

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 167, 433; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 20544; TK, TD, nr. 559, 723; F. Beaujour, *Tab-leau de commerce de la Grèce: 1787-1797*, Paris 1800, s. 128; W. M. Leake, *Travels in North-ern Greece*, London 1835, III, 291-292; *Selâ-nik Vilâyeti Salnâmesi* (1324), s. 325-330; A. Struck, *Makedonische Fahrten II, Die Makedo-nische Niederlande*, Sarajevo 1908, s. 29-35; I. K. Vasdravellis, *Istoriko Archaion Verroias eklogai*, Thessaloniki 1942; An. Christodoulos, *Istoria tis Verroias*, Verria 1960; G. Ch. Chionidis, *Istoria tis Veroias*, I, Veroia 1960; II, Thes-saloniki 1970; N. K. Moutsopoulos, *I Laiki Ar-hitektoniki tis Verroias*, Athens 1967; Ap. M. Tzaferopoulos, *Touristikos Odigos Imathias, Veroia, Naousa, Alexandria*, Thessaloniki 1969, s. 14-62; P. Schreiner, *Die Byzantinischer Kleinchroniken*, Wien 1975, II, 334; J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans*, Ann Arbor 1987, s. 301-306, 324, 347-350, 407; S. Lauffer, *Griechenland, Lexikon der Historische Stätten von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1989, s. 703-705; *Elliniki Paradosiaka Archi-tektoniki: Veroia*, Athens 1989; C. Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, İstanbul 1990, s. 34, 58; Vehbi Günay, "Karaferye Müftüsü Salih Efendi'nin Terekisinde Yer Alan Kitaplar", 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 95-107; T. Papazotos, *I Veroia kai oi Naoi tis (11os-18os ai.)*, Athens 1994; E. Gara, "Lending and Bor-rowing Money in an Ottoman Province Town", *Acta Viennensia Ottomana*, Wien 1999, s. 113-119; a.mlf., "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Karaferya District", *Turcica*, XXX, Paris 1998, s. 135-162; E. A. Zachariadou, "Oi Christianoi Apogonoi tou Izzeddin Kaykaus B. sti Veroia", *Makedonika*, sy. 6, Thessaloniki 1964-65, s. 62-74; M. Kemal Özerin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre İstanbul ve Rumeli Medre-seleri", *TED*, sy. 4-5 (1974), s. 284; C. K. Neu-mann, "Arm und Reich in Karaferya", *Isl. LXXIII* (1996), s. 259-312; J. H. Kramers, "Karaferye", *IA*, VI, 246; V. L. Ménage, "Karaferye", *El²* (İng.), IV, 600-601; *Megali Elliniki Enkyklopa-ideia*, Athens, ts., VIII (Z), s. 130-136; *Enkyk-lopaideia Papyrus Larousse Britannica*, Ath-ens 1996, XIV, 122-123.

MACHIEL KIEL – ELENİ GARA

KARÂFÎ, Bedreddin

(بدرالدین القرافي)

Bedrüddin Muhammed b. Yahyâ
b. Ömer el-Karâfî el-Misrî
(ö. 1008/1600)

Mâlikî fakihî ve biyografi yazarı.

27 Ramazan 939'da (22 Nisan 1533) Ka-hire'nin Karâfe semtinde doğdu. Anne ve baba tarafından birçok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk eğitimini babasın-dan aldıktan sonra Zeyn b. Ahmed el-Cîzî, Abdurrahman b. Ali el-Uchûrî, Muham-med b. Ahmed el-Feyşî, Abdurrahman

b. Muhammed et-Tâcûrî, Necmeddin el-Gayfî, Cemâleddin Yûsuf b. Zekeriyyâ, Ebû Abdullah b. Ebû's-Safâ el-Bekrî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Öğrenimini tamamlamasının ardından yaklaşık on ye-di yaşlarında iken başladığı kadilık görevini elli yıl sürdürerek Mısır'ın en meşhur kadılarından biri oldu. Bu süre zarfında birçok talebe yetiştirdiği kesin olmakla birlikte kaynaklarda bunlardan söz edil-memekte, Sa'dîler Hükümdarı Ahmed el-Mansûr'un ondan icâzet aldığı belirtil-mektedir (Selâvî, V, 115-116). Muhibbî, Ka-râfî'nin Kahire'de 22 Ramazan 1008'de (6 Nisan 1600), Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî ise 1009 (1600-1601) yılında vefat ettiğ-i ni söyler.

Eserleri. 1. *Tevşîhu'd-Dibâc ve hilye-tü'l-ibtihâc*. İbn Ferhûn'un Mâlikî âlim-lerinin biyografisine dair *ed-Dibâcû'l-mûzheb* adlı eserinin zeyli olup aynı za-manda Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'ye ait *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc* isimli diğer zeylin de önemli kaynaklarından bi-ridir (bk. *ed-DİBÂCÜ'L-MÜZHEB*). Eser Ah-med eş-Şüteyvi tarafından yayımlanmış-tır (Beyrut 1403/1983). 2. *el-Kavlû'l-me-nûs bi-tahrîri mâ fi'l-Kâmûs*. Fîrûzâbâ-dî'nin *el-Kâmûsü'l-muhtâ*'i üzerine ya-zılan bir hâşiyedir (Bulak 1301). 3. *ed-Dürretü'l-münife fi'l-ferâğ'ani'l-vazî-fe* (nşr. Ahmed eş-Şüteyvi, el-Hayâtü's-se-kâfiyye, VII/14-15 [Tunus], s. 139-156). 4. *el-İbâne fi şihhati ishkâti mâ lem yecib mine'l-hidâne* (nşr. Yahyâ Ahmed el-Cer-dî, Medine 1414/1994). 5. *Mecmû'atü re-sâ'il*. Tunus'ta el-Mektebetü'l-Ahmediyye'de (nr. 14680) bulunan bu mecmuanın içerisinde son iki eserle birlikte el-Cevâ-hirü'l-müntesire (müneşşere) fi hibe-ti's-seyyid li-ümmi'l-veled ve'l-müdeb-bere, *İhkâmü't-tahkîk fi ahkâmî't-ta-lik*, *ed-Dürerü'n-nefâ'is fi şe'ni'l-kenâ-yis* adlı risâleler yer almaktadır. 6. *Şere-fü'l-bedr bi-zîyâ'i leyleti'l-kadr* (Süley-maniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3582, vr. 22-48; TSMK, III. Ahmed, nr. 545).

Bunların yanında Karâfî'nin bazı risâle-lerinin yazmaları günümüze ulaşmış olup (Brockelmann, *GAL*, II, 411-412; *Suppl.*, II, 436; *Tevşîhu'd-Dibâc*, neşredenin giri-şi, s. 18-20) *Şerhu'l-Muvaṭṭa'*, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, *Şerhu Muhtaşarı Halil* ('*Āṭā'ü'l-celil fi Şerhi Muhtaşarı's-Şeyh Halil*), *Şerhu't-Tehzib*, *Beh-cetü'n-nüfûs beyne's-Şihâh ve'l-Kâ-mûs ve et-Tahrîrü'l-ferid fi tahkîki't-tevkîd ve't-te'kid* adlı eserleri de kay-naklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Bedreddin el-Karâfî, *Tevşîhu'd-Dibâc* (nşr. Ahmed eş-Şüteyvi), Beyrut 1403/1983, s. 35-45, 210-211; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-29; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-mûzheb* içinde), Ka-hire 1329-30, s. 342; *Keşfü'z-zunûn*, I, 762; II, 1045, 1628; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, II, 104-106; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eşer*, IV, 258-262; Kâ-dirî, *Neşrû'l-meşânî*, I, 77-78; Selâvî, *el-İstikşâ*, V, 115-116; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1502; Brockel-mann, *GAL*, II, 233, 411-412; *Suppl.*, II, 234, 436; *İzâhu'l-meknûn*, I, 8, 34, 204, 337, 380, 470; II, 102; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fe-hâris*, I, 215-216; Muhammed b. Hasan el-Hac-vî, *el-Fikrû's-sâmî* (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, IV, 323; Abdülkadir Zimâ-me, "Bedrüddin el-Karâfî, *Tevşîhu'd-Dibâc* ve hilyetü'l-ibtihâc", *el-Kitâbü'l-Mağribî*, sy. 2, Ra-bat 1984, s. 148-151.



FERHAT KOCA

KARÂFÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين القرافي)

Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs
b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfî
(ö. 684/1285)

Mâlikî fakihî ve usûl-i fıkıh âlimi.

el-İkdû'l-manzûm adlı eserinde biz-zat kendisinin bildirdiğine göre 626 (1229) yılında doğdu (Sagîr b. Abdüsselâm el-Ve-kîlî, I, 144). Bu tarih, birçok biyografi ya-zarından farklı olarak Kâtib Çelebi tara-fından doğru tesbit edilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1153). Karâfî aslen Mağrib'deki Sanhâce kabilesinden olup ailesi oradan Mısır'a gelerek yerleşti ve kendisi Mısır'da Behnesâ bölgesinde Bus'un (Bûş) bir köyünde doğdu. İbn Tağrîberdî, bu köyün adını Behebşim şeklinde vermekte ve Be-hebşimî nisbesinin buradan geldiğini söy-lemektedir (*el-Menhelü's-şâfi*, I, 233-234). İbn Ferhûn ise anlamını bilmediğini belir-terek bu nisbeyi Behfeşimî diye vermek-tedir (*ed-Dibâcû'l-mûzheb*, I, 239). Karâ-fî nisbesi, kendisinin bildirdiğine göre Meâfir kabilesinin bir kolu olan Karâfe'ye mensubiyetinden dolayı değil, bu sülâle-nin yerleşmesi sebebiyle Mısır'da bu isim-le anılan yerde kısa bir müddet bulundu-ğu için verilmiştir (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 144).

Karâfî, doğduğu köyde Kur'ân'ı ezber-ledikten sonra ilim tahsili için on-on bir yaşlarında iken Kahire'ye gitti ve Sâhibiyye Medresesi'nde öğrenim gördü. Hocala-rı arasında Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, Şem-seddin Hüsrevşâhî, İzzeddin b. Abdüsse-lâm, Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Makdisî ve Muhammed b. İmrân eş-

Şerîf el-Kerekî en tanınmışlarıdır. Karâfî eserlerinde hocalarının bazı görüşlerine yer vermiş, özellikle İbnü'l-Hâcib'den (*el-Furûk*, I, 64, 65, 66) ve İbn Abdüsselâm'dan (a.g.e., II, 100-101, 157; IV, 251-252) övgüyle söz etmiştir. Biyografi yazarları, Karâfî'nin İbn Abdüsselâm'ın 639 (1241) yılında Mısır'a gelişinden ölümüne (660/1262) kadar ondan ayrılmadığını belirtirler. Karâfî'nin Şâfiî fıkhiında derinleşmesinde, Şâfiî'nin bazı görüşlerini tercihinde ve yeri geldiğinde bir mezhep bağlılığından uzak bazı fikirlerinde, maslahat ve mefsedet teorisinde, genel kurallar ekseninde düşünüşünde bu birlikteliğin etkisini görmek mümkündür.

Dört mezhebe ilişkin öğretimin yapıldığı Sâlihiyye Medresesi'nde Şerefeddin Ömer b. Abdullah es-Sübkî'nin ölümünden (667/1269 veya 669/1271) sonra Karâfî müderris tayin edildi, ardından bu görev kendisinden alınarak Kâdîlkudât Nefisüddin Muhammed b. Hibetullah'a verildi. Ancak bir müddet sonra yeniden görevine iade edildi ve ölünceye kadar buradaki öğretim faaliyetini sürdürdü. İbn Tağrîberdî'nin, Karâfî'nin vefatının Sadreddin İbn Bintü'l-Eaz ve Nefisüddin'den sonra olduğu yönünde verdiği bilgi (*el-Menhelû's-sâfi*, I, 234), Karâfî'nin ikinci defa öğretim görevine getirilmesinin Nefisüddin'in ölümünün veya görevi yerine getiremeyecek ölçüde hastalanmasının ardından olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Amr b. Âs Camii'nde ders veren Karâfî'nin Taybarsıyye Medresesi'nde de müderrislik yaptığına, hatta bu medresenin ilk Mâlikî müderrisi olduğuna dair iddia (Safedî, VI, 233; İbn Dokmak, I, 97), bu medresenin VIII. yüzyılın başlarında tamamlandığı öne sürülerek ihtiyatla karşılanmıştır (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 238). Karâfî'nin kendisini eğitim ve öğretime adanmış ve bunun dışında hiçbir resmî görev almadığı belirtilmekle birlikte Sâlihiyye Medresesi'nde halef-selef olduğu fakihlerden Şerefeddin es-Sübkî, Nefisüddin Muhammed b. Hibetullah ve Takıyyüddin İbn Şâs'ın ayrıca kadılık da yaptıkları halde Karâfî'nin bu görüye gelmemesi kendi tercihi olabileceği gibi genel olarak serbest düşünmesi sebebiyle resmî göreve getirilmemiş olması da ihtimal dahilindedir.

Karâfî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında özellikle *el-Furûk*'u yeniden düzenleyip ihtisar eden Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî, Şehâbeddin el-Merdâvî, Ebû Hafs Tâceddin Ömer b.

Ali el-Fâkihânî, İbn Râşid el-Kafsî, Ebû Hayyân el-Endelûsî, Abdülkâfî b. Ali es-Sübkî ve İbn Bintü'l-Eaz gibi âlimler zikredilir. Karâfî Kahire'de 684 (1285) yılında vefat etti ve Karâfe'de defnedildi. İbn Tağrîberdî ve Safedî, diğer biyografi yazarlarından farklı olarak onun ölüm tarihini 682 (1283) olarak göstermektedir.

İlmî Kişiliği. a) İlmî Kişiliğinin Oluşumu. Karâfî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında bizzat ders aldığı hocalar yanında eserlerinden yararlandığı önceki fakih ve usulcülerin de etkisi vardır. Eserlerinde Gazzâlî'ye ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye sıkça yaptığı atıflardan onun üzerinde bu iki âlimin ve dolayısıyla Bâkîllânî'nin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Karâfî'ye en çok tesir eden fakih ise görüşlerine ayrı bir önem verdiği İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. Ona atfettiği görüşlerden bir kısmının şifâhen öğrenilen bilgiler olması, İbn Abdüsselâm'ın kendi eserlerinde bulunmayan bazı görüşlerine ulaşma imkânı vermesi açısından önemlidir (bu tür bazı atıfları için bk. *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 100, 108, 169, 222, 272, 433, 434, 458). Karâfî, küllî kaidelerin dikkate alınması ve örf üzerine kurulu hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişmesi fikrinde Cüveynî'nin yanı sıra özellikle İbn Abdüsselâm'ın etkisinde kalmıştır (*el-Furûk*, IV, 203; bu yönde bir değerlendirme için bk. Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 179).

Karâfî üzerinde Fahreddin er-Râzî'nin de kayda değer bir tesiri mevcut olup usul alanındaki eseri *el-Maḥşûl*'ü ihtisar ve şerhetmesi sebebiyle görüşlerini yakından tanıdığı Râzî'ye sık sık atıfta bulunmakta (*el-Furûk*, I, 55, 56, 58, 102, 192; II, 47) ve yeri geldiğinde görüşlerini eleştirmektedir (*Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 410-411). Nitekim Necmeddin et-Tûfî, Karâfî'nin birçok hususta Râzî'nin kanaatlerine uyduğunu belirttiikten sonra bunun Râzî'nin faziletini itiraf ve ona karşı edebe riayet kabilinden olduğunu söyler (*Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza*, I, 105). Karâfî'nin özellikle Fahreddin er-Râzî'nin usul çalışmalarını esas alıp üzerinde yoğunlaşmasında, onun şöhreti ve *el-Maḥşûl*'ün kelâmcı metodun zirve eserlerinden biri olmasının yanı sıra Karâfî'nin Şâfiî mezhebiyle Mâlikî mezhebini usul ilkeleri ve fıkıh kuralları açısından birbirine yakınlaştırmaya düşüncesinin de etkisi olmalıdır. Meselâ vasfın munzabıt olmaması durumunda hikmetle ta'îlin olabileceğini belirtmekle birlikte (*Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*,

s. 406) kendi maslahat düşüncesiyle çelişkili görünmesine razı olarak hikmetle ta'îl konusuna fazla iltifat etmemesi Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle açıklanabilir (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 244).

Eserlerinin telifinde başvurduğu kaynaklara ilişkin olarak verdiği bilgilerden (*Nefâ'isü'l-uşûl*, I, 90-97; *ez-Zahîre*, I, 36-39) ve eser içinde yaptığı alıntılardan, Karâfî'nin Mâlikî mezhebinin ilk müelliflerinden itibaren Mâzerî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd el-Ced, Turtuşî, Kâdî İyâz gibi batı; Bâkîllânî, İbnü'l-Hâcib, Kâdî Abdülvehhâb, İbnü'l-Kassâr gibi doğu İslâm dünyasının önde gelen Mâlikî bilgilerinin; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, İbn Hazm, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî gibi kısmen farklı ilim muhitlerine mensup âlimlerin eser ve görüşlerine yakından vâkıf olduğu ve teliflerinde âdetâ dönemine kadarki fikhî birikimi bütünüyle değerlendiren bunlardan yeni sonuçlara varmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

Karâfî aklî ve naklî ilimler yanında alet ilimleriyle de sözüne itibar edilecek derecede ilgilenmiş, özellikle fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere Arap dili ve kelâm alanında derinleşmiş, matematik, astronomi gibi aklî ilimlerle ve tıpla da uğraşmıştır. Onun hadis ilmi açısından zayıf olduğu iddiası, Gazzâlî ve Cüveynî'de de olduğu gibi muhakkık usulcü ve fakihlerin hadislerin senedleriyle pek fazla ilgilenmemesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Karâfî'nin derinleştiği alanlar içerisinde fıkıh ve fıkıh usulünün yeri diğerlerine nazaran daha önemlidir. Ölüm haberini aldığı anda çağdaşlarından İbn Dakikul-'îd'in, "Fıkıh usulünde zamanın otoritesi gitti" demesi onun bu özelliğinin kendi döneminde de bilindiğini göstermektedir. Fıkıh ve fıkıh usulü alanlarındaki eserleri genel olarak değerlendirildiğinde Karâfî'nin çalışmalarının günümüz kavramlarıyla hukuk felsefesi ve mukayeseli hukuk alanına girdiği söylenebilir. Birçok ilimde derinleşmesi onun döneminin en önemli birkaç bilgini arasında zikredilmesine yol açmıştır (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, I, 238).

b) Mezhebi. Akaid alanında Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinen Karâfî genel Sünnî anlayış doğrultusunda usulü'd-dîn konusunda taklidi câiz görmez (*Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 430-431, 443-444). Karâfî, usulü'd-dînde taklidi câizliği görüşünü İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin sa-

dece Hanbelîler'e, İsfârâyînî'nin sadece Zâhirîler'e nisbet ettiğini kaydettikten sonra bu konuyu zamanındaki Hanbelî âlimlerine sorduğunu ve onlardan mezhebin meşhur anlayışının taklidin câizliği yönünde olduğu cevabını aldığını belirtmektedir (a.g.e., s. 444). Cüveynî'nin bu nisbetini Tûfî de bir iltibas yahut telbis diyerek eleştirmektedir (*Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, III, 662). İbnü'l-Lahhâm'ın *el-Muhtaşar*'ında yer alan (s. 167), Karâfî'nin fıkıh usulünde taklidi câiz görmediği şeklindeki ifade eğer müstensih hatası değilse yanlış bir isnat sayılmalıdır.

Karâfî amel hususunda Mâlikî mezhebine mensuptur. Mâlikî mezhebi içerisinde İmam Mâlik'in rivayet ve fetvalarından hareketle tahrîc yapabilecek seviyeye ulaştığı ifade edilen Karâfî'nin kendine mahsus orijinal görüş ve tesbitleri vardır (meselâ bk. *el-Furûk*, I, 105; *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*, s. 71; kendine has görüşlerine ilişkin tesbitler için bk. Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 269-356). Karâfî, Mâlikî fıkıhında önemli bir yere sahip olan eseri *ez-Zahîre*'nin başında (I, 39), "Mâlik'in fıkıh usulündeki mezhebini açıkladım ki fûrûda olduğu gibi usuldeki tercihlerinde de şerefînin yüceliği açığa çıksın" diyerek Mâlik'in mezhebini doğruya en yakın yol olarak görmekte beraber mezhebi için taassup göstermemiş, konuları mezhepler arası mukayeseli şekilde ele almış, yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini benimsemiştir. Hatta bazı meselelerde diğer mezhepler arasındaki ihtilâfları ele alıp doğru bulduğu görüşü savunduğu da olmuştur (a.g.e., I, 192-193; İbnü'n-Neccâr, III, 407-408).

Bir mezhebe bağlı olması Karâfî'nin bağımsız bir ilmî kişilik geliştirmesine engel teşkil etmediğinden yeri geldiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere, otorite gördüğü fakihlerin görüşlerine, hatta birçok konuda görüşünü benimsediği İzzeddin b. Abdüsselâm'a karşı çıkmaktan da çekinmemiştir (*el-Furûk*, I, 86-87). Şahısları taklidi değil ilke ve kurallara bağlılığı kendine rehber edindiği için yerine göre Mâlik'ten rivayet edilen bir görüşü veya mezhep görüşünü eleştirdiği (a.g.e., I, 77; III, 85, 162), kendi mezhep görüşünü bırakıp diğer mezheplerin görüşlerini aldığı (a.g.e., I, 193), başka bir mezhebin görüşünün daha belirgin veya tutarlı olduğunu ifade ettiği (a.g.e., I, 81; II, 45; III, 85) veya yeniden ictihada yöneldiği olur. Bunda yine taassup karşıtı olan, mezhep imamının değil delillerin gösterdiğinin yanın-

da olduğunu açıklayan Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm ile olan yakınlığının etkisi aranabilir. Karâfî'nin serbest düşüncesinin bir sebebi diğer mezheplerin, özellikle Şâfiî mezhebinin istidlâl yöntemi bilmesi, bir diğer sebep de taassubun İslâm toplumlarında yol açtığı olumsuzlukların iyice hissedilmekte olduğu bir devirde yaşamış olmasıdır. Nitekim Karâfî'ye yakın dönemlerde yaşayan İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fakihler de mezhep taassubunu yeren ve diğer mezheplerden istifade kapısını açık tutan bir tutum ortaya koymuşlardır. Her ne kadar bu hususta tenkide uğramışsa da Karâfî'nin, mezhepler arasındaki ihtilâflı konularda mümkün oldukça hilâftan çıkacak bir uygulamayı benimsemeyi vera' olarak değerlendirmesi de (a.g.e., IV, 210-221) fikhî konularda gerçeğin bir cihete hasredilemeyeceği fikriyle irtibatlıdır. Meselâ namazda besmele çekmeyi Mâlik mekruh, Şâfiî vâcip saymış, Karâfî de hilâftan çıkmak için besmelenin okunmasını vera' olarak değerlendirmiştir.

Çağdaşı birçok fakihten farklı olarak Karâfî, kendisini müctehid şeklinde nitelendirmediği gibi o dönemlerde başkaları tarafından da böyle nitelendirilmemiştir. Bunun sebepleri arasında onun Mâlikî mezhebinin bazı görüşlerine muhalefet etmiş olması akla gelebilir de asıl sebep, mümkün oldukça gelenekselci çizgiyi korumaya özen gösterip radikal çıkışlardan kaçınmış olmasıdır. Ancak Karâfî fıkıh ve usul alanında otorite olduğunun kendisi de farkındadır. Bu izlenimi veren ifadelerinin başında, onun birçok konuda mezhep içinde (bazan mezhep dışında) meselenin bu yönüne dikkat çeken birini görmediğini dile getirmesi gelmektedir (a.g.e., I, 37; II, 56). Bazı ayrıntılara asırlar boyunca temas edilmediğini belirttikten sonra Allah'ın bunu akli ve nakli ilimlerde dilediği kullarının kalbine akıtacağını ve bu ilimlerle uğraşp bunları tahsil eden kimselerin bu gibi inceliklere vâkif olacağını ifade etmektedir (a.g.e., I, 169; *ez-Zahîre*, I, 38). Karâfî ayrıca kendi dönemi itibarıyla gerekli şartları taşımayan birçok kişinin fetva verdiğinden de yakınır.

c) Mâlikî Mezhebi İçindeki Yeri. Karâfî'nin Mâlikî mezhebinde gerçekleştirmeye çalıştığı önemli işlerden biri, Doğulu ve Batılı Mâlikîler'in anlayış ve terminolojilerini birbirine yaklaştırmak ve buluşturmak olmuştur. Her ne kadar IV. (X.) yüz-

yıldan itibaren İbn Ebû Zeyd ve öğrencisi Ebû'l-Kâsım el-Berâzî gibi fakihlerin bu yönde gayretleri olmuşsa da Karâfî'nin zamanına gelinceye kadar Mâlikî mezhebinin ilk ve temel kitaplarının yorumlanmasında Karâvî ve Irâkî şeklinde farklı iki ekol oluşmuştu. Karâfî, bunları birleştirme denemesi olarak döneminde Doğu'da ve Batı'da Mâlikîler'in en çok başvurdukları beş temel kitabı bir araya getirmiş ve *ez-Zahîre* adlı eserini oluşturmuştur. Bu derleme faaliyeti esnasında Karâfî her problemin ilgili olduğu genel kurala inme, meselelerle kuralların irtibatını göstermeye çalışmış, bu çabasını *el-Furûk*'ta zirveye ulaştırmıştır.

İzzeddin b. Abdüsselâm ile olan yakınlığı, Mâlikî mezhebindeki bazı görüşleri eleştirmesi ve diğer mezheplerin bazı görüşlerini tercih etmesi gibi sebeplerle Karâfî'nin görüşlerinin özellikle dönemindeki Mâlikî fakihleri nezdinde pek revaç bulmadığı söylenebilir. Şâfiî fakihi İbn Dakikül'îd ve Takıyyüddin İbn Şûkr'un övücü sözleri bir kenara bırakılacak olursa Karâfî'yi tervîç eden değerlendirmelere pek rastlanmaz. Bu durum, kendi ayarındaki bazı âlimler için cömertçe kullanılan müctehid nitelendirmesine lâyık görülme-yişini de kısmen açıklar.

Karâfî, yeni bir perspektif geliştirmeye çalıştığı ve genel kurallardan hareket ettiği için mezhep görüşlerine birçok hususta ters düşmüş, ona yöneltilen tenkitler de daha çok bu noktalarda yoğunlaşmıştır. Karâfî, bilhassa *el-Furûk* adlı eserindeki hareket noktası ve görüşlerinden dolayı eleştiriye uğramıştır. Başta öğrencisi Bekkûrî olmak üzere bu eser üzerinde çalışma yapanların bir amacı da ondaki bazı sıvırlıkları gidermek olmuştur. Karâfî'yi özellikle *el-Furûk*'taki görüş ve değerlendirmeleri hususunda sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren kişi Mâlikî fakihi İbnü's-Şât'tır. Karâfî, mezhep içindeki bir görüşe aykırı düşme pahasına araştırmasının sonucu kendisini nereye götürürse oraya gitmekten çekinmezken İbnü's-Şât büyük ölçüde, Mâlik'e muhalefet etmenin bir kimse hakkında suizan beslenmesine ve eleştiriye hak etmesine yeteceği düşüncesinden hareket etmiştir (*el-Furûk*, I, 77). Yine Karâfî hareket noktası (müdreğ) zayıf olan görüşün taklît edilmesini câiz görmezken İbnü's-Şât bu ilkeyi pek dikkate almamıştır. Karâfî ayrıca Makkarî ve İbn Araf'e'nin hocası İbn Abdüsselâm tarafından da eleştirilmiştir.

Onun tenkide mâruz kalan görüşleri içinde, mezhepler arasındaki fikir ayrılığın-
dan çıkma çabasını vera' olarak değer-
lendirmesi, umumun tahsisinde fiilî örfü
değil sözlü örfü geçerli sayması gibi hu-
suslar kayda değerdir (Karâfî'nin Mâlikî-
ler'ce eleştirilen diğer bazı görüşleri için
bk. Sagır b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 378-
394).

Karâfî'nin usul alanındaki görüşleri ge-
nelde birçok fakih ve usulcû tarafından,
özelde ise maslahat ve kavâid eksenli dü-
şünen ve mezhep kayıtlarıyla sıkı sıkıya
bağlı kalmaktan hoşlanmayan fakih ve
usulcüler tarafından dikkate alınmıştır.
Bu âlimler arasında Necmeddin et-Tûfî ve
İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî bilhassa zikre-
dilmelidir. Geç ve yakın dönemlerde bu
isimlere Süyûtî, Şevkânî ve Muhammed
Tâhîr b. Âşûr ilâve edilebilir. Nitekim son-
rakî (müteahhir) dönem fakihlerinin eser-
lerini prensip olarak pek dikkate alma-
yan Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*'inde Karâfî'ye
ayrı bir önem verir. Ondan sıkça nakil-
de bulunarak özellikle makâsid konu-
suyla irtibatlı görüşlerini ve ortaya koy-
duğu problemleri dikkatle değerlendirir;
katılmadığı görüşlerini de eleştirir (I, 249,
254; II, 42, 44, 46, 47, 55, 58; III, 304). Mâ-
likî fakihî ve usulcüsü İbn Cüzey *Takrî-
bû'l-vûşûl ile'l-uşûl* adlı eserinde Karâ-
fî'den çokça nakilde bulunmuş, Tâceddin
es-Sübkî ve İsnevî gibi Şâfiî usulcülerî,
İbnü'l-Lahhâm, Tûfî ve İbnü'n-Neccâr el-
Fütûhî gibi Hanbelî usulcülerî de Karâfî'-
nin görüşlerine eserlerinde yer vermiş-
lerdir. Bilhassa Tûfî Karâfî'den sıkça söz
eder; isabetli bulduğu görüşlerini benim-
serken (*Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, I, 126,
284; III, 397) bir kısmını da eleştirir (*a.g.e.*,
I, 162-163; II, 351). Tûfî'nin Karâfî'den bu
kadar çok bahsetmesinin bir sebebi ken-
disinin de açıkça belirttiği gibi (*a.g.e.*, III,
751) onun *Tenkihi'l-fuşûl* ve *Şerhu
Tenkihi'l-fuşûl* adlı eserlerinin *Şerhu
Muhtaşari'r-ravza*'sının kaynakları ara-
sında yer almasıdır.

d) Bir Mezhebe Mensubiyet ve İftâ Eh-
liyeti Konusundaki Görüşü. Karâfî ilke
olarak bir mezhebe mensup olmayı doğ-
ru bulmuş, mezhebe mensup fakihlerin
mezhep imamının çizgisinden ve usulün-
den ayrılmaması gerektiğini belirtmiş-
tir. İftâ ehliyetine ayırdığı bölümde Karâfî
ilim tâlibi için söz konusu olabilecek üç
durum veya aşamadan bahseder (*el-Fu-
rûk*, II, 107-110). Birincisi, ilim tâlibinin
mensup olduğu mezhebin muhtasar bir
kitabıyla meşgul olma aşamasıdır. Bu

aşamada kişinin, ne kadar iyi anlamış ve
ezberlemiş de olsa mutlak ve genel ifa-
delerin yer aldığı bu muhtasar kitaba da-
yanarak fetva vermesi haramdır. İkincisi,
ilim tâlibinin mezhep içindeki tahsilinin
genel ifadeleri daraltabilecek, mutlak ifa-
deleri kayıtlayabilecek derecede şerhle-
rin ve uzun yazılmış eserlerin ayrıntılarına
vâkıf olacak seviyeye gelmesi aşama-
sıdır. Bu aşamada kişi mezhep imamının
fûrûdaki hareket noktası ve dayanaklarını
henüz tam anlamıyla kavramamış, sa-
dece mezhep âlimlerinin ağzından duy-
muşsa, bu durumda genel fetva şartla-
rını taşımak kaydıyla naklettiği ve ezber-
lediği her konuda bu mezhebin meşhur
görüşlerine uyarak fetva verebilir. Fakat
ezberledikleri arasında olmayan bir olayla
karşılaştığı zaman ezberlediklerine daya-
narak o meseleyi kendisi sonuca bağla-
yamaz, yani tahrîcde bulunamaz. Çünkü
bu iş ancak bağlı olduğu imamın hareket
noktalarını, delillerini, kıyaslarını ve hük-
mü dayandırdığı illetleri, bu illetlerin
mertebelerini ve şer'î maslahatlara nis-
betini bilen kimseler için sahih olur. Bir
mezhep içinde fikir yürüten ve bir ima-
mın usulüne göre tahrîcde bulunan kişi-
nin bu imama ve onun mezhebine nis-
beti, naslarına uyma ve amaçlarına göre
tahrîcde bulunma açısından mezhep ima-
mının şârie nisbeti gibidir (benzer bir de-
ğerlendirme için bk. *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*,
s. 419). Bütün bu bilgiler ancak fıkıh usu-
lünü iyi bilen kimse için gerçekleşir. Müc-
tehidî taklid etmenin tek istisnası müc-
tehidin verdiği fetvanın icmâa, muarızı
bulunmayan genel kurallara (kavâid), nas
veya celi kıyasa aykırı olmasıdır. Bu du-
rumda mukallidin bu fetvayı nakletmesi
ve bununla fetva vermesi câiz olmaz.
Böyle bir durumda hâkimin hükmü bile
bozulur. Üçüncüsü, ilim tâlibinin bu zik-
redilenlere ilâveten "diyânet-i vâzîa" ve
"adâlet-i mütemekkine" sahibi olması
aşamasıdır ki bu durumda kişi mensup
olduğu mezhep içerisinde gerek nakil ge-
rekse tahrîc yoluyla fetva verebilir ve bü-
tün bu hususlarda söylediklerine itimat
edilir. İftâ konusunda gösterdiği bu titiz-
liği iftâdan daha genel düşündüğü icti-
had hakkında da gösteren Karâfî ictiha-
dın rastgele çaba harcamak olmadığını,
şer'î hükümlere dair öngörülmüş deliller
dışında bir şeyle ictihad eden kişinin müc-
tehid olmadığını belirtmiştir (*ez-Zahîre*,
II, 123). Ona göre yargı kararları da böy-
ledir; şer'î bir dayanak olmaksızın sezgi ve
tahmin yoluyla verilmiş hükmün bozul-

ması gerekir ve bu şekilde hüküm ver-
mek fısktır (*el-Furûk*, IV, 40).

Karâfî'nin bir mezhebi taklid konusun-
da getirdiği genel ölçü mevcut görüşün
icmâ, kavâid, nas ve celi kıyasa uygunlu-
ğudur. Bunlardan birine aykırı olduğu
takdirde bir görüş veya fetvanın nakle-
dilmesinin haram olacağını belirtir. Hâki-
min hükmünün kavâide, kıyas ve nassa
aykırı olması durumunda bozulacağı şek-
lindeki kendisinin de benimsediği yaygın
anlayışı ortada râcih bir muarız bulunma-
ması şartına bağlar. Buna göre kavâide,
naslara ve kıyaslara aykırı olmasına rağ-
men mudârebe, müsâkât, selem ve ha-
vâle gibi hukukî işlemlerin ve avlanmanın
sahih görülmesi râcih muarız sebebiyle-
dir (*a.g.e.*, IV, 40; *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s.
192; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, I,
79). Bazısında az, bazısında çok bütün
mezheplerde nas, icmâ, kavâid ve kıyasa
aykırı görüşlerin bulunabileceğini kayde-
den Karâfî, bu tesbiti yaptıktan sonra ça-
ğının fakih ve usulcülerini kendi mezhep-
lerini bu genel ilkeye uygunluk açısından
sorgulamaya davet eder ve bunun bir
gereklilik olduğunu belirtir (*el-Furûk*, II,
101-102, 109). Dayanağı zayıf olan konu-
larda da taklidi câiz görmeyen Karâfî'nin
bu gibi durumlarda eğer dayanakları kuv-
vetli ise başka mezheplerin görüşünü al-
mayı veya yeniden ictihad etmeyi öner-
diği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımda İbn
Abdüsselâm'ın etkisi açıkça görülmekte-
dir. Benzer tutum Hanbelî fakihî İbn Kay-
yim el-Cevziyye'de de görülmekle birlikte
İbn Kayyim, mümkün mertebe mezhep
içerisinde kalınmasını ve alınmak isteni-
len görüşün mezhep içinde yeniden üre-
tilmesini tavsiye etmektedir. Karâfî mez-
hepler hakkındaki genel tutumunu *ez-
Zahîre*'de, Mâlikî mezhebi dışındaki di-
ğer üç mezhebin görüşlerine ve gerekçe-
lerine niçin yer verdiğini açıklarken şöyle
dile getirmektedir: "Gerçek münhasıran
belli bir cihette bulunmadığından, fayda-
nın tamamlanmasını sağlamak ve daha
fazla bilgilendirmek amacıyla diğer mez-
heplerin görüş ve gerekçelerine de yer
verdim ki fakih hangi mezhebin takvâya
daha yakın olduğunu ve hangisinin daha
kuvvetli sebebe tutunmuş olduğunu bil-
sin" (I, 37-38).

e) Yönteminin Genel Çizgileri. 1. Genel
Kural Eksenli Düşünce. Karâfî'nin fıkıh
anlayışının en karakteristik vasfı masla-
hat ve genel kural eksenli düşünüş olarak
ifade edilebilir. Makâsıdı yüksek maslahat

veya kavâid-i külliyye olarak adlandırılması, onun maslahat ve kavâidi birbirini tamamlar mahiyette düşünüp kullandığını gösterir. Bilgi kaynaklarını akıl, sağlam duyular, mütevâtir nakil ve istidlâlden ibaret görmesi, akla ters düşen bir şeyi şer'in getirmeyeceği, şer'in getirdiği her şeyin aklın varlık ve yokluk bakımından mümkün gördüğü alana münhasır olacağı ve şer'in varlık ve yokluk yönlerinden birini tercih edeceği yahut ikisini eşit tutacağı yönündeki yaygın anlayışı sık sık vurgulaması (*el-Furûk*, I, 161; *el-Ümniye*, s. 49) Karâfî'nin akılcı yönü hakkında fikir verir. Gerek maslahat teorisi gerekse genel kural eksenli düşünce esasen belirli bir düzeydeki akılcılıkla temellendirilebilir. Onun nasları mümkün oldukça tababbü'dî değil muallal, yani bir illete bağlanabilir kabul etmesi de bu akılcılığının bir sonucudur. Nitekim karşı kutupta yer alan katı lafızci ve zâhirci İbn Hazm, fıkıh alanında akla yer vermediği için maslahat ve genel kural fikrine iltifat etmemiş, nasların ta'lîline şiddetle karşı çıkmıştır. Genel kuralların (kavâid) bütününü fıkıh usulünde yer almadığına, istinbata yarayan kuralların bir kısmının fıkıh usulünün dışında bulunduğuna ve bu kuralların mezhep imamlarınca dikkate alındığına vurgu yapan Karâfî (*el-Furûk*, II, 110) kavâid tabirini her ilim için söz konusu olan genel ilke ve kuralları, ayrıca şâriin temel amaçları içerisinde yer alan adalet ve hakkaniyet ilkesini ve dinin korumayı hedeflediği temel değerleri içine alacak bir genişlikte kullanır.

Karâfî'nin fıkıh düşüncesinde temel kriter ilke ve kurallara bağlılıktır. Fıkıhın kural eksenli olması gerektiğini fazla önemsemesi onu, nasların bazan kurallara ters düşebileceğini ve bu durumda naslara muhalefet edilebileceğini söylemeye yöneltmiştir (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 256, 265). Karâfî'ye göre hükümlerin genel usulî kurallara göre çıkarılması onları cüz'î maslahatlara izâfe etmekten, fer'î meselenin bir kural ekseninde çözümlenmesi (tahrîc), bu meselelerden her birinin tek tek kendine özgü anlam ve özelliklerden hareketle çözümlenmesinden daha uygundur. Çünkü genel kuraldan hareketle çözüm getirme tutumu, hem fıkıhı toparlayıcı ve akli aydınlatıcı hem de fıkıhı mertebesi itibarıyla daha üstündür. Karâfî genel kurallara uygunluk prensibini birçok alana uygulamıştır. Meselâ şer'î belirlemenin bulunmadığı hususların âtil bırakılmayıp şer'î

kurallara göre çözülmesi gerekir (*a.g.e.*, I, 120). Genel kurallar mevcut görüşler arasında tercih kriteri olarak da kullanılabilir. Kıyasla haber-i vâhidin çatışmasında Mâlikîler'in kıyası öne almasını da kavâide uygunluk gerekçesiyle destekler (*Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*, s. 388; Karâfî'nin genel kurallar ekseninde ele aldığı meselelere örnek için bk. *el-Furûk*, I, 137, 149; III, 37).

2. Maslahat Teorisi. Makâsîd düşüncesi açısından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ve özellikle İzzeddin b. Abdüsselâm'ın açtığı çığırı izleyen Karâfî bu teorinin inşasında ve sistemleştirilmesinde önemli bir katkının sahibidir. Karâfî emrin maslahata, nehyin mefsedete tâbi olduğunu, fakat bunun Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi aklî vücûb gereği değil Allah'ın lutf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirtir. Onun maslahat anlayışı iki kategoride ele alınabilir. Birincisi öteden beri bilinen maslahat-ı mürsele, diğeri maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı yüksek maslahattır.

Karâfî maslahatın şer'in itibar edip etmemesine göre muteber, mülga ve mürsel şeklindeki üçlü tasnifini verdikten sonra maslahat-ı mürseleyi delil almanın önemine işaret edip bütün mezheplerin esas itibarıyla bu tür maslahata riayet ettiklerini (*Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*, s. 393, 394, 446), hatta Cüveynî ve Gazzâlî'nin mürsel maslahatı esas alarak Mâlikî mezhebini geride bırakacak kanaatler öne sürdüklerini dile getirmiştir (*a.g.e.*, s. 447). Mürsel maslahat Karâfî'ye göre mutlak münasebetten ve mutlak maslahattan daha özeldir (*a.g.e.*, s. 394). Onun esas aldığı ikinci tür maslahat ise kendisinin maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı maslahattır (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 231, 257). Verdiği örneklerle ve yaptığı gerekçelendirmelere bakılacak olursa Karâfî bu tabirle, hükümlerin değişen zaman ve mekân şartlarına göre değişebileceği anlayışını kastetmektedir. Meselâ Karâfî, siyâset-i şer'iyye konusunda hâkimlerin yetkilerini genişletmenin ve zamanın kamu otoritesi tarafından çıkarılan kanunların şer'e aykırı olmadığını yüksek maslahat teorisiyle temellendirmektedir. Ona göre zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği anlayışını meşrulaştıran bazı şer'î kural ve uygulamalar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ilk asırlardan farklı olarak fesadın çoğalmış ve yaygınlaşmış olmasıdır. Böyle olunca da kamu görevini üzerine almada ilk dönem-

lerde olduğu gibi adalet şartını ısrarla aramak gerekemeyebilir. Fâsık kimsenin üst kamu görevi üstlenmesi esasen kabih bir durum ise de yeni durumda dar olan şey genişlemiş ve zamanın değişmesiyle hükümler de değişmiştir. Maslahat-ı mürsele ile hemen bütün mezheplerin amel etmesine ilâve olarak şer'in şahitliğe rivayetten daha fazla önem vermesi ve şahitliği konuları itibarıyla ayırma tâbi tutması, şer'î hükümlerde tahsis eden delilin ve kıyasa medar olacak aslın bulunması, zorluk ve sıkışıklık arttıkça şer'î genişliğin de artması, zaruretlerin harâmı geçici bir süreyle mubah kılabilmesi gibi örnekler, farklı zamanlarda ortaya çıkan durumlara riayet etmenin gerekliliğini göstermektedir. Bunlar maslahat-ı mürsele kabilinden değil daha üst bir mertebededir ve temel kurallara ilhak olunur. Dolayısıyla bu kanunlara uyma şer'in getirdiğinin dışında kalan bir bid'at değildir (*a.g.e.*, II, 256-260). Karâfî'nin bu yüksek maslahat teorisi, Sagîr'in tesbitine göre bazı durumlarda onu kavâidle çatışan naslara muhalefet edilebileceği sonucuna götürmüştür (*a.g.e.*, II, 265). Ancak onun maslahata büyük önem atfetmekle birlikte hikmetle ta'lîl konusuna iltifat etmemesi sınırlı ve ölçülü bir maslahat teorisini savunduğu izlenimini vermektedir. Karâfî'nin dile getirdiği yüksek maslahat teorisi veya makâsîd eksenli düşünce sonraki fakihler üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ve Tûfî yanında İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, bu teoriden en fazla etkilenen ve sistemlerinde bu teoriye yer veren veya geliştiren fakihlerdir. Bu fakihlerden ilk üçü Hanbelî, sonuncusu Mâlikî'dir. Karâfî'nin bu teorinin oluşumunda Cüveynî, Gazzâlî ve İzzeddin b. Abdüsselâm gibi Şâfiî fakih ve usulcülerden etkilendiği göz önüne alınacak olursa maslahat teorisinin oluşumunun Hanevîler dışındaki üç Sünnî fıkıh geleneği mensuplarınca sistemleştirildiği söylenebilir.

Karâfî'nin yönetim bilgisine sahip fâsık idareciyi onaylaması Cüveynî'nin etkisi bir tarafa maslahat düşüncesiyle irtibatlı olmalıdır (*a.g.e.*, II, 179-180). Kasten oruç bozan hükümdara verdiği fetva konusunda ulemânın genel tavrından farklı olarak Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'yi haklı bulması da böyledir (Hattâb, II, 435). Tûfî de bu hususta Karâfî'nin görüşüne katılmaktadır. Karâfî'nin ta'lîl alanını oldukça geniş tutarak muallal olması mümkün olan

bir hükmün taabbüdî sayılamayacağını belirtmesi (*Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 398) ve ibadetlerin maslahatlarıyla muâmelâtın maslahatları arasında fark gözetmesi de (*el-Furûk*, I, 120) yine onun maslahat düşüncesiyle ilgilidir. Ayrıca ruhsatlara kıyas meselesinde maslahatın dikkate alınarak delile muhalefet edilebileceğini ima eder (*Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 416). Ona göre sevap veya cezanın azlık yahut çokluğunda asıl, maslahat yahut mefseletin azlık veya çokluğudur (*ez-Zâhire*, II, 548). Hüküm makâsîd ve vesâil diye ikiye ayrılır. Her ne kadar ondan aşağı ise de vesâil makâsîdın hükmünü alır. Hac amaç, sefer vesiledir; zinanın haramlığı nesebin karışmaktan korunmasını sağlamak için amaç, bakmak ve halvet vesiledir. Vesilenin maksada götürmediği ortaya çıkarsa itibar edilmez (*a.g.e.*, II, 129-130).

Örf üzerine kurulu hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişebileceğini kabul eden Karâfî'nin yeni örf ve yeni telakkiler doğrultusunda yeni hükümler konulabileceğini de açıkça ifade etmesi onun yüksek maslahat teorisiyle bağlantılıdır. Bu konuda getirdiği tek ölçü, yeni telakkiler doğrultusunda hüküm koyarken ve özellikle sosyal ilişkiler alanında yerleşen yeni telakkilere uyum sağlarken bir haramı mubah hale getirmemek ve bir vâcibi terketmemektir (*el-Furûk*, IV, 250-252). O, örf ve âdet değiştiği halde eski âdetlere göre fetva vermenin yanlışlığına da dikkat çekmektedir (*a.g.e.*, III, 288).

Karâfî'nin, sonraki birçok âlime de öncülük edecek tarzda Hz. Peygamber'in tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirliği açısından tebliğ, fetva, kazâ ve imâmet şeklinde bir tasnife tâbi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması da yine onun maslahat teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye mâtuf olmalıdır (*el-İhkâm*, s. 86-109). Karâfî'nin bu adımı sonraki dönemde birçok âlim tarafından geliştirilmiş ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini anlamada önemli bir bakış açısı olmuştur.

3. Mezheplerin Yakınlaştırılması. Mezheplerin temel hareket noktaları itibarıyla yakınlığı fikri Karâfî'nin fıkıhçılığının en belirgin özelliklerinden bir diğerini oluşturur. Karâfî, mezhepler arasında özellikle temel hareket noktaları itibarıyla keskin farklar bulunmadığını göstermeye, mevcut farklılıkları törpüleyip mezhepleri yakınlaştırmaya çalışmıştır. Genel kural eksensiz düşünüş ve maslahat düşün-

cesi esasen bu anlayışın bir yansıması olduğu gibi Karâfî ayrıca örf ve âdetin dikkate alınması, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerîa gibi Mâlikî mezhebinin özelliklerinden sayılan bazı anlayışların sadece kendilerine özgü olmayıp diğer mezheplerde de bulunduğunu ve bu hususta kendileri için en çok bunları diğerlerine nazaran biraz daha fazla dikkate aldıkları'nın söylenebileceğini ifade eder (Tûfî, III, 212-213).

4. Tutarlılık Endişesi. Genel kural ve ilkeler ekseninde düşünmenin tabii sonucu olarak Karâfî, gerek mensup olduğu Mâlikî mezhebinin gerekse kendi görüş ve tercihlerinin tutarlılığını korumaya ve sürdürmeye büyük önem vermiştir. Bunun için de bazan zâhiren çelişkili gibi görünen ifadelerde esasında bir çelişki olmadığını göstermeye çalışmış (*el-Furûk*, I, 52; III, 163), bazan da gerek itikadî gerekse fikhî ve usulî alanlara ilişkin meselelerde kendisine problemli görünen noktalara dikkat çekmiştir (*a.g.e.*, I, 52, 161-169; *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, s. 71). Bu hususa ilişkin olarak Karâfî, "Ben gücüm ölçüsünde bunların özünü vereceğim. Bilemediğim ve güç yetiremediğim konulardaki katkım ise bu konunun problemli noktasını bildirmek olacaktır. Çünkü problematiği tanımak da özünde bir bilgidir ve Allah'ın bir açmasıdır (feth)" demektedir (*el-Furûk*, I, 121). Karâfî'nin dikkat çektiği problemli noktalardan bir kısmı çağdaşları ve sonraki âlimler tarafından isabetli bulunarak çözümlenmeye çalışılırken bir kısmında problem olmadığı ileri sürülmüştür. Mevcut görüşlerin ve görüş ayrılıklarının hareket noktalarına işaret etmesi, meselenin doğru anlaşılıp doğru vazedilmesiyle irtibatlı olduğu gibi onun sistemli düşünmesinin ve tutarlılığı korumaya özen göstermesinin de bir sonucudur (bu konuda bk. *a.g.e.*, I, 37, 80, 81-82; III, 57, 144, 158).

Eserleri. A) Kelâm, Mezhepler ve Diner Tarihi. 1. *el-İnkâz fi'l-i'tikâd*. Karâfî'nin *el-İstignâ*'da bu isimle atıfta bulunduğu eser bazı kaynaklarda *el-İnkâd fi'l-i'tikâd* ve *el-İntikâd fi'l-i'tikâd* şeklinde de geçmektedir. 2. *Şerhu'l-Erba'în fi' usûli'd-dîn*. Fahreddin er-Râzî'ye ait eserin şerhidir (Haydarâbâd 1353). 3. *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani (fi'r-red 'ale)'l-es'iletü'l-fâcîre*. Hristiyan ve yahudilerin o dönemde kendi inanışlarını Kur'an âyetleriyle desteklemeye çalışarak ortaya attıkları iddialara ve sorulara cevap olarak bir anlamda onların itikadlarına red-

diye mahiyetinde yazılmıştır (Abdurrahman Bâce'cizâde'nin *el-Fârik beyne'l-mahlûk ve'l-hâlik* adlı eserinin kenarında, Kahire 1322/1904; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Hidâyetü'l-hayârâ*'sının kenarında, Beyrut 1406/1986; nşr. Bekir Zekî Avaz, Kahire 1406/1986, 1407/1987; nşr. Mecdî Muhammed eş-Şehâvî, Kahire 1990). Eser, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Nâcî Muhammed Dâvûd tarafından doktora tezi olarak incelenip neşre hazırlanmıştır (1405/1985). 4. *el-İstibşâr fî mâ tüdrikühü'l-ebşâr (fî mâ yüdrekü bi'l-ebşâr)*. İbn Ferhûn eserin adını *el-İbşâr fî müdre-kâtü'l-ebşâr* şeklinde vermiştir (*ed-Dibâ-cü'l-müzeheb*, I, 238). Birçok yazma nüshası mevcuttur (*ez-Zâviyetü'l-Hamziyye*, nr. 229'da kayıtlı mecmua içerisinde; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1270; Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, Teymûriyye, nr. 83; ayrıca bk. Sagir b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 269-270).

B) Fıkıh Usulü. 1. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Mahşûl (Şerhu'l-Mahşûl)*. Fahreddin er-Râzî'ye ait eserin şerhi olup Zerkeşî'nin ve Tûfî'nin kaynakları arasında yer alır. Karâfî'nin bu şerhini, çağdaşı Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin *el-Mahşûl* şerhinden önce yazdığı ve İsfahânî'nin bu şerhten faydalandığı belirtilir. Tâceddin es-Sübkî'ye göre anlamlara ulaşma konusunda Karâfî'nin önceliği varsa da ifade açısından İsfahânî daha başarılıdır (Sagir b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 423). I. cildi İyâda b. Nâmî es-Sülemî, II ve III. ciltleri Abdülkerîm en-Nemle ve Abdurrahman el-Mutayyir tarafından doktora tezi olarak tahkik edilen eser dokuz cilt halinde basılmıştır (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, Mekke-Riyad 1418/1997). 2. *Tenkihu'l-fuşûl* fi'l-uşûl (fi'htişâri'l-Mahşûl)*. Fıkıh alanındaki *ez-Zâhire* adlı kitabına mukaddime olarak yazılmıştır. Karâfî üzerinde çalışan Sagir b. Abdüsselâm, *Tenkihu'l-fuşûl*'ün doğrudan *el-Mahşûl*'ün muhtasarı olmayıp ondan daha önce ihtisar edilen *el-Fuşûl fi'l-uşûl* adlı eserin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şekli olduğunu öne sürmektedir (*a.g.e.*, I, 294-298). Sagir ayrıca, Tûfî'nin bir ifadesine dayanarak (*Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, III, 456) Karâfî'nin *el-Muhtaşar* isminde bir usul eserinin daha bulunduğunu söylemektedir (*el-İmâmü's-Şihâbû'l-Karâfî*, I, 298-300). Her iki iddia da ispatı muhtaçtır. Diğer bir Hanbelî usulcüsü İbnü'n-Neccâr'ın bu eserin adını *Tenkihu'l-Mahşûl* şeklinde zikrettiğini de

(Şerhu'l-Kevkebi'l-münir, IV, 91) göz önünde tutarak *Tenkihî*'nin *el-Mahşûl*'ün özeti olduğu ve Tûfî'nin *el-Muhtaşar* derken bu eseri kastettiği de söylenebilir. 3. *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*. Bir önceki eserin şerhi olup müellifin ifadesine göre, *ez-Zahîre*'ye mukaddime olarak yazdığı *Tenkihî'u'l-usûl*'ü insanların *ez-Zahîre*'den ayırmaya yöneldiklerini ve onunla çok meşgul olduklarını görünce eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve başka yerden nakil olmadığı için neredeyse sadece kendisi tarafından bilinen maksatlarını açıklamak üzere şerhetmeyi, bazı önemli kaideler ve faydalı bilgiler ilâve etmeyi uygun görmüştür. Daha sonra yazılan fıkıh usulü kitaplarına kaynaklık etmiş olan eser Tûfî'nin başvuru kaynakları arasındadır. Kitabın birçok baskısı yapılmıştır (Hulûlû'nün *Tenkihî* şerhiyle birlikte, Tunus 1910; Muhammed Tâhir b. Âşûr hâşiyesiyle birlikte, Tunus 1341; Şeyh Cuayt'ın hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1912; İbn Kâsım el-Abbâdî'nin *el-Varakât* hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1307; nşr. Tâhâ Abdürre'ûf Sa'd, Kahire 1414/1993). 4. *el-İkdû'l-manzûm fi'l-huşûş ve'l-umûm*. Fıkıh usulünün özel bir konusu üzerine kaleme alınan ve yazarın hayatıyla ilgili bilgiler de içeren bir eserdir. 677 (1278) yılında yazdığını belirttiği *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*'ün adının bu eserde geçmesi, bunun Karâfî'nin son yazdığı eserlerden biri olduğunu söylemeye imkân vermektedir. Birçok yazma nüshası bulunan kitap üzerinde (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 300-301) Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ahmed el-Hatmî Abdullah tarafından doktora çalışması yapılmıştır (1404/1984). 5. *el-Furûk**. Asıl adı *Envârû'l-burûk fi envâ'i'l-furûk* (*el-Kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye*) olan eser Karâfî'nin en önemli kitaplarının başında gelir. Karâfî farklı bir bakış açısıyla usulü, bilinen şekliyle fıkıh usulü ve kavâid-i fikhiyye (küllî kurallar) olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, fıkıh usulünde yer almayıp dağınmış bir şekilde fıkıh eserleri içinde bulunan genel kuralları özellikle *ez-Zahîre*'yi yazdıktan sonra bunları müstakil bir kitapta toplamıştır. Birçok nüshası bulunan eser önce Tunus'ta İbnü's-Şât'ın *İdrârû's-şurûk*'u ile birlikte (1302/1885), daha sonra Muhammed Ali el-Mekkî'nin *Tehzîbü'l-Furûk*'u ile beraber dört cilt halinde Kahire'de (1347/1928) basılmıştır (*el-Furûk* ve üzerine yapılan çalışmalar için ayrıca bk. Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 309-317). 6. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-*

ahkâm ve taşarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm. Karâfî bu kitabının ismini *el-İhkâm fi'l-fark beyne'l-fetâvâ ve'l-ahkâm* (*el-Furûk*, IV, 48) ve *el-İhkâm fi'l-fark beyne'l-fetâvâ ve'l-ahkâm ve taşarrufi'l-kâdî ve'l-imâm* şeklinde de vermektedir (a.g.e., II, 104, 106; IV, 54). Hz. Peygamber'in tasarruflarına ilişkin ilk sistematik tasnifin yer alması bakımından önemli olan eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Kahire 1938; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1387/1967; nşr. Bekir Abdürrezzâk, Kahire 1989). 7. *İntişârü'l-fâkiri's-sâlik fi tercîhi mezhebi Mâlik* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Beyrut 1981).

C) Fıkıh. 1. *ez-Zahîre* (*fi'l-fıkh*). Karâfî'nin fıkıh alanında yazdığı en kapsamlı eser olup Mâlikî mezhebinin en önemli kitapları arasında zikredilir. Bu eser için Karâfî iki mukaddime yazmış, birincisinde ilmin fazileti ve âdâbından bahsetmiştir. İkinci mukaddime usulî konulara ayrılmış olup sonraları *et-Tenkihî* diye adlandırılmıştır. Karâfî bu eserde, Mâlikîler'in en fazla rağbet gösterdiği eserlerden *el-Müdevvenetü'l-kubrâ* (Sahnûn), *el-Cevâhir* (İbn Şâs), *et-Telkîn* (Kâdî Abdülvehhâb), *et-Tefrî* (İbnü'l-Cellâb) ve *er-Risâle*'yi (İbn Ebû Zeyd) bir araya toplamayı amaçlamıştır. Böylece Doğulu Mâlikîler ile Batılı Mâlikîler arasında bir kaynaşma halkası oluşturmuştur. *ez-Zahîre*'nin telifinde bu beş eser esas alınmakla birlikte kitap kırka yakın kaynaktan faydalanılarak kaleme alınmıştır (nşr. Saîd A'râb-Muhammed Bû Hubze-Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994). 2. *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*. Mevcut atırlardan anlaşıldığına göre (*el-Furûk*, I, 52, 72, 130, 161; *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*, s. 410) yazılış tarihi itibariyle *el-Furûk*'tan ve *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl*'den önce olup niyetin mahiyeti ve iradenin diğer kısımlarından farkı, niyete ihtiyaç duyan ameller, niyetin şartları ve kısımları gibi konuların ele alındığı önemli bir eserdir. Üzerinde birçok çalışma yapılmış ve defalarca basılmıştır. Zeytûniyye Üniversitesi'nde Muhammed es-Sûsî tarafından doktora çalışmasına konu edilen eserin (1981) bu tahkiki ve diğer bazı tahkikleri yayımlanmıştır (Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 326-328). 3. *el-Beyân fima'üşşike mine't-te'âlîk ve'l-eymân*. *el-Furûk*'tan sonra telif edilmiş olduğuna göre son eserlerinden sayılır (a.g.e., II, 244). Bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de kayıtlı bir mecmua içerisinde (nr. 160 K [kef]) yer almaktadır (a.g.e., I, 329-330). 4. *el-*

Yevâkit fi 'ilmi'l-mevâkit. İbadetlerin zamanlarına ve namazların vakitlerine ilişkin olarak kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları toplayan bir kitaptır. *el-Furûk*'ta esere atıfta bulunmaktadır (III, 292). Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. 160 K [kef]), ayrıca Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde kayıtlı mecmualar içerisinde (nr. 124/2 [m-k-l]) nüshaları mevcuttur (diğer nüshaları için bk. İyâze b. Nâmî es-Sülemî, s. 73). 5. *Kifâyetü'l-lebîb fi keşfi gâvâmizü't-Tehzîb* (*Şerhu't-Tehzîb*). Ebû Saîd el-Berâzî'ye ait *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene* adlı eserin şerhidir. Sagîr, bazı karînelere dayanarak Âbid el-Fâsî'nin *Fihristü Hizâne-ti'l-Karaviyyîn*'de müellifi meçhul diye kaydettiği *Kifâyetü'l-lebîb fi şerhi't-Tehzîb* adlı eserin Karâfî'ye ait olduğunu tahmininde bulunmaktadır (I, 337-343). 6. *el-Mu'in 'ale't-Telkîn*. Kâdî Abdülvehhâb'ın Mâlikî fıkıhına dair *et-Telkîn* adlı eserinin şerhidir. Sülemî bu eserin günümüze ulaştığını ve Hindistan'daki kütüphanede kayıtlı bir nüshasının mikrofilminin Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde (nr. 1125) bulunduğunu söylemişse de Sagîr, belirtilen numara-daki mikrofilmin daha önce gördüğü Fas'taki Hizânetü'l-Karaviyyîn'de müellifi meçhul *el-Mu'in 'ale't-Telkîn* adlı eserin aynısı olduğunu ve Karâfî'ye ait bulunmadığını belirtmektedir (*el-İmâmü's-Şihâbü'l-Karâfî*, I, 343-346). 7. *el-Münciyât ve'l-mübikât fi'l-ed'îye ve mâ yecüzü ve mâ yükreh zikruh* (*ve mâ yahrumu mine'd-da'avât*). Her ne kadar kendisine ait olduğunu belirtmese de *el-Furûk*'ta *Kitâbü'l-Münciyât ve'l-mübikât fi fıkhi'l-ed'îye* adıyla atıf yapılan eser bu kitap olmalıdır (I, 144). 8. *Şerhu'l-Cellâb*. İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrî* adlı eserinin şerhidir. 9. *er-Râ'id fi'l-ferâ'iz*. Esasen *ez-Zahîre*'nin bir bölümü olup Karâfî'nin dileyenin bunu *ez-Zahîre*'den ayırabileceği yönündeki ifadesine dayanılarak ayrıca istinsah edilmiştir.

Karâfî'nin diğer eserleri de şunlardır: 1. *el-İstignâ fi ahkâmî'l-istignâ* (nşr. Tâhâ Muhsin, Bağdad 1402/1982; nşr. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1406/1986). 2. *el-Haşâ'is fi kavâ'idü'l-luğati'l-'Arabiyye*. Eser Bağdat'ta Vezâretü's-sekâfe ve'l-ilmî tarafından yayımlanmıştır (İyâze b. Nâmî es-Sülemî, s. 70). 3. *el-Kavâ'idü's-selâsûn fi 'ilmi'l-'Arabiyye* (nşr. Tâhâ Muhsin, Âdâbü'r-râfideyn, Musul 1980, XII, 209-242). 4. *el-Es'iletü'l-vâride 'alâ hutabi İbn Nübâte*.

BİBLİYOGRAFYA :

Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I-IV; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fu-şûl*, Kahire 1393/1973; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I-IX; a.mlf., *ez-Zāhire* (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1994, I-XIV; a.mlf., *el-İḥkâm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 86-109; a.mlf., *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*, Beyrut 1404/1984; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 560; IV, 465-466; VIII, 98; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 249; Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 105, 126, 284; III, 212-213, 397, 456, 461, 462; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 233-234; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 249, 254; II, 42, 44, 46, 47, 55, 58; III, 304; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, I, 236-239; a.mlf., *Tebşirâtü'l-ḥukkâm* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986; İbnü'l-Lahâm, *el-Muḥtaşar fî uşûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Dimaşk 1400/1980, s. 167; İbn Dokmak, *el-Intişâr li-vâsitati 'İkdi'l-emşâr*, Bulak 1293, I, 97; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, I, 232-234; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 127, 316; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, Kahire 1331, II, 435; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Keukebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Neẓîh Hamâd), Dimaşk 1400-1402/1980-82, III, 407-408; IV, 91, 535; *Keşfü'z-zunûn*, I, 11, 21, 77, 186, 499, 825; II, 1153, 1359, 1615; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 188-189; İyâze b. Nâmi es-Süle-mî, *Şihâbüddin el-Karâfî: Hayâtühû ve ârâ'ühû'l-uşûliyye*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüsd); Menderes Gürkan, *Karâfî'nin Fıkıh Usulü Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullâh İbrâhîm Salâh, *el-İmâm Şihâbüddin el-Karâfî ve eseruhû fî'l-fıkh-i'l-İslâmî*, Malta 1991; Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü's-Şihâbü'l-Karâfî: Halkatü vaşl beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik*, Muhammedîye 1417/1996, I-II; S. A. Jackson, "The Second Education of the Mufti: Notes on Shihâb ad-Din al-Qarâfî's Tips to the Jurisconsult", *MW*, LXXXII/3-4 (1992), s. 201-217; a.mlf., "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and Âmm in the Jurisprudence of Shihâb al-Din al-Qarâfî", *Islamic Law and Society*, III/2, Leiden 1996, s. 165-182; a.mlf., "Shihâb al-Din al-Qarâfî", *EJ²* (İng.), IX, 436.



H. YUNUS APAYDIN

KARAGÖZ

Geleneksel Türk seyirlik sanatlarının önde gelenlerinden biri.

Türk sosyal ve kültürel hayatının en zengin kaynaklarından biri olan karagözün (gölge oyunu) ortaya çıkışı konusunda birbirinden farklı açıklamalar vardır. Köklü bir gölge oyunu geleneği olan Çinliler'le Orta Asya Türkleri'nin bilinen ilişkileri, bazı araştırmacılara bu oyunun Orta Asya'dan Türkiye'ye gelmiş olabileceği kanaatini vermiştir. Ancak Orta Asya Türkleri'nde gölge oyunu hiç bilinmedi-

ğinden Özbekler'in kullandığı bir kukla çeşidi olan çadır hayal (ipli kukla) tabirindeki hayal kelimesi bu yanılmaya sebep olmuş olabilir. Karagöz'ün ortaya çıkışı üzerine başka bir açıklama, bu oyunun Hindistan'dan Batı'ya doğru Çingene göçleriyle gelmiş olabileceği şeklindedir. Hindistan'da da köklü bir gölge oyunu gele-neği mevcut olmakla birlikte Çingeneler'in çıktığı Kuzey Hindistan'da gölge oyunu pek yoktur. Ayrıca Çingeneler'in Batı yönünde göçleri XI. yüzyılda gerçekleşmiş olduğu halde Türkiye'de XVI. yüzyıla kadar gölge oyununun varlığına dair en ufak bir ize rastlanmaz. Farklı iki izah da oyunun baş karakterleri olan Karagöz ile Hacivat'ın yaşamış kişiler olduğunu açıklamaktadır. Evliya Çelebi'nin naklettiği, devrinden 400 yıl öncesine ait bir rivayete göre Selçuklular zamanında yaşayan bu iki kahramandan Karagöz, Kırkkilise'den (bugünkü Kırklareli) İstanbul Tekfur Konstantin'in seyisi Sofyozlu Bâfi Çelebi olup aslen Çingene imiş. Hacivat ise Selçuklu Sultanı Alâeddin devrinde yaşayan Yorkça Halil adında biridir ve bu iki kişi arada bir buluşurlarmış. İkinci rivayet ise daha çok karagözcülerin kendi aralarında oluşturduğu bir hikâyedir. Buna göre Sultan Orhan zamanında Bursa'da yapılan bir camide Hacivat duvarcılık, Karagöz demircilik yapmakta, ikisi arasında geçen nükteli konuşmalar cami yapımında çalışan işçileri çalışmalarından alıkoy-maktaymış. Caminin inşaatı geciktikten sonra Sultan Orhan ikisinin de başlarını vurdurmuş, daha sonra Şeyh Küşterî adında bir kişi bunların tasvirlerini yapıp sultanın huzurunda oynatmıştır. Hiçbir belge veya kanıt bulunmadığı için bütün bu rivayetlerin fazla bir anlamı yoktur. Konuyla ilgili ilk belgeler XVI. yüzyıla aittir ve orada da karagöz adı geçmez. Bunun başka Şeyh Küşterî üzerine çeşitli

kaynakların rivayetleri birbirini tutmadığı gibi, bu kaynaklarda onun karagözle ilgisini gösteren küçük bir bilgi dahi yoktur.

Eldeki yazılı kaynaklara göre gölge oyununun Osmanlı ülkesine girişi XVI. yüzyