T. C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MASLAHAT VE SİYASET GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞI

(Yüksek Lisans Tezi)

MUHAMMED ERKAM UYAR

İstanbul 2018

T. C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MASLAHAT VE SİYASET GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞI

(Yüksek Lisans Tezi)

MUHAMMED ERKAM UYAR

Danışman: DOÇ. DR. İSMAİL CEBECİ

İstanbul 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MUHAMMED ERKAM UYAR'nın MASLAHAT VE SİYASET GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 20.09.2018 tarih ve 2018-27/14 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 05/10/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. İSMAİL CEBECİ	
2.	Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi HACER YETKİN KONTBAY	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ASIM CÜNEYD KÖKSAL	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Muhammed Erkam Uyar

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı : Doç. Dr. İsmail Cebeci

Anahtar Kelimeler : Fıkıh, Tazir, Siyaset, Maslahat

ÖZET

İslam ceza hukukunda tazir cezaları siyasi otoritenin yetkisine havale edilmekle birlikte taziren cezalandırmalarda üst sınırın ne olacağı hususu tartışmalıdır. İlk dönemlerde ağırlıklı görüş tazirin üst sınırının had cezaları olduğu belirtilirken sonraları taziren katlin cevazı tartışılır olmuştur. Bu tartışmada taziren ölüm cezası verilebileceği görüşleri daha çok Türklerin İslam dünyasına hâkimiyetleri sonrasına tekabül etmektedir. Karâfî, Türklerin İslam dünyasına hâkim olduğu dönemlerde yaşamış Maliki bir fakih olarak bu tartışmada taziren katli tereddütsüz savunanlar arasındadır. Mürsel maslahatlarla amel etmenin herhangi bir şartı olamayacağını savunan müellifin siyasi otoriteyle alakalı görüşleri toplum menfaati bağlamında incelendiğinde onun tazirle alakalı görüşlerinin maslahat ve siyaset düşüncesiyle irtibatlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, onun maslahat ve siyaset görüşleri temeline dayanan tazir anlayışının mahiyeti ve sonrakilere etkisi ele alınmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Muhammed Erkam Uyar

Field : Basic Islamic Science

Programm : Islamic Law

Supervisor : Doç. Dr. İsmail Cebeci

Keywords : Tazir, Public Interest, Policy

ABSTRACT

Although there is a general agreement that the political authortity is authorized in *tazir* penalties in Islamic law, the issue of what the upper limit in these penalties is a debatable point. In earlier periods of Islam, the upper limit of *tazir* penalties was stated by a majority up to the *had* penalties, but later the mentioned expression has become discussable as a death penalty. And there is a relationship between the thought in which the upper limit of the tazir could be considered as a death penalty and the sovereignty of Turk-Mongol states over the Muslim lands. As a Mâlîkî Faqih who lived in the Mameluke Egypt in that period, Karâfî, is one of the first defenders of who they argue that the death penalty is legitimate as a tazir, precisely. Because of his thoughts about public interest and politic, he is certain that there should not be any limitation in tazir penalties. He rejects what Gazzâlî has stated the in frame of the necessity of three prerequisits about acceptance of mürsel maslaha (necessity, certanity and generality). According to Karâfî, as long as one, especially the political authortity, treats the community considering the public interest, he has a legitimate power, if not more so. İn this study, his tazir opinions on which based his thoughts about public interest and the politic are examined and some of his effects on Ottomans tried to be shown.

ÖNSÖZ

Hz. Peygambere indirilen İslâm şeriati, Hz. Peygamberden günümüze tüm toplumların dünya ve ahiretlerinin imarı için hayatın her alanına uygun bir düzenleme iddiası taşımaktadır. Onun evrensel olmasını sağlayan bu düzenlemelerinden bazıları asırların geçmesiyle değişmezken, bir kısmı şartlara göre değişebilen esnek bir yapıyı haizdir.

Toplumdaki fesadın önlenebilmesi dolayısıyla insanların dünya ve ahiret saadetini temine yarayan İslâm ceza hukukunda da bu espriye bağlı olarak temelde iki tür cezadan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi miktarları naslar tarafından belirlenmiş, zaman ve mekândaki değişmeden etkilenmeyen hadler, ikincisi ise İslâm hukukunun değişen şartlara ayak uydurmasını sağlayabilen esnek yapılı tazir cezalarıdır.

Tazir cezarları, ulemanın ittifakıyla elinde yaptırım gücü olan siyasi otoritenin yahut onun nâiplerinin sorumluluğundadır. Bazı hadislere binâen prensip olarak ta‘zîr cezalarının had cezalarına ulaşamayacağı söylenmekle birlikte, gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-i râşidin dönemindeki birtakım uygulamalar dolayısıyla kimi âlimler, tazir suçlarına uygulanacak olan cezada herhangi bir sınırlamanın söz konusu olmadığını söylemişlerdir.

Mezheplerin furu eserlerindeki ta‘zîr cezalarıyla alakalı kısımlara bakılınca, Türklerin İslâm dünyasına hâkim olduğu asra tekabül eden Karâfî’nin yaşadığı dönemin, taziren katl uygulamasının tecvizi bakımından bir dönüm noktası olduğu fark edilmektedir. Bu dönemden sonra Karâfî ve onun gibi düşünen ulemanın dillendirdiği maslahat ve siyaset zeminine oturan ta‘zîr anlayışının, Memlüklerin gerek ilmi gerekse siyasi mirasçısı olan Osmanlılar’da da hâkim olduğu görülmektedir.

Hicri 7. yüzyıl Mısır’ında yaşamış Malikî bir fakih olarak Karâfî’nin, Osmanlı âlimlerinin, ta‘zîrle doğrudan alakalı siyaset-i şeriyye anlayışına etki etmesi önemli bulunduğundan, çalışmanın temel konusu onun tazirle alakalı görüşlerinin mahiyeti ve kendinden sonrakilere etkisidir.

Çalışmanın ortaya çıkma sürecindeki desteği için başta tez danışmanım Doç. Dr. İsmail Cebeci olmak üzere, tezin son şeklini almasındaki önemli değerlendirmeleri için jüri üyeleri Asım Cüneyd Köksal ve Hacer Yetkin'e, bu konuyla ilgilenmeme vesile olan Prof. Dr. Hasan Hacak ve Prof. Dr. Fahrettin Atar'a, eleştirileriyle çalışmanın bazı kısımlarına yön veren Prof. Dr. İbrahim Kâfî Dönmez ve Doç. Dr. Tuncay Başoğlu'na, yetişmemdeki en büyük pay sahibi olan aileme ve çalışma süresi boyunca desteklerini üzerimden hiç esirgemeyen kıymetli eşime şükranlarımı sunuyorum.

Şanlıurfa, 2018 M. Erkam Uyar

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

ÖNSÖZ ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **X**

GİRİŞ **1**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU **1**

II. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ **4**

III. TARİHİ ARKA PLAN **5**

IV. KARAFÎ **15**

A. Fıkıhla Alakalı Eserleri **18**

V. TAZİR KAVRAMI **20**

VI. SİYÂSET-İ ŞER'İYYE KAVRAMI **24**

VII. MASLAHAT KAVRAMI **27**

A. Maslahat'ın Tarifi **28**

B. Maslahat Sınıflandırılması **29**

BİRİNCİ BÖLÜM **33**

KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞI **33**

I. KARÂFÎ'NİN MASLAHAT ANLAYIŞI **34**

A. Mürsel Maslahat **37**

B. Diğer Maslahat Türleri **41**

C. Karâfî'nin Maslahat Düşüncesinin Temelleri **41**

D. Karâfînin Maslahatla Alakalı Görüşlerini Yansıtan İki Mesele **46**

II. KARÂFÎ'DE SİYÂSET (EL-MASLAHATÜ'L-ÛLYÂ) **50**

A. Maslahat-ı Ulyâ Kavramının Mahiyeti 51
B. Maslahat-ı Ulyâ, Siyâsî Otorite ve Tazir İlişkisi 54
C. İmam'ın Yetkilerinin Parçalanması.....55
D. Karâfî'nin Siyaset Anlayışı ve Maslahat-ı Ulyâ 58
E. Karafi'nin Fetvâ-Kazâ (İhbar ve İnşa) Anlayışı ve Tazir 63
F. Yöneticilerin Sorgulanılamazlığı ve Tazir 65
III. KARÂFÎ'NİN TAZİRLE ALAKALI GÖRÜŞLERİ 71
A. Tazir'in Tarifi ve Mahiyeti.....73
B. Tazir Cezasının Sınırları 73
C. Tazir Cezasının Uygulayıcısı.....77
D. Had-Tazir Farkları 88
IV. KARAFİ'DE TAZİRİN UYGULAMA ALANI 90
A. Bağy Suçu.....91
B. Dinden Dönme 92
C. Zina.....95
D. Kazif Suçu.....96
E. Hırabe Suçu 98
F. Hırsızlık Suçu 100
G. İçki İçme Suçu 100
İKİNCİ BÖLÜM.....100
KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞININ ETKİLERİ.....100
I. MALİKİ MEZHEBİNE ETKİSİ 102
A. Karâfî Öncesi Maliki Mezhebinde Tazir Cezasının İşlenişi.....102
B. Karâfî Sonrası Maliki Mezhebinde Tazir Cezasının İşlenişi 105
II. HANEFİLERE ETKİSİ 110
A. Memlûkler Öncesi Hanefilerinde Tazir 116

B. Memlûkler Dönemi ve Sonrasında Tazir.....123

SONUÇ.....139

KAYNAKÇA.....142

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız

Edt. : Editör

DİA : Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi

h. : Hicrî

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

s. : Sayfa

Thk. : Tahkik

Thrc. : Tahric

Trc. : Tercüme

Ts. : Tarihsiz

yy. : Yüzyıl

Yy. : Yer Yok

v. : Vefat

vd. : Ve devamı

Vol. : Volume

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Hz. Peygambere indirilen İslâm şeriatı, gerek Hz. Peygamber zamanındaki tüm toplulukların gerekse ondan sonrakilerin dünya ve ahiretlerinin imarı için yaşamlarının her alanına uygun bir düzenleme iddiası taşımaktadır. Onun evrensel olmasını sağlayan bu düzenlemelerinden bir kısmı asırların geçmesiyle değişmezken, bazıları şartlara göre değişebilen esnek bir yapıyı haizdir.

Toplumdaki fesadın önlenebilmesi dolayısıyla insanların dünya ve ahiret saâdetini temine yarayan İslâm ceza hukukunda da bu esasa bağlı olarak temelde iki tür cezadan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi miktarları naslar tarafından belirlenmiş, zaman ve mekândaki değişmeden etkilenmeyen hadler; ikincisi ise İslâm hukukunun değişen şartlara ayak uydurmasını sağlayabilen esnek yapılı tazir cezalarıdır. Bu cezalandırma kurumu sayesinde islâm beldelerinde hadlerin uygulanamadığı durumlarda suçlulara tazir cezaları verilerek fesat ortadan kaldırılmaya çalışılmış, toplumsal huzur sağlanmıştır.

Fıkıh kitaplarındaki tazirle alakalı veriler incelendiğinde tazir cezasının siyasi otorite sahibinin sorumluluğunda olması; hadlere ulaşmaması; suça, suçluya göre değişmesi ve zecr ifade etmesi gibi temel unsurlarından bahsedilebilir. Bu unsurlardan tazirin zecr ifade etmesi, suça-suçluya göre değişmesi ve siyasi otorite sahibinin sorumluluğunda olması hususiyetlerini öteden beri pek çok âlim dillendirmektedir. Tazirle alakalı bu hususiyetlerden zamanla değişime uğrayan ve en çok tartışma konusu olanı tazir cezasının had cezaları seviyesine ulaşıp ulaşamayacağı sorusudur. Furû fıkıh eserlerinde tazirle alakalı serdedilen görüşler kronolojik olarak incelendiğinde, tazirin ilk dönemlerden itibaren gerek teorisiyle gerekse pratiğiyle bir değişme içinde olduğu fark edilir.

Özellikle ikinci bin yılın başlarına gelindiğinde İslam dünyasında patlak vermeye başlayan problemler ve bunların sonucu olarak değerlendirebileceğimiz Haçlı ve Moğol istilalarıyla İslam devletinin bir kısmının yok olup bir kısmının adalet, asayiş gibi toplumun problemleriyle uğraşamayacak duruma düşmesi, İslam devletlerinde

merkezi otorite boşluğuna yol açmış; bu da fesadın yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Selçuklular, Memlükler ve Osmanlıların bölgeye etkisi düşünüldüğünde İslam dünyasının içinde bulunduğu karmaşa ortamından büyük oranda Türkler, dolayısıyla Türk devlet geleneğinin etkisi yardımıyla çıkabildiği söylenebilir. Mezkûr dönemden sonra, sivil otoritenin mutlak gücü haiz bulunduğu Türk-Moğol idare-siyasetinin Arap devlet anlayışına üstünlüğü tescillenmiş, ilerleyen dönemde İslam beldesindeki siyasi otoritenin (imamın) mutlak manadaki cezâî tasarruflarının meşrulaştırılması için tazir kurumu kullanılmaya başlanmıştır. Tazir cezalarının, hükümdarın cezâî tasarruflarının şer'ileştirilmesi için İslam hukukundaki en uygun kurum olması nedeniyle, dönemin müellifleri ve sonrakiler, özellikle siyaset-i şer'iyye türü eserlerde, tazir cezalarının siyasi otoritenin sorumluluğunda olması, alt yahut üst sınırının olmaması gibi hususlardan itina ile bahseder olmuşlardır. Hanefî siyaset-i şer'iyye anlayışının "ağırlaştırılmış şeriat" şeklinde olması ve Osmanlı siyaset-i şer'iyye müelliflerinin siyasi otoritenin tasarruflarını alabildiğine meşrulaştırmaları bunun göstergesi sayılabilir.

Fıkıh kitaplarının, içerisinde tazirle ilgili bilgiler bulunan bölümleri incelendiğinde, tazirin ilk dönem müelliflerinin eserlerinde müstakil bâblarda değerlendirilmeyip genellikle haddü'l-kazif ve haddü'ş-şürb bölümlerinde incelendiği, sonraki müelliflerde ise tazir bölümlerinin müstakil olma yolunda sürekli geliştirildiği söylenebilir. Ayrıca tazir cezasına benzeyen ve Türk-Moğol devlet geleneğinin islâm dünyasında etkili olmaya başlamasıyla canlılık kazanıp, genellikle ağırlaştırılmış şeriat olarak tarif edilen "siyaseten cezalandırma" işlemine ilk dönemlerde oldukça az rastlanırken, özellikle 12. yüzyıl sonrasında bu kavram tazir cezaları içinde mütalaa edilmeye başlanmıştır. Bu dönemden sonra tazir kavramı, meselelere çözüm üretme sürecinde Şafii, Mâlîkî ve Hanbelîlerin, Hanefîlerin istihsanı gibi alternatif seçenekler sunmaya açık bir delile sahip olmamaları nedeniyle fazlaca dillendirdikleri *maslahat* kavramı ve Türk-Moğol örfünün etkisiyle İslâm devlet geleneğine iyice yerleştiğini düşündüğümüz *siyaset* olgularından oluşan bir zemine oturtulmuş, özellikle Memlük ve Osmanlı sultanlarının ellerindeki mutlak otoriteyi meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır.

Maslahat ve siyaset zeminine oturtulup Memlüklerden sonra siyaset-i şer'iyyenin temel malzemesi olarak kullanılan tazir anlayışının siyâset-i şer'iyye ve yargılama usulüyle alakalı fıkıh kitaplarında kökleri takip edildiğinde, bu anlayışın büyük oranda kendisiyle temellendirildiği kişi olarak 13. yüzyılda yaşamış Mısır Memlükleri müelliflerinden Karâfî (v. 684) karşımıza çıkmaktadır. Sadece ona ait *ez-Zehîra*daki tazirle alakalı görüşler ele alındığında, bu görüşlerin diğer bazı fakihlerin beyanlarından tamamıyla farklı olmadığı, bilakis aynı düzlemde yer aldığı görülür. Ancak müftî, kadı ve siyasi otorite arasındaki yetki paylaşımını incelediği eseri *el-İhkâm* ve kavâid literatürüne ait eseri *el-Furûk*taki veriler birlikte değerlendirildiğinde, onun tazir anlayışının belirli tarihsel ve usûlî arka planı hâiz siyaset ve maslahat endeksli olduğu görülür.

Bu çalışma tazir kavramını kendisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz maslahat ve siyaset olgularının, hangi tarihi ve usûlî bağlam içerisinde tazire derç edildiklerini anlama sadedinde Karâfî'nin tazir görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma içerisinde kullanılacak kavramlar ve tarihsel arka plana dair bazı bilgiler verildikten sonra, Karâfî'nin tazirle alakalı görüşlerinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için birinci bölümde onun maslahat ve siyaset anlayışına değinilerek, bu temeller üzerine onun tazir teorisi kurulmuş ve onun furû eseri *ez-Zehîra*daki 'kitabü'l-cinâyât' isimli bölümün tamamı incelenerek pratikte tazire nasıl yaklaştığı tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Karâfî'nin tazir anlayışının kendisinden sonrakilere etkisi araştırılmıştır. Öncelikle Karâfî'nin tazirle alakalı görüşlerinin Malîkî mezhebiyle ne derece alakasının bulunduğu sorusu yanıtlanmaya çalışılmış, ikinci olarak ise müellifin siyaset ve maslahata dayalı tazir anlayışının Hanefilere, özellikle Osmanlı siyaset-i şer'iyye kuramcılarına etkisinden bahsedilmiştir. Müellifin Mısır Mâlikîlerinden olması nedeniyle, onun Hanefilere etkisinin ele alınması zihinlere soru işareti getirebilir. Bu sorunun cevabı, ileride daha detaylı açıklanacağı üzere, tamamen tarihî arka planla ilgilidir. Memlükler döneminde yaşayan Karâfî'nin eserlerinin tamamının 13. yy. ürünleri olduğu, bu dönemden sonra İslâm dünyasının gerek ilmi gerekse siyasi merkezinin Osmanlıların hâkimiyet alanlarına kaydığı ve Maliki mezhebinin giderek etkisini yitirdiği göz önünde bulundurulursa, Karafî'nin siyasi otoriteyi temel alan maslahat ve siyasetle alakalı görüşlerinin niçin Hanefileri daha çok etkilediği sorusu

ancak cevabını bulabilir. Bu bağlamda Karâfî'nin bünyesinde hayatını sürdürdüğü Memlüklerden hemen önce yaşayan müelliflerle sonrakilerin tazir anlayışları arasındaki fark ortaya koyulmaya çalışılacak ve bu müelliflerden Osmanlı siyaset-i şer'iyye kuramına etki eden Dede Cöngî (v. 973) ve Trablûsî'nin (v. 849) Karâfî ile doğrudan bağlantısına işaret edilecektir.

II. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın konusu müşahhas bir kişinin tazir anlayışı ve bunun etkileri olduğundan, kullanılan kaynaklar öncelikle üzerine çalıştığımız müellifin *ez-Zehîra, el-İhkâm* ve *el-Furûk* isimli eserleridir. Müellifin tazirle alakalı bir fasıl açması ve tazirin uygulanış biçimleri hakkında doğrudan bilgi vermesi sebebiyle furû eseri olan *ez-Zehîra*sı ana kaynağımız olsa da, onu inceleme sebebimiz olan tazir cezalarını maslahat ve siyaset olgularıyla birlikte ele alması sebebiyle *el-İhkâm*da işaret edilen bilgiler daha özeldir. *el-Furûk* ise Karâfî'nin, Şafiî devlet teorisyeni Maverdî gibi müelliflerle bağlantısını kurması açısından önemlidir.

Çalışmadaki müellifin özellikle maslahat, maslahat-ı ulyâ ve siyaset anlayışıyla alakalı değerlendirmeleri kendisinden hareketle anlamaya çalıştığımız, Karâfî'nin öğrencilerinden el-Bekûrî'nin (v. 707) *Tertîbü'-furûk* isimli eseriyle, Sağîr el-Vekîlî'nin Karâfî üzerine yazdığı hacimli eseri *el-İmâmü'ş-şihâb el-kârâfî: halkatün vasl beyne'l-meşrık ve'l-mağrib* büyük önemi haizdir.

Müellifin maslahat ve siyaset zeminine oturan tazir anlayışının tarihi olayların seyriyle de alakalı olduğunu aktarma bağlamında kullandığımız İbn Tağriberdî'nin (v. 874) *en-Nücûmu'z-zâhire*si, Makrîzî'nin (v. 845) *el-Hıtat*ı ve Süyûtî'nin (v. 911) *Hüsnü'l-muhâdara*sı; bunlara benzer şekilde tarihi olayları sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmeye çalışarak kimi fıkhî olguların daha sağıklı anlaşılmasını sağlayan Sami Zubaida'nın *Law and Power in the Islamic World* isimli eseriyle Karâfî'nin fıkıh anlayışının modern kodifikasyon faliyetlerine olan benzerliğine vurgu yaparak müellifin zihnindeki hukuk devlet ilişkisine dair yorumlamalarda bulunan Sherman A. Jackson'un *Islamic Law and the State* ve kısmen bu kategoride ele alabileceğimiz maslahat kavramını tarihsel süreç içerisinde inceleyen Felicitas Opwis'in *Maslaha and the Purpose of the Law* adlı eseri büyük önem taşımaktadır. Tazir

kavramını irdelerken girilmesini zaruri gördüğümüz şeriat sahipleriyle siyaset sahiplerinin ilişkilerini de inceleyen Samira Kortantamer'in *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler* adlı eseri ve siyaset-şeriat ayrışması hakkında yorum yapma imkânımızı artıran, İslama ilk giren Moğol idarecisi Gazân Han (v. 1304) hakkındaki verileriyle Osman G. Özgüdenli'nin *Gazan Han ve Reformları* kitabı önemli bilgiler içermektedir. Ayrıca Jonathan P. Berkey'in İslami eğitimin sosyal yönü üzerine olan araştırması *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali* de, o dönemde Memlük Devleti'nin merkezi olan Kahire'de hukuk bilgisini ellerinde bulunduran ulemanın bu dönemdeki fonksiyonlarını anlamlandırma açısından önemlidir. Çalışmamıza, içerdiği tarihi bilgiler ile yön veren eserler arasında Ervin I. J. Rosenthal'in Türkçe'ye *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi* şeklinde çevrilen eseriyle Halil İnalcık'ın başta *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* isimli eseri olmak üzere *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirâsı* gibi eserlerini de saymak gerekmektedir.

Son olarak Karâfî'nin tazir düşüncesine etkisi ele alınırken incelenen Mâliki ve Hanefi kaynakların yanısıra, onun tazir anlayışının kendisinden sonrakilere etkisi bağlamında işaret edilen Tarablûsî'nin *Muînü'l-hükkâm*ı ile Dede Cöngî'nin *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*si, içerisindeki Karâfî'ye olan doğrudan atıflar sebebiyle son bölümün en önemli kaynaklarındandır.

Konumuzla alakalı son dönemlerde de müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak Osmanlı dönemi siyaset-i şer'iyye anlayışını, menfi yanlarına da işaret etmekle birlikte, görebildiğimiz kadarıyla genellikle müspet yanlarına vurgu yaparak ele alan Asım Cüneyt Köksal'ın *Fıkıh ve Siyaset* isimli eseriyle, menfi yanlarını nazara vererek aktaran Ahmet Yaman'ın *Siyaset ve Fıkıh* isimli eserlerinden; Hasan Hacak, Yunus Apaydın, Fahrettin Atar ve Tuncay Başoğlu'nun konuyla alakalı değerlendirmelerinden istifade ettik.

III. TARİHİ ARKA PLAN

Karâfî'nin (v. 684/1285) hayatını geçirdiği 7/13. yüzyılda yaşanan olaylar, gerek siyasi gidişatı değiştirmesi gerekse ilmi açıdan farklı temayüller getirmesi hasebiyle İslam dünyası açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple çalışmaya giriş mahiyetinde devrin siyâsî, sosyal ve ilmi bir takım özelliklerinden bahsedilecektir.

Miladi 12 ve 13. yüzyıllar, İslâm dünyasında, Fâtımîler, Büveyhîler, Hemdâniler, Sâmânoğulları, Karahanlılar, Ihşidîle, Harzemşahlar, Abbâsîler, Zengîler, Eyyûbiler gibi birçok İslâm devletinin/beyliğinin kurulup yıkıldığı ve bu sebeple siyâsî kargaşanın had safhada olduğu bir dönemdir.[1] Bu dönemin en dikkat çekici olayı şüphesiz yukarıda zikredilen devletlerin bir kısmını ortadan kaldırmış yahut büyük oranda yıpratmış olan Moğol ve Haçlı istilalarıdır. Özellikle Moğol istilasıyla birlikte halîfelik kurumunu elinde bulunduran ve İslâm dünyasının bayraktarlığını yapan Abbâsî hilafetinin iyice güçsüzleşip sonlanması neticesinde bölgede güç dengesi değişmiş, buna bağlı olarak farklı siyâsî ve sosyal olaylar meydana gelmiştir.[2]

Nitekim Ayn-ı Câlut savaşına (1260) kadar İslâm âlemini sürekli mağlup eden ve geçtikleri yerlerdeki tahribatlarıyla geçecekleri yerlerin savaşçılarına dahi silah bıraktıran Moğollar, İslâm âleminde öyle bir panik havası oluşturmuştur ki bazı tarihçiler istila günlerini tam manasıyla anlatamayacaklarını ifade etmişlerdir.[3] Ayrıca Moğol ve Haçlı istilaları gibi dıştan gelen saldırılarla tahrip olmuş devletlerde, başta stratejik önemi haiz devlet adamları ve dini liderler olmak üzere halkın her kesimine suikast düzenleyen ve bu eylemlerin halk üzerinde oluşturduğu korku ve infiali, dâîleri vasıtasıyla değerlendirip, ancak "gâib imam"ın kendilerini bu sıkıntılardan kurtarabileceği şeklindeki telkinleriyle mevcut sunnî devlet geleneğini bitirmeye yönelmiş Bâtınîlik-Karmatîlik gibi bir takım iç tehditler de zuhûr etmiştir.[4]

İslâm âleminin bu dönemde içinde bulunduğu karmaşa ortamının köklerini Abbasilerin ikinci dönemindeki bazı uygulamalarda aramak gerekmektedir. Özellikle

[1] *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi,* Edt. Kenan Seyithanoğlu; Red. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1988, (Çağ Yayınları), VIII, s. 194.
[2] Moğolların bölgeye olan etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih: İslamın Klasik Çağı,* Trc. İzzet Akyol, İstanbul 1993, (İz Yayıncılık), II, s. 425-458; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İstanbul 2011, (İkinci Baskı), s. 53 vd..
[3] Ancak W. Barthold, Moğol istilasının İslam dünyasına olan tahribinin, tahmin edilenden oldukça az olduğunu söylemekte ve onun tabiriyle Moğol fütûhâtının İslam dünyasına kazandırdığı pek çok müspet gelişmeden bahsetmekktedir. Ona göre "Moğol istilasının neticesinin o kadar ağır olmamasının en birinci sebebi, fatihlerin bu memlekette tamamiyle gelip yerleşmemeleridir." Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Trc. M. Fuad Köprülü, Ankara 1957, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı), s. 61-63.
[4] Hodgson, *İslamın Serüveni,* II, s. 60-63; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, Eds. Cem Zorlu, İstanbul 2009, (İkinci Baskı), s. 426.

Abbasi hükümdarları olan 'emiru'l-ümeralar'[5] döneminde -bir kaçı müstesna- siyâsî otorite iyice zayıflamış, başta kumandanlar olmak üzere diğer devlet görevlileri devlet idaresine karışmaya başlamışlardır. Bu durum devletin içte ve dışta zayıflamaya başlaması neticelerini de beraberinde getirmiştir.[6] Zayıflayan Abbasi devletinin potansiyel tehditleri aktif hale gelmiş ve neticede Şiî Büveyhilerin hilafet merkezini ele geçirmeleri gibi birçok açıdan olumsuz addedilebilecek problemler Abbasi idaresi ve halkını meşgul etmiştir.[7]

Ayrıca Abbâsîlerin son devirleri, yönetimin halîfeden neredeyse tamamen çıkıp çeşitli ordu mensuplarının yahut devlet görevlilerinin eline geçmesi nedeniyle dış mücadelelerinde genellikle başarısızlıkla zikredilir. Bununla birlikte, devletin sınırları dâhilinde yaşanan ekonominin yetersizliği, hayat standartlarındaki düşüş gibi sosyal nedenler ve mezhepsel ayrılıklardan kaynaklanan isyanlar devletin yıkılmasına sebep olarak gösterilen olumsuzluklar arasındadır.[8]

Bu dönemde gerek Abbasilerden ayrılıp müstakil birer hükümranlık kurmaları gerekse Mâverâü'n-nehr civarından gelip Abbasi hilafetini Şiî Büveyhilerden kurtarmaları itibariyle "Türk" unsuru[9] dikkat çekmektedir. Buna bir de Cengiz Han (v. 1227) ve ordusunun o dönemlerdeki ihtişamı eklenince Türk ve Moğollardaki bu devlet ve ordu yönetiminin büyük oranda dikkat çektiğini söyleyebiliriz.[10] Fakat dikkatleri

[5] 'Emiru'l-ümera'lık kurumu Abbasi devletinin Halife Râzî döneminde merkezdeki otoriteyi kuvvetlendirmek amacıyla ihdas edilmiş, ancak sonraki dönemlerde ülkenin parçalanmasının ana faktörlerinden birisi haline gelmiş idari bir kurumdur. Emiru'l-ümera, halifeden sonra en geniş yetkilere sahip devlet idarecisi olup, bütün yüksek dereceli memurların atanması, adına para basımı ve hutbe okutma yetkisi gibi en önemli hakları haizdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Trc. İsmail Yiğit, İstanbul 1986, III, s. 375-378, 433-434; Nahide Bozkurt, *Abbasiler,* İstanbul 2014, s. 103-112.

[6] Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, s. 103.

[7] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, III, s. 373 vd.; Nadide Bozkurt, Abbasiler, s. 107.

[8] Nahide Bozkurt, *Abbâsîle*r, s. 137-147. Ayrıca Abbâsî Devletine karşı başlatılan Zencî ve Karmatî gibi isyanlar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, s.

[9] Filibeli Ahmed Hilmi, Abbâsîlerin kendi saltanatlarının devamı için İranlıları ve Arapları birbirlerine ezdirdiğini, her iki kavmin sevgisini kaybettikten sonra ise tahtlarını korumak ve mezkûr iki unsuru da itaat altında tutabilmek maksadıyla Türklerin kuvvetine başvurduğunu ifade etmektedir. Filibeli Ahmed Hilmi*, İslam Tarihi*, s. 435. Ayrıca Hodgson'un Türklerin Abbasî devletindeki konumunu aktaran değerlendirmeleri için bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, s. 438 vd..

[10] *Tuhfetü't-türk*ün muhakkiki, eserin müellifinin düşünce arka planına işaret içina yazdığı girişte, Moğolların ittiba ettikleri Cengiz Yasası sayesinde, mezkûr devirde çeşitli açılardan Müslümanlardan daha ileri bir konumu ihraz ettiklerini söylemektedir. Necmeddin Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Ahmed et-

çeken bu olguya olan hayranlığın içerisinde, kızgınlık gibi duyguların olması da muhtemeldir. Zira bu dönemdeki Türk devletleri, Selçukluları kısmen hariç tutarsak, halîfeliği elinde bulunduran Abbasî devletine menfi tesir etmiştir. Ancak Memlükler denilen bir Türk unsurundan daha bahsetmek lazımdır ki, diğerleri gibi devlet yönetimi ve askeri alanda yetkin olmalarının yanı sıra Abbasi devletine zararları olmamış, bilakis halîfenin öldürülmesiyle dağılan devlet topraklarındaki Moğol istilasını durdurabilmiş ve şeklen de olsa Abbasi hilafetini Mısır'da yeniden ikame etmişlerdir.[11] Kelime manasından hareketle 'kölemenler' (sahip olunan erkek yahut kadın köle) olarak da isimlendirilen Memlükler, kendi özel muhafız birliklerini temin etmek için asker olarak yetiştirilmek üzere emirlerin satın alıp eğittikleri beyaz kölelere denilmektedir ki İslâm tarihinde orduya eleman olarak ilk defa Abbâsîler tarafından alınmışlar, daha sonraki süreçte güce ihtiyacı olan emirlerin kendilerinden yararlandıkları askeri bir kaynak olarak hep var olagelmişlerdir.[12]

Eyyubi devletinde Necmeddin Eyyûb (v. 1173) zamanında kurulan 'Bahrî Memlükler'in çoğu Moğol istilasında esir alınan Türkler olup, esir tüccarları vasıtasıyla Mısır'a getirilmiş ve burada emir tarafından satın alınıp yüksek düzeyli bir eğitime tabi tutulduktan sonra sarayın her kademesinde rahatlıkla vazife üstlenebilecek bir "memlük" olarak yetiştirilmişlerdi. Eyyubiler devletinde gittikçe güçlenen 'Memlükler' Sultanın vefatından sonra hanımının kendilerinden birisiyle evlenmesi sonucu devletin başına geçtiler.[13]

Karafî'nin de sınırlarında yaşadığı Memlük Devleti, İslâm âleminin aktarmaya çalıştığımız bu buhranlı yıllarında, Mısır başta olmak üzere daha çok Orta Doğu'nun güneyinde hüküm ferma olmuştur. Siyâsî çekişmeler, iç savaşlar, sistematik taarruzlar gibi çeşitli problemleri içinde barındıran, Moğol istilasıyla simgelemeye çalıştığımız bu

---

Tarsûsi, *Tuhfetü't-türk fima yecibu en yu'mele fi'l-mülk*, Thk. Abdülkerim Muhammed Mutî' el-Hemdâvî, Yy. Ts., (İkinci Baskı), s. 12.

[11] İslam âleminin yaklaşık altı sene halifesiz kalması ve Baybars'ın girişimiyle Abbâsî hilafetinin Mısır'da devam ettirilmesi hakkında bkz. Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire 1929, (Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1929'un tıpkıbasımı.), VII, s. 64, 109, 111, 118, 200, 211; Muhammed Hamid Ğarayibe, *el-İmam Süleyman et-Tûfî el-Hanbeli*, Amman 2005.

[12] Hasan, *İslâm Tarihi*, VII, s. 11.

[13] Hasan, *İslâm Tarihi*, VII, s. 15-20.

buhranlı yıllarda İslâm âlemine nisbî de olsa nefes alma imkânı veren Memlükler aslında Eyyubi'lerin devamı olarak nitelendirilmektedirler.

Bağdat'ta halîfenin öldürülmesinden üç buçuk yıl sonra hilafet Memlükler eliyle Mısır'da yeniden ikame edilmiştir.[14] Bağdat'ta Moğollardan kaçabilen Halîfe soyundan Ebu'l-Kâsım Ahmed el-Müstansır, (v. 1261) miladi 1261'de Memlük Sultanının yardımıyla Mısır'da hilafeti yeniden tesis etmiş; ancak yeni halîfenin Mısırdaki rolü mutlak bir halîfenin hükümranlığı gibi olmamıştır. Memlük Mısır'ındaki bazı Abbasi halîfelerinin sultan yahut emirler tarafından horlanıp küçük düşürüldüğü, kimilerinin sefih, dilenci şeklinde adlandırıldıkları ve hatta hapse atıldıkları bilinmektedir.[15]

Başta Moğollar ve haçlılar olmak üzere Müslüman ve gayr-i müslim birçok devletle müsbet menfi ilişkileri olan Memlüklerin yukarıda da ifade edildiği üzere, en önemli fonksiyonları kuzeyden gelen Moğol akınını durdurarak Mısır ve civarını İslâm âlemine sığınılacak bir liman haline getirmeleridir.

Bağdat istilasından önce, Cengiz Han'ın Mâverâü'n-nehr'den Bağdat civarına olan seferleri sırasında birçok âlim, o dönemde kendilerine göre güvenli addettikleri Suriye ve Mısır topraklarına göç etmiştir.[16] Daha sonra Hülâgu dönemi istilaları daha güneye indiğinden ve Mısır'da nispeten kuvvetli bir devlet bulunduğundan göçler daha ziyade Mısır taraflarına yoğunlaşmıştır. Nitekim bazı çalışmalar bu dönemde mezkûr

[14] Muhammed Hamid Ğarayibe, *el-İmam Süleyman et-Tûfî,* s. 65; Hasan*, İslâm Tarihi*, VII, s. 42.

[15] Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 75), s. 177-178; Ayrıca Sultan yahut emirlerin Halifeyle olan ilişkileri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. s. 69-79; Hasan, *İslâm Tarihi*, VII, s. 43.

[16] Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler*, İstanbul 2012, s. 183. Tabakât kitaplarına baktığımızda özellikle Moğol istilâsı sonrasında vefat eden fakihlerden birçoğunun Mısırda medfûn bulunduğu görülür. Bunlara birkaç örnek verecek olursak: İbn'ül-Adîm (1192-1262); tanınmış tarihçi, muhaddis, edîb, kendisinden itibaren beş nesil boyu Halep'te kadılık vazifesini üstlenen soyu, onun devrinde Kahire'ye göç etmek mecburiyetinde kalmıştır. Rivayetlere göre Hülâgu kendisine Bağdat kadılığı teklif ettiyse de kabul etmemiştir. Burhanü'şşeria, 13.asır âlimi olarak geçmektedir, tam olarak hangi tarihte vefat ettiği belli değildir. O da Buhara'yı terk ederek doğu İran taraflarına yerleşmiştir. Kelâbâzî (1246-1300) Buhâra da doğdu, Bağdat'ta tahsil gördü, muhtemelen istilâ sebebiyle Kahire'ye gitti. Mardin de vefat etti. Tâcü'şşerîa (709-1309), Buhara'da doğdu, burası istilâdan evvel bir ilim meclisi iken burada tahsil gördü. Ancak istilâ ile birlikte ilim merkezlerinin tahribata uğramasından dolayı kardeşi Burhânüşşerîa ile birlikte İran taraflarına göç etti. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2013, (3. Baskı), s. 108, 109, 119-122.

sebeple şehrin nufüsunun hızlı bir biçimde arttığını kaydetmektedir.[17] Bu sebeple Mısır bölgesi farklı ırklardan ve sınıflardan insanların birarada yaşadıkları bir mekân olmuş, onun bu kozmopolitliği gerek ilmi gerekse farklı alanlarda kendini göstermiştir. Şu rahatlıkla söylenebilir ki; Mısır'ın her gelenek görenek ve tabakadan insana ev sahipliği yapması burada yaşayan ulemayı etkilemiştir.

Siyâsî alanda kargaşanın bulunduğu bölgelerde yaşayan insanların da bu ortamdan etkilenecekleri malumdur. Çalışmamızın konu edindiği dönemde İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu kargaşa ortamının, toplumun maslahatının düşünülmemesi, bozulan ekonomi sonucu fiyatların yükselmesi, siyâsî endişe-korku, toplumda isyanların başlaması, güvenin ortadan kalkması ve adam öldürme, yağma ve soygun türünde toplumu fesada sürükleyen suçların artması gibi olumsuz durumlara sebep olduğu görülmektedir.[18]

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Abbâsî idaresinin merkezi olan Bağdat sadece Arapların yaşadığı bir coğrafya değildir. Eskiden beri kozmopolit yapısıyla tanınan bu beldede çok kültürlülülüğün etkileri her zaman görülmüştür. Bunlardan en barizi ehl-i hadis ve rey ayrımı yapılırken değinilen, ehli reye rengini veren özelliklerden birisi olmasıdır.[19]

Abbasî Devletinin kurulmasından itibaren devlet yönetimi farklı toplum katmanlarından birisine kendisini daha yakın hissetmiştir. Kuruluşunda Horasan halkının ve ehli beyt taraftarlarının etkisi açıkça görülen Abbasîlerin, Me'mun zamanında Arap halk kesimiyle kültürel bir mücadele içerisine girebilecek Pers etkisi devreye girmiş;[20] Mu'tasım devrinde Türkler devlette söz sahibi olmaya başlamışlar;

[17] Hasan, *İslâm Tarihi*, VII, s. 381. Bu dönemle alakalı daha detaylı bilgi ve yorumlar için bkz. Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State: The Constitutional Jurisprudance of Shihab al-Din al-Qarafi***,** Leiden 1996, s. 33-69.

[18] Meş'al b. Memduh Al-i Ali, *İlmu usuli'l-fikh fi'l-karni's-sadis el-hicri: dirase istikraiyye tarihiyye tahliliyye***,** Hail 2010, Darü'l-Endelüs, (Matbu doktora tezidir.) I, s. 230-236.

[19] Bağdat yöresi halkı için Arap toplumu potasında erimiş olmaları ve Abbâsî memleketinin anadili Arapçayı konuşmaları hasebiyle, genel olarak Arap denildiği, ancak Abbâsî devletinde yaşayan halkın aslen Fars, Türk, Nabtî, Ermeni Çerkes, Kürt, Gürcü ve Berberî gibi farklı etnik kökenli oldukları hakkında bkz. Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, VI, s. 337.

[20] W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998, (İkinci Baskı), s. 218.

bunlara tepki olarak Mağripliler ve Ferğanalılar askeri ve yönetim işlerinde aktive edilmişlerdir. Bütün bu unsurlar geniş halk kitleleri içerisinde kendilerine yakın buldukları görüşlerin yayılmasına sebep olmuştur.[21] Tarihi seyr içerisinde bu şekilde güçlenen çeşitli grupların yanına mezheplerin oluşumuyla bir de mezhep farklılıkları eklenince sosyal yapının ne denli girift bir hal aldığını anlamak mümkün olacaktır. Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesini değerlendirirken bazı araştırmacılar, toplumdaki Sünnî-Şiî çatışmasına dikkat çekmektedirler. Hülâgu'nun (v. 663) hilafet merkezindeki Şiîleri istihbârat için kullandığına dair rivayetler doğru olsun olmasın, zaten var olan Sünni-Şiî çatışmasının ucunun nereye vardığı hakkında bize tahmin yürütme fırsatı vermektedir.[22] Bu dönemde Hanbelilerin şerrinden korkulur hale gelmesi[23] ve sunnîlerle şiîler arasındaki çekişmenin mahalle savaşlarına dönmesi[24] gibi vakıalar sosyal hayatın dinden dolayı ne denli kırılgan hale geldiğinin en bariz göstergeleridir.[25]

Bahis mevzu dönemde Memlük toplumu birbirinden keskin hatlarla ayrılan iki kesimden oluşmaktaydı: Askeri sınıfın teşkil ettiği yönetici kesim (ümerâ) ve asker olmayıp devletin çeşitli alt düzey kademelerinde çalışan yahut hiçbir devlet kurumunda çalışmayıp çiftçilik, ticaret ve zanaatla uğraşan halk.[26] Devletin yönetiminde bulunanlar son derece ihtişam içerisindeyken, halkın ağır vergiler altında ezildiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca Mısır'ın yerlilerinden yahut ahalisinden olanların devlet

[21] Abbâsilerin çeşitli etnik kökene haiz unusrlaru, kendi hesaplarına kullanmaya çalışmaları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 435.
[22] H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı*, s. 286, 290, 303.
[23] Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi,* VI, s. 338. Bağdat'ta ders vermek isteyen bir Eşari-Şafii âlimine karşı Hanbelîler oldukça müsamahasız davranmışlar ve yaşanan gerginlik ancak vezir Nizamülmülk'ün araya girmesiyle engellenebiliştir. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, s. 212.
[24] H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilası*, s. 298 vd.; *Hasan, İslâm Tarihi,* VI, s. 338.
[25] Endülüslü Seyyâh İbn Cübeyr, bu dönemde hac farizası için çıktığı yolculuğundaki hatıralarını akatrdığı eserinde mezkûr dönemde İslam toplumunun haline farklı bir açıdan bakmaktadır. İbn Cübeyr Eyyubiler döneminde İskenderiye ve Mısır'ın üst bölgelerinden hacc farizasını yerine getirmek için gemilerle yolculuk yapan kişilerin yollarının elleri silahlı bir grup zekât memurunun gemilere tırmanıp zorla zekât almak istemelerini ve bunu yaparken de çeşitli gıda maddelerinin bulunduğu torbaları ellerindeki keskin aletlerle delip, buralara saklanma ihtimali bulunan güya zekâtları bile kaçırmak istemeyişlerini, 'utanç verici durumlar' olarak niteler ve lanetler. (İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Trc. İsmail Güler, İstanbul 2003, s. 36-7.) Ayrıca onun hatıratında yer alan bilgilere göre Kâbe'de bir vakitte bir namaz kılınmayıp, her mezhep kendi köşesinde kendi imamının ardında namaz kılınması dolayısıyla, aynı vakitte farklı imamların arkasında namaza duran hacıların çoğu defa farklı mezhepten imamların tekbir ve selamlarını karıştırdıklarından bahsedilir. (İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, s. 68-9.)
[26] Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, s. 379; Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn-i Teymiye*, s. 151.

dairelerinde bulunmaları hiç kolay değilken, Bağdat civarından gelen Moğollar'a[27] devlet kapıları açılıyor, onlara üst düzey görevler tevdi ediliyor, kimi zaman da kendilerine zirai araziler ikta olarak veriliyordu.[28] Ulema çeşitli dini, adli ve divani vazifeleri ifa ediyorsa da neticede onlar askeri zümreden bir emire bağlı olduklarından tam manasıyla bağımsız olmaları mümkün değildi.[29]

Ulemanın doğru bildiklerini söylemeleri durumunda, hükümdara karşıymış gibi algılanmaları, idarenin meşruiyetini sorguluyor olma ithamlarına maruz kalmaları mümkündür.[30] Nitekim tarihi kaynaklar bizlere, Memlük sultanlarından birisinin veziri olan Safiyyüddin b. Şükr'ün vezirliği esnasında oldukça müstebid olduğu, insanların mallarını meşru olmayan yollardan zorla aldığı, devlet erkânından kıymetli insanları uzaklaştırıp rezillikleriyle ün salmış bazı kimseleri yönetime getirdiği söylenmektedir.[31] Aynı şekilde Baybars'ın vezirinin de müsadere yapıp insanlardan zorla vergi almasından bahsedilmektedir. Baybars'ın İmam Nevevî'yle (v. 676) olan mektuplaşmaları, sultanın Nevevî'den fetvâ almak[32] suretiyle onun nüfuzunu kullanmak istediğini ve Nevevî'nin fetvâ vermemesi üzerine onu tehdit ettiğini bizlere bildirmektedir.[33] Bu durum bile başlı başına mezkûr devirde ulema ile devlet yönetimi ilişkilerinin ne boyutta olduğunu göstermesi adına önemli izler taşımaktadır.

---

[27] Burada Ğarabiye'nin aktarmak istediği muhtemelen Moğollarla yapılan savaşlar neticesinde elde edilen Türk-Moğol kökkenli esirlerdir ki memlük eğitimine tabi tutulduktan sonra ilerleyen zamanda iktâ arazilerini almayı hak edecek bir emir olma ihtimalleri vardır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Altan Çetin, *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilat*, İstanbul 2007, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalın'nda yapılmış doktora tezidir.), s. 69-71.

[28] Ebu Zehra, *Ahmedi İbn Teymiye*, s. 151; Muhammed Hamid Ğarayibe, *el-İmam Süleyman et-Tûfî*, s. 45.

[29] Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Trc. İsmail Eriş, İstanbul 2015, s. 151-187; Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, s. 125; Hasan, İslâm Tarihi, s. 381.

[30] Sülemi, *Şihâbüddin karâfî*, s. 42.

[31] Sülemi, *Şihâbüddin karâfî*, s. 42.

[32] Bu hususta ilginç olan bir nokta daha vardır ki sultanın halktan vergi alabilmesi için ulemanın desteğini isterken, Moğollarla yapılan savaşlardaki galibiyeti buna bağlamasıdır. Süyûtî kitabının ilgili yerinde maslahat kavramını kullanmamakla beraber, ifadeler incelendiğinde Baybars'ın vergi almak gerekçesinin maslahat-ı ümmet üzerine bina edildiği farkedilir. Bu dönemde şeriat sahibi dışındaki siyasi otoritelerin tasarruflarını maslahat söylemi zeminine bina etmeleri bir varsayım olarak alınırsa, Baybars'ın mezkûr tutumu bunun en iyi örneklerinden sayılabilir. Süyûtî'nin bu hususta beyanları için bkz. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fi ahbari Mısr ve'l-Kahire*, Thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2007, (Mektebetü'l-Hanci), II, s. 91.

[33] Süyûti, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, s. 85-91.

Devleti yönetenlerle Mısır'ın yerli halkı olan teba soy-sop, meslek ve refah itibariyle birbirlerinden ayrışmaktaydılar.[34] Meslek ve refah bakımından yönetim ile halkın farklı pozisyonlarda olması normal karşılanabilirken, soy itibariyle farklılık çok alışılagelmiş değildir ve bu farklılık halkın yönetimden hoşnutsuzluğu, isyan etmesi ve zorlu zamanlarda devletin yanında olmaması gibi bazı problemlere yol açabilir. İşte bu noktada, yönetim ile halkı birbirine bağlamak için ulema faktörü devreye girmektedir.[35] Ulema ümera ilişkileri konusunda temsil edici nitelikteki en bariz örnek olarak, Memlük sultanı Baybars tarafından Kâhire'ye getirilen Abbasî halîfesinin sultanlarla olan ilişkileri gösterilebilir.

13. yüzyılın başlarından itibaren güneye inmeye başlayan Moğol saldırıları neticesinde Memlük devletinin merkezi Kahire, yukarıda da ifade edildiği üzere bu saldırı bölgelerinden gelen insanlarla dolup taşmış ve zamanla kendine has bir medeniyet merkezi haline gelmişti.[36] Farklı ırk, kültür ve dinlerden insanların can güvenliğiyle yaşayabileceği yerlerden birisi olması hasebiyle Mısır, tam bir kozmopolit belde hüviyeti kazanmıştı. Bölgenin bu halinin konumuz açısından en önemli yanı da farklı fıkıh ekollerinin bir arada bulunmak durumunda kalmış olması ve bu sayede fıkhın yeni bir döneme girmiş olmasıdır.[37] İleride değinileceği gibi bu sayede Maliki bir fakîhin şafiilerin teorilerini kendi mezhebinde kullanabilmesinden bahsedilebilmektedir ki tazir görüşlerini inceleyeceğimiz Karâfî'nin söz konusu görüşlerinin oluşumunda, Mısır'ın bu ayrıcalıklı yapısının da olduğunu söylemek mümkündür.

---

[34] Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 23.

[35] Memlük şehirlerindeki eğitim, hayır-hasenat ve ticaret gibi değişik faliyetletin, yönetimdeki askerle değil de, ulemâ ile irtibatlı olması hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ira M. Lapidus'dan naklen R. Stephen Humphyreys, *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uyarlaması*, Trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, İstanbul 2004, s. 249-250. Ayrıca Memlûklerle alakalı yapılan çalışmalarda, sultanların kendi yönetimlerini meşrulaştırma amacı olarak ulemayı kullandıkları söylenmekle birlikte bu durum bazı sultanların ulema ile olan ilişkilerinin tamamen müsbet duygular içerisinde olmasına engel değildir. Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, s. 165; Muhammed Ebu Zehrâ, *Ahmed b. Teymiye*, s. 144.

[36] M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, s. 9; Ebu'l-Hasen en-Nedvi, *İslâm Önderler Tarihi*, Trc. Yuusuf Yılmaz, İstanbul Ts., (Risale Yayınları), s. 66-67; Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn-i Teymiye*, s. 149; Andre Clot, *Kölelerin İmparatorluğu Memlüklerin Mısır'ı*, Trc. Turhan İlgaz, İstanbul 2005, s. 159.

[37] Bu dönemde dört farklı mezhebinn birlikte bulunması ve rahatlıkla kendi görüşlerini savunabilmeleri mezheplerarası bir etkileşimin olmasının neredeyse zaruri kılan bir hususdur. Farklı bir fıkıh usulü mesleğini doğuracak derecede etkileşimin olup olmadığını bilememekle birlikte özellikle Şafiilerle diğer mezhepler arasında bir etkileşimden rahatlıkla bahsedilebileceği kanaatindeyiz. Mısır'ın ilgili bağlamıyla alakalı bazı değerlendirmeler için bkz. Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State*, s. 40-41, 53 vd..

İslâmın ilk beş asrına kadar genelde ferdi olarak yaşanmış olan tasavvufun 12. yüzyılın sonlarına doğru oldukça sistematik bir biçimde iktişaf etmesi neticesinde bu dönemden itibaren tasavvufi hayatı temsil eden çeşitli kurum ve kuruluşların ortaya çıktığı görülmektedir.[38] Annemarie Schimmel bunun sebebi olabilecek iki ihtimale dikkat çeker: Birincisi fakîhlerin temsil ettiği skolastik anlayışla manevi olarak uyuşmayan cemaatin içsel gereksinimlerinden dolayı olarak ortaya çıkmış olabileceği; ikincisi ise, İslâm dünyasına verdiği zararla bilinen İsmaili-Bâtınî anlayışa tepkisel mahiyette gelişmesidir ki kendisinin ifadelerinden bu ikinci ihtimali daha kuvvetli bulduğu anlaşılmaktadır.[39]

Ayrıca insanların şiddetli toplumsal felaketlerden sonra manevi iklimlere rağbet ettikleri bilinmektedir. Bu dönemde özellikle Moğol istilası gibi siyâsî ve sosyal bir felaketten sonra tasavvufa olan yönelimde de benzer bir durum söz konusudur. Bu bilgiler ışığında da toplum yönetiminde muharrik unsur olan fakîh ve fıkhın, İslâm'ı temsil adına kabukta kalıp daha derine inememesi akla gelmektedir ki bu durum kimi ulemanın fakîhleri nasların zahirine takılıp kalıp manalarına nüfuz edememekle suçlaması ile de örtüşmektedir.[40]

Şayet tasavvufla alakalı yapılan bu tür değerlendirmeler gerçeği az çok yansıtıyorsa, çalışmamızda konu edindiğimiz dönemin insanları sadece maddi olarak etkilemekle kalmayıp, bu istilanın insanların ruh halleri üzerinde nasıl bir etki bıraktığı hususunda da tahmin yürütebiliriz. Ayrıca halkın mezkûr etkilere maruz kalmasının ulemanın söylemini değiştirmesine vesile olabileceğini göz önüne alırsak, bu dönemde maslahat ve siyaset gibi şeriatın ruhuyla bağdaştığı iddia edilen kavramların kullanımındaki bariz artışı da kısmen açıklamış oluruz.[41]

---

[38] Ph. K. Hitti, *Siyasi Kültürel İslâm Tarihi*, Trc. Salih Tuğ, İstanbul 2011, s. 592-94.
[39] Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, Trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2012, s. 247; Samuela Pagani, "The Meaning of the İhtilâf al-Madhâhîb in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mîzân al-Kübrâ'" *Islamic Law and Society*, Vol 11, No. 2, Brill 2004, s. 177-212.
[40] Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s. 247; Samuela Pagani, "The Meaning of the İhtilâf al-Madhâhîb", s. 184 vd..
[41] Maslahat söyleminin mezkûr dönemde artmasıyla alakalı müstakil bir değerlendirmeye rastlamamakla birlikte bu değerlendirme, teorik maslahat söylemi denilince akla gelen Tufî, İzzeddin b. Abdisselam, Karâfî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi ulemanın hemen hepsinin bu dönemde yaşamış olması gerçeğine binâen ifade edilmiştir.

IV. KARAFÎ

Tam adı Ebu'l Abbas Şihabüddîn Ahmed b. İdrîs el-Behfeşîmî el-Mısrî el-Karâfî olan müellif[42] kimi tabakât yazarları tarafından Sanhâcî nisbesiyle de anılmıştır.[43]

Karâfe, Mısır'da bir bölgeye verilen isimdir. Nitekim Karafî nisbesiyle anılma sebebinin, kendisi ders halkasında değilken isminin ne olduğunun tespit edilememesi üzerine Karâfe denen yerden ders halkasına gelmesi yahut ders halkasından Karafe yönüne doğru gitmesi[44] üzerine ders halkasındaki kâtibin bu şekilde kaydetmesi olduğu söylenmektedir.[45] Sanhâce'ye olan nisbeti ise daha doğaldır. Soyunun Mağrib Berberî'lerinden olan bu kabileye dayanması hasebiyle bu nisbenin kendisine isnat edildiği söylenmektedir.[46]

İbn Tağriberdî ise müellifin aslının aşağı Mısır'ın kenarındaki 'Buş' denilen bölgenin köylerinden bir köyden geldiğini, ayrıca bu köyün 'Behbeşîm' olarak bilindiğini söylemektedir.[47] Bütün bu bilgileri topladığımızda onun soyunun Mağrip'teki 'Senhace' olarak isimlendirilen kabilelerden birisine mensup bir Berberî kabilesine dayandığını ancak Mısır'ın kenarından bulunan Behnesâ yahut Buş bölgesindeki 'Behfeşim' olarak bilinen bir köyde doğup büyüdüğü sonucuna ulaşıyoruz.[48] Nitekim Ziriklî, müellifin Kâhire'de doğmuş olduğunu, gelişimini burada tamamlayıp yine buraya defnedildiğini söylemektedir.[49]

Karâfî, ilim tahsili için Kâhire'ye gitmiş, burada çeşitli ilimleri tedris etmiştir. Hocaları arasında en meşhur olanları İzzeddîn b. Abdisselam (v. 660), Cemaleddîn İbn Hâcib (v. 646), Şemseddin Muhammed b. İbrahîm el-Makdîsî'dir. Karâfî'nin hocası

---

[42] İbn Ferhûn el-Mâlikî (799), *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'riferi e'yâni ulemâi'l-mezheb*, Thk. Muhammed elAhmedî Ebu'n-nûr, Kahire Ts., (Dâru't-türâs li't-tab' ve'n-neşr), I, s. 236.
[43] Cemâlüddîn Yusuf b. Teğriberdi b. Abdillah ez-Zâhirî, e*l-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*, Thk. Muhammed Muhammed Emîn,Yy.1993, (el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmmetü li'l-küttâb), I, s. 233.
[44] İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, I, s. 233.
[45] İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, I, s. 238.
[46] Hayreddin ez-Ziriklî, *el-İ'lâm fî Kâmûsü't-terâcîm*, Thk. Züheyr Fethullah, Beyrut 2002, (15. Baskı, Daru'l-ilmi'l-melâyîn), I, s. 95; Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State*, s. 1 vd..
[47] İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, I, s. 233.
[48] Yunus Apaydın, "Karâfî", *DİA*, XXIV, 2001, s. 394-401; Ayrıca Mısır'ın bir bölgesi olan Behnesâ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizi, *el-Mevaiz ve'l-i'tibar bi-(fî) zikri'l-hıtat ve'l-asar*, Beyrut Ts., Ofset Baskı, (Dâru Sâdır), I, s. 237.
[49] Hayreddin ez-Ziriklî, *el-İ'lâm fî kâmûsü't-terâcîm*, I, s. 95.

İzzeddin b. Abdiselam'dan onun ölümüne kadar hiç ayrılmadığı söylenmektedir. Onun eserlerindeki, dağınık vaziyette olmasına rağmen, temel vurgulardan birisi olan maslahat anlayışı da aslında hocası İzzeddin b. Abdisselam'dan ne derece etkilendiğini göstermektedir. Zira hocası, teorik maslahat düşüncesiyle alakalı olarak müstakil bir kitap yazan ilk kişi olma özelliğine sahiptir. Ayrıca kendisinden istifadeyi attırmak maksadıyla öğrenci Bekûrî'nin tertip edip *Tertîbü'l-furuk* ismini verdiği eserin muhakkiki, Karâfî'nin maslahatla alakalı görüşlerinin derli toplu görülebilmesi için kitabın başında bir kaide ekleyerek burada İzzeddin b. Abdisselam'ın görüşlerini özetlediğini söylemektedir.[50]

Karâfî, akli ve nakli ilimlerde kendini ispatlamasının yanında, alet ilimlerinde de sözüne itibar edilir bir ilmi şahsîyete sahiptir. Yukarıda verilen bilgilere ek olarak müellifin Arap dili ve kelam ilimleri alanında derinleşip, matematik ve astronomi gibi akli ilimlerle de uğraştığını[51] dillendiren Apaydın, onun hadis ilmi açısından zayıf olduğu iddialarını, Cüveynî ve Gazzâlî gibi muhakkik usulcülerin hadislerin senetleriyle pek fazla ilgilenmemeleriyle açıklamaktadır.[52]

Onun en önemli yönü olan usulcülüğünde göze çarpan iki temel nokta olan kaideler fıkhı ile maslahat düşüncesi itibara alınarak, öncelikle yukarıda değinildiği üzere İzzeddin b. Abdisselam başta olmak üzere, Cüveynî (v. 478) ile başlayan ve Gazzâlî (v. 505) ile devam eden maslahat düşüncesinin gelişimine katkıda bulunan ulemadan etkilendiği söylenebilir. Maslahat düşüncesiyle alakası bir yana, İslâm felsefesi itibariyle de ehemmiyetli bir şahsîyet olan Fahreddin er-Râzî (v. 606) ile olan irtibatı şeriat ile aklı mezc etme çabasını daha da anlaşılır hale getirmektedir.[53] Ayrıca

[50] Bekurî'nin ilgili açıklamaları için bkz. Abdullah Muhammed b. İbrâhim Bekuri, *Tertibü'l-furuk ve ihtisaruha* Thk. Ömer b. Abbad, Rabat 1994, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, I, s. 19-20. Müellifin ilgili bilgileri için bkz. *Tertîbu'l-furuk*, I, s. 39 vd.
[51] Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State*, s. 3.
[52] Yunus Apaydın, "Karâfî", s. 395.
[53] Tahkik devri fıkıh usulcülüğünün Fahreddin er-Râzî ekolünü incelediği eserinde Tuncay Başoğlu, Karâfî'nin Eşari usulcüsü olan Râzî ve Amîdî ile sıkı irtibatlarının olduğunu söylemekte ve Karâfî'yi kavâid fıkhına yönlendiren unsurun er-Râzî'nin mantık-kelam esaslı külli düşünme ve tahkik metodu özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fehreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul 2014, s. 172-203.

onun eserlerinde kullandığı kaynaklara bakılacak olursa, Malikî mezhebinin temel kaynaklarını daima göz önünde bulundurduğu söylenebilir.[54]

Başta Moğol istilası olmak üzere Frenk istilaları ve beyler arası savaşlar gibi İslâm dünyasını yüzlerce yıl savaş alanına çevirmiş siyâsî hadiseler neticesinde, insanların daha rahat yaşayabilecekleri Mısır civarına göç ettiklerinden bahsedilmişti. İşte bu göçler sebebiyle Mısır başta Kâhire olmak üzere ulemanın merkezi haline gelmişti.[55] Yukarıda belirtildiği gibi tam da bu dönemlerde Kâhire'de eğitim almış olan Karafî'nin İslâm dünyasının dört bir yanından gelmiş âlimlerin görüşlerini inceleme fırsatı bulduğu varsayılırsa ondaki ilmi hinterlandın genişliğini anlamakta zorluk çekmeyiz.[56]

En meşhur öğrencilerinin arasında yukarıda bahsedilen 'Tertîbü'l-furuk' sahibi Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Bekkûrî'nin yanı sıra, Şehabeddîn el-Merdâvî, Ebu Hayyan el-Endelûsî gibi âlimleri saymak mümkündür.[57] Ayrıca Karâfî, kendileriyle görüşmeseler bile, nasıl maslahat düşüncesinin sistemleştiricileri olan ulemadan etkileniyorsa[58], aynı şekilde maslahat düşüncesini şeriatın her tarafına başarılı bir şekilde uygulayan Şatıbî ve yine maslahatla alakalı olup bu zemine oturan siyâset-i şer'iyye alanında da Osmanlı kanunnamelerini etkileyecek Dede Efendi namıyla bilinen Dede Cöngî ve Tarablûsî gibi şahsîyetleri etkilemiştir.[59]

---

[54] Yunus Apaydın, "Karâfî", s. 395.

[55] Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 20; Ayrıca Makrızî, mezkûr dönemde Kâhire'deki farklı mezheplere göre eğitim veren medreseleri sayısının yetmiş civarında olduğundan bahsetmektedir ki eğitim öğretim faaliyetlerinin ne derece geliştiğini göstermesi açısından ehemmiyet arzetmektedir. Makrizi, *Hıtat*, II, 362-405; Fatih Ayaz, *Memlükler*, İstanbul 2015, s. 134-136.

[56] Maliki mezhebi fakihlerinin başkanı ve mutlak müçtehid olduğuyla alakalı rivayetler de kaynaklarda geçmektedir. Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State*, s. 2, 4.

[57] Yunus Apaydın, "Karâfî", *DİA*, XXIV, 2001, s. 394-401.

[58] Karâfî'nin kendinden önce yaşamış ulemâdan bazılarıyla olan etkileşimi için bkz. es-Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-şihâb el-karâfî halkatü vasl beyne'l-meşrıkı ve'l-mağrib fî mezhebi mâlik fi'l-karni's-sabi'*, Rabat 1996, (Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye), II, s. 175-210.

[59] Dede Cöngî'nin eserindeki Karâfî'ye olan atıflar için bkz. İbrahim Yahya Halîfe Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, Thk. Fuad Abdülmün'im, İskenderiyye Ts., (Müessesetu Şebabi'l-Câmia), s. 82-84, 86, 87, 106, 107; 114, 116, 126; Tarablusî ve Dede Cöngî'nin Karafî'den etkilenmesi hakkında bkz. Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunda Adliye Teşkilatı*, s. 41. *el-İhkâm* muhakkiki Abdülfettah Ebû Gudde, Maliki fakih İbn Ferhûn ve Hanefi Trablûsî'nin yargılamayla alakalı bir çok meselede Karâfî'ye atıfta bulunduklarını söylemektedir. Bkz. Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Mâlikî el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, 1995 Beyrut, (İkinci Baskı, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye), s. 19-20.

A. Fıkıhla Alakalı Eserleri

1. Karafî'nin furû fıkıh eserlerinden *ez-Zehîra li'l-fikh* onun bu alanla alakalı en kapsamlı eseridir. Bu eser maliki fıkhının en gelişmiş metinlerinden birisi olup karşılaştırmalı füru kitaplarına bir örnektir. Zira müellif dört mezhebin görüşlerini verir ve kimi zaman mensubu olduğu Maliki mezhebine katılmadığını, hakkın başka mezheplerde olduğunu söyler. Karâfî'nin *ez-Zehîra* adlı eserine yazdığı iki mukaddimeden biri, Kuran, sünnet ve aklî ilimlerin faziletleriyle ilmin adabına dair değerlendirmeleridir. Diğeri ise, usulle alakalı görüşlerini belirttiği *et-Tenkîh*idir. Müellif daha sonra, rağbet edilmesi sebebiyle *et-Tenkîh*i şerh etmiş ve onun meşhur usul eseri bu şekilde ortaya çıkmıştır.[60]

2. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye,* ise *ez-Zehîra*ya nispetle oldukça küçük bir eserdir. Adından anlaşılacağı üzere niyetin mahiyetiyle alakalı olarak yazılmış olup, eserde niyetin kalple mi yoksa akılla mı alakalı olduğu, vacip olmasının hükmü, niyetin ve niyet edilen şeyin çeşitleri, şartları ve konunun makasıd ve vesaille alakası gibi konular incelenmiştir.[61] Eser müellifin bizlere ulaşan teliflerinden birisi olup, yararlandığımız kaynağın ifadelerine göre yazıldığı devirden itibaren insanların iltifat ettiği eserlerden olma vasfını hep korumuştur.[62]

3. *el-Beyân fîmâ üşkile mine't-teâlîk ve'l-eymân,* oldukça küçük hacimli bir eser olup, müelliften bizlere sadece eserin muhtasarı ulaşabilmiştir. İçerisinde kişilerin sözlü ifadelerinin İslâm hukukuna göre değerlendirilmesi açısından bazı kaidelerin olduğu söylenmektedir.[63]

4. *el-Yevâkît fî ilmi'l-mevâkît,* asrımıza yazma olarak ulaşan eserin girişinde müellif teberrüken, Kur'ân'da geçen " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[64] ayetini açıklamakta, buradaki 'ehille' kavramına değinmektedir. Akabinde mevzuyu bir usul konusu işlercesine çeşitli kaidelere de işaret ederek ele almaktadır. Müellifin bu eseri kaleme almasının ardında neyin yattığını merak ederek ilgili eserinde bu soruyu

[60] Yunus Apaydın, "Karâfî", s. 395; Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 323.
[61] Yunus Apaydın, "Karâfî", s. 400.
[62] Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 327.
[63] Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 330.
[64] el-Bakara, 2/189.

cevaplamaya çalışan es-Sağîr, Karâfi'nin devrinde ibadetlerin vakitleri hususundaki tartışmaların ve belirsizliklerin böyle bir çalışmanın meydana gelmesindeki etkisine dikkatleri çekmektedir.[65]

5. *Kifâyetü'l-lebîb fî keşfi ğavâmızi't-tehzib*, Ebu Sâid el-Berâzîlî'ye ait *et-Tehzîb fi'h-tisâri'l-müdevvene*nin şerhi olması hasebiyle *Şerhu't-tehzîb* şeklinde de isimlendirilmiştir. Ancak Karâfî üzerine çalışmaları olan Sağîr b. Abdisselâm el-Vekîli *ez-Zehîra*daki ve *Hizânetü'l-karaviyyîn*deki bazı delillere ki Sağîr Hizane'de el-Kifaye'nin bir kısmının kayıtlı olduğunu söylemektedir, istinaden *Hizane* sahibinin, müellifinin bilinmediğini söylediği *el-Kifâye*nin büyük ihtimalle Karâfî'ye ait bir eser olduğunu iddia etmektedir.[66]

6. *el-Mu'în ale't-telkîn* adlı eserin, hicri 422 vefat tarihli Abdülvahhâb el-Bağdâdî'nin *et-Telkîn*i üzerine yapılan bir şerh çalışması olduğu söylenmektedir. Bu eserin günümüze ulaştığı, şu anda Hindistan'da bir kütüphanede mevcut olduğuna dair söylemlerin yanı sıra, bu bilgilerde hatanın olabileceği de söylenmektedir.[67]

7. *Şerhu'l-cellâb*, Karafî'nin İbnü'l-Cellâb'a (v. 378) *ait et-Tefrî' fi furûu'l-fıkhiyye* adlı eserine yaptığı şerhten ibaret olan bu telifi İbn Ferhûn gibi çeşitli tabakât yazarları zikretmektedir.[68]

8. *er-Râid fi'l-ferâid*, aslen kendi telifi olan *ez-Zehîra*nın bir bölümünden müteşekkildir. Karâfî kitabın mukaddimesinde eserine verdiği isimle alakalı yaptığı değerlendirmede, bu kitaptaki malumatın *ez-Zehîra*da bulunduğunu ancak, müstakil olarak kullanılmasının özellikle mirasla alakalı konular açısından faydalı olacağını umması dolayısıyla telif için *er-Râid fi'l-ferâid* isminin kullanılabileceğini ifade etmektedir.[69]

9. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl* adlı eser, müellifin usul alanında yazdığı en geniş hacîmli eser olup, eserin isminden anlaşılacağı üzere ve mukaddimesinde verilen bilgilere göre Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/12100) *el-Mahsûl*'ünün şerhidir.

---

[65] Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 332-335.
[66] Bkz. Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 337-343
[67] Yunus Apaydın, "Karâfi", s. 400; Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 343-346. Sülemi'nin tartışmada serdettiği görüşleri benim kaynak olarak kullandığım *Şihâbüddin karâfî ve arauhu'l-usûliyye* adlı eserde yer almamaktadır.
[68] Abdullah İbrâhîm Salâh, *el-İmam Şehabüddin el-Karâfî ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Harîf 1991, Dirasatü'l-Alemi'l-İslâmî, s. 137; Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 346.
[69] Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî*, I, s. 347.

Abdüsselam b. Sağîr el-Vekîlî bu eserin doğrudan *el-Mahsul* şerhi olmayıp, daha önce telif edilen bir başka esere dayandığını söylemektedir.[70] *Tenkıhu'l-füsûl fi'l-usûl (fî ihtisâri'l-mahsûl)* ismli eser ise, müellifin Malikî furû fıkıh kitabı olan ez-Zehîra'nın başında mukaddime olarak kaleme alınmıştır.

10. *Şerhu tenkîhu'l-füsûl* orta hâcîmli bir eser olup, Karâfî uzmanı Sağîr el-Vekîlî'nin ifadesine göre *ez-Zehîra*'ya mukaddime olarak yazılan *Tenkıhu'l-füsûl fi'l-usûl'*ün şerhidir.

11. *el-ıkdu'l-manzum fi'l-husûs ve'l-umûm,* adlı eser usul kaideleri ile nahiv ve lügat ilimlerinin kesişim noktası olan ve fıkıh usulünün de müstakil bir konusuyla alakalıdır.[71] Karâfî'nin maslahat, siyâset gibi İslâm hukukunda gâî denilebilecek bir metod benimsediği göz önüne alınırsa, daha çok lafzi yorumlama metoduyla ilgili bulunan onun umum husus gibi terimlerle hem de üzerine müstakil bir kitap yazacak kadar uğraşması dikkat çekicidir.

*12. Envaü'l-buruk fi envâri'l-furuk: "*Karâfî bu kitapta, daha önce yazdığı fıkha dair *ez-Zehîra* adlı eserinde hükümlerin illetlerini açıklarken verdiği kaideleri hem yeni ilâveler yaparak hem de bu kaidelerin gerekçe ve hikmetlerini, kaideler arasındaki fark ve incelikleri belirterek ele almıştır."[72]

13. El-ihkam fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm Karâfî'nin toplum üzerinde yetki sahibi müfti, kâdı ve siyasi otorite sahibi kişilerin sınırlarını belirlemek maksadıyla yazdığı bir eserdir.[73]

V. TAZİR KAVRAMI

Kökü a-z-r harflerinden oluşan 'عزر' fiilinin tefil babından mastarı olan 'tazir' kelimesi lügatte sakındırma, te'dib etme ve ta'zim gibi manalara gelir. Ezdâttan olan bu tabirin isim kökü olan 'azr' kelimesi ise kınama, sakındırma ifade etmektedir.[74] Istılâhi

[70] Bkz. Yunus Apaydın, "Karâfî", s. 399.
[71] Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-karâfî,* I, s. 300.
[72] Şükrü Özen, "Furûk" *DİA*, XIII, 1996, s. 227-228.
[73] Karâfî, el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm, s. 18.
[74] İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 'a-z-r' maddesi, IV, s. 2924; Abdülazîz Musa Amir, *et-Ta'zir fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, Kahire 1969, (Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 4. Baskı.), s 52. Ezdâttan olduğuna delil olarak tazir kelimesinin Araplarda kılıçla yardım etmek manasına geldiğine işaret edilmekte ve buna örnek olarak ta Kur'ân-ı Kerim'de Fetih suresinde geçen 'li-tüazzirûhu ve tüvekkırûhu' ibareleri zikredilmektedir. Bkz. İbn Manzûr *Lisanü'l-arab*, IV, s. 2924-2925; Ahmet Fethi Behnesi, *et-Ta'zîr fi'l-islâm, Kahire* 1988,

olarak ise tazir kavramı, üzerine had yahut keffaretin terettüp etmediği suçlara verilen, sınırları ve uygulama şekli çoğu zaman imamın içtihadına bırakılan bir cezayı ifade eder.[75] Tazir kavramı desteklemek, saygı göstermek manalarıyla Kur'ân-ı Kerimde geçmektedir. Sünnette ise tazir ıstılahi manasıyla kullanılmamakla birlikte, tazirin mahiyetiyle alakalı pek çok örnek zikredilmektedir.[76]

Ulemanın tazir tarifiyle alakalı sözleri her ne kadar bir mana etrafında dönüp dursa da mahiyetleri itibariyle farklı farklıdır. Örneğin bazı alimler tariflerinde tazirin sebebine odaklanırken, bazıları onun mahiyetine odaklanır ve tariflerini ona göre yaparlar.[77] Genel kabule göre tazir tarifte de belirtildiği üzere had yahut keffaret olmayan suçları işleyen kişilere uygulanan ve zecr ifade etmesi beklenen cezalardır. Ayrıca tazir cezasının had ve kısas cezalarıyla birleştirileceği de ulema arasında kabul edilen bir görüştür.[78] Bunun için de metinlerde ceza maksadıyla vurulacak sopanın en sertinin tazir cezalarındaki sopa olduğu söylenir ve söylem tazir cezalarının zecr ifade etmesi gerekliliğine bina edilerek temellendirilir.[79]

Hz. Ali'ye, bir kimseye 'Ey Fasık' ve 'Ey Habîs' şeklinde hitap etmenin hükmü sorulduğunda onun 'bu bir kötülüktür, böyleleri hakkında had yoktur lakin onlar tazir cezasına çarptırılırlar' şeklinde cevap vermesi, İbn Abbâs'ın hırsızlık yaparken yakalanan birisine yirmi beş sopa vurması, Hz. Ömer'in (v. 23) Ebu Musa el-Eşarî'ye (v. 42) yazdığı mektupta ceza olarak vurulacak sopanın miktarıyla alakalı ifadeleri, tazir uygulamasının cevazı hakkında delil niteliği taşıyan örnekler olarak algılanabilir.[80]

(Müessesetü'l-halîci'l-arabî), s. 9; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remli *Nihayetü'l-muhtac ila şerhi'l-minhac*, Beyrut 1984, (Dârü'l-Fikr), VIII, s. 20.

[75] Muhammed b. Ömer b. Ali Ebû Abdulmmu'tî el-Câvî en-Nevevî, *Nihanetü'z-zeyn fî irşadi'l-mübtediîn*, Beyrut Ts., (Dâru'l-fikr), s. 356; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürrü'l-muhtar şerhu Tenviri'l-ebsar*, Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), VI, s. 103; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s 81-82; Abdülazîz Amir, *et-Ta'zir fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, s. 52-53; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Kitâbü'l-Kudûrî*, Dârü't-tıbâati'l-âmire, İstanbul 1271, s. 120.

[76] Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *DİA*, XXXX, 2011, s. 198-202.

[77] Muhammed Cafer Şemseddin, *Nizâmü'l-ukûbât fi'l-İslam: mebâhisü'l-kasâs ve'd-diyât ve'l-kefârât ve't-ta'zîrât : dirâse mukârene ale'l-mezâhibi's-sitte*, Beyrut 2008, (Darü'l-Hadi), s. 290 vd..

[78] Abdülazîz Amir, *et-Ta'zir fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, s. 53.

[79] Kudûrî, *Kitâbü'l-kudûrî*, s. 120.

[80] Behnesî, *et-Tazîr fi'l-islâm*, s. 12. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için İslam hukukundaki tazir cezası çeşitlerinin hadis ve tabiin sözleriyle birlikte incelendiği et-Ta'zir fi'l-fıkhi'l-islâmî isimli eserin ilgili

Ayrıca Hz. Peygamber'den menkul, hadler haricinde insanlardan suç işleyenlerin hatalarını yok sayma hususundaki rivayet de tazir cezalarının dinen câiz olduğunun delili sayılabilir.[81]

Tazir cezaları suça, suçu işleyene ve kendisine karşı suç işlenen kişiye göre değişir. Suç işleyenin yahut kendisine karşı suç işlenilen kişinin Hz. Peygamberin soyundan gelen yahut fakîh bir kimse gibi saygın birisi olması durumu ile âvâm-ı nastan birisi olması durumu tazirle alakalı uygulanacak hükümler bakımından farklılık arz etmektedir.[82]

Tazir cezalarını siyâset ve siyâset-i şer'iyye tabirleriyle olan alakası şüphesiz bu konuda üzerinde durulması gereken mühim meselelerdendir. Mezhepten mezhebe farklılık arzetmekle birlikte siyaset-i şer'iyye ile tazir kavramı arasında umum husus ilişkisi olduğu söylenebilir.[83] Siyaset-i şer'iyye türü eserler ortaya çıktıktan sonra, tazir kavramının bunların içerisinde yer almaya başladığı söylenebilir. İlerleyen dönemde özellikle Hanefiler arasında tazir cezalarının ağırlaştırılmış şekline 'siyâset' denilecektir.[84]

Son olarak bu konuda üzerinde durulması gereken önemli noktalardan birisi de tazir cezalarındaki şiddetin herhangi bir sınırlamaya tabi tutulup tutulmayacağıdır. Tariften de anlaşılacağı üzere, tazir cezasının sebebi kendisi hakkında yaptırım nevinden had bulunmayan suçlar olabileceği gibi, belli cezaları bulunan hadleri işlemek de tazirle cezalandırmanın sebebi olabilir. Şu halde tazir cezalarında herhangi bir sınır yoktur. Günler geçtikçe özellikle menfi manada değişen toplum düzeni ve artan kargaşa neticesinde insanların dini hassasiyetlerinin de azalmasıyla tazir cezaları artmış, tehdit

yerleri incelenebilir. Bkz. Abdülfettah Mahmud İdris, *Ahkâmü't-ta'zîr fi'l-fıkhi'l-İslami*, Riyad 2011 (Dârü's-Sumay'î), s. 33-85.

[81] Tazir cezasını meşruiyetiyle alakalı daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ca'fer Şemseddin, *Nizâmü'l-ukûbât fi'l-İslam: mebâhisü'l-kasâs ve'd-diyât ve'l-kefârât ve't-ta'zîrât: dirâse mukârene ale'l-mezâhibi's-sitte,* s. 293-295.

[82] Kudûrî, *Kitâbü'l-kudûrî,* s. 120.

[83] Adnan Koşum, "İslâm Hukukunda Siyâset-i Şeriyye Kavramı**",** *İslâmî Araştırmalar,* XVI/2003, Sy. 3, s. 356-358.

[84] Dede Köngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye,* s. 73-74; İbn Âbîdîn, *er-Reddü'l-muhtâr,* 19 vd.; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyâset: Osmanlılarda Siyaset-i Şeriyye*, İstanbul 2016, s. 49-54. Siyâset-i şeriyye tabirinin İslâm hukukundaki cezâi anlamı hakkında detaylı bilgi için bkz. Adnan Koşum, "İslâm Hukunda Siyâset-i Şeriyye Kavramı", s. 356-358.

etmeden ölüme kadar çeşitli yöntemler İslâmi yargı sisteminde özellikle tazir ve siyâset adı altında uygulanagelmiştir.[85]

Mezheplerin teşekkül etmeye başladığı dönemden hemen sonra yazılmış kitapların konuya bakışları, tazir cezasıyla alakalı değerlendirmeleri, özellikle son dönem Hanefi kitaplarına nispeten tazirin sebepleri ve üst sınırı hususunda daha mütesahildir. Bu durumun çeşitli sebepleri olsa da ilk dönem Müslümanlarının içerisinde yaşadıkları toplumun, ağır yaptırımlar ifade eden tazir cezalarına yahut bunların fıkıh kitaplarında her fırsatta dillendirilmesine son dönemde olduğu kadar ihtiyaç duymaması bu sebeplerin başlıcalarındandır. Tazir cezalarına bakışın yukarıda zikredildiği üzere farklılaşması, büyük oranda tarihçilerin İslâm âleminin en buhranlı yılları olarak aktardıkları miladî 11 ilâ 14. yüz yıllar arasına rastlamaktadır.[86]

Son tahlilde tazir cezası, belirli had cezalarının dışında devlet yetkililerinin verdiği dövme, hapsetme, azarlama, abus çehre ile bakma, aşağılama, binek üzerine ters bindirerek teşhir etme, yüzünü karaya boyama suretiyle teşhir etme, sarığını çıkarma, bulunduğu meclisten yahut ikamet ettiği beldeden kovma, sahip olduğu şeylerin itlafı, malının alınması, canlı olarak asma, tevbe edene dek kendisine selam verilmemesi ve son dönemlerde gittikçe iştihar etmiş olan öldürme cinsinden olabilir.[87] Ölüm cezası hakkında, İslâm Ansiklopedisi'nin "Tazir" maddesi yazarı şöyle demektedir:

> "Başta Şafiiler olmak üzere fakîhlerin büyük çoğunluğu ölüm cezasının naslarda sayılan ve had cezası konulan hususlarla sınırlı olduğu, bunun dışında taziren ölüm cezası verilemeyeceği kanaatindedir. Mâlikîler'in çoğunluğu ve bir kısım Hanbelî fakîhleri casusluk, zındıklık, bid'atı yayma gibi bazı suçlarda taziren ölüm cezası verilebileceğini kabul etmiştir. Bazı Hanefîler de topluma büyük zararı dokunan, tekerrür eden ve başka türlü engellenemeyecek suçlarda ölüm cezası uygulanabileceğini savunmuştur. Bu çerçevede sihirbazlık, livâta, hırsızlık, siyasî kargaşa ve isyan çıkarma gibi suçların tekerrürü örnek verilmiştir. Tarihte ölüm

[85] Detaylı bilgi için bkz. Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, İstanbul 2013, s. 42; Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 120-122; Dede Cöngî, es-Siyâsetü'ş-şeriyye, s. 76-81.
[86] H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i şeriyye", *DİA*, 2009, XXXVII, s. 299-304. Daha detaylı karşılaştırma için bu çalışmanın son bölümüne müracaat edilebilir. Kudûrî, *Kitâbü'l-Kudûrî*, s. 120; Dede Cöngi, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 81 vd.; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, VI, s. 103-113.
[87] Abdülfettah Mahmud İdrîs, *Ahkâmü'tazîr fi'l-fıkhı'l-İslâmî*, Riyad 2011, s. 33.

cezası umumiyetle siyasî iktidar mücadelesi çerçevesinde uygulanmış, Osmanlılar döneminde de çeşitli suçlarda siyâseten katil cezası verilmiştir.[88]"

Ayrıca gelenekte tazir cezalarını uygulayacak kişinin imam yahut kadı olması hususunda ihtilaflardan söz edilebilir. Tazir cezasını uygulayacak kişi ittifakla imam, emir, sultan gibi isimlerle anılan siyâsî otoritenin sahibidir.[89] Bu otoritenin naibi sayılan kadıların taziren cezalandırma yapıp yapamayacakları meselesi tartışmalıdır. Son dönem müelliflerinden Ahmet Fethi Behnesî, bu tartışmanın sebebini, siyâsî otoritenin bütün yetkilerini haiz kişilerin, mezkûr otoriteyi maslahatı gözeterek değil de keyfi uygulamalarla zulme alet etmeleri olarak açıklamaktadır.[90] Bu tespitler tutarlı olmakla birlikte, kadıların tazir (bir diğer ifadeyle siyâset) yetkisini kullanması neticesinde ortaya çıkan zulmün siyâsîlere nispet edilenin yanında oldukça az olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim daha önce zikrettiğimiz Yunus Apaydın'ın düşünceleri de bunu desteklemektedir. Ayrıca siyâsî otoriteyi ellerinde tutanlarla kadıların da tazir yetkisini kullanabilecekleri ancak, kadıların mahkeme yapıldıktan sonra, siyâsîlerin ise yapılmadan önce bu yetkiyi kullanabilecekleri şeklindeki Karâfî'nin ifadeleri, bu tartışmayı farklı bir boyuta taşımaktadır.[91]

VI. SİYÂSET-İ ŞER'İYYE KAVRAMI

Siyaset-i şer'iyye, en geniş manasıyla toplumu yönetme manasına gelen *siyâset* kavramıyla, bu yönetme işinin İslam hukukuna uygun olmaklığını ifade eden şer'iyye tabirlerin terkibiyle oluşan bir kavramdır.92 Ancak mezkûr kavramın ifade ettiği manalar bununla sınırlı değildir. Bu mevzuyla alakalı değerlendirmelerde bulunan müellifler kavrama farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bunun en bariz örneği son dönemde kabul edilen telakkidir. Buna göre siyaset-i şer'iyye kavramı şeriatın bıraktığı boşlukların siyasi idare tarafından doldurulması yetkisi, yargılama hukukundaki tedbir

[88] Tuncay Başoğlu, "Tazir", s. 198-202.
[89] Kudûrî, *Kitabü'l-Kudûrî*, s. 120, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr Merğinânî, *el-Hidâye şerh-u bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut 2010, (Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Baskı, 1 ciltte bir ve ikinci ciltler beraber bulunuyor.), I, s. 406.
[90] Behnesî, *et-Ta'zir fi'l-İslâm*, s. 24.
[91] Karâfî, *ez-Zehîra*, s. 41-43; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 105-108.
[92] Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şeriyye", s. 299; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şeriyye' Kavramı", s. 351; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 31-34.

ve taktikler ve ağırlaştırılmış cezalandırma gibi anlamlarında kullanılmaktadır.[93] Bu manaların hepsinin ortak noktası onun dolaylı olarak da olsa örf ve içtihat kavramıyla alakalı olmasıdır.

Siyaset-i şer'iyye, dinin doğrudan emir yahut nehiy etmediği özellikle devlet yönetimiyle alakalı meselelerde hüküm verme mahiyetinde olan başta maslahat-ı mürsele olmak üzere istihsan ve sedd yahut feth-i zerai' gibi hüküm çıkarma metodlarıyla yakından alakalıdır. Zira bunların hepsi şeriatteki bir asla mebni olarak, islâm ilim geleneğinde büyük çoğunluğun kabul ettiği kıyasın bazı sebeplerle murad-ı ilahiyi yansıtmadığına kanaat getirilmesi neticesinde kullanılan şer'i delillerdir ki mezkûr delillerin tamamı mahiyet itibariyle bir işin sonucunu dikkate almayla alakalıdır[94] ve bunların tamamı netice itibariyle maslahat kavramının sınırları dâhilindedirler.

Siyaset-i adile ve zalime olarak ikiye ayrılan siyaset teriminin şeriate uygun olan kısmını teşkil eden bu kavram genelde toplum yaşantısının İslam şeriatıyla olan münasebetini inceler. [95] Bu sebeple klasik fıkıh usulü kitaplarında en azından derli toplu ele alınmadığını söyleyebileceğimiz bazı konular bu tür eserlere konu yapılmıştır.

Bu türden eserlerin müelliflerine bakıldığında (Maverdi (v. 450), Ferra (v. 458), Gazzali, gibi) genelde dini otoritenin fonksiyonunu tam manasıyla ifa edemediği bundan dolayı da dini otoriteden başka güçlü siyasi otoritelerin de ortaya çıktığı dönemler gündeme gelmektedir ki mezkûr devrin siyasi durumu da zaten bunu gerektirmektedir.[96]

Bu kavramın islâm dünyasına girdiği dönemler Türk-Moğol devletlerinin islâm dünyasında hâkimiyet kurmalarıyla eş zamanlıdır. Abbasi devletinden ayrılarak bağımsızlıklarını ilan eden (özellikle Türk kökenli) devletler halifeye dini olarak

[93] Adnan Koşum, "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şeriyye' Kavramı", s. 358; Yunus Apaydın, *"Siyaset-i Şeriyye",* s. 303. Cüveynî bu kavramı kimi zaman korkutma, kimi zaman darbetme kimi zaman da idam etme şeklinde görülebilen caydırma amaçlı uygulamalar olarak değerlendirmiştir. [93] (Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 167.)

[94] Cüveylis, *Mekâsıdü'ş-şerîa fî tahsisi'n-nass bi'l-maslahati'l-mürsele*, s. 76-83.

[95] İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 4-5.

[96] Siyaset-i şeriyye tabirinin ortaya çıktığı mezkûr devirle alakalı daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Erwın Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, 33-75.

bağlılıklarını bildirmişler, ancak kendilerini siyasi sahada bağımsız hissetmişlerdir. Kendilerinin mutlak manada sivil otorite olmaları dolayısıyla siyasi meselelerde şeriatın açık hükümlerine muhalif olmayacak şekilde, kendi örflerine göre yasama ve yargıda bulunmuşlar ki onların bu tutumlarının kavramın oluşumuna etki ettiği söylenebilir.[97]

Siyaset-i şer'iyyenin, daha çok din tarafından boş bırakılan siyasi meselelerde sivil otorite sahibi tarafından örfi içtihadın[98] kullanılmasıyla geliştiğine dair yorumlar da bunu destekler mahiyettedir. Daha sonraki islâm devletlerinde[99] kendisini iyice hissettirecek olan örf-şer' ayrımının köklerinin kadim Pers kültürüne dayandığı fikri bir yana, hem İran toprakları üzerinde kurulan devletleri hem de Türk-Moğol törelerinin hukuki sistemdeki bu düal yapıda katkısının olması da mümkündür.[100] Siyaset-i şer'iyye ifadesinin İbn Teymiyye ile dillendirilip, İbn Teymiyye (v. 728) sonrası Memlüklerinde yaygınlaştığı ve Osmanlılar eliyle hayatın ayrılmaz parçası haline getirilmesi, kavramın gelişim serencamını bizlere sunmaktadır.[101] Bu serencamda dikkatlerin teksif edilmesi gereken yer ise kavramın ortaya çıktığı devirden itibaren Türk(-İran) devlet geleneği(ndeki adalet vurgusu) ile bağlantısının olmasıdır.

Kavramın mahiyeti, tarih içerisindeki oluşum süreci gibi esaslara dikkat edilerek oluşturulmuş bir makalenin değerlendirilmesi mahiyetindeki Yunus Apaydın'ın şu sözleri, siyaset-i şer'iyye kavramına bütüncül yaklaşma açısından önemlidir:

---

[97] Şer'i hukukun yanında bir de örfi hukukun ihdas edilmesinin sarsılan Abbasi idaresi bünyesindeki hassaten Türk kökenli yöneticilerin sonradan bağımsızlıklarını ilan ederek oluşturdukları devletlerle olan alakası için bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukuku'nun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset Hukuk İlişkisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1999, s. 157. Bu düalist yapının eski Pers adetlerinin bir tezahürü olduğu görüşü için bkz. Hasan Türabi, Kırâe usuliyye fi'l-fıkhi's-siyâsî el-islâmî, "et-Tecdîd", III/1998, Malezya, s. 75-93' ten naklen Ahmet Yaman, *Siyâset ve Fıkıh*, s. 57. Siyâset kavramının oluşumunun Moğolların kullanıdığı Cengiz yasası ve onun iştihar etmesi neticesinde olması hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-furûk: Kelimeler Arasındaki Farklar*, Trc. Ömer Aydın, İstanbul 2011, s. 140-141.

[98] Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şeriyye", s. 301.

[99] Osmanlı Devletinde örfi hukukun kaynağı sayılan kanunnameler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri,* İstanbul 1990, (Fey Vakfı), I, s. 63 vd..

[100] Halil İnalcık, *Osmanlıda Devlet Hukuk Adalet,* s. 42-46.

[101] Osmanlılardaki kadıların siyasette aktif rol almaları da Osmanlı devleti dönemindeki siyaset-i şeriyye anlayışına işaret etmektedir. Bu hususta Ayrıntılı bilgi için bkz. Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, Trc. Necmettin Kızılkaya, İstanbul 2014, s. 117.

"Hakkındaki teorik açıklamalar ve fıkıh tarihindeki uygulamaları dikkate alındığında siyaset-i şer'iyyenin, nasların yorumlanmasında başvurulan metodolojik bir ilke olmaktan ziyade kanun boşluklarının daldurulmasında ve kanundaki kötüye kullanılması mümkün açıkların kapatılmasında başvurulan rasyonel bir ilke olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Siyaset-i şer'iyyenin asıl önemi, toplumun/ümmetin yapısı itibariyle dünyevi olan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda aklın merkeze konularak üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyeti vermesidir. Bu özelliği müslüman bilginlere devlet idaresi, adaletin ve asayişin sağlanması, insarıların refah düzeyinin arttırılması gibi konularda başka örflerden ve kültürlerden istifade etmeleri, başka kültürlerdeki yararlı düzenlemeleri alıp içselleştirmeleri imkânını vermiştir. Bu teorik imkân, müslümanlara ana istikamet ve eksenden sapmadan özellikle sözü edilen alanlarda olmak üzere dinamik ve değişikliklere kapalı olmayan bir toplumsal yapıyı kurma ve koruma yolunu açmaktadır. Hz. Ömer zamanından başlamak üzere Osmanlılar'ın son zamanlarına kadar dış kültürlerden faydalanma kapısını açan anlayış budur. Günümüzde iktisadi, siyasi, adli, idari vb. alanlardaki düzenlemelerle hak ve adaletin yerini bulması, toplumsal ilişkilerde sükun ve asayişin hâkim olması, insanların refah düzeyinin yükseltilmesi, kısaca insanların yararının gerçekleştirilmesi yönündeki her türlü düzenlemenin bunların mahiyetleri neyi gerektiriyorsa o şekilde yapılması, hatta bilimsel ve teknolojik gelişme yolundaki faaliyetlerin siyaset-i şer'iyye kapsamında düşünülmesi mümkündür. Bu tür düzenlemelerde akıl, mantık ve fayda düşüncesinin yer alması, birçok araştırınacıyı bu düzenlernelerin laik karakterde olduğunu söylemeye itmiştir. Bu düzeniemelerin üst ilkesinin din tarafından belirlenmiş olduğu noktasını dikkate alanlar ise düzenlemelerin şer'i olduğunu ileri sürmüştür. Bunların her ikisi esas itibariyle bir hakikatin farklı açılardan yapılmış değerlendirmesidir. Söz konusu düzenlemeler, belirleyici ilke din olarak konulduğunda şer'i olarak görülürken belirleyici ilke akıl olarak konduğu zaman laik olarak nitelenmektedir.[102]"

VII. MASLAHAT KAVRAMI

Sözlükte barış, iyi ve uygun olmak, işini güzel yapmak, kötü olmamak manalarına gelen '**صلح**' fiilinin masdarı olan '**مصلحة**' kelimesi faydalı, zararlı olmayan,

[102] Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şeriye", s. 303.

münasip ve uygun olma anlamlarına gelmektedir. Bunun zıt anlamlısı ise kötü, yararlı ve uygun olmayan anlamları taşıyan '**فسد**' fiilinin masdarı '**مفسدة**' kelimesidir.[103] Maslahat kelimesi menfaatle; mefsedet ise mazarratla benzer manada kullanıla gelmişlerdir.[104]

A. Maslahat'ın Tarifi

En geniş manasıyla, insanlara bu dünya ve ahiretleri adına menfaat sağlama ve yine aynı gaye ile onlardan bir zararı def etme olarak tarif edeceğimiz maslahat kavramı Kur'ân-ı Kerim'de lafzen bulunmamakla beraber, benzer manaya gelen ifadelerin yer aldığına değinmiştik.[105] Bununla birlikte, ayet ve hadislerdeki ifadelerde yer alan "insanlara faydalı olması hasebiyle" anlamındaki manalardan nassların tamamının maslahat için varit olduğu izlenimi oluşmaktadır.

Bazı müelliflere göre şeriat mahza maslahattır. Allah'ın kitabında ve rasülünün beyanında mefsedete yer olmadığından naslarda yer alan emir, nehiy, kerahe, nedb cinsinden her türlü tavsiye ve sakındırma insanların maslahatınadır.[106] Maslahat kavramının birçok tarifi yapılmıştır ancak bunların neredeyse tamamı onun "insanlar için faydalı olan şeylerin celbi, zararlı olanların ise defi" ortak paydasında icma etmiş gibidir.[107] İleride mahiyeti incelenecek olan, maslahatın tarifini hocasının anlayışını geliştirerek etraflıca aktaran Gazzalî, insanların faydalarına olan şeyin elde edilmesi, zararlarına olan şeyden de kaçınılması manasına mutlak olarak kullanmıştır. Bu ifadelerinin sadece dünyevi menfaatler olarak anlaşılmaması gerektiğini izah eden

---

[103]İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, "s-l-h" maddesi, II, s. 516; Muhammed bn. Ebî Bekr bn. Abdulkadîr er-Râzî, *Muhtâru's-sıhah*, Thk. Muhammed Hatır, Beyrut 1995, "sad" maddesi, I, s. 375; Ebu'l-Huseyn Fâris bn. Zekeriyyâ, *Mu'cemü mekayîsi'l-luğa*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harûn, Dâru'l-fikri'l-arabî Baskısı 2002, "s-l-h" maddesi, III, s. 303; *Mu'cemu'l-vesît*, "sad" md., s. 520. (İbrahim Mustafa, Ahmet Zeyyat, Hamid Andulkadir, Muhammed Neccar, Mu'cemü'l-vesît, Thk. Heyet, Kahire 2004.)
İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usülü İncelemeleri*, İstanbul 2014, s. 269.

[104] İbrahim Kâfî Dönmez, *Fıkıh Usülü İncelemeleri*, s. 296; Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/I, 1970, s. 105-108.

[105] Hasen-salih-hayır gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İzzüddin Abdilazîz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi ıslâhi'l-enam*, Thk. Nezîh Kemâl Hammâd- Osman Cum'a Zamiriyye, Dımaşk Ts. (Dâru'l-Kalem) s. 7.

[106] Allâl el-Fasî, *Mekâsıdü'ş-şerîatü'l-İslâmiyyetü ve mekarimüha*, Y.y. 1993, (Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî,) s. 193; İbn. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, s. 7.

[107] İzzeddin bn. Abdiiselam, *Kavâ'dü'l-ahkâm*, s 6, 8; Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şatıbî, *el-Muvafakât fi usûli'ş-şerîa*, Thk. Abdullah Dırâz, Y.y. Ts.., II, s. 30; Muhammed Saîd el-Bûtî, *Davabitü'l-maslaha fi'şerîati'l-islâmiyye*, Y.y. Ts., (Mevsûatü'r-risâle) s. 23; Ahmet Reysûni, *Muhadarât fi makasıdi'ş-şeriyye*, 2014 İstanbul, s. 112-114.

Gazzâlî, maslahatın dünyevi ve uhrevi buutlarına değinerek, bu kavramın şeriatın maksatlarını koruma amacıyla kullanıldığını vurgulamış ve şeriatın maksatlarının dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması olduğunu belirtmiştir.[108]

Kendisinden iki asır sonra yaşayıp maslahat ve mefsedetle alakalı beyanlarından maslahatın çerçevesini Gazzâlî'den daha geniş tutuğunu anladığımız İzzeddin bn. Abdisselam, maslahatın lezzetler ve sebepleri, mutluluklar ve sebepleri şeklinde dört çeşidi olduğunu söylemiştir. Ona göre bu dört çeşit lezzet maslahatın göstergesidir. Ayrıca bir lezzet dolayısıyla elde edilen maslahat kişilere göre farklılık arz edebilmektedir. Örneğin namazın kendisi için göz aydınlığı kılındığı kişi ile namazı kerhen ifa eden kişi bir değildir.[109]

B. Maslahat Sınıflandırılması

Maslahatlar, açık olmalarındaki kuvvet, şeriatın kendilerine atfettiği değer[110], umumi hususi oluş[111] ve sabit yahut değişken olma[112] gibi çeşitli itibarlara göre taksime tabi tutulmuşlardır.[113] Örneğin nasların içerisinde bariz olarak görülebilen zina eden erkek ve kadına değnek vurulması, namaz ve zekâtın emredilmesi gibi emirlerdeki maslahatlara ve aklın yakin derecesinde işaret ettiği diğer maslahatlara (dini, canı, aklı, malı ve nesli korumak) kat'i maslahatlar denilirken; aklın kati olarak işaret etmediği maslahatlara zannî[114] maslahatlar denilmektedir.[115] Bu hususlaki en temel ayrım

---

[108] Ebû Hamîd Muhammmed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dirase ve Tkh. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde Ts., (eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr), II, s. 481, 482; Ebû Bekir el-Kâdirî, *Felsefetü't-teşrii'l-İslâmi*, (Fas Krallığı Akademik Matbaası'nın bastığı eser, bir konferansın toplanmış halidir.), s.127.

[109] İzzeddin bn. Abdiiselam, *Kavâ'dü'l-ahkâm*, s. 15-16.

[110] Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 478; Eymen Cibril Cüveylis el-Eyyübî, *Mekâsıdü'şerîa fi tahsisi'n-nas bil maslahati'l mürsele*, Amman 2010, s. 53-55; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, Beyrut Ts., (Dâru'n-nehdati'l-arabî), s. 281; Salahuddin Abdulhâlim Sultan, *el-Maslahatü'l-mürsele ve medâ hucciyyetüha*, Ohio (USA) 2004 s. 23-29; Hassan, *Nazariyyetü'l-maslaha*, s.17-18.

[111] Âm ve hâs maslahatlarla alkalı örneklendirmeler için bkz. Eyyûbî, *Mekâsıdü'şerîa*, s. 48; Ayrıca Hamid Hassan bu kavramı ilk defa Gazzalî'de gördüğünü söyemmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hassan, *Nazariyyetü'l-maslaha*, s. 33.

[112] Maslahatların kimisi zamana, mekân ve şahıslara göre değişken (müteğayyer) olarak tespit edirken, kimisinin her zaman ve mekânda geçerli olması hasebiyle gayr-ı müteğayyer maslahatlar olarak adlandırılması hakkında bkz. Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 282-307; Hassan, *Nazariyyetü'l-maslaha*, s. 36.

[113] el-Eyyübî, *Mekâsıdü'şerîa fi tahsisi'n-nas bil maslahati'l mürsele*, s. 45; Hassan, *Nazariyyetü'l-maslaha*, s. 33.

[114] Buradaki 'zan' kelimesinden kasıt vehmi manasındaki zan değildir. Kesin olmasa da karinelere dayanan zan manasına gelmektedir ki füru fıkhın üzerine bina edildiği temel kaynaklardan birisidir.

[115] Eyyübî, *Mekâsıdü'şerîa*, s. 37-38.

maslahat ve mefsedetin kuvvetlerine göre zarûrî[116], hâcî[117] ve tahsînî[118] olarak tasnif edilmesidir.[119]

Karâfî'ye göre dört mezhebin hepsi maslahat prensibine farklı farklı isimlerle de olsa yer vermişlerdir.[120] Maliki ve Hanbeliler maslahat prensibine binaen hüküm verilebileceğini söylerken Şafiiler, ilk dönemlerde zahiren maslahata karşı durmuşlardır. Ancak onların bu aşırı tavrı ilerleyen dönemlerde maslahat prensibinin teorik olarak Şafiiler eliyle ikame edilmesine vesile olmuştur. Hanefiler, zahiren maslahat prensibine ilgisiz gibidirler, ancak kullandıkları istihsan gibi bazı prensiplerin mahiyyet itibariyle maslahattan farkı yoktur. Şu halde, Karâfî'nin dediği gibi, dört mezhebin tamamının maslahat prensibini bir şekilde meşru görüp kullandıkları söylenebilir.[121]

[116] Buna göre maslahat insan ve toplumun dini ve dünyevi yaşantıları adına kendisinden müstağni kalamayacağı maslahatlara denilmektedir. Bu tür maslahatların ortadan kalkması insanların bu dünyadaki yaşantılarında kargaşaya sebep olur, hatta dünyalarını ifsad eder, dünyadaki yaşamlarının sonuna sebep olur. Şatıbî, *el-Muvafakat,* II, 7-8; Hassân, *Nazariyyetü'-masalaha fi'-fikhi'l-islâmî* s. 24 vd..

[117] Şarinin maksatlarının gerektirdiği ikinci derecedeki maslahatlar, hâcî maslahatlardır. Bunlar zaruretler gibi dünya ve ukbanın kendisine bağlı olduğu maslahatlar olmayıp, derece olarak bunlardan bir kademe aşağıda bulunan ve hayatın yaşanabilir hale gelmesi ve meşakkatin izale edilmesi için kendisine ihtiyaç duyulan ihtiyaç çeşitleridir. Şatıbî, *el-Muvafakat,* II, s. 10; Gazzâlî, *el-Mustasfa,* II, s. 483; Salahuddin Abdulhâlim Sultan, *el-Maslahatü'l-mürsele,* s. 21.

[118] Yukarıda değinildiği üzere, hacî maslahatlar insanların üzerinden büyük bir meşakkati kaldırma fonksiyonunu haiz iken, tahsînî maslahatlar insanların birincil ihtiyaçlarını gidermek noktasında daha geridedirler. Ancak adetlerinin iyisini alıp kötüsünden kaçınmak gibi insanın asıl olarak ihtiyacının bulunmadığı tahsîni, tezyîfî, tekmîlî ihtiyaçlardır. Yeme içme adabına uyma, nafile ibadetlerde bulunma namaza gösterilen ziyade ihtimam gibi hususlar bu kısma örnek olarak gösterilebilir. Hassân, *Nazariyyetü'l-maslaha,* s. 29; Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, s. 485.

[119] Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, s.481; Şatıbî, *el-Muvafakât,* II, s. 16 vd..

[120] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4279, 4280. (künyeyi buraya al)

[121] Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *Usulü'l-fikh*, İstanbul Ts., (Dârü't-Teblig), 274-275; Maslahatın meşruiyetiyle alakalı detaylı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, *Maslahatü't-teşriil İslâmî ve Necmüddîn et-Tufî*, Kahire 1954, s. 19-21; Buti, Davâbitu'l-maslaha, s. 75; Samire Hasanova, Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları, İstanbul 2007 (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Bilim Dalın'da hazırlanmış basılmamış doktora tezidir.) s. 54.

BİRİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞI

Karâfî'nin tazirle alakalı değerlendirmeleri, ancak maslahat (özellikle maslahatı ulya) ve siyâset hakkkındaki düşünceleri ile birlikte değerlendirildiği takdirde tam manasıyla anlaşılabilir. Karâfî'nin maslahat ve makasıd eksenli düşünen bir müellif olması ve tazir cezalarının genelde maslahat kavramıyla birlikte zikredilmesi sebebiyle, onun tazirle alakalı görüşlerine geçmeden önce bu bölümde onun maslahat ve siyasetle alakalı değerlendirmeleri ele alınacaktır.

I. KARÂFÎ'NİN MASLAHAT ANLAYIŞI

Maslahat düşüncesi İslâm düşünce sisteminde giderek kurumsallaşan bir seyir izlemiştir. Örneğin maslahat, el-Cessâs (v. 370) ve Kaffâl'de (v. 365) sadece hüsün kubuh mevzularıyla alakalı olarak ele alınırken[122] daha sonraki devirlerde özellikle Cüveynî ve Gazzâlî'de İslâm hukukunun daha geniş alanlarına entegre edilmiştir. Çeşitli siyasal sosyal olayların da katkısıyla Tûfî (v. 716), İzzeddin b. Abdisselam gibi fakîhler maslahatın İslâm hukukunun tamamıyla alakalı olduğunu iddia etmişler ve bu iddialarını kaleme aldıkları eserlerinde[123] temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak daha sonraki dönemde gelecek olan Şatıbî, sadece şeriattaki bütün hükümlerin maslahatla irtibatlı olduğunu söylemekle kalmamış, aynı zamanda maslahatın tutarlı bir teori olduğunu büyük ölçüde ispat etmiştir.[124] Karâfî de maslahat düşüncesinin geliştiği İslâm tarihinin buhranlı devirlerinde fakat kısmen de olsa rahat bir ortamda neşet etmiş ve maslahatı teorik olarak uzun uzadıya tahlil eden İzzeddin b. Abdsisselam'a da yıllarca talebelik yapmıştır.[125] Bu sebeple onun fıkhî düşünce dünyasında maslahat prensibinin oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bu bölümde Karâfî'nin tazirle alakalı görüşlerinin kendisi üzerine bina edildiği maslahat ve siyaset teorisi incelenecek ve bunların hemen akabinde onun teorik ve pratik tazir anlayışı ortaya koyulacaktır.

Teorik maslahat düşüncesinin geliştiği en önemli asırlardan birinde yaşamış olan Karafî'nin maslahat ve mefsedetle alakalı tarif niteliğinde cümlelerine rastalamadık.

---

[122] Kaffâl'in maslahat anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, *Makasıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, İstanbul 2010, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı'nda hazırlanan bazılmamış doktora tezidir.) s. 94-115.

[123] Tûfî, *Şerhu'l-erbaîn,* s. 17 vd.., (Mustafa Zeyd'in *el-Maslahatü't-teşrii'l-islâmi* adlı eseri içinde.)

[124] Maslahat düşüncesinin seyri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law Islâmic Discourse on Legal Change from the 4th/th to 8th/14th Century*, (Yale Üniversitesi'nde 2001'de hazırlanmış doktora tezi.) Boston 2010, s. 8 vd.

[125] Sağîr b. Abdisselam el-Vekîlî, *Şihabüddîn Karâfî,* I, s. 169; II, s. 205.

Cüveynî ve Gazzâlî'nin kavramlaştırmaları kendilerinden sonra da kullanılagelmiş, Karâfî'nin hocası olan İzzeddin b. Abdisselam da bu kavramları geliştirerek şeriatın bütün alanlarına yaymış, maslahatla alakalı müstakil bir eser kaleme alarak, maslahat söylemi açısından bir ilke imza atmıştır. İbn Abdisselam'ın öğrencisi olan Karâfî de gerek usul gerekse füru eserlerinde maslahata sürekli vurgu yaptığı halde hocası gibi maslahatın tarif ve mahiyetine dair detaylı açıklamalarda bulunmayıp, bu meyanda daha çok şeriatteki hükümlerin insanların yararına olması gerektiğine dikkat çekmiş,[126] bu düşüncesinden dolayı da nasların yorumlanmasında lafızları esas alanların görüşlerine kimi zaman muhalefet ederek, ana akımdan farklı düşünebilmiştir.[127]

Onun eserlerinde sürekli değindiği maslahat kavramıyla alakalı değerlendirmelerden, bu hususta hocası olan İzeddin b. Abdisselam gibi düşündüğü söylenmektedir. Nitekim *Tertîbü'l-furûk* adlı eserin müellifi Bekûrî, *Furûk*'u daha kolay anlaşılabilmesi için tertib etmiş ve başına, muhtemelen İzzeddin b. Abdisselam'dan ihtisar ettiği, maslahatın tarifi ve çeşitleriyle alakalı teknik bilgiler eklemek suretiyle müellifin maslahat anlayışını bizlere sunmaya çalışmıştır.[128] Karafî'nin eserlerinde maslahatla alakalı derli toplu bilgiler bulunmadığından, çalışmanın bu bölümünde Onun maslahatın tarifi ve çeşitleriyle alakalı düşüncelerini tespit etme adına, *Tertibü'l-furuk'*ta Bekûrî'nin Karâfî'ye nispetle ele aldığı ancak *Furuk'*ta bulunmayan mevzu bahis değerlendirmelerinden yararlanılmıştır.

Müellif yukarıda bahsi geçen kitabın ilgili bölümünde maslahatı, lezzet ve sevinçlerle onlara götüren şeyler olarak, mefsedeti ise acı ve üzüntüyle bunların sebepleri olarak tarif etmektedir.[129] Tıpkı hocası İzzeddin b. Abdisselam'da olduğu gibi

[126] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *ez-Zehîra*, Thk. Muhammed el-Haccî, Beyrut 1994, (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî), I, s. 67; Muhammed Bu Hubze, V, s. 255, 409, 478; *Şerhu-tenkıhu'l-fusul fi ihtisari'lmahsuli fi'l-usul*, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd, İkinci Baskı, Kahire 1993,(el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas), s. 72, 73, 158*; Kitabü'l-Furuk Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk***,** Dirase ve Thk. Muhammed Ahmed es-Serrac-Ali Cum'a Muhammed, Kahire 2001, Darü's-Selam, IV, s. 1323.

[127] Onun bu düşüncesine en iyi örneklerden birisi Yahya b. Yahya el-Leysî'nin bir hükümdara verdiği maslahata dayandığı fetvayı desteklemesidir. Onun maslahat fikriyle alakalı hususiyetlerinden olan bu örnek ileride daha detaylı zikredilecektir. Bkz. Tez Metni, s. 51-53.

[128] Bekurî'nin ilgili açıklamaları için bkz. Abdullah Muhammed b. İbrâhim Bekuri, *Tertibü'l-furuk ve ihtisaruha* Thk. Ömer b. Abbad, Rabat 1994, (Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye), I, s. 19-20. Müellifin ilgili bilgileri için bkz. *Tertîbu'l-furuk*, I, s. 39 vd.

[129] Bekuri, *Tertibü'l-furuk ve ihtisaruha*, I, s. 39-40.

maslahat mutlak olarak zikredildiğinde, (kendi ifadesi ile "örf-i şer'i ile tahsis edilmezden evvel") her türlü maddi yahut manevi hazza tekabül ederken, mefsedet ise, insandan hazzı gideren her türlü şeye karşılık gelmektedir.[130] Ancak meseleyi İslâm dinine göre değerlendirmek durumunda olduğumuzdan, maslahat tabiri örf-i şer'i ile tahsis edilmiştir. Şu durumda maslahat tabiri mutlak olarak değil İslâm dininin temelleriyle birlikte düşünülmeli, her hoş şeye maslahat; her nahoşa da mefsedet nazarıyla bakılmamalıdır. Müellif meseleye Hz. Peygamber'in bir haadisiyle açıklık getirir; "Cennet, insanların nefsine ağır gelen şeylerle, cehennem ise onların hoşuna gidecek şeylerle çevrelenmiştir." İnsanların hoşuna giden şeyler, ilk bakıldığından maslahat tarifinin altına giriyor gibi görünse de şeriat, meâsîdeki lezzeti ve ibâdâttaki meşakkati farklı değerlendirmektedir. Dünyaya ait bazı menfaatlerin, Kur'ân'daki ayetlerin de işaret ettiğine göre mevcut olduğunu söyleyen Karâfî, ahirete ait menfaatleri dünyadakilerden faklı bir konumda değerlendirmektedir. O, ahirete ait menfaatlerle dünyaya ait menfaatlerin çatışması durumunda ahiret menfaatlerinin dünya menfaatlerini tahsis edeceğini söylemektedir. Ondaki bu farklı değerlendirme, maslahat ve mefsedetin tek tip olmasından değil, bilakis farklı buudlar ve çeşitlilikte olmaklığından kaynaklanmaktadır. Bu tariften anladığımız kadarıyla Karafî, şeriatın kabul etmediği maslahatın önünü daha baştan tıkamış ve her maslahat düşüncesinin şeriate muvafık olamayacağına işaret etmiştir.

Karâfî, yukarıda değinildiği üzere maslahatları farklı itibarlara göre birçok kısma ayırmıştır. Örneğin mahalleri itibariyle maslahatları dünyevi, uhrevi ve hem dünyevî hem de uhrevî alakalı olanlar şeklinde üçe ayırmaktadır. Dünyadaki yeme içme gibi bütün mübah lezzetleri dünya menfaatine dâhil eder. Ona göre dünyada kısmen de olsa zorluklara katlanılarak Allah emrettiği için yapılan namaz, oruç gibi ibadetler ise ahiret menfaatlerini oluşturur. Sadaka gibi bazı fiillerin ise çift yönlü olduğunu belirten Müellif, bunun alan için dünyalık bir maslahat, veren açısından ise ahirete tealluk ettiğini söylemektedir.[131] Karâfî'nin maslahatı kendi eserlerinde nasıl incelediği

[130] İzzedin b. Abdissselam, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, s. 15-16.
[131] Abdullah Muhammed b. İbrâhim Bekuri, *Tertîbu'l-furuk*, I, s. 32.

sorusuna gelecek olursak, Karâfî üzerine çalışma yapan müelliflerin ısrarla üzerinde durdukları nokta müellifin maslahatla alakalı yaptığı mürsele ve ulyâ ayrımıdır.[132]

A. Mürsel Maslahat

Tertibu'l-furuk adlı eser sahibinin Karâfî'ye nisbetle dillendirdiği maslahatın tarif ve çeşitleriyle alakalı değerlendirmelerden onun, hocasının çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz ancak onun mürsel ve ulvî şeklindeki taksiminin kendisine has olduğu söylenmelidir. Karâfî'nin maslahatla alakalı derli toplu sayılabilecek görüşleri, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı *Nefâisü'l-usûl fi-şerhi'l-mahsûl* isimli eserinin son cildindeki maslahat-ı mürseleyle alakalı kısmındadır. Burada söze şariin itibar etmesi bakımından mesalihin üç çeşit olduğunu beyanla başlayan Müellif, Râzî'nin görüşlerini aktardıktan sonra bunlar üzerinden kendi görüşlerini bildirir.[133]

Onun zikredilen bu görüşleri konumuz olan tazir anlayışıyla alakalı olsa da, siyâsî otorite ve maslahat vurgulu tazir görüşlerinin temelini teşkil eden kısmı, ilk olarak onda gördüğümüz maslahat-ı ulya ile daha çok alakalıdır. Bu kavrama *Furuk* ve *ez-Zehîra*'nin özellikle devlet, yönetim ve yargıyla alakalı bazı kısımlarında ve *el-İhkâm*'ın 25. sorusuna verilen cevapta değinen müellifin görüşleri onun siyaset anlayışını ele alacağımız gelecek bölümde detaylı olarak incelenecektir.

Karâfî'ye göre mu'teber maslahat, şer'i deliller arasında geçerli olduğuna dair delil bulunan maslahat türüdür. Onun bu tür maslahatla alakalı değerlendirmeleri Râzî'ye isnat edilen görüşleri aktarmaktan ibarettir ki Râzî muteber maslahatı örneklendirme sadedinde kıyasa işaret etmektedir.[134] Batıl Maslahat, şeriatta butlanına dair delil bulunan maslahat çeşididir. Buna göre örneğin şarap satıcısına satılması korkusuyla üzümün yetiştirilmesinin engellenmesinden elde edilecek mesalih, gayr-ı mu'teber bir mesalihtir. Kendisinden önceki ulemanın şeriatte kendisine has bir delilin bulunmasına göre muteber ve gayrı muteber olarak adlandırdıkları maslahat ayrımını

[132] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, s. 231, 257;Yunus Apaydın, "Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", s. 353; Abdurrahman *Haçkalı, İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun* Gelişimi, İstanbul 2004, (Etüt Yayınları) s. 120.
[133] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul,* s. 4263-4282.
[134] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul,* s. 4263.

Karâfî de onaylar ve tıpkı onlar gibi lehine yahut aleyhlerine herhangi bir delilin bulunmadığı maslahatları ise mürsel olarak isimlendirir.[135]

Ayrıca Karâfî, Gazzâlî'nin Yahya b. Yahya el-Leysi'nin maslahata binâen bir hükümdara verdiği keffaret fetvâsını gayr-ı muteber maslahat gurubuna dâhil etmesini eleştirerek bu fetvânın şeriate muhalif olmadığını, dolayısıyla batıl maslahat olarak değerlendirilemeyeceğini söyler.[136] Onun bu anlayışının temelinde şerhettiği metindeki, Malikilerin mürsel maslahat anlayışının etkisi olduğu söylenebilir. Burada mürsel maslahatlar değerlendirilirken şarinin bir meseledeki muradı esas alınır. Buna göre şarinin hükmü bir meseledeki maslahat yahut mefsedetin daha ağır basmasına göre belirlenmektedir. Üzerine hüküm bina edilecek bir hususta maslahat ve mefsedetin aynı oranda olması abes olduğundan, leh yahut aleyhine açık bir delil bulunmayan her meselenin hükmü, içerdiği maslahat yahut mefsedet miktarına göre belirlenmelidir. Şu halde Yahya b. Yahya el-Leysi'nin fetvasının batıl olduğuna dair herhangi bir şer'i delil olmadığından ve keffaretler zecr ifade etmesi gerektiğinden bu fetva, butlanına dair şer'i delil bulunan gayr-ı muteber maslahata örnek olamaz. Sultanlarla sıradan insanları sorumluluk açısından bir tutmaması açısından aslında muteber bir maslahat örneğidir. Bu meselenin onun maslahat anlayışının temsil edici bir örneği olduğundan ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak bahsedilecektir.

Karâfî, Razî'nin aktardığı Gazzâlî'nin meşhur mürsel maslahat yorumunu kabul etmez. Daha doğru ifade ile Gazzâlî'nin zaruriyyat dışındaki herhangi bir münasebetle hükmenin caiz olmadığı görüşünü eleştirerek, zaruriyyat mertebesindeki bir münasebetle hükmetmenin yanında haciyyat ve tahsiniyyat mertebesindeki mürsel maslahat ile de hükmedilebileceğini söyler[137] ki onun bu görüşleri konumuz açısından oldukça önemlidir. O bu görüşlerini ashabın Hz. Peygamber devrinde yapmadığı sayılamayacak kadar çok faaliyeti, daha sonraki dönemlede mutlak olarak maslahat prensibine istinaden yapılmış olmasıyla temellendirmektedir.[138]

[135] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4263-83.
[136] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4266, 4270.
[137] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4263, 4274.
[138] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4272.

Maslahatı mürseleyle amel etmenin şartı olarak görülen münasebetin zarûrî olmaması durumu hakkında zihne bazı suallerin gelebileceğini eleştiri sadedinde dillendiren Karâfî, zaruret dışındaki bir münasebetle hüküm vermenin şeriatin reyle ispatı olması meselesini buna örnek gösterir. Cevaben ise yapılan istikrâ sonucunda gerek şeriatın gerekse bu şeriatın insanlara ulaşmasını sağlayan rasülün zarûrî, hâcî ve tetimme nevinden bütün yönleriyle maslahatı temin ve mefsedetin defi için gelmeleri sebebiyle, mürsel de olsa örneğin hâcî bir maslahat celbi yahut mefsedet defi için hükmetmede bir beis olmaması gerektiğine işaret eder.[139] Bunu temellendirme sadedinde ikinci olarak ise, aklın zarûrî gördüğü bir meselenin mürsel maslahtta temel kabul edilmesinin, hâcî yahut tetimme olarak telakki edilen diğer meselelere nazaran daha zor olduğunu söyleyerek, şeriatın akılla tesbit edilmesi ithamına cevap verir. Zira zarûrîyyat dine taalluk eden meselelerin en ehemmiyetli olanıdır. Bu derece ehemmiyetli olan meselelerde akıl ve heva (rey kastediliyor) ile şeriat tesbit edilince, daha az ehemmiyetli olan meselelerin akılla halledilmesi evleviyetle mümkün/câiz olmalıdır. Karâfî'ye göre şu durumda, zarûrîyyatın yanında hâcîyyat ve tetimme nevinden münasebetlere istinaden de mürsel maslahatla amel/hüküm câizdir.[140]

Müellifin maslahat prensibini, toplumsal hayattaki hukuk bulma sürecinde daha etkin kullanmasını sağlayacak bu tavrının, daha sonraları Osmanlı devletinin kanunlarını etkileyecek derecede siyaset-i şer'iyye literatürünü şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim müellifin hâkimin yetkilerinin genişletilmesinin şeriata aykırı olmayacağını temellendirme[141] ve velâyetü'l-mezâlim sahibinin kadılardan yetki yönüyle üstünlükleri[142] bağlamında zikrettiği korkutma, töhmet altındaki kişiye ceza uygulama gibi tasarrufların, en azından kendisinden önceki fakihler tarafından zarurî olarak nitelendirilmediği aşikârdır.[143]

Netice itibariyle tazir ve siyaset cezalarındaki genişleme ve değişimin Karâfî ve onun gibi düşünenlerin siyaset ve maslahat endeksli tazir anlayışlarından

[139] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4270.
[140] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4270-73.
[141] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 45.
[142] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 38-40.
[143] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s.

kaynaklandığını yahut onların bu görüşlerinin, en azından bahsedilen hususta, siyasi otorite sahiplerinin ellerini güçlendirdiğini söylemek mümkündür.

Karâfî mürsel maslahatın herkes tarafından kabul edilen şer'i bir delil olduğunu, ancak onu kabul seviyelerinin farklı düzeylerde olduğunu belirtir. O, mürsel maslahatları kabul etme hususunda (kitap ve sünnete muhalif olmamak kaydıyla) sınır tanımayanlar, sadece şeriatte asılları bulunan meselelere benzeyen maslahatları kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde üç kısım anlayıştan söz eder. Birinci kısma kendi mezhebinin imamı olan Malik b. Enes'i, ikinci kısma Şafiiler ve Hanefileri, son kısma ise Bâkıllânî'yi (v. 403) örnek gösterir. İmam Malik'in maslahat prensibinin sınırlarını zorladığını söyleyen Karâfî, onun insanların maslahata binâen öldürülebileceği, mallarının alınabileceği ve daha pek çok uygulamanın sadece zannı galip ile yapılabileceğine dair cevazlarını buna örnek gösterir.[144] Şafiiler ve Hanefilerin kâhir ekseriyetinin üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmasa da, şer'i asıllardan bütün bütün uzaklaşmamak kaydıyla maslahatı mürseleyi tecviz ettiklerini söylemekte ve mürsel maslahatı mutlak olarak reddeden Bakıllanî'yi eleştirerek bu anlayışın dini doğru anlamanın önüne set olabileceğine işaret etmektedir.[145] Bütün bu aktarılan görüşlerden Karafî'nin tercih ettiği ise şüphesiz İmam Malik'in naslarla doğrudan çatışmayan, bütün münasebetlerin mürsel maslahat için geçerli olacağı görüşüdür. Maslahatı mürsele hakkındaki üç yaklaşımdan bahsetmeden evvel işaret ettiği, toplumun maslahatı için sürekli hırsızlık yapan kişinin elinin kesilebilmesi yahut yine aynı sebeple kişilerin katledilebilmesi ihtimali onun İmam Malik ile aynı görüşü paylaştığına işaret sayılabilir.[146]

Mezkûr görüşlerinden olsa gerek, lafzi kayıtlara sıkı sıkıya bağlanmayı hoş karşılamayan ulemanın onu ön planda tuttuğu söylenmiştir.[147] Karâfî ile aynı dönemde Mısır'da yaşamış olup maslahat prensibinin amansız savunucusu olarak bilinen Tufî ve

[144] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4274.
[145] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4274-4275.
[146] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4274.
[147] Yunus Apaydın, "Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", s. 351. Ayrıca bu husus Karâfî'nin maslahat ve siyaset endeksli tazir anlayışıyla yakından alakalıdır. Zira şer'i bir takım sınırları olan tazir cezalarından ziyade, siyasi otoriteler toplum üzerinde mutlak tasarruf yetkisi isterler. Karâfî'nin etkilediğini düşündüğümüz Osmanlı siyaset-i şeriyye anlayışının bariz özelliği de bu husus üzerine kurulmuş olmasıdır.

kendisinden sonra maslahat prensibini İslâm hukukunun tamamına uygulayıp onu eksiksiz bir teori haline getirecek Şatıbî'nin görüşleri incelendiğinde, Karafî'nin bunlar üzerindeki etkisi görülebilir.

B. Diğer Maslahat Türleri

Her ne kadar Karâfî'nin maslahat anlayışı temelde mürsel maslahatlar ve ulvi maslahatlar olarak tebarüz etse de, eserleri incelendiğinde onun farklı maslahat türlerinden de bahsettiği görülecektir. Bu bağlamda Karâfî zarûrî, hâcî ve tekmili mertebelerin hem dünyevi hem de uhrevi maslahatlar için geçerli olduğunu belirtir. O, ahiretle alakalı maslahatlara değinirken vacip olan hükümlerin yerine getirilmesi yahut terki emredilmiş muharramattan içtinab edilmesini zarûrî-uhrevi maslahatlar olarak değerlendirmiştir. Sünnet-i müekkede ve şeâirle alakalı teşvikleri hâcî maslahat olarak değerlendiren Karâfî, şeâir dışında kalanlarla nevafili de tekmili maslahatlar içerisinde değerlendirmiştir. Buna göre örneğin beş vakit namazı kılmak zarûrîyyat içerisine girerken, revatib sünnetleri hâcîyyat, teheccüd ve duha gibi namazlar ise tekmiliyyat içerisine girmektedir. Dünyayla alakalı taksimde ise örneğin yeme-içme, giyme gibi ihtiyaçlar zarûret; nefis yiyecekler yeme, hoş kokulu elbiseler giyme nevinden olanlar tekmile, zarûret ve tekmile arasında olan dünyalıklar ihtiyaçlar ise hâcet kısmına dâhil edilmektedir.

Dini hükümlerle maslahatı birlikte değerlendirdiği aşikâr olan Karâfî, yukarıda kısmen değinildiği üzere maslahatın büyüklüğünü dini hükümlerdeki terğîb ve terhib vurgusuyla paralel olarak değerlendirmektedir. Buna göre dini hükümlerde vacip olarak mevcut olan bir fiili/durumu yerine getirmenin maslahatıyla haram olduğu belirtilen bir fiilin/durumun terkinden hâsıl olacak maslahat, mendup olanı yapmak yahut mekruh olandan içtinab etmek suretiyle elde edilebilecek maslahattan derece itibariyle üsttedir. Ayrıca mübahların elde edilmesi veya terkedilmesiyle elde edilecek maslahat da, bahsi geçen hükümlerle elde edilecek maslahattan daha kıymetlidir.

C. Karâfî'nin Maslahat Düşüncesinin Temelleri

Karâfî'nin maslahat tarifinden de anlaşıldığı üzere onun düşünce sisteminde maslahatın çok önemli bir yeri vardır. Bu önem hiçbir zaman fıkhın hele de füru' fıkhın kapsama alanıyla sınırlı kalmamış, onun usul düşüncesinde de kendisini hissettirmiştir.

Onun maslahat düşüncesi öncelikle etkisinde kaldığı Eşari-Şafii ekolü açısından, sonra da içinde bulunduğu ahvalden kaynaklanan imamet-siyâset kurumları açısından değerlendirilecektir.

Eşari düşünce sisteminde bilme eyleminin kendisine taalluk ettiği akıl, Mutezili düşünceye tepki olarak vücuda geldiğinden olsa gerek, her daim şeriatın gölgesi altında kalmıştır. Hüsün kubuh tartışmalarında Eşarilerin durumu, onların aklın mahiyetiyle alakalı görüşlerini ele vermesi açısından ehemmiyetlidir.[148]

Eşyanın mahiyetini aklın tam olarak bilememesi inanç sistemine müteallık bir mevzu olmakla beraber fıkhı da derinden etkilemektedir. Şeriatın temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnette doğrudan bulunmayan meselelerin hükümlerini tesbit maksadıyla kullanılan kıyas ise, nasların bir yönüyle ele alıp hükümlerini verdiği meseleler üzerinde geçerli olabilmektedir. Naslarda doğrudan değinilmeyen ve genel kıyasın uygulanması halinde bariz bir mefsedetin söz konusu olacağı meselelerin hükümleri ise çeşitli mezhepler tarafından kullanılmış istihsan, sedd-i zerâi', maslahat gibi tâlî prensiplerle elde edilmeye çalışılmıştır.[149]

Daha önce değinildiği üzere, ulema insanların ihtiyaçlarına cevap vermek maksadıyla onların şeriat açısından içerisinde bulundukları durumdan kendilerini haberdar etmiş, bu haberdar ediş esnasında da farklı yöntemler kullanmıştır. Hicaz bölgesindeki ulema kendilerine hadislerin sıhhatli ve bolca ulaşabilmesi dolayısıyla ve bu durumda şeriata muğayir davranmamak amacıyla hadislerin zahir anlamlarını göz önünde bulundurarak fetvâ îrâd ederken; Irak civarında bulunan fukaha ise, gerek kendilerine gelen eser'in sağlıklı olma şüphesi gerekse farklı kültür içerisinde bulunmaları dolayısıyla çoğunlukla hadislerin zahiri yerine onlardaki anlama nüfüz ederek, bu mana doğrultusunda fetvâ vermişlerdir.[150]

---

[148] Hüsün kubuhla alakalı ayrımtılı bilgi için bkz. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Hazırlayanlar Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım, İstanbul 2011, s. 103-146.

[149] Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, İstanbul 2014, s. 135.

[150] Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı,* s. 83-85; İlk Hadisçi ve fukahaların sadece hadis yahut rey ile hükmetmeyip birini diğerinden daha çok kullanması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Hassan*, İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 146; İbrahim Kâfî Dönmez, *Usul İncelemeleri*, s. 55; Ferrâc; *Tarihu'l-fıkhi'l-islâmi*, s. 121-23; Ahmed Hassan*, İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 137.

Ekollerin giderek ayrılıp sistemleşmesi neticesinde ise, dinin bir mevzu hakkındaki kanaatini belirleyebilecek temelde iki ana akım ortaya çıkmıştır.[151] Bunlardan birisi yeni olaylarda aklın koyduğu teşhisi kabul edip, şeriatin kanaatini belirtirken aklın gereğinin de dikkate alınmasını sağlayan *rey ekolü* iken, diğeri bu teşhisi kabul etsin veya etmesin, şeriatın bu yeni hadise hakkındaki kanaatini dikkate alırken aklın koyduğu teşhisin gereğini yerine getirmenin bidat olacağını söyleyen kişilerin oluşturduğu *hadis ekolü*dür. Daha sonra oluşagelecek fıkhi ve itikadî mezheplerde ise bahsi geçen iki akımdan birisinin özelliklerinin ağır bastığını söylemek mümkündür.[152]

İşte rey özellikleri ağır basan mezhepler yeni gelişmeler karşısında şeriatın sınırlı metinlerini birtakım prensiplerle yeterince genişletip insanların ihtiyaçlarını karşılayabildiklerinden, maslahat söylemini yeterince dillendirmemişlerdir. Ancak kökleri ehli hadis çevrelerine dayanan ve bu tür prensiplerden uzak olan Eşariler, ilerleyen süreçte bazı problemleri çözme adına maslahat söylemine başvurmuşlardır.[153] Bu tez bütün yönleriyle ispat edilmiş değildir fakat, teorik maslahat prendisibiyle alakalı değerlendirmede bulunan müelliflerin eserleri incelendiğinde maslahat söyleminin, Eşarilerin gerek siyâsî olarak gerekse ilmi düzlemde zirveyi tuttukları bir devrede neşv-

[151] Bu iki ekol arasında yaşanan fikri gerginliğe, Abbasilerin Bağdat'ı başkent edinmesinden sonra yaşanan ve ehli rey mümessillerinin de aktif olarak bulunduğu mihne sürecinin siyasi veçhesi eklenince bu iki ekol arasındaki gerginlik had safhaya çıktı. Kuran'ın mahlûk olduğunu söylemesi istenen ehli hadisin bayrak ismi Ahmed bn. Hanbel, Mutezili düşünceye sahip çıkan Abbasi halifesi el-Me'mun, Emîn ve Mu'tasım dönemlerinin akabinde mihneyi sonlandıran Mütevekkil'in desteğini alınca işler tersine döndü. O zamanalar itizali düşünceye sahip olanların büyük bir kısmı amelde Hanefi mezhebine bağlı olduklarından bu sürecin sonlanması Hanefilerin aleyhine olmuştu. (Kadri Gürler, *Ehli Hadisin Düşünce Yapısı*, s.149.)

[152] Ehli hadis ehl-i rey taraftarlarını kendi hevalarından hüküm vermekle suçlamakta, ehli rey ise ehl-i hadis taraftarlarını zahirîlikle suçlamaktaydı. Bu temeller üzerinde neşv-ü nema bulmuş mezhepler uyguladıkları metodları itibariyle bu ikisinden birisine nispet edilmek durumundaydılar. İlerleyen dönemlerde Hanbelilerle Hanefiler, hadis ve rey hususunda uçları tutmuş bulunmaktaydı; Şafiiler ile Malikiler de sırasıyla Hanbeli ve Hanefilerin tarafında ortada yer almışlardı. Şu halde şiddetli tartışmaların vaki olduğu ikili, özelllikle Hanefiler ve Hanbeliler idi. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, ilk zamanlarda itikadî olarak İtizalî olanlar genellikle Mezhepte Hanefiliği benimsiyorlardı. Dolayısıyla tartışmanın tarafları Hanefi ve Mutezili olan ehli reye karşı genellikle Hanbeli çatısı altında birleşmiş ehli hadis idi. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 167, 182-184.

[153] Opwis, Eşari kelamcısı ve Şafii fakîhi Cüveynî'nin, kendi ekolünün eşyanın hüsün ve kubuh'un bilinemeyeceğini savunmakla hukuk üretme sürecinde yetersiz kalması problemini maslahat prensibiyle aştığını söylemektedir. Bkz. Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law,* s. 41-42.

ü nema bulduğu söylenebilir.[154] Nitekim teorik maslahat düşüncesinin kendisiyle başladığı kabul edilen Cüveynî'den önce Cessâs ve Kaffal eş-Şâşî[155] gibi bazı müelliflerin maslahatla alakalı değerlendirmelerinden bahsedilmekle birlikte, daha sonra özellikle zarurât-ı hamse etrafında sistemleşecek olan maslahat düşüncesinin temellerinin Cüveynî ile atıldığı kabul edilir.[156]

Karafî'yi bağlı bulunduğu gelenek açısından ele alırken onu, Malikî ve Şafii mezhepleri açısından incelememiz gerekecektir. Malikilik, Karâfî'nin amelî olarak isnat edildiği mezhep olup, müellifin eserlerinde büyük oranda Malîkî mezhebinin kurucusu olarak değerlendirilen İmam Malik'e atıflar vardır. Şafiiliğe gelince, onun her ne kadar Malikî eğitimine tabi tutulsa da Şafii hocalardan ders aldığı daha önceki bölümlerde belirtilmişti.

Maslahat anlayışı açısından değerlendirecek olursak, Malikilik ve Şafiiliğin onun düşünce sistemine ciddi manada etkisi olduğunu söylenebilir. Zira Malikilik, kurucusu İmam Malik'in maslahat-ı mürsele ile amel etmesiyle temayüz etmiş bir mezheptir. İmam Malik de İmam Şafii gibi ehli hadis ve ehli rey tartışmalarında ortada kalmakta, ehli hadis olarak kabul edilmekle beraber bünyesinde hatırı sayılır derecede rey unsuru barındırmaktadır. Onu bu yönüyle değerlendiren Ebu Zehrâ, İmam Malik'in, bütün insanların hac mevsiminde bir araya geldikleri Medine'de bulunması dolayısıyla farklı farklı kültürleri tanıma imkânı bulduğunu; bu sayede de fıkhi bakış açısının genişlediğini söylemektedir. Ona göre İmam Malik, İslâm âleminin dört bir yanından

---

[154] Maslahatla alakalı teorik çalışmaların genellikle Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhep mensuplarınca yapıldığı son devrimiz araştırmacıları tarafından da tespit edilmiştir. Yunus Apaydın, "Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı" s. 355. (Ahmet Yaman, *Makâsıd ve İctihad* içerisinde). Hanefiler ise, Cüveynî ve Gazzali ile belli bir olgunluğa eren ve zarurat-ı hamseyi içeren maslahatla alakalı teorik konulara 8. Yüzyılın başlarından itibaren Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (v. 694-1295), Molla Fenari (v. 854-1431) ve İbnü'l-Hümâm (v. 861-1457) gibi âlimlerin eserleri sayesinde girmiştir. (Ali Pekcan*, İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul 2012, s. 387-8.)

[155] Yaklaşık onuncu yüzyılın sonralarında yaşayan Şafii fıkıhçı Kaffâl, eserini telif sebebini anlatırken kendi yaşadığı çağdaki insanların zihinlerinin ifsad edilmesine değinmekte, bu faaliyetler sonucunda dinin gerek usulünün gerekse de furûunun zarar gördüğünü belirtmektedir. Esrinin ismini de göz önüne aldığımızda Kaffâl'in içinde bulunduğu toplumun Bâtınî ve felsefi unsurların etkisine girdiği ve şerîatın zahirine olan itibarın giderek azaldığı yorumunu yapabiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâşî Kaffâl, *Mehasinü'ş-şerîa fi furûi'ş-Şafiiyye kitab fi makasıdi'ş-şerîa*, Thk. Muhammed Ali Samak, Beyrut 2007, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye) s. 17-20.

[156] Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law,* s. 41-49; Rahmi Yaran, "Cüveynî Sonrası Maslahat/Makâsıd Söylemi", s. 192-196.

gelen hacıların problemlerini çözerken, hükmünü Kur'ân ve sünnette bulamadığı olayları maslahat ve mefsedet açısından değerlendirmiştir.[157]

Karâfî'nin Şafiilikle irtibatlı olduğu ve kendi mezhebi dışında bu mezhebin mirasından da istifade ettiği bilinmektedir. Zira Mısır'da bulunan İzzeddin b. Abdisselam vefat edene kadar onun rahle-i tedrisinden ayrılmadığı rivayet edilmektedir. İzzeddin b. Abdisselam'ın hoca silsilesini göz önüne aldığımızda Karafî'nin, mütekellimûn tarzı fıkıh usulünün kaynaklarından Seyfüddîn el-Amîdi (v. 631) ve Gazzâlî gibi Şafii düşüncesinin önemli simalarından etkilendiği düşünülebilir.[158] Ayrıca Karafî'nin yaşadığı dönemde Moğol istilasından dolayı İslâm dünyasının kuzey ve doğu kesimlerinden içlerinde âlimlerin de olduğu toplulukların Mısır'a akın etmesi sebebiyle, Kâhire'de her mezhepten ulemanın bulunduğu[159] ve Mısır'da Şafii mezhebinin diğer mezheplerden daha ayrıcalıklı bir konumu haiz oldukları[160] birlikte değerlendirilecek olursa Karafî'nin başta Şafiiler olmak üzere birçok görüşten yararlandığı düşünülebilir.

Bir Maliki olarak Karâfî'nin Şafiilerin geliştirdikleri maslahat düşüncesinden etkilenmesi meselesi müstakil olarak değerlendirilemez zira müellifin hoca silsilesi genel manada Eşari-Şafii düşünceye dayanmaktadır.[161] Yukarıda değinildiği üzere teorik maslahat prensibi bir Şafii olan Cüveynî ile gelişme sürecine girmiş, bu süreç yine bir Şafii olan Gazzâlî ile tamamlanmıştır. Maslahat düşüncesinin ilk defa kendisinde müstakil bir esere dönüştüğü İzzeddin b. Abdisselam da bir Şafii âlimidir. Hal böyle olunca Karâfî'nin düşünce dünyasının, özellikle de maslahat düşüncesinin Şafiilikle irtibatı şüphe kabul etmez bir gerçek sayılabilir.

[157] M. Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 14-15;
[158] Abdüsselâm el-Vekîlî, *Şihabüddîn el-Kârâfî*, I, s. 226-230.
[159] Fatih Ayaz, *Memlükler*, s. 133.
[160] Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State*, s. 54-55.
[161] Sherman A. Jackson, *Islâmic Law and The State*, s. 3-5.

D. Karâfînin Maslahatla Alakalı Görüşlerini Yansıtan İki Mesele

1. Yahya b. Yahya el-Leysi'nin Fetvâsı ve Karâfî'nin İmamet Anlayışı

Karâfî'nin tazir görüşlerinin zeminini teşkil eden maslahat anlayışını yansıtan en iyi örneklerden birisi de onun Yahya b. Yahya el-Leysi'nin (v. 849), sultana verdiği meşhur fetvâsı karşısındaki tavrıdır.

Ulema ile yakın ilişkiler kuran devrin hükümdarı II. Abdurrahman bir gurup fakihin içerisinde ramazan gününde cinsi münasebette bulunduğunu haber vermiş ve keffareten ne yapması gerektiğini sormuştu. Fukaha meclisindeki, Maliki mezhebinin Endülüs'te yayılmasını sağlayan Yahya b. Yahya el-Leysi hükümdarın peş peşe iki ay oruç tutması gerektiğini söyledi. Meclis dağıldığında bazı fakihler el-Leysi'ye, neden Maliki mezhebi hükmüne göre fetva vermediğini (hükümdarı köle azadı, oruç tutma ve fakirleri doyurma yollarından birisinde serbest bırakmadığını) sorduklarında şöyle cevap verdi: Onlara bu imkânı verirsek her gün oruç bozup bir köle azat edebilirler. Ben bir daha yapmaması için onu kendisine en zor gelecek olan yola soktum.

Kefaret hadisinde geçen köle azadı, oruç tutma ve fakirleri doyurma seçeneklerinin ilk ve sonuncusu maslahat gereği görmezden gelinip sırf söz konusu hükümdarın zorlanması, dolayısıyla da tekrar bu fiile girişmemesi için verilen bu fetva asırlar boyu tartışılagelmiştir. Genellikle ilga edildiğine dair naslarda delil bulunan maslahat türüne örnek olarak gösterilen bu fetvada Leysi'nin gözettiği maslahat gayr-ı muteber bir maslahat olarak addedilmiştir.[162]

Leysî'nin mezkûr fetvâsının mülga maslahata örnek gösterilmesine karşı çıkan Karâfî, maslahat gereği böyle bir fetvânın verilebileceğini söylemektedir ki onun bu görüşü konumuz açısından oldukça ehemmiyet taşımaktadır.[163] Zira ilerleyen

[162] Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2010, s. 169-170.

[163] Karâfî'nin bu fetvasının altında zannımızca ilerleyen kısımlarda değinilecek olan 'ümmetin fesada düşmesi' endişesi yer almaktadır. O, eserlerinin bazı yerlerinde böyle bir ihtimal vaki olduğunda naslarla sabit bazı hükümlerin bile esnetme yoluna gidilebileceğine işaret etmiştir. Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî*, II, s. 265; Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4270.

incelemelerde de görüleceği üzere Karâfî, toplumun fesada düşmesini engellemesi maksadıyla, siyâsî otoriteye pek çok yetkinin verilmesi taraftarıdır.[164] Konumuz olan tazir cezalarında siyâsî otoritenin geniş yetkileri haiz olmasının da böyle izah edilmesi, yine ileride değineceğimiz, İmamın toplumun salahı için kendisine verilen maslahatın (maslahat-ı ulyâ) mürsel maslahattan derece itibariyle daha üstte olması ve imamın tasarruflarının hâkiminkine benzer bir tür ictihad kabul edilmesi gibi hususlar birlikte değerlendirildiğinde, Karâfî'nin siyâsî otoriteye karşı bakış açısını kısmen anlayabiliriz. Ancak onun Yahya b. Yahya el-Leysî hususundaki değerlendirmelerini bir kenarı bırakırsak yukarıda kısmen açıklamaya çalıştığımız onun siyâsî otoriteye bakış keyfiyeti akîm kalacaktır.

Sadece birinci verileri değerlendirdiğimizde Karâfî'nin zihnindeki siyâsî otorite sahibi kişi, toplumun salahını sağlaması için kendisine her türlü imkanın sunulduğu bir şahsîyet olup, bu gücün kendisini asla yanıltmayacağı birisi olarak belirmektedir. Hâlbuki araştırmacıların Memlük idarecileri hakkında söyledikleri sözler, bazı istisnalar mahfuz olmak kaydıyla, aslında onların hiç te Karâfî'ye atfettiğimiz bakış açısına uygun halim, selim, zâhid kimseler olmadıklarını göstermektedir. Tarihçilerin bizlere aktardıkları bilgilere bir göz attıktan sonra Karafî'nin Memlük sultanlarının olağanüstü yetkilerini tecviz eder nitelikte beyanatta bulunmasının abes olduğu açığa çıkmaktadır. Ancak yukarıda da beyan edildiği üzere, onun İslâm dünyasının sıkıntılı zamanlarında, İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle, problemlerin dışarıdan Moğollar ve Frenkler, içeriden ise iftiraklar nedeniyle İslâm dünyasını esir ettiği bir dönemde gelen ve bu olumsuzlukların giderilmesi için uğraşan Memlük sultanlarının bu mücadelede ellerini kuvvetlendirmeye çalışıyor olması daha kuvvetli ihtimaldir. Meseleye bu çerçeveden bakılacak olursa, onlara karşı zaafı olması hasebiyle değil, fesadın ortadan kaldırılmasına yardımcı olmak maksadıyla sultanların içtihadından bahsettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bütün bu görüşlerine binâen el-Leysî'nin verdiği fetvâyı desteklemesi de, sultanların elleri altındaki mülk ve yetkileri kötüye kullanma ihtimallerini göz önüne aldığını göstermektedir. Nitekim el-Vekîlî'de onun maslahat eksenli bakış açısını irdelerken bu örneği ele alarak Karâfî'nin, şeriatteki keffaretlerin vaz ediliş gayesine dikkat çektiğini

[164] Karâfî, el-*İhkâm*, s. 105.

ve kefaretlere güç yetirme açısından sultanlarla sıradan halkın farklı değerlendirilmesi gerektiğine işaret ettiğini belirtmiştir.[165]

2. Teterrus Örneği (Canlı Kalkan Örneği)

Bu örnek, Müslümanları esir almış kâfirlerin, Müslümanların kendilerine saldırmamaları için bu esirleri kullanmalarıyla alakalıdır. Bu hususla alakalı spesifik bir nas yoktur. Bununla birlikte insan aklı da nasıl düşülmesi gerektiğini tam olarak seçemeyebilir. Zira bir tarafta günahsız Müslümanları öldürmek, diğer tarafta savaşta yenilmek suretiyle Müslümanlardan pek çok kişinin öldürülmesi söz konusudur. Bu örnek her ne kadar teorik meseleler için üretilmiş olsa da insanoğlunun hayatında her daim olagelmiş bir temadır.

Gazzâlî burada İslâm ümmetinin tehlikeye düşmesini önlemek gibi zarûrîyyatı ilgilendiren bir maslahat bulunması sebebiyle önce düşmana esir düşen ve Müslümanların hamle yapmalarını engelleyen bu esirlerin öldürülebileceğini, bunun akabinde de düşmanın İslâm dünyasına vereceği külli zararın engellenebileceğini söylemektedir.[166]

Karâfî de maslahatı mürseleyle alakalı addettiği bu görüşü, "orada esir düşen bir gurup Müslümanın korunması adına ümmetin selameti tehlikeye girecekse, ümmetin korunması için onların öldürülmesi maksud-ı şer'e daha yakındır" ifadeleriyle desteklemekte[167] ve bunun uygulanması için zaruret, katiyyet ve külliyyet şartlarının sağlanmasını şart koşan Gazzâlî'ye kısmen katılmaktadır.[168] Karafî'nin zikrettiği Gazzâlî'nin görüşüne göre, münasebetin hacet ve tetimme cinsinden olmaması, bilakis zarûrî bir maslahata mebni olması gerekmektedir. Yukarıda zikredilen katiyyet şartına gelince, Müslümanların tasallutlarından korktukları düşmanı hedef almamaları

[165] Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî*, II, s. 262.
[166] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhul min ta'likati'l-usul***,** Thk. Muhammed Hasan Hayto, Dımaşk 1980, (Dârü'l-Fikr, İkinci Baskı), s. 354 vd..
[167] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsu*, Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Mekke 1997, (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), s. 4264.
[168] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-mahsul*, s. 4263, 4264, 4270, 4271.

neticesinde, esirlerin hala yaşıyor olmalarıyla alakalıdır. Şayet böyle bir durum söz konusu ise, İslâm dünyasını düşmanın tasallutundan kurtarmak için dahi olsa, Müslümanları öldürmek câiz değildir. Üçüncü olan külliyyet ise, belanın dine gelecek olan bütüncül bir zarar niteliğinde olmasıyla alakalıdır. Örneğin Müslümanların bir kaleye sıkıştırılması ve esirleri kalkan olarak kullanılıp bu kalenin ele geçirilmesi kaledeki tüm Müslümanların tehlikede olmasıyla alakalı olup küllidir. Ancak bunun tam tersi, düşmanın bir kaledeyken Müslümanları kalkan edinmeleri durumunda Müslümanlar açısından külli bir sıkıntı söz konusu değildir, zira düşmanın kaleden huruç edip Müslümanların tamamına zarar vermesi durumuna nazaran, kaledeki Müslümanların tamamının zarar görme ihtimali külliyet açısından daha belirgindir. Külliyet şartıyla alakalı olarak batmakta olan bir gemideki Müslümanların, içlerinden birisinin gemiden atılması halinde hepsinin kurtulacağını zannetmeleri halinde bile, onun atılmasının câiz olmaması örneği de verilmektedir.[169]

Netice olarak, Karâfî'nin nasların yorumlanmasında lafızların değil, maslahatın esas alınması gerektiğini söylemekte ve mürsel maslahat ister zaruret ister hacet derecesinde olsun, onunla amel edilebileceğini söylemektedir. Onun mutlak mürsel bir maslahatın şer'i delil olarak kullanılabilmesi için Gazzâli'nin vaz ettiği şartları genişletip sadece zaruriyyata müteallık durumlar değil, diğer durumlarda da maslahat delilinin kullanılabileceğini ifade etmesi ve kendisinin ihdâs ettiği genelde siyâsî otorite sahibinin içtihatlarından müteşekkil maslahat-ı ulya'nın mürsel maslahattan daha kıymetli olduğu şeklindeki beyanları, onun maslahat anlayışının temel parametreleri sayılabilir. Zira mutlak mürseldeki Gazzâli'nin vaz ettiği şartların kabulü ile töhmet altındaki kişiye eziyet edilmesi (onun siyasetle alakalı görüşleri bir yana) normal bir maslahat anlayışında bağdaştırılması mümkün olmayan durumlardır. Onun mezkûr şartları esnetmesi ve velayet sahibi kişilerin meşru yetkilerini artırması neticesinde örneğin taziren katl müessesesinin meşruiyet kazanmasına yol açılmaktadır.

Ayrıca onun maslahatla alakalı diğer düşüncelerinin kendisine bağlı olduğu 'nasların katı bir lafızcılıkla yorumlanmaması' ilkesini benimsemiş olması durumundan,

[169] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-mahsul*, s. 4264.

maslahat söyleminde bulunan neredeyse bütün müelliflerin ortak yanı olması hasebiyle sarf-ı nazar edilmiştir.

II. KARÂFÎ'DE SİYÂSET (EL-MASLAHATÜ'L-ÛLYÂ)

Karâfî'nin tazir görüşlerinin oturduğu zemini tespit için, bir önceki bölümde onun maslahatla alakalı belli mülahazalarını aktarmaya çalışmıştık. Bu meyanda onun ihdâs ettiği mürsel ve ulvî maslahat ayrımından bahsetmiş; mürsel maslahatı, itibar yahut ilgasına dair bir delil olmayan maslahat türü olarak kabul ettiğini ve bununla bütün mezheplerin amel ettiğine dair görüşünü aktarmış ve onun ulvî maslahat anlayışının ise siyasetle alakalı olması sebebiyle müstakil olarak inceleneceğini söylemiştik.[170]

Cüveynî ve Gazzâli ile sistemleşip Şafii hocaları vasıtasıyla Karâfî'ye intikal eden maslahat prensibinin, Karâfî'nin en önemli fıkhî alt yapısı olduğu söylenebilir. Onun gerek usul gerekse furû eserleri birlikte incelendiğinde bu anlayışın izlerinin olduğu anlaşılır. Karâfî'nin maslahat söylemini dillendirenler içerisindeki en dikkat çekici yönü, Gazzâli, Cüveynî ve hocası İzzeddin b. Abdisselam gibi bu akım içerisindeki ulemanın kaçındığı bir işe girişmesidir; maslahat prensibinin siyasi sahaya uyarlanması. Bazı değerlendirmelere göre maslahat prensibi, şeriat karşısında akla daha fazla yer verme imkânını barındırdığından hukuk bulma süreçlerine etki etmiştir. Özellikle zaman ve mekân şartlarının değişmesiyle şeriatın zahiri kurallarının hukuk bulma sürecini zora soktuğu durumlarda işletilen ve aslolanın mana olduğu söylemiyle kimi zaman şer'i kuralların göz ardı edilmesine sebep olan maslahat söyleminin, mahiyeti itibariyle şer'i kuralların daha rahat askıya alınabileceği siyaset alanında sistemli bir şekilde uygulanmasına Karâfî öncesinde pek rastlanmaz. Siyâsetin içinden addedilebilecek[171] bir fakih olan Gazzâlî'nin *el-Menhûl* ve onun hocası olan Cüveynî'nin *Gıyâsî'*deki maslahatla alakalı değerlendirmelerinde, zamanın

[170] Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4274, 4275, 4279, 4280; Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, s. 258.
[171] İbrahim Agâh Çubukçu "Gazzalî ve Siyaset", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 1961, s. 121-130.

değişmesiyle ahkâmın değişebilmesi prensibine bağlı olarak tazir cezasının, meşru bir öldürme yetkisi şeklinde sultana verilmesi tasvip edilmemektedir.[172]

Mürsel maslahata benzese de Karâfî'nin mürsel maslahattan ayırdığı ve derece bakımından ondan daha üstün olduğunu ifade ettiği maslahat (el-maslahatü'l-'ulyâ) anlayışı, onun mezhep geleneğini biraz olsun aşmış ve farklı gelenekleri etkilemiş tazirle alakalı görüşlerinin dayanağını teşkil eder.[173]

Görüldüğü gibi el-maslahatü'l-ulyâ tabiri bir terkip olup 'âlî, yüksek yahut yüce fayda anlayışı' manalarına gelebilecek iki kelimenin birleşiminden oluşur. Karafi'nin bu ifadeyi bütün maslahat çeşitleri için kullanmayıp, kendisine göre belli şartları taşıyan bir takım maslahatlar için kullanıldığına yukarıda işaret edilmişti. Bu kısımda Karâfî'nin bu kavramla neyi kastettiği, kavramın çalışmanın temel konusu olan onun tazir görüşleri ile alakası ve son olarak Karâfî'nin bu tür maslahatları hangi argümanları kullanarak meşrulaştırdığı soruları cevaplanacaktır.

A. Maslahat-ı Ulyâ Kavramının Mahiyeti

Mürsel maslahat Karâfî'ye göre, kendisiyle amel edilebilen maslahat derecelerinin en alt derecesini teşkil eder.[174] Bu durumun sebebi mürsel maslahatın herhangi husûsî şer'i delile dayanmıyor olmasıdır.[175] Maslahat-ı ulyâda ise durum farklı olup, bu türlü maslahatlar İslâm hukukunun temelleri olan kaidelerin delaletiyle şeriat açısından muteberdir.[176]

Abdurrahman Haçkalı, Karâfî'nin *maslahat-ı ulyâ* kavramıyla, *makâsıdü'ş-şerîa*yı kastettiğini söyler[177] ki Karâfî'nin maslahat anlayışıyla alakalı detaylı çalışmada bulunan Vekîlî'nin de aynı kanaatte olduğunu söyleyebiliriz. O, konuyu değerlendirirken Trablûsî'nin Karâfî hakkındaki değerlendirmelerinden istifade eder. Buna göre Karâfî, bir mesele hakkında şeriatın kriterleri sağlanamadığında, şeriat açısından en faydalı olanıyla amel edilmesinin gerektiği hakkındaki görüşlerini bir

[172] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 359-372; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 218 vd..
[173] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 231, 257, 262.
[174] Karâfî, el-Furuk, II, s. 543.
[175] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 258.
[176] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 259.
[177] Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, s. 120.

takım kimselerin eleştirdiğini söylemekte ve kadı huzurunda şahitlik yapacak şehadet şartını taşıyan kimsenin bulunmaması durumunda, şahitlik şartlarını taşımayan bazı kimselere başvurulmasını örnek göstermektedir. Ona göre, insanların haklarının zayi olmaması için, yeri geldiğinde şehadet ehliyeti taşımayan kişlerin tanıklığına başvurmak gereklidir. Zira maksad-ı şer‘ ve maslahat insaların mallarının ve haklarının zayi olmamasındadır.[178] Müellifin mezkûr kavramı, genellikle zaman ve mekânın değişmesiyle farklılaşmayan İslam hukukunun temel kaidelerine binâen kamuyla alakalı olan problemlerin çözümü ve siyâset kurumunun tasarruflarının temellendirilmesi bağlamında kullandığı söylenebilir.

Ayrıca insanların, hayatı uhreviyelerini ilgilendiren bazı hususlarda Şâri'in bir takım hükümlerini temellendirirken de bu kavrama işaret etmiştir. 'el-Maslahatü'l-ulyâ' ibaresi sıfat tamlaması şeklindeki tam kullanımıyla Karafî'nin füru eseri olan *ez-Zehîra*da geçmektedir ki yukarıda değinilen ikinci kullanımın görebildiğimiz kadarıyla yegâne örneğidir.[179] Özellikle siyaset ve kamu hukukuyla alakalı bir takım hususlara değinildikten sonra bunları âli maslahat olarak nitelendirildiği yerler kavramın daha genel ve asıl kullanımı sayılmalıdır. Kavramın bu tür kullanımları, *Furuk* ve *ez-Zehîra*nın çeşitli yerlerinde görülebilirken, daha özel olarak niteleyebileceğimiz diğer kullanımına başka bir bağlamda raslamamamız bunu destekler mahiyettedir.[180] Karâfî bu kavramı farklı sayılabilecek iki anlamda kullanmış olsa da, bu anlamlar birbirlerinden tamamen uzak ve hiçbir surette alakasız değillerdir. Bilakis, kavramın kullanıldığı iki farklı bağlamın mahiyet itibariyle, görünen maslahat yahut nas yerine görünmeyen ancak şeriat nazarında daha kıymetli olanın tercih edilmesi temel prensibinde birleşmektedir.[181]

---

[178] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 257-258.
[179] Karâfî, *ez-Zehîra*, III, s. 453-454.
[180] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 38-54.
[181] Bu husus, Cessâs'ın istihsan tarifine oldukça benzemektedir. "Birbirlerine benzeyen iki asli delilin her ikisini de ilgilendiren feri bir mesele de, bu asıllardan birisinin delaletinin daha kuvvetli olması sebebiyle diğerine tercih edilmesi" (Ahmed bn. Ali er-Râzî el- Cessâs, *el-Fusul ve'l-usul*, Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, İstanbul 1994, Mektebetü'l-irşâd, s. 233-234.) olarak tarif edilen istihsan, Karâfî'nin maslahat-ı ulyayı, üzerinde temel kaidelerin ittifak ettiği İctihad yahut Haçkalı'nın ifadesiyle makâsıd-ı şerîa olarak değerlendirmesi yönüyle benzemektedir. Nitekim maslahat düşüncesini Cüveynî'den daha geriye götürmek isteyen kimi müellliflerin atıfta bulundukları kaynaklardan birisini de Cessâs olması (Rahmi

Nitekim dar anlamıyla maslahat-ı ulyâ kavramını ehli kitaptan cizye alma bağlamında değerlendirirken, cizyenin hangi şartlarda, tam olarak kimlerden ne kadar alınacağı gibi sorulara yanıt veren Karâfî, galip gelmiş müslüman bir kavim için gayrı Müslimlerden cizye almak kaydıyla onların belirli faaliyetlerine izin vermeye (onları belli şartlarla güvence altına almaya) farklı bir açıdan yaklaşmamızı sağlayacak bir soru yöneltmektedir. Gayrı müslim kişilerden cizye alıp kâfirlerin yaşamasına izin vermek yerine, onların yok edilmesi, yani küfrün bu dünyadan izalesi Müslümanlar açısından hakiki ve en üstün maslahat değil midir? Maslahatların genellikle mefsedetlerle birlikte bulunduğunu söyleyen Karâfî,[182] bu soruyu cevaplarken maslahat-ı ulyâ tabirinden bahsetmektedir. Buna göre Müslümanların, Şâri'in vaz ettiği cizye kurumunu işletmek suretiyle İslâmda çok önemli bir yeri haiz olan küfürle mücadele ve küfrün ortadan kaldırılası sorumluluklarından kurtulamamış olması söz konusudur. Şu halde, elimizdeki verileri maslahat mefsedet terazisinde tartacak olursak, İslâmiyet ve onun mümessilleri Müslümanlar açısından maslahatın tam mananasıyla gerçekleşmiş olmadığını görürüz.[183] Buna göre kullarının kendi cüzi dünyevi sayılabilecek maslahatları gereği, kâfirlerin ortadan kaldırılması ve ahiretlerinin hebâ edilmesi yerine onların İslâmiyetle yakınlık kurmaları neticesinde kendilerinin yahut onların soylarının İslâmla şereflenmesi ve ahiretlerinin kurtulması maslahatı ulyânın bir örneğidir.

Ayrıca Karâfî'nin zarurete binâen maslahatla nasların tahsisi sayılabilecek bazı görüşlerinin de bu kavramla ilgili olduğu söylenebilir. Müellif naslarda yer alan şahitlerin adil, kadıların müçtehid ve siyasi otoritelerin âlim olması şartlarının uygulanması halinde, toplumun ihtiyacı olan bu kurumların işleyemez hale geleceğini söylemekte ve zarurete binâen naslarda yer alan bu şartların tahsis edildiğine işaret etmektedir.[184] Şu durumda görünen maslahat yahut nas yerine görünmeyen ancak şeriat nazarında daha kıymetli olanın tercih edilmesi anlamını zımnında barındırıan maslat-ı ulyâ kavramının zarurete binâen hüküm verme prensibiyle irtibatı kuvvvetlenmiş olmaktadır. Müellifin maslahat-ı ulyâ ile ilgili bu yorumunu, Gibb'in ortaçağ sünnî

Yaran, "Cüveyni Öncesi Makâsıd/Maslahat Düşüncesi", s. 115-1118.), maslahat(-ı ulyâ) ve istihsân arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.

[182] Karâfî, *Şerhu Tenkîhı'l-füsûl*, s. 87.

[183] Karâfî, ez-*Zehîra*, III, s. 453-454.

[184] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 258.

hilafet teorisiyle alakalı değerlendirmeleri de desteklemektedir. Güçlü halifelerden miras kalan hilâfet kurumunda siyasi ve şer'i yetkilerin birlikteliği, Abbasilerin ikinci döneminden itibaren çeşitli askeri güçlerin devreye girmeleri ile zayıflamış, ilerleyen dönemde de büyük oranda bu unsurlar sebebiyle sona ermiştir. Maverdi, İbn Cemâa (v. 733) ve Karâfî gibi ortaçağ âlimleri, mevcut siyaset-şeriat ayrımını ele alıp, bu durumu meşrulaştırmaya çalışmışlardır.[185]

Karâfî'nin maslahatı mürsele kavramının karşısına yerleştirdiği bu kavram her ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, şüphesiz mürsel maslahat anlayışından farklıdır. Kavramın lafzen kullanımıyla alakalı elimizdeki veriler sınırlı olsa da, müellifin bu kavramı makâsıd-ı şerîa ile irtibatlı olarak, kendi devrindeki temel problemlerin çözümü adına, kamu hukuku ve yargılama faaliyetleri başta olmak üzere küllî kaidelerin gereği olarak kullandığı söylenebilir.[186]

B. Maslahat-ı Ulyâ, Siyâsî Otorite ve Tazir İlişkisi

Daha önceki bölümlerde zikredildiği gibi, tazir cezalarından sorumlu kişi bütün mezheplerin ittifakıyla imam, yani siyâsî otoritedir.[187] Had yahut keffaret gerektirmeyecek suçlar, yeri geldiğinde siyâsî otorite tarafından cezalandırılabilir ve cezalandırma esnasında, işlenen suçun Allah haklarından mı yoksa kul haklarından mı olduğuna bakılmaz. Allah haklarının genelde kamu, kul haklarının ise şahsî haklar olduğunu[188] ve tazir cezalarının sadece had ve keffaretlerin söz konusu olmadığı zamanlarda değil, bilakis bunlarla birlikte ve bunlardan ayrı olarak da

---

[185] Sherman A. Jackson, *The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî*, s. 21; Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Trc. Hasan Hacak-Burcu Koçoğlu Birinci, İstanbul 2008, s. 144-147.

[186] Karafî'nin yaşadığı çağdaki problemlerden birisi, zalim ve cabbar devlet görevlilerine karşı, kadıların verdiği hükmün infaz edilmemesi, dolayısıyla büyük zulümlerin irtikâb edilmesidir. (25. Soruya verdiği cevapta Karâfî, cebbâr meliklere karşı hâkimin hükmünün uygulanmaması bağlamında siyasi otoriteye işaret etmesi bunun göstergesidir.) Bu problemin çözümü için, yargı mensuplarına verilen yetkilerin artırılmasına işaret ederek, bunun şeriate muhalif olmayacağını söyler ki onun mezkûr ifadeleri daha sonraları Osmanlı siyaset-i şeriyye anlayışını değiştirecek maslahat eksenli siyaset anlayışının bir yansımasıdır. Abdisselam el-Vekili, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 253-266; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyâset*, s. 42-43,78; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 82-87.

[187] el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, III, s. 502; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 218; Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 108.

[188] Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Hasan Hacak, "The Basis and Effects of the Division Between Private and Public in Classical Islâmic Law", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXXV, 2013, s. 51-66.

uygulanabileceğini düşünürsek,[189] tazir sayesinde siyâsî otorite sahibinin toplum üzerinde ne denli büyük bir yaptırıma sahip olduğunu daha rahat anlayabiliriz.

Maslahatı ulyâ kavramı ise, bir önceki bölümde bahsettiğimiz üzere, genellikle siyâsî otorite sahibi imamın toplum üzerindeki, özellikle yargılamayla alakalı, tasarruflarını maslahat prensibine istinaden temellendirdiği bir kavramdı. Tazir cezası uygulayıcısının velâyet sahibi siyasi otorite olması, velayet sahibinin toplum üzerindeki meşru tasarruflarının genellikle maslahat(-ı ulyâ) prensibine dayanması ve tazir cezasının imamın toplum üzerindeki meşru tasarruflarından birisi olması, bu kavramlar arasında dikkatlerden kaçması mümkün olmayan bir geçişliliğe işaret etmektedir.[190] Nitekim Kârâfî, tazirin had cezalarını aşmasıyla alakalı olarak hulefâ-i râşidînden örnek vererek, siyasi otorite sahibinin toplum üzerinde maslahat-ı ümmet iddiasıyla yapacağı tasarrufların cevazına işaret etmektedir.[191]

C. İmam'ın Yetkilerinin Parçalanması

İslâm hukukunda imama ilk devirlerden beri bazı yetkiler tanına gelmiştir. Siyâsî sorumlu olarak toplumun birliğini ve düzenini sağlamak zorunda olan imam ilk dönemlerde Allah rasülünün halîfesi idi. Bu makam ve nitelemeyi hak etsinler yahut etmesinler halîfeler genel olarak Abbâsî Devletinin ikinci devresine kadar siyâsî otorite olarak kalmayı başarmışlardır. Ancak bu devirden sonra merkezi otoritenin zayıflaması sonucunda halîfeler genelde Türklerden oluşan güçlü emirleri, onlardan istifade etmek maksadıyla idareye yaklaştırmaya başlamış, bunun sonucunda da idare mezkûr güçlere bağlanmak zorunda kalmış; dahası Hilafet kurumu kendi başına işleyemez hale gelmiştir.[192]

İşte bu süreçte dini temsil eden ve (en iyi ihtimalle) kendisine danışılan Halîfenin yanında, siyâsî otoriteyi temsil eden ve karar verme mekanizmasını elinde bulunduran siyâsî güçler arasında bir ayrılık başlamıştır. Önceleri dini ve siyâsî karar

[189] Abdülazîz Musa Amir, *et-Ta'zir fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye,* s. 93 vd..
[190] Karâfî'nin bütün bu kavramları birlkikte değerlendirdiği yerleden en önemlisi velâyetü'l-mezâlimle alakalı kısımdır. Müellifin bu hususta görüşleri için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 38 vd..
[191] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 120-121.
[192] Türklerin Abbâsî hilafetinde söz sahibi olmaya başlamaları hakkında bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 435.

verme mekanizması tek kişinin elinde bulunduğundan, siyaset ve şeriat ayrımı sonraki dönemlerde olduğu şekliyle mevcut değildi. Ancak yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı bu iki kurum ayrışmaya başlayınca toplum üzerinde tasarruf yetkisi bulunan otoritelerin farklı iki zümreye ircası söz konusu olmuştur.[193] Halîfelerin özellikle Abbâsîlerin sonları ve Memlükler döneminde tamamen siyâsî otoriteye bağlı olmaları neticesinde, ilk dört halifeden sonra genellikle yok kabul edilen mutlak manadaki imamlık anlayışı son tortularını da dökmüş, dini miras ulemaya, siyâsî miras ise ümeraya intikal etmiştir. İslâm dünyasında siyâset ve şeriat kelimelerinin birlikte kullanılma serüvenleri takip edildiğinde elde edilen sonuç da bu ayrışma sürecine işaret etmektedir.[194] Ayrıca İbn Teymiyye'nin siyâset-i şer'iyye kavramını kullanırken kastettiği, 'şeriate uygun siyâset' söylemi de siyâset ile şeriatın farklılaştığına işaret sayılabilir.[195] Konumuzdan fazla uzaklaşmamak için İbn Teymiyye'nin bu kavramın ortaya çıkışını sağlayacak Gazan Han ile olan ilişkilerine[196] girmeden, Karâfî'nin

[193] Ervin I. J. Rosenthal, ortaçağ islâm siyaset düşüncesi üzerine kaleme aldığı eserinin Mâverdî ile alakalı kısmında Hamilton Gibb'in işaret ettiği bir ayrıntıyı değerlendirirken bahsi geçen otorite ayrılığına da değinmektedir. Maverdîn'nin eseri siyasi olarak Abbâsilerin yönetiminde bulunan Büveyhîler aleyhine sunnî anlayışı savunmak maksadıyla yazılmıştır. Buna eş zamanlı olarak Gazneli Mahmud, Irak topraklarının tek hâkimi olduğu halde sadece dini yönden Abbasi hilafetine bağlılık sunmaktadır. Gibb'e göre mezkûr şartlar altında Maverdî'nin devlet yönetiminde halifenin rolünü teslim etmekle birlikte, siyasi idarecilere de önemli tasarruf yetkileri vermesi, dini işlerden sorumlu halife ile siyasetin başındaki emirin yetki alanlarının belirlenmesi manasına gelmektedir. Ayrıca Rosenthal'e göre bu dönem uleması, siyasetle şeriatın ayrışmaya başladığı siyasi sahadaki mevcut durumu şeriatle uyumlu hale getirmek için çaba sarfetmişlerdir. Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Trc. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 41-55. Devrin ulemasının siyaset sanatını bilen imâm-ı câirin, bilmeyen imâm-ı halîmden daha makbul olduğuna dair yorumları da bunu destekler mahiyettedir. Bu hususla alakalı farklı bir değerlendirme için bkz. Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 126.

[194] Adnan Koşum, "İslâm Hukunda Siyâset-i Şeriyye Kavramı", s. 351. Ayrıca Murteza Bedir'in Buhâra Hukuk Okulu'nun oluşum ve etkilerini incelediği eserinde, bu bölgenin hukukî anlayışını incelerken değindiği siyaset ve şeriatın birbirinden farklı güçler olmasıyla alakalı 12. yüzyıl müelliflerinden olduğunu idida ettiği (Murtezâ Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu*, İstanbul 2014, s. 57.) Hâsırî'den naklettiği kısımda siyaset ve hukukun farklı kulvarlarda olduğuna dair önemli bilgiler vardır. Murtezâ Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu*, s. 58-60. Ayrıca bu dönem müelliflerinden Gazzâlî'nin ilgili değerlendirmeleri de siyaset ve şetriatın kısmen de olsa birbirlerinden ayrı olarak telakki edilmeye başlandığının göstergesi sayılabilir. (Asım Cübeyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 65-68.)

[195] Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 91. İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *International Journal of Social Science*, Vol. 6 Issue 3, 2013, p. 615-638.

[196] 13. yy'ın sonunda (1295 m.) islâmiyete giren Moğol hükümdarı Gazan Han islâmi öğretiyi sadece kabul etmekle kalmamış, onu bütün ülkenin resmi dini haline getirmeye çalışmıştır. Bu gayeyle çeşitli kurumları siyasi, sosyal ve idari açıdan İslamiyet'e göre tasarlamıştır. Bu reformlardan elbette en önemlisi Moğolların hâkim olduğu topraklarda hukuk sisteminin İslamileştirilmesi olarak görülebilir. Her ne kadar Gazan Han devleti ve burada cari olan uygulamaları İslamileştirmeye çalışsa da bu durum, kadim İran kültürüyle harmanlanmış İlhanlı devlet geleneğinin ve uygulamalarının (hassaten Cengiz Yasası'nın uygulanmasının) birden bire ortadan kalktığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Gazan Han'ın

yaşadığı asrın Abbasîlerin yıkılışı ve Memlüklerin ilk dönemleri olduğuna işaret etmek gerekir.

Siyâset ve şeriatın ayrı iki kutup olmasının arkasındaki bu tarihi verilere işaret ettikten sonra mezkûr durumun Karâfî'nin yaşadığı dönemdeki yansımalarına geçebiliriz. Memlük yöneticilerinin hüküm sürdüğü topraklarla organik herhangi bir bağlarının olmaması sebebiyle, otoritelerini dini bir zemine dayandırmak istedikleri günümüz araştırmacılarının tahminleri arasındadır.[197] Baybars'ın Abbâsî Hilafetini kendi topraklarında küllerinden yeniden doğurması hadisesi de bu tahminleri doğrular niteliktedir ki onun bu davranışının meşruiyet kazanmak maksadıyla olduğunda şüphe yoktur. Zira Mısır'da Kudüs'ü Frenklerden almış, bu sayede bütün İslâm dünyasının kendisinden hayranlıkla bahsettiği bir hanedanın bertaraf edilip, yerine zamanında onların köleliğini yapmış köle komutanların gelmesi halkın rahatça kabullenebileceği bir mesele değildir. Ancak bu köle komutanlar, İslâm dünyasının mezkûr dönemde baş belası olan Moğolları durdurabilen yegâne güç olmaları, Hilafet makamını Mısır'da yeniden ikame edip kendilerini bu makamın bağlıları gibi göstermeleri ve ulema tarafından desteklenmeleri sayesinde, halkın sempati duyduğu Eyyubî devleti hanedanı karşısında, kendi idare sistemlerini meşrulaştırabilmişlerdir.[198] Görüldüğü üzere onların kendilerini meşrulaştırmadaki bu üslupları Karâfî dönemindeki siyâset-şeriat ayrışmasına da işaret etmektedir. Ancak bu hususta bizim için asıl önemli olan nokta bu konudaki Karâfî'nin bizzat kendi görüşleridir.

Karâfî'nin *el-İhkâm*da[199] konu edindiği müftî, hâkim ve devlet otoritesinin toplumdaki tasarruf yetkilerinin ilmi olarak temellendirilmesi ve derli toplu olarak

---

Müslüman olduktan sonra da, diğer Cengiz torunları gibi Cengiz Yasasına son derece bağlı bir hükümdar olduğu bilinmektedir. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Osman G. Özgüdenli, *Gazan Han ve Reformları Moğol İranında Gelenek ve Değişim*, İstanbul 2009, (Kaknüs Yayınları), s. 94, 331, 332.

[197] Fatih Ayaz, *Memlükler*, s. 116.

[198] Yossef Rapoport, "The Four Chıef Qadîs Under The Mamluks", *İslamic Law and Society*, Vol. 10, No 2, Brill 2003, s. 210-228.

[199] Jackson, Bağdat'ın istilasından ve Baybars'ın sultan olmasından sonra, yaklaşık 660 yılları civarında yazılan bu eserin, temelde, erken dönem Memluk devletinde gücün kötüye kullanılmasına ve otoriteyle birlikte anılmasına karşı ilmi bir protesto olduğunu; aynı zamanda hukuka müdahale eden müftiler için de bir kısıtlama getirdiğine işaret etmektedir. Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s, xıx; 170-181. Bu yorumun ikinci kısmı bu çalışmayla paralellik arzetmektedir. İlerleyen sayfalarda yorumun ilk kısmıyla alakalı değerlendirmeler gelecektir.

incelemese de eserlerinin genelinde yeri geldikçe işaret ettiği maslahatı ulyâ anlayışı, 7. yy.'da Memlük toplumunun içerisinde bulunduğu problemlere işaret etmenin yanında siyâset-şeriat ilişkisi/çatışması hakkında da oldukça tatmin edici bilgiler vermektedir.

Karâfî Hz. Peygamber'in (s.a.v) davranışlarını açıkladığı *el-İhkâm* adlı eserinde, onu müftî, hâkim ve siyâsî otorite yapan vasıfların tamamiyle nübüvvet olmadığına dikkat çekmektedir. Ayrıca söz konusu bu nitelemelerin gerekleri de birbirinden farklıdır. Örneğin müftîlikte şer'i delillerde gördüğünü ihbâr etme, hâkimlikte ise bununla birlikte kişilerin sunduğu karinelerin değerlendirilip bağlayıcı bir hükmün inşâsı söz konusudur. İmamet olarak isimledirdiği siyâsî otoritenin ise ifta ve hükmetme yetkinlikleriyle irtibatlı olmadığını söyleyen Karâfî imameti, ümmetin maslahatı düşünebilme ve bunun gereklerini yerine getirebilme yetileriyle irtibatlandırır.[200] Onun, devlet başkanının temel vazifesini maslahat-ı âmmenin temini olarak belirlemesi[201] ve bunun sağlanması için gerekirse cüz'i şeriî delillerin dikkate alınmayabileceğine işaret etmesi görüşleri birlikte düşünüldüğünde, devlet başkanıyla doğrudan alakalı tazir düşüncesi ve buna bağlı olarak kendisinden sonraki siyaset-i şer'iyye anlayışını nasıl etkilediği daha rahat anlaşılabilir.[202]

D. Karâfî'nin Siyaset Anlayışı ve Maslahat-ı Ulyâ

Karafî, *el-İhkâm* adlı eserinde siyaset ve imâmetle alakalı önemli bilgiler verir. Müellifin zulmün kaldırılması, husumetlerin bitirilmesi, had cezalarının îfâsı, zalimin def'i gibi faydaları hâiziyeti gereği imametin farz-ı kifâye olması düşüncesi, onun imâmet görüşünün temelini teşkil eder.[203] Müellif kitabın yazılış amacının, kendi

[200] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-120.
[201] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105.
[202] Onun etkisiyle İbn Ferhûn, Trablûsî, Dede Cöngi, dolayısıyla da Osmanlı siyaset-i şeriyye anlaşı bağlamında özellike taziren katl uygulaması hakkındaki düşüncenin değişimi için bkz.Karâfi, ez-Zehîra, XII, s. 118-124, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, *Tabsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdıyeti ve menâhici'l-ahkâm,* Thk. Cemâl Mar'aşlı, Riyad 2003, (Dâru Âlemi'l-Kütüb), II, s. 217-225 (Ayrıca Karâfî'nin fetva-kaza ayrımı ve imâmetle alakalı görüşlerinin İbn Ferhûn ve Tarablûsî'ye geçişi hakkında Abdulfettah Ebû Gudde'nin değerlendirmeleri için *el-İhkâm*ın giriş bölümüne bakılmalıdır. Bkz. Karâfî, *el-İhkâm,* s. 19-20.); Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeri'yye,* s. 76-82 (Dede Cöngî'nin Karâfî ve Trablûsî'ye olan atıfları için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeri'yye,* s. 59).
[203] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 6. Bu ifadeleri, 12. Yüzyıl'ın siyasi sosyal durumu göz önüne aarak değerlendirdiğimizde, bu dönem müelliflerinde görülen, toplumu yönetmeye muktedir olan imâm-ı câire itaat meselesi daha iyi anlaşılır. Yöneticinin meşru olması için ehli içtihattan olması, fasık olmaması gibi şartların zaruret durumunda iptal olabilmesiyle alakalı bkz. Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 16 -17; 25-26.

devrinde çokça tartışılmış müfti, kadı ve imamın (siyâsî otorite) tasarruf alanlarını netleştirmek olduğunu ifade eder.[204] Bu sebeple müellifin siyâset ve tazir yetkilerinin kendisine dayandığı siyâsî otorite sorumlusu imamla alakalı görüşlerini tespit edebilmek için bu eserini esas aldık.

Müellif, siyâsî yetkilerin kendisinde toplandığı şahıs olan imamın, topluma yahut toplumun herhangi bir birimine nispetini, küllün cüze nispeti olarak değerlendirmektedir. Kadı, müftü ve imam arasındaki farka işaret ettiği yerde, imamın hâkimlerin ve müftülerin sahip olduğu yetkilerin tamamına sahip olduğunu daha önce ifade ettiğini söyleyen müellifin eserin önceki bölümlerimde böyle bir değerlendirmesi olmamıştır.[205] Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere temel fikrinin üzerine bina edildiği tezlerin belirtilmemiş olması, müellifin bu hususta hiçbir şüphe taşımadığını göstermesi açısından önemlidir. Neyse ki şiddet-i zuhurundan yazılmamış gibi duran bu verilere eserin ilerleyen bölümlerinde kısmen de olsa ulaşılabilmektedir.

Müellif, sultanın hem kazâ hem de fetvâ yetkisinin olmasını izah ederken onun toplumun sâir organlarına (cüz'lerine) nispetle küllü temsil etmesinden bahseder. Müellif, imamet kurumunun toplumun herhangi bir birimine nisbetini, küllün cüz'e nisbeti olarak açıklarken, imametin elde edilmesi en zor kurum olmasına, kadı ve müftîde aranan şartlara nisbetle imamda aranan şartların daha ağır olmasına dikkat çeker.[206] İmamet kurumunun elde edilmesi en zor kurum olması, kazâ ve fetvâ kurumlarının sahiplerinde olması gereken şartlara nispetle imamet kurumunu ihraz edecek zatın şartlarının ağırlığı gibi hususlar ondaki bu yetki genişliğini açıklar niteliktedir. Karâfî, fetvânın şer'i delillere, kazanın hüccetlere dayandığını, imamet kurumunun ise ümmetin maslahatını gözetebilme esasına dayandığını söylemektedir.

[204] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 18.
[205] Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*, s. 46. Eserin muhakkiki, klasik eser telif ederken hızlı yazmak ve yazdıklarını tekrar kontrol etmemek gibi nedenlerle bu tür durumlara düştüğüne işaret etmiştir. Karâfî'nin bu durumunu ise müellifinin muhtemelen mukaddimede eserinin yazılış amacını zikrettiği yerde bu bilgilere de değindiğini zannettiğini söyler. Muhakkikin verdiği daha detaylı bilgiler için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 41-42. Sherman Jackson'ın bu hususla alakalı değerlendirmeleri için bkz. Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s, 214.
[206] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 56-57.

Ona göre tam da bu sebeple imamet kurumunun şartları fetvâ ve kazâ gibi sâir kurumlarınkinden daha ağırdır ve Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyşten'dir." hadisi şerifi de ancak bununla açıklanır. O, hangi sâikle olduğunu bilemesek de siyâsî otoriteyi ve onların yetkilerinin sınırsızlığını önemsemektedir. Ona göre fetvâ ve kazânın şeriatın bir parçası olması itibariyle önemli olmalarının yanında siyâseti otoritenin elinde bulunduğu imamın da şeriatla ilgisi yabana atılamayacak kadar çoktur. Nitekim Hz. Peygamberin tasarruflarını değerlendirdiği yerde onun davranışlarının kendisiyle temellendirildiği fetvâ, kazâ, tebliğ, nübüvvet gibi özelliklerinin yanı sıra onun sadece devlet reisi olmasıyla açıklanabilecek davranışlarından bahseder.[207]

Karâfî'nin eserlerindeki maslahat söylemi ve siyâsî otorite yani sultan vurgusunun nedenlerini tam manasıyla netleştirmek mümkün değildir. Ancak, içinde yaşadığı Memlük Devleti'nin yerel halkla olan yegâne irtibatlarının dini değerler olması ve halkın yöneticilerden ziyâde ilim adamlarının sözünü dinlemesi gibi bazı özellikleri göz önüne alınınca[208], her ne kadar temellendirilmekten yoksun olsalar da insanın zihnine bazı sorular takılabilmektedir.[209] Üstelik onun mezkûr eserinin en geniş bölümlerinden birisi olan tasarrufât-ı nebiyle alakalı kısmındaki değerlendirmeler de, siyâsî otoritenin toplumda doğal olarak söz sahibi kabul edilmesinin gerekliliği çabası olarak değerlendirilebilir. Şunu ifade etmek gerekir ki, Karâfî'nin müfti-hâkim ve imam ayrımı daha öncesinden de dillendirilmiş olup bu tasnif üzerine yapılabilecek yorumlarla Mâverdî'nin ilgili söylemleri üzerine yapılacak yorumlar arasında elbette benzerlik olacaktır. Fakat bu türlü tasnifin daha önce yapılmış olması, belki de, bu tasniften beklenen ilmi-siyasi neticeye daha önce de ihitiyaç duyulduğu anlamını taşır ki

[207] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105 -109.
[208] Ulemanın söz konusu durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 125, 128, 151, 157.
[209] Karafî yaşadığı devirdeki insanları Hz. Peygamber devri ile kıyaslamakta ve aralarında büyük farklar olduğundan bahsetmektedir. Buradan hareketle de Hz. Peygamber devrinde toplumdaki potansiyel fuhşiyatı engellemek adına vaz edilen bazı zecri uygulamaların kendi döneminde yetersiz olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre kendi asrı insanına ilk asırlardaki zecri uygulamalar uygulanmak suretiyle toplumdaki fesadın önü alınamaz. Bu fesadın bastırılabilmesi için ciddi yaptırımlar gerekmektedir ve bunu sağlayacak olan da yalnız fiili gücü elinde bulunduran siyasi otorite olacaktır. (Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105.)İşte bu düşüncelerden hareketle Karafî'nin siyasi otoritenin toplumu ıslah için uygulayacağı zecri tasarruflara, ilk asırlardaki insanlara uygulanan ve kendi zamanındakiler için hiç te zecri olmayan şer'i hükümlerin engel olmasını engellemek maksadında olduğu söylenebilir. Karâfî'nin toplumun salahı için maslahat gereği kişilerin katledilebilmesi hakkındaki değerlendirmelerinden birisi için bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4274.

Rosenthal ilgili eserinde, Maverdi ile alakalı bu durumdan kısmen bahseder.[210] Her halükarda, onun düşüncelerine atıfta bulunan sonraki dönem müelliflerinin bu düşünceleri mezkûr amaçlar için kullandıklarına şahit oluyoruz.[211]

Karâfî imamın sınırsız yetkiye sahip olmasını açıklarken onun ümmetin maslahatını düşünen, asileri cezalandıran, ganimeti paylaştıran vb. şahsîyetini ön plana çıkarmakta ve bunu Hz. Peygamberin imamet yönüyle örtüştürerek sunmaktadır. Devlet başkanlığı Hz. Peygamberin fetvâ ve kazâ yetkilerinden bağımsız ve tamamen farklı bir yetkidir. Fetvâ ve kazâ gibi yetkiler şer'i delil ve olaylardan çıkarılan hüccetlere göre şekillenirken imamet, insanların toplu olarak yönetilmesi, suçluların yakalanması, asilerin öldürülmesi, insanların kendi beldelerinde rahatça yerleştirilmesi gibi toplumda mutlak manada maslahatın temini ve mefsedetin defi unsurlarına; bunların tamamı da infaz gücüne bağlıdır.[212] Bu sebepledir ki onun Mısır halîfelerini imâ ederek söylediğine kani olduğumuz, maslahatın temini için gerekli olan bütün bu söylenilenleri yap(a)mayan kişiye devlet başkanı denemez, o kişi hakkında hala bu isimden bahsediliyorsa ancak mecaz tarikiyle bir kullanım söz konusudur. Müellifin bu ifadeleri de siyâsî otoriteye olan vurgunun bir boyutu sayılabilir.[213]

Sherman A. Jackson'ın Karâfî üzerine yaptığı çalışmasında ileri sürdüğü temel tez, Karâfî'nin yaptığı bu ihbar inşa / fetva kaza ayrımıyla, topluma hukukî yoldan etki eden üç farklı sosyal gruptan özellikle toplum üzerinde tasarruf sahibi siyasi otorite sahipleri ve müftilerin söz konusu etkilerinin azaltmak istediğidir.[214]

Jackson'un eserinin (en azından bizim çalışmamız açısından) en önemli yanı, bunu eserinin başlığının son bölüm başlığıyla aynı olmasından anlıyoruz, son bölümde

[210] Erwın I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi,* s. 41 vd..
[211] Bunu ifadelerle kastımız Dede Cöngî ve Tarablusî gibi Karâfî'den etkilenmiş Osmanlı ulemâsının ve onlardan etkilenmiş başkalarının siyasi otoriteye verdikleri şer'i gibi görünen sınırsız yetkilerdir. Osmanlı devletinin bir cihan devleti olmasındaki temel etkenlerden birisi olan merkezi otoritenin güçlü olmasına her ne kadar bu anlayışın müsbet tesiri olmuşsa da, siyâseten katl gibi bazı müesseselerin bu durumdan menfi manada etkilendikleri bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Mumcu'nun *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* isimli kitabının ilk ve bölümlerine bakılabilir.
[212] Karâfî, infaz gücüne sahip olmayan halifenin gerçek manada halife olmadığını, halife isminin onun için kullanımının ancak mecaz tarikiyle olduğunu belirtmektedir. Karâfî, *İhkâm,* s. 105.
[213] Karâfî, *el-İhkâm*, s.105.
[214] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 195-196.

ele aldığı konudur: İslam hukuku ile devlet arasındaki ilişki. O, İslam hukukundaki devlet ve birey ilişkisini temel alan modern bazı görüşleri serdettikten sonra[215] Karâfî'nin özellikle *İhkâm* isimli eserinden hareketle kendi döneminde mezheplerin birlikte hareket ederek hukuki bir zemin oluşturması ve devletin siyasi gücü hukuki olarak kötüye kullanmasının bir şekilde engellenmesi gerektiğini düşündüğünü ifade etmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır.[216] Bu temellendirme esnasında Karâfî'nin "devletin siyasi gücünün hukuka olan etkisini azaltmak" ifadelerini açıkça kullanmadığını belirterek müellifin bahsi geçen devirde hele de nispeten güçsüz bir hukuk okuluna mensup olmasının bu durumla irtibatlı olduğuna işaret etmektedir.[217] Ayrıca onun düşüncesinde devlet gerekli otoritenin devamı, ümmetin maslahatının temini, halk üzerinde yaptırım gücünün olması ve rakipleriyle mücadele etmek için var olmalıdır.[218] Ona göre hukuki hükümler, hukukçular tarafından üretilmelidir ve devletin hukukla değil hukuki süreçle bir irtibatı vardır ki bu da hükmün yaptırımının olmasıyla alakalıdır.[219] Yine bu hususla alakalı olarak kitabının son kısmında Jackson, Karâfî'nin hüküm verme işlemine getirdiği şartların netice itibariyle hükümet yetkililerinin bu alandaki söylemlerinin kısıtlanması anlamı taşıdığını ifade etmektedir.[220]

Fakat kendisinin de yer yer işaret ettiği gibi[221] Karâfî'nin kimi metinleri siyasi otoriteyi fazlaca önemsediğini belirtir mahiyettedir. Onun incelenen yerlerdeki ifadelerinden siyasi otoriteyi kısıtlayıcı bir kastı olduğu anlamının çıkarılabildiği kanaati, en az bu çalışmanın amacı kadar tartışmaya kapalıdır. Fakat Gazzâlî'nin mürsel maslahatlarla alakalı şartlarını kabul etmeyip bu tür maslahatla amel edilebileceği görüşünde olması; siyasi otoriteyi imam olarak tanıyıp ondan bahsederken genelde maslahat kavramından da bahsetmesi ve son sözün tamamıyla imamda olduğu tazir cezalarında herhangi bir sınırın olmadığını belirtip taziren katle cevaz vermesi, tamamen ilmi yöntemlerle de olsa, Karâfî'nin siyasi otoritenin hukuka müdahalesini kısıtlamak istediği yorumunun bu hususta son söz olmadığına işarettir.

---

[215] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. xııı-xıx.
[216] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 142-185.
[217] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 186.
[218] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 190-191.
[219] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 192.
[220] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 195-196.
[221] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 190, 191, 215.

İbn Tağriberdî'nin kitabında aktardığı siyasi otorite ile alakalı bir hadisenin (bilerek yahut farkında olmadan) *İhkam*da cevabını veren Kârâfî'nin ilgili fetvası onun siyasi otoriteye bakışı hakkında yorum yapmamıza yardımcı olabilir. İbn Tağriberdî ilk dönem Memluk askerlerinin borç olarak alma bahanesiyle bir özel mülke el koyduklarını aktarmaktadır. İhkâm*da* ise aynı olay şu şekilde geçmektedir; (Şayet müftüye) bir başkasının özel mülkü olan bir yerin, borç olarak alındığı belirtilerek istimlak edilmesi caiz midir diye sorulsa ve müftü de soruyu sorana verilecek cevabın bu özel mülkün gelecekte iade edilmek şartıyla alınması için bir bahane olacağını anlarsa müftü şu durumlara göre cevap vermelidir: Şayet bu özel mülkü isteyen kişi, mülk sahibinin izni dâhilinde, hukuki hükümler uyarınca ve herhangi bir güç kullanımı yahut zorbalık olmadan alıyorsa bu caizdir; şayet böyle bir alım söz konusu değilse bu hususta cevaz yoktur.[222] Buradaki iki farklı yorumun yapılabilmesini sağlayan ayrım noktası zannımızca, siyasi otoritenin kişilerin özel mülklerini kimi sınırlayıcı şartlar dâhilinde almasına cevaz verilmesidir.

E. Karafî'nin Fetvâ-Kazâ (İhbar ve İnşa) Anlayışı ve Tazir

Karafî' özellikle *el-İhkâm* adlı eserinde ihbâr ve inşâ kavramlarına ayrı bir önem vermiştir. İhbâr ve inşâ tabirleri Arapçanın hususiyetlerinden olup, belağat ilminin üç sacayağından biri olan meânî ilmi içerisinde değerlendirilir. İlki bir şeyden haber veren ve doğru ve yanlışlanabilir olma özelliği taşıyan hükümler için kullanılırken ikincisi, her hangi bir hüküm bildirmeyen yani, dış dünyada bulunup da bizim ahvalinden haber vermek durumunda olmadığımız, kimi zaman talep bildirip kimi zaman bildirmeyen sözler için kullanılır.[223]

Karâfî bu tabirleri özellikle fetvâ ve kazâ arasındaki farkları anlatırken kullanmaktadır. Hükmün mahiyetiyle alakalı meseleleri değerlendiren Karâfî, onun fetvâ gibi şeriatın bir hususiyetinin arzı olmasından ziyade, dünya ahvaliyle alakalı içtihadi bir meselede sahib-i şeriatın o meseleye bakışının onun vekili tarafından net ve bağlayıcı olarak inşâsı olduğunu söylemektedir.[224] Müellif, Allah'tan başka hüküm vaz

[222] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s, xxii.
[223] Ali Bulut, *Belâğat Meânî-Beyan-Bedi'*, İstanbul 2013 s. 52-63.
[224] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 33.

edicinin olmadığı şeklindeki itiraza ise, şeriatın hiçbir hükmü yokken adak adayan birisinin kendi hakkında bir hüküm inşâ ettiğine, aynı şekilde eve girmesi halinde karısını boşayacağını söyleyen birisinin şeriatın herhangi bir dahli olmadan karısını boşamak hususunda kendisi bir hüküm inşâ ettiğine dikkat çekerek cevap vermektedir.[225]

Hâkimin hükmünün doğru yahut yanlış olma ihtimali olan haber olmadığını, bilakis bir şeyi ya kesin bağlayıcı kılan yahut da bağlayıcı olmadığını bildiren inşâ olduğunu ifade ettikten sonra, kadının verdiği bir karara itiraz edip, onun doğru yahut yanlış hükmettiğini söylemenin abes olacağına işaret eder.[226] Konunun daha iyi anlaşılması adına inşâ ve haber siğaları arasındaki farkı açıklamaya girişir. Ona göre bu iki tür söz, üç açıdan birbirinden farklıdırlar,

1. Yukarıda geçtiği üzere haber doğrulanabilir yahut yanlışlanabilir, inşâda ise böyle bir durum söz konusu değildir.
2. Haber, kendisinden haber veren kişinin durumuna göre mazi, hal yahut istikbal zamanlarından birisine tabidir. İnşa ise zaman kiplerinden bağımsızdır.
3. Haber delalet ettiği şey için sebep değildir ve haber verdiği şeyin vukuunu gerektirmez, inşâya gelince o, medlûlüyle ameli gerektirir.[227]

Bundan başka konunun teknik ayrıntılarıyla alakalı bir takım bilgeler verdikten sonra hâkimin hükmünün neden inşâ olduğunu ve haber olamayacağını izah eden[228] Karâfî, fetvâ ile alakalı bahislerde onun ihbâr özelliğine dikkat çekmektedir. Hz. Peygamberin tasarrufları mevzuunda risalet ile iftanın ihbârî, nübüvvet ile kazânın ise inşâi özellik taşıdığını ifade eden müellife göre nübüvvet ve risalet arasında da ihbâr ve inşâ ayrımına dayanan farklar vardır.[229]

---

[225] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 38-42.
[226] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 62.
[227] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 63-64.
[228] Detaylı bilgi için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 65-79. Ayrıca konuyla alakalı muhakkik Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden bir metine işaret etmektedir. Hâkimin hükmünün neden haber olamayacağı hakkında net ifadeler taşıyan metin için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 75-76. (Dipnot metni.)
[229] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 102-105.

İnşâî olarak nitelendirdiği hâkim tasarruflarının, mezkûr devirde beldesinde farklı mezheplerden avâm yahut havâs insanların herhangi birisinin getirebileceği daha kuvvetli delille de olsa bozulamayacağına işaret eden müellifin bu teorisi, şayet doğru anlayabiliyorsak, kendi devrindeki yargı reformuyla alakalı[230] olup, bununla siyasetin kontrolündeki yargı sayesinde fesadın engellenebilmesi amaçlanmaktadır.[231] Bu husus bir sonraki kısımda daha ayrıntılı irdelenecektir.

F. Yöneticilerin Sorgulanılamazlığı ve Tazir

Bu bilgileri müellifin fetvâ ve kazâ ayrımıyla irtibatlandırdıktan sonra bu ayrımın sonuçlarının hangi noktalara ulaşabileceği üzerinde duralım. Öncelikle Karâfî'nin yaşadığı ortamın Moğol ve Frenk istilaları nedeniyle yukarıda korunmuş bölge kabul ettiğimiz, ulemanın merkezi Kâhire olduğunu[232] ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen ulemanın da farklı görüşleri haiz olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca farklı mezheplerin kadılkudatlık gibi bazı makamlar için yahut hâkimin hükmünün bozulamaması meselesi gibi çeşitli konularda tartışma içinde olduklarını[233] ve Mısır yöneticilerinin köken itibariyle bu topraklara ait olmamaları itibariyle, tampon vazifesi görmeleri için beldedeki ulemanın en azından bazılarıyla iyi geçinmek durumunda kaldıklarını da unutmamak gerekir. Nitekim daha önce maslahat tartışmaları bağlamında Süyûtî'nin zikrettiği, İmam Nevevî ile sultan Baybars arasındaki, verginin cevazıyla alakalı meseleyi burada tekrar hatırlamak yerinde olur.[234]

Böyle bir durumda *el-İhkâm* müellifinin *"benimle seçkin ulema arasında muhalif fetvâların kendisiyle birlikte olabileceği fetvâ ile başka bir kaville bozulmayan kazânın ve hâkimlerle sultanların tasarruflarının tam olarak ne açılardan farklı olduğu meselesinde günlerce süren tartışmalar vaki oldu."*[235] deyip meselenin ehemmiyetine

[230] Karâfî'nin ihbar inşa anlayışı üzerine daha detaylı yorumlar için bkz. Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 170-175. Ayrıca bu dönemdeki yargısal reformla alakalı daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yossef Rapoport, "The Four Chıef Qadîs Under The Mamluks", *İslamic Law and Society*, s. 211;
[231] Jackson, Karâfî'nin hükümle alakalı değerlendirmelerinin, diğer bazı kanaatlerin aksine, fetva ehlinin islam hukuku üzerindeki etkisini azaltmak maksadıyla olduğunu ifade etmektedir. Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 195-196.
[232] Sülemi, *Şihâbüddin karâfî*, s. 44.
[233] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 30, 32.
[234] Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, s. 85 vd.; Muhammed Ebû Zehrâ, *İmâm İbn-i Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Trc. Heyet, İstanbul 1988, (İslamoğlu Yayıncılık), s. 144-147.
[235] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 30.

binâen konuyla alakalı müstakil bir kitap yazması ne anlama gelmektedir? Şayet Karâfî'nin ifadelerinde herhangi bir abartı yoksa ki var olduğuna dair bir emâre yoktur, onun yaşadığı devirde gündemde olan en önemli tartışma konularından birisinin her biri müftî sayılan sıradan âlimler, kadılar ve sultanların toplum adına söz söyleyebilme yetkisi olduğu söylenebilir. Onun yukarıda değinilen ifadeleri bu bakış açısına göre değerlendirildiği takdirde, miladi 7. yüzyıl Kâhire'sinde böylesi bir söz söyleme mücadelesinin olduğu görüşü gerçeklikten tamamen uzakta durmayacaktır.

Daha önce geçtiği üzere Karâfî'nin fetvâ, kazâ ve imamet taksimi ve bunu temellendiriş biçiminin, kendi kastıyla olmasa da Memlük yöneticilerine sağladığı yararı, idarecilerin Mısır toplumu üzerindeki otoritesini ortaçağ geleneklerine göre meşrulaştırmak zorunda kalmalarıyla birlikte değerlendirmek gerekecektir. Sultanların bu topraklara kan bağıyla bağlı olmamaları neticesinde dini argümanları kullanarak meşruiyet elde etmelerine yardımcı olan en büyük faktörün ulema olması, kendilerinin yönlendirebildiği âlim portresi için geçerli bir analizdir. Ancak sultanların yönlendiremediği ulemanın dine ve dine bağlı değerlere önem veren bir toplulukta, devleti idare eden gücün lehine olmayacağı açıktır. Karâfî'nin fetvâ, kazâ ve imametle alakalı düşüncelerine tekrar dönecek olursak itaat altına alınamayan ulemanın düşüncelerinin bir önemi kalmayacak, bu sayede devletin müftisiyle, kadısıyla ve emirleriyle merkezi otoritesi son derece kuvvetlenecektir.

Her zihnin farklı işlediği gerçeğini mezhep kavgalarının belki de had safhada olduğu milâdî 12-13. yüzyıl İslâm âlemi, hassaten Mısır için düşünecek olursak,[236] kadıların herhangi bir görüşünün en iyi ihtimalle mezhep farkından doğan ayrılıklar sebebiyle toplumda infial uyandırması beklenebilir. Nitekim Karâfî'nin mukaddimesinde bahsettiği ulema ile olan uzun tartışmaları da buna işaret etmektedir.[237]

Müellifin çeşitli konularla alakalı olarak sürekli etrafında dönüp durduğu maslahat-ı ümmet teması onun, devlet adamları lehine olsun yahut olmasın, devletin

[236] Mısır'daki mezheb kavgaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Jackson, *The Constitutional Jurisprudance of Shihab al-Din al-Qarafi*, s. 57 vd..
[237] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 30.

gidişatını önemsediğini, toplumu ilgilendiren her hususta devletin selameti ve ümmetin maslahatının düşünülmesi gerektiğini savunduğunu gösterir.[238] Bu bağlamda, hukukçu kaynayan bir toplumun selameti için hukuk birliğinin sağlanması oldukça önemlidir ve tek kişinin otoritesinin geçerli olması da en azından hukuk birliği kadar önemlidir. Ayrıca meseleyi tartışan kişiler ilim adamları olunca onları ikna etmek, güç kullanmakla bir yere kadar mümkün olsa da, bu problemin tamamen çözülmesi adına yeterli değildir. İşte burada devreye Karâfî ve onun gibi toplumun her anlamda birlikteliğini önemseyen, islam âleminin kurtuluşunu bu birliktelikte gören ulemanın görüşleri girmektedir. O, Hz. Peygamberin davranışlarını toplumu şekillendirmesi itibariyle üç temel bölümde incelemiştir:

İlki risalet ve onun muktezası olan tebliğle alakalı tasarruflarıdır ki fetvânın kaynağı budur. Burada onun Allah'tan kullara olan bir aktarımı söz konusudur. Daha sonraki asırlarda bu vazifeyi muhaddisler ve raviler görmüştür.[239]

İkincisi, hükümle alakalı tasarruflarıdır ki bu, temelde nakle dayanan fetvâ ve tebliğden farklıdır. Fetvâ ve tebliğ itibariyle, şeriatte bulduklarını aktaran ve onlara uyan bir rasül söz konusu iken; hüküm yönüyle ise Allah'ın kanunlarına uymakla birlikte herhangi bir ihbârdan ziyade, insanların aktardıkları delillere göre bir inşâda bulunma söz konusudur. Bu yönleriyle fetvâ neshi kabil iken hükümde nesh olmayıp, butlanını gerektiren bir husus vaki olduğunda nakz söz konusudur. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber baktığı bir davadaki hasımları, kendisine doğru bilgi vermeleri konusunda uyarmış ve dili güçlü haksız bir hasmın lehine verilen hükmü kendisine verilen bir ateş parçası olarak değerlendirmiştir.[240]

Üçüncüsü ise onun imametle alakalı tasarruflarıdır. Karâfî'ye göre bu vasıf onun fetvâ, risalet ve hükümle alakalı tasarruflarından başkadır. Daha önce de aktarıldığı üzere onun maslahat-ı ümmeti idrak edebilmesi ve toplumu iyi idare edebilmesiyle alakalıdır. Ayrıca bu tür tasarrufa sahip olanların ayrılmaz vasfı kendilerinin toplumu

[238] Sağîr el-Vekilî'nin Karafî'ye atfettiği maslahat-ı ulyâ teorisi de bununla alakalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî*, II, s. 254, 257, 258, 260, 262, 265.
[239] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99.
[240] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 101-102.

siyâset edebilecek güçte olmalarıdır. Siyâset-i âmmeyi kontrol edemeyen imam ona göre gerçek manada imamet makamında değildir, ona imam denmesi ancak mecaz tarikiyledir.[241]

Müellifin, bazı Allah elçilerinin siyâset-i ammeyi haiz olmamaları gerekçesiyle imamet vazifesini yüklenmediklerine ve Hz. Peygamber'in (sav) fetvâ ile tebliğ yönünü devam ettirenler olarak muhaddis ve ravilere işaret etmesine binaen şu tespit doğru olsa gerektir: Karâfî'ye göre toplumu yönlendirmede etkili olan bu vazifeler farklı şahıs ve toplulukların ellerinde olabilir.[242] Ayrıca Hz. Peygamberin tasarruflarının altındaki bu farklı temellerin fıkhı ne derece etkilediğini anlatma sadedinde aktardığı örnekler de onun bu anlayışta olduğunu göstermektedir.[243]

Onun düşüncesine göre 7. yüzyıl Kâhire'sinde Hz. Peygamber'in (sav) fetvâ ve tebliğle alakalı tasarruflarının varisleri İslâm âleminin dört bir yanından gelmiş ulemâdır. Bunlar şeriatın derinliklerinde Allah'ın kendilerine gösterdiği şeyi tıpkı bir dalgıç hassasiyetiyle çıkarıp insanlara sunarlar. Kendilerine sorulan konularda halkı bilgilendirirler. Ancak bu bilgilendirme, onların şer'i delilleri incelemek suretiyle, en kuvvetlisini haber vermeleri şeklinde vaki olmaktadır. Dolayısıyla kimse kimsenin fetvâ verme yani bir bakıma tebliğ vazifesini engelleyemez, bu hususta herkes serbest olup dilediklerini fetvâyı verebilirler.

Hz. Peygamber'in (sav) hüküm vermeyle alakalı tasarruflarının bu devirdeki karşılığını devletin kadıları ve velâyetü'l-mezâlim sahibi kimselerde görmek mümkündür. Kadılar, karşılarına hüküm için gelen taraflara şeriatın hükümlerinden ittiba ettikleri bir kısmını işaret etmekle birlikte, hasımların husumetine sebep olan fiillerini incelemek ve bu hususta kendilerine sunulan hüccetleri değerlendirmek durumundadır. Bu sebeple mevcut durum karşısında adeta Allah'ın vekilliğini yaparlar. Onların, fiilî olay karşısındaki bu tutumları çoğu zaman nevi şahsına münhasır birer örnek olarak kabul edilir ve daha önce yaşanmış benzer bir olaya verilen hükmün aynısı veriliyor olsa da, burada söz konusu olan fetvâdaki gibi bir ihbâr değil, farklı zaman ve

[241] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105.
[242] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 106
[243] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108- 119.

zemindeki insanlara binâen inşâ edilen hükümdür. Onların kazâları inşâ olduğundan butlanına sebep olacak ciddi bir usulsüzlük olmadığı müddetçe bağlayıcıdır ve benzer de olsa farklı bir hüküm tarafından bozulamaz.[244] Yukarıda bahsi geçen Mısır'ın her türlü mezhep ve görüşten âlimi bir araya toplaması dolayısıyla, yargısal olarak karmaşık denilebilecek vasatında, kimi zaman iftâ makamından fazlasını ihraz edemeyen diğer âlimlerin konuya devletin görevlisi olan kadıdan daha fazla vâkıf olmaları söz konusu olabilir. Her ne sebeple olursa olsun kadının vereceği kararların bağlayıcılığının sağlanabilmesi için, Karâfî'nin farklı yetkileri bu açılardan değerlendirmesi oldukça önemlidir. Şu halde onun teorisine göre kadının hükmünden daha makul bir hüküm bulan bir kişinin kadının hükmüyle yetinebilmesinin önü açılmış olacaktır ki zannımızca onun maslahat-ı âmme düşüncesinin altında bu gibi düşünceler de vardır.

Son olarak onun düşünce sisteminde Hz. Peygamberin imametle alakalı tasarruflarının kendi asrında neye tekabül ettiğine dair yorumlamada bulunacak olursak, öncelikle yargı ve fetvâ kurumlarının bu yetkiden uzaklaştığını görmüş oluruz. Zira fetvâ ve kazâ, biri şer'i delillerle diğeri ise fiili durumun ne şekilde vaki olduğu vb. karinelerle alakalı olduğu halde imamet, maslahat-ı âmme zeminine oturan bir kurumdur.[245] Karâfî'nin bu hususta siyasi otoritenin gerekliliğine vurgu yapan diğer ulema ile hem fikir olduğunu söyleyebiliriz. Bizce onun düşüncelerinde ele alınması gereken en ehemmiyetli nokta, imamet makamının siyâsî otoriteyi elinde tutan sultan ile mi yoksa müsemmasız isim halinde bulunan hilafet kurumu tarafından mı temsil edilmesi gerektiği sorusudur. Onun kaleme aldığı metinlerden özellikle *el-İhkâm*da bunu açıklayan net ifadeler yer almamakla birlikte, toplumu idare edecek güce sahip olmayan birisi için imam isminin ancak mecaz tarikiyle kullanılabileceği görüşü[246] onun düşüncelerini anlamak adına bazı işaretler taşımaktadır. Sultan Baybars'ın Mısır'da hilafet kurumunu Abbâsî hanedanlığından birisi eliyle yeniden canlandırmasının

[244] Kadıların kendisine bağlı oldukları Kadılkudât'lık denen bir makamın olması ve bu makamın devlet bürokrasisinde yer alması onların hükümlerinin kısmen de olsa kontrol edilebildiklerini gösterir. Bu itibarla Karafî'nin kadıların hükümlerinin müftilerinki gibi bozulamaması görüşü, onun İslâm toplumu için sürekli endişe duyduğu fesadın bu cihetle vaki olmamasını düşünmesiyle bağdaşmaktadır. Karâfî'nin fesat kavramına olan vurgusu için bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-mahsul*, s. 4274; *el-İhkâm*, s. 105, 108; *ez-Zehîra*, I, s. 152, 342; II, 121, 125; III, 400.
[245] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105-106.
[246] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105.

akabinde hilafetin Mısır Sultanları elinde bir tür oyuncağa döndüğü görüşü birçok kaynağın ağız birliğiyle naklettiği bir durumdur. Her ne kadar sultanlar kendilerine biat etseler de, halîfelerin siyâsî idare tarafından konaklara hapsedilmeleri, hatta bazen azarlanmaları göstermektedir ki Mısır'da gerçek anlamda gücü elinde bulunduran sultanlardır. Karâfî'nin bizden farklı düşünmediğini var sayarak değerlendirmemize devam edersek, ona göre gerek müftinin gerek kadının haklarının tamamına sahip sultanlar gerçek manada kendilerine biat edilesi gereken imamlardır. Zira siyâset-i ammeye muktedir olamayan imama imam denilemeyeceğini kendisi bizzat ifade etmektedir.

İmamet makamının fetva-kazâ makamlarının yetkilerini elinde bulundurması dolayısıyla onun görüşlerinin içtihat olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Zira imamet makamında bulunan sultanın bir takım içtihatları olur ki bu kendi tabiriyle örfî içtihattır.[247] Ayrıca bu içtihadın diğerlerinden ayrılan iki özelliği vardır. İlki sultanın makamı ne olursa olsun tebaasına nispeti, küllün cüzüne nispeti gibi olduğundan ve cüzde bulunan bütün özelliklerin külde olmaması muhal kabul edileceğinden sultanların içtihatlarının da en azından kadıların içtihadı gibi değerlendirilmesi ve meşruiyetlerinn sorgulanmaması gerektiğidir. Bu içtihadın diğer bir özelliği de imam sıfatını haiz yöneticiden sadır olmasıdır ki maslahat-ı ulyâ ile irtibatlı olan bu içtihadın Karâfî'ye göre sıradan içtihattan daha üstün olduğu söylenmektedir.[248]

[247] Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şeriyye", s. 301.

[248] Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 258. Ayrıca Karâfî'nin *Mahsûl* şerhinde Râzî'nin dillendirdiği bir meseleye Karâfî'nin verdiği cevap onun mutlak olarak siyâsî otoriteden ne anladığı hususunda bizlere yardımcı olmaktadır. "Siyâset ilmini bilen bir kişiye müftilerin, kendilerine sorulan mesele hakkında şeriatte herhangi bir delil olmadığını söylemeleri durumunda, kişinin kendi reyine göre dilediğini yapması caizdir." sözü üzerine Karafî, İmam Malik'e ait olduğunu söylediği siyâsî otorite sahibi kişinin içtihat ehliyetini haiz olması gerektiği görüşünü ifade etmiş ve şeriatın hususiyetlerini vâkıf olmayan ancak siyâset bilen kişilerin şuurlu yahut şuursuzca ona zarar verebileceklerine işaretle cevap vermiştir. (Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4276, 4278) Buradan Karâfî'nin birçok yetkiyi kendisine vermek istediği siyâsî otoritenin normal şartlar altında içtihat derecesinde ilme sahip birisi olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bizzat kendisi adil imamın bulunmadığı takdirde zalimin, müttaki olup ta liyakatli olmayan imam yerine de, liyakatli olan fakat müttaki olmayanın tercih edilebileceğini söylemiş ve bunu toplumun imamsız olmasının cahil imama sahip olmasından daha çok fesada sebep olması, dolayısıyla mefsedetten az olanının tercih edilmesinin gerekliliğiyle temellendirmiştir. (Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul*, s. 4286; Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 257, 258.)

Karâfî'nin bu görüşleri dikkate alındığında, tazir cezaları hakkında üst sınır koymaması ve töhmetle cezalandırmanın şeriate aykırı olmadığı fikrinde oluşu daha rahat anlaşılabilmektedir. Siyâsi otoritenin yargı alanında yetkilerini genişleten Karâfî sonrası ulemanın ise nasıl bir temelden hareketle mezkûr uygulamalara cevaz verdikleri kısmen de olsa açıklığa kavuşmaktadır.

III. KARÂFÎ'NİN TAZİRLE ALAKALI GÖRÜŞLERİ

Tazir cezaları, mahiyeti itibariyle, yönetimi elinde tutan kişilere verilmiş sınırları belli olmayan ceza ve yaptırımların tamamını ifade eden, kapsama alanı oldukça geniş bir kavram[249] olduğundan dolayı, klasik eserlerde, istenilmeyen durumlardan caydırmak maksadıyla olsa gerek başta hadlerle alakalı olmak üzere birçok bölümde görülmektedir.[250] Çalışmamızda temel aldığımız Karâfî'nin *ez-Zehîrâ* isimli eserinde de tazir başta hırsızlık, zina, kazf gibi had suçları olmak üzere birçok konuyla alakalı olarak ele alınmıştır.[251]

Diğer İslâm hukukçuları gibi Karâfî de tazir kavramına ağırlıklı olarak kitâbü'l-hudûd içerisinde yer verir. Tazirin had şartını taşımayan sâir suçlara verilen ceza olması hasebiyle, bağy ile başlayan kitâbü'l-cinâyât içerisinde sık sık bu kavrama değinilmiştir. Ancak tazir kavramının teorik olarak ele alınıp mahiyetine dair değerlendirmelerin yapıldığı yer tazir cezalarının incelendiği müstakil bir bölüm değil, kitâbü'l-cinâyât içerisinde dördüncü olarak ele alınan 'kazf' kısmıdır.[252] Yani tazir kavramı, *kitâbü'l-cinâyât*ın bir alt başlığı olan 'had'lerle bir tutulmamış, bunlardan muhtemelen mahiyet itibariyle kendisine en yakın olanının altında ele alınmıştır.[253]

Elimize ulaşan furû fıkıh kitaplarını incelediğimizde gördüğümüz manzara, Karâfî'nin bu taksimi bilinçli olarak yapmadığına işaret sayılabilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla tazir kavramı, diğer mezheplerin furû eserlerinde de kendisine kazf haddinin sonlarında yer bulmaktadır. Müelliflerin zihnindeki tazir kavramının kazif suçuyla olan

[249] Abdulkâdir Ûdeh, *Mukâyeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Tcm. Ali Şafak, Ankara 1990, (Rehber Yayınları), II, s. 255.
[250] Merğınâni, *el-Hidaye*, II, s. 383-387, 405, 406.
[251] Karâfî, *ez-Zehîra,* II, s. 450; III, s. 460; IV, s. 288; X, s. 41, 61; XII, s. 287.
[252] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 90-122.
[253] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 118-123.

bağlantısını tam olarak tespit etmek mümkün değildir ancak tazir'in yapısı göz önünde bulundurularak sâir hadlerle kazf haddi karşılaştırılınca, kısmen de olsa bu hususta yorum yapma imkânı doğmaktadır.

Daha önce değinildiğine göre tazir cezasının en fazla ve bariz kullanımı, naslarda geçen ve sınırları belli hadlerin uygulanması için gerekli şartların tam olarak sağlanmaması neticesinde olmaktadır. Örneğin zina suçunda şahitlerin dört yerine bir tane olması; hırsızlık suçunda çalınan eşyanın koruma altında değil de, açıkta bulunması gibi durumlar haddin uygulanmasını engellemekte ve bu durumda tazir cezaları uygulanmaktadır. Müslüman bir toplumda, irtidad, isyan, eşkıyalık, zina, hırsızlık, içki ve kazif suçlarını gündelik yaşantıda karşılaşılmalarına göre sıralayacak olursak, toplumda en çok karşılaşılan ve en az karşılaşılan suçların hangileri olduğunu tahmin edebiliriz.

Ayrıca namusa iftirâ suçu, kişinin dilinden başkasının namusu aleyhine çıkacak türlü kelimelerden oluşabilir. Ancak bu kelimelerden hangisinin namusa iftira sayılacağını, hangisinin kızgınlıkla söylenmiş alelade sözler olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Bu nedenle belli bir kriterin belirlenip, bu kriteri taşıyan ifadelere kazif haddi uygulanması, buna ulaşmayan ancak kişinin saygınlığını zedeleyecek ifadelere ise tazir cezasının uygulanmasının bir kural olarak benimsendiği söylenebilir.[254] Fıkıh kitaplarında genel olarak uygulanılan bu yöntem neticesinde sözlü ifade sahibinin namusa iftirayı kastetmemesi ancak kişinin saygınlığına leke getirmesi nedeniyle tazir cezasına çarptırılmasının, tazir suçlarının neden kazif haddi altında incelendiği sorusuna cevap teşkil edeceğini düşünüyoruz. Ayrıca kişinin içki içtiğine dair kesin olmayan bazı karinelerin tazir suçunu gerektireceği düşünülürse, kimi kitaplardaki tazir fasıllarının neden hadd-i şürb başlığı altında incelendiği hakkında bir yoruma sahip olabiliriz ve bu

[254] Çoğu furû fıkıh eserindeki tazir fasıllarında, başka birisine isnat edilen aşağılayıcı bazı ifadelerin[254] tazir cezasını gerektireceğinden bahsedilmektedir. Bu ifadeler mezhep ve müellife göre çeşitlilik arz etmekle birlikte, başka birisine isnat edilirken bir takım hayvan isimleri gibi örfi gelenekte var olan yakıştırmalardan ziyade, kişinin saygınlığını zedeleyecek ve zinâ iftirası dışında iftira kabul edilebilecek ciddiyette olanların tazir cezasını gerektirmesi hakkında genel bir kabulün olduğu söylenebilir. Detaylı bilgi için bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, s. 405-406; Karâfî, *ez-Zehîra* -, XII, s. 94; Halîl b. İshâk b. Mûsâ Ziyâeddîn el-Cündî, *Muhtasaru'l-allâme halîl*, Thk. Ahmed Câd, Kâhire 2005, (Dâru'l-hadîs), I, s. 242;

yorum şüphesiz, tazir cezalarının neden hadd-i kazif başlığı altında ele alındığına dair yukarıda zikredilen yorumunu destekler.[255]

A. Tazir'in Tarifi ve Mahiyeti

Lafzî olarak 'tazir' kelimesinin 'aşağılama' ve 'yüceltme' anlamlarına geldiğini söyleyerek bu kelimenin ezdâttan olduğuna işaret eden[256] Karâfî'ye göre tazir kavramı, kişinin Allah yahut kul haklarını ihlal eden[257] lafzî suç, fiilî suç veya suç işlediğine dair töhmet altında bulunması durumunda, suçun durumuna göre toplumun maslahatını düşünen siyâsî otorite sahibi tarafından cezalandırılmasını ifade eder. [258]

Tazir cezası müstakil olarak uygulanabileceği gibi, hadlerin yanında onlara ziyade olarak da uygulanabilir. Dolayısıyla kendisi hakkında haddin hükmünden başka hüküm uygulanan cezaların tamamını tazir çerçevesinde değerlendirmek yanlış olmaz.

B. Tazir Cezasının Sınırları

Karâfî'ye göre tazir cezasının üst sınırının ne olacağı hususunda fakîhler arasında ihtilaf olmakla birlikte, alt sınırının olmadığı hususunda ittifak vardır. Tazirin boyutları suça, suçluya ve mağdura göre belirlenir.[259] Tazirin alt yahut üst seviyesinin belirlenemeyeceğini söyleyen Karafî, buradaki cezanın tamamen siyâsî otoriteyi elinde bulunduran imamın cinayet-suç karşısındaki içtihadıyla alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Tamamen içtihadi bir mesele olarak algıladığı tazir meselesinde had sınırlarına dikkat edilmesi gerektiğini vurgularken, cezanın büyüklüğünün öldürmeye kadar gidebileceğine de işaret etmektedir. Ayrıca müellif tazirde ne alt, ne de üst

[255] Tazir cezasının hadd-i şürb altında incelenmesi kimi zaman bu babın tercih edilmesi şeklinde olabilir, ancak gördüğümüz kadarıyla ulema genellikle iftira suçunu kitâbü'l-hudûd içerisinde müstakil olarak incelemeyecek ise, hadd-i şürb başlığı altında incelemektedir. Tazir cezasının hadd-i şürb altında incelenmesine örnek olarak bkz. Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 476 vd..
[256] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 122.
[257] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 118.
[258] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 118-119.
[259] Karâfî, ez-Zehîra, XII, s. 118; Muhammed Mevlûd b. Ahmed el-Cevâd el-Ya'kûbi el-Cevâdi, *Mesâilü'l-usûli'l-lâmia fi nazmi'ş-Şumûsi's-sâtıa: nazmu tenkihi'l-Karâfî ve şerhihi fi usuli'l-fıkh,* Thk. Muhammed el-Hasan b. Ahmed el-Hadim el-Ya'kubi el-Cevadi, Kahire Ts., (Dârü's-Şems) s. 436.

herhangi bir sınırın olamayacağı görüşünü, sahabî icmaası ve çeşitli delillere dayanarak temellendirir.[260]

Ma'n b. Zâide, Hz. Ömer'in dilinden bir yazı kaleme almış, altına da onun mührüne benzer bir işareti kazımış, bununla beytü'l-malden bir miktar mal almıştı. Hz. Ömer işin aslını öğrenip ona yüz sopa vurdurduğu sırada, bir topluluk Hz. Ömer'e ricada bulundular ve Ma'n'a daha fazla ceza uygulamaktan onu vazgeçirmek istediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, Arapça'da unutulan ve kendisine şiddetle lüzum duyulan bir işi yapmayı hatırlamak manasına gelen "اذكروني الطعن و كنت ناسيا" (Siz bana elimde bir mızrak olduğunu hatırlattınız, hâlbuki ben onu unutmuştum!) diyerek iki yüz sopa daha vurdurdu, ancak ashab-ı kiramdan hiç kimse bu olaya muhalefet etmedi.[261] Bunun gibi bir takım delillere istinaden Karâfî, tazirin tamamen sultanın içtihadına bırakılmasının gerekliliğine dikkatleri çekmektedir. Nitekim onun maslahatla alakalı değerlendirmeleri içerisinde zikrettiğimiz 'maslahat-ı ulyâ' kavramı bu durumla irtibatlı olup, siyâset ve tazir nevinden imamın tasarruflarının şer'îat açısından herhangi bir sakınca barındırmamasını ispat eder niteliktedir.[262]

Karâfî'ye göre ashab devrinde tazir cezasının azı yeterli olmaktaydı. Sonraki asırların insanları, masiyette halîfe Ömer'in hilafet mührünü taklit edebilecek ve bundan şahsî menfaat elde edebilecek derecede ileri gittiklerinden, tazir cezalarını ashab devrindeki miktarlarıyla uygulamak yetersiz kalacaktı. O, bu minvalde olan düşüncesinin daha iyi anlaşılması adına Ömer b. Abdilazîz'in, insanların günaha girmelerinden dolayı ciddi olayların vukua gelmesiyle alakalı sözlerini nakletmektedir. Karâfî'ye göre tazir cezalarındaki değişiklik mevcut bir hükmün feshi olarak değil,

[260] Karâfî, *el-Furuk*, III, s. 891-892; IV, s. 319. Ayrıca Ebu Hanife ve Şafii'nin tazirle alakalı görüşleri için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 118 vd..

[261] Mezkûr darb-ı mesel ve açıklaması için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mervân b. Muhammed ed-Dineverî, *el-Mecâlis ve cevâhiru'l-ilm*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Bahreyn 1998, (Câmiatü't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye), I, s. 115. (Ancak pdf ile uyuşmuyor); Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî**,** *el-Furuk: Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk***,** Kahire 1928, Âlemü'l-Kütüb, IV, s. 179, 205.

[262] Maslahat-ı ulyâ ile alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Sağîr el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-Şihâb el-karâfî*, II. s. 258-260.

sebeplerin değişmesinden dolayı hükümlerin de değişebileceği bir içtihad faaliyeti olarak değerlendirilmelidir.[263]

Meseleyi ele aldığı bölümde Hasan-ı Basrî'nin selef devrindeki toplumla kendi zamanındaki insanları karşılaştırdığı sözünü eklemektedir: "Sizin kıl kadar ehemmiyet atfetmeyerek yapageldiğiniz bazı şeyler var ki biz zamanında bunları yapsaydık kendimizi helak olanlardan sayardık."[264] Ayrıca bu hadisin mefhumunun kendi mezheplerine de uymadığını belirterek, tazirin özelikle üst sınırlara belli bir had olarak algılanmasını (Malikiler dışında genellikle kabul gören tazir cezalarının had miktarlarına ulaşmaması algısını) eleştirmiştir.

Ayrıca Karâfî, bu tür bir yaklaşımın neden olacağı tepkileri görmüş yahut da tahmin etmiş olacak ki, ukubâtla alakalı celdelerde eşitliğin esas olduğuyla alakalı sahihaynde yer alan "Hadlerin dışındaki cezalandırmalarda on'dan fazla celde uygulamayın." hadisinden hareketle kendi mezhebinin eleştiriye tabi tutulduğunu belirterek, selefin tabiatıyla kendi devrindeki insanların tabiatlarını karşılaştırmış, farklı fıtrattaki insanlara farklı hükümlerin uygulanmasının cevazına dikkatleri çekmiştir.[265]

Onun buraya kadar ki açıklamalarını daha önce değindiğimiz imametle alakalı görüşleriyle birlikte değerlendirecek olursak, kendi devrinde şahit olduğu sultanlık müessesesinin yetkilerinin sınırsızlığına dair bir işaret daha yakalamış oluruz. Zira taziri uygulayan kişi devletin başındaki kişidir ve tazirde herhangi bir üst sınır yoktur. Şu halde maslahat-ı ümmet adına ne yapılması gerekiyorsa, sultan onu yapma kudretine sahiptir ve bu yaptığı faaliyetlerin de İslâm hukuku açısından cevazında herhangi bir kusur görünmemektedir. İmam siyâsî otoritenin başında içtihad eden ve içtihadı hâkimin hükmüne benzeyen bir şahsîyet olduğundan, ayrıca maslahat-ı ulyâ düsturuna göre tasarrufta bulunduğundan, halkın kendisine isnad edebileceği suallere gıyabında cevaplar verilebilecek ve yönetim aklanabilecektir. Nitekim Karâfî'nin imamı kendisine benzettiği hâkim, bir meselede hükmettiğinde, sâir müfti yahut hâkimlerin onun

[263] Karâfî, *el-Furuk*, IV, s. 205.
[264] Karâfî, *el-Furuk*, IV, s. 205.
[265] Karafî'nin kendi görüşlerini temellendirmek maksadıyla kullandığı Hasan Basrî'nin ilgili düşünceleri için bkz. *el-Furuk*, IV, s. 205.

içtihadını bozma salahiyetleri yoktur. Ancak ve ancak din ile irtibatı kurulamayacak derecede batıl bir hüküm verirse hâkimin hükmü yok sayılabilmektedir. [266]

Karâfî tazirin hangi yolla uygulanacağı hususunda da siyâsî otoriteye vurgu yapmaktadır. Ona göre tazir cezasının dövme, hapsetme, kırbaçlama şeklinde belirli bir uygulanma sitili olmayıp bu noktada siyâsî otoritenin içtihadı geçerlidir.[267] Nitekim İslâm'ın ilk yıllarından itibaren devlet yöneticisi olan halîfeler de tazir hususunda net bir kural belirleyip her şartlarda ona uymak yerine, suçluya ve suça göre tavır takınmışlardır. Onların yönetimlerindeki devletlerde kendisine tazir cezası verilmiş kimselerden kimisi dövülmüş, kimisinin sarığı alınarak sarıksız dolaşmaya mecbur bırakılmış, kimisi hapsedilmiş, kimisi de belli bir mekânda ayaları üstünde durmaya mecbur bırakılmıştır. Bu hususta 'kavlü'l-kâil'e itibar etmek gerekir diyen Karâfî'nin tazir cezasını devlet reisinin yetkisi ölçüsünde genişlettiği anlaşılmaktadır.[268]

Ona göre tazir cezası suçun ve suçlunun durumuna göre artar ve azalır; örneğin suçun artması tazirin artmasına, azalması da tazirin azalmasına sebeptir.[269] Onun hassasiyetle üzerinde durduğu nokta kişilerin farklı özellikleri haiz olmaları hasebiyle tazir cezasının da belirli bir miktar yahut cinsinin olmamasıdır. Zira bazı kimseler kendilerine söylenen sözlerden daha ziyade etkilenirken, kimileri de sözleri hiç umursamazlar. Ayrıca ona göre kişilerin tazir suçlarının ispatından önceki yaşantılarına da bakmak gerekir. Halk arasında iyiliğiyle bilinen sıradan bir insana uygulanacak tazir cezasıyla, daha önce kendisine had uygulanılmamakla beraber bazı suçları işlediğine dair dedikodular dolaşan ve insanlara zarar vermesiyle meşhur olmuş bir hırsıza uygulanacak tazir de aynı cinste olmamalıdır.[270] Ayrıca bazı kimselerin, şayet etki etmesi muhtemel ise, tazir cezalarını affetmenin de gerekebileceğini söyleyen müellif, bu mevzudaki yegâne kıstasın toplumun maslahatı olduğuna dikkatleri çeker. Şayet

[266] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-105.
[267] Karâfî, *el-Furuk*, IV, s. 319-320; Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 118.
[268] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 118.
[269] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 121.
[270] Karâfî, ez-Zehîra, XII, s. 118.

siyâsî otoriteyi elinde bulunduran imam tazir suçu uygulanacak kişiyi affetmenin maslahat olduğunu düşünüyorsa, onun affedilebileceğini vurgular. [271]

Tazir cezası Karâfî'nin işaret ettiği bu özellikleri itibariyle kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşamış Cüveynî'nin dikkatleri çekmeye çalıştığı noktaya uzanmaktadır: Siyâsî otoritenin eline şeriat kisvesi altında zulüm kılıcı vermek.[272] Zira cezanın mahiyetini belirleyen üst sınırının, her türlü imkânı elinde olan siyâsî idarecinin takdirine bırakılması; üstelik ulema tarafından bu yetkinin içerisine katlin de özenle dercedilmesi, siyâsî otorite sahibinin eline hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir yetkinin verilmesi demektir. Ayrıca Karâfî'de rastlanılan bu duruma bir de Memlük Devleti idarecilerinin hükümran oldukları topraklarla olan bağlarının dini olması[273] açısından bakılırsa, Karâfî'nin savunduğu bu tezin ifade edebileceği anlam daha da belirecektir. Son olarak bu düşüncenin bazı eserler[274] vasıtasıyla özellikle Hanefi mezhebinin yaygın olduğu Osmanlı coğrafyasındaki etkisine bakılacak olursa, sultana verilen dini yetkilerle şeriate aykırı bazı uygulamalar daha iyi anlaşılacaktır.[275]

Ayrıca müellif tazir cezalarının sadece suçlulara uygulanmakla kalmayacağını ifade etmekte; şer'îat indinde suç sayılmayan ve kul hakkının da söz konusu olmadığı durumlarda te'dip maksadıyla tazirin uygulanabileceğini söylemektedir. Çocukların ebeveynleri tarafından cezalandırılması, kölenin efendisi tarafından cezalandırılması, hanımın serkeşliği sebebiyle kocası tarafından cezalandırılması bunun birer örneğidir.[276]

C. Tazir Cezasının Uygulayıcısı

Karâfî, tazir uygulamasından sorumlu kişi olarak işaret ettiği siyâsî otorite ve siyâsî otorite sahibi halîfe, vâlî, vâli'l-cerâim, kadı ve muhtesip gibi yetkilileri furû

[271] Karâfî, ez-Zehîra, XII, s. 120.
[272] Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 228-230.
[273] Mehmet Fatih Ayaz, Memlükler, s. 116.
[274] Özellikle Tarablûsî'nin *Mu'înü'l-hükkâm*'ı ve Dede Cöngî'nin *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*'si Osmanlı Hanefiliğinin bu meselelerde yaygın olarak atıfta bulunduğu iki eserdir. Dede Cöngî'nin çoğu zaman bizzat ismini zikrederek Karafî'ye atıfta bulunduğu yerler için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-Şeriyye*, s. 82, 83, 84,86, 87, 88, 100, 106, 107, 114, 115, 116, 126.
[275] Bu türlü uygulamalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Mumcu**,** *Osmanlı Devletinde Siyâseten Katl***,** Ankara 1985, (2. Baskı), s. 93; İsmail Katgı*, Maktul Şeyhülislâmlar*, İstanbul 2013, (İz Yayıncılık) s. 51; Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İstanbul 1997, (Eren Yayıncılık) s. 158, 159, 167; Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul 2015, s. 125-135.
[276] el-Cevâdi, *Mesâilü'l-usûli'l-lâmia*, s. 436; Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 119.

eserinin velayetlerle alakalı bölümünde incelemektedir. Meselenin daha rahat anlaşılması için velayet kavramının kısaca açıklanmasına ihtiyaç vardır. Siyâsî otoritenin yahut onun görevlendirdiği kişinin, toplumu oluşturan fertlerin lehine yahut aleyhine hüküm vermeleri İslâm hukukundaki *velayet* kavramıyla alakalıdır. Başkası adına tasarrufta bulunmak anlamındaki *velayet* kavramının şeriatte birçok çeşidi bulunmaktadır (küllî-cüzî, umûmî-husûsî vb.) Ve bu kavram fıkıh kitaplarında genellikle kişiye az çok yetki verme bağlamında kullanılır.[277]

Herhangi bir yargılamanın ve netice itibariyle "rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması",[278] için velayetin mevcudiyeti şarttır, bu hususta Apaydın'ın mülahazaları şöyledir:

> "Velâyet fıkıhta 'tenfîz' demektir. Bir tür şer'î yetki olarak nitelendirilebilen velâyet, İslâm hukukunun değişik alanlarında asıl anlam sabit kalmakla birlikte konunun mahiyetine göre bazı farklılıklar gözetilerek kullanılır. Meselâ kamusal boyutu olan yargılama (kazâ) ve hisbe gibi işler yanında alım satım ve evlenme gibi birçok hukukî işlem de yine hukukî bir yetkinin (velâyetin) bulunması şartıyla icra edilebilir. Yeterlilik şartını taşıyan, kadılık ehliyetine sahip her hukukçu kendi başına yargılamada bulunamaz. Yargı görevini icra edebilmesi için kamu otoritesi tarafından yetkilendirilmesi (tevliye) gerekir. Kazânın "genel velâyetten kaynaklanan bağlayıcı söz" diye tanımlanması konunun bu yönüne işaret amacıyladır. Hisbe vb. kamu görevleri için de aynı durum söz konusudur. Mülkiyetin "maddî ve şer'î tasarruflarda bulunmaya imkân veren hukukî güç" şeklinde tanımlanması ve kişinin bu sayede mâmelekinde istediği gibi tasarruf edebileceğinin belirtilmesi mülkiyetin de genel anlamda velâyet kapsamında görülmesinin bir sonucudur. Şahitlik de bir tür velâyet sayıldığından meselâ gayri müslimlerin müslümanlar, kölenin hürler hakkında şahitlik yapamayacağı kabul edilir; hatta bazı alanlarda kadının şahitliğine kısıtlamalar getirilir. Kısaca, İslâm hukukunda hemen hemen bütün iş ve işlemlerin velâyet kavramıyla irtibatlandırıldığı, bir konuda velâyete sahip olup olmamanın yahut velâyetin

[277] Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, s. 102 vd..
[278] Yunus Apaydın, "Velayet", *DİA*, XXXXIII, 2013, s. 15-19.

sınırlandırılması ya da kısıtlanmasının hukukî sistemin yanı sıra sosyal statü ve dinî kurallarla da alâkalı olduğu görülür."[279]

Toplumun büyümesi ve devletin kurumsallaşması neticesinde devlet başkanı, halkın ihtiyacı olan bütün işleri tek başına yürütemeyeceğinden, çeşitli işlerini kendi adına yürütmesi amacıyla bir takım insanları kendi naibi olarak atamıştır. Vezaret, kadılık, ordu sevki gibi görevleri ifa eden bu kişiler mezkûr görevlerle alakalı yetkilerini yani *velayeti,* dini siyâsî otorite sahibi imamdan alırlar ve onun görevlendirmesine göre ilgili alanda yetkili-vâlî sayılırlar. Karâfî'nin bir takım yetki ve sorumluluklara göre taksim ettiği velayet çeşitleri ve bunların tazir cezasının uygulanmasıyla ilgisi yedi bölümde incelenebilir.[280]

1. Hilâfet

Bu yetkilerin ilki ve en büyüğünün hilâfet[281] olduğunu ifade eden Karâfî, Ebû Bekr b. Esam dışındaki ulemanın icmaasıyla bu tür velayetin kifayeten vacip olduğunu ifade eder ve halîfe olmak için gerekli şartları açıklar. [282] Ayrıca o, imâmetin şartlarının örneğin kadı ve hâkimlik şartlarını da kapsaması sebebiyle halîfenin-imamın müfti ve hâkimlerin yetkilerini haiz olduğunu ileri sürer.[283] Onun bu iddiası siyâsî otoritenin çeşitli tasarruflarının tazir ve içtihad üzerinden meşrulaştırılması anlamını da taşır. Örneğin hakîmin yetkilerini haiz devlet başkanının bir meseledeki görüşü ve tasarrufunu içtihad olarak değerlendirdiğimiz takdirde bunu (oldukça istisna durumlar hariç) bozmak mümkün değildir. Ayrıca Karafî'nin zorla ele geçirilmiş olan imamet kurumunun tasarruflarının, maslahat-ı ümmet söylemiyle cari olması gerektiği

[279] Yunus Apaydın, "Velayet", s. 16.
[280] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 23.
[281] Karâfî'nin velayetin en üst mertebesi olan hilâfet-i uzmâ makamına imâmet, bu makamın sakini olan halifeye ise imâm denilebileceği, dolayısıyla halîfe ile imâm kavramlarını (en azından bu bölüm için) birbirleri yerine kullandığını söyleyebiliriz. Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 23-26.
[282] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 24-26. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf,* Trc. Ömer Türker, İstanbul 2015, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), III, s. 666-736.
[283] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 46.

düşüncesini de bu bağlamda değerlendirecek olursak, onun bu hamlesinin siyâsî otoritenin elini kuvvetlendirdiğini söylememiz mümkündür.[284]

İmam'ın kendisi tazir cezası uygulayabildiği gibi, onun görevlendirdiği kişinin de tazir uygulama yetkisi olabilir. Nitekim Emevîlerden itibaren divân-ı mezâlimde[285] devlet yöneticisinin ve onun görevlendirdiği bazı kimselerin bizzat davaları hükme bağladığını biliyoruz.[286]

2. Vezâret

Karâfî'nin birçoğunu Şafîi fakih Mâverdî'den naklettiği velâyetle alakalı görüşlerine göre ikinci derecede ehemmiyetli velayet vezirliktir. Tefvîz ve tenfîz olarak ikiye ayırdığı vezâretin, birincisinin mutlak içtihadı gerektirmesi nedeniyle imametin şartlarından nesep hariç hepsini taşıması gerektiğini; ikincisinin ise imâm ile halk arasında bir rütbe olup imamın kendisini sorumlu tuttuğu işleri yapmakla mükellef olması sebebiyle şartlarının birincisi gibi ağır olmadığını ifade eder.[287]

3. İmâret

Karâfî'nin üçüncü olarak zikrettiği velayet 'siyâsî velayettir' (el-imâratü ale'l-bilâd velayetidir). Maverdî'nin bu velayet türünü âmm ve hâs olarak iki kısımda incelediğini söyleyen müellif, birincisinin zorunlu ve ihtiyari bütün işler üzerine tıpkı vezâret-i tefvizde olduğu gibi tam yetki sağladığı; ikincisinin ise orduların sevki, halkın yönetimi, toplumun korunmasıyla alakalı olduğunu ifade eder. Ancak bu tür vilayetin yargı üzerinde herhangi bir otoritesinin olmadığını ifade eder. Ayrıca bu ikinci türden

[284] Onun mevzu bahis düşüncesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 16-17, 25-26.
[285] Vecdi Akyüz, divân-ı mezâlim kurumunun doğuşuyla alakalı çeşitli görüşleri zikrettikten sonra bu kurumun *gelişmiş bir siyasi organizma ve sosyal düzeni gerektirmesi* nedeniyle, mutlak olarak kurulduğu dönemin Emevîler olması gerektiğini söylemektedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divân-ı Mezâlim*, İstanbul 1995, s. 31-74; Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 122-125.
[286] Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divân-ı Mezâlim*, s. 40-42. Ayrıca Karâfî'nin *ez-Zehîra* isimli eserinde, sultanın yargılama ehliyetini haiz olması durumunda kendisinin bizzat bu işi yapması gerektiği, yargılamaya ehil olmaması durumunda da bu vazifeye başkalarını ataması gerektiği hakkında bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 32.
[287] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 29-31.

olan velayetin tenfîz velayeti şartlarını taşıdığı yani kişinin hür ve akıllı olmasının yeterli olacağını bildirmektedir. [288] Bu tür velayetin zorla ele geçirilmesi halinde ise, toplumun fesada uğramaması için velayetin geçerli olduğunu, halîfenin bunu onaylaması gerektiğini ifade etmektedir.[289] Halîfenin söz konusu *el-velâyetü'l-istîlâ*yı onaylamaması durumunda toplumda fesadın çıkacağını söyleyen Karâfî ve Mâverdî'nin bu ifadeleri bir yönüyle kendi dönemlerini anlamamız açısından önem taşır.

4. Cihâd

Velayetü'l-cihâd, Karâfî'nin velayet sıralamasında dördüncü sırada gelir. Bunun da genel ve özel olmak üzere iki türü olduğundan bahseden müellif, özel olanında ordunun sevk ve idaresinden sorumlu olma yetkisi; genel olanında ise ganimet taksimi, sulh akdi yapabilme gibi yetkilerden söz eder.[290]

5. Kazâ

Karâfî'nin beşinci sırada zikrettiği velayet çeşidi ise *velâyetü'l-kazâ*dır. Kazâ yetkilerinin de umûmî ve hususî olacağını söyleyen müellif, bunlardan birincisi (velâyetü'l-âmme fi'l-kazâ) toplumdaki rolü itibariyle zorunlu bir görev olduğunu, normalde bir hadis-i şerif gereği isteyene verilemeyeceğini ancak imamın istediği takdirde bunu zorla kabul ettirme yetkisinin olduğunu ve bütün davalara bakabileceğini söyler.[291] Karâfî, bu bölümde kadıların tazir suçlularını cezalandırma görevinden açıkça bahsetmese de, hadleri ikame etmeye yetkili olmalarından hareketle kadıların tazir cezası verebileceğini söylemek gerekir.[292] Müellif ikincisinin ise tahkim manasına gelen 'velayetü'l hâssa' olduğunu ve birincisine göre oldukça kısıtlı bir yargı yetkisinin olduğunu belirtir.

---

[288] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 31.
[289] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 32.
[290] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 32.
[291] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 32-34.
[292] Müellif'in kadılar ile siyasileri ceza verme hususunda karşılaştırdığı ve tazirle alakalalı kadıların bir takım yetkilerinden bahsetmesi hakkında bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, 42. Ayrıca Dede Cöngî de siyaset-i şeriyye ile alakalı eserinde Karafî'nin, kadıların tazir uygulaması ile alakalı bir takım değerlendirmelerini aktarmıştır. Bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 82-87, 105-107.

6. Mezâlim

Altıncı olarak ise *velâyetü'l-mezâlim*den ('velâyetü'l-keşf ani't-tezâlüm' olarak geçmekte) bahseden Kârâfî, terimi yahut onu oluşturan tamlamanın kısımlarıyla alakalı herhangi bir açıklamada bulunmamakta;[293] doğrudan bu velayete sahip kişilerde olması gereken vasıfları ele almakta ve mezkûr vasıfları Şafii fakih Mâverdî'den iktibasla zikretmektedir.[294] Bu bağlamda velâyetü'l-mezâlim yetkisini haiz kişinin siyâsî otorite tarafından desteklenen bir güce sahip olması gerektiğine vurgu yapan müellif, siyâsîlerin[295] elinde bulunan velayetin kadılarınkinden ne ölçüde farklı olduğunu ifade etmekte ve ellerindeki güç sayesinde şer'i dava sürecini bir yana bırakıp, davayı en hızlı surette sonlandırma yetkisine sahip olduklarına işaret etmektedir ki mezkûr ifadeler ileride açıklayacağı hususların özeti niteliğindedir.[296]

Karâfî'nin kullandığı *velâyetü'l-mezâlim* kavramı, İslâm tarihi kaynaklarında geçen dîvân-ı mezâlimden başka bir şey değildir. Bu kurumun görevleri Maverdî gibi müellifler tarafından sıralanırken öncelikle halka karşı zorbalık yapan zalim idareciler hakkındaki şikâyetlerin incelenmesine işaret edilmektedir.[297] Dolayısıyla bu kurumu işleten görevlilerin üst düzey devlet görevlilerine bile söz geçirebilecek statüde olmaları gerekmektedir. Nitekim bu kurumun sistemli bir şekilde ortaya çıktığı Emevîler döneminden başlayarak, kurum ve uygulamalarına azami hassasiyet gösteren Türk devletlerine kadar olan tablo da bunu teyit etmektedir.[298] Bu dönemde bizzat hükümdarlar, zalimlerden mazlumların haklarını almak maksadıyla mezâlim oturumları

[293] Bu terimlerin açıklamaları için bkz. Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 121-122.
[294] Ebû'-Hasen Ali b. Muhammmed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Thk. Ahmed Muhammed el-Bağrâvî, Kuveyt 1989, (Dâru İbn Kuteybe), s. 102 vd.; Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 38 vd..
[295] Müellifin velâyet-i mezâlim hakkındaki değerlendirmelerinde, bu tür velayetin siyasi otoritenin elinde olduğunu, bu kurumdan siyasiler sorumludur şeklindeki ifadelerle değil; bu velayetin kendisine verileceği kişinin saltanatın gücü ile yargılama yetisini birlikte bulundurması gerektiği şeklindeki ifadelerinden anlamaktayız. Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 38-44.
[296] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 39.
[297] Vecdi Akyüz, *İslam hukukunda Yüksek Yargı ve Mezâlim*, s. 105.
[298] Memlüklerdeki mezâlim oturumlarına verilen önemi, bu devirde Mısırda yaşamış Makrızî, halkın buna teveccüh gösterdiğinden ve bu tür oturumların devlet büyüklerinin katılımıyla hafatada iki kez gerçekleştirildiğinden bahsetmetkedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Makrızî, *el-Hitat*, I, s. 402-403.

düzenlemişlerdir.[299] İlerleyen dönemlerde mezâlim kurumu giderek önem kazânmış olup, oturumlar esnasında halîfe yahut sultan bizzat katılamasa da, devletin üst düzey yetkililerinin hazır bulunmasının mezâlim kurumunun istisna kabul etmez kuralı olmuş,[300] dolayısıyla bu kurumun oldukça fazla yaptırım gücüne sahip olduğu görülmüştür.

Müellifin bu türlü velayetin, kadıların haiz olduğu velâyete benzese de temelde farklı olduğu noktasını vurgulayarak aktardığını tekrar işaret etmekte fayda vardır. Bununla alakalı olarak verdiği örnekler ise onun maslahat anlayışından kaynaklanan devlet yönetimi teorisindeki tazir cezasının özellikle bu bağlamda değerlendirildiğine işaret etmektedir. Velâyetü'l-mezâlim yetkisiyle kadıların yetkisini 9 maddede karşılaştıran müellifin özellikle töhmet durumuyla alakalı verdiği örnekler, onun tazirle alakalı görüşlerini yansıtması açısından ehemmiyetlidir: "Şüphe durumunda müttehem kişinin taziren dövülmesi câizdir."[301] Karâfî'nin tazir, siyaset ve maslahat kavramlarını birbirleriyle parça bütün içerisinde değerlendirmesine örnek olması açısından bu tür velayetle alakalı değerlendirmelerinin önemli olduğuna değinmiştik.

Yukarıda zikredilen örneklerde sarahaten belirttiği üzere ve örneklerin bütününden istikrâî olarak anlaşıldığına göre, bu tür velayette uygulanan işkence, mütteheme başka hususlarla alakalı yemin ettirme (karısını boşaması üzerine vb.), dövme gibi fiiller tazirle; bu tasarrufların arkasındaki güç kaynağı ise siyâsî otoriteyle alakalıdır. Pek tabiidir ki mezkûr siyaset-tazir ilişkisinin maslahat kavramıyla olan ilişkisi zihinlerde hemen belirmekte ve müellifin tazirle alakalı görüşlerinin altyapısı görülmektedir. Ancak müellifin, muhtemelen bu hususun, okuyucuların zihinlerine havale edilmeyecek kadar önemli olduğu kanaatinde olduğundan, maslahatla alakalı bir

[299] Suyûti, Mısır tarihiyle alakalı eserinde sultanların hâcib, devâdâr ve çeşitli emirlerle birlikte, dâru'l-adl'de belli bir protokol sırasına göre oturup, insanların şikâyetleri dinlediklerini söyler. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Suyûti, *Hüsnü'l-muhadara,* II, s. 111; Vecdi Akyüz, *İslam hukukunda Yüksek Yargı ve Mezâlim*, s. 40.

[300] Vecdi Akyüz, *İslam hukukunda Yüksek Yargı ve Mezâlim*, s. 80-100.

[301] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 41. Karâfî'nin kadıların yetkileri ile bu tür velayeti haiz kişilerin yetkilerini karşılaştırdığı dokuz madde, onun maslahat ve siyaset kavramlarıyla alakalı düşündüğü tazir anlayışı hakkında bize önemli bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 41-42; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye* s. 105-107.

bölüm açarak, mezkûr üç kavramı birlikte değerlendirmesi[302], onun düşüncelerini anlamamız için bize kolaylık sağlamaktadır.[303] Bu bağlamda müellif sözlerini şöyle devam ettirmektedir: "Hilafet yahut da ondan daha düşük yetkili başka velayetlere atanan (toplum üzerinde yetki sahibi olan herkes) kimseler, bu makamlarda 'celb-i maslahat ve def-i mefsedet' ile tasarrufta bulunmak zorundadır."[304] Buna örnek olarak ise, Hz. Peygamber'den 'Kim benim ümmetimin işlerinden birisinin başına getirilir ancak ümmet için çalışmaz ve bu doğrultuda nasihatte bulunmazsa, cennet ona haramdır' mealindeki hadis ile 'Yetim malına ancak iyi surette yaklaşın…'[305] ayetini zikredip, herhangi bir hususta üzerinde az da olsa şüphe söz konusu olan hâkimin def-i mefsedet olarak görevden alınmasını ve daha iyinin söz konusu olduğu yerde kötünün alınıp daha iyinin onun yerine ikame edilmesini maslahatın ziyadeleştirilmesi olarak örnek vermektedir.[306]

Karâfî yukarıdaki ifadelerle, tazir ve siyasetle alakalı görüşlerinin temelini maslahat olarak belirledikten sonra, siyâsî otoritenin maslahat prensibine bina ettiği tasarruflarının sınırının geniş tutulmasının şeriate aykırı olmadığını iddia etmiştir.[307] Maslahat söylemine dayanarak şeriatın sınırının ihlal edilmesi manasına gelebilecek ifadeleri, bu iddiadan önce aktarılan bir mülahaza ile ustalıklıca engellenmeye çalışılmıştır: "İslâm dininde yükümlülük iki çeşittir, âm ve hâs. Âm olanlar namaz gibi olanlardır, ikincisi ise had ve tazir cezalarının uygulanması ile valilerin tayini gibi olanlardır ki bu kabîl yükümlülükler, siyâsî otoriteler ve onların naiblerine özeldir. Dolayısıyla, işlerinde ifrâta gitseler de, onların izni olmadan bu türlü alanlarda herhangi bir uygulamada bulunmak hiçbir kimse için câiz değildir. Bu hususta, bir devirde imametin şartlarını taşıyan kimsenin bulunmaması durumunda bu vazifenin, mezkûr zaman diliminde o işi en iyi bilen kişiye intikal edeceği söylenmektedir. Zira imamet

[302] Maslahatın zaruret hâcet ve tetimme durumlarında olabileceğini söyleyen müellif, çeşitli önermeler yoluyla, kadı ve imamların zahiri adalet şartlarına uymaları durumunda aldanmalarının kaçınılmaz olaması dolayısıyla toplumun maslahatının sağlanamayacağını söylemekte; buna çare olarak da siyasi otoriteyi yahut buna dayanan her hangi bir velayeti ellerinde bulunduran vâlîlerin, tasarrufların sonucunu düşünmeleri ve gerekirse (ki müellife göre mutlaka gerekmektedir) şiddete başvurmak gibi şeran cevazı tartışılan yollara başvurmaları gerektiğini işaret etmektedir. Bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 43.
[303] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 42-43.
[304] Karâfî, *ez-Zehîra*, X. s. 43.
[305] Enam 6/152.
[306] Karâfî, *ez-Zehîra*, X. s. 44.
[307] Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 45 vd..

meselesi halkın bir meselesi olmuştur, ancak bu durum imamete karşı insanların pervasızca cesaretine sebep olacağından, bu vazife onların en faziletlisine has kılınır. Şayet bu da gerçekleşmezse, toplumu mefsedetten korumak maksadıyla onların en bilgilisine imamet yetkisi intikal eder. Bu mesele üzerinde ittifak edilmiş bir meseledir, dolayısıyla herhangi bir kimsenin siyâsî otoritelerin kendilerine tevdi edilmiş yetki alanlarına müdahale yetkisi yoktur. Ancak otorite sahipleri de kendilerine tevdi edilen iş hakkında yeterince çaba sarf etmelidirler. Bahsedilen bu mesele fıkıh kitaplarındaki ğâib kişilerin, çocukların, delilerin ve kadınların mallarıyla; iflas eden kişinin ve israfçının hacr edilmesiyle; beytü'l-mâli dolandırmaya çalışanlar hakkında soruşturma açılmasıyla; ganimet ve zekat mallarının taksimiyle ve daha bilinen bir çok mevzuyla alakalı bâblarda çokça geçmektedir."[308]

Karâfî'nin, başta siyâsî otoriteler olmak üzere, toplumda herhangi bir velayete sahip kimselerin mezkûr yetkilerini tartışmaya kapatması tavrı bize yabancı değildir. İhkâm isimli eserindeki yirmi beşinci soru ve cevabında konuya değinen müellifin Hz. Peygamber'in tasarrufları üzerinden yaptığı değerlendirmelerde yöneticilerin sorgulanamazlığı üzerinde durduğuna[309] işaret etmekte ve bunu velâyetü'l-mezâlim ile irtibatlandırmakta fayda vardır.

Müellif velâyetü'l-mezâlimle, yani siyâsî idarecilerin yargılama yapmalarıyla alakalı değerlendirmelerine onların yargılama esnasındaki yetki sınırlarının genişletilmesiyle devam etmektedir. Ona göre vâli'l-mezâlim ve ümerâü'l-cerâim gibi siyâsî otorite destekli yüksek yargıçların verdiği hükümlerdeki genişlik (yani kadıların uyguladıkları şer'i hükümlere ek bir takım uygulamalarda bulunmaları) şeriata muhalif değildir, bilakis bu durum İslâm hukukundaki çeşitli kaideler tarafından desteklenir.[310] Onun bu minvalde zikrettiği deliller ise, genellikle zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi kabilindendir[311] ki bunlar onun tazir cezasının üst sınırının ölüme kadar

[308] Karâfî, *ez-Zehîra,* X. s. 44-45.
[309] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 99-105. Onun mezkûr teorisiyle 13.yy. Mısır'ında nasıl bir etki uyandırmak istediğine dair bazı mülahazalar için bkz. Sherrmen A. Jackson, "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçag İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım", Trc. İsa Uysal, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, XI, 2008, s.231-254.
[310] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 45-46.
[311] Sağîr el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî,* II, s. 260.

uzanması görüşünü temellendiren delillerle paralellik arz eder. Bu deliller neticesinde müellif kısaca, toplum menfaatinin sağlanması için, fesat çıkarıp toplumun bozulmasına herhangi bir şekilde sebep olanların cezalandırılması gerektiğini savunmaktadır. Tazir olarak nitelendirilebilecek bu cezalandırma işleminde ise kadıların uymak zorunda kaldıkları töhmet durumunda suçluya dokunamama, tazir cezasının üst sınırının 40 sopa olması vb. hükümlerin bağlayıcı olmaması; gerektiği takdirde maslahat-ı âmme için her türlü tasarrufun velayet-i mezâlim ve cerâim aracılığıyla uygulanabileceği kanaatindedir.[312]

Müellifin, şeriatle velâyetü'l-mezâlim ve tazir üzerinden bağlantısı kurulan siyâsî otorite destekli ceza hukuku uygulaması teorisi ilginç bir biçimde yaşadığı asır ve coğrafyada Türklerin ve Moğolların devlet yönetiminde kullandıkları sert usullere benzemektedir. Müellifin Türk örfünün hâkim olduğu Ortaçağda Türk Devletleri ve Cengiz Yasası'yla yönetilen Moğolların toplumda dirlik ve düzeni sağlamak adına uyguladıkları oldukça katı cezalandırma yöntemlerini[313] meşrulaştırırcasına ifadeleri, birbirine oldukça benzeyen Türk-Moğol devlet yönetim sisteminden etkilenip etkilenmediği hakkında zihinlerde soru işareti bırakmaktadır. Fazlasıyla merak edilen bu hususu ileride yapılacak müstakil çalışmalara bırakıp, Karâfî'nin ele aldığı son velayet çeşidine değinerek bu bahsi kapatalım.

7. Hisbe

Müellif velayet çeşitlerinin sonuncusu olarak *velâyetü'l-hisbe*yi zikretmektedir. Bu hususta da Mâverdî'den birçok iktibasta bulunan müellif hisbeyi emr-i bi'l-ma'rûf olarak tarif etmekte ve normal vatandaş ve kadı ile muhtesip arasındaki farklara işaret etmektedir.[314] Ona göre bu tür velayetin şartları kadılarınkinden daha kolay olmakla birlikte, muhtesibin yargıya intikal ettirmeden cezalandırması gibi ki bu tür cezalandırmayı tazir dışında düşünmek mümkün değildir, bazı özellikleri vâli'l-

[312] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 45-46.
[313] Ortaçağda Türk devletlerinden uygulanılan cezalandırma yöntemleri için bkz. Cüneyt Kanat**,** *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza,* İstanbul 2010, s. 30-55; Cengiz Yasasının bazı maddeleri için bkz. Makrızî, *el-Hıtat*, II, s. 220-221; Ali Bademci, *Cengiz ve Yasası Timur ve Tüzükâtı*, İstanbul 2012, s. 110-115.
[314] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 47-48.

mezâlime benzer.[315] Müellif muhtesibin vazife esnasında içtihatta bulunmasından hareketle onun *el-ictihâdü'l-örfi* ehlinden olduğunu söyleyerek *içtihad-ı örfi* kavramını oluşturmuştur ki onun bu kavramı müteakiben yaptığı açıklamalardan kavramın velayet sahibi herkes için geçerli olduğunu söylemek mümkündür.[316]

Netice

Netice olarak Karâfî'ye göre tazir cezasının suçla alakalı ve te'dib maksadıyla olmak üzere iki türlü uygulaması söz konusudur.[317] Bunlardan ikincisi kocanın karısını, babanın ve öğretmenin çocuğunu dövmesi nev'indendir.[318] Asıl konumuz olan suçlarla alakalı tazir cezalarını da iki başlık altında incelememiz mümkündür: Suçu sabit kişiye uygulanan tazir cezası ve suçu sabit olmamış mütteheme uygulanan tazir cezası.[319]

Suçu sabit kişiye uygulanacak tazir cezaları genellikle suçluya uygulanacak had cezalarının herhangi bir şartın eksik olması sebebiyle düşmesi durumuyla alakalıdır.[320] Bu tür had cezalarını gerek yukarıda zikredilen velayet sahiplerinden hâlife, vezir, vâlî gibi siyâsî otorite sahipleri gerekse de kadılar uygulayabilir. Bu tür yargılama ve cezalandırmada asıl olan kişinin kazâ velayetini haiz olmasıdır. Henüz suçun sabit

[315] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 48-52.
[316] Karâfî, *ez-Zehîra,* X, s. 53. Bu kavramın devlet yöneticilerinin şeriattaki boşlukları maslahat prensibine dayandırarak örfî içtihatları sayesinde doldurmalarıyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şeriyye", s. 301.
[317] Karâfî'ye atfedilen metindeki tasnif, doğrudan onun eserinden alıntı değildir. Onun farklı konuyla alakalı farklı mülahazalarının birleştirilmesi sonucu böyle bit tasnif ortaya çıkmaktadır. (Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 118-119.) Ancak mutlak olarak zikredildiği takdirde, tazir cezasından maksadın bir suç neticesinde uygulanan ceza türü olduğunu söylememiz gerekmektedir. İnsanlara yüklenen sorumluluklar iki kısım olduğunu söyleyen Karâfî, bunlardan birincisinin genel nitelikli sorumluluklar olup, namaz ve orucun buna örnek gösterilebileceğine; ikincisinin ise daha özel nitelikli bir sorumluluk olduğuna ve topludaki her kimse için bu sorumluluktan söz edilemeyeceğine işaret eder. Had ve tazir cezalarının uygulanması sorumluluğunu bu ikinci kısma örnek gösteren müellif, bu tip sorumluluklardan mesul olan kişilerin ise kadılar ve valiler olduğunu bildirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 86.
[318] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 119,
[319] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 118-123; X, s. 41-43, 45-46.
[320] Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 15, 24, 27, 206.

olmadığı durumlarda müttehem kişiye uygulanacak olan tazir cezasını ise normal kazâ velayetindeki kadılar değil, mezâlim velayetindeki siyasîler verebilir.[321]

D. Had-Tazir Farkları

Had ve tazir cezaları arasındaki farkları *el-Furûk*ta inceleyen Karâfî, diğer imamlar gibi bu iki ceza türünün mahiyetinin birbirinden farklı olduğunu ifade eder.

1. Hadler uygulanması zarûrî olan cezalar iken buna mukabil tazir cezaları her şartlar altında uygulanmak zorunda değildir. İmamın hadleri uygulaması vacip iken tazir cezalarının uygulanıp uygulanmaması meselesi tartışmalıdır. İmam Malik ve Hanîfe'ye göre tazir cezaları şayet Allah haklarının ihlalinden kaynaklanmakta ise tıpkı hadler gibi bunların uygulanması zarûrîdir. Ancak imamın zannı galibine göre bu nevi bir suç işleyen bir kişiye mülayemetle davranılması sonucunda toplum adına bir maslahattan söz edilebilecekse, imamın bu türden bir suçluyu affetmesi câizdir. İmam Şafii (v. 204) ise, ensardan birisinin Zübeyir b. Avvam'la (v. 73) alakalı bir su davasında Hz. Peygamber'i akrabasına müsamaha göstermekle töhmet altında bırakması neticesinde Allah Rasülü'nün mezkûr sahabiyi affetmesine binâen imamın, hangi türden olursa olsun suçu affedip affetmeme seçeneğine sahip olduğu görüşündedir. Ancak Karâfî Allah hakkının mevzu bahis olduğu yerlerde imamın affetmesine bu örneğin teşmil edilemeyeceğini söylemektedir. Zira buradaki hak Allah Rasulü'nün bizzat şahsî hakkıdır ve onun Hz. Peygamber tarafından affedilmesi Allah haklarının da affedilebileceği anlamına gelmez.[322]

2. Hadlerin uygulayıcısı olarak her şartta imama işaret edilirken, taziri koca, muallim, baba gibi kimseler de uygulayabilirler.

3. Tazirde suçluya verilecek ceza, işlenen suça, suçluya ve kendisine karşı suç işlenen kişiye göre değişkenlik gösterirken, hadlerde bir noktadan sonra değişkenlik yoktur. Örneğin zina yapan bekâra yüz değnek vurulurken, dul recmedilmekte; bir dinar değerindeki bir malı çalan hırsızın eli kesilirken bin dinarlık malı çalanın da eli kesilmektedir. Bu örnekler dikkatle incelendiğinde bir noktaya kadar hadlerde farklı

[321] Bu hususta ayrıntılı bilgi için velâyetler kısmında yer alan 'keşf ani't-tezâlüm' bölümündeki kadıların yargılaması ile siyasilerin yargılaması arasındaki 9 farkın geçtiği kısım oldukça faydalıdır. Bkz Karâfî, *ez-Zehîra*, X, s. 41-43.
[322] Karâfî, *el-Furuk*, s. 319.

hükümlerden bahsedilmekteyken, daha sonrası için hükümlerin kesinlikle değişmediğini görmekteyiz.[323] Tazir cezası ise en başından sonuna kadar imamın içtihadına bağlıdır.

4. Tazir cezası hadlerin aksine kimi zaman ne Allah ne de kul hakkı söz konusu olmadan da uygulanabilir. Baba'nın çocuğunu, kocanın karısını, dövmesi, delinin te'dip anlamında dövülmesi, hayvanların belli şeylerden sakındırılmak için darp edilmesi buna örnektir.[324]

5. Karafî'ye göre tazir cezaları bazen düşebilir, İmamü'l-harameyn el-Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi, tazir suçlusu büluğa ermiş yahut ermemiş bir çocuk olsa ve küçük bir suç işlese, bu çocuğa verilecek küçük bir ceza ona ceza olarak gelmeyebilir. Ayrıca kendisinin bu özelliği dikkate alınarak ona büyük bir ceza verilse de bu adil bir ceza olmaz, şu halde en uygunu tazir cezasının düşürülmesidir.[325] Ancak hadlerde gerekli şartlar sağlandığı takdirde herhangi bir şüphe unsuru da yoksa cezanın düşürülmesi mümkün değildir.

6. Yukarıdaki maddelerden farklı olarak Karâfî'ye göre tazir cezaları tevbe ile de düşebilir. Konuyu ele alırken müellif bu hususta herhangi bir hilafın olmadığını da dillendirmektedir. Had cezalarından hirâbe hariç, diğerlerinde tazirin aksine had düşürülmez. Hirabe suçunda ise ayetteki "الا اللذين تابوا قبل ان تقدروا عليهم" ifadesi sebebiyle[326] fiili işlemeden önce ki bu fiil ya soygun sırasında malların alınması yahut da insanların canlarına kıyılmasıdır, edilen tevbe kabul edilmektedir.[327]

7. Tazir cezaları asırdan asıra ve şehirden şehire değişiklik gösterir. Nitekim taylasanın çıkarılması Mısır'da tazir cezası iken, Şam civarında ikram olarak değerlendirilir. Aynı şekilde başın açılması Irak ve Mısır'da hevan olarak algılanırken Endülüs'te durum bunun aksinedir.[328]

8. Had cezaları hadd-i kazif hariç genelde sırf Allah hakkıdır, ancak tazir cezaları kimi zaman sırf Allah hakkıyla alakalı olabileceği gibi kimi zaman da sırf kull hakkıyla alakalı olabilir.[329]

---

[323] Karâfî, *el-Furuk*, s. 321.
[324] Karâfî, *el-Furuk*, s. 321-22.
[325] Karâfî, *el-Furuk*, s. 322.
[326] Maide, 5/34.
[327] Karâfî, *el-Furuk*, s. 322, 323.
[328] Karâfî, *el-Furuk*, s. 325.
[329] Karâfî, *el-Furuk*, s. 325.

9. Had cezaları suça suçluya ve kendisine karşı suçun işlendiği kişiye göre değişme göstermez, onun şartları bellidir, gerçekleştiği takdirde uygulanması engellenemez.[330]

IV. KARAFİ'DE TAZİRİN UYGULAMA ALANI

Karâfî, Maliki fıkhının en önemli kaynaklarından sayılan *ez-Zehîra* isimli furû eserinden tazir cezaları için ayrı bir bölüm açmış, burada tazir cezasının mahiyetine, sınırına, sultanın tazirdeki rolüne dikkat çekmiştir. Ancak onun tazir anlayışının bu kısa bölümdeki bilgilerle tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu sebeple kitabü'l-cinâyât olarak isimlendirdiği hadlerle alakalı mezhep imamlarının görüşlerini aktardığı ve değerlendirmelerde bulunduğu kısmın da ele alınması gerekmektedir.

İslâm hukukundaki hak ayrımı gözetilerek genel bir had tarifi yapılacak olursa, 'kitap ve sünnette belirtilmiş Allah haklarıyla alakalı suçlardır' diyebiliriz.[331] Allah haklarının toplumu ilgilendiren haklarla doğrudan irtibatı bulunduğundan, hadlerin kamu hukukuyla alakalı, şer'î otorite tarafından her zaman ve zeminde geçerli olmak üzere vaz edilmiş, hangi surette olursa olsun sabit olduktan sonra ıskatı mümkün olmayan kurallar şeklinde düşünebiliriz.[332] Her ne kadar üzerinde ittifak edilmiş bazı kurallar gibi anlaşılsa da, had kavramının delalet ettiği suçların sayısında mezheplerin az da olsa ihtilafı vardır.

Hanefi mezhebi had cezası kapsamında beş tür suçun olduğunu söylerken, Şafiiler buna irtidat ve kısası da ekleyip, isyan ve yol kesme suçlarını birlikte değerlendirirler. Konumuz olan Malikiler ise genellikle Şafiilerin tavrını benimserler.[333] Karâfî'nin *ez-Zehîra* isimli eserinde de had suçları sırasıyla siyâsî otoriteye isyan, irtidat, zinâ, kazf, serika, hırâbe ve şürb olarak işlenmiştir.[334]

---

[330] Karâfî, *el-Furuk*, s. 324.
[331] Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 1996, s. 547-551.
[332] Ali Şafak, *Mezheblerarası mukayeseli İslâm ceza hukuku***,** Erzurum 1977, (Atatürk Üniversitesi Basımevi), s. 64.
[333] Ali Şafak, *Mezheblerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, s. 64-66; Osman Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Tazir Suçları ve Cezaları*, s. 17.
[334] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 5-205.

A. Bağy Suçu

Lafzi olarak 'talep' anlamına gelen 'bağy' kelimesi, Karâfî'nin *el-Cevahir*den naklettiğine göre, İmam'a itaat etmeme, onun herhangi bir hakkını teslim etmeme yahut ona isyan etme manalarına gelmektedir.[335] Karâfî, kelimenin zikredilen manasının ulema arasında genel kabul gördüğünü, ancak bağy suçunun teşekkülü için kimi ulemanın yukarıda sayılan itaatsizlik, hakkı teslim etmeme ve isyanın yanı sıra siyâsî otoritenin ordusu ile çatışabilecek güce sahip olmayı da şart koştuğunu belirtir. Bu fiili işleyenlerin öldürülmelerinin gerekli olduğunu söyler ve bunu gerek ayetler, gerekse ashabı kiram dönemindeki olaylarla irtibatlandırarak temellendirir.[336]

Müellifin bağy'le alakalı bilgiler verdiği kısımda tazir cezasıyla ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bölümün sonunda yargıçlar ve isyancılar hariç, itlafın söz konusu olduğu her yerde tazminin gerekli olduğu söylenmekte; bu iki yerde tazminin gerekli olmamasının nedeninin ise ilkinde hakların zayi olmaması, ikincisinde ise isyancıların hakka rücü etmelerinin kolaylaştırılması olduğu söylenmektedir.[337]

İsyan eden güruhun erkekleri, savaşmış yahut bir kimseyi öldürmüşlerse kadınları öldürülür ancak onlardan esir edilenler öldürülmez. Ayrıca Abdullah b. Mesud'un Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadiste ümmetinden isyan edip, akabinde (her ne sebeple olursa olsun) kaçan kişilerin takip edilmeyeceği söylenmektedir.[338] Tazmin edilecek bir mal veya canın olması durumunda isyan bayrağını bir kez açanların öldürülme yahut bütün mal ve can kayıplarından sorumlu tutulma gibi iki seçenek arasında kalacakları, dolayısıyla da isyanlarına dört elle sarılıp netice alabilmek için her yola başvurmak suretiyle toplumu fesada sürükleyebilecekleri gerekçesiyle, maksatlarından vazgeçtikleri takdirde, mal ve candan sorumlu tutulmadıkları gibi, tevbe etmeleri için bazılarının hapsedilmesi dışında, kendilerine herhangi bir ceza da uygulanmaz.[339] Halbuki Karâfî'ye göre tazir cezasının herhangi bir sınırının olmadığı ve buradaki yetkinin tamamının sultanın elinde olduğu

[335] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 5. Ayrıca Karâfî'nin imam kelimesiyle siyasi otoriteyi kastettiğini belirtmek gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-120.
[336] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 6-12.
[337] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 13.
[338] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 7
[339] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 9, 11.

düşünülürse[340], siyâsî otoriteye isyan bayrağı açmış bir topluluğa verilecek olan ceza kolayca anlaşılabilir. Ancak maslahat eksenli düşünen Maliki mezhebi müellifleri gibi Karâfî de isyancıların affedilmesi neticesinde gelecek maslahatı, sultanın onlara ceza uygulamasına bağlı olana tercih etmektedir[341] ki müellifin maslahat-ı ulyâ görüşü ile benzemesi dolayısıyla önem arz etmektedir.[342]

B. Dinden Dönme

Âkil ve bâliğ olduktan sonra İslâm dinini bırakan kişiye 'mürted' denir ve başkasının gördüğü herhangi bir zorlama olmaksızın kendi iradesiyle İslâm'ı terk ettiği anlaşılırsa öldürülür.[343] Dininden dönen kişinin tekrar Müslümanlığı kabul etmesi yahut gayrı Müslüm bir çocuğun müslüman olup tekrar din değiştirmesi gibi kişiye haddin uygulanamayacağı durumlarda asıl cezaya bedel bir ceza verilir mi sorusuna Karâfî dolaylı olarak cevap verir. O, Mâliki mezhebi ulemasından bazı görüşleri aktarırken, âkîl baliğ olmamış bir çocuğun iman edip tekrar kâfir olması meselesini ele almış; çocuğun İslâm üzerine doğup sonradan din değiştirmesi ve bu haliyle büluğ çağına gelmesi durumunda ona tekrar müslüman olması için baskı kurulacağını, hatta dövülmesi gerektiğini, bütün bu merhalelerde tekrar müslüman olmazsa da öldürüleceğini söylemektedir. Ancak zimmi bir çocuk İslâma girdikten sonra tekrar irtidat eder ve bu haliyle akıl baliğ olursa, dövülmek ve hapsedilmek suretiyle tekrar İslâm dairesine sokulur.[344]

Normal şartlar altında devlete isyan eden (bâğî) ile dinden dönen kişiler (mürted) hakkında tazir cezasının uygulanması mümkün değildir. Zira bu durumda bulunan kişiler hakkında genel kabul olarak verilen hüküm katildir.[345] Ölen kişiye ziyede bir cezanın uygulanması söz konusu olmayacağından, bu iki tür suçu işlediği sabit olan kimseye kural olarak tazir cezası uygulanamaz. Ancak devlet otoritesinin maslahat-ı

[340] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 112-121.
[341] Onun Maslahat-ı ulyâ görüşü ile buradakilerin kıyasaması Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 11. Maliki mezhebinin masahat eksenli düşünme tarzı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Eyüp Said Kaya, "Mâlîkî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 2003, s. 519-535.
[342] Maslahat-ı ulyâ görüşü iler yukarıda anlatılanları karşılaştırmak için bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, III, s. 453, 454; Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî*, II, s. 257-265.
[343] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 13-14, 45.
[344] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 15.
[345] Ahmed Fethi Behnesi, *Tatbikü'l-hudud fi't-teşriati'l-cinaiyyeti'l-hadise*, Kahire 1988, (Müessesetü'l-Halici'l-Arabi) s. 255-257; Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 6, 7, 13.

ümmet için suçlulara uygulayacağı şekli ve miktarı belirsiz ceza olması ve bazı istisnai durumlarda bu suçları işleyenlerin öldürülemeyecekleri göz önüne alınırsa, bu şartlar altında devletin uygulayacağı bir takım cezalardan pekâlâ söz edilebilir.

1. Sözleri İtibariyle Kişinin Küfrüne Hükmetme

Kitabü'l-cinâyat'ın ikinci kısmı olan irtidat kısmında yukarıda açıkladığımız üzere tazir kelimesi yahut kavramından oldukça az bahseden müellif, kişinin din olarak İslâm'dan razı olmayıp başka dinlere yönelmesi meselesini aktardıktan sonra, en az o meseleler kadar kutsala küfür ve onu ayıplama meselesine de değinmektedir.[346]

Ona göre bilmeyerek de olsa Hz. Peygamber'e söven yahut ona nâkıselik getirecek herhangi bir isnatta bulunan kâfir kimsenin özür beyan edecek herhangi bir bahanesi olamaz.[347] Allah ve peygamberlerinden herhangi birisine yapılan "Allah Araplara lanet etsin!", "Allah İsrailoğullarına lanet etsin!" gibi dolaylı küfürler hususunda ise Karâfî kişinin niyetini de gözeterek siyâsî otoritenin yaptırımına işaret eder.[348] 'İçtihad-ı sultan' ifadesini kullanarak siyâsî otoritenin toplum üzerindeki yaptırım gücüne de işaret eden müellifin, bu ifadelerle taziri kastettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu ifadelerden hemen sonra Hz. Peygamber'e sövdüğüne dair aleyhinde şehadette bulunulan kişiye, şayet şehadet şartları tam olarak yerine gelmemiş ise, şehadetin kuvvetiyle doğru orantılı olarak tazir cezası uygulanacağını ifade etmektedir.[349]

Ayrıca Karâfî, Müslüman kişinin herhangi bir sebeple aklı yerinde değilken dinden dönme belirtisi sayılan küfür sözleri yahut kutsal kişilere sövme nevinden ifadelerde bulunması durumunda, hadde maruz bırakılmasa da, maslahat gereği işledikleri kötü davranış nedeniyle tedîb edilmesi gerektiğini söyler.[350]

[346] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 13-25; 20, 21, 22.
[347] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 23.
[348] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 24.
[349] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 27.
[350] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 30.

Netice olarak; küfür ızharı sayılabilecek sözleri uzun uzun değerlendiren Karâfî'nin bu hususta ki görüşünün temelde mütedahil üç dereceden oluştuğu söylenebilir ki bu farklılaşmanın onun maslahat anlayışından neşet ettiğini rahatlıkla ifade edilebilir. Birincisi müslüman bir kişinin sıradan bir surette din değiştirmesi, yani başka dinleri İslâmiyete tercih etmesidir. Karâfî'ye göre bu kişiden tevbe etmesi istenir, biraz zaman tanınır ve bu zaman zarfından İslâmiyete iknaya çalışılır. Ancak kişi yeni dininde ısrar ederse kendisine had uygulanır (ölüm cezası) ki had denilince genelde bu birinci tür kastedilir. Dininden dönen kişinin henüz tevbe etmesi istenmeden bir kimse tarafından öldürülmesi durumunda da tartışma vakidir. Karâfî, bu kişi hakkında kısasa değil de tazir cezasına hükmdileceğine dair bazı rivayetlere işaret etmektedir.[351]

İkincisi, İslâmın lazım-ı gayrı mufarığı olan Hz. Peygamber gibi kutsal kişi ve şeyler hakkında kasıtla söylenmiş, İslâmı yıpratmaya matuf sözlerdir ve bu tür sözler insanın içinde bulunan küfrün sıradan bir küfürden farklı olarak İslâma zarar verme boyutuna geçtiğinin göstergesidir. Bu tür kişiler zındık hükmündelerdir ve Karâfî'ye göre bu tür kişilerin tevbe etmeleri istenmeden katledilmeleri gerekir[352]. Üçüncüsü ise kişiden sadır olan kutsala nakıselik getirecek bazı söz ve fiillerdir. Karâfî bunların iyice araştırılmak suretiyle mahiyetinin belirlenmesi ve buna göre davranılması gerektiği kanaatindedir. Örneğin kişi bilinci yerine geldiğinde sarhoşken söylediği küfür sözlerinin arkasında duruyorsa bu birinci kategorideki insanlar mesabesindedir ve kendisine had uygulanmalıdır. Aksi takdirde kişi -kendisine had uygulanmamakla beraber, işlediği kötü davranışlar nedeniyle toplumun maslahatı gereği sultanın içtihadına bağlı olarak tazir cezasına çarptırılır.[353]

2. Fiilleri İtibariye Kişinin Küfrüne Hükmetme

Karâfî'nin bu kısımla alakalı üzerinde en çok durduğu konu sihir yapma fiilidir. Kendi mezhebinden, Hanefi ve Şafiilerden bazı kaviller aktardıktan sonra kendi

[351] Karâfî, *ez-Zehîra,* XII, s. 40.
[352] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 20 vd..
[353] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 27, 30, 26, 23.

görüşünü açıklamaktadır.[354] Ona göre, sihir yapan kimsenin dinden çıktığına hükmedilir Ancak kişinin Allah'ın Kur'ân'da tekfir ettiği sihir ile mi yoksa kendisine sihir denen fakat sihirden farklı bazı uygulamalarla mı iştigal ettiğinin bilinmesi ve buradan elde edilecek kesin sonuca göre kişinin küfrüne hükmedilmesi gerekmektedir.355

C. Zina

Yasaklığı kitap, sünnet ve icmaa ile sabit olan zinânın, had suçlarından olduğu hususunda ittifak vardır. Karâfî *ez-Zehîra*'da zina cezasını üçüncü cinayet (had suçu) olarak inceler. Öncelikle suçun mahiyetine, sebeplerine ve şartlarına dair bazı bilgiler verdikten sonra hükmünü incelemeye geçen müellif[356] bu suçu irtikab edenlerden muhsan olanların recmedileceğini, bakire olanlara ise sopa cezası uygulanacağını belirtir. Had tanımına giren suçlara İslâm hukukçularının bakış tarzı değişmeyeceğinden, had kapsamında incelenen fakat bu tanımdan bir yönüyle ayrılma ihtimali bulunan suçlar, ulemanın olaya yaklaşım tarzını belirlemektedir. Bu bağlamda Karâfî, zina haddiyle alakalı olarak değerlendirdiği livataya olan yaklaşımları tek tek inceledikten sonra Maliki mezhebinin bu meseledeki görüşünü kendisine göre aktarmaktadır. Ona göre livatanın haram olup haddi gerektirmesinin sebeplerinden birisinin de, aynı zamanda kendisinin zarurat-ı hams olarak kabul ettiği[357], nesil korunmasının engellenmesidir.[358] Her ne kadar meseleyi Hz. Peygaberin bazı hadislerine ve ashabın uygulamalarına dayandırsa da onun bu anlayışında makasıd düşüncesinin temel özelliklerinden olan "i'tibaru'l-meelât" (işleri sonuçlarını dikkate alarak değerlendirme) anlayışını görmek mümkündür.[359]

Kişiye had cezası uygulanmasının, işlenen fiilde şüpheli bir unsurun bulunması durumunda mümkün olmayacağını söyleyen Karâfî, kişinin bu durumu bilerek mevzu bahis fiili işlemesi halinde tazir cezasına çarptırılacağını söylemektedir.[360] Karâfî'nin bu

[354] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 31-36.
[355] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 37.
[356] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 47-57.
[357] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s.47.
[358] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 66.
[359] Makasıd düşüncesinin kendisine dayandığı ilkeler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Cüveylis, *Mekâsıdü'ş-şerîa fî tahsisi'n-nass bi'l-maslahati'l-mürsele*, s. 76-83; Ahmed Reysûnî, *Muhâdaratün fî mekâsıdı'ş-şerîat*, s. 190-209.
[360] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 68.

görüşte olması, onun tazir anlayışının işin varacağı son noktayı gözetme anlayışıyla, dolayısıyla maslahat düşüncesiyle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Zira kişinin işleyeceği fiilin kanundaki karşılığını bilmesi ve yapacağı işi buna göre planlaması, hukukun bir manada geçersiz bırakılması demektir ki fesada götürücü bir unsurdur. Ancak tazir cezasının kapsama alanının, şüphelerle hadlerin düştüğü noktaları kapsıyor olması sayesinde toplum fesada götürücü bir unsurdan daha uzak tutulmuş olacak, neticede de ümmetin maslahatı gözetildiğinden maksad-ı şer'e muhalefet edilmemiş olacaktır ki Karâfî'nin yukarıdaki görüşünün izlerini takip ettiğimiz takdirde buraya çıkma ihtimali kuvvetlidir.

Bu teoriyi destekleyecek bir başka örnekte, şahitlerin zina ettiğine dair şehadet ettikleri ve bu şehadet sebebiyle recmedilen bir kişinin hadım olduğunun anlaşılması üzerine, bu kişilerin ağır bir ceza olarak *te'diben tazir*e maruz bırakılması görüşüdür.[361] Buradaki cezanın mahiyeti, az çok anlaşıldığı üzere, toplumun salahı fikridir. Zira insanların canlarına mal olan bir takım cezaların gerçekleştirilmesi için, kesin olmayan bilgilerden hareketle hüküm vermek toplumda kargaşaya sebep olacaktır.

Karâfî bazı durumlarda hadlerin uygulanıp uygulanmayacağını aktarırken, "bu hususta ne had ne de edep vardır", yahut edep yerine tedip etme kavramını kullanarak tazir cezasına işarette bulunur.[362] Buna göre tazir cezasının hadleri tamamlayıcı bir özelliğine dikkat çekilmektedir.

D. Kazif Suçu

Kazif suçuyla alakalı lafızlar, suçun hükmü ve tazir olarak üç ana fasılda incelenen bu bölüm, müellifin tazir cezalarıyla alakalı müstakil olarak görüş bildirdiği yegâne yer olması hasebiyle çalışma açısından oldukça önemlidir. Onun bu kısa bölümde değindiği konular, çalışmanın temelini teşkil eden Karâfî'nin görüşlerinin omurgasını oluşturmaktadır ki üçüncü bölümün girişindeki bilgiler ekseriyet itibariyle bu kısımla alakalıdır.

[361] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 78.
[362] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 58.

Zina yaptığı iftirasında bulunmak manasına gelen "kazif"in hangi lafızlarla, kimlere ve ne tür iddialarla yapılacağını çeşitli imamlara göre değerlendiren[363] Karâfî, normal şartlar altından bu iftiranın cezasının seksen sopa olduğunu söyleyerek, bazı durumlarda bu cezanın uygulanmayıp, yerine başka cezaların uygulanacağını söyler.[364]

Kişinin sözlerinin haddi gerektirip gerektirmeyeceğini ele alırken müellif, kelimelerin örfi kullanım ve karine-i hale göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[365] Buna göre kişinin sözleri haddi gerektirecek derecede ağırsa had uygulanır, değilse tazir cezası uygulanır. Zira müellife göre kelimelerin kullanımları yer ve zaman faktörüne bağlı olarak değişmektedir[366] ki bu ifadeler onunu tazir ve maslahat görüşleriyle de alakalıdır. Karafî'nin tazirin de tıpkı maslahat gibi zaman ve mekan faktörlerine göre değişiklik arz edebilmesi görüşü, onun tazirle alakalı görüşlerinin maslahat zeminine oturması ile alakalıdır ve bu alakanın, onun fıkıh anlayışında önemli yeri olan "zamanın değişmesiyle ahkamın da değişebileceği"[367] kaidesi ile sağlandığı düşünülebilir.

Yine bu bölümde Karâfî, hakları sırf Allah'a ait olanlar, kullara has olanlar ve bu ikisinin karışımından meydana gelenler olarak belirlemektedir. Ona göre birinci çeşit haklar emir ve nehyin muktezasıdır. İkincisi ise kulların maslahatlarıyla alakalı olup, üçüncüsü Allah'ın nehyettiği bir bir fiili herhangi bir kulun aleyhine işlemektir.[368] Müellife göre kul ve Allah haklarının beraber bulunduğu yerlerde kul hakkının düşmesiyle Allah hakkı da düşmüş kabul edilir. Ancak buradaki düşüş Allah hakkının, kişinin girdiği kul hakkının düşmesine rağmen maddi olarak tazmin edilmeyeceği manasına gelmektedir, yoksa kişinin ahirette bundan sorguya çekilmeyeceği şeklinde anlaşılmamalıdır.[369]

Kazif suçunu yukarıda sayılan üçüncü türe dâhil eden müellif, suç imama ulaşmadan kişinin kâzifi affetmesi, siyâsî otorite sahibinin kişiyi affetmesi yahut

[363] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 90-91
[364] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 91, 93, 104, 105, 112, 114.
[365] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 96.
[366] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 97.
[367] Sağîr el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, 260.
[368] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s.110-111.
[369] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s.111.

kazfedilen kişinin setredilmek istenmesi durumunda kul hakkı olan kazfin düşmesi dolayısıyla Allah hakkının da düşebileceğini söylemekte ve kazf suçunun affedilebileceğini belirtmektedir.[370] Tazir cezası hususunda imamın bir maslahata binâen affedebilme yetkisinin olduğuna işaret eden müellifin ilgili kısımdaki beyanlarında[371] tafsili olarak görebileceğimiz bu ifadeler bize Karâfî'nin siyâsî otorite, maslahat ve tazir konularını birlikte ele alış keyfiyeti hakkında bilgi vermektedir.

E. Hırabe Suçu

Cezası Kur'ân'da belirlenmiş suçlardan olan hirabe kavramının içerisinde silahlı gasp, eşkıyalık, yağma-talan, suikast ve yol kesme gibi anlamlar barındırdığını[372] söyleyen Karâfî, öncelikle bu suçun oluşması için gereken sıfatları açıklar.[373] Bu tür suç için genellikle "hırabe" lafzını kullanan müellif, kimi zamanlarda da bunu açıklamak sadedinden "kat'u't-tarîk" ifadesini de kullanmıştır.[374]

İslâm hukukunda bir kimsenin malının haksız yere almanın dokuz çeşidi olduğunu bildiren müellif, yol kesme suçunu bir kimsenin malını zor kullanarak açıktan alma olarak tarif etmektedir.[375]

Bu suçun cezasını çeşitli mezheplere göre açıklayan müellif, suçluya ne tür yaptırımların hangi keyfiyetle uygulanacağı sorusuna verilen cevabın tartışmalı olduğunu bildirmektedir.[376] Ancak kendisinin de meylettiği, İmam Malik'in suçun sebep olduğu fesadın büyüklüğü ölçüsünce İmamın takdirine bırakılması görüşünü aktarmakta ve burada diğer mezheplerin aksine belli bir tertibin değil, imamın muhayyerliğinin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.[377] Ayrıca, fesadın büyüklüğüyle alakalı olarak kişinin öldükten yahut öldürüldükten sonra ibreti âlem için

[370] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 109.
[371] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 119.
[372] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 123.
[373] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 123-125.
[374] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 123-124.
[375] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 123-124.
[376] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 127-133.
[377] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 127, 132.

tekrar asılmasının ve kendisine had uygulanmış kişinin sürgüne gönderilmesinin imamın içtihadına bağlı olduğunu vurgulamaktadır.[378]

Ayrıca maslahat mefsedet dengesi açısından meseleye yaklaşan Karâfî, hırabe suçu ile kazf'i kul ve Allah haklarının karışımı olmaları itibariyle birlikte değerlendirmektedir. Ona göre kazf suçu yukarıda da belirtildiği üzere belli nedenlerle affedilebilmektedir. Aynı şekilde yol kesicilik suçunun da imama ulaşmadan, Ali Bardakoğlu'nun söylemiyle suçlunun faal olarak tevbe etmesi durumunda[379], affedilebileceğini söyleyen müellif, bu aşamada Allah hakkının ağır bastığını; ancak suçun sultana intikal etmesinden sonra ise kul hakkının ağır basacağını söylemektedir. Bu noktada kazif suçlusunun kişinin yahut sultanın affetmesi durumunda affedilebilmesi ile hırabedeki sultana ulaşma kaydı teorideki bir çelişkiye işaret etmektedir. Müellif, bu çelişkiye işaret ederek, kazifteki kul hakkının münferid kişilerle alakalı olduğun bu sebeple herhangi bir kayıt şart koşulmadan affetmenin vaki olabileceğini; yol kesme, talan gibi suçlardaki kişi haklarının ise toplumu ilgilendiren şahsî haklar olduğunu bildirmektedir. Kamu ve Allah hakları arasındaki geçişlilik düşünülecek olursa Karâfî'nin ifadesiyle bu suçta her ne kadar müstakil kul haklarından söz edilebilirse de Allah hakkının ağır basması dolayısıyla suçun her şartta affedilemeyeceği söylenebilir.[380]

Hırabe suçunun ayetlerden temellendirilmesi esnasında işaret edilen ayetteki[381] "s'ay bi'l-fesâd' kavramı, Karâfî'nin hükümleri kendisine göre değerlendirdiği maslahat anlayışı açısından önemlidir. Bir önceki bölümde işaret edildiği üzere müellif, siyâsî otoritenin tasarruflarını genişletme manasına gelebilecek görüşlerini, yeryüzünde fesadın çoğalması ve bu fesadın ortadan kaldırılabilmesi için ilk dönemlerdekinden daha fazla yaptırıma ihtiyacın olduğu iddialarıyla desteklemektedir.[382] Maslahat-ı ulyâ prensibi gereği yeryüzünden fesadın ortaya çıkması, zaman ve mekânın değişimine göre değişiklik arz edebildiğinden, bunlara göre ahkâmın değişmesi de normaldir diyen

[378] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 132.
[379] Ali Bardakoğlu, "Eşkıya", *DİA*, XI, 1995, s. 463-466.
[380] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 136.
[381] Maide, 5/33.
[382] Karâfî, el-Furuk, s. 320, Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 122, Abdüsselam el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, s. 259.

Karâfî'nin bu bağlamda üzerinde durduğu en önemli hususlardan bir tanesi de yeryüzünden fesadın izalesi meselesidir.[383]

Onun furû metni incelendiğinde gerek diğer suçlarda gerekse hırâbede sürekli vurgulanan bir husus vardır; haddin uygulanmadığı durumlarda siyâsî otoritenin fesadın engellenmesi ve ibreti alem için bir takım cezalar vermeye yetkili olması ile ister had olsun ister tazir olsun cezaların vaz edilmesi, uygulanması ve affedilmesi hususunda maslahata riayet.

F. Hırsızlık Suçu

Karâfî'nin füru eserinde cezası naslar tarafından bildirilmiş olan suçların altıncısı olarak incelenen hırsızlık suçunun kitapta kapladığı hâcîm, sosyal hayatta daha sık karşılaşılan bir suç çeşidi olması hasebiyle olsa gerek, sâir suçlarınkinden daha fazladır. Karâfî hırsızlık bölümünü diğerlerinde olduğu üzere üç ana başlık halinde ele almıştır. İlkinde bu suçun oluşması için gerekli şartları, sebep ve rükünları ele almış,[384] ikincisinde bazı feri meselelere değinmiş,[385] sonuncusunda da hükmüne dair açıklamalarda bulunmuştur.[386]

Karâfî haddi gerektirecek şekilde hırsızlık yapan kişinin hür yahut köle, yaşlı yahut çocuk, müslüman yahut zimmi olmasının kendisine had cezasının uygulanmasını engellemeyeceğini söylemektedir. Ona göre hırabe hariç sâir hadlerin uygulamasında müslüman olmayanlar hariç tutulurken söz konusu iki cezanın toplumda yaşayan herkesi kapsadığının ifade edilmesi, sa'y bi'l-fesâd kavramıyla alakalıdır.[387]

G. İçki İçme Suçu

Karâfî, hadleri ele aldığı bölümün sonunda mütalaa ettiği içki haddi kısmında, mükellef bir kişinin, az da olsa içildiğinde sarhoşluk verecek bir müskirden içmesi durumunda cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir.[388] Diğer hadlerde olduğu gibi

[383] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 122, 125, 128. Karâfî'nin mezkûr kavramı kullandığı yerler hakkında bkz. Karâfî, *ez-Zehîra*, III, s. 400; IV, s. 222; V, s. 45; IX, s. 103; XII, s. 137; el-*İhkâm*, s. 105.
[384] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 140-174.
[385] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 175-181.
[386] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 182-200.
[387] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 141-142.
[388] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 200.

bu suçta da verilecek hüküm, suçu işleyen kişinin ve suçun durumuna göre farklılık arz ettiğinden, her zaman ve zeminde kişiye had cezası vermek adalete muvafık olmayabilir. İşte bu temel noktadan hareketle tıpkı diğer cezalarda söz konusu olduğu gibi bu had cezası, içki içme fiilinde aranan şartlar sağlanmadığı takdirde düşürülmektedir. Ancak hadlerin düşürülmesi cezanın tamamen iptali manasına gelmediğinden, bazı durumlarda tazir cezası gerekli görülmüştür.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki içki içme fiili, Kur'ân ve sünnette doğrudan yasaklanmakla beraber, Hz. Peygamber devrinde ve Hulefa-i Raşidîn döneminde bu suç için devlet başkanları tarafından farklı cezalar uygulanageldiğinden, sonraki nesiller daha önceki uygulanan bu cezaların hangisinin had, hangisinin tazir olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.[389] Çalışmanın konusu Maliki fakîh Karafî olduğundan, bu tartışmada sadece Malikillerin konumuna işaret edilecektir. Hanefi, Maliki ve Hanbeli fakîhlerine göre öncekilerin uyguladıkları cezalardan olan seksen sopanın tamamı had olarak kabul edilmekte; Şafii, Zeydi ve Zahirî fakîhlere göre ise uygulanacak olan cezanın kırkı had cezası, kalan kırkı ise tazir cezası sayılmaktadır.[390]

Bu bilgileri verdikten sonra, Karâfî'nin bu bağlamda bizlere aktardığı tazir cezasıyla ilgili değerlendirmelerin öncekilere benzediğini söylemek gerekmektedir.

Kokusundan sarhoş edip etmediği tam olarak anlaşılmayan içkileri tüketen kişilere yetmiş sopa vurulacağı ve bu cezanın uygulanmasında hür yahut kölenin ayırt edilmeyeceği şeklindeki İmam Malik'ten aktardığı görüşü temellendirme bağlamında tazir cezasına işaret eden Karâfî'nin bu değerlendirmeleri[391], onun tazir anlayışında sedd-i zerai' kavramının önemli bir yere sahip olduğu yorumuna müsaittir. Ayrıca müellifin mevzuyu töhmet kavramıyla irtibatlı bir şekilde sunması[392] da, içki içmiş olma ihtimali bulunan şahsa tazir cezası uygulanmasının, toplumda nebiz gibi Malikilerce içki sayılan ve haram olan sarhoş edici maddeleri içmeye kapı aralama ihtimali bulunan içeceklerden gelecek mefsedeti seddetmek maksadıyladır.

[389] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 203-205; Ali Bardakoğlu, "Had", s. 548. (s. 547-551.)
[390] Ali Bardakoğlu, "Had", s. 548.
[391] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 203.
[392] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 203.

Tazirin fesâd-ı zaman kavramıyla olan irtibatına bu bölümde de dikkat çeken Karâfî, bu haddin bir kısmının cezası nasslarla belirlenmiş, diğer bir kısmının ise devlet başkanı sıfatıyla Hz. Peygamber'in tasarrufu ile ikame edilmiş olabileceği şeklindeki Ahmed b. Hanbel'in fikrine cevap vermiştir. Bu cezaların tamamının ilk devirlerde uygulandığını, ancak ilk dönemlerde ayakkabı ile uygulanan cezanın sonraki dönemlerde bütünüyle kırbaca döndüğünü ifade etmektedir.[393]

Karâfî, tazir cezasının uygulanacağı bir başka yer olarak ramazan ayında alenen oruç yiyen kimseyi işaret etmektedir. Gösterircesine bu fiili işleyenlerin İmam'a bildirilmesini, hatâen yiyenlerin ise bu fiillerinin gizlenmesini gerekli görmektedir. Buradaki 'imama şikâyet' tabirini ki aslı *rafe'ahû ile'l-imâm* şeklindedir, imam tarafından tazir cezasına çarptırılmasını istemek manasına geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.[394] Netice olarak toplumun fesadının önlemesi ve salâhı için sedd-i zerai' gibi yöntemlerin gereklerine dikkat çeken müellif, hadlerin uygulanmadığı yerlerde suçluların, maslahat-ı ümmete binâen, siyâsî otorite sahibi imam tarafından tazir cezasına çarptırılması gerektiğini her fırsatta vurgulamış yahut bu fikre işarette bulunmuştur.

[393] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s.204.
[394] Karâfî, *ez-Zehîra*, XII, s. 206.

İKİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ'NİN TAZİR ANLAYIŞININ ETKİLERİ

Bu bölümde maslahat ve siyaset anlayışıyla, özellikle kendinden sonraki siyaset-i şer'iyye teorisyenlerini etkilediği söylenen Karâfî'nin görüşleri iki kısımda incelenecektir. Müellifin Malîkî olması hasebiyle, öncelikle eserlerinde zikrettiği görüşlerin mezhebiyle olan alakasını tespit etmek için, seçtiğimiz bazı Maliki müelliflerin eserlerindeki tazirle alakalı görüşlerini değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu değerlendirme esnasındaki temel kıstasımız, Karafi'nin kendisinden sonrakileri etkilediğini düşündüğümüz 'taziren yahut siyâseten katil'e, mezkûr müelliflerin hangi keyfiyetle yaklaştıkları olacaktır. Ayrıca müelliflerin tazir teorisiyle alakalı değerlendirmelerinin müstakil olup olmaması ve hacmi gibi hususlar da, Karâfî'nin tazir anlayışıyla kıyas yapabilmek maksadıyla kimi zaman göz önünde bulundurulacaktır.

İkinci olarak ise, müellifin maslahat ve siyasetle alakalı görüşlerinin Hanefî siyaset-i şer'iyye kuramcılarına olan etkisinden bahsedilecektir. Müellifin Maliki olması nedeniyle Hanefilerle alakalı kısmın ele alınması zihinlere soru işareti getirebilir. Bu sorunun cevabı, ileride daha detaylı açıklanacağı üzere, tamamen tarihî sayılabilir. Memlükler döneminde yaşayan Karâfî'nin eserlerinin tamamının 13. yy. ürünleri olduğu ve bu dönemden sonra İslâm dünyasının gerek ilmi gerekse siyasi merkezinin Osmanlıların hâkimiyet alanlarına kaydığı ve Maliki mezhebinin giderek etkisini yitirdiği göz önünde bulundurulursa, Karafi'nin siyasi otoriteyi temel alan maslahat ve siyasetle alakalı görüşlerinin niçin Hanefileri daha çok etkilediği sorusu cevabını bulabilir. Hanefi müellifler incelenirken Malikilerdekine benzer bir yöntem izlenecektir. Bu bağlamda Memlüklerden hemen önce yaşayan müelliflerin tazir anlayışlarıyla sonrasında yaşayanlar arasındaki fark ortaya koyulmaya çalışılacak[395] ve bu müelliflerden Osmanlı siyaset-i şer'iyye kuramına etki eden[396] Dede Cöngî ve Trablûsî'nin Karâfî ile doğrudan bağlantısına işaret edilecektir.

[395] İki dönem arasındaki sınırın Memlükler olarak belirlenmesinde Karâfî'nin bir Memlük fakihi olmasının yanında, bu dönemde Türk ve Moğol unsurlarının siyaset, dolayısıyla da ağırlaştırılış tazirin gelişimine katkı sağlaması da etkili olmuştur. Karâfî'nin Hanefilere olan etkisi bahsinin girişinde konuyla alakalı detaylı bilgi verilecektir.

[396] Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 35.

I. MALİKİ MEZHEBİNE ETKİSİ

A. Karâfî Öncesi Maliki Mezhebinde Tazir Cezasının İşlenişi

Karâfî'nin maslahat ve siyaset vurgulu tazir anlayışının diğerlerinden farkını tespit etmek için, müellifin bu hususta mezhebiyle ilişkisine bakmak gerekecektir. Zira Maliki mezhebinin daha ziyede kendisiyle anıldığı metodların başında maslahat ve buna benzer istinbat metodları gelmektedir. Bu bölümde Karâfî'nin mezkûr tazir anlayışının tamamıyla mezhebinden kaynaklanmadığını ispat sadedinde, kendisine yakın dönemde yaşamış Maliki fakihlerden bazılarının konuyla alakalı görüşleri incelenecektir.

1. Kâdî Abdulvehhab

Karâfî öncesi dönemde incelenecek en önemli şahsîyetlerden birisi, Irak Maliki ekolünün zirvesi sayılan Kadı Abdulvehhab'dır. (v. 422) Fatımîler döneminde Irak'tan Mısır'a gitmesiyle Mısır Malikiliğinin temelini atmış bulunan müellifin[397], *et-Telkîn* isimli eserinin, Karâfî'nin bizzat kendisinin Maliki mezhebinin beş temel kitabından birisi olduğunu zikretmesi[398], Karâfî öncesi dönemde tazirle alakalı görüşlerin seyrinin incelenmesi açısından büyük öneme sahiptir.[399] Ancak, iki cilt halinde neşredilmiş bu eserinde tazirle alakalı herhangi bir bölüm olmadığı gibi, çalışma esnasında, özellikle hadlerle ilgili kısımda, tazir kelimesine de rastlanılmamıştır.[400] Bununla birlikte onun *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf* isimli hılaf eserinde tazir cezasını anlattığı kısa bir bölüme rastlanır.[401] Fakat kitabın temel amacı Hanefi ve Şafiiler karşısında Malikileri savunmak olduğundan, tazirle alakalı birkaç ihtilaf noktasına değinilmekle yetinilmiştir.[402] Bu ihtilaf noktalarından en dikkat çekeni ve konumuz açısından

---

[397] Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü,* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalında 2004'te yapılmış doktora tezidir.), s. 216.

[398] Karâfî, *ez- Zehîra*, I, s. 36.

[399] Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü*, s. 216.

[400] Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Tağlibî Bağdâdî Kadi Abdülvehhab, *Kitâbü't-Telkin fi'l-fıkhi'l-Maliki*, Thk. Muhammed Salis Saîd Gani, Riyad 1995, (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), II, s. 461-507.

[401] el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Tağlibî Bağdâdî el-Malîkî, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, Thk. Habîb b. Tahir, Beyrut 1999, (Dâru İbn Hazm), II, s. 928-929.

[402] Müellfife atfedilen bir başka eser olan ve Ebu'l-Hasan b. Kassâr el-Bağdâdî'nin *el-Uyunü'l-edille fî mesaili'l-hılâfî beyne fukahâü'l-ümme* adlı eserinin muhtasarı sayılan *el-Uyûnu'l-mesâil* isimli eserde de müellifin meseleleri zikrederken Hanefi ve Şafiilerin görüşlerine sürekli atıfta bulunması nedeniyle, bu eser müstakil olarak değerlendirmeye alınmamıştır. Ancak tazirle alakalı özellikle içki içme haddi başlığı altında verilen meselelerde geçen tazirle alakalı kısımlar için bkz. Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ali b.

zikredilmeye en layık olanı, tazir cezasının temel amacının zecr olduğu ve bu bağlamda Hanefi ve Şafiilerin iddia ettiği gibi tazirde üst bir sınırın bulunmadığı, bunun ashabın icmaıyla sabit olduğu gibi ifadelerdir. Müellifin, her ne kadar sınırlı da olsa, tazirle alakalı görüşlerini temellendirmek maksadıyla serdettiği örnekleri iki buçuk asır sonra Karâfî'nin metinlerinde de görmek mümkündür. Kendisinden sürekli nakilde bulunduğu Kadı Abdulvehhab'ın eserlerinde, Karâfî'nin bazı argümanlarına rastlanması, onun görüşlerinin tamamıyla gelenekten nakil olduğu anlamına gelmese de kendinden önceki fikirlerden etkilendiğinin göstergesidir ki aldığı eğitime bakılacak olursa bu kadarlık tesirin normal olduğu söylenmelidir.

2. Kâdî İyaz

Karâfî'nin, bahsi geçen Maliki mezhebinin beş temel kitabı kabul ettiği eserlerden biri de Kâdî İyaz'ın (v. 544) *Müdevvenesi*dir. *Müdevvene*'de tazirle alakalı kısmî bazı değerlendirmeler yer almaktadır. Ancak buradaki bilgiler tazir cezasının suçlunun kefiline uygulanamaması[403] ve hadlerin aksine tazir cezalarında siyâsî otoritenin suçluyu affedebilmesi[404] gibi genel tazir teorisine göre oldukça cüzi sayılabilecek hususlarla alakalıdır. Ayrıca *Müdevvene*'nin lafızlarının ve müşkil taraflarının açıklandığı *et-Tenbîhâtü'l-müstenbata alâ kütübi'l müdevveneti'l-muhtelita* adlı eserin hadlerle alakalı kısmında, netice itibariyle tazir sayılabilecek 'işin siyâsî otorite ile irtibatlandırılması' üzerinde durulsa da somut olarak tazir teorisiyle alakalı değerlendirmelere rastlanılmamıştır.[405]

3. İbn Rüşd

Karâfî'den yaklaşık bir asır önce vefat etmiş olan İbn Rüşd el-Hafîd, (v. 595) *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd* ile *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât* isimli

---

Nasr el-Bağdâdî el-Malikî, *el-Uyûnu'l-mesâil*, Thk. Ali Muhammed İbrahim Bûruveybe, Beyrut 2009, (Daru İbn Hazm), s. 464, 471, 475, 477, 478, 479.

[403] Malik b. Enes b. Malik Amir el-Esbehî el-Medenî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut Ts., (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), IV, s. 115.

[404] Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, s. 488.

[405] Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz Yahsubi Kâdî İyâz**,** *et-Tenbihâtü'l-müstenbata ale'l-kütübi'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*, Thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib, Dublin 2012, (Merkezu Necibeveyh li'l-Mahtutat ve Hıdmeti't-Türas [Najeebawaih Manuscripts Centre]), V, s. 2695-2738.

kitaplarında tazire müstakil bir yer ayırmamıştır. Birinci kitapta dört mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen müellif bu hususta zaman zaman bazı müelliflerin tazir ile hükmettiklerine değinmekle birlikte[406], Kitabü'l-hudûd içerisinde herhangi bir yerde tazir cezasının mahiyeti, alt üst sınırlarının ne olması gerektiği gibi değerlendirmede bulunmamıştır.[407] İkinci eserinde gasp ve iyiliğin emredilip kötülükten nehyedilmesi gibi bölümlerde özellikle Ebu Hanife'nin verdiği tazir hükümlerine işaret eden müellif, tıpkı birincide olduğu gibi tazirle alakalı elle tutulur bir açıklamada bulunmamıştır.[408]

4. İbn Hâcib

Karâfî'den on yıl önce vefat etmiş olan İbn Hâcib'in (v. 646) *Camiu'l-Ümmehât* isimli eserinde tazirle alakalı müstakil bilgiler mevcuttur. İncelediğimiz kitaplar içerisinde, Kadı Abdulvehhab'ın hılaf literatürüne ait eserini hariç tutacak olursak, ilk defa tazir cezasıyla ilgili konular, oldukça az olmasına rağmen, hadlerle alakalı cezalarla birlikte müstakil olarak incelenmiştir denilebilir.[409] İbn Hâcîb, burada yer alan tazirin kul yahut Allah hakkı olan suçlarda geçerli olması; suçun, suçlunun durumuna göre yumuşatılması yahut affedilmesi; çeşitli şekillerde uygulanabilmesi; hadleri aşabilmesi; had sınırına ulaşmayan iftiralarda uygulanabilmesi; hocanın talebesine, efendisinin kölesine uygulayabilmesi gibi konularda Karâfî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ancak onun, tazirin sabit olması şartıyla câiz olduğunu kabul etmesi,

---

[406] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd,* Thk. Abdülmecid Tu'me Halebi, Beyrut 1997 (Dârü'l-Ma'rife), II, s. 276, 281.

[407] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd,* II, s. 271-304. Ancak zina haddi, ganimet hukuku ve iffete iftira meselelerini ele alırken kimi zaman bahsettiği mesele hakkında, bazı hukukçuların tazir hükmüne vardıklarını ifade etmektedir. Kitap mukayeseli bir furû fıkıh kitabı olduğundan bu gibi ifadeler, müelilfin tazir hususunda görüş belirttiği manasına gelmeyeceğinden, metinde kendisinin bu hususta görüşleri olmadığı söylenmiştir.

[408] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Mukaddimatü'l-mümehhedat***,** Thk. Muhammed Haccî, Beyrut 1988, (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî) II, s. 490; III, 252; III, s. 427.Ayrıca İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Beyân ve't-tahsîl* adlı eserinde ise müellif müstakil olarak tazir konusunda değerlendirme yapmamış ve diğer müelliflerde olduğu gibi had gerektirmemekle birlikte iftira sayılabilecek hususlar ve şahitlik gibi meselelerde verilmiş tazirle alakalı hükümlere değinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil***,** Thk. Muhammed Hacci, Beyrut 1988 (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, İkinci Baskı), IX, s. 472; XVI, s. 278, 315; XVIII, s. 38.

[409] Cemalüddîn b. Ömer b. el-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, Thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî, Beyrut 1998, (el-Yemâme li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzî'), s. 524-525.

tazir cezasının hadleri aşabilmekle birlikte katl sınırına ulaşamayacağı, dolayısıyla taziren katlin câiz olmadığı beyanları[410] Karâfî'nin tazir anlayışına terstir. Ayrıca Karâfî'nin eserlerindeki hummalı imam yani siyâsî otorite vurgusu yerine İbn Hâcîb tazir bölümünde, sorumluluğun kendisine tevdi edildiği şahsîyet olarak 'hâkim'den bahseder.[411]

B. Karâfî Sonrası Maliki Mezhebinde Tazir Cezasının İşlenişi

Karâfî sonrasında, ta'zîr cezalarının Maliki eserlerindeki konumunu öğrenebilmek için Karâfî'den yaklaşık bir asır sonra Kâhire'de vefat eden[412], Maliki literatüründe *el-Kîtab* denilince akla gelen ve kendisinden sonra kaleme alınan eserlerin büyük oranda kendisinden etkilendiği[413] *el-Muhtasar*ın sahibi Halil b. İshak'ın bu eserine asırlar boyunca yapılagelen şerhler öncelikle incelenmelidir.[414]

1. Halil b. İshak-Mevvâk ve Hattâb

*el-Muhtasar*ın kendisinden yaklaşık bir asır sonra yazılmış, en meşhur şerhlerinden olan *et-Tâcü'l-iklîl li-muhtasari'l-halîl* isimli eserin hadlerle alakalı kısmının sonunda ki haddü'ş-şirb'in sonlarına tekabül eder, ta'zîrle alakalı bazı malumatlar bulunmaktadır. Oldukça kısa ve öz olmasıyla tanınan *Muhtasar*ın ta'zîr bölümü de eserin genel üslubundan nasibini almıştır. Bu muhtasar üzerine yapılan Mevvak'ın (v. 897/1492) ve Hattab'ın şerhleri (v. 954/1547) ise muhtasarda yer alan ibareleri açmak ve gelenekten bazı bilgileri buraya eklemek suretiyle ta'zîr bölümünün genişlemesini sağlamışlardır.

---

[410] İbn Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât,* s. 525.
[411] İbn Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât,* s. 524.
[412] Halil b. İshak hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 512-514.
[413] Eyyüp Sait Kaya, "Malikî Mezhebi", *DİA*, s. 521. Ayrıca el-Muhtasar'ın kendisinden sonra etkilediği esere örnek için bkz. Ahmed b. Ğanim b. Sâlim b. Mühennâ Şihâbüddîn en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvâni alâ risaleti ibn ebi zeyd el-kayrevânî,* Yy. 1995, (Dâru'l-fikr), I, s. 64 vd.; II, s. 254 vd..
[414] Maliki mezhebi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüb Said Kaya, "Maliki Mezhebi", *DİA*, s. 519-535; Ayrıca Halil b. İshak'ın el-Muhtasarına yazılan şerhlerden bazıları şunlardır; Salih Abdüssemi' el-Abi Ezheri, *Cevâhirü'l-iklil şerhu Muhtasari'l-Allameti'ş-Şeyh Halil*, Beyrut Ts.,(Dârü'l-Ma'rife**);** Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Maliki Haraşi, *el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil,* Beyrut Ts. (Dâru Sadır); Emir Muhammed b. Muhammed, *el-İklil şerhu Muhtasari Halil,* Tsh. Ebü'l-Fazl Abdullah b. Gumari, Kahire Ts., (Mektebetü'l-Kahire); Muhammed Emin b. Ahmed Zeydan Cekeni Şinkiti, *Şerhu Halil b. İshak el-Maliki,* Beyrut 1993, (Müessesetü'r-Risâle); Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi Derdir, *eş-Şerhü'l-kebir ala Muhtasari Halil* ; Tsh. Kemaleddin Abdurrahman Kari, Sayda 2006, (el-Mektebetü'l-Asriyye).

İbn Şas'ın ta'zîrin belli bir araçla ve belli bir şekilde uygulanmasından ziyade darb, hapis gibi farklı aletler ve şekillerde uygulanabileceği görüşünü ifade eden müellif, hadlerde yapılan ziyadenin de ta'zîr çerçevesi içerisinde değerlendirilebileceğini söylemiş ve ta'zîr cezasıyla had cezaları arasındaki İmam Karâfî'nin işaret ettiği farklara değinmiştir. Ayrıca söz konusu eserin aynı yerinde meşhur olan kavlin, imamın içtihadı çerçevesince suçlunun işlediği suçun büyümesine bağlı olarak hadlerde de ziyadenin yapılabildiği aktarılmaktadır. [415]

Eserde yer alan en dikkat çekici görüş şüphesiz cinayetlerin ve ta'zîr suçunun gereklerinin anlatıldığı bölümün sonunda verilen ve ta'zîren katlin savunusunda kullanılan İmam Malik'e ait (sözde) bir uygulamanın farklı bir yönden ele alınmasıdır. Halil b. İshak'ın muhtasarında yer alan "hadleri aşması durumu ölüme sebep olsa da..." ibaresini açıklarken şarih tarafından verilen bilgiye göre İmam Malik'e istinaden ta'zîren katli tecviz etmek doğru değildir. İmam Malik'in ta'zîr uyguladığı birisinin bu cezadan dolayı ölümünün vaki olduğunu kabul eden müellif, Malik'in suçluya doğrudan ta'zîren katl cezası değil dört yüz kırbaç cezası verdiğini, kişinin bunu kaldıramayıp önce şiştiğini sonra da öldüğünü söyler.[416] İmam Malik'in kastının kişiyi öldürmek olmadığını ifade eden müellifin bu görüşü Karâfî'ninkinden farklılık arz etmesi açısından önemlidir.

2. Nefrâvî-Kayrevânî

Oldukça geç dönem müelliflerinden Nefravî, (v. 1714-5) İbn Ebi Zeyd el-Kayrevâni'nin eserine yazdığı şerhte, muamelat ve hadlerle alakalı bazı meselelerin hükmü olarak ta'zîr cezasından bahsetmektedir.[417] Ancak ta'zîr cezalarını müstakil olarak incelemeyen müellif neredeyse her mevzuda yukarıda değindiğimiz el-Muhtasar isimli esere atıflar yapmaktadır.[418] Hırsızlıkla alakalı bahiste, Halil b. İshak'ın muhtasarında yer alan ta'zîr hakkındaki kısa bilgiyi tenbih olarak aynen zikreden

[415] Muhammed b Yusuf b. Ebi'l-Kasım Ebu Abdillah el Abderi, *Et-Tacü ve'l-iklil li muhtasari'l-halil*, Beyrut Ts., VI, s. 319.
[416] Hattab, *Mevahibü'l-celîl li şerhi muhtasari'l-halil*, VIII, s. 437, 438.
[417] Şihâbüddîn en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvanî*, I, s. 339, 409; II, s. 81, 205, 209, 213, 278, 281.
[418] Şihâbüddîn en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvâni*, I, s. 64, 111, 116, 123, 124 vd.; II, s. 253, 254, 255, 337, 340 vd..

müellifin[419] ta'zîrle alakalı olarak Maliki geleneğinden farklı bir yanının olmadığı söylenebilir. Ayrıca Nefrâvî'nin Karâfî'ye olan atıflarının, *el-Muhtasar*a yaptığı atıflar kadar değilse de, yeterince fazla olduğu söylenebilir. Ancak onun Karâfî'ye yaptığı atıfların büyük çoğunluğunun hadlerle ve ta'zîrle alakasının olmaması ki çalışmamızın bu kısmında Karâfî'nin ta'zîr bölümüne herhangi bir atfa rastlamadık, Nefrâvî'nin ta'zîrle alakalı görüşlerinin Maliki geleneğinin normal bir uzantısı olduğu tezini desteklemektedir.

3. İbn Cüzey

Endülüs'lü âlim İbn Cüzey'in (v. 741) eseri olan *el-Kavaninu'l-fıkhiyye*nin hadd-i kazifle alakalı kısmında ta'zîr suçunun Maliki mezhebinde alt yahut üst sınırının olmadığına değinildikten sonra, İbn Vehb'e göre üst sınırının on kırbaç, İmam Şafi'ye göre yirmi kırbaç, Ebu Hanife'ye göre ise otuz dokuz kırbaç olduğu genel bilgisi tekrarlanır ve bundan fazlasına girişilmez.[420]

4. Ahmed Derdîr

İçki içme haddinin aktarıldığı yerde ta'zîrle alakalı genel bilgiler veren 19. yy. müelliflerinden Ahmed ed-Derdîr (v. 1786), kişiye verilebilecek ta'zîr cezası çeşitlerini sıraladıktan sonra, ta'zîrin had cezalarını aşması durumunu da ele almakta ve bu durumun normal olduğuna işaret etmektedir. Had cezasını aşan ta'zîr cezasının kişiyi ölüme götürmesi sonucunda kişinin niyetine bakılacağını söyleyen müellif, şayet uygulayıcısının niyeti suçu işleyene karşı bir fenalık ise, bu durumda kendisinin diyet ödeyeceğini, niyeti fenalık değil de suçlunun selameti için ceza artırımına gidilmişse herhangi bir günahın yahut diyetin söz konusu olmayacağını söyleyerek ta'zîren katlin câiz olmadığı şeklindeki geleneksel anlayışa katılmıştır. [421] Derdîr'in telifine Ahmed b.

---

[419] Şihâbüddîn en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvâni*, II, s. 213.

[420] Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *Kavaninü'l-fıkhiyye*, Tunus 1982, (Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb), s. 366-364.

[421] Ahmed b. Muhammed Savi Maliki Halveti Savi, *Bulgatü's-salik li-Akrebi'l-mesalik ala Şerhi's-sagir*, Tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut 1995, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), IV, s. 268-271; Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi Derdir, *Şerhu's-sagir ala Akrebi'l-mesalik ila mezhebi'l-İmam Malik*, Hamiş Ahmed b. Muhammed Savi Maliki Halveti Savi, Yayına Hazırlayan Mustafa Kemal Vasfi, Kahire 1972, (Dârü'l-Maârif,), IV, s. 504-505.

Muhammed es-Sâvî'nin yazdığı haşiyede ise müellifin görüşleri açıklanmakta ve farklı olarak ta'zîren kişinin malının alınamayacağı zikredilmektedir.[422]

Oldukça geç sayılabilecek bir dönemde yazılmasına rağmen eserdeki ta'zîr bölümünün müstakil olmayıp, hadlere ilişkin bölümlerin en sonuncusu olan 'haddü'ş-şirb'in sonunda herhangi bir bölüm açılmaksızın zikredilmesi,[423] ta'zîrin bu dönem Malikileri için hangi keyfiyyette ehemmiyet arz ettiğinin göstergesi olabilir.

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde Maliki Mezhebi furû metinlerinde, gerek Karâfî öncesi gerekse sonrasında, ta'zîr cezalarıyla alakalı çok farklı görüşlerin olduğu, dalgalanmaların yaşandığı söylenemez. Zira mezhebin hem teşekkül devri öncesi hem de sonrası metinlerinde ta'zîr suç ve cezalarının oldukça kısıtlı hâcîmde değerlendirildiğini görüyoruz. Ayrıca müellifler, ta'zîr cezalarını müstakil olarak incelemeyip genellikle 'kitabü'l-cinâyât' yahut 'kitabü'l-hudûd' kısımlarının en sonunda yer alan 'haddü'ş-şirb' bölümlerinde; bazen de 'haddü'l-kazf' yahut 'haddü's-serika' 'bölümlerinde ele almaktadırlar. Bazı müelliflerin ta'zîr cezaları için 'bâb' yahut 'fasıl' açmalarından yola çıkılarak bu müelliflere göre ta'zîr cezalarının diğerlerinden daha önemli olduğu var sayılabilir. Bu bağlamda Karâfî'nin 'haddü'l-kazf' babını üç ana 'fasıl' altında değerlendirmesi ve bunların en sonuncusunu 'faslün fi't-tazir' şeklinde tertip edip ta'zîrin tarifi, sınırları, meşruiyet delilleri gibi diğer çoğunluğun hep atıfla geçiştirdikleri hususları izah etmesi onun ta'zîr konusuna olan bakışını anlama adına önemlidir. Ancak Karâfî'nin zihnindeki ta'zîr fikrinin mevzu bahis had cezalarından ziyade siyâsî otorite sahibi kişinin (aşırı da olsa) tasarruflarının meşru olması fikriyle alakasının olabileceği düşünülürse, kuruluşundan günümüze kadar tek düze diyebileceğimiz bir tarzda gelişme gösteren Maliki ulemanın ta'zîrle alakalı görüşlerindeki bu durgunluk daha iyi anlaşılabilir. Karâfî, sadece ta'zîr bölümünde verdiği bilgiler açısından değerlendirilecek olursa, ilgili metinlerde ta'zîr cezalarının üst sınırının olmaması ve sultana bu hususta oldukça geniş yetkiler vermesiyle dikkat çekse de, Maliki gelenek içerisindeki fazla çalkantılı olmayan mezkûr akıntıda dikkat çekmeden kaybolabilir. Çünkü onun eserinde yer alan bilgilerin bir kısmı, dikkat

[422] Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu's-sagir,* IV, s. 505.
[423] Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu's-sagir,* IV, s. 499-506.

edildiği takdirde önceki müelliflerin metinleri içerisinde tespit edilebilir. Örneğin onun 'ta'zîren katl'in cevazına dair takındığı kararlı tavrıyla aynı çizgide sayılabilecek görüşler mevcuttur.[424] Ancak bu görüşlerden ta'zîren katl'le alakalı hususi bir cevaz asla çıkarılamaz. Karâfî'nin ta'zîr bölümüne verdiği örneklere etki ettiği düşünülen, Irak Maliki anlayışını Mısır'a taşımış Kadı Abdulvehhab'ın ki Karâfî'nin ana kaynaklarındandır, konuyla alakalı görüşleri hususiyle incelendiğinde, özellikle ta'zîren ölüm cezası vermenin burada yer almadığı görülecektir. Zira müellif ta'zîri tıpkı *Müdevvene*, *ez-Zehîra* ve *el-Muhtasar*da geçtiği gibi imamın sorumluluğuna bırakmaktadır. Bunun akabinde değindiği mezvu ise doğrudan imamın öldürme yetkisi olmayıp ta'zîr cezası esnasında ölen kişinin durumu ile alakalıdır.[425] Aynı şekilde Karâfî'den hemen önce yaşamış ve kendinden sonra mezhebin gerek fürûuna gerekse usulüne etki etmiş bir müellif olan İbn Hâcib de, tazir cezaları için hadlerin en alt noktasının sınır olmaması gerektiğini düşünmekle birlikte siyâsî otorite sahibinin şer'i bir yetki olarak ta'zîren katli elinde bulundurmasına karşı çıkmaktadır.[426]

Karâfî sonrasında ise, Halil b. İshak'ın *el-Muhtasar*ında geçen, İbn Hâcîb ile Kadı Abdülvehhab'ın görüşleriyle örtüşen ibareleri ilerleyen dönemde şerh edenlerin bu hususta değerlendirmeler yaptıklarını görüyoruz. Şârihler hadlerin tazir cezasıyla herhangi bir alakasının olamayacağını, bu hususta imamın söz sahibi olduğunu aktarmakta ve cezanın ölümle sonuçlanması durumunda cezayı uygulayan kişilerin niyetlerine bakılacağını belirtmektedirler. *el-Muhtasar*daki ifadelerin, imamın taziren katl yetkisini haiz olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiği hususunda şarihlerin (inceleyebildiğimiz kadarıyla) ittifak ettiğini söyleyebiliriz.[427] Dolayısıyla Karâfî'nin tazirle alakalı değerlendirmeleri yüzeysel olarak incelendiğinde, onun bu hususta farkını diğer Malikilerden ayırt etmek oldukça zor görünmektedir. Ancak özellikle "maslahatı ulyâ" olarak isimlendirdiği siyâsî otoritenin tasarruflarına farklı bir açıdan yaklaşması hasebiyle, yine siyâsî otoritenin sorumluluğuna bırakılmış tazir

[424] Kadi Abdülvehhab, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, II, s. 928-929;
[425] Kadi Abdülvehhab, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, II, s. 928-929**.**
[426] İbn Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, s. 525.
[427] Ahmed es-Sâvî, *Bulgatü's-salik li-Akrebi'l-mesalik*, IV, s. 268-71; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Maliki Haraşi, *el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil***,** Beyrut Ts., (Dâru Sadır, 4 cilt içerisinde 8 cild.), VIII, s. 110, 111.

mevzuundaki değerlendirmeleri diğerlerinden ayrılabilmektedir ki onun görüşlerini incelememizin arkasında bu nedenin yattığını daha önce belirtmiştik.

Ayrıca Karâfî'nin tazirle alakalı görüşlerine atıfta bulunan Osmanlı hukukçularının eserlerinde yer alan alıntılar göz önüne alındığı takdirde, onların özelikle işaret ettiği yerlerin Karâfî'nin siyâsî otoriteye oldukça geniş yetkiler sunmaya meyilli görüşleri olduğu ortaya çıkmaktadır.[428]

II. HANEFİLERE ETKİSİ

İslâm hukukunda hadler çerçevesinde bildirilen cezalar ve uygulanış stilleri açıkça belirtilmiştir. Buna mukabil tazir cezaları genellikle siyâsî otoriteye havale edilmiş ve siyâsî otoriteye havale edilen bu tür cezaların sınırlarının ne olduğu sorusu hep tartışılagelmiştir.[429]

Tazir cezasının fıkıh eserlerinde kapladığı yerin son dönemlere gelindikçe arttığını ve tazir cezalarının içeriğinin (uygulanış keyfiyyetinin) sürekli katılaştığını söylemek mümkündür.[430] Devletlerin nüfuslarının artması, zamanın ilerlemesi ve

[428] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 74-104.

[429] Abdülğaniy el-Ğanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, Ts. Yy., III, s. 502; Merğinânî, *el-Hidâye*, I-II. Cilt, s. 406; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, VI, s. 107-108; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 219-221; Ebû Hamid Huccetü'-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî**,** *el-Vasit fi'l-mezheb***,** Thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim-Muhammed Muhammed Tamir, Kahire 1997, (Dârü's-Selam), VI, s. 514; İbn Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, s. 525;Ahmed Sâvî, *Bulgatü's-salik*, IV, s. 268-271; İbn Teymiyye, *Siyâset es-Siyâsetü'ş-şeriyye,* Trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1999, s. 109-113.

[430] Bir fıkhi meselenin fıkıh kitaplarındaki yerinin, toplumun şahit olduğu farklı vakıalara göre değişebildiği gerçeği bir yana, ilk dönem eserleri ile karşılaştırılması yapıldığında, son dönem eserlerinde kapladıkları hacim artmış olduğundan tazir cezasıyla alakalı değerlendirmeler de artmıştır şeklindeki düşünce kısmen haklıdır. Ayrıca tazirle alakalı bab yahut fasılların zaman geçtikçe artmasının da doğal olduğunu söylemek mümkündür. Tazirle alakalı bu gelişme ve değişmeye hangi yönden yaklaşırsak yaklaşalım, bu cezayla alakalı değişen telakkilerin nedenini tam olarak izaha her zaman muhtaç kalacağız. Örneğin kabaca Memlûkler devri olarak tespit edilen Hanefilerdeki tazir cezalarının mahiyetinin değişme zamanından önce gelmiş Serahsi, mezhebin temel metinlerinden yaklaşık otuz cilt olan el-Mebsût isimli eserinde her ne kadar bazı bölümlerde siyâseten suçlunun öldürülebileceğini söylese de, tazir ve siyâseti müstakil olarak değerlendirdiği sayfa sayısı bir elin parmaklarını geçmediği gibi, herhangi bir tarif de yapmamaktadır. (Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *el-Mebsut,* İstanbul 1983, (Çağrı Yayınları), IX, s. 70-72. Tarif yapmamasıyla alakalı bilginin kaynağı için bkz. Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Kaynakları*, s. 41.) Ancak son dönem metinlerinden *Reddü'l-muhtâr'*da tazirle alakalı meseleler müstakil bir bölümde yaklaşık 30 sayfa boyunca işlenmiştir. (İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, VI, s. 103-133. Ayrıca müellifin siyâsetle tazirin aynı manada kullanılabileceği görüşüne ve bu iki meselenin birbirinin mütemmimi olmasına binaen 'el-Kelâm ale'-siyâse' adlı bölüme de işaret edilebilir. Bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, VI, s. 19 vd..) Ayrıca ilk dönemlerde işlenen tazir meseleleri önceki müelliflerde kısmen görüldüğü üzere genellikle belli meseleler etrafında döndürülürken, daha sonraları tazir konularında işlenen meselelerin ağırlık noktası değişmiştir. İlk

fesadın çoğalmasıyla doğru orantılı anlaşılabilecek bu artışın sadece sözü edilen gerekçelerle izah edilmesi pek tatmin edici gözükmemektedir.

Zorlu coğrafyalarda hayatlarını geçirmeleri, bu sebeple uyguladıkları hukukun katılığıyla tebarüz etmiş[431] ve 9. yy'dan sonra İslâm dünyasında söz sahibi olmaya başlamış Türk-Moğol devlet anlayışı, özellikle Tuğrul Bey dönemi Selçukluları ve daha sonraki Memlûkler devrinde sünnî İslâmın kurtarıcısı olarak algılanmaya başlanmıştır.[432] Elde ettikleri başarılar sayesinde kendi devlet yönetim şekillerini İslâm âlemine kabul ettiren Türk-Moğol yöneticilerin en bariz özelliklerinden birisi toplumda mutlak bir sivil otoriteyi haiz olmalarıydı.[433] Sahibinin Müslüman olması sebebiyle şeriatten bütün bütün farklılaşmayıp tamamen şer'i olduğu da söylenemeyen bu otoritenin göze çarpan özelliklerinden birisi de suçluların cezalandırılması hususunda gösterdiği aşırı titizlikten kaynaklanan adalet anlayışıdır.[434]

---

dönemlerde genellikle kaç sopa vurulacağı, imamın yetkisi, sopaların şiddeti gibi konular üzerinde durulurken sonraki dönemlerde taziren katl, töhmet dolayısıyla katl, siyâseten katl gibi konulara değinilmiş, mevzu maslahat prensibine izafe edilerek aktarılmaya başlanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki önceki dönem eserlerinden siyâseten katille alakalı, müstakil olmasa da, özellikle hırsızlık, bağy, zina gibi bahislerde hadler uygulanmadığı takdirde suçlunun siyâseten katl edilmesiyle alakalı hükümler verilmiştir. Ancak bu hükümler hiçbir zaman genele teşmil edilmemiş, nevabit cinsiden kabul edilmişlerdir. Buradaki kullanım müstakil bir bab altında teorik olarak siyâseten katlin ele alınmasından çok farklıdır. Nebbâş (kefen soyucu)ın katliyle alakalı tartışmaya değinen Serahsi, bu meselede ashabın da ihtilaf ettiğini bildirmekte ve nebbaş hakkındaki hadisin siyâsete yorulacağını ifade etmektedir. Bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, IX, s. 109.

[431] Ayrıca Türklerin 10. yy'ın başlarında nasıl bir hayat tarzına sahip olduğu hakkında çeşitli bilgiler için bkz. Ramazan Şeşen, *İbn Fadlân Seyahatnâmesi*, İstanbul 2010, s. 48-78; Ali Bademci, *Cengiz ve Yasası Timur ve Tüzükâtı*, s. 117.

[432] Rene Grousset, *Stepler İmparatorluğu: Atilla Cengiz Han Timur*, Trc. Halil İnalcık, Yayına Hazırlayanlar Ertuğrul Tokdemir-Mustafa Dönmez, Ankara 2011, s. 166-167; Halil İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014, s. 103; *Osmanlıda Devlet Hukuk ve Adalet*, İstanbul 2005, (İkinci Baskı), s. 44-45. Ayrıca İbn Haldun'un, İslamın kurtuluşunun Türkler sayesinde olduğuna dair bir ifadesi için bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 156.

[433] Bu dönemde İran coğrafyasında yaşayan Türklerin gerek kendi kültürlerindeki örfi anlayışları gerekse Hint-İran devlet geleneğinden etkilenmeleri neticesinde mutlak otoriteye sahip devlet başkanı anlayışını benimsemeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Halil İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 93-101.

[434] Onların mutlak otoriteyi haiz olmalarının, Yunus Apaydın'ın tespitiyle, müspet ve menfi olan iki veçhesi vardır. Müspet olanı, bu otorite sayesinde haksızlıkların önünün alınmasını sağlarken menfi olanı hukuksuzlukların kapısın açar. Bu ihtimal her daim saklı olması bir yana, ilk Türk Müslüman devleti olan Karahanlılar devri eseri olan Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseriden mutlak otoriteyi haiz Türk hükümdarının bu otoritesinin devamı için adalete olan ihtiyacından bahsedilmektedir. (Halil İnalcık, *Osmanlıda Devlet Hukuk ve Adalet, s. 44.*) Bu ibareleri Makrızî'nin adaletin temsil edildiği en yüce meclis olan dîvân-ı mezâlim hakkındaki "Siyâsi hükümlerin uygulanndığı en-nazar fi'l-mezâli, Şam ve Mısır'da Türklerin hâkimiyetinden sonra olmuştur" (Makrızî, *el-Hıtat*, II, s. 208.) şeklindeki ifadeleri ile

Bu dönemlerde birçok Müslüman âlimin, zâlim de olsa güçlü bir devlet reisinin, salih fakat ehliyetsiz olanına tercih edileceği şeklindeki görüşleri dikkate alınacak olursa,[435] güçlü bir siyâsî otoritenin İslâm için zorunlu olarak algılandığını düşünmemiz normal olacaktır. Tam da böyle bir ortamda birkaç asırdır İslâma hizmetleri ile kendini kanıtlamış ve hali hazırdaki en büyük güce sahip Türklerin, salah-ı ümmet temellendirmesiyle uygulayageldikleri 'örf-siyaset'le alakalı görüşlerinin İslâm âleminde müspet karşılanması imkân dâhilindedir.

İslâm dünyasının bölgedeki Türk ve Moğol unsurlardan yukarıda bahsedilen şartlar altında etkilenebileceği düşünülürse bu etki şeklinin, onların devlet geleneklerinde mevcut olan ve İslâm dünyası emirlerinin de şiddetle ihtiyaç duydukları siyâsî otoritenin sınırsız ve meşru yetkileri hususunda olması hiç de imkânsız değildir.[436] Buradaki sınırsız ifadesi, devlet reisinin toplumu hiçe sayan başına buyruk hareketleri manasında olmayıp, şeriatin lehine yahut aleyhine herhangi bir hüküm beyan etmediği durumlarda özellikle bozgunculuğun önünü kesmek ve toplumun maslahatını temin edebilmek adına siyâsî otoritenin bir takım uygulamalarda bulunması manasındadır. Başka bir deyişle, siyâsî otoritenin bazı durumlarda, şeriatin zahirini de göz ardı ederek herhangi bir engelle karşılaşmadan istediği müdahaleyi yapabilmesi anlamındadır ki bu kabîl tutum ancak mutlak manadaki bir iradeyle gerçekleşebilir.[437]

---

birlikte değerlendirince, adalet duygusunun gereğinin Türklerle-Arapların tanışmasının ardından hangi boyuta ulaştığı daha iyi kavranabilir.

[435] Maverdi, *Kitabü'l-ahkâmi's-sultaniyye,* s. 44-47; İbn Teymiye, *es-Siyasetü'ş-şeriyye,* s. 150.

[436] Suyûtî, bazı tarihçilerin iddiasına göre Memlük sultanı Baybars'ın devlet yönetiminde Cengiz Han'ın yöntemlerini kullandığını söylemekte, buna kanıt olarak ise Moğollarda çoğu askeri ve yönetimle alakalı bazı kurumların Baybars döneminde ihdâs edilmesini örnek vermektedir. Bu hususta ayruntılı bilgi için bkz. Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara,* II, s. 116.

[437] Osmanlı uzmanı Halil İnacık'ın doğrudan 'siyâset-i şeriyye 'nin ismini vermeden örfi hukukla şer'i hukukun ayrılmalarının, Türk örfü ve kadîm İran-Hind kültüründeki adalete dayanan mutlak hakimiyet anlayışının sunnî müslüman cenahta benimsenmesi neticesinde olduğuna dair kanaatinin izlerini Karâfî'nin el-Mahsûl üzerine yazdığı Nefâisü'l-usûlisimli eserinde görmek mümkündür. Karâfî söz konusu eserinde, salt maslahatla amel etmenin caiz olmayacağını dillendirmek maksadıyla, müftilerin siyâset bilen bir kişiye, kendilerine sorduğu mesele hakkında dinde bir nassın olmadığını söylemesi durumunda bu kişinin ilmi siyâseti ve aklı gereği dilediğini yapmasının caiz olmadığını belirtmekte ve bunun geçerli olması durumunda insanların (siyâsî otoriteyi kastettiği anlaşılıyor) Kisrâ Nûşirevân gibi sadece kendileri indinde muteber olan adalet ve siyâseti yol edineceği, bunun da şeriatın tamamiyle yok olmasına sebep olacağını ifade etmektedir. (Karâfî, *Nefâisü'l-usûlfî şerhi'l-Mahsul,* s. 4275-4276.) Müellifin burada Nûşîrevân'ı örnek olarak zikretmesi tesadüfi değildir zira İslâmi eserlerde hep adalet timsali olarak kullanılmıştır. Asım Cüneyt Köksal, ulemânın mezkur Sasanî sultanı ile ilgili anektotların müslüman yöneticilere ders olması maksdıyla verildiğini söylemektedir. (Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve*

Daha önce değinildiği gibi Türklerin İslâm dünyasında gerek bürokratik gerekse askeri yönden güçlendikleri, hatta bağımsızlıklarını ilan etmeleri neticesinde siyâsî olarak kendi hâkimiyetlerini devam ettirip dini olarak da Abbâsî Halîfesine bağlı kaldıkları bilinmektedir.[438] İlerleyen zaman diliminde Selçukluların Abbâsî halîfesini Şiîlerden kurtarması ve Memlûklerin Moğol istilasını durdurması neticesinde faklı bir evreye giren[439] bu iki kültürün etkileşiminin bu dönemdeki kazânımlarının şeriatın yanında bundan bağımsız bir örfi hukukun yer almasına katkıda bulunduğu söylenebilir.[440] Nitekim Osmanlılar devrindeki siyâset-i şer'iyye anlayışının büyük

Siyâset, s. 40.) Ayrıca burada geçen İslâmiyet'ten önce yaşamış ve İslâmi eserlerde Nûşirevân-ı Âdil olarak geçen Sasanî hükümdarı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Tefazzulî,"Enûşirvân" *DİA*, XI, 1995, s. 255.

[438] Harzemşahlar, Gazneliler, Tolunoğulları gibi devletler buna örnek gösterilebilir. Bu değerlendirmenin aslı için bkz. Irwin Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyâset Düşüncesi*, s. 42 vd..Ayrıca Türklerin İslam aleminde iyiden iyiye söz sahibi olmmaları hakkında bkz. Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-mulûkiyye fi'd-devleti't-türkiyye*, Trc. Hüseyin Polat, Ankara 2016 (Türk Tarih Kurumu Yayınları), s. 6-7.

[439] Türk örfü ile İslâmi devlet yapısının etkileşimini üç aşamada inceleyebiliriz. İlki, Türklerin Abbâsî Devletinde bir denge unsuru olarak kullanılmalarıyla başlayan ve siyâsî idarede söz sahibi olup müstakil devletler halinde Abbâsî Devletinden ayrılabilecek siyâsî gücü elde ettikleri dönemdir. İkincisi, Moğol istilası ile başlayan ve Memlûklerin ilk dönemlerini kapsayan dönemdir. Sonuncusu ise Memlûklerin ve özellikle de Osmanlılar dönemidir. Bu taksim İslâmiyet ve Türklerin siyâsî güçlerine nispetle yapılmış bir varsayımdır. İlk dönemde İslâm âlemi güçlü konumdayken Türkler sadece köle olarak kullanılmakta, dolayısıyla da iki kavmin etkileşiminde salt alıcı konumundaydılar. Bu dönem Türklerin İslâmlaşması dönemi olarak isimlendirilebilir ki bu dönemde şeriat kavramı henüz siyâseti de kapsamaktadır. İkinci dönemde ise, Türkler devlet bürokrasisinde önemli konumları ihraz etmişlerdir. Hatta bir kısmının Abbâsî devletinden daha güçlü müstakil devletler kurduğunu söyleyebiliriz. Türk kültürünün de verici konumuna yükselmesiyle ilk defa siyâset ve şeriat kelimelerinin yan yana kullanıldıklarına şahitlik etmekteyiz. Bu dönemin başlarında güçlü sultanların siyâsî olarak müstakil ve dini işlerde Halifeye bağlı olmaları siyâset ile şeriat arasındaki bir ayrışmaya da işaret etmektedir. Memlûk devletinin ilk yıllarında yaşamış İbn Teymiyye'nin Moğollardan ilk müslüman olan Gazan Han'a karşı siyâsetin de şer'i olması gerekti şeklindeki sert çıkışları, Türklerle aynı kültür ortamından geldikleri söylenebilecek olan Moğollar açısında siyâset ile şeriat alanlarının farklı kulvarlar olduğu anlamına gelebilir. Ayrıca bu dönemde İslâm dünyasının kurtarıcısı konumundaki Memlûklerin, devlet idaresinde Moğollara ayrıcalık tanımaları ve Cengiz Yasasını uyguladıkları şeklindeki rivayet (Makrîzî, *el-Hıtat*, II, s. 220-221.) Türk devlet geleneğinin İslâm âlemi karşısındaki üstünlüğünün ifadesi olarak değerlendirilebilir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin sert çıkışlarının da bu etkiye bir tepki olabilme ihtimali de söz konusudur. Son dönem ise, devlet geleneğinde Türk anlayışının tescillendiği bir kısım olup, bazı İslâmi kavramların da bu anlayış ışığında yorumlandığı söylenebilir. Maslahat, siyaset-i şeriyye, örfi içtahat gibi kavramların siyâsî idarenin tasarruflarını meşrulaştırmak maksadıyla kullanıldığını da göz önüne alırsak, bu son dönemde ilkinin tam tersine Türk örfü ve anlayışının etkileyen olduğunu söylememiz mümkündür.

[440] Bu etkinin varlığını gösteren en önemli kanıtlardan birisi de, Türk-Moğol kültüründen süzülen *yasak* kelimesinin Harzemşahlar, Selçuklular ve özellikle de Osmanlılar zamanındaki kullanımlarıdır. Yasa ve yasak kelimelerinin kökeni ve Selçuklu-Osmanlı gibi devletleri nasıl etkilediğine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Adalet kitabı*, Editörler Halil İnalcık, Bülent Arı, Selim Aslantaş, Ankara 2012, (Kadim Yayınları), s. 21-37. Ayrıca kimi İslâm ulemâsının, Moğolların kısa sürede kurdukları cihan imparatorluğunun anahtarı hüviyetinde addettikleri (Tarsûsi, *Tuhfetü't-türk*, s. 12.) en şiddetli kanun olarak tanınan Cengiz Yasası'nın, neredeyse bütün İslâm âleminde bilindiği söylenmesiyle alakalı olarak bkz. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 227.

ölçüde örfi hukukla irtibatlı olması,[441] onlardaki örfi hukuk anlayışının bu etkiden kaynaklandığına yahut da bu etkiyle son şeklini aldığına işaret etmektedir.[442] Siyâset-i şer'iyye tabirinin idarecileri Türk olan Memlûkler devrinde yaygınlaşması[443] ve Osmanlılar devrinde bu kavramın lazımı olarak düşünülen siyaseten verilen hükümlerdeki artış,[444] bu kazancın vardığı son noktayı işaret etmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Konuyla alakalı pek çok değerlendirme olmakla birlikte burada son olarak zikredilmesi gereken dönemin tarihçilerinden Makrızî ve Suyûtî'nin konuyla alakalı ifadeleridir. Makrızî'nin "Türklerin Şam ve Mısır diyârına hâkimiyetinden sonra hükümler şer'î olanlar ve siyâsî olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır"[445] şeklindeki değerlendirmesi, Türklerin şam diyarına hâkim olmalarının takrîben 10. yy'dan sonraya tekabül ettiği düşünüldüğünde, mezkûr dönemde siyasî hükümlerin şerî hükümler karşısında varlık kazandığı yahut etkisini artırdığı söylenebilir. Suyûti ise, Memlûk dönemindeki mezâlim oturumlarına sultanın mâiyetiyle birlikte katıldığını, mazlumların şikâyetlerini dinleyip bu hususta gerekirse kadılara başvurduğunu; ancak davanın askerlerle alakalı olması durumunda kadılar yerine devletin en üst yetkililerinden olan kâtibu's-sır gibi kendi etrafındaki özel insanlara başvurduğunu aktarmaktadır.[446] Normal davaların şer'i düzlemde, askeri dâvaların ise siyaset düzleminde incelenmesi de yukarıdaki iddiayı güçlendirir mahiyettedir.

Hanefi füru fıkıh kitaplarında 'siyâset' kavramına Türklerin hâkimiyetinden önce az da olsa rastlandığından, burada Makrizî'nin vurgusunun 'siyâsetin, şeriata mukabil olduğu yahut müstakil olarak uygulandığı' algısı uyandıracak derecedeki

[441] Cüneyt Asım Köksal, *Fıkıh ve Siyâset Osmanlılarda Siyâset-i Şeriyye*, s. 37; Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şeriyye", s. 301; Halil İnalcık, *Osmanlıda Devlet Hukuk Adâlet,* s. 39-46.
[442] Hasan Hacak, "The Basis and Effects of the Division Between Privete and Public in Classical Islâmic Law", s. 59-64.
[443] İbn Teymiyye ile başlayan siyaset-i şeriyye literatürünün İbn Kayyım el-Cevziyye, Doğan Şeyh el-Eşrefî, Tarsûsî, Trablûsî gibi müellifler taradından aynı isimle olmasada devam ettirilmesi genellikle bu döneme rastlamaktadır.
[444] Siyâseten verilen cezaların en şiddetlisi olan katl hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Mumcu**,** *Osmanlı Devletinde Siyâseten Katl***,** 55-164; İsmail Katgı*, Maktul Şeyhülislâmlar, s. 66-96, 579.*
[445] Makrîzî, *el-Hıtat,* II, s. 220; Ahmet Yaman, *Siyâset ve Fıkıh*, s. 57.
[446] Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, s. 111.

kullanımı olduğu söylenebilir.[447] Şurası kesindir ki 12.yy.'dan sonra muhtemelen Türklerin İslâm devletlerinin mutlak idarecisi olması[448] sonrasında İslâm dünyasında "siyaset"in yani örfi hukukun etkisi artmıştır.

Karâfî'nin özelde tazirle alakalı görüşleri ve onun tazirin ayrılmaz parçası olan siyâsî otorite kavramına yaptığı vurgunun, mevzu bahis olan etkileşimle olan irtibatını ve bu etkileşim esnasında, dile getirdiği görüşlerinin kendisinden sonra siyâset-tazir ve siyâset-i şer'iyye anlayışını nasıl etkilediğini daha rahat anlayabilmek maksadıyla, bu etkileşimin önemli neticelerini haiz sayılabilecek Memlûklerin varisi olan Osmanlı devletinde Karâfî'nin izlerini takip etmek gerekmektedir. Tabanı genellikle sunnî Müslüman kitlelerden oluşan Memlûk devleti mirasının[449] ki bunun içerisinde bizi en çok ilgilendiren ilmi mirastır, Osmanlıya geçmesi ve Osmanlı devletinin Hanefi sunnîlerden olması Memlûklerden sonra Hanefiliğin otorite mezhep olmasını sağladığından, söz konusu etkileşimin meşrulaştırılacağı yer şüphesiz Hanefi fıkıh kitapları; hassaten de devletin şeriliğini sorgulayan ve siyâsî otoritenin toplumdaki

[447] Siyasetin şeriatın karşısında olmasıyla alakalı en sağlıklı değerlendirmeler, siyaset-i şeriyye kavramının gelişimine öncülük eden İbn Teymiyyenin değerlendirmeleridir. Zira onun, müslüman olmasına rağmen dedelerinin yasasını tedavülden kaldırmaması ve devlet yönetimini Cengiz Yasası'yla hususi hukuku ise şeriatle idare eden (etmeye meyleden) Gâzân Han'ı tekfir edip, devlet işlerinin de şeriatle idare edilebileceğini iddia mahiyetinde meşhur eserini kaleme alması 13. yüzyılda siyaset ile şeriatın birbirinden ayrı olarak değerlendirildiklerinin göstergesi sayılabilir. Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, 2009, XXXVII, s. 294-299. Ayrıca İbn Teymiye, iman ve islâm ehli olmanın gereği olarak hüküm verirken kuran ve sünneti göz önünde bulundurmak gerektiğini bildirir ve İctihadi bir konuda Kuran ve sünetten haberi olmayan, sahabi ve seleflerin bu kaynaklar hakkındaki yorumlarını bilmeyen cahil insanların adetlerine benzer hüküm vermenin doğru olmadığını söyler. Kuran'da "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ" şeklinde geçen ayetlerin işaret ettiği gibi, Arapların atalarının adetlerine uymak suretiyle onun mesajını dikkate almayıp, kendi neşv-ü nema buldukları ortamın adetlerine göre hükmetmelerini ve Tatarların, Cengiz Han'ın kendi gelenek ve göreneklere göre düzenlediği yasalara göre hükmetmelerini buna örnek gösterir. (Takiyyüddin Ebu'l Abbas Ahmed bn. Abdülhalîm bn. Teymiyye el- Harrani, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1987 (Daru'l-kütübi'l-ilmiyye), XXXV, s. 386; Takiyyüddin Ebu'l Abbas Ahmed bn. Abdülhalîm bn. Teymiyye el- Harrani, *el-Furkan beyne evliyâi'r-rahmâni ve evliyâi'şeytân*, Thk. Abdurrahman bn. Abdülkerim Yahya, Riyad Ts., (Daru'l-Fazîle), I, s. 264.)

[448] Andre Clot'da Memlûklerle alakalı eserinin girişinde, Türkler'in Ortaçağ'da İslâm âleminde birdenbire ortaya çıkışları ve onların idareci kimliklerine dikkat çekmektedir: "Türk kavimlerinin müslüman âlemde ve Ortadoğu'da belirivermeleri tarihimizin çok büyük önem taşıyan bir olgusudur. Cesur, sert, fetihçi savaşçılardan, aynı zamanda da çoğu kez mükemmel yöneticilerden oluşan bu aşiretlerin, bin yılı aşan bir sürece yayılan ağır ve muharaberlerle dolu sızma eylemi Asya'nın çölleri ile Akdeniz ülkeleri arasıdaki ülkelerin görünümünü birçok kez değiştirmiştir". Andre Clot, *Kölelerin İmparatorluğu Memlüklerin Mısır'ı*, s. 13.

[449] Memlüksultanlarının Hanefi olmaları dolayısıyla hâkimiyetleri altındaki bölgelerde Hanefiliğin yaygınlaşmasıyla alakalı bilgi için bkz. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 172.

fesadı kaldırmak maksadıyla giriştiği müsbet yahut menfi uygulamalara meşuiyyet kazândırmaya yarayan 'siyâset-i şer'iyye' türü eserler olacaktır.

Ayrıca Karâfî'nin bu alanda İslâm fıkıh geleneğine etkisinin olduğu düşünülüyorsa, Hanefilerin eserlerinde yer alan 'tazir' bölümlerinin kabaca da olsa incelenmesi ve mirasın Osmanlılara intikali esnasında herhangi bir değişime uğrayıp uğramadığını tespit etmek gerekecektir.

Bu bölümde Karâfî'nin Osmanlı müelliflerine olan etkisi bağlamında Hanefi müelliflerdeki tazir ve siyâset konusunda söylenilenler incelenecektir. Hanefi eserleri incelerken, konuyu daha rahat ortaya koyabilmek maksadıyla Karâfî'nin de bünyesinde yaşadığı Memlûk devletini merkeze alan iki dönemden söz edilecektir. Bu dönemler Türk kültürü ile şeriatın birbirini etkilemesi mevzunda yapılan ve daha önce dipnotta değinilen dönemlerle kısmen benzerlik arzetmektedir.

A. Memlûkler Öncesi Hanefilerinde Tazir

İlk dönem eserlerinde tazirle alakalı müstakil bölümler bulunmamaktadır. Genelde kitabü'l-hudud içerisinde özelde ise hadd-i kazif'le alakalı kısımlarda oldukça az olarak değinilen tazir cezaları, suçun had miktarına ulaşmadığı durumlarda kişilere verilen ceza olarak anlaşılmaktadır.[450] İftira atana tazir cezasının verileceğiyle alakalı rivayete binâen olsa gerek bazı müellifler tazirle alakalı bilgileri hadd-i kazif bölümünde vermektedirler.[451] Bu sebeple ilk dönem müelliflerinin eserlerinden tazirle alakalı görüşlerin istinbatı için kitabü'l-hudud'un baştan sona okunması gerekmektedir.

Bu dönemde genellikle Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Yusuf gibi mezhebin büyüklerinin meseleyle alakalı görüşleri, tazir cezasının temelde siyâsî otorite sahibinin sorumluluğu altında olduşu, tazir cezasının prensip olarak had cezalarını aşamayacağı

[450] Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Asl: el-Mebsût,* Thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut 2012, (Daru İbn Hazm), VII, s. 167 vd.
[451] Kudûrî, *Kitâbü'l-kudûrî*, s. 120.

ifade edilmekte ve kimi zaman da daha sonraları değişecek olan töhmetle cezalandırma işleminin yapılıp yapılamayacağı gibi daha farklı konulara değinilmektedir.[452]

Ulemanın kendi döneminde gündemde olan konularla alakalı eserler kaleme aldığı yahut eserlerinde bu konulara geniş yer verdikleri gerçeği göz önüne alınırsa incelenen kaynaklardaki verilerden hareketle hicri dördüncü yüzyıl sonları ve beşinci yüzyıl başlarına kadar İslâm dünyasında, hassaten fıkhi eserler itibariyle tazir cezası, gündemdeki meselelerden değildir. Daha doğru bir ifadeyle en azından gündeme taşınmak istenen bir mesele değildir denilebilir. Bu çıkarım, mezkûr asrın siyâsî ve sosyal durumu ile tazir cezalarına olan vurgunun arttığı hicri 6 ve 7. asır sonrası İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum karşılaştırılarak daha da pekiştirilebilir. Nitekim Hicri 4-5. asırlarda İslâm dünyasındaki siyâsî durum, sonraki döneme nazaran oldukça iyi idi. İslâm dünyasının yönetiminde bulunan halîfe ve halîfeyi kullanmaya başlayan komutanların kendi aralarında yaşanan didişmeler ve merkezi idareden kopan bazı devletçikler bir yana, Müslümanları ciddi anlamda yıpratacak güçlü bir dış düşmandan bahsetmek zordur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel mesele, İslâm dünyasında yaptıklarının meşruiyeti çok az sorgulanabilecek bir dini otoritenin varlığıdır.

Bu dönemden sonra başlayan dini-siyâsî otorite ayrılığının, tazir cezalarına etkisinin siyâsî otoritenin tasarruflarının meşrulaştırılması şeklinde olduğu, bunun da maslahat zeminine oturtulması oldukça tutarlı görünmektedir. Bu iki kavrama dayanan siyâset-i şer'iyyenin ortaya çıkışıyla alakalı olarak söylenen, örf ve töre sahibi Türk'lerin Abbbasi hilafetine sunnî bir imam olarak bağlılıklarının yanı sıra siyâseten ayrı olmaları neticesinde şeriat ve siyâset şeklinde iki hukuk kaynağının ortaya çıkması görüşü de bir yönüyle bunu destekler mahiyettedir.[453]

[452]Abdülğanî el-Ğanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb,* III, s. 502; Merginânî, *el-Hidâye,* II, s. 381; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Şerhu Kitabi Edebi'l-kâdî li'l-İmâm Ebi Bekr el-Hassâf,* Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut 2013, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye) s. 470 vd.
[453] Ahmet Yaman, *Siyâset ve Fıkıh,* s. 57.

İkinci dönem olarak addettiğimiz sunnî anlayışın Şiîler, haçlılar ve Moğolların saldırılarından korunması için güçlü bir devletin gerektiği[454], bunun akabinde ise Türk kültüründeki bağımsız mutlak otoriteyi haiz sivil bir idarenin şeriat ehli tarafından kabul görmeye başladığı dönemde[455] fıkıh kitaplarındaki tazir kısımlarında afaki değişikliklere rastlanmamıştır. Ancak fıkıh kitaplarının ilgili yerlerinde söz konusu kültürün hususiyetlerine cevaz veren ifadelerin yer almaya başlaması[456] ve bu kısımların kitapların içerisinde kapladığı hâcmin artması[457] daha sonra yapılacak değişikliklere geçiş olması açısında önemlidir. Ayrıca bu devirde ortaya çıkan *el-Ahkâmü's-sultaniyye* türü eserlerde işlenen konular incelendiğinde bir parça da olsa, Türk kültürünün şeriatla birlikte yönetimde yer almaya başladığından söz etmek mümkün olmaktadır.[458]

Bir önceki dönem ve bu dönemde siyâsî otoritenin Hanefilik taraftarı yöneticilerin elinde bulunmaması ve Karâfî'nin yaşadığı dönemden önce olmaları dolayısıyla mezkûr iki dönemdeki tazir anlayışı birlikte değerlendirilebilir. İddia edilen tez tamamen kabul edildiği takdirde her ne kadar iki dönem arasında belli başlı farkların olması zarûrî ise de, Türklerin siyâsî ve dini otoriteyi ellerinden bulundurdukları üçüncü dönemin mezkûr iki dönemle olan farklılığının oldukça bariz olması sebebiyle esas yoğunlaşılması gereken noktanın burası olduğu kanaatindeyiz.

1. Serahsî

Serahsî onbirinci asır Maveraünnehir bölgesinde yaşamış bir âlim olarak (v. 483/1090) tazirle alakalı bilindik mevzulardan bahseder. Sultana tanınan tazir cezasının üst sınırının 39 sopa olduğunu vurgulayarak belirten müellif, taziren katlin normal

[454] Halil İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014, s. 103.
[455] Halil İnalcık, *Osmanlıda Devlet Hukuk Adalet*, s. 41.
[456] Zâlim de olsa güçlü otoritenin, fazıl da olsa güçsüze tercih edileceği anlayışına dair beyanların artması bunun delili sayılabilir ki incelediğimiz bu dönem müelliflerinin birçoğunda bununla alakalı ifadelere rastlayabiliriz.
[457] Tazir cezalarının tarihi seyri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. S. Nûri Akgündüz, "Hanefi Furû Metinlerinde Tazir Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/XXIX, 2014, s. 47-68.
[458] Rosenthal'in bu konudaki değerlendirmelerinde geçen, şeriatın yanında siyâset gibi bir kurumun da artık bulunduğu manasına gelen Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultaniyye*si incelendiğinde, tıpkı Türklerde olduğu gibi siyâsî otoritenin yetkisine bırakılan idari bir alandan bahsedilmektedir ki kitabın Abbâsî halifeliğinin hüküm sürdüğü bir zamanda onun adına kaleme alınması da bu hususta ayrı bir önemi haizdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erwın Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 41 vd..

şartlar altında câiz olmadığını ifade etmekle birlikte,[459] yeryüzünde fesat çıkaran kişilerin öldürülmesini şeriat kuralları olarak değil siyâseten câiz görmektedir.[460]

Ayrıca livata fiilinin cezası hakkında değerlendirmede bulunurken, Ebu Hanife'nin bu fiilin zina olmadığı hakkındaki ifadelerini aktarmakta ve şeriaten buna herhangi bir cezanın verilemeyeceğini söylemektedir. Ancak bu ifadelerin şeriatta cezası bulunmayan bu fiilin siyâseten de herhangi bir şekilde cezalandırılamayacağı anlamına gelmeyeceğine işarette bulunarak, bu fiili işleyen kişinin siyâsî otoritenin isteğine bağlı olarak cezalandırılabileceğini söylemektedir ki bu türlü düşünce mezkûr dönemde siyâset ile şeriat kavramlarının hangi manalarda kullanıldığını anlamamız açısından önem arz etmektedir.[461] Bütün bu açıklamalarla birlikte müellifin siyasetle şeriatı bir sıfat tamlaması içerisinde kullanmış olması,[462] siyaseten verilen bu türlü cezaların, her ne kadar mufassal şer'i ahkâm arasında bizzat bulunmasa da, insanları dünya ve ahiret saadetine götüren şeriat yoluna muhalif olmadığı anlamına işaretler taşımaktadır.

2. Kâsânî

Karâfî öncesinde, Türklerin İslâm dünyasında etkili oldukları devirde yaşamış[463] müelliflerden Kâsânî'nin (v. 587) fukaha arasında iştihar etmiş eseri *Bedâ'iu's-sanâi'*deki tazir bölümü, içerik olarak birinci bölümdeki müelliflerin eserlerinde olandan farksızdır. Müellif tazir cezalarını siyâsî otoritenin yetkilerinin sınırsızca genişletilmesi olarak anlamamış, kendi ifadesine göre tazir ibaresiyle had miktarına ulaşmayan suçların cezalandırılmasını kastetmiştir.[464] Bununla birlikte müellif Hz. Ali'nin bir ele karşılık birden fazla el kesmesiyle alakalı rivayeti değerlendirirken

[459] Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, s. 49.
[460] Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, s. 124.
[461] Serahsî, *el-Mebsût*, IX, s. 79-80.
[462] Müellif irtidat suçu kapsamındaki ölüm hükmünün sebebinin yalnızca dinden dönmek değil, küfürde ısrar neticesinde Müslümanlara savaş açmak olduğunu belirtme sadedinde bu ifadeyi kullanmaktadır. Bu hususta detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 52.
[463] Ferhat Koca, "Kâsânî", *DİA*, XXIV, 2001, s. 531.
[464] Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Kitâbü bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Nşr. Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut 1982, VII, s. 63.

"siyâseten" tabirini de kullanmaktadır.[465] Müellifin konuyla alakalı değerlendirmeleri nicelik bakımından kendinden önceki kitaplara nazaran daha kapsamlıdır.[466] Bunun sebebi müellifiin meseleleri derli toplu serdeden üslubudur denilebilir zira tazir meselesini belli bir sistematik içinde ilk defa onun eserinde buluyoruz.[467]

3. Merğınânî

Metod olarak yukarıdaki esere benzeyen ve Hanefi fıkhının temel eserlerinden sayılan Burhâneddin el-Merğınânî'nin (v. 593) *el-Hidâye* isimli eserinde de tazir konusu hakkında verilen bilgiler benzerlik arz etmektedir.[468]

Konunun hadlerle alakalı bölümün içerisinde hadd-i kazif'ten sonra ele alınması ise, müellifin bu ceza türünü kazif suçlarına yakın bulmasıyla alakalıdır. Nitekim tazirle alakalı bölüm "Kim erkek ya da kadın köleye, ümm-ü velede yahut kâfire iftira atarsa kendisine tazir uygulanır." ibaresiyle başlamaktadır.[469] Kudurî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış müellifin taziri, had derecesine ulaşmayan suçlarda suçluların cezalandırılması olarak görmesi[470], onun taziren ölüm cezası verilemeyeceği görüşünde olduğunun göstergesidir. Bununla birlikte müellifin, "siyâset" cezasına yer yer değindiği görülmektedir. Örneğin zina haddi bağlamında verilecek cezaya ek olarak sürgün cezasının tazir ve siyaset olduğunu ifade etmiş ve bazı sahabilerden mervi olan sürgün cezasının bu bağlamda değerlendirildiğini ifade etmiştir.[471] Eserde 'tazir bi'l-katl' ifadesinin geçmediği dikkate alınırsa, her ne kadar tazir kısmının fıkıh kitabında kapladığı alan ilk dönemlere nazaran artmış olsa da, Hanefilerde tazir cezasının sonraki dönemlere nispetle bariz bir genişleme göstermediği söylenebilir.

Ayrıca şiddetli tazir cezalarıyla alakalı ilk dönemlerden gelen rivayetleri değerlendirirken müellif mezhebin tazir hükümleri ile mezkûr rivayetleri telif adına iki ihtimalden söz etmektedir: Kendilerine ulaşan rivayetlerin merfu olmama durumu ve

[465] el-Kâsânî, *Kitâbü bedâi'u's-sanâi*, VII, s. 299.
[466] el-Kâsânî, *Kitâbü bedâi'u's-sanâi*, VII, s. 63-65.
[467] S. Nûri Akgündüz, "Hanefi Furû Metinlerinde Tazir Bahsinin Gelişimi", s. 56.
[468] Merginânî, *el-Hidâye*, II, s. 381.
[469] Merginânî, *el-Hidâye*, II, s. 405.
[470] Merginânî, *el-Hidâye*, II s. 405.
[471] Merginânî, *el-Hidâye*, II s. 386.

şayet merfu oldukları kabul edildiği takdirde bunların siyâset olarak değerlendirilebileceği.[472] Müellifin söz konusu tavrı onun döneminde cezaların ağırlaştırılması bağlamında siyâset ile tazir cezalarının yer yer benzerlik gösterdiğine ve siyaset adı altında bir cezalandırma işleminin varlığına işarettir.[473] Ayrıca müellifin eserindeki siyaseten cezalandırmayla irtibatlı hususların, toplum maslahatının gerekli kıldığı cezalandırmalara şer'i birer delil bulunamaması bağlamında geçmesi dikkat çekmektedir.

Ayrıca Asım Cüneyt Köksal'ın kısmen eleştirdiği Baber Johansen *Contingency in a Sacred Law* isimli eserinde siyâset-i şer'iyye ile alakalı değerlendirmelerde bulunurken, Merğinâni'ye kadar siyâsetin fıkıhtan ayrı olup, Merğınânî'den sonra siyâset ile tazir cezalarının birleşmeye başladığını ve siyâsetin 12. yy.'dan sonra şeriatın içerisine dâhil edildiğini ifade etmektedir.[474] Johansen'in siyâset ile şeriatın bir müddet sonra (özellikle 12. yy'ın sonlarından itibaren) birlikte değerlendirilmeye başlanması tezine, Merğınânî'yi bu sürece doğrudan dâhil etmemek şartıyla katılmak mümkündür. Zira müellifin tazirle alakalı görüşlerini sunduğu fasıl incelendiğinde onun tazir cezalarını öncekilerden farklı değerlendirmediği görülür.[475]

Şurası şüphe götürmez ki siyaset kelimesine daha önceki dönemlerde de rastlanmaktadır. Fakat siyaset kelimesinin onikinci yüzyıldan sonra kazandığı mana ki bu çalışmada siyaset kelimesiyle kastedilen mutlak anlam budur, özellikle sultanlara sınırsız cezalandırma yetkisinin önünün açması anlamıyla[476] 12. yüzyıldan başlayarak oluşmuştur denilebilir. Merğınânî ve öncesindeki Hanefi ulemadan bazılarının *siyaseten* olarak ifade ettikleri, şeriatta mufassal olarak hükmü bulunmayan ve uygulanmaması

[472] Merginânî, *el-Hidâye*, II s. 412.
[473]Cezaların ağırlaştırılması olarak siyâset tazir manasında kullanılması hakkında bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyâset*, s. 50-51. Bu sayfalarda ayrıca Baber Johansen'in Merğinâni'ye kadar siyâsetin fıkıhtan ayrı olduğu, Merğınânî'den sonra siyâset ile tazir cezalarının birleşmeye başladığı ve siyâsetin 12. yy.'dan sonra şeriatın içerisine dâhil edildiği şeklindeki görüşleri aktarılmaktadır. Köksal'ın kısmen eleştirdiği Johansen'in mezkûr teorisinin ilgili kısmı, bu çalışmanın bulguları ile paralellik arz etmektedir.
[474] Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Ed. Ruud Peters-Bernard Weiss, Leiden 1999, E.J. Brill, XIII, s. 217 (Studies in Islâmic law and society; volume 7).
[475] Merginânî, *el-Hidâye*, II, s. 406.
[476] Burada taziren katl gibi uygulamalara işaret edilmektedir. Cezalandırma hususunda ölümden daha ağır bir türden bahsedilemeyeceğinden, taziren katlin caiz olması durumunda sınırsız cezalandırma yetkisinden pekâlâ bahsedilebilir.

durumunda fesadın yayılıp umumun menfaatinin zarar göreceği cezalar ilk dönemlerde maslahat ilkesiyle temellendirilen cezalara benzetilmiş ve meşru addedilmiştir.[477] Daha da önemlisi bu cezalar, görebildiğimiz kadarıyla, genellikle doğrudan şeriatle irtibatlı olan imamın tazir yetkisi altında değerlendirilmemiştir.[478] Kanaatimizce tartışmanın çıkış noktası da burasıdır. 12. yüzyıl öncesi Hanefi ulemasının dillendirdiği siyaset kavramıyla, Türk-Moğol devlet yönetim anlayışının İslam dünyasına hâkim olması sonrasında adil ve zalim diye ikiye ayrılan siyasetin adil kısmı arasında benzerlik kurulabilir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken bir başka husus da, incelediğimiz müelliflerin yaşadığı bölgelerin birbirinden farklı olmasıdır. Sosyal hayattaki problem, değişim gibi unsurların ilmi eserlere de yansıyacağı hakikatine istinaden, devletin merkezi konumunda olan Bağdat, Şam gibi şehirlerle, nispeten taşra sayılacak ve yöneticilerin tasarruflarının doğrudan hissedilmeyeceği Maveraünnehr şehirleri âlimleri arasında az da olsa anlayış farklılıkları olabilir.[479] Nitekim ileride değinileceği üzere nispeten müellif ile aynı dönemi yaşayan Maverdî gibi bazı Şafii fıkıhçıların bu hususta, geleneklerinden faklı bir çizgiyi ihraz ettikleri görülür. Ancak, buradaki farklılığın fakîhlerin devlet idaresine yakınlıklarıyla alakalı olduğuna dair de işaretler vardır.

Burada siyâset ve şeriat tabirlerinin farklılaşmasına örnek olarak gösterilebilecek Mâverâü'n-nehr ulemasının "siyâseten câizdir" şeklindeki ifadelerinin doğrudan bir üst cümledeki bağlama oturtulmaya çalışılması kanaatimizce yanlış olur. Onların bu türlü tutumlarını İslâm devletinin oldukça uzağından bulunan ve Türkler tarafından yönetilen devletlerde neşet etmiş olmalarına vermek lazım gelebilir. Bu tür fetvâların yaygınlaşmasının erken dönem İslâm devlet yöneticilerine isnat edilen şeriat zahiri dışında maslahata mebni gerçekleştirilen çeşitli faaliyetlere istinaden olduğu gerçeği de

[477] Müellifin sürgünle alakalı tazir ve siyaset şeklindeki beyanı bu hususa örnek gösterilebilir. Merginânî, *el-Hidâye,* II, s. 386; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 76-81.
[478] el-Kâsânî, *Kitâbü bedâi'u's-sanâi*, VII, s. 299; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, s. 124.
[479] Müelliflerin yaşadıkları dönemin 12. yy'ın ortaları olduğu düşünülürse, henüz devlet merkezini Bağdat olduğu ve her ne kadar iç çalkantılar söz konusu olsa da Abbâsî hilafetinin İslâm dünyasının en belirgin lideri konumunda olduğu söylenebilir.

göz önünde bulundurulursa[480], sivil otoriteye dayanan Türk örfünün hâkim olduğu bir belde ulemasının bu türlü ifadeleri normal karşılanmalıdır.

B. Memlûkler Dönemi ve Sonrasında Tazir

Buraya kadar incelediğimiz müelliflerin kitaplarının ilgili kısımlarındaki tazirle alakalı görüşlerinin kısmen de olsa bibirlerinin aynısı olduğu kabul edilebilir. Nitekim Malikilerden ve özellikle maslahat düşüncesinden etkilendiğini dillendirdiğimiz Tarablûsi'de de bu hususta ciddi bir açılım görmemek, Hanefilerin ilgili görüşlerinden herhagi bir değişikliğin olmaması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Tazir cezalarının sadece tazir olarak isimlendirilen cezalar olarak algılarsak ve fukahanın kitaplarda değindiği meseleler tekelinde incelersek, tazirin Hanefi literatüründe neredeyse hiç değişmediğini söylemek mümkündür. Ancak ilk dönemlerde sadece siyâset olarak kullanılan ve daha sonradan siyaset-i şer'iyye anlayışı olarak kabul edilecek, siyâsî otoritenin şer'i hükümlerin yeterli olmayacağını düşünmesi halinde yeryüzünde fesadın kökünü kurutmak amacıyla uyguladığı, şeriatte ancak tazir cezaları dâhilinde incelenebilecek cezalandırma biçimini tazirden ayırmak pek isabetli sayılmayacağından, Hanefilerdeki tazir cezalarının değişimini incelediğimiz bu bölümlerde, müelliflerin siyasetle alakalı görüşler de incelenmektedir.

1. Ekmeleddîn el-Bâbertî

Karâfî'den sonra yaşamış olan Memlûk fakîhlerinden Babertî (v. 786) Memlûkler öncesinde ele alınan ve Hanefi mezhebinin temel kitaplarından olan *el-Hidâye*yi şerh ettiği eserinde tazirin kişiye sert söz söylemekten tutun da, hapse kadar pek çok çeşidinin olduğunu söyler ve zayıf olarak da olsa İmam Ebu Yusuf'tan kişinin malını almanın da tazir olabileceğiyle alakalı bir rivayete işaret eder.[481] Diğer kitaplarda zikredilen bilgilerin hemen hemen tamamının zikredildiği eserde, muhtemelen şartların değişmesiyle, siyâset ve imâmete dair vurgular daha da belirginleşmiştir. Şerhini yaptığı eserdeki bilgilere muvafık olarak, imamın istediği takdirde sopanın yanında taziren

[480] Hz. Ali ve Ömer'e isnat edilen bu türlü fiiller hakkında detaylı bilgi için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 84.

[481] Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadîr***,** Y.y. 1970, (Mustafa el-Babi el-Halebi Matbaası), V, s. 344-345. (Bâbertî'nin *el-İnâye*'si künyesi verilen *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr*'in içerisinde yer almaktadır.)

sürgün cezası da verebileceğini söyleyen müellif bu hususu bir Hanefi-Şafii tartışması içerisinde incelemiştir. Müellif zina cezasından bahsedilirken, bekâr kişinin bu fiili işlemesi sonucu ona ceza olarak sopanın yanında had olarak sürgün cezasının da verilip verilemeyeceği tartışmasında, buna olumlu yaklaşan Şafiilere cevaben verilen sürgün cezasının siyâset yahut tazir cinsinden imamın takdirine bırakılmış bir ceza olduğu görüşünü benimsemiştir. Bunun had değil de tazir yahut siyâset türünden imamın reyiyle alakalı bir husus olmasını da Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ali gibi sahabilerin fiilleriyle temellendirmektedir. Hz. Ebu Bekir iki bekâra sopa uyguladıktan sonra onları Fedek'e sürmüş, Hz. Ömer bir kadının şarap içmeyi ve bir erkeği diline dolaması sebebiyle erkeği çağırtıp onu sürgüne göndermesi imamın böyle bir yetkiyi haiz olduğun gösterir. Ayrıca müellife göre, Hz. Ömer'in çağırdığı erkeğin 'benim ne suçum var ya emire'l-mü'minin' şeklinde sorması üzerine, 'senin bir suçun yok, o suç Medine'yi bu tür fiillerden temizleyemediğim için benimdir' diyerek mukabelede bulunması da imamın bir maslahat gördüğünde kişileri sürgüne gönderebileceğini göstermektedir.[482] Yine müellif kitabının had ve tazir cezalarının uygulanma keyfiyetine dair açıklamalarda bulunduğu bir bölümünde Hz. Ali ve Osman'ın devirlerinde had cezası uygulanıp da sürülen kimselerden bahsederken, bunların siyâset ve tazir kabilinden olduklarını söylemektedir.[483]

Siyâseti, "şeriatın hükmünü belirttiği bir suçun cezasının fesat unsuru dikkate alınarak ağırlaştırılmasıdır"[484] şeklinde tarif eden Bâbertî, tazir cezasının sınırının belli olduğunu söyleyerek Ebû Hanife'nin tazirin üst sınırıyla alakalı görüşünü kabul etmekle birlikte, siyâsî otoriteyi elinde bulunduran imamın bu cezanın üzerine çıkabileceğini ifade etmekte, ancak bunu tazir cezası olarak değil de siyâseten yapabileceğine işaret etmektedir.[485] Konumuz itibariyle oldukça önem taşıyan bu vurgu, Memlûkler devrinde tazir cezasının, her ne kadar şekli korunmuş gibi görünse de, sınırlarının genişlediği anlamını taşımaktadır. Ayrıca diğer kitaplara nazaran *el-İnâye*de tazir cezasının neredeyse bütün boyutlarıyla incelenmesi de, bu dönemde en azından imamın

[482] Baberti, *el-İnâye*, VII, s. 172.
[483] Baberti, *el-İnâye*, VII, s. 173.
[484] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 73, 74.
[485] Baberti, *el-İnâye*, XI, s. 34.

cezalandırma üzerindeki yetkisi sebebiyle ulemanın gündemine gelmeye başladığının göstergesi olabilir. Müellifin yukarıdaki sözlerinden siyâset kavramının tazir cezalarının ağırlaştırılmış şekli olduğu izlemi oluşmaktadır ki siyâset-i şer'iyye kavramının anlamları hakkında yazdığı makalesinde Adnan Koşum bu manalara değinmektedir.[486] Tazir cezasının Bâbertî tarafından ağırlaştırılmış şeriat anlamında kullanılması, Osmanlı şiyaset-i şer'iyye anlayışı açısından bir dönüm noktası olarak addedilebilir. Tarablûsî'nin konuyla alakalı görüşleri incelenirken değinileceği üzere, müellifin ağırlaştırılmış şeriat manasındaki siyaset-i şer'iyye tanımı, başta Tarablûsi ve Dede Cöngî olmak üzere Osmanlı müelliflerini etkilemiştir.[487]

Netice olarak bir Memlûk fakîhi olan Ekmeleddin el-Babertî'nin tazir ve siyâsetle alakalı değerlendirmelerinin birkaç vecihle geçmiş dönem eserlerinden farklı olduğu söylenebilir. Öncelikle tazir diğer kitaplarda olduğu gibi kitabü'l-hudud içerisinde birkaç satırla geçiştirilmemiş, toplumun yaralarını sarmada kullanılabilmesi itibariyle oldukça geniş olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hz. Ömer ve Ali devirlerinde yaşanmış, celde, sürgün ve yakma gibi olaylar tazirle değil fakat ağırlaştırılmış tazir manasına gelen siyâsetle, yani otorite sahibi imamın kendi reyiyle açıklanmaya başlanmıştır. Öyle ki eski kitaplarda nadir olarak rastlanan "mahmulün ale's-siyâse" tabirine bu eserde oldukça çok rastlanmaktadır.[488] Bâbertî'nin Karafî'nin görüşlerine benzer mahiyetteki 'siyâset' ve bunun şerî bir ceza olan tazirle alakasını yansıttığı ifadelerinin, başta 16. yy. olmak üzere, son dönem dâhil Osmanlı müelliflerini etkilediği söylenebilir.[489]

---

[486] Adnan Koşum, "İslâm Hukukunda Siyâset-i Şeriyye Kavramı**",** *İslâmî Araştırmalar*, XVI/III, 2003, s. 350-358.

[487] Bkz. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil Tarablusi, *Muinü'l-hükkam fima yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Kahire 1973, (2. Baskı, Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdehü, Ebü'l-Velid Lisanüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Sekâfî Halebi İbnü'ş-Şıhne'nin *Lisanü'l-hükkam fî ma'rifeti'l-ahkâm* adlı eseriyle birliktedir.), s. 169; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 34.

[488] Baberti, *el-İnâye*, V, s. 397, VII, 173, 369, 371, 194, 196; XI, s. 33, 34; XV, 156, 157.

[489] Karşılaştırma için bkz. Dede Cöngî, es-*Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 73-74.
Babertî'nin siyâset tanımının Osmanlı siyâset-i Şeriyye anlayışına olan etkisini hakkında daha ayrıntılı bilgi almak için bkz. Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyâset,* s. 34.

2. İbnü'l-Hümâm

Baberti ile aynı dönemde vefat etmiş olduğunu söyleyebileceğimiz Memlûk fakîhlerinden İbnü'l-Hümam (v. 1389) *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhte tazir bölümüne giriş mahiyetinde bilgiler serdederken, zina eden kimsenin ancak öldürüldüğünde şerrinden emin olunması söz konusu ise, öldürülmesinin helal olduğuna dair bazı fetvâlardan bahsetmektedir.[490] Ancak tazir bölümünün özellikle sınırının ele alındığı kısımlarda, İmam Malik ve Ahmed'in tazir cezasının üst sınırının olmamasıyla alakalı görüşlerine destek mahiyetinde zikredilen, Hz. Ali'nin ramazan ayında içki içen kimseye seksen sopa vurduktan sonra bunun üzerine yirmi daha eklemesi hadisesini ele almakta ve Hz. Ali'nin buradaki tutumundan tazir cezalarında hadlerin aşılabileceği anlamının çıkarılamayacağını bildirmektedir.[491] O, Hz. Ali'nin fazlalık gibi görünen yirmi sopalık ziyade cezasının bir gün sonra verildiğini ve içki haddi ile ramazanda iftar etmenin cezası olan tazirin ayrı değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Gerek aynı metni şerh etmeleri gerekse aynı dönemde yaşamaları itibariyle oldukça benzer görüşlere sahip Babertî ve İbnü'l-Hümam'ın, Merğınânî, Serahsi ve Kâsânî ile görüşlerinde esaslı değişikliklerin bulunduğu son dönem müellifleri arasında köprü vazifesi gördükleri söylenebilir. Türk kültürü ile şeriatın iç içe girmeye başladığı bu dönemde yukarıda değinildiği üzere siyâset ve şeriat tabirleri farklılaşmaya başlamıştır. Bu dönemden sonra gelen incelediğimiz eserlerde ise mezkûr siyâset-şeriat ayrımı kendisini iyice hissettirmeye başlamıştır. Temel metinlerde geçen tazirin üst sınırının hadleri aşamayacağı prensibi genel olarak kabul edilmekle birlikte, bunun şeriat kuralları içerisinde geçerli olduğu ifade edilmiş ve siyâseten verilen cezaların hadleri aşabileceğine işaret edilmiştir. Tamamen tutarlılık endişesi olarak yorumlanabilecek söz konusu durum, ilk dönem metinlerine bağlılığın yanı sıra özellikle ilk halîfelerin maslahat prensibine dayalı cezalarla alakalı bazı uygulamaları[492]

[490] İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadir,* V, s. 346. Ayrıca ancak ölümüyle şerrinden kurtulunacak insanların şeriaten değil siyâseten öldürülebileceğiyle alakalı başka yerler için bkz. İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadir,* V, s. 350, 259; VII, s. 477.
[491] İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadir*, V, s. 349.
[492] Şükrü Özen, "İstislâh", *DİA*, 2001, XXIII, s. 387.

ve müelliflerin kendi dönemlerindeki fesadın bu yolla çözülebileceğine olan inançlarının neticesi sayılabilir.

Hanefi fıkhı incelendiğinde tazir cezalarının ele alınışında bu devre kadar normal olmayan bir değişiklik ya da artış tespit edilememekle birlikte, siyâset ve şeriat tabirlerinin birbirinden ayrılmamasına ve sultanların maslahat prensibine ve ilk dönemlerdeki bazı olaylara istinaden uyguladıkları bir takım cezâî tasarruflarının bu ayrımla meşrulaştırılmasına şahit olmaktayız.

3. İbn Nüceym

16. yy. Mısır Hanefi müelliflerinden olan İbn Nüceym'in (v. 970), Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *el-Hidâye* sistematiğindeki muhtasarı *Kenzü'd-Dekâik*ine yaptığı şerh olan *el-Bahru'r-Râik* isimli eserindeki tazirle alakalı değerlendirmelerinin, görebildiğimiz kadarıyla, kendisinden önceki eserlerden daha kapsamlı olduğu söylenebilir.[493] Tıpkı *el-Hidâye*de olduğu gibi müellif taziri bir fasıl şeklinde 'hadd-i kazif' içerisinde ele almaktadır. Sahibinin Mısır ulemasından olması hasebiyle, eserde zikredilen görüşlerden birçoğunun akabinde İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* isimli eserine de atıf yapılması, müellifin görüşleriyle mezkûr eserde yer alan görüşleri irtibatlı kılmaktadır.[494]

Nesefî'nin metnini şerh etmeye başlamadan önce giriş mahiyetinde bazı bilgiler veren müellif, bu meyanda 'tazir bi'l-katl' ile alakalı mevzulara da değinmektedir. Bazı müelliflerden iktibasla[495], zina eden kişilerin şayet ölümden daha hafif bir cezayla ıslahları kabîl ise, bununla tazir edilmelerini; değilse taziren öldürülmelerinin "mutlak manada" helal olacağını söyler ve bunun diğer bütün suçlar için geçerli olduğunu ifade

[493] Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd--dekaik*, Thk. Zekeriyyâ Umeyrat, Beyrut 1997, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), V, s. 67-84.
[494] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik,* V, s. 76, 77, 80.
[495] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ifade kendisini ilk defa Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*inin şerhlerinden Zeyla'î'nin *Tebyînü'l-hakâik*inde, ardından da *Bahru'r-râik*'te Hinduvânî'ye (v. 362/963) ve Münye'ye atıfla göstermektedir. Zeylaî, *Tebyinü'l-hakaik*, III, s. 208; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik,* V, s. 69-70.

eder.[496] Ayrıca "taziren katl" ifadesinin doğrudan furûu fıkıh metinlerinde geçmesi, Hanefi mezhebindeki tazir gelişimini ifade etmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

İbn Nüceym'in görüşlerinin önemi sadece tazir cezasıyla alakalı ihtiva ettiği kapsamlı addedilebilecek bilgilerden dolayı değildir. Kendisinden önceki ulemanın tazir kavramının dışında düşündüğü sivil otoritenin bir yetkisi olan 'siyâset' onunla birlikte şer'i olarak nitelendirilmeye başlanmıştır denilebilir.[497] Nitekim yukarıda incelediğimiz ulemanın hiç birisinde siyâsî olan doğrudan şer'i olana izafe edilmemiştir. Bu farklılığın temel sebebi, yukarıda Türk örfü ile şeriatın ilk ve ikinci dönemini temsilen incelediğimiz ulemanın hepsinin Hanefi mezhebinin en güçlü olduğu[498] Mâverâü'n-nehr beldesine mensubiyetlerine mukabil, İbn Nüceym'in birçok mezhebin birlikte bulunmak durumunda kaldığı Mısır gibi bir bölgeye mensubiyeti olabilir.

Ayrıca İbn Nüceym'in 'siyâset' kavramı hakkında tarif niteliğindeki değerlendirmesi de özellikle kendinden sonraki siyâset-i şer'iyye anlayışının gelişimine sağladığı katkı açısından önemlidir: Siyâset, hakkında cüzî şer'i bir delil olmamasına rağmen, hâkimin maslahat prensibine bağlı olarak hüküm vermesidir.[499] Müellif, tarifini yaptığı siyâset kavramıyla kendinden önceki ulemanın siyâset olarak nitelediği sivil otoritenin ve onun vekillerinin şiddetli yargılama yetkisini, kendi yaşadığı bölgedeki ulema arasında iştihar etmiş ilmi birikimin de etkisiyle şer'i olan tazir cezalarının içerisine dercetmiştir. Zira bu tarifte hâkimin yargılama esnasında başvurduğu maslahata dayalı içtihadî faaliyet ön planda tutulmuştur ki müellifin yaşadığı dönemden önce teorik maslahat söyleminin bu bölgede Şafii, Maliki ve Hanbeliler eliyle canlandığı bilinmektedir.[500] Konuyla ilgili Köksal'ın değerlendirmelerine işaret etmekte fayda vardır:

---

[496] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik*, V, s. 69-70.

[497] Maveraünenhir ulemâsının siyâsî olarak niteleyip, kendisine şeriyyet atfetmemek için (محمول على السياسة) şeklinde değerlendirdikleri siyâsî otoritenin ölüm cezası verme yetkisinin tazirle birlikte anılması, yani (التعزير بالقتل) kavramı için bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik* V, s. 69.

[498] Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 17-18.

[499] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik*, V, s. 18.

[500] Bu dönemde lafzîliğin ihtiyaçlara cevap vermemesi dolayısıyla şeriatın maslahat söylemiyle birlikte değerlendirilmesi hususunda bir örnek için bkz. Tûfî, *Şerhu'l-erbaîn*, s. 38. (Mustafa Zeyd, *el-Maslahatü fi't-teşrâi'l-islâmi* içerisinde.)

"Devlet başkanının ve kamu otoritesinin halkın geniş bölümünü ilgilendiren siyâsî uygulamaları, Karâfî ve İbn Kayyım gibi âlimlerin izahlarında görülebileceği üzere en çok istislah ilkesiyle savunulmuştur. Siyâsetin şer'i açıdan meşru kabul edilebilmesi için maslahat esasına dayalı olması gerektiği de sıklıkla ifade edilmiştir. Hallâf'ın da söylediği gibi, İbn Nüceym'in tarifindeki anlamıyla siyâset, hakkında cüzi bir delil bulunmasa bile görülen maslahata binâen yapılan uygulamalar olduğu için, bu anlamıyla siyâset-i şer'iyyenin kamu alanında mesâlih-i mürsele ile amel etmek anlamına geldiği söylenebilir."[501]

Maslahat zeminine oturan fıkhi teorinin temsil edici nitelikteki mümessilleri olan Karâfî ve İbn Kayyım'ın görüşlerinin, her ne kadar emin olamasak da, İbn Nüceym'in maslahat endeksli siyaset düşüncesinden vareste kalması pek makul görünmemektedir. Zira Hanefi gelenek içerisindeki tazirle birlikte değerlendirilen siyâset-i şer'iyye anlayışının, Osmanlı dönemindeki tariflerine bakılınca burada İbn Nüceym'in izlerini görmek mümkündür.[502]

4. Tarablûsî

Alâeddîn et-Tarablûsi (v. 849), hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan bir müellif olup, *el-İstiğnâ* isimli eserinin başında ve sonundaki, Sultan II. Murad'a ithaf edildiğine ve Edirne'de bitirildiğine dair bilgiler onu Osmanlı devleti müelliflerinden addetmemizi gerektirir.[503] Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamasına rağmen edebü'l-kadâ literatürüne ait *Muînü'l-hükkâm* adlı eseriyle tanınmaktadır.

Hanefi literatürüne ait değerlendireceğimiz son kişilerden olan Tarablûsî'yi çalışmamız açısından önemli kılan şey, onun Karâfî'nin görüşleriyle fazlaca alakadar olmasıdır. Zira müellif gerek Maliki fakih İbn Ferhun'un *Tabsuratü'l-hükkâm*ı

[501] Cüneyt Asım Köksal, *Fıkıh ve Siyâset*, s. 38.
[502] Cüneyt Asım Köksal, *Fıkıh ve Siyâset*, s. 35. (Mehmed Ârif, *Tercemme-i Siyâsetnâme*'den naklen.)
[503] Abdullah Kahraman, "Trablûsî", *DİA*, XXXXI, 2002, s. 291-292.

üzerinden gerekse bizzat Karâfî'nin telifatından kendisine atıflar yapmakta ve onun özellikle kazâ ile alakalı görüşlerini nakletmektedir.[504]

*Muînûl'-hükkâm*ın tazirle alakalı zikrettiği değerlendirmelerinin, kendisinden önce bu hususta serdedilen görüşlerden ibaret olduğunu söylenebilir. Ancak üç bölüme ayırdığı kitabının sonuncu bölümü olan "el-Kadâü mine's-siyâseti'ş-şer'iyye"de siyasetle alakalı zikrettiği değerlendirmelerin, kendisinden sonra gekecek müellifleri etkilediği açıkça görülmektedir.[505]

Siyaseti ağırlaştırılmış şeriat olarak tarif eden müellif, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin âdil-zalim siyâset kavramlarına işaretle, zalim siyasetin şeriat tarafından haram kılındığı; âdil siyasetin ise fesadın engellenmesi, zalimlerin ellerinin kötülüklerden çektirilmesi dolayısıyla şeriatın maksatlarından birisi olduğunu söyler. Ayrıca siyaset-i âdilenin uygulanmaması sonucunda hakların zayi olacağını, şeriatın vaz ettiği hadlerin tam manasıyla uygulanamayacağını ifade ederek, sayılan sebeplerden dolayı siyasetin uygulanmasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir.[506]

Bu bölümde müellif siyaseti tazirden faklı olarak değerlendirmekte ve onun meşruiyetini gerek ilk dönem uygulamaları gerekse naslarla temellendirmektedir.[507] Töhmetle cezalandırmanın câiz olduğuna dair açıklamalarda bulunan müellif bu durumu çeşitli örneklerle izah etmektedir.[508] Davalı, hırsızlık yaptığını inkâr edince herhangi bir delilin olmaması halinde cezanın hemen uygulanmayacağı açıktır. Ancak davalının hırsızlarla, içki içenlerle yahut fısk meclislerinde bulunması durumunda kendisine tazirin uygulanması hakkında ulemanın icmâ ettiğini söyleyen müellifin mezkûr ifadelerinde tazir ile siyaseti birlikte değerlendirdiğine dair emareler vardır. Nitekim töhmet sebebiyle cezanın uygulanabileceğine delil olması hasebiyle aktardığı hikâye bu açıdan önemlidir: "İsâm b. Yusuf isimli bir âlim, o sıralar emir olan Hannân b. Ebî Hable'nin yanına girdiğinde emirin bir hırsızı sorgulamak üzere huzuruna getirttiğini

[504] Karâfî'nin *el-İhkâm* isimli eserinin muhakkiki Abdülfettâh Ebû Guddde, Trablusi'nin Karâfî'ye olan atıflarını *el-İhkâm*ı tahkik ederken tespit etmiştir. Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 15-16, 19-20; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 42-43.
[505] Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 169 vd..
[506] Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 169.
[507] Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 169-171.
[508] Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 178, 179.

görür. Emir, âlimi görünce sorar: "Bu hırsız hakkında hüküm nedir?" İsâm b. Yusuf cevap verir: "Bu hırsızın yemin etmesi, müdde'înin de delil göstermesi gerekir". Bunun üzerine emir kırbaç ve cellatları getirtir. Kendisine henüz 10 kırbaç anca vurulmuşken suçlu suçunu ikrar eder ve çaldığı malzemeyi de geri getirir. Bunun üzerine İsâm: "Sübhanallah, ben adalete bu kadar benzeyen zulüm görmedim" der."[509]

Tarablûsî'nin bu tür kıssa ve hükümlerle vermek istediği mesajlar, Hanbeli ve Maliki fakihlerden yaptığı alıntılar ve bizzat kendi ifadeleri ne sebeple olursa olsun siyasetin uygulanmasının gerekliliğini ispat etmek içindir.[510] Konumuz Karafî'nin etkisi olduğundan, onun Karâfî'ye atıf yaptığı yerleri kısaca değerlendirmek gerekecektir.

*Muînü'l-hükkâm*daki Karâfî'ye olan atıflar dikkate alındığında siyâsî otoriteye yargısal bazı ayrıcalıkların tanınması, suçlulara karşı zecri tedbirler ifade eden siyasetin uygulanması, hükmün inşâî olması, gücü yetmeyen hâkimin her hükmü uygulayamaması, sa'y bi'l-fesâd, siyâsî vilayetler, siyâsî hükümlerdeki hâkimlere tanınan yetkilerde ve buradaki genişliğin şeriate aykırı olmaması, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gibi konular dikkat çekmektedir. Bunların birçoğunun maslahat ve siyâsete dayalı şeriat anlayışı ile doğrudan, diğer bazılarının ise dolaylı olarak alakasının bulunduğu söylenebilir. Tarablûsî'nin kazâ muhakemesi usulü sayılabilecek[511] eserindeki Karâfî'ye atfettiği yukarıdaki görüşlerinden, siyâsî hükümlerde yöneticilere geniş yetkiler tanımanın şeriata aykırı olmadığı temel fikrini benimsediği söylenebilir. Nitekim kendisiniden sonraki Hanefilerde de siyaset-i şer'iyye genelde bu manada kullanılacak ve bu bağlamda verilen cevazlar neticesinde siyâsî otoritenin yargı üzerindeki gücü artacaktır.

İbn Nüceym ile Tarablûsî'nin maslahata binâen yargılama temeline dayanan görüşleri göz önüne alındığında bu iki müellifin daha sonraki Hanefilerin, özellikle

[509] Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 176; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 92-93.
[510] Tarablûsî'nin Karâfî'de alıntılardan bazıları için bkz. Tarablûsî, *Muînü'l-hükkâm*, s. 176, 177, 175,173.174.
[511] Bu ifade Asım Cüneyt Köksaş'ın *Fıkh ve Siyaset* isimli kitabında, Karâfî ile alakalı yaptığı bir değerlendirmeden alınmadır. Bkz. Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 75.

kamu maslahatını[512] gözetmekle alakalı kanaatlerinin kaynaklarından olduğu düşünülebilir.[513] Ayrıca Hanefilerin siyaset-i şer'iyye kavramını daha çok yargılama alanında kullanmalarıyla Tarablûsî'nin eserinin içeriği göz önünde bulundurulursa, mevcut etkiden bahsetme imkânımız da artmaktadır.

Karâfi'nin *el-İhkâm*ını tahkik eden Abdülfettah Ebu Ğudde, İbn Ferhûn ile Tarablûsî'nin *el-İhkâm* ile olan bağlantısını da ortaya çıkarmaktadır: "Bu kitapla, Maliki fakih İbn Ferhûn'un (v. 799) *Tabsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdıyeti ve menâhici'l-ahkâm*ı ve Hanefi Tarablûsî'nin (v. 844) *Muînü'l-hükkâm fimâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*ı arasında, araştırmacıların işine yarayacak bazı bağlantılar kurdum ve mezkûr eserlerdeki Karâfî'nin *el-İhkâm*ından iktibas edilen yerleri de işaret ettim."[514]

Tarablûsî'nin şeriat ve siyaseti birbirlerinden faklı olarak değerlendirmeye tabi tutup, siyasi hükümlerin dinen meşruluğunu şeriatteki tazir cezaları kanalıyla sağlaması, onun mezhebindeki Serahsî, Merğınânî, Bâbertî, İbn Nüceym çizgisinin devamı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Nitekim ilk dönemlerden 12. yy'a kadar geçen sürenin müellifleri belli başlı meseleler hakkında siyaset cezasından bahsetmekle birlikte siyaset cezasının tanımını yapıp bunun meşruiyetini en ince detayına varana kadar bir teori şeklinde temellendirmeye çabalamamışlardır. Her ne sebeple olursa olsun bu dönemden sonraki bazı müelliflerin, siyasetle alakalı hükümlerin meşruiyetini temin adına olsa gerek, siyaset şeriat farkına işaret edip, siyasi hükümleri tazir cezaları içerisinde meşrulaştırmaya çalıştıkları görülmektedir.

Bu meselenin can alıcı noktası sayılan "taziren katl", mahiyeti itibariyle siyâsî otoritenin kimi suçlulara ölüm cezası vermesi demektir. İlk dönem ve orta dönem

[512] Teorik maslahatın Hanefiler değil de diğer mezhepler eliyle ortaya çıkarılmasının neticesi olarak, ilerleyen dönemde maslahatla alakalı fikirlerin Hanefileri etkileyeceği açıktır. Bu etkileşimin de maslahat söyleminin en yaygın olduğu ve dört mezhebin birlikte yaşasığı Mısır coğrafyasında olması, kuvvetle muhtemeldir.

[513] Hanefi fıkhının çağımıza yakın en mümessil örneklerinden birisi olan Mecellenin kaynakları arasında İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*inin de bulunması hakkında bir örnek için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, s. 142; Ayrıca Tarablûsî'nin, Osmanlıda siyaset-i şeriyye türü eserleri arasında en meşhurlardan olan Dede Cöngî'nin *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*sine etkisi için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, s. 76, 85, 86, 88, 90, 108.

[514] Karâfî, *el-İhkâm*, s. 19-20.

fakihlerinin metinlerinde, netice itibariyle işlediği gayri meşru fiilden ancak ölümü sayesinde el çektirilebilecek, yani toplumun fesadından ancak katli ile kurtulabileceği kimselerin siyaseten öldülmesi hakkından bazı bilgiler bulunmaktadır. Ancak ceza ile alakalı detaylı tartışmalar, cezanın meşruiyetini sağlamak amacıyla çeşitli temellendirmeler ve nihayet verilen ölüm cezasının taziren olduğunu söyleme türünden savunulara asla rastlanmamaktadır. İlk devirlerde olmadığını söylediğimiz bu olguların tamamının Memlükler sonrasında maslahat ve siyaset argümanları çerçevesinde ortaya çıktığını söylememiz mümkündür.

5. Dede Cöngî

16. asır ulemasından olan Dede Cöngî'nin,[515] Kanûnî'nin oğlu sultan Mustafa'ya ithâf edilen *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı meşhur eserindeki özelikle tazirle alakalı kısımların, Osmanlı sultanlarının vaz ettiği kanunlara etki ettiği söylenmektedir. Örfi hukuk-siyaset-i şer'iyye bağlantısıyla alakalı bir değerlendirmesinde Akgündüz,[516] siyâsî otoriteye tanınan kanun koyma yetkilerinin meşru dairede kullanılabilmesi için devlet başkanının ya müçtehit olmasının yahut da vaz edeceği kanunnameler hususunda ulemayı devreye sokmasının gerektiğini ifade etmekte, Osmanlı devrinin siyaset-i şer'iyye teorisyeni Dede Cöngî'nin bu konudaki meşhur eserinin özellikle tazir cezalarıyla alakalı kısmının, resmen uygulanmasa da, kendi devrinden itibaren vaz edilen kanunlara yön verdiğini söylemektedir.[517]

[515] Hayatıyla alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, "Dede Cöngî", *DİA*, 1994, IX, s. 76-77.

[516] Akgündüze göre, Osmanlı padişahları tarafından vaz ederlen örfî kanunlar şu üç format içerisinde değerlendirilebilir: Fıkıh kitaplarındaki mevcut şer'i hükümleri kanun haline getirilmesi, devlet başkanının İctihadî konulardaki mevcut içtihatlardan birisini seçmesi ve İslam hukuku tarafından ülü'l-emre tanınan yasama yetkisinin şeriatın dışına çıkmamak kaydıyla zuhûru. Ayrıca Akgündüz, kanunnâmelerin ekserisini oluşturan bu sonuncu maddeyle sultana verilen yetkilerin dört ana esasta toplandığını ifade etmektedir; Caiz olan konularda nizam-ı âlem için kaideler vaz eylemek, devlete karşı işlenmiş suçlarla tazir suçlarının cezalarını tespit eylemek, kamu hizmetlerinin ifası için çeşitli düzenlemeler yapmak ve miri arazi ve tımar için kaideler koymak. Bkz. Ahmed Akgündüz, [516] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV, s. 31.

[517] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnameler,* İstanbul 1992, (Fey Vakfı), IV, s. 31-32.

Köksal ise ilgili çalışmasında, Dede Cöngî'nin gerek Osmanlı dönemi siyaset-i şer'iyye müelliflerine gerekse siyâsî otorite sahiplerine yol gösterdiğini ifade etmektedir:

"Dede Cöngî daha erken Maliki kaynak yerine (Karâfî'den pek çok hususta etkilenmiş İbn Ferhûn'un ilgili eseri kastediliyor.) Hanefî Tarablûsî'ye atıf yapmayı tercih etmektedir. Tarablûsî'nin eserinden geniş iktibaslar yapan Dede Cöngî, *Muînü'l-hükkâm*da yer verildiği ölçüde Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyyesi*ne ve Karâfî'nin *ez-Zehîra*sına atıflar yapmakta, bu iki eseri doğrudan kullanmak yerine Tarablûsî'nin eserinde yer bulduğu ölçüde dikkate almaktadır. Dede Cöngî'nin eserinin, Osmanlı Devleti yöneticilerine bu sahada bir klavuz olması için kaleme alındığını söylemek mümkündür, diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine doğrudan değil de Hanefî kaynaklarda yer buldukları ölçüde yer verme tutumunun da eserin yazılma amacıyla uyumlu olduğu söylenebilir. *es-Siyasetü'ş-şer'iyye*nin diğer bir hususiyeti de kanunnamelerdeki ceza hükümlerinin muhtevasıyla olan yakın ilişkisidir. Ceza kanunnamelerinin muhtevası ile birlikte mukayese edildiğinde, Dede Cöngî'nin bu eserinin, Osmanlı ceza kanunlarının Hanefi fıkhındaki ilkelerini ve kaynaklarını ortaya koyarak bir anlamda sağlamasını yapmış olduğunu söylemek mümkündür.[518]

Siyaset-i şer'iyye kavramının hangi manalarda kullanıldığıyla alakalı olarak girişte verdiğimiz bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Dede Cöngî'nin siyaset-i şer'iyye kavramını, "ağırlaştırılmış tazir cezaları" şeklindeki anladığını söyleyebiliriz. Müellif siyaseti Baberti'ye (v. 786-1384) nispetle, "şeriatın hükmünü belirttiği bir suçun cezasının fesat (toplumu fesada götürme) unsuru dikkate alınarak ağırlaştırılmasıdır" şeklinde belirtmekte ve Tarablusî'nin ilgili eserindeki "siyaset ağırlaştırılmış şeriattır" ifadesini de eklemektedir.[519]

Memlükler öncesi dönemde hakkında şer'i hüküm bulunmayan durumlarda devlet yetkilisinin uyguladığı zecrî sert hükümlerin, yani siyasetin, meşrulaştırılıp Osmanlılara aktarılmasını kolaylaştıran eserde, siyasete dayanan fiillerin meşruluğuyla

[518] Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 197. Ayrıca siyaset-i şeriyye ile alakalı Osmanlının son döneminde yazılan bir eserin Dede Cöngî ile karşılaştırılması için bkz. Bereketzade Cemaleddin Abdullah Efendi, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fi's-siyâdeti'r-râ'î ve sa'âdeti'r-ra'iyye*, Trc. Adanalı Yusuf Ziya Asma'î, Yayına Hazırlayanlar A. Kadir Kabakçı-Erol Bayraktar, İstanbul Ts., (Hira Yayınnları), s. 68, 77.
[519] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 73, 74.

alakalı imâ yahut işaret yolu değil, doğrudan sarih beyanlar kullanılmıştır.[520] Bu üslubun, kitap içerisindeki görüşlerin daha önceki âlimlerin eserlerine atıfla aktarılması dolayısıyla genel kabulleri yansıtmasından kaynaklanabileceği şeklinde yorumlanması mümkün olmakla birlikte, eserin siyâsî otorite sahibine ithaf edilmesinin etkisi de yok sayılmamalıdır.

Eserinde siyasetle alakalı kısa bir giriş yaptıktan sonra tazirle alakalı meseleleri serdetmeye girişen müellifin bu hususla alakalı ele aldığı ilk mevzunun "er-Re'yü ilâ'l-imâmi fi't-tazir" şeklinde başlıklandırması da dikkatleri çekmektedir.[521] İlk dönemlerden beri dillendirilen İmam Muhammed'in tazir cezasının imamın içtihadında olması görüşünü serdeden müellif, Memlükler öncesi devirde gelmiş, mezhebin oluşumunu sağlayan ulema ile tazirin imamın içtihadına bağlı olması mevzuunda aynı görüştedir. Ancak Dede Cöngî'nin ele aldığı tazir, Memlükler öncesinde gelmiş fakihlere ne içerik ne de tarz bakımından uymaktadır.

Yukarıda işaret edildiği üzere Memlükler öncesi Hanefi fakihleri genelde tazirin sayısı ve şiddetiyle alakalı birkaç görüş bildirir, tazirin uygulayıcısı olarak da imama işaret ettikten sonra tazir cezalarındaki celdenin şiddetinin diğerlerinden daha fazla olması gerektiğini belirtip, konuyu bitirirlerdi.[522] Dede Cöngî ise, aşağıda kısmen belirtileceği üzere tazir konusunu mezkûr basitlik içerisinde açıklamamıştır. Onun tazirle alakalı değerlendirmelerinin, İbn Nüceym ve Babertî'yle kendini iyice hissettiren siyaset kavramının tazirle birlikte değerlendirilmesi sürecini bir adım ileriye taşıdığı söylenebilir. Dede Cöngî'nin, taziri siyaset-i şer'iyyenin bir şubesi olarak değerlendirmesi bunu destekler mahiyettedir. Müellif klasik ulemanın tazir cezalarını

[520] Eserin ilk bölümleri mahremini nikâhlayan, zulmeden, zina yapan, zalime yardım ve yataklıkta bulunan vb. kişiler hakkında ölüm cezasının meşru olduğu ana fikri üzerine bina edilmiştir. Mezkûr kişiler hakkında verilecek meşru ölüm cezalarından bazıları için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 98, 99, 100, 101,102.
[521] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 81.
[522] Burada "kitabü'l-hudûd" içerisinde ele alınan "yüktelü siyaseten" gibi ifadelerin tazir fasılları ile alakası yoktur. Zaten yukarıdaki ibare tazir bölümlerinin muhtevasına yöneliktir. Kudûrî, *Kitâbü'l-kudûrî*, s. 120, Merğınânî, *el-Hidâye*, s. 405-407.

meşrulaştırmak maksadıyla serdettiği türlü örnekleri siyasetin cevazına örnek olarak sunmuştur.[523]

Ancak Memlükler öncesinde ulema genelde tazir cezasının sınırlarını tespit etmiş, kimlere hangi şartlar altında tazir uygulanacağını belirlemişler, bunun fiili olarak aşıldığı durumlarda herhangi bir teori dile getirilmeden bu tür örneklerin siyaseten verilmiş hükümler olduğunu ifade edip tutarsızlıktan kurtulmayı amaçlamışlardır.[524] Ancak Babertî, İbn Nüceym, Dede Cöngî, İbn Abidîn (v. 1252) gibi genellikle Memlükler sonrası, özellikle Osmanlı devri Hanefi fıkıhçıları, tazir cezasının kapsamını otorite sahibi sultanın birçok tasarrufunu meşrulaştırırcasına genişletmişlerdir.[525] Memlükler öncesi Hanefi fakihlerinde kişini taziren öldürülmesi yaygın bir anlayış değilken[526], bu dönemden sonra özellikle Osmanlılar döneminde yaygınlaşmış, fıkıh kitaplarının tazir ve siyasetle alakalı kısımlarında yerlerini almışlardır.

Tazirle alakalı ele alınan ikinci mevzu da, hâkimlerin siyasetle alakalı şer'i hükümleri genişletmelerinin şeriate muhalif olmadığının beyanıdır. Bu bölümde müellif dört sebeple şeriatteki hükümlein genişletilmesinde bir beisin olmadığını izah etmeye

[523] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye,* s. 81 vd.

[524] Eski metinlerde her ne kadar siyaset kelimesi kullanılmış olsa da, son dönemlerindeki metinlerde yer alan ifadelerle eski metinleri karşılaştırmak bile doğru olmayacaktır. Eski metinlerde birkaç satırda geçiştirilen bu tip mevzular daha sonraki metinlerde müstakil olarak ele alınmaya, hatta kitap yahut risale şeklinde basılmaya başlanmıştır. *el-Kitâb* ve *el-Hidâye* ile *el-Hidaye* şerhi *el-İnaye* ve *er-Reddü'l-muhtar* karşılaştırılabilir. Ayrıca son dönemlerde yazılan Dede Cöngînin *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*si gibi eserleri de bu meyanda değerlendirebiliriz.

[525] Bu bağlamda zikredilebilecek birçok örnek olmakla birlikte bir sadece bir tanesini zikredelim: "Dede Cöngî ile aynı yıl vefat eden Koca Nişancı Celalzade Mustafa Çelebi I. Selim ve I. Mustafa dönemlerini anlattığı tarih kitabında suçları ispat eilmediği halde "müttehem" oldukları için cezalandırılan 800 kişinin hikâyesini anlatır. 1528 senesinde Yavuz Sultan Selim Camii yakınlarında bir Müslümanın evi basılmış, ev halkının tamamı öldürülmüş, evde ne varsa yağmalanmış, suçlular ise tespit edilememiştir. Bunun üzerine çeşitli ihtimaller üzerinde durulmuş, İstanbul'da ırgadlık ve mumculuk yapan, işi gücü olmayan gayrımüslim zimmî levend tayfasının bu işi yaptığına ihtimal verilmiştir. Bununla da kalmayıp çarşı pazarın çeişitli yerlerinden toplanan ve 800 kişi olan bu zimmîlerin tamamı siyaseten katl edilmişlerdir." Celalzade olayı aktardıktan sonra, hükmün hak olduğunu iddia edercesine birtakım delillerin olduğunu ifade etmekte ve mezkûr siyasten katl'den sonra İstanbul'da bunun emsali herhangi bir olayın yaşanmamasını bu hükmün cevazına yormaktadır. Celalzade'den olayı aktaran Köksal'da bunun meşru olmayacağını ifade etmektedir. Celalzade Mustafa, *Tabâkâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4422, 141a-141b'den naklen Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 218-219.

[526] Memlükler öncesi Hanefi metinlerinde "et-tazir bi'l-katl" ifadesine rastlanmazken, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ifade kendisini ilk defa Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*inin şerhlerinden *Tebyînü'l-hakâikte* ardından da *Bahru'r-râik*'te Hinduvânî'ye (v. 362/963) ve *Münye*ye atıfla göstermektedir. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekaik*, Bulak, 1313, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, III, s. 208.

çalışmaktadır. İlk olarak fesadın İslâmın ilk asırlarına nazaran çoğalması dolayısıyla ve cezaların yeterli zecrî keyfiyette olmaması nedeniyle cezaların artırılabileceğini savunmakta; bunu yaparken de gerek kendisine doğrudan atıf yapmak suretiyle gerekse İbn Ferhûn ve özellikle Tarablûsî üzerinden, siyâsî otoriteye geniş yetkiler tanıyan Malikî mezhebi imamlarından Karâfî gibi âlimlerin görüşlerine başvurmaktadır.[527]

İkinci olarak maslahat-ı mürselenin bütün imamların kabul ettikleri bir delil olmasından bahsederek oldukça önemli bir noktaya işaret eden müellif, Karâfî'den yaptığı atıflarla meseleyi sadece siyasete değil, siyasetin de kendisinden kaynaklandığı maslahat prensibine dayandırmaktadır.[528]

Üçüncü olarak ise Karâfî'nin maslahat-ı mürseleden daha ehemmiyetli addettiği, buhranlı dönemlerdeki hükmün vâkıaya göre olması durumuna işaret edilmektedir. Normal kalıplarla vâkıalara uymayan hükümlerin, itibari kaideler vesilesiyle çözülmesinin siyaset vasıtasıyla olacağını söyleyen Dede Cöngî, siyaset sayesinde şeriatın tam olarak uygulanabileceğini savunmaktadır.[529] İhtilaf-ı zaman ve mekânın hükümlerin değişmesi için bir sebep olduğunu, bu kaidenin özellikle tazir cezalarının ağırlaştırılmasındaki rolünün önemini arzetmiştir. Maliki fakihi Karâfî'nin *ez-Zehîra* isimli eserinde konuyla alakalı iktibaslarda bulunan Dede Cöngî de, siyaset ve tazir cezalarının maslahat prensibine dayandığına işaret etmektedir.[530]

Hanefilerin özellikle tazirle alakalı beyanlarının 13 ve 14. yy.'lardan sonraki daha çok Malikilere benzediği; bir başka ifadeyle mezkûr dönemden sonraki Hanefi tazir anlayışında Maliki mezhebinin etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca bu dönemde Hanefi fukahasının öncekilerin oldukça az dillendirdikleri "siyaset" türü cezaları esas alır nitelikteki ifaderinden, Karâfî ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi maslahat ve siyasete

[527] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 82-88, 100, 107.
[528] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 83-4.
[529] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 84-6. Ayrıca Yunus Apaydın da Karafî'nin maslahat anlayışıyla alakalı bir makalesinde, onun maslahat anlayışının maslahat-ı mürsele ve maslahat-ı ulyâ olarak iki farklı aşamada değerlendirilmesi gerektiğini söylemekte ve maslahat-ı ulyanın siyaset-i şeriyye ile irtibatlı hususların temellendirilmesinde kullanıldığını Karâfî üzerinde uzmanlaşmış M. Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî'nin ilgili çalışmasından aktarmaktadır. Bkz. Yunus Apaydın, "Karafî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", s. 351-356; el-Vekîlî, el-*İmâmü'ş-Şihâb el-Karâfî*, II, s. 258-260.
[530] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 75.

vurgu yapan müelliflerin de etkisiyle Hanefilerdeki siyaset düşüncesinin meşrulaştığı; hatta tazirin yerini aldığı söylenebilir.[531]

[531] Bununla alakalı bir değerlendirme için bkz. Cüneyt Asım Köksal, *Fıkıh ve Siyâset*, s. 49-54.

SONUÇ

Karâfî, Moğolların Bağdat'ı istilasıyla İslam dünyasının sureten de olsa başsız kaldığı o yıllarda eser vermiş Maliki bir Memlük fakihidir. O, biz farkında olalım olmayalım, pek çok bilgin gibi kendi döneminin problemli meselelerini, tartışma konularını eserlerinde işlemiş, doğrudan yahut dolaylı olarak bu meselelere çözüm yolları aramıştır. Onun yaşadığı Ortaçağ Kahire'sinin en malum meseleleri arasında, İslam dünyasının halifeye bağlı olarak yahut halifeden bağımsız durumuyla pek çok mezhebin bir arada bulunması ve bu hususun topluma etkisi yer almaktadır.

Bu meselelerden ilki, İslam topraklarında zulmü engelleyebilecek, ümmetin maslahatını temin edecek güç kuvvet sahibi bir otoriteye; ikincisi ise devlet tarafından görevlendirilmiş kadılarla resmen sorumlu olmamakla birlikte ilgili hususlarda bilgi sahibi olan müftilerin aynı konuyla alakalı farklı hükümler vermesine ilişkindir. Karâfî'nin yukarıdaki mezkûr birinci meseleye çözüm önerisi, kanaatimizce bu çalışmanın başlığında yer alan kavramlarla doğrudan alakalıdır: Maslahat, siyaset ve tazir.

Karâfî, Hz. Peygamberin tasarruflarını fetva, kaza ve imametle alakalı olanlar şeklindeki üç grupta inceler. Raşit halifelerden sonra bu yetkilerin bir kimsede toplanmadığına işaretle yaşadığı toplumdaki bu yetki sahiplerinin görev ve sınırlarını açıklar. Ona göre imamet-devlet başkanlığı Hz. Peygamberin fetvâ ve kazâ yetkilerinden bağımsız ve tamamen farklı bir yetkidir. Fetvâ ve kazâ gibi yetkiler şer'i delil ve olaylardan çıkarılan hüccetlere göre şekillenirken imamet, insanların toplu olarak yönetilmesi, suçluların yakalanması, asilerin öldürülmesi, ahalinin kendi beldelerinde rahatça yerleştirilmesi gibi toplumda mutlak manada maslahatın temini ve mefsedetin defi unsurlarına; bunların tamamı da infaz gücüne bağlıdır. Bu sebepledir ki Karâfî, toplumun maslahatını temin edemeyen kişiye imam denilemeyeceğini, şayet deniliyorsa da bu kullanımın mecaz tarikiyle olduğunu ifade ederek söz konusu siyasi güce vurgu yapmaktaktadır.

Ona göre devlet yönetiminde aslolan toplumun menfaatini koruyabilmeye matuf, toplum hayatını olumsuz etkileyen her türlü kötülük anlamında kullandığı

fesadın kökünün kazınması gerekmektedir. Ayrıca siyasi otoriteye, toplumda maslahatın temini ve mefsedetin defi için, özellikle cezalandırma faliyetleri esnasında kullanılmak üzere şeriat tarafından sınırsız bir yetki bahşedilmiştir: Tazir cezaları.

Naslarla mezkûr had cezaları belirli şartlar dâhilinde ancak uygulanabilirken tazir cezaları için hangi suçlarda uygulanabileceğiyle alakalı herhangi bir sınırlamanın olmadığı ve tamamen imamın görüşüne bırakıldığı hususunda ittifak vardır. Bu hususstaki en büyük tartışma tazir cezalarının üst sınırının ne olduğu sorusu, başka bir ifadeyle taziren katlin cevazı meselesidir. Sonuçları siyaseten katl uygulaması ve devlet eliyle zulüm gibi son derece tartışmalı konuları ilgilendiren bu tartışmanın taziren katli tereddütsüz bir biçimde savunan kısmındaki en erken isim görebildiğimiz kadarıyla Karâfî'dir.

Onun taziren katli meşru görme sebebi, imamın toplumun maslahatı yönündeki içtihadi bir hükmü andıran kanaatidir ki zannımızca bu husus mürsel maslahatlarla amel etme meselesiyle irtibatlıdır. Gazzâlî, şeriatın lehinde yahut aleyhinde herhangi bir delil sunmadığı bir hususta maslahat fikrine binaen hüküm vermek – amel etmek için bu ilgili maslahatın zaruri, kati ve külli olmasını şart koşmuştur. Buna göre lehinde yahut aleyhinde naslarda hüküm bulunmayan bir meselede maslahatla amel etmek için söz konusu maslahata olan ihtiyacın zaruret mesabesinde, fiiliyata konulmasıyla kendisinden beklenen yararı olabildiğince somut ve net olarak sağlayabilecek ve müslümanlardan sadece bir kaçını yahut bir zümreyi değil, ümmeti ilgilendiriyor olması gerekmektedir. Karâfî ise, maslahat kavramıyla anılagelen bu şartları reddederek mutlak manada maslahat ile amel edilebileceğini ashab-ı kiram dönemindeki bazı uygulamaları nazara vererek savunmuştur. Onun bahsedilen maslahat anlayışı zemininde neşet ettiğine kani olduğumuz siyasi otorite ve tazir cezalarıyla irtibatlı yorumu, kendisinden sonraki, hassaten merkezi otoritenin gölgesinde ilmi faaliyetlerini sürdüren pek çok kalem ehli tarafından savunulmuş hatta geliştirilmiştir.

Osmanlılar eliyle son bulmalarının ardından gerek ilmi gerekse siyasi mirası Osmanlı Hanefilerine geçen Memlüklerden önceki ve sonraki fıkıh eserleri incelendiğinde, taziren katl uygulamasına bakışın gözle görülür bir şekilde değiştiği fark edilmektedir. Yine bahsi geçen sebeplerin de etkisiyle, Osmanlı siyaset-i şeriyye

literatürünü ve padişahların kanunnamelerini etkilediği çeşitli çalışmalarla tespit edilmiş Dede Cöngî ve Tarablûsî gibi isimlerin Karâfî'nin taziren katli tecviz edişine atıfta bulundukları görülmüştür. Ulema-ümera ilişkisini varolduğuna inanılan ideal değerlerin yönlendirmesiyle değil de, tarihi vesikalar çerçevesinde çok daha detaylı inceleyerek İslam dünyasını bu günlere taşımış siyaset ve fıkıh ilişkisinin mahiyetine dair daha detaylı çalışmalar araştırmacıları beklemektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Efendi, Bereketzade Cemaleddin, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fi's-siyâdeti'r-râ'î ve sa'âdeti'r-ra'iyye*, Trc. Adanalı Yusuf Ziya Asma'î, Yayına Hazırlayanlar A. Kadir Kabakçı-Erol Bayraktar, İstanbul Ts., (Hira Yayınnları).

Ahmed ed-Derdir, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Adevi, *Şerhu's-sagir alâ Akrebi'l-mesalik ilâ mezhebi'l-İmam Malik***,** Hamiş Ahmed b. Muhammed Savi Mâlîkî Halveti Savi, Yayına Hazırlayan Mustafa Kemal Vasfi, Kâhire 1972, (Dârü'l-Maârif).

Akgündüz, Ahmed, "Dede Cöngî", *DİA*, 1994, IX, s. 76-77.

Akgündüz, S. Nûri, "Hanefi Furû Metinlerinde Tazir Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/XXIX, 2014, s. 47-68.

Akman, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İstanbul 1997, (Eren Yayıncılık).

Akyüz, Vecdi, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divân-ı Mezâlim*, İstanbul 1995.

Âl-i Ali, Meş'al b. Memduh, *İlmu usuli'l-fikh fi'l-karni's-sâdis el-hicri: dirase istikrâiyye târihiyye tahliliyye***,** Hail 2010, Darü'l-Endelüs, (Matbu doktora tezidir.).

Amir, Abdülazîz Musa, *et-Ta'zir fi'ş-şeriati'l-islâmiyye*, Kâhire 1969, (Dârü'l-fikri'l-arabi, 4. Baskı).

Apaydın, H. Yunus, "Siyâset-i şer'iyye", *DİA*, 2009, XXXVII, s. 299-304.

_____, "Karâfî", *DİA*, XXIV, 2001, s. 394-401.

_____, "Velâyet", *DİA*, XXXXIII, 2013, s. 15-19.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1998.

_____, Fahrettin, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, İstanbul 2013.

Ayaz, Fatih, *Memlükler*, İstanbul 2015.

Bademci, Ali, *Cengiz ve Yasası Timur ve Tüzükâtı*, İstanbul 2012.

Bardakoğlu, Ali, "Had", *DİA*, XIV, 1996, s. 547-551.

_____, Ali**,** "Eşkıya", *DİA*, XI, 1995, s. 463-466.

Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Trc. M. Fuad Köprülü, Ankara 1957, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı).

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul 2014.

_____, Tuncay, "Tazir", *DİA*, 2011, XXXX, s. 198-202.

Bedir, Murtezâ, *Buhâra Hukuk Okulu*, İstanbul 2014.

Behnesi, Ahmet Fethi, *et-Ta'zîr fi'l-islâm, Kâhire* 1988, (Müessesetü'l-halîci'l-arabî).

_____, *Tatbikü'l-hudud fi't-teşriati'l-cinaiyyeti'l-hadise,* Kâhire 1988, (Müessesetü'l-Halici'l-Arabi).

Bekûrî, Abdullah Muhammed b. İbrâhim, *Tertibü'l-furuk ve ihtisaruha,* Thk. Ömer b. Abbâd, Rabat 1994, (Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-islâmiyye).

Berkey, Jonathan P., *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Trc. İsmail Eriş, İstanbul 2015.

Bozkurt, Nahide, *Abbasiler,* İstanbul 2014.

Bulut, Ali, *Belâgat Meânî-Beyan-Bedi'*, İstanbul 2013 s. 52-63.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-furûk: Kelimeler Arasındaki Farklar,* Trc. Ömer Aydın, İstanbul 2011.

el-Bûtî, Muhammed Saîd*, Davabitü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*, Yy. Ts., (Mevsûatü'r-risâle).

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusul ve'l-usul*, Thk. Uceyl Câsim en- Neşemî, İstanbul 1994, (Mektebetü'l-irşâd).

_____, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu kitabi edebi'l-kâdî li'l-İmâm ebi bekr el-hassâf,* Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2013, (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye).

el-Cevâdi, Muhammed Mevlûd b. Ahmed el-Cevâd el-Ya'kûbi, *Mesâilü'l-usûli'l-lâmia fi nazmi'ş-Şumûsi's-sâtıa: nazmu tenkihi'l-Karâfî ve şerhihi fi usuli'l-fıkh,* Thk. Muhammed el-Hasan b. Ahmed el-Hadim el-Ya'kûbî el-Cevâdî, Kâhire Ts., (Dârü'ş-şems).

Clot, Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memlüklerin Mısır'ı*, Trc. Turhan İlgaz, İstanbul 2005.

el-Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ Ziyâeddîn, *Muhtasaru'l-allâme halîl*, Thk. Ahmed Câd, Kâhire 2005, (Dâru'l-hadîs).

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf*, Trc. Ömer Türker, İstanbul 2015, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı).

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem,* Thk. Abdülazim ed-Dîb, Doha 1980, (Darü'l-mihrab).

Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlîkî Ekolü*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalında 2004'te yapılmış doktora tezidir.).

Çubukçu, İbrahim Agâh, "Gazzalî ve Siyaset", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 1961 s. 121-130.

ed-Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve cevâhiru'l-ilm*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Bahreyn 1998, (Câmiatü't-terbiyyeti'l-islâmiyye).

Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usülü İncelemeleri*, İstanbul 2014, s. 269.

Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Usulü'l-fıkh*, İstanbul Ts., (Dârü't-tebliğ).

_____, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *İmâm İbn-i Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Trc. Heyet, İstanbul 1988, (İslamoğlu Yayıncılık).

el-Eyyübî, Eymen Cibril Cüveylis, *Mekâsıdü'şerîa fi tahsisi'n-nas bil maslahati'l mürsele*, Amman 2010.

el-Fasî, Allâl, *Mekâsıdü'ş-şerîatü'l-İslâmiyyetü ve mekarimüha*, Yy. 1993, (Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî Neşriyat).

Ferrâc, Ahmed Hüseyin, *Tarihu'l-fikhi'l-islâmi*, Beyrut 1989, (ed-Dârü'l-Câmiiyye).

Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetü'l-İslâm Muhammmed b. Muhammed**,** *el-Vasît fi'l-mezheb***,** Thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim-Muhammed Muhammed Tamir, Kâhire 1997, (Dârü's-Selam).

_____, Ebû Hamîd Huccetü'l-İslâm Muhammmed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dirâse ve Tkh. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde Ts., (eş-Şeriketü'l-medineti'l-münevvere li't-tıba'a ve'n-neşr).

_____, Ebû Hamîd Huccetü'l-İslâm Muhammmed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likati'l-usul***,** Thk. Muhammed Hasan Hayto, Dımaşk 1980, (İkinci Baskı, Dârü'l-fikr).

Gürkan, Sâlime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul 2012.

Gürler, Kadir, *Ehl-i hadisin düşünce yapısı: ilk dönem ehl-i hadis örneği*, Bursa 2007.

Grousset, Rene, *Stepler İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, Trc. Halil İnalcık, Yayına Hazırlayanlar Ertuğrul Tokdemir-Mustafa Dönmez, Ankara 2011.

Ğarayibe, Muhammed Hamid, *el-İmâm süleymân et-tûfî el-hanbelî*, Amman 2005.

Hacak, Hasan, "The Basis and Effects of the Division Between Private and Public Law in Classical İslâmic Law", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXXV, 2013, s. 51-66.

Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul 2004, (Etüt Yayınları).

Hallaq, Wael B., *İslam Hukukuna Giriş*, Trc. Necmettin Kızılkaya, İstanbul 2014.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlîkî, *el-Haraşi ala muhtasari seyyid halîl*, Beyrut Ts., (Dâru's-sâdır).

Hasan, Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, Trc. İsmail Yiğit, İstanbul 1986.

Hasanova, *Samire, Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, İstanbul 2007, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda hazırlanmış basılmamış doktora tezidir.).

Hassan, Ahmed, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi: Usul-İ Fıkıh İlminin Doğuşu ve Gelişimi*, Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen, İstanbul 1999.

Hassân, Hüseyin Hamid, *Nazariyyetü'l-masalaha fi'-fıkhi'l-islâmî*, Kâhire 1981.

Hitti, Philip. K., *Siyasi Kültürel İslâm Tarihi*, Trc. Salih Tuğ, İstanbul 2011.

Hodgson, Marshall G. S., *İslamın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih: İslamın Klasik Çağı,* Trc. İzzet Akyol, İstanbul 1993, (İz Yayıncılık).

Humphyreys, R. Stephen, *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uyarlaması*, Trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, İstanbul 2004.

İbn Abdisselâm, İzzüddin Abdilazîz, *Kavâidü'l-ahkâm fi ıslâhi'l-enâm*, Thk. Nezîh Kemâl Hammâd- Osman Cum'a Zamiriyye, Dımaşk Ts., (Dâru'l-kalem).

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr*, Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994, (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye).

İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Trc. İsmail Güler, İstanbul 2003.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *Kavâninü'l-fıkhiyye***,** Tunus 1982, (Dârü'l-arabiyye li'l-kitâb).

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *Tabsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdıyeti ve menâhici'l-ahkâm*, Thk. Cemâl Mar'aşlı, Riyad 2003, (Dâru âlemi'l-kütüb).

_____, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'riferi e'yâni ulemâi'l-mezheb*, Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-nûr, Kâhire Ts., (Dâru't-türâs li't-tab' ve'n-neşr).

İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, 'a-z-r' maddesi.

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Thk. Zekeriyyâ Umeyrat, Beyrut 1997, (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât***,** Thk. Muhammed Haccî, Beyrut 1988, (Dârü'l-ğarbi'l-islâmî).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd,* Thk. Abdülmecid Tu'me Halebî, Beyrut 1997, (Dârü'l-ma'rife).

_____, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsil***,** Thk. Muhammed Hacci, Beyrut 1988, (İkinci Baskı, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî).

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki mısr ve'l-kâhire*, Kâhire 1929, (1929'un tıpkıbasımı, Vizaretü's-sekâfe ve'l-irşad).

_____, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*, Thk. Muhammed Muhammed Emîn, Yy. 1993, (el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmmetü li'l-küttâb).

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l Abbas Ahmed bn. Abdülhalîm el- Harrânî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1987 (Daru'l-kütübi'l-ilmiyye).

_____, *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi'şeytân*, Thk. Abdurrahman bn. Abdülkerim Yahya, Riyad Ts., (Daru'l-fazîle).

_____, *Siyâset es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, Trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.

İbn Zekeriyyâ, Ebu'l-Huseyn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harûn, "s-l-h" maddesi, (Dâru'l-fikri'l-arabî).

İbnü'l-Hâcib, Cemalüddîn b. Ömer, *Câmiu'l-ümmehât*, Thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî, Beyrut 1998, (el-Yemâme li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzî').

İbnü'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Şerhu fethi'l-kadîr*, Yy. 1970, (Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası).

İdris, Abdülfettah Mahmud**,** *Ahkâmü't-ta'zîr fi'l-fıkhi'l-İslami*, Riyad 2011, (Dârü's-sumay'î).

İnalcık, Halil, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014.

_____, Halil; Bülent Arı; Selim Aslantaş, *Adalet kitabı*, Ankara 2012, (Kadim Yayınları).

_____, Halil, *Osmanlıda Devlet Hukuk ve Adalet*, İstanbul 2005, (İkinci Baskı).

Jackson, Sherman A., *İslâmic Law and The State: The Constitutional Jurisprudance of Shihab al-Din al-Qarafi***,** Leiden 1996.

_____, Sherman A., "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçağ İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım", Trc. İsa Uysal, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XI, 2008, s. 231-254.

Johansen, Baber, *Contingency in a sacred law: legal and ethical norms in the Muslim Fiqh,* Ed. Ruud Peters-Bernard Weiss, Leiden 1999.

Kâdî Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Tağlibî Bağdâdî, *Kitâbü't-telkin fi'l-fıkhi'l-mâlîkî*, Thk. Muhammed Salis Saîd Gani, Riyad 1995, (Mektebetü nizâr mustafa el-bâz).

_____, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Tağlibî Bağdâdî, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf,* Thk. Habîb b. Tahir, Beyrut 1999, (Dâru İbn Hazm).

_____, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Tağlibî Bağdâdî, *el-Uyûnu'l-mesâil*, Thk. Ali Muhammed İbrahim Bûruveybe, Beyrut 2009, (Daru İbn Hazm).

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz Yahsubi**,** *et-Tenbihâtü'l-müstenbata ale'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muhtelita*, Thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib, Dublin 2012, (Merkezu necibeveyh li'l-mahtûtât ve hıdmeti't-türâs).

el-Kâdirî, Ebû Bekir, *Felsefetü't-teşrii'l-İslâmi*, (Fas Krallığı Akademik Matbaası'nın bastığı bu eser, bir konferansın toplanmış halidir.).

Kahraman, Abdullah, "Trablûsî", *DİA*, XXXXI, 2002, s. 291-292.

Kanat, Cüneyt**,** *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza,* İstanbul 2010.

el-Karâfî, Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Mâlikî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, 1995 Beyrut, (Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, İkinci Baskı).

_____, Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Mâlikî, *ez-Zehîra*, Thk. Muhammed el-Haccî, Beyrut 1994, (Dârü'l-ğarbi'l-islâmî).

_____, Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Mâlikî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mekke 1997, (Mektebetü nizâr mustafa el-bâz).

_____, Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Mâlikî**,** *el-Furûk: envarü'l-buruk fi envâi'l-furûk*, Kâhire 1928, (Âlemü'l-Kütüb).

Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ud, *Kitâbü bedâi'u's-sanâ' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut 1982, (Dâru'l-kütübi'l-arabî).

Katgı, İsmail*, Maktul Şeyhülislâmlar*, İstanbul 2013, (İz Yayıncılık).

Kaya, Eyüp Said, "Mâlîkî Mezhebi", *DİA,* XXVII, 2003, s. 519-535.

Köksal, Cüneyt Asım, *Fıkıh ve Siyâset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*, İstanbul 2016.

Köse, Hızır Murat, "Siyaset", *DİA*, 2009, XXXVII, s. 294-299.

Koca, Ferhat, "Kâsânî", *DİA*, XXIV, 2001, s. 531.

Kortantamer, Samira, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 75).

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü'l-Kudûrî*, İstanbul 1271, (Dârü't-tıbâati'l-âmire).

el-Makrizi, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir *el-Mevâiz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hıtat ve'l-asâr*, Beyrut Ts., (Ofset Baskı, Dâru's-sâdır).

Mâlik b. Enes, Amir el-Esbehî el-Medenî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut Ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye).

el-Mansûrî, Baybars, *et-Tuhfetu'l-mulûkiyye fi'd-devleti't-türkiyye*, Trc. Hüseyin Polat, Ankara 2016, (Türk Tarih Kurumu Yayınları).

el-Mâverdî, Ebû'-Hasen Ali b. Muhammmed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Thk. Ahmed Muhammed el-Bağrâvî, Kuveyt 1989, (Dâru İbn Kuteybe).

el-Merğinânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerh-u bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut 2010, (3. Baskı, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1 ciltte bir ve ikinci ciltler beraber bulunuyor.).

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyâseten Katl***,** Ankara 1985, (2. Baskı).

Mustafa, İbrahim**;** Zeyyat, Ahmet; Abdulkadir Hamid**;** Neccar, Muhammed, *Mu'cemu'l-vesît*, Kâhire 2004, "sad" maddesi, s. 520.

en-Nedvî, Ebu'l-Hasen, *İslâm Önderler Tarihi*, Trc. Yusuf Yılmaz, İstanbul Ts., (Risale Yayınları).

en-Nefrâvî, Ahmed b. Ğanîm b. Sâlim b. Mühennâ Şihâbüddîn, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ risaleti ibn ebi zeyd el-kayrevânî,* Yy. 1995, (Dâru'l-fikr).

en-Nevevî, Muhammed b. Ömer b. Ali Ebû Abdulmu'tî el-Câvî, *Nihanetü'z-zeyn fî irşadi'l-mübtediîn*, Beyrut Ts., (Dâru'l-fikr).

Opwis, Felicitas, *Maslaha and the Purpose of the Law İslâmic Discourse on Legal Change from the 4th/th to 8th/14th Century*, (Yale Üniversitesi'nde 2001'de hazırlanmış doktora tezidir.) Boston 2010.

Özdemir, Hacı Ahmet, *Moğol İstilâsı Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İstanbul 2011, (İkinci Baskı).

Özen, Şükrü, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 2001, s. 383-388**.**

_____, Şükrü, "Furûk" *DİA*, XIII, 1996, s. 227-228.

Önder, Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, İstanbul 2014.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2013, (3. Baskı).

Özgüdenli, Osman G., *Gazan Han ve Reformları Moğol İranında Gelenek ve Değişim*, İstanbul 2009.

Pagani, Samuela, "The Meaning of the İhtilâf al-Madhâhîb in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mîzân al-Kubrâ'" *İslamic Law and Society*, (Vol 11, No 2) XI/II, Brill 2004, s. 177-212.

Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul 2012.

Rapoport, Yossef, "The Four Chıef Qadîs Under The Mamluks", *İslamic Law and Society*, Vol. 10, No, 2, (X/II) Brill 2003, s. 210-228.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadîr, *Muhtâru's-sıhah*, "sad" maddesi, Thk. Muhammed Hâtır, Beyrut 1995.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, Beyrut 1984, (Dârü'l-fikr).

Reysûni, Ahmet, *Muhadarât fi makasıdi'ş-şer'iyye*, 2014 İstanbul.

Rosenthal, Ervin I. J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Trc. Ali Çaksu, İstanbul 1996.

Salâh, Abdullah İbrâhîm, *el-İmâm Şehabüddîn el-karâfî ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-islâmî***,** Harîf 1991, (Dirasatü'l-âlemi'l-islâmî).

es-Sâvi, Ahmed b. Muhammed Savi Mâlîkî Halveti, *Bulgatü's-salik li-akrebi'l-mesalik alâ şerhi's-sağir*, Tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut 1995, (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye).

Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, Trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2012.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsut,* İstanbul 1983, (Çağrı Yayınları).

Seyithanoğlu, Kenan, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Redaktör, Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1988, (Çağ Yayınları).

Seyyid, Mehmed, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Hazırlayanlar Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım, İstanbul 2011.

Sultan, Salahuddin Abdulhâlim, *el-Maslahatü'l-mürsele ve medâ hucciyyetüha*, Ohio 2004.

Suyûti, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Hüsnü'l-muhadara fi ahbari mısr ve'l-kâhire*, Thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire 2007, (Mektebetü'l-hancî).

es-Sülemî, Iyâda b. Nâmî, *Şihâbüddin karâfî ve ârâuhu'l-usûliyye*, Riyad Ts., (Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzî').

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2010.

Şafak, Ali, *Mezheblerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, Erzurum 1977, (Atatürk Üniversitesi Basımevi).

Şahin, Hanifi, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *International Journal of Social Science*, 2013, Vol. 6, Issue 3, p. 615-638.

eş-Şâşî, Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail Kaffâl, *Mehasinü'ş-şerîa fi furû'i'ş-Şafiiyye: kitâb fi makâsıdi'ş-şerîa*, Thk**.** Muhammed Ali Samak, Beyrut 2007, (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye).

eş-Şâtıbî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafakât fî usûli'ş-şerîa*, Thk. Abdullah Dırâz, Ts. Yy..

Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, Eds. Cem Zorlu, İstanbul 2009, (İkinci Baskı).

Şekerci, Osman, *İslâm Ceza Hukukunda Tazir Suçları ve Cezaları*, İstanbul Ts., (Yeni Ufuk Neşriyat).

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lilü'l-ahkâm*, Beyrut Ts., (Dâru'n-nehdati'l-arabî).

Şemseddin, Muhammed Ca'fer, *Nizâmü'l-ukûbât fi'l-İslam: mebâhisü'l-kasâs ve'd-diyât ve'l-kefârât ve't-ta'zîrât: dirâse mukârene ale'l-mezâhibi's-sitte***,** Beyrut 2008, (Darü'l-hadi).

Şener, Abdulkadir, "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/I, 1970, s. 105-108.

Şeşen, Ramazan, *Eyyûbîler*, İstanbul 2012.

_____, *İbn Fadlân Seyahatnâmesi*, İstanbul 2010.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad, *el-Asl: el-Mebsût,* Thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut 2012, (Daru ibn hazm).

Tarablusi, Bkz. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil, *Muinü'l-hükkam fima yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Kâhire 1973, (2. Baskı, Mektebetü mustafa el-bâbi el-halebi ve evlâdihi, Ebü'l-Velid Lisanüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Sekafî Halebî İbnü'ş-Şıhne'nin *Lisanü'l-hükkam fî ma'rifeti'l-ahkâm* adlı eseriyle birliktedir.).

et-Tarsûsi, Necmeddin Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Ahmed, *Tuhfetü't-türk fima yecibu en yu'mele fi'l-mülk,* Thk. Abdülkerim Muhammed Mutî' el-Hemdâvî, Yy. Ts., (İkinci Baskı).

Tefazzulî, Ahmed,"Enûşirvân" *DİA*, XI, 1995, s. 255.

Togan, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981.

Udeh, Abdulkâdir, *Mukâyeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Tcm. Ali Şafak, Ankara 1990, (Rehber Yayınları).

el-Vekîlî, es-Sağîr b. Abdisselâm, *el-İmâmü'ş-şihâb el-karâfî: halkatü vasl beyne'l-meşrıkı ve'l-mağrib fî mezhebi mâlik fi'l-karni's-sabi'*, Rabat 1996, (Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-islâmiyye).

Yaman, Ahmet, *Siyâset ve Fıkıh*, İstanbul 2015.

_____, Ahmet, *Makâsıd ve İçtihad*, İstanbul 2010, (İkinci Baskı).

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir, 2015, (4. Baskı, Tibyan Yayıncılık).

Zehrâ, Muhammed Ebû, *İmâm İbn-i Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Trc. Heyet, İstanbul 1988, (İslamoğlu Yayıncılık).

Zeyd, Mustafa, *Maslahatü't-teşrî'i'l-islâmî ve Necmüddîn et-Tûfî*, Kâhire 1954.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi kenzi'd-dekaik*, Bulak 1313, (el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye).

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-İ'lâm fî kâmûsi't-terâcîm*, Thk. Züheyr Fethullah, Beyrut 2002, (15. Baskı, Daru'l-ilmi'l-melâyîn).

Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Trc. Hasan Hacak-Burcu Koçoğlu Birinci, İstanbul 2008.