatin elde edilmesini sağlar. Bu yarar da hayatın bekasıdır. Dilersen şöyle de diyebilirsiniz: Bir zararın yani ihlalin engellenmesidir. Zira bir kimse kisasın vücûbiyetini bildiğinde öldürmekten vazgeçer... Münâsib vasfın gizli ve istikrârsız olması durumunda ise mazınnesine itibar edileceği kabul edilmiştir. Hükümlerin bu şekilde ta’lîli kabul etmeyenler münâsibin akıl sahibi kimselerin adetlerle ilgili fiillerine uygun olduğu görüşündedirler. Ta’lîli kabul edenler münâsibin insan için bir yarar sağlamayı ya da bir zararı defetmeyi gerektiren vasıf olduğunu ileri sürerler. Bu noktada bir akıl yürütme/nazar söz konusudur. Nitekim onlar münâsib çerçevesinde kasten katli kisasın meşru kılınma gerekçesi olarak belirlemişlerdir. Halbuki suçlunun fiili ne adeten akıl sahibi kimselerin fiillerine uygun bir vasıftır ne de yararı celbeden ya da zararı gideren bir vasıftır. Aksine celbedici ve defedici olan hükmün konulmuş olmasıdır. Nitekim dinden dönme, sarhoşluk, hırsızlık, cana kıyma ve zina böyledir. Bu bağlamda münâsib insan için yarar sağlayan ve zararı giderendir. Bu sebeple makâsıd bizatihi münâsib vasıflar olarak konulmuştur. Dolayısıyla kisasın celbedici ve defedici şeklinde meşru kılınması münâsib vasıf değildir. Zira münâsib illetlerin kısımlarındandır. Bu noktada meşru kılma değil katletme münâsib olur. Zira makâsıd illetli olandır/ma’lûl, illet değildir.”<sup>65</sup>

Bu izahlar ışığında “münâsebe”nin illet, hikmet, maslahat ve makâsıd kavramlarının kesiştiği bir terim olarak nitelendirilmesi mümkündür. Gerek Gazzâlî’nin münâsebet türlerinin hepsinin makâsıdın riâyetine yönelik olduğunu belirtmesi,<sup>66</sup> gerekse İsnævî’nin izahlarında geçen “Makâsıd bizatihi münâsib vasıflar olarak konulmuştur.”<sup>67</sup> ifadesi münâsebenin hükümlerin genel gayeleri açısından da önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim münâsib, fiillerle ilgili bir vasıftan ibarettir. Fiiller de Şâri’in tasarruflarına münâsib olur, onları gerçekleştirir. Dolayısıyla münâsib adeta genel makâsıdın yanında fer’i bir maksad mesabesinde kabul edilebilir.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 159.

<sup>65</sup> İsnævî, Nihâye, s. 325.

<sup>66</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 159.

<sup>67</sup> İsnævî, Nihâye, s. 325.

<sup>68</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 91.

### 3. Maslahat

Erken dönemlerde makâsîd, maslahatın kuvveti açısından sınıflandırılmış,<sup>69</sup> adeta maslahatla ta'lîl olarak kabul edilmiştir.<sup>70</sup> Bu açıdan maslahatların tamamının uzaktan ya da yakından beş genel maksat ile bağlantısı bulunduğu, aksi takdirde maslahat niteliği kazanamayacağı düşünülmüştür.<sup>71</sup> Nitekim Gazzâlî'ye göre maslahat esas itibarıyla yararlı olanın temini ve zararlı olanın giderilmesinden ibarettir ki bundan murad yaratılmışlara yönelik gayelerdir (makâsîdu'l-halk). Mahlukatın yararı/salâhı ise onlara yönelik maksatların temini ile söz konusudur. Bu noktada Gazzâlî'nin maslahat ile yalnızca yararlı olanın temini ve zararlı olanın önlenmesini murad etmediği, daha geniş bir perspektifle maslahatı "hükümün konulmasındaki temel gayenin/şer'in maksûdunun korunması" şeklinde tanımladığı görülmektedir. Ona göre dini hükümlerin mahlukata yönelik temel gayesi ise onların dinlerini, nefislerini, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumak şeklindeki beş esastır. Bu esasları içeren her şey maslahattır, içermeyen ise mefsedettir. Mefsedetin def'i de maslahattır.<sup>72</sup>

Gazzâlî maslahat ile Şâri'in beş maksadın korunmasını içeren temel gayesinin gerçekleştirilmesini ifade etmektedir. İşte cezalar da bunları koruma noktasında devreye girmektedir. Bu noktada maslahat ve mefsedetın birbirlerinin zıddı olması açısından ortak bir manaya işaret ettikleri görülmektedir. Nitekim maslahatın bulunmaması, mefsedetın bulunması demektir. Dolayısıyla birinin varlığı diğerinin yokluğu anlamına gelir. Zina, adam öldürme, içki içme gibi suçlardan kaçınma ile ilgili de bir maslahat söz konusudur. Burada maslahat kötülüğün önlenmesi suretiyle gerçekleştiğine göre maslahatın celbi yoluyla temini daha da öncelikli olur.<sup>73</sup>

Bu noktada maslahatın usul alimleri nezdinde hakiki ve mecazi anlamda iki türlü kullanıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Maslahat sonucun/müsebbebin sebebini ifade etmek üzere mecazi; sebepten kaynaklanan iyi ve yararlı sonucu ifade etmek üzere hakiki anlamda kullanılmaktadır. Nitekim İzz b. Abdisselâm yararlı olana yol açan amellere maslahat denilmesinin mecazi ifade taşıdığı, fiilin sonucundan kaynaklanan yararın maslahat olarak ifadesinin ise hakiki anlam ifade ettiği görüşündedir.<sup>74</sup>

Yusuf Hâmid Âlim hakiki kullanımın öncelikli olduğunu ileri sürer ve mükelleflerin bizzat fiillerinin değil fiillerin sonuçlarının kastedildiğini belirtir. Bu noktada fiilin niteliği açıkça ortaya konmamıştır. Dolayısıyla fiilin sonucunda meydana gelen eserin kastedilmesi muhtemeldir. Mesela hırsızın elinin kesilmesi bir fiildir. Bu fiile terettüp eden eser ise malların çalınmak sure-

---

<sup>69</sup> Neccâr, Makâsîd, s. 46.

<sup>70</sup> Hubbullah, Dirâsât, s. 282.

<sup>71</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 140.

<sup>72</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-galîl, s. 102; agmlf., el-Mustasfâ, I, 174.

<sup>73</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 135: Hatta Gazzâlî menfaatin celbini tahsil, mazarratın defini ise "ibkâ" şeklinde ifade etmiştir: Gazzâlî, Şifâu'l-galîl, s. 159.

<sup>74</sup> Ebû Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselam, Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm, Beyrut 1410/1990, I, 13-14.

tiyle saldırıya uğramaktan korunmasıdır. Dolayısıyla kötülüklerin önlenmesi bir tür maslahat olarak kabul edilmiştir. Cezalar da sonuç itibarıyla maslahat olarak nitelendirilmiştir.<sup>75</sup>

Maslahatların mefseletlerle karışık olması durumunda ise Şâtibî hangisinin ön plana çıktığını tespitinde örfü de dikkate alır. Alışkanlık itibarıyla baskın olanın şer'an da gözetildiğine, talebin ve nehyin de bu sebeple geldiğine işaret eder. Ona göre şer'an muteber olan maslahatlar halis olanlardır, az ya da çok bir mefselet içermeyendir.<sup>76</sup> Şâtibî zina, içki içme gibi fısk içeren davranışlar şeklinde olan bazı hazların insanın hoşuna gitse de dini açıdan hükmünün farklı olabileceğini ileri sürer.<sup>77</sup> Bu noktada onun vazolunmuş bir hükümde itibar edilen maslahatın esas olduğunu vurguladığı görülmektedir. İbnü'l-Hümâm ise maslahatın cezalarla ilişkisini şöyle ifade eder: "Bu dünyada vazolunan her ceza mutlaka yine bu dünyada bize yönelik maslahatlar sebebiyledir. Örneğin kısas, kazf haddi, içki içme, zina, hırsızlık haddi nefislerin, ırzların, akılların, neseblerin ve malların korunması içindir."<sup>78</sup>

Tufi de cezalarla ilgili olarak öncelikle zıtlıklardan bahseder: "...Zıttı olan zıddı ile engellenir. Tabiat da zıd olanı almak suretiyle mizacın iyileştirilmesini gerektirir. Bu nedenle katilin ve mürtedin katli, zinakarın hadle cezalandırılması, hamrın haram kılınması gibi hususlar üzerinde icmânın vukuu mümkündür. Zira biz hükümlerin hikmetinden zarûrî olarak nefisleri, dinlerin, neseblerin, akılların korunması beklentisi bulunduğunu bildiğimize ve naslar da bu suçları işleyenlere cezalar getirdiğine göre bu durum akıl yürütme ile münâsib olur."<sup>79</sup> Bu noktada maslahat ve mefseletin birbirlerinin zıddı olması açısından ortak bir manaya işaret ettikleri söylenebilir. Nitekim maslahatın bulunmaması mefseletin bulunması demektir. Dolayısıyla birinin varlığı diğerinin yokluğu anlamına gelmektedir. Suçlardan kaçınma ile ilgili de bir maslahat söz konusudur ki burada maslahat kötülüğün önlenmesi suretiyle gerçekleşmektedir.

İbn Teymiye ise müçtehidin menfaati celbeden, dinde de aksine bir hüküm bulunmayan bir fiili tercihe şayan kabul etmesinin fukaha arasında "mesalih-i mürsele" olarak isimlendirildiğini ve bunun da ihtilaflı bir mesele olduğunu belirtir: "Bazı kimseler mesalih-i mürseleyi nefis, mal, ırz, akıl ve dinlerin korunmasına tahsis ederler. Halbuki bu böyle değildir, aksine mesalih-i mürsele menfaatlerin temini, zararların def'i ile ilgilidir. Onların bu beş husustan zararların giderilmesi şeklinde zikrettikleri ise iki kısmın biridir. Menfaatin celbi hem dünya hem de din hakkında söz konusu olur. Dünya ile ilgili olarak muamelat, herhangi bir şer'i yönü bulunmaksızın insanların maslahatı olarak kabul edilen ameller örnektir. Herhangi bir şer'i men bulunmaksızın insanın maslahatına dair bilgiler, davranışlar, ibadetler, zühd hayatı gibi dinle ilgilidir. Dolayısıyla mesalih-i, sadece cismi korumak için bu durumlardan fesadın giderilmesini içeren cezalarla sınırlayan kimse yetersiz olmuştur. Halbuki bu önem verilmesi gereken büyük bir bölümdür. Nitekim bu yönü itibarıyla dinle ilgili büyük karmaşa meydana gelmiştir. Bu

---

<sup>75</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 138.

<sup>76</sup> Şâtibî, el-Muvâfakât, II, 26-27.

<sup>77</sup> Şâtibî, el-Muvâfakât, I, 50.

<sup>78</sup> İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, VI, 72.

<sup>79</sup> Tûfî, Şerhu muhtasar, III, 11.

esasa binaen birçok emir, alim ve ibadet eden kimse bir kısmı dinde yasaklanmış iken bilmeden (bazı hususları) mesalih olarak kabul edip kullanmışlardır.”<sup>80</sup>

#### **4. Ta’lîl**

Usul alimleri nezdinde gerek Allah’ın hükümlerinin dünyada ve ahirette kulların maslahatlarına yönelik olarak vazolunmasını yani maslahatları gözetme ile muallal olmasını gerekse şer’î hükümlerin illetlerini, bu illetlerin istinbat ve istihracını ifade etmek üzere ta’lîl terimi kullanılmıştır.<sup>81</sup> Debusî’nin “Kıyas ancak ta’lîl aracılığıyla olur.”<sup>82</sup>, Gazalî’nin “Ta’lîl, hakkında nas bulunan hükmün bulunmayana geçirilmesi içindir”<sup>83</sup> şeklindeki ifadeleri de ta’lîlin kıyas bağlamında illetin tespiti için kullanımına işaret etmektedir.

Hükümlerin ta’lîli esasen Kur’an ve sünnetin de metodudur. Birçok âyet ve hadis muallal olarak varid olmuştur. Sahabe ve Tâbiûn’un tavrı da Allah’ın hükümlerinin kullarının maslahatı ile muallal olduğuna delil teşkil eder.<sup>84</sup> Hz Peygamber’in (sav) vefatından sonra çeşitli beldelelere dağılan sahabe karşılaştıkları yeni meseleleri hıfzettiği naslara dayanarak ya da istinbat etmek suretiyle çözüme kavuşturmuştur. Bu şekilde uygun bir çözüm bulamadığında ise rey ile ictihad etmiş ve Allah Rasûlünün hükmü temellendirdiği illeti dikkate almıştır. Onlardan sonraki iki nesil de anlama ve istinbat hususunda bu minval üzere devam etmiştir. Dolayısıyla hicri I. ve II. asırda nasların kıyas amacıyla ta’lîli genel olarak kabul edilmekteydi.<sup>85</sup> Sahabe dönemi sonrasında da gerek nasların anlaşılması ve yorumlanması gerekse yeni meselelerin çözümlenmesi sırasında hükümlerin konuluş amaçlarını belirleme işlemi olarak ta’lîl işlemine yönelik genel anlamda olumlu bir tavırdan bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda ta’lîlin fıkıh ve usulü alanında tatbiki olarak kabul edildiği söylenebilir.<sup>86</sup>

Teorik düzeyde ise Allah’ın hükümlerinin ta’lîli ile ilgili farklı bakış açılarının bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlar ise üç görüş olarak özetlenebilir:<sup>87</sup> (1) Mutezile’ye göre Allah’ın fiil ve hükümleri O’nu kulların mesalihine yönelik olarak fiil ve hükme sevkeden garazlarla mualleldir. Bu da Allah’a aslah olanı yapmanın vacib oluşu görüşlerine dayanır. (2) Allah’ın hükümleri kulların dünyevi ve uhrevi mesalihine mebnidir, görüşüdür. Nitekim fukaha ve usulcülerin ekseriyeti naslara ve zahiri yönlerine itibar etmekle birlikte gaye ve illetlerini de dikkate almış-

---

<sup>80</sup> Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, Mecmû'u'l-fetâvâ - İbn Teymiyye, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medîne 1416/1995, s. 343.

<sup>81</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 123.

<sup>82</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh, nşr. Halil el-Meys, Beyrut 2001/1421, s. 302.

<sup>83</sup> Gazzâlî, Şifâ'u'l-ğalîl, s. 115.

<sup>84</sup> bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, İ'lâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut ts., I, 196-200; Şelebî, Ta'lîlül-ahkâm s. 96.

<sup>85</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 125.

<sup>86</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 202.

<sup>87</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 200-201.

lardır.<sup>88</sup> (3) Zâhirîler ise ta'lîli bütünüyle reddetmiştir. Onlara göre Şâri'in maksatlarını, bizzat Şâri' tarafından sarih olarak bildirilmedikçe bilmek mümkün değildir.<sup>89</sup>

Mütekellimûnun çoğunluğuna göre de Allah'ın hükümleri mesalih ve hikmetlerle muallel değildir. Mütekelliminden fiillerin sonuç itibariyle hikmet ve faydalar içerdiği görüşünde olanlar da bunların yalnızca insanlara yönelik gayeler ve menfaatler olduğu, Allah'ın fiilinin illet ya da garazı olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürer.<sup>90</sup> Bu görüş ayrılığını, illetin içeriği ile ilgili bakış açılarının farklılığı ile de temellendirmek mümkündür. Nitekim mütekellimûn, illeti Şâri'i hükme sevkeden unsur olarak kabul etmiş, dolayısıyla Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin ta'lîlini sakıncalı bulmuştur. İleti, Şâri' tarafından hükmün konulmasında gözetilen maksadı içermesi hasebiyle hükmün konulması ile ilgili iradeyi doğuran dürtü, sâik gibi anlamlar ihtiva eden "bâis" ifadesiyle nitelendiren usulcüler ise Allah'ın hükümlerinin kulların mesalihine yönelik olmasını kabulde bir beis görmemiş; ancak bunun îcâb şeklinde olmadığını da ilaveten belirtmişlerdir. Buna göre Allah'ın kuluna bir şeyi maslahat olarak belirlemesi haddizatında kul için bir lütuf ve ihsan olup Allah'a vacib değildir, ancak mükellefi itaate yönlendiren itici bir güç/bâis niteliğindedir.<sup>91</sup>

Zerkeşî de Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde hikmete riâyet ettiğini kimsenin inkar etmediği yönündeki düşüncesini "bâis illet" kavramı ile temellendirmektedir: "Eşâriye illet, garad, akla dayalı tahsin, aslaha riâyeti inkar eder. Şer'i hükümlerin tamamının kulların maslahatlarına yönelik olduğu noktasında ümmetin icmâi vardır. Ancak bize göre bu lütuf ve fadl şeklinde, Mutezile'ye göre ise vücûb şeklindedir. Bazı müteahhir ulemaya göre kelimacılar nezdinde Allah'ın hükümlerinin ta'lîl edilemez olduğu, fukaha nezdinde ise ta'lîlin meşhur olduğu şöhret kazanmıştır. Birçok kişi illetin hüküm koymada bâis olduğu vehmine kapılmış ve mütekelliminin tenakuza düştüğü sanılmıştır. Bu böyle değildir, bir tenakuz da yoktur. Aksine murad olunan, illetin mükellefin fiiline yönelik bir etken/bâis olmasıdır..."<sup>92</sup>

Sübki'ye göre de "İletten murad mükellefin fiiline yönelik itici bir güçtür/bâistir. Mesela nefislerin korunması, kanun tarafından hüküm olarak konulup yükümlü tutulan kısasa yönelik bâis illettir. Bu sebeple şerin hükmünün ne illeti ne de bâisi vardır. Zira o nefisleri kısas olmaksızın da korumaya kadir. Dolayısıyla O'nun emri nefislerin korunması ile bağlantılıdır. Koruma bizatihi maksuttur. Koruma ise vesile olması hasebiyle kısas aracılığıyla gerçekleşir. Gerek maksat gerekse vesile her ikisi de Şâri'in maksadıdır. Allah Teâlâ kısasın korumaya sebep ol-

<sup>88</sup> Bkz. Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 216-230.

<sup>89</sup> Debûsî (ö. 430/1039) zahîr ehlini, nasların manalarını düşünmeden zahîri ile yetinmeleri ve kıyası bir hüccet olarak kabul etmemeleri sebebiyle fakihin karşıtı olarak nitelendirmiştir. "...Kalp/zihin ilk gördüğünü yakînle değil de galib rey ile değerlendirir, akabinde de ona meyleder. Sonra şüphe ortadan kalkar ve hakiki olarak ilme dönüşür. Ardından onu ikrar eder ve marifet olur. Akabinde manası ve hikmeti hakkında akıl yürütüp/nazar ona vakıf olur. Bundan sonra fıkıh olur. Nitekim Abdullah b. Abbas (ra) Kur'an'ın tamamında hikmeti fıkıh olarak tefsir etmiştir.": Debûsî, Takvîmü'l-edille, s. 467.

<sup>90</sup> Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 94, 96.

<sup>91</sup> Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 96-97; Tartışmaların değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 207-209.

<sup>92</sup> Zerkeşî, el-Bahr, VII, 158.

ması şeklinde adeti icra eder. Devlet başkanı, hakim, maktulün velisi gibi bir mükellef gerçekleştirdiğinde ve katil de Allah'ın emrine uymak ve nefislerin korunmasına vesile olmak suretiyle ona itaat ettiğinde hepsi için iki ecir vardır: Kisas sebebiyle bir ecir, nefislerin korunması sebebiyle bir ecir.<sup>93</sup> "Hırsızlık suçunda elin kesilmesi aracılığıyla malın korunması, sarhoşluk verenden kaçınma suretiyle aklın korunması da böyledir."<sup>94</sup>

Bu izahlara göre nefislerin korunması, Şâri' tarafından vazolunmuş olan kısasa etki eden bir durum olmakla birlikte mükellefin fiilinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hüküm Allah'a nisbetle bâis değildir. O'nun emri nefislerin korunmasına taalluk etmektedir. Kısasla bizatihi hedeflenen nefislerin korunmasıdır, kısas ise bu korumaya yönelik bir vesiledir.<sup>95</sup> Gazzâlî de cezalarda zecr amacının cezanın infazı sırasında gerçekleşmesi sebebiyle illet değil de hikmet olduğunu ileri sürenlere karşı gelirken illeti bâis olarak nitelendirmektedir: "Zecre duyulan ihtiyaç katlin kısasın icabının sebebi olarak tayini ile ilgili illettir. Biz kısasın katil aracılığıyla vacib olduğunu ve katlin kısasın illeti olduğunu inkar etmiyoruz. Ancak katil kısasın icabı için öldürmeyi engellemeye/zecre yönelik ihtiyaçtan dolayı sebep olmuştur. Zira katilde fesad ve canların yok edilmesi söz konusudur ki canların bekası gaye edinilmiştir. İhtiyaç ise sebepten önce gelir. Bu nedenle suçun engellenmesine etken/bâis olan unsurun da illet olması uygundur."<sup>96</sup>

Hükümlerin ta'lîli çerçevesinde değinilmesi gereken bir başka husus ise ibadetler, kefaretlere ve hadlerin, özellikle de miktar/sayılarının ta'lîlinin âdât niteliğindeki hükümlerden ayrı değerlendirilmiş olmasıdır. Kaffâl hudûd niteliği taşıyan bu hususların manalarının ekseriyetinin bilinmesini imkansız kabul eder.<sup>97</sup> Mâturîdî de "Beşer cezaların miktarlarını bilme noktasında kusurlu davranabilir. Suçları bildiren onların cezalarının miktarlarını da bilendir."<sup>98</sup> ifadesiyle cezaların sınırları noktasında beşerin acziyetine dikkat çeker.<sup>99</sup>

Şâtübî'ye göre de "Şâri' hadler için malum miktarlar koymuştur ki bunlar ihlal edilemez. Mesele kazf hakkında 80, muhsan olmayan için 100 sopa ve sürgün, el kesilmesinin bilekten ve muayyen bir nisap hakkında söz konusu olduğunun özellikle belirtilmesi böyledir... Bu sınırlar olarak ifade edilen husustur."<sup>100</sup> Bu çerçevede Şâtübî'nin insan aklının cezai hükümlerin içerdiği maslahatları tespit etme aciz kalabileceğini düşünmekle birlikte bu acziyeti ayrıntılara hasrettiğini

---

<sup>93</sup> Subkî, el-İbhâc, III, 41; Zerkeşî, el-Bahr, VII, 159.

<sup>94</sup> Subkî, el-İbhâc, III, 42.

<sup>95</sup> Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 98.

<sup>96</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 615; Gazzâlî toplu işlenen cinayette failerin kısasla cezalandırılmasını izah ederken "Tek başına işlenen suçta kısas ile korunan şey ortak işlenende de kısas ile korunur." diyerek bunun bir ilhak olduğunu ve akılla kavranabildiğini ifade eder. Bu çerçevede ihtiyaç olgusunu vurgular: "Tek olarak öldürmenin kısası gerektiren unsur olarak belirlenmesindeki sır, kanların dokunulmazlığına yönelik ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç ortak olanın fiilinin sebep olarak belirlenmesini gerektirir. Zira bu kapı açıldığında aslın maksadı ortadan kalkar. Bu da makul bir kelimedir."; Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 616-617.

<sup>97</sup> Kaffâl, Mehâsinü'ş-şerîa, s. 552.

<sup>98</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, thk. Muhammed Boynukalın, İstanbul 2005, IV, 219-220.

<sup>99</sup> Mâturîdî, Te'vîlât, IV, 219-220.

<sup>100</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 309.

belirtmek gerekir. Nitekim Şâtübî'ye göre dünyada maslahat ve mefsedetlerin müstakil olarak akıl aracılığıyla tafsîlî olarak bilinmesi mümkün değildir;<sup>101</sup> ancak hükümlerin bütün olarak maslahat içermesi noktasında bir icmânın varlığından söz edilebilir.<sup>102</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de ta'lîlin genel olarak/bilcümle söz konusu olduğunu, aklın ibadetlerin sınırlarını ayrı ayrı olmasa da topyekün idrak edebileceği görüşündedir.<sup>103</sup> Bu bağlamda maksatların ayrıntılı olarak tespit edilememesi durumunda "umumi hikmet" in belirlenmesi şeklinde bir ta'lîle gidildiği görülmektedir. Sınırların ve miktarların belli olduğu kuralların vazedilmesi sayesinde de ibadetlerde ihmalin önlenmesi, cezalarda aşırı giden ve hak ihlalinde bulunanların engellenmesi söz konusu olmaktadır. Bu kuralların ve ölçülerin bulunmaması halinde ise kapalılık sebebiyle miktarlarla ilgili ihtilaflar ya da infazda gevşeklik gibi nedenlerle bu rükünlerin ve esasların zayi olması gündeme gelebilir. Ayrıca bu sınırlamalar hayatın tanzimi, seyrinin kolaylaştırılması, görevlerinin ve sınırlarının belirlenmesi ile ilgili olarak zahir bir maslahatı da gerçekleştirmektedir.<sup>104</sup> Bu itibarla ceza miktarlarının belirlenmesi, istikrâr ve güven sağlaması açısından bir kolaylık olarak kabul edilebilir.

## **2. Gayelerin Tespiti**

### **2.1. Nassa Dayalı Olarak Tespiti**

İllete itibar etme noktasında genel olarak tasrih, tenbih, icmâ ve münâsebe olmak üzere dört aşamadan bahsedilebilir. Şâri'in sükutunun ise daha ziyade ibadet alanı ile ilgili olduğu kabul edilmiştir.<sup>105</sup> Vasfın illet olduğuna delalet nakle dayalı olarak öncelikle tasrih ve tenbih şeklinde gerçekleşir.<sup>106</sup> Sarih nas ise vasfın, hükmün illet ya da sebebi olduğunun açıkça belirtildiği nasıdır.<sup>107</sup> Emir ve nehiy içeren hükümler ilkten sarih bir şekilde geldiğinde Şâri'in şu maksadına delalet eder: Emirler emredilen şeylerin meydana gelmesi kasdını gösterir, nehiyeler yasakların meydana gelmesinden menolunduğu kasdına delalet eder. Dolayısıyla Şâri'in maksadını tespit işlemi nasların hem zahiri hem de muallel yönlerini dikkate almaya imkan tanımaktadır.<sup>108</sup> Şâtübî bu safhayı "illeti dikkate almaksızın yalnızca emir ve nehye itibar eden kimse için genel zahir bir yaklaşımdır. İletleri ve maslahatları göz önünde bulunduran kimse için ise şer'î bir asıldır." şeklinde izah eder.<sup>109</sup>

İlletin dini nasla sarih bir şekilde ortaya konulmayıp tenbih ve ima şeklinde de bildirilmesi<sup>110</sup> durumunda illet nazar ve istinbat aracılığıyla tespit edilir.<sup>111</sup> Nitekim Mâide 5/38. âyeti el kesme

---

<sup>101</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 48.

<sup>102</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 126.

<sup>103</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, 'Îlâmü'l-muvakkîin, II, 107.

<sup>104</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 196-198.

<sup>105</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 150, 282.

<sup>106</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 109.

<sup>107</sup> Sarih ve zahir nasta ta'lîl ifadeleri için bkz. Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 347-349, 350-366.

<sup>108</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 274.

<sup>109</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 393.

<sup>110</sup> İma türleri için bkz. Sa'dî, Mebâhisü'l-ille, s. 371-389.

<sup>111</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 26.



cezasının hırsızlık ile mualllel olduğuna delalet eder. Hal şöyle ki hırsızlık kesmenin sebebidir.<sup>112</sup> Burada hükümlerin sebeplere izafe edilmesine yönelik bir tenbih söz konusudur. “Mâiz zina etti, bu sebeple recmedildi” hadisi de bu kısma girer.<sup>113</sup>

Gazzâlî Allah Teâlâ'nın “Sizin için kısasta hayat vardır.” (Bakara 2/179) âyetinde kısasın maksudını, Maide 5/91. âyette de hamrın fesadını tenbih yoluyla gösterdiğini belirtmiştir.<sup>114</sup> Ona göre hırsızlığa izafe edilen kesme fiilinde/kat', zinaya izafe edilen recmde olduğu gibi hükümler sebeplere izafe edilebilir. Bu hükümler ortaya çıkan sebeplerin akabinde söz konusu olur. Gazzâlî bu noktada ta'lîlin aslının izafe yolu ile akılla kavranabildiğini vurgular. Ona göre bu ima yolu ile ta'lîli ortadan kaldırma ya da hükümde bulunan muteber vasfın dışına çıkma olarak nitelendirilemez.<sup>115</sup>

Nassa dayalı beyanda yalnızca tek bir mana ihtimali bulunan beyan kat'i olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Mâide 5/32. âyette kısas hükmünün maksadı katlin doğuracağı mefasidi önlemektir. Celbi menfaat def'i mefsetet ihtimali bulunan ya da ima ve tenbih yoluyla yapılan beyanın ise zanni olduğu ileri sürülmektedir.<sup>116</sup> Şâtıbî ise nassa dayalı illetleri makâsıdın kendisi değil alameti olarak kabul eder. Ona göre makâsıd zatı itibarıyla fiilin yapılması ya da yapılmaması şeklindeki illetin muktezasıdır.<sup>117</sup> Vasıf ile illet arasındaki münâsebet sayesinde vasfın illet olduğunu istidlal yolu ile ortaya koyma noktasında ise usul alimleri ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Gazzâlî, Debûsî'nin münâsebetin vasfın illet olduğunun ispatı için yeterli olmayacağına, tesirin nas ya da icmâ ile ortaya konulmasının gerekliliğini ileri sürdüğünü nakleder.<sup>118</sup>

Kıyası kabul edenler nezdinde icmâya dayalı ta'lîl de ittifakla makbuldür.<sup>119</sup> Bu itibarla zarûfî beş maksadın cezalar aracılığıyla korunmasının dayanakları arasında icmânın da varlığından söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Emîri'l-Hâc (ö. 879/1474) bu bağlamda icmânın bir dayanak teşkil ettiğini kabul etmektedir: “Nefsin kısas aracılığıyla korunması sırasıyla Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Nitekim Allah Teâlâ ‘Sizin için kısasta hayat vardır.’ (Bakara 2/179) buyurmaktadır. Aklın sarhoş edici içeceklerin haram kılınması aracılığıyla korunması sünnet ve icmâ ile sabittir. Nesebin zinanın haram kılınması aracılığıyla korunması sopa hakkında Kitap, sünnet ve icmâ; recmde sünnet ve icmâ iledir. Malın hırsız ve hırabe suçu işleyen kimsenin cezalandırılması sayesinde korunması Kitap, sünnet ve icmâ iledir.”<sup>120</sup>

Tûfî de katilin ve mürtedin katli, zinakarın hadle cezalandırılması hakkında kesin olarak icmânın gerçekleştiğini ileri sürer. Bu çerçevede bu suçları işleyenlere verilen cezaların naslarda

---

<sup>112</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 28.

<sup>113</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 29.

<sup>114</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 161.

<sup>115</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 62.

<sup>116</sup> Neccâr, Makâsıd, s. 27-29.

<sup>117</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 90; Neccâr, Makâsıd, s. 152.

<sup>118</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 142.

<sup>119</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 113.

<sup>120</sup> İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr, III, 144.

düzenlenmiş olmasından ve bu hükümlerin hikmetinden nefislerin dinlerin, neseblerin, akılların korunması beklentisinin bulunduğuundan bahseder.<sup>121</sup>

## **2.2. Gayelerin İstikrâ Yöntemi ile Tespiti**

İstikrâ mantıkçıların tabii ilimlerle ilgili olarak kabul ettikleri bir araştırma yöntemi olup Yunan felsefesinde kadim bir geçmişe sahiptir. Yunanlılar bu ifadeyi “hisseye dayalı olarak idrak edilen cüzileri kapsayan küllî kazıyye” anlamında kullanmışlardır.<sup>122</sup> Arap dilinde “istikrâ”, “karave” fiilinin istif’âl babı olup kasdetme ve inceleme anlamlarına gelir. Terim anlamı mantıkçılar nezdinde farklı tanımlara konu olmuştur.<sup>123</sup> Genel olarak tikel unsurlardan tümel esaslara ulaşma metodu olan istikrânın dinin genel gayeleri olan makâsıdın tespitinde de kullanımı söz konusudur. Hatta Raysûnî istikrâ yönteminin tatbik edildiği en önemli meselenin makâsıd olduğunu ve istikrânın da dinin maksatlarının en önemli ispat yöntemini teşkil ettiğini ileri sürer.<sup>124</sup>

Makâsıdın istikrâ ile tespiti çerçevesinde öncelikle bu metodun temel esaslarından bahsetmek gerekir. Nitekim istikrâda cüz’î mukaddimelerden hareketle bir hükme varılmaktadır. Dini naslar, delalet yolları, manaları, lafızları, nebevi tasarruflar, fakihlerin görüşleri, olgu gibi hususlar cüz’îyyâtın kapsamına dahildir.<sup>125</sup> Hüküm ise gerek istikrânın öncesinde cüz’î mukaddimelerde bulunan hüküm gerekse istikrâ neticesinde küllîye yönelik hüküm şeklinde söz konusu olmaktadır ki bunun yegane kaynağı yine cüz’ilerdir.<sup>126</sup>

Şeri hükümlerin delillerinin istikrâ yöntemi ile incelenmesinde ise ilk olarak bunların tek bir illetinin bulunduğu tespit edildiğinde bu ortak illet o hükmün kesin olarak şer’î maksadı olur. İkinci aşamada ise hükümlerin birçok illeti bulunduğuunda illetler istikrâ ile ele alınır. Bu illetlerin büyük bir kısmının tek bir hikmette ortak olduğu istikrâ ile tespit edildiğinde bu hikmet asli şer’î maksat olur. Ayrıca bu hikmet cüziyattan istikrâ ile tespit edilmesi hasebiyle de küllî bir mefhum konumunda yer alır. Bu maksattan hareketle içtihadı dayalı hükümler için bir mizan elde edilmiş olur.<sup>127</sup>

Şâtübî’ye göre şer’î hükümlerin istikrâsında küllî ve cüzi deliller manevi istikrâ şeklinde incelenir. Manevi istikrâ ise özel bir delille sabit olmaz, birbiri ile ilişkili delillerle gerçekleşir. Bu delillerin bütünü değerlendirilmesi sonucu hepsinin üzerinde birleştiği tek bir husus öne çıkar. İnsanlar bu kaidelerle ilgili olarak Şâri’in kasdını ortaya koyarken özel bir delile ya da gereğe dayanmaz. Bu sonucu fikhın çeşitli alanlarına dair farklı olaylar ve nesnelere/a’yân ilgili zahir, âmm, mutlak, mukayyed, cüz’î delillerden elde ederler. Öyle ki şeri delillerin tamamını da bu kuralları koruma noktasında birleştirmişlerdir.<sup>128</sup>

---

<sup>121</sup> Tûfî, Şerhu muhtasar, III, 11.

<sup>122</sup> Mahir Abdülkadir Muhammed Ali, Felsefetü'l-ulûm: el-mantıkü'l-istikrai, Beyrut 1984, I, 19.

<sup>123</sup> Bkz. Tayyib Senûsî Ahmed, el-İstikrâ ve eseruhu fi'l-kavâ'idü'l-usuliyye ve'l-fikhiyye, Riyad 2003/1424, s. 31-37, 38-51; Hubbullah, Dirâsât, s. 374.

<sup>124</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 286.

<sup>125</sup> Tayyib Senûsî, el-İstikrâ, s. 62.

<sup>126</sup> Tayyib Senûsî, el-İstikrâ, s. 63-71.

<sup>127</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 95.

<sup>128</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 51; İstikrâ çeşitleri için bkz. Tayyib Senûsî, el-İstikrâ, s. 117-163.

Şâtübî dini hükümlerin genel gayesinin maslahat olduğu yargısına da istikrâ neticesinde ulaştığını ifade eder: “Şerîatten istikrâ yöntemi ile tespit ettiğim esas şerîatın kulların mesalihi için vazolunmuş olmasıdır.”<sup>129</sup> Bu itibarla maslahatın da manevi istikrâ yöntemi ile istinbat edilmiş bir illet olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>130</sup> Nitekim Sübkî maslahatın istikrâ metodu ile tespitini şöyle ifade eder: “İstikrâ Allah Teâlâ'nın hükümlerini kullarının mesalihi için bir lütuf ve ihsanda bulunarak vazettiğine delalet eder. Dolayısıyla hükmün bulunduğu yerde vasıf da vardır. Vasfın dışındakinin illet olması zannı bilinemez. Bu da münâsibin illiyet ifade ettiğine delalet eder. Bu da demektir ki biz şer'in hükümlerini istikrâ yöntemi ile incelediğimizde hükümlerin kulların mesalihine uygun olduğu sonucuna ulaşırız.”<sup>131</sup>

Maslahata yönelik sınıflandırmaların da sahabe, tabiun ve mezhep imamı döneminden sonra ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda taksimin içtihadı dayalı olarak gerçekleştirildiği söylenebilir. Nitekim alimler istikrâ yöntemini kullanarak fıkıhın bütün konuları ile ilgili cüz'î, küllî, âmm, mutlak, mukayyed nasları incelemişler<sup>132</sup> ve bu suretle kulların maslahatlarının tek bir tür olmadığı, nasların üç esası korumaya yönelik olduğu sonucuna varmışlardır. Bu da her bir hükmün ya insan için zarûrî olan, ihtiyaç hissedilen ya da ahlak kabilinden tahsînî bir hususa hizmet ettiği anlamına gelir. Zarûrî olanlar mevcut olmadığında hayat istikamet üzere olmaz, bozulur/fesada uğrar. Bunlar da istikrâ ile beş hususa hasredilmiştir. Hâcî ve tahsînî olanların ise bu beş unsuru korumaya yönelik oldukları kabul edilmiştir.<sup>133</sup> Tûfî de beş zarûrî esasın, şer'in makâsıdır olduğunu birçok delil aracılığıyla bilmemiz sebebiyle hüccet olduğunu ifade etmiştir.<sup>134</sup>

Bu noktada belirtmek gerekir ki Şâri'in bu esasları muhafaza yönündeki kasdını ortaya koymak için de bir ya da birkaç nas ile yetinilmemiş; istikrâ yöntemi ile beş zarûrî esasın korunması sonucuna ulaşılmıştır.<sup>135</sup> Nitekim Şâtübî bu bağlamda cüzilerin korunması ile ilgili hükümlerin bir yönüyle küllîlerin muhafazası ile ilişkili olduğuna işaret etmiştir: “Nefislerin korunması meşrudur. Bu da Şâri'in korumaya yönelik kasdı sayesinde kesin olarak belirlenmiş bir küllî esastır. İlaveten Şâri' kısası nefislerin korunması için vazetmiştir. Kısasta nefsin katli de kasd aracılığıyla nefsi muhafazaya yöneliktir. Bundan dolayı kasdı koruyan küllînin cüzilerinden bir cüzinin geride kalması/bulunmaması zorunlu değildir. Halbuki o bu nefsin arız olan bir durum yani cana yönelik suç sebebiyle itlafıdır.”<sup>136</sup>

Şâri'in maksatlarını tespit etmek için kullanılan diğer yöntemlerle karşılaştırıldığında ise istikrâ ile sabit olan maksatların İslam dininin genel ve yüce makâsıdır teşkil ettiği ve kesinlik ifade ettiği düşünülmüştür. Dolayısıyla makâsı tespitinde kullanılan diğer yöntemlerin çoğunlukla hükme ya da nassa ilişkin cüz'î makâsıdır ortaya koyduğu söylenebilir. Emir ve nehyin sadece

---

<sup>129</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 6.

<sup>130</sup> Hubbullah, Dirâsât, s. 138.

<sup>131</sup> Subkî, el-İbhâc, III, 62.

<sup>132</sup> Âlim, el-Makâsıd, s. 155.

<sup>133</sup> Tayyib Senûsî, el-İstikrâ, s. 212-213.

<sup>134</sup> Tûfî, Şerhu Muhtasar, III, 209.

<sup>135</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 286-287.

<sup>136</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 48, 49.

zahirinden elde edilen maksatlar, münâsebe gibi zanni yöntemlerle çıkarılan illetlere dayanan makâsîd böyledir.<sup>137</sup>

### **B-Gayelerin Akla Dayalı Olarak Tespiti**

Beş zarûrî esasın ve bunların korunmasına yönelik cezaların naslardan bağımsız olarak salt akılla tespit edilebilirliğinin daha ziyade hüsün-kubuh meselesi ile ilgili bir husus olduğu söylenebilir. Bu çerçevede cezaları gerektiren suçların kabih olmasının, cezaların da sonuç itibarıyla hasen olmasının akıl yoluyla tespiti ele alınmıştır. Nitekim Kaffâl eş-Şâî "Alimler! Sizden de şu hususta müttefik olanlar var: Kan dökmeden başka Allah'ı küfrün ötesinde daha kabih ve çirkin bir şey yoktur." "Kanların dökümesinin kubhu ile ilgili olarak selim akıllarda bir şüphe bulunmaz."<sup>138</sup> ifadeleriyle cezaları gerektiren suçların kabih olmasına yönelik kabulün akıllardaki mevcudiyetine işaret etmiştir.

Kaffâl'e göre cezalar zatları itibarıyla değil, kendileriyle bağlantılı olan sebeplerden dolayı kabihdir. Ona göre bu sebeple bir durumda kabih ya da batıl iken bir başka durumda hasen ya da hak olarak kabul edilebilir. Bu değişkenlik de ilişkili olduğu sebeplerden kaynaklanır. Elem veren bir cezayı uygulamamak ise fesada, hayatların, mahremiyetin ve malların tehlikeye atılmasına sebep olur. Cezanın terkedilmesi, bu tür kabih fiillerin mübah görülmesine neden olur. Bunun tersi durumda da elem verici fiilin terki vâcib olur ki bu açıdan iyilerin cezalandırılması ifsâd, müfsitlerin cezalandırılması ise ıslah kabilindedir.<sup>139</sup>

İbn Âşûr da zinanın neseplerin karışmasına, dolayısıyla kaos ve kargaşaya neden olacağına işaret ederek bizzat kabih bir fiil olması hasebiyle kesin olarak haram kılınmasının uygun olduğunu belirtir. Ona göre zinanın "Kötü oluşu/kubhu zatı sebebiyle sabittir. Ancak akıl sahibi kimseler onun kötü yönünü/kubhunu idrakte ve idrakin miktarında farklıdır."<sup>140</sup> Bu farklılık maslahatın akıl aracılığıyla tespitinde de gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede maslahatın belirlenmesinde mükellefin değil Şâri'in maksadı dikkate alınmış; mükellefin kasdı ancak şer'i bildirme uymaktan ibaret görülmüştür. Buna göre mükellefler açısından fayda ve zarar içeren hususlar izafidir.<sup>141</sup>

Söz gelimi cahiliye döneminde kız çocuklarının öldürülmesi Araplar nezdinde maslahat olarak telakki ediliyordu. Aksi takdirde bunu uygulamazlardı. Bu da insan aklının maslahatı idrak noktasında hatalı ve eksik olabileceğini dolayısıyla müstakil bir kaynak olamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla maslahatların kaynağının salt nefsin hevası<sup>142</sup> ya da akıl değil, şer'i bildirimlerin yol göstermesi olduğu kabulünün yaygın olduğu söylenebilir.<sup>143</sup> Gazzâlî de bu noktada nasların esas alınması gerektiği görüşündedir: "Şer'in delillerinden anlıyoruz ki Allah Teâlâ peygamberleri göndermek ve şer'i bildirimleri (asırlara) yaymak suretiyle insanoğlunun

<sup>137</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd, s. 285, 288.

<sup>138</sup> Kaffâl, Mehâsinu'ş-şerîa, s. 542.

<sup>139</sup> Kaffâl, Mehâsinu'ş-şerîa, s. 544-545.

<sup>140</sup> İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, XV, 91.

<sup>141</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 139-140.

<sup>142</sup> Bkz. Kasas 88/50.

<sup>143</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 140-141.

gerek dini gerekse dünyasını ilgilendiren hususlarda salâhını murad etmiştir. Bu sonuca ise aklımızdan değil şer’den hareketle ulaşıyoruz.”<sup>144</sup>

Dinin genel gaye ve maslahatlarının tespiti bağlamında akli ve tecrübi unsurların müstakil kaynak sayılamayacağı, ancak dini bir bildirimle temellendirilmesi gerektiğinin kabul edilmesi durumunda ise kisasın ve zina haddinin kaldırılması ya da tıpcıların domuz etinin sakıncalı olmadığı, içkinin hastalıkları tedavi ettiği yönündeki savların da geçerli olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>145</sup>

## **II. Zarûrî Maksatların Nitelikleri**

### **A. Evrensellik**

Klasik doktrinde makâsîd terimi ile ilgili yorumlar, genel olarak hükümlerin değişme imkânını sorgulamaktan ziyade içerdikleri amaçları kavrayıp ortaya koyabilme ve dini niteliğini vurgulama gayesiyle yapılmıştır. Nitekim zararın def’i yararın temini şeklindeki gayenin tespitinde ileri sürülen şartlar, zamana ve kişilere bağlı olarak değişen maksatları bertaraf ederek hükümlerin ebediliğine işaret etmek amacıyla ileri sürülmüştür. Zarûrî maksatların ise her toplumda ve hukuk sisteminde ihtilafsız bir şekilde dikkate alındığı ve sağduyunun her zaman korunmasını gerekli gördüğü esaslar olması hasebiyle zamansal ve mekansal değişikliklere rağmen değişmeyeceği dile getirilmiştir.

Alimlerin “Milletlerin icmâi”,<sup>146</sup> “Her millette icmâ olunan beş esas”,<sup>147</sup> “Nefislerin korunması diğer milletlerde ve münezzel kitaplarda üzerinde icmâ olunan bir kaidedir.”<sup>148</sup> şeklindeki ifadelerini de beş esasın evrensel bir ortak değer olduğu yönünde anlamak mümkündür. Nitekim insanoğlu yaşadığı sürece yeryüzünde insan türünün devam etmesi ve düzenin sağlanması için bu esasların daima korunması zorunludur. Bunun nedeni beş değerın Allah’ın insanı şerefli ve kerem sahibi olarak yaratmasından<sup>149</sup> yani insan olmasından kaynaklanmasıdır. Gazzâlî’ye göre akıl sahibi bir kişi kisasın öldürmeden alıkoyacağı, içki içmenin akli ifsad edeceği düşünce ve yargısına daima sahiptir. Zira bu Şâri’in maksadıdır ve insanoğlunun zorunluluklarındandır. Gazzâlî bu noktada aklın bir şeyin husun ve kubhunu bileceğini kabul edenlere göre şeriatler gelmiş olmasa bile akılların bunu göstereceğine ve bu hükme varacağına, şer’in nefislerin korunması esasını içermemesinin imkansız olduğuna değinir.<sup>150</sup>

Gazzâlî insanların ıslahını isteyen bir dinin ve toplumun, beş esasın ihlalinin haram kılınmasını ve engellenmesini kabul etmemesini de imkansız olarak nitelendirir. Ona göre bu sebeple dinler

---

<sup>144</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 130.

<sup>145</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 137-138.

<sup>146</sup> “Zarûriyatı korumak bütün milletlerin icmai ile mükellef olan her insana vaciptir.”: Seyyidi Abdullah b. İbrâhim Alevi eş-Şinkîfî, Neşrül’-bünud ala meraki’s-su’ud, Rabat ts., s. 179.

<sup>147</sup> Fenârî, Fusûl, II, 421; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, Mevâhibu’l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl, yy. 1412/1992, VI, 231.

<sup>148</sup> Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, ez-Zahîre, nşr. Muhammed Haccî, Beyrût 1994, IX, 131.

<sup>149</sup> İsrâ 17/70.

<sup>150</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 162.

küfrün, katlin, zinanın, hırsızlığın, sarhoş edici içeceğin içilmesinin tahrimi hakkında ihtilaf etmemiştir. Bununla birlikte tamamlayıcı hususlarda farklılıklar söz konusu olmuştur. Kısasın infazında denkliğin aranması, hamrın çoğuna da sevk edebileceği için azının da haram kılınması gibi. Gazzâlî bir dinin sarhoş olmanın haram kılınmasından da uzak duramayacağını belirtir ve bunu “Zira sarhoşluk teklifin ve taabbüdün kapısını kapatır.” şeklinde gerekçelendirir.<sup>151</sup> Ona göre bir millet kesin olarak içkinin helal olduğunu kabul etmez. Ancak sarhoş edici içkinin cinsinden sarhoş etmeyecek bir miktarın helal kabul edilmesine şamil olur.<sup>152</sup>

Karâfî içki ile ilgili farklılığı şöyle izah eder: “Akılların korunması için sarhoş edici içecekler şeriatlerin icmâsı ile haramdır. Ancak ihtilaf sarhoş etmeyen miktarla ilgilidir. Bu millette vesilelerin tahrimi ve sedd-i zerîa gereğince bu miktar haramdır. Diğer şeriatlerde ise mefsedet bulunmaması sebebiyle mübah sayılmıştır... Bütün şeriatlerde zina da haram kılınmış; malın korunması gerekli görülmüş, hırsızlık haram kılınmıştır.”<sup>153</sup>

İsnevî'ye göre Hz Peygamber şeriatlerin farklılaşması ile değişmeyen bu hususlarda geçmiş peygamberlere uymakla emrolunmuştur ki bunlar dinlerin temel ilkelerini/asıl teşkil eden beş küllî esastır.<sup>154</sup> Bu itibarla beş ilkenin aslında gerek dine dayalı olan gerekse olmayan bütün hukuk sistemlerinde değişmez kural mesabesinde olduğu görülmektedir. Nitekim recm ve kısas cezaları Tevrat'ta mevcut olup Cahiliye Arapları tarafından da bilinmektedir.<sup>155</sup>

İbn Âşûr ise beş esası hem “Allah'ın şeriatlerinin üzerinde ittifak ettiği”<sup>156</sup> hem de “Beşerin şeriatlerinin üzerinde ittifak ettiği nesilden nesile miras olarak aldığı genel ilkeler” olarak nitelendirir.<sup>157</sup> Bu çerçevede insan öldürmenin beşeri şeriatlerde kabih görülmesinin yanı sıra masum canın korunmasının bütün dinlerin temel esaslarından olduğunu belirtir.<sup>158</sup> Ayrıca meseleyi Habil ve Kabil kıssasına da dayandırmak suretiyle izah eder: “Cana kıyma ikisi tarafından da bilinmekte idi. Bu sebeple Kabil öldürmeye azmetti. Habil ise zalim nefisler için bile bir dokunulmazlığın bulunduğunu kabul etmekteydi. Kabilin öldürme talebine teslim olma ile ilgili olarak Allah'ın yeryüzünün imarı şeklindeki muradını ikmale erdirmek için nefislerin korunmasının baki kalmasına karar verdi. İkisinin de babalarından nefislerin korunması vasiyetini almış olmaları mümkündür.”<sup>159</sup>

## **B- Genellik**

<sup>151</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174.

<sup>152</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 164; Subkî ise meseleyi şöyle izah eder: “Beş esas zarûrîdir. Ayrıca bunlara tamamlayıcı unsurlar ilave edilmiştir. Mesela bidatin haram kılınması ve bidat ehlinin cezasında aşırıya gidilmesi böyledir. Sarhoş edici içeceğin azının içilmesinin haram kılınmış olması ve haddi gerektirmesi de aynı şekildedir.”: Subkî, el-İbhâc, III, 55.

<sup>153</sup> Karâfî, el-Furûk, IV, 33, 67.

<sup>154</sup> İsnevî, Nihâye, s. 256.

<sup>155</sup> Kaffâl, Mehâsinu's-şerîa, s. 553; Cezaların İslam öncesinde mevcudiyeti ile ilgili olarak bkz. Münteha Maşalı, Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası ve İslam Hukuk Açısından Değerlendirilmesi, Bursa 2011, s. 13-34, 290-295.

<sup>156</sup> İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, I, 503.

<sup>157</sup> Bkz. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, XIX, 114.

<sup>158</sup> İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, XX, 90.

<sup>159</sup> İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, VI, 171.

Literatürde beş esasın “külliyyât” şeklinde de nitelendirilmesi bu ilkelerin tikel gaye ve amaçları kapsayan küllî bir asıl olması yönünde izah edilebilir. Nitekim makâsıdın bir kısmı aslidir, bir kısmı ise asla tabidir.<sup>160</sup> Tabi maksatlar asli makâsıdın hikmetini kuvvetlendirici, devamını sağlayıcı niteliktedir.<sup>161</sup> Bu çerçevede Şâtübî maslahatların genel ve özel olmasını da dikkate almıştır: “Şer’î hükümler bütün itibarıyla küllî maslahat, her özel mesele hakkında ise cüz’î bir maslahat içerir. Cüz’î olanı her delilin, niteliğini ortaya koyduğu şeydir. Küllî olan her mükellefin hareketleri, sözleri ve inançları ile ilgili olarak dinin koyduğu yükümlülükler şeklinde belli bir kanunun boyunduruğu altında olmasıdır... ki heva hevesine kapılmasın...”<sup>162</sup>

Şâtübî’ye göre Medine’de vazolunan hükümler genel olarak cüz’î nitelik taşır. Nitekim bunlar arasında küllî bir asıl gibi görünen hüküm üzerine iyice düşünüldüğünde ona nispetle daha genel bir esas bulunur veya bir küllî asılın tamamlayıcısı olduğu tespit edilir. Şerîatın korunması hükmünü getirdiği bu küllî asıllar beş tanedir. Bu esasların dayanağını teşkil eden âyetler ise Mekkîdir.<sup>163</sup> Raysûnî, Şâtübî’nin küllî esasların Mekke döneminde konulduğu yönündeki düşüncesini şu şekilde değerlendirir: “Medine’de de genel bir esas ya da kural sayılabilecek hükümler bulunsa da bunlar daha genel ve önemli olan küllîlerin fûrûu addolunur. Bu küllîler ehemmiyetine binaen Mekke’de nazil olmuştur. Teşrîin yüce maksatları ve değerlerinin temeli de inanç ilkeleri ve esaslarına paralel olarak Mekkî âyetlerde atılmıştır.”<sup>164</sup>

### C. Zarûrîlik

Korunması gerekli görülen beş esas genellikle “zarûrî” ifadesiyle nitelendirilmiştir.<sup>165</sup> Tahânevî zarûrî kelimesini “nefsin korunması gibi şerîatın kendisinden yoksun olamayacağı şey” olarak tanımlamıştır.<sup>166</sup> Kaffâl’in din, nefis ve mala yönelik endişenin ortadan kaldırılması ile ilgili olarak zarûrî şartların oluşturulmasından bahsetmesi de<sup>167</sup> can, mal ve ırzın korunmasını zarûrî olarak nitelendirdiği yönünde anlaşılabilir.

Cüveynî ise zarûrîlik özelliğine illetlerin ve asılların taksimi başlığı altında yer vermiştir. Nitekim onun ilk olarak zikrettiği “manası akılla anlaşılabilen ki bu asıldır. Bu asıldan akılla anlaşılman mana ise zarûrî bir emire tevîl olunur.”<sup>168</sup> Ona göre zarûrî olan insan hayatının devamı için gerekli olan hususlardır. Nitekim canların dokunulmaz olmaması durumunda beşeri hayat sürdürülemez. Aynı şekilde malların fertler arasında nizaya yol açmadan adil olarak naklini sağlayan bir vesile bulunmadığında da durum böyledir.<sup>169</sup>

<sup>160</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 90.

<sup>161</sup> Bkz. Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 396-397.

<sup>162</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, II, 386.

<sup>163</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, III, 46-47.

<sup>164</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 153.

<sup>165</sup> Bkz. Ali Pekcan, “Zarûriyyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, İslami İlimler Dergisi, Sayı 1, (3/2008), s. 139.

<sup>166</sup> Tahânevî, Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn, II, 1650.

<sup>167</sup> Kaffâl, Mehâsinu’ş-şerîa, s. 361.

<sup>168</sup> Cüveynî, el-Burhan, II, 79.

<sup>169</sup> Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal, s. 49- 50.

Gazzâlî zarûrî maksatları “insanoğlunun zorunluluklarından” addeder.<sup>170</sup> Subkî’ye göre “Zarûrî olan dinlerin-mîelî hıfzı noktasında ittîfak ettiği beş makâsîd içerisinde yer alan bir temel gayenin hıfzını içeren şeydir. Bunlar da nefis, din, akıl, mal ve nesebtir.”<sup>171</sup> Molla Fenârî de nefis, akıl, neseb, mal ve din “her dinde korunması sebebiyle ‘beş zarûrî esas’ olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.”<sup>172</sup> İbn Âşûr “...Allah ve Rasulünün haram kıldığı hususlar nefsin, nesebin, malın ve ırzın korunması şeklinde dinin zarûrî küllî esaslarını kapsar...”<sup>173</sup> ifadesiyle zarûrî değerleri naslara dayandırır.

Tûfî ise zarûrî maksatlarla ilgili olarak şu hususlara değinir: “Zarûrîyyat derecesinde olan yani alemin siyaseti, bekası ve ahvalinin intizamı için gerekli olan hususlar türünde olandır ki bu da şer’in dikkate aldığına bilindiği şeydir. Nitekim beş zarûrî esas böyledir. Bu esaslar mürtedin, dinden dönme ve bidat propagandası yapanın katli suretiyle dinin korunması, sarhoş edici içecek içenin had ile cezalandırılması ile aklın, kısas ile nefsin, suların karışması suretiyle neseplerin zayi olmasına neden olan zinanın had ile cezalandırılması ile nesebin, kazfın had ile cezalandırılması ile ırzın, hırsızın elinin kesilmesi ile malın korunmasıdır.”<sup>174</sup>

#### **D. Kesinlik**

Zarûrî maksatlar birçok delilin incelenmesi sonucunda elde edilmesi hasebiyle kat’i olma niteliğine de sahiptir. Nitekim Şâtıbî’ye göre usûl-ü fıkıh kat’idir, zira dine dayalı küllî esaslara dayanır. Bu küllîlerin de kat’i olması gerekir. Şâtıbî kesinliğin gerekçesi olarak gerek İslam ümmeti gerekse diğer milletlerin şeriatın beş zarûrî esası muhafaza amacıyla vazolunduğu hususunda ittîfak ettiklerini belirtir. Ona göre ümmet nezdinde bunları bilmek zarûrî mesabesindedir. Şâtıbî bu noktada dinin beş zarûrî esası muhafaza için vazolunduğu noktasındaki kabulü kat’iliğe delil olarak görmektedir.<sup>175</sup>

Raysûnî de kesinlik arzeden maksatları istikrâ ile ulaşılan gayelere hasreder. Ona göre Şârî’in maksatlarını tespit etmek için kullanılan diğer yöntemlerle karşılaştırıldığında istikrâ ile sabit olan maksatlar İslam dininin genel ve yüce makâsîdini teşkil eder ve kat’i nitelik taşır.<sup>176</sup> Ali Hubbullah ise istikrânın temelde cüz’î delillerden hareketle yapılması açısından meseleye yaklaşır. Ona göre istikrâ küllî esasların beyanını ifade eden âmm delillerde söz konusu olup şeriatın mehasinine ve yüce değerlerine ulaşma şeklindedir. Bu bağlamda fıkhi istikrâ hükmün, cüz’iyatta küllî bir emir hakkında olması sebebiyle sübutu şeklinde bir istidlaldir. Dolayısıyla bu istikrânın sonucunda akla dayalı olarak değil de adete göre kat’i bir hüküm elde edilmiş olur.<sup>177</sup>

<sup>170</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 162.

<sup>171</sup> Subkî, el-İbhâc, III, 55.

<sup>172</sup> Fenârî, Fusûl, II, 434.

<sup>173</sup> İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, X, 166.

<sup>174</sup> Tûfî, Şerhu Muhtasar, III, 209.

<sup>175</sup> Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 30, 38.

<sup>176</sup> Raysûnî, Nazariyyetü’l-makâsîd, s. 288.

<sup>177</sup> Hubbullah, Dirâsât, s. 350.



Bu noktada zarûrî maksatların kesinlik ve değişmezlik niteliğine karşı çıkan bir yaklaşımdan da bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda öncelikle Şâtıbî'nin istikrâ yöntemi ve kesinlik arasında kurduğu ilişki eleştirilmiştir. Nitekim Şâtıbî'ye göre "Zanni delillerin bütün olarak değerlendirilmesi sonucu istikrâ ile elde edilen, tek bir mana üzerinde yoğunlaşır, dolayısıyla kesinlik ifade eder."<sup>178</sup> Bu çerçevede Şâtıbî'nin istikrâ yöntemi ile ulaşılan makâsı kat'i olarak nitelenen adeta usulcülerin ve mantıkçıların ekseriyetinin Aristo mantığına uyararak nakıs istikrânın zan ifade ettiği yönündeki tereddütlerinden haberdar değilmiş gibi bir tavır sergilediği ileri sürülmüştür.<sup>179</sup>

Kesinlik düşüncesine karşı çıkan bu yaklaşıma göre alimler de makâsıdın türlerini nasların istikrâ yöntemi ile incelenmesi aracılığıyla belirlemişlerdir. İstikrâ ise müçtehidin zihnindeki nazari bir tasavvurdan ibarettir. Bu zihinsel tasavvur zaman, mekan ve akıllara göre değişime de açıktır. Aslında Şâri' hükümleri belli bir nizam ve tertib gözeterek vazetmiştir. Ancak müçtehidin bu tertip ve düzeni bütün boyutlarıyla idraki değişebilir.<sup>180</sup>

### **III. Zarûrî Maksatlarda Cezaların Konumu**

Makâsıdın zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde sınıflandırılmasında alemin varlığının sürdürülmesi/bekâ ve düzeninin sağlanması/salâhı için maslahata yönelik ihtiyacın miktarı ve kuvveti dikkate alınmıştır. Zarûrî olanlar ise hakiki-zanni, hakiki olan dini-dünyevi şeklinde bir taksime de tabi tutulmuş; dünyevi nitelik taşıyanlarının bir kısmının ise asıl niteliğinde olduğu kabul edilmiştir.<sup>181</sup> Mükellef de asli maksatların korunması ile zorunlu tutulmuş, bu hususta onun rızası, isteği ya da tercihi dikkate alınmamıştır. Hatta asli maksatlarla ilgili bir ihmalde bulunduğu kendisine kısıtlama getirilmiş ve bunların muhafazasına zorlanmıştır. Bunları zayi etmesi durumunda da dünyada ve ahirette cezalandırılması öngörülmüştür.<sup>182</sup>

Cezalar da zarûrî değerlerin korunması bağlamında bir hiyerarşi içerisinde dikkate alınmıştır. Genel itibarıyla dinin korunması üst kategoriye yerleştirilmiş; sonrasında canın, nesebin, aklın ve malın korunması şeklinde bir sıralama gerçekleştirilmiştir.<sup>183</sup> Bu noktada "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım."<sup>184</sup> âyetine dayanılarak din merkeze alınmış, diğer maksatlar ve maslahatlar ona tabi kılınmıştır.<sup>185</sup> Nitekim Kaffâl eş-Şâfi alimlerin En'am 6/151. âyeti esas alarak küfür ve şirkin cana kıymadan daha büyük bir suç olduğu noktasında ittifak ettiklerinden bahseder. Küfrü en büyük suç addederken de şu izahlarda bulunur: "Yerler

---

<sup>178</sup> Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 36-37.

<sup>179</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 288; Hubbullah, Dirâsât, s. 327, 332; İstikrânın mantık ve usul ilminde farklı oluşu hakkında bkz. agmlf., s. 357-358; Nu'man Cugaym, Turukü'l-keşf an makâsıdî's-şâri', Amman 2002/1422, s. 219-261.

<sup>180</sup> Casir Avde, Fikhü'l-makasid : inatâtü'l-ahkami's-şer'iyye bi-makasıdihâ, Herndon 2008/1429, s. 18-20; agmlf., el-İctihâdü'l-makâsıdî mine't-tasavvuri'l-usûlî ile't-tenzîlî'l-amelî, Beyrut 2013, s. 16-20.

<sup>181</sup> Bkz. Subkî, el-İbhâc, 55; Âmidî, el-İhkâm, III, 274; İsnevî, Nihâye, s. 325; Taftâzânî, Şerhu't-telvîh, II, 127; Zerkeşî, el-Bahr, VII, 265.

<sup>182</sup> Raysûnî, Nazariyyetü'l-makâsıd, s. 138.

<sup>183</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174; Âmidî, el-İhkâm, III, 252-288; Şâtıbî, el-Muvâfakât, II, 8.

<sup>184</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>185</sup> Yûbî, Makâsıdü's-şerîa, s. 320; İsmail Habib, Makâsıdü's-şerîa, s. 294.

ve gökler adalet ve hak sayesinde kaim olur. Küfür ise dünyayı harab eder. Bu sebeple küfür ehli yerin ve göklerin imarını harab etmesi sebebiyle en büyük cezayı hakeder.<sup>186</sup>

Küfürden sonra haksız yere cana kıyma gelir ki Kaffâl bu suçun da toprağın işlenmesinin (hars) ve neslin helakine yol açtığını ifade eder. Ona göre hars ve nesl dünyayı imar eden şeylerdir. Bunların yok edilmesi dünyanın harab edilmesi demektir. Evlinin zinası da neseblerin karışması, bağların kopmasına neden olur ki bu durumda da dünyanın harab edilmesi söz konusudur. Akabinde ise mal gelir. Nefislere, mallara yönelik suçlardan sonra hakaret, sövmeye, iftira şeklinde ırlara yönelik işlenen suçlar gelir ki kazf suçu için celde, şehadetin reddi ve fıska niteleme şeklinde üç ceza öngörülmüştür. Bu suçlardan sonra da sarhoşluk veren şeyin içilmesi gelir. Düşmanlık ve nefret uyandırması, namazdan ve Allah'ı zikirden alıkoyması hasebiyle bunda da fesad vuku bulur.<sup>187</sup>

Kaffâl'in bu sıralamayı hem suç işlemenin engellenmesi amacını hem de suçun sonuç itibarıyla meydana getirdiği tahribatı dikkate almak suretiyle gerçekleştirdiği söylenebilir. Öte yandan Kaffâl ceza ile verilecek elemin suç işlemekten alıkoyma (rad') etkisi uyandıracak şekilde olması arasındaki oranını da gözönünde bulundurmuştur.<sup>188</sup> Gazzâlî de dinin korunmasını ilk sıraya yerleştirmiş ve delil olarak propaganda yapan kafirin katledilmesi, bid' atçının cezalandırılması hükmünün getirilmesini zikretmiştir.<sup>189</sup>

İbn Emîri'l-Hâc ise dinden sonra nefsin korunmasının gelmesini izah sadedinde nefsin muhafazasının dini maslahatları da kapsayacağını belirtir. Ona göre bu mesalih ancak ibadetler sayesinde elde edilir. Dolayısıyla bunların temini nefsin bekasına bağlıdır. Akabinde nesebin korunması gelir. Neseb çocuğun canının bekası içindir. Bu da nesebin karışması durumunda gerçekleşemez. Zira çocuk bir kişiye nisbet edilir, o da onun terbiyesine, canının korunmasına özen gösterir. Aksi takdirde çocuk kendi canını koruma gücüne sahip olmadığından ihmal edilmiş olur. Daha sonra aklın korunması gelir. Zira aklın gitmesi nefsin de ihmaline yol açar; öyle ki insan aklın gitmesi ile hayvanata katılmış olur ve yükümlülüğü düşer.<sup>190</sup>

Râzî beş maksadı zarûrî maslahat olarak nitelendirmiş; nefsin, malın, nesebin, dinin ve aklın korunması şeklinde sıralamıştır.<sup>191</sup> Âmidî ise sıralamada hedeflenen amacı dikkate almıştır: "Mutlak olarak ihmal sonucunu doğuran şeylerden menetme aracılığıyla muhafaza evladır. Aynı şekilde nesebin hıfzı ile ilgili gaye, aklın ve malın hıfzı ile ilgili gayeden üstün olur. Zira neseb, nefsin hıfzına aittir. Aklın hıfzı sonucunu doğuran malın hıfzına neden olan şeyden evladır. Bunun sebebi de aklın emanetin bineği, teklifin temeli, aracısız olarak bizatihi ibadet için talep olunan şey olmasıdır. Mal ise böyle değildir. Dolayısıyla bunlara yönelik düzenlenen cezalarla ilgili olarak bu dereceler özlerindeki farklılık açısından muhtelif olur..."<sup>192</sup>

<sup>186</sup> Kaffâl, Mehâsinu'ş-şerîa, s. 546.

<sup>187</sup> Kaffâl, Mehâsinu'ş-şerîa, s. 553-555.

<sup>188</sup> Bkz. Müntheha Maşalı, Fıkhî Hükümlerde Hikmet Boyutu –Kaffâl eş-Şâşî Örneği–, Ankara 2016, s. 296.

<sup>189</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174.

<sup>190</sup> İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr, III, 231.

<sup>191</sup> Râzî, el-Mahsûl, s. 160.

<sup>192</sup> Âmidî, el-İhkâm, IV, 277.

Karâfî'ye göre de din nefisten önce gelir, zira küfür kanı mübah kılar. Nefis akıl ve malı önceler. Nitekim bir nefsin katli kısası mübah kılar.<sup>193</sup> Bütün şerâhatlerin ortak olarak kabul ettiği beş esas ortaya koyarken ise korunması gerekli esasları nefis, akıl, ırz, neseb ve mal şeklinde sıralar.<sup>194</sup> Molla Fenârî ise sıralamayla nefis, akıl, neseb, mal ve din olarak yapar. Ona göre ırzın korunması nesebin korunması kapsamına dahil edilmiştir. Zira verdiği zarar yine nesebe yöneliktir. Dinin korunması için mürtedin katli ve cihad vazolunmuş, alimler cihadı ibadet alanında ele almıştır. Nefis heder edilmemesi gereken en öncelikli husustur.<sup>195</sup>

Sıralamada Allah hakkının insanların haklarının aksine müsamaha ve hoşgörüyü müsait olmasını da dikkate alanlar olmuştur. Bu açıdan kısas ve dinden dönme suçunun cezası birleştiğinde kısas öncelenmiştir. Neseb de nefsin bekası ile bağı daha kuvvetli olması hasebiyle akla, akıl ise mala tercih edilmiştir. Zira akıl teklifin dayanağıdır, mal ise böyle değildir.<sup>196</sup>

#### **IV. Beş Esasın Korunmasında Cezaların Rolü**

1. Dinin Korunması: Şâtıbî'ye göre şer'î yükümlülükler, *vücûd* ve *adem* şeklinde iki gruba ayrılır. Cezâî hükümler ikinci grupta yer almakta; zarûrî esasların, ortadan kaldırılmalarına imkan vermemek ve varlıklarını sürdürmelerini sağlamak suretiyle korunmasını sağlamaktadır.<sup>197</sup> Adem açısından dinin muhafazası Allah yolunda cihadın meşru kılınması ve mürtedlerin<sup>198</sup> cezalandırılması suretiyle gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda aslolan cihattır. Cihadın temelindeki dinin korunması amacının tamamlayıcı unsuru konumundaki irtidad suçu için öngörülen ceza, esas itibarıyla müslüman safları arasında bir çözülme ve dağılmaya neden olma ihtimaline dayanır.<sup>199</sup>

İnançla ilgili fikri karmaşa toplumda tabi olunan düzene yönelik güveni zedeler ki bu sosyal açıdan da büyük bir tehlikedir. Bu sebeptendir ki İslam mürtedi, inanç özgürlüğü noktasında aslen kafir olan kimse gibi serbest bırakmamıştır. Zira mürted daha önce kendi isteğiyle İslam'a girmiş, doğru yolu bulmak suretiyle kendisini imana sevkeden delil ve burhanlara muttali olma fırsatını bulmuştur. Akabinde dinden dönmesi başkalarında da bu dine karşı şüphe uyandırabilir ki bu da fesat ve kargaşaya yol açabilir. Dolayısıyla başkalarına ibret olsun ve onları da caydırsın/zecr diye daha şiddetli bir ceza verilmesi münâsib olmaktadır.<sup>200</sup>

---

<sup>193</sup> Karâfî, el-Furûk, IV, 226.

<sup>194</sup> Karâfî, el-Furûk, IV, 33.

<sup>195</sup> Fenârî, Fusûl, II, 434.

<sup>196</sup> Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasarı İbni'l-Hâcib, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ, Suudi Arabistan 1406/1986, III, 403; İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr, III, 231.

<sup>197</sup> Şâtıbî, el-Muvâfakât, II, 8.

<sup>198</sup> "Ridde" şeklinde ifade edilen dinden dönme suçu, genellikle İslâm'ı kabul ettikten sonra sözlü ya da fiilî olarak küfre dönme şeklinde tanımlanmış, dinini değiştiren akıllı ve ergen kişiye ise mürted denilmiştir: Bkz. Münteha Maşalı, Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası, s. 181-184.

<sup>199</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 162, 247-248; Dinin korunması ile ilgili izahlar için bkz. age., s. 203-270.

<sup>200</sup> Muhsan zaninin cezasının ağırlaştırılmasında da benzer bir durum söz konusudur. Evli olan bir kimse isteklerini karşılama noktasında doğru yolu/nikahı benimsedikten sonra bundan yüz çevirmiş, fesada götüren yola girmiştir. Bu da ilk yol ile ilgili şüphe duyulmasına neden olur: Bkz. Âlim, el-Makâsîd, s. 262.

2. Nefsin Korunması: Kur'an ve sünnette insan hayatına yönelik saldırı haram kılınmış, bu yasayı ihlal edenler için kısas ve diyet şeklinde cezalar öngörülmüştür.<sup>201</sup> Nitekim Hz. Peygamber "Müslüman bir kişinin kanı, ancak üç şeyden biri ile helal olur: İmandan sonra küfür, evlilikten sonra zina, zulmen<sup>202</sup> birisini öldürmek<sup>203</sup>" buyurmaktadır. O'nun yakını öldürülen kimsenin ya diyet ya da kısasen ölüm cezasını isteyeceğini ifade eden hadisleri<sup>204</sup> de kısasın Sünnetteki delillerini teşkil eder.

Kisasın sözlük anlamı eşitlik, denklik, denk olanla yani ölüme ölümle, yaralamaya yaralama ile karşılık verme şeklindedir. Bu itibarla kesme, vurma veya yaralama gibi suçlunun işlediği fiilin aynısı ile cezalandırılmasını ifade etmektedir.<sup>205</sup> Kısas ve diyetin zarûri maksatların yok olması açısından alınan önlemler kategorisinde yer aldığı, nefsin korunması noktasındaki ihlalin ve yok edilen maslahatların telafisi niteliğini taşıdığı söylenebilir. Nitekim Gazzâlî "Mallar ve nefisler masumdur. Bunların dokunulmazlığı/ismet zayi olmaktan korumaktır. Nitekim ancak suçlu olması halinde cezalandırılması nefislerin dokunulmaz oluşunun bir türüdür."<sup>206</sup> ifadesiyle hayat hakkını ihlal edenin cezalandırılmasını nefsin korunması kapsamında değerlendirmektedir.

"...Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için bir hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız."<sup>207</sup> âyetinde hayat ifadesinin kullanılması ise kısasın hayat için bir mekan ve zaman olarak konulduğu, dolayısıyla hayatı içerdiği yönünde de izah edilmiştir. Nitekim cahiliye döneminde bir kişinin suçu sebebiyle toplumun tamamı sorumlu tutuluyor ve katilin dışındakiler de öldürülebiliyor ve fitne baş gösteriyordu. İslam kısası vazederek bu cezada hayat olduğunu vurgulamıştır. Hayat ise katil olduğunda kısasla cezalandırılacağını bilme sebebiyle öldürmeden vazgeçme suretiyle söz konusu olur ki bu sayede hem katil suçunu işleyecek olan hem de katledilecek olan ölümden kurtulmuş olur. Dolayısıyla kısas iki canın da hayatta kalmasının sebebi olarak vazedilmiştir.<sup>208</sup>

Bu noktada nefsin korunması çerçevesinde asıl amacın, hayatın devamının sağlanması olduğu söylenebilir. Nitekim hayat Allah'ın kullarına bahsettiği bir lütuftur ki onların kainatı halife sıfatıyla imar etmeleri gayesine matuftur.<sup>209</sup> Kaffâl'e göre de insan öldürmek bir nevi helaktır. Bu suça kısas cezasının verilmesinde ise insan öldürme niyetinde olanları vazgeçirme amacı gözetilmiştir. Bu da ahiret gününe değin ibadetlerin kesintisiz olarak ifa edildiği bir dünyanın imarı için neslin devamını sağlama amacına yöneliktir.<sup>210</sup> Bu noktada Kaffâl haksız yere adam

---

<sup>201</sup> en-Nisâ 4/29, el-Mâide 5/32, 45, 48, el-İsrâ 17/33.

<sup>202</sup> Bazı rivâyetlerde 'kasten', bazılarında ise 'canının çekmesi üzerine' ifadeleri kullanılmıştır: Bkz. Buhârî, Diyât 22.

<sup>203</sup> Buhârî, Diyât 6; Müslim, Kasâme 25-26; Ebû Dâvûd, Hudûd 1; Tirmizî, Hudûd 10; Nesâî, Tahrim 5, 11, 14; Darîmî, Siyer 11, Hudûd 2.

<sup>204</sup> Tirmizî, Diyât 13.

<sup>205</sup> İbn Manzûr, "k-s-s" md., VII, 76.

<sup>206</sup> Gazzâlî, Şifâu'l-ğalîl, s. 229.

<sup>207</sup> Bakara 2/178, 179.

<sup>208</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 302.

<sup>209</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 162.

<sup>210</sup> Kaffâl, Mehâsinu'ş-şerîa, s. 550.

öldürmeyi ifsâd yani fesad çıkarma açısından ele almış ve katli bir zulüm olarak nitelendirmiştir. Ona göre katil aynı zamanda zalimdir, onu ölümle cezalandıran ise zalim değildir. Dolayısıyla katilin ölümle cezalandırılması haddizatında bir ıslahtır.<sup>211</sup>

Bir kişiyi öldüren topluluğun tamamının kısasla cezalandırılması yönündeki görüşünü maslahat ile temellendiren Gazzâlî de gerekçesini şöyle izah eder: “Maktul masumdur ve kasıtlı olarak öldürülmüştür. Onun heder edilmesi kısasın maksadını ihlal etmektir. Zulümde yardımlaşmak ise kan dökme hususunda taşkınlık yapmalarına yol açar. Bu da maslahatla ilgili zahir bir gerekçedir/vech.”<sup>212</sup> İbn Abdisselâm ise insanın bekası maslahatına hayvanın bekası maslahatından önce yer vermenin caiz olduğunu ifade eder ve bu düşüncesi ile ölüm cezasını gerektirecek bir suç işlemek suretiyle kanı mübah olan insanlar arasında benzerlik kurar. Gerekçe olarak da korunması vacib olan masum insan hayatını korumaktan ve yok edilmesi vacib olan hayatı izale etmek suretiyle de bekasını sağlamaktan bahseder.<sup>213</sup>

Hayatın korunmasının kısasın meşru kılınması ile gerçekleşeceği kabulü ise günümüzde ölüm cezasının kaldırılmasını savunan görüşle çelişki arz etmektedir.<sup>214</sup> Nitekim Yusuf Âlim “Kısas cezası bütün dinlerde bulunmaktadır. Bunun sebebi kısasın adalet içermesidir. Adalet ise aklın daha üstününü öngöremeyeceği bir ilkedir. Kısasta, hapis gibi ceza türlerinde bulunmayan meziyetler vardır.” ifadesiyle kısas cezasının üstünlüğünü vurgular. Âlim bu noktada ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik söylemlere de karşı çıkar ve bu anlayışların insanların birbirlerini helak ederek alem ve nizamın fesada uğramasına yol açacağına işaret eder.<sup>215</sup>

3. Neslin Korunması: İslam’da nesli ve namusu korumak için evlilik meşrû kılınmış, evlilik dışı ilişkiler zina kategorisinde değerlendirilerek ağır cezalarla cezalandırılmıştır. Nikahın meşru kılınmasında asli maslahat nesli muhafaza etmektir ki bu da neslin varlığını sürdürmekle gerçekleşir. Alimler de neslin korunmasının beş zarûrî maksattan biri olduğu hususunda icmâ etmiştir.<sup>216</sup> Zina ise bütün dinlerde büyük günahlardan sayılmıştır. Nitekim zinanın cezalandırılması, insan fıtratının bir gereğidir. Zira insan bu hususta hayvanlardan farklı olarak eşini paylaşmama şeklinde selim bir mizaca sahiptir. Bu itibarla insan nizamın ıslahına yönelik olarak zinanın cezalandırılmasını da gerekli görür.<sup>217</sup>

Zinanın bir suç teşkil etmesinin gerekçesi olarak genellikle neseblerin karışması dile getirilir. Bununla birlikte sonuç itibarıyla akrabalık ve yardımlaşmanın ortadan kalkmasının ve dinin ihyasına karşı çıkılmasının söz konusu olacağı da vurgulanır.<sup>218</sup> Nitekim Gazzâlî zinanın bireysel bir suç olmadığına işaret eder: “Namusun korunması temel gayedir/maksûd olandır. Zira

---

<sup>211</sup> Kaffâl, Mehâsinu’ş-şerîa, s. 547.

<sup>212</sup> Bkz. Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 252.

<sup>213</sup> İbn Abdisselâm, Kavâid, I, 103.

<sup>214</sup> Müslüman düşünürlerin ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik yaklaşımları hakkında bkz. Müntheha Maşalı, Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası, s. 311-326.

<sup>215</sup> Âlim, el-Makâsıd, s. 308-309.

<sup>216</sup> Bkz. Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ’lâmü’l-muvakkiîn, II, 126.

<sup>217</sup> Âlim, el-Makâsıd, s. 302, 398, 405.

<sup>218</sup> Kaffâl, Mehâsinu’ş-şerîa, s. 550.

ona fazla kişinin yönelmesi neseblerin karışmasına, evlatlarla bağın kopmasına neden olur. Bu da fesad ve insanların birbirlerini öldürmelerine yol açar.”<sup>219</sup>

Zinanın cezası olan recm<sup>220</sup> ve sopanın<sup>221</sup> topluma açık infazının gerekli görülmesi de zinanın esasında sosyal bir suç niteliği taşıdığına göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu noktada insanların ibret alarak bu suça yeltenmemeleri amacı söz konusudur. Öte yandan anlık bir hayvani dürtünün kötü sonuçları aslında topluma yöneliktir. Bu suçun irtikabı ile namus/ırzın çiğnenmesi, neseblerin karışması, kin ve nefret duygularının alevlenmesi, gayri meşru çocukların ölümüne terkedilmesi, birtakım hastalıkların yayılması gibi kötü neticeler doğmaktadır. Dolayısıyla Şâri’ bu suç için ceza vazetmekle yetinmemiş, suça iten faktörleri de ortadan kaldıran hükümler vazetmiştir.<sup>222</sup> Ayrıca toplumda dilden dile dolaşan suçun ahlaksızlığın hafif görülmeyle başlanmasının önüne geçmek amacıyla iffetli bir kimseye zina ithamında bulunma/kazf haram kılınmıştır.<sup>223</sup> Bu suç için had cezasının belirlenmesindeki asıl amaç ise ırzların himayesidir.<sup>224</sup>

Kaffâl söz konusu cezaların gayeleri arasında da bir ilişkiden bahsetmektedir. Ona göre hırsızın elinin kesilmesi ile zina yapan kimseye verilen ceza zahiren kıyas edilemez. Hırsız çalmayı alışkanlık haline getirmesin diye eli kesilir. Zinada ise suç bütün bedenle işlendiğinden sopa ya da recm şeklinde bedenin tamamına yönelik cezalar konulmuştur. Zinada nesillerin karışması tehlikesi de bulunmaktadır ki bu itibarla bir kimseyi küfürle itham etmeye bile ceza verilmezken zina iftirasına kazf haddi konulmuştur. Öte yandan zina nesillerin helakine yönelik olması itibarıyla adam öldürme suçu ile de benzerlik arz etmektedir. Zira insan öldürmek bir nevi helaktır. Bu suça kısas cezasının verilmesi ise insan öldürme niyetinde olanları vazgeçirme gayesine matuftur. Bu da ahiret gününe değin ibadetlerin kesintisiz olarak ifa edildiği bir dünyanın imarı için neslin devamını sağlama amacına yöneliktir.<sup>225</sup>

4. Aklın Korunması: Akıl teklifin dayanağı olup insanoğlunu diğer canlılardan farklı kılan ayırt edici bir özelliktir. Bu sebeple Allah Teâlâ aklın korunmasını emretmiş ve sarhoş edici içecekleri haram kılmıştır.<sup>226</sup> Nitekim Gazzâlî içki içme yasağının gerekçesi olarak aklın önemini vurgulamıştır: “Şâri’ hamrın içilmesini haram kılmıştır. Zira içki aklı ortadan kaldırır. Aklın bekası ise dinin maksadıdır. Çünkü akıl anlama aletidir, emanetin taşıyıcısıdır, hitab ve teklif mahallidir.”<sup>227</sup>

İçki içmenin cezası ile ilgili olarak ise Hz. Ali içki içenin aklı başından gidip iftira edeceği gerekçesi ile kazf haddini içki içene de öngörmüştür. Sahabe de bunu onaylamış ve bu uygulamayı sürdürmüş, mezhep imamları da buna mutabakat etmişlerdir. Gazzâlî’ye göre bu durum misli-

---

<sup>219</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 160.

<sup>220</sup> Buhârî, “Hudûd”, 21, 30-32; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23-25.

<sup>221</sup> Nûr 24/2.

<sup>222</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 446.

<sup>223</sup> Nûr 24/4.

<sup>224</sup> Karâfî, el-Furûk, IV, 33, 67.

<sup>225</sup> Kaffâl, Mehâsinu’ş-şerîa, s. 550.

<sup>226</sup> Bakara 2/219, Nisâ 4/43, Mâide 5/90-91.

<sup>227</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 160.

ne uymanın caiz olduğu bir mürsel maslahattır ve küllî emir bu reyin cinsine şahitlik eder.<sup>228</sup> Gazzâlî bu noktada sahabenin “sarhoş olan hezeyanda bulunur, hezeyanda bulunan da iftira eder.” demek suretiyle münâsebeyi ifade ettiğini belirtir. “Bu sebeple ona iftirada bulunanın haddi gerekli görülmüştür. Şöyle ki sarhoşluk hezeyan, iftira ve dilin saçmalamasının mazınnesidir. Şer’le ilgili olarak emirlerin mazınmelerinin maksûd olan emirlerin yerine ikame edilmesi gözetilir.”<sup>229</sup>

5. Malın Korunması: Mal insanların geçim kaynağı olması hasebiyle zorunlu olarak muhtaç olunan bir unsurdur.<sup>230</sup> Ancak Şâri’in bizatihi değerli olduğunu kabul ettiği mal saygın ve dokunulmaz sayılır. Malın korunması ise mal olarak kabul edilen bir şeyin mal oluşunun dokunulmazlığının Şâri’ tarafından belirlenmesine dayanır ki bunun aksine itibar edilmez. Nitekim bir Müslüman içki veya domuz etini mülk edinse, bir başkası da bunlara saldırırsa şer’in hükmüne göre saldırıda bulunan kimseye tazminat gerekmez. Zira bu nesnelere himayeye müstehak değildir. Bunun sebebi ise dinin Müslümana nisbetle bunların mal oluşunu yok saymasıdır.<sup>231</sup>

İslam’da malların muhafazası ise def’i mefasid şeklinde gerekli görülmüş, mala yönelik ihlaller için de yol kesme ve hırsızlık suçları için had cezaları vazolunmuştur. Gasb, itlaf, soygun gibi suçları işleyen kimselere de tazir cezaları öngörülmüştür. Dolayısıyla bu cezalar ister had ister tazir niteliğinde olsun zulmün bertaraf edilmesi suretiyle malların korunması gayesine matuftur.<sup>232</sup>

Kur’ân’da yol kesme suçu için ölüm, öldürme ve asma, el ve ayakların çapraz kesilmesi ve sürgün şeklinde dört ceza tespit edilmiştir.<sup>233</sup> Bu cezalar ile murad edilen maslahat ise nefislerin ve malların himayesi, yol güvenliğinin sağlanmasıdır. Eşkiyalık mal alma amacıyla yapıldığı gibi ırlara yönelik saldırı için de gerçekleştirilebilir. Namuslara yönelik olanı mal için olandan daha kötüdür. Kişi malını kaybetmeye razı olur ancak eşinin ve kızının saldırıya uğramasına rıza gösteremez.<sup>234</sup>

Hırsızlık suçunda el kesme cezasının verilmesi<sup>235</sup> ise İslam dininin malların muhafazasına verdiği önemin göstergesidir. Bu suretle malın elden daha fazla korunduğu söylenebilir. Cezanın suça uygun ve denk olması hasebiyle çalınan malın miktarı ile ilgili getirilen ölçüt (üç dirhem) malın korunması gereken asgari miktarı ifade ederken, el de bu diyet karşılığında korunmuş olmaktadır. Miktar fazla olduğunda Allah’ın belirlediği haddi aşması sebebiyle insan cezaya müstehak olmaktadır.<sup>236</sup>

---

<sup>228</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 212.

<sup>229</sup> Gazzâlî, Şifâu’l-ğalîl, s. 213.

<sup>230</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 174.

<sup>231</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 472.

<sup>232</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 471, 548.

<sup>233</sup> Mâide 5/33-34.

<sup>234</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 554-555.

<sup>235</sup> Mâide 5/38.

<sup>236</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 560.

Mâtürîdî de dokunulmaz olan değer ile ceza bağınu şu şekilde kurgulamıştır: “Hırsızlıkta el kesilmesi alınan malın cezası değildir, bilakis dokunulmazlığın ihlalinin cezasıdır. Nitekim yaptığının (bimâ kesebâ)<sup>237</sup> cezası denilmektedir, aldığı malın (bimâ ehazâ minelemval) değil. Beşer cezaların miktarlarını bilme noktasında kusurlu davranabilir. Suçları bildiren onların cezalarının miktarlarını da bilendir.”<sup>238</sup>

Bu noktada mala yönelik ihlal suçu olan hırsızlığın topluma yönelik istikrârı bozan tehlikeli bir suç olduğunu da belirtmek gerekir. Zira mal fertlerin ve toplumların hayatı için zarûrîdir. Malın zayi edilmesinde ise büyük bir mefsedet söz konusudur. İslam malın himayesini diğer zarûrî maslahatlarla aynı kategoriye yerleştirmiş; malı uğruna öleni şehid saymıştır. Muhafaza etmenin vücubiyeti ile ilgili olarak onun dokunulmazlık ve saygınlığını ırzın dokunulmazlığı mesa-besinde kabul etmiştir.<sup>239</sup>

### **Değerlendirme**

Cezalar din, hayat, akıl, nesil ve mal şeklindeki beş temel gayenin hem varlık kazanması hem de varlıklarını sürdürmesi için alınan önlemler mesabesinde. Bu noktada gayeyi ya da dini bildirimini önleme şeklinde iki perspektifin varlığından söz etmek mümkündür. Dini bildirimlerin öncelenmesini savunanlara göre zarûrî değerler ancak had cezaları ile korunabilir. Bu yaklaşımın had cezalarına fazlasıyla önem vererek adeta dini bu cezalardan ibaret sayma hatasına düştüğünü ileri sürenler ise genel ilkelerin zeminini sağlamlaştırma adına ilkeleri amaç, cezaları ise bunların temininde birer araç olarak görmektedir.

Bu perspektife göre maslahat, her mekanda ve zamanda bütün insanlık için elverişli olanın temini şeklinde bizatihi gaye, zarûriyyât da bu gayenin gerçekleşmesini hedefleyen ‘araçsal değerler’ olarak nitelendirilebilir. Nitekim fertlerin, ortak insanî tabiatlarının talep etmeye sevk ettiği bu değerler bütün insanları kapsayıcı niteliktedir. Dolayısıyla bu bakış açısı, istikrâ yöntemine uygun olarak tecrübî bilgiye dayanan olgudan kaynaklanmaktadır. Fukaha da beş zarûrî esası, insanın olgu ile bağlantısı kurulurken tespit etmiş; insanın zarûrî ihtiyaçlarından, hayatta kalmasını ya da erdemli bir şekilde yaşamasını engelleyecek hususlardan çıkarmışlardır. Bu bağlamda inancı koruma, insan hayatına saldırmama suretiyle hayatı koruma, akli, malı ve nesli muhafaza etme gibi bütün bireyler için geçerli olan ortak ve zarûrî durumları ifade etmişlerdir.

Değişmezi temsil eden bu temel ilkeler yani makâsîd, nihai hedef olarak kabul edilince cezalar da bu amaçlara götüren araçlar olarak kabul edilebilir. Zira aslolan ceza ile gerçekleştirilmek istenen amaçtır. Nitekim gerek recm cezasının tatbiki için öngörülen şartların gerçekleşmesinin imkansızlığı gerekse kasten adam öldürme suçu için mağdur tarafa kisas, diyet veya af şeklinde üç alternatif sunulması, mutlak olarak kan dökülmesinin gaye edinilmediği yönünde izah edilebilir. Bu itibarla İslâm hukukunun hadler ile varmak istediği asıl hedefin de cezaları uygulama

---

<sup>237</sup> Bk. Mâide 5/38.

<sup>238</sup> Mâtürîdî, Te’vîlât, IV, 219-220.

<sup>239</sup> Âlim, el-Makâsîd, s. 555.



mak değil, suçların engellenmesi suretiyle toplumun kötülüklerden korunması olduğu sonucuna varmak mümkündür.

#### KAYNAKLAR

Abdülkadir b. Hırzullah, el-Medhal ilâ ilmi makâsidi's-şerîa mine'l-usûli'n-nassiyeye ile'l-işkâliyyâtî'l-muâsıra, Riyad 2005/1426.

Abdülmecîd Sağîr, el-Fikrû'l-usûlî ve işkâliyyetü's-sultatî'l-ilmîyye fi'l-İslâm: Kırâe fî neş'eti ilmi'l-usûl ve makâsidi's-şer'îyye, Beyrut 1994.

Ahmed Vifâk b. Muhtar, Makâsîdü's-şerîa inde'l-imâm eş-Şâfiî, Kahire 2014/1435.

Âlim, Yusuf Hâmid, el-Makâsîdü'l-âmme li's-şerîati'l-İslâmiyye, 2. bs., Riyad 1994/1415.

el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, nşr. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrût ts.

el-Âmirî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yusuf, el-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab, Riyad 1988/1408.

Avde, Câsir, Fikhü'l-makâsîd: inatâtü'l-ahkâmî's-şer'îyye bi-makâsîdihâ, Herndon 2008/1429.

----- el-İctihâdü'l-makâsîdî mine't-tasavvurî'l-usûlî ile't-tenzîlî'l-amelî, Beyrut 2013.

Bezzâ, Abdünnûr , Fikhü'l-makâsîd ve'l-mesâlih beyne'l-İzz b. Abdi's-selâm ve Ebû İshâk eş-Şâtîbî dirâse ve mukârene : the Jurisprudence of shari'ah objectives and interests, London 2014/1435.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî, el-Burhân fî usûli'l-fıkh, nşr. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, yy. 1418/1997.

Dâmâd Efendî, Abdurrahman b. Muhammed b. Suleymân, Mecmau'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur, y.y. ts.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ, Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh, nşr. Halil el-Meys, Beyrut 2001/1421.

el-Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, Fusûlu'l-bedâi' fî usûli's-şerâi', nşr. Muhammed Hasen İsmâil, Beyrût 1427/2006.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Mustasfâ, nşr. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi, Beyrût 1413/1993.

----- Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikü't-talîl, nşr. Hamd Kübeys, Bağdad 1971/1390.

Haddâdî, Ebûbekir b. Alî b. Muhammed, el-Cevheretu'n-neyyira alâ muhtasari'l-Kudûrî, y.y. 1322/1904.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen, Kitabu isbâti'l-ilel, nşr. Halid Zehrî, Rabat 1998.

- Hassan Şehîd, el-Hitabü'l-makâsıdiyyi'l-muâsır, Beyrut 2013.
- Hubbullah, Ali, Dirâsât fî felsefeti usûli'l-fıkh ve's-şerîa ve nazariyyeti'l-makâsıd, Beyrut 2005/1426.
- İbn Abdüsselam, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülazîz, Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm, Beyrut 1410/1990.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed, Makâsıdü's-şerîati'l-İslâmiyye, Ürdün 1421/2001.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed, et-Takrîr ve't-tahbîr alâ Tahrîri'l-Kemâl b. Humâm, y.y. 1403/1983.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, Mecmûu'l-fetâvâ - İbn Teymiyye, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medîne 1416/1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, İ'lâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut ts.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid b. Abdilhamîd, Fethu'l-kadîr, y.y. ts.
- el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Ebu's-Senâ, Beyânu'l-muhtasar şerhu Muhtasar İbni'l-Hâcib, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ, Suudi Arabistan 1406/1986.
- İsmail Habib, Muhammed Bekri, Makâsıdü's-şerîati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen, Mekke 1427.
- el-İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Alî, Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl, Beyrût 1420/1999.
- Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl, Mehâsinü's-şerîa fî furûi's-Şâfiyye: Kitâbün fî makâsıdı's-şerîa, nşr. Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek, Beyrut 1428/2007.
- Kalyûbî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed, Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyr, Beyrût 1415/1995.
- el-Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs, Şerhu Tenkîhi'l-fusûl, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, y.y. 1393/1973.
- Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk, y.y. ts.
- ez-Zahîre, nşr. Muhammed Haccî, Beyrût 1994.
- Mahir Abdulkadir Muhammed Ali, Felsefeti'l-ulûm: el-mantikü'l-istikrâî, Beyrut 1984.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, nşr. Muhammed Boynukalın, İstanbul 2005.
- Maşalı, Mehmet Emin, Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî (Teleolojik) Yorum –Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi–, Ankara 2016.
- Maşalı, Mûnteha, Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası ve İslam Hukuk Açısından Değerlendirilmesi, Bursa 2011.

- Fıkhî Hükümlerde Hikmet Boyutu – Kaffâl eş-Şâşî Örneği –, Ankara 2016.
- “Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü–Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 39(2015).
- Neccâr, Abdülmecid, Makâsîdü’ş-şeria bi-eb’âdin cedîd, Beyrut 2006.
- Cugaym, Nu’man, Turukü’l-keşf an makâsîdi’ş-şâri’, Amman 2002/1422.
- Pekcan, Ali, Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkhi Hükümlerin Gâî Arka Planı), İstanbul 2013.
- “Zarûriyyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, İslami İlimler Dergisi, Sayı 1, (3/2008).
- Raysûnî, Ahmed, Muhadarât fi makâsîdi’ş-şerîa, 4. bs., Kahire 2015/1436.
- Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî, y.y. 1992.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Umer b. el-Hasan et-Teym, el-Mahsûl, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvâni, 1418/1997.
- er-Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl, yy. 1412/1992.
- es-Sa'dî, Abdülhakim Abdurrahman Esad, Mebâhisü'l-illeti fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn, 2. bs., Beyrut 1421/2000.
- es-Subkî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdulkâfi b. Ali Takıyyuddîn, el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc, Beyrût 1416/1995.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, el-Muvâfakât fî usûli’ş-şerîa, nşr. Abdullah Diraz, y.y. ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, Ta'lîlü'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvürâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklid, Beyrut 1401/1981.
- eş-Şinkîfî, Seyyidi Abdullah b. İbrâhim Alevi Neşrû'l-bünud ala meraki's-su'ud, Rabat ts.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh, Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh, Mısır ts.
- et-Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî, Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm, nşr. Alî Dahrûc, Beyrût 1996.
- Tayyib Senûsî Ahmed, el-İstikrâ ve eseruhu fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye ve'l-fikhiyye, Riyad 2003/1424.
- et-Tûfî, Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm, Şerhu muhtasari'r-ravda, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, y.y. 1407/1987.
- el-Yûbî, Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud, Makâsîdü'ş-şerîati'l-İslamiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şer'iyye, Demmâm 1429.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh, y.y. 1414/1994.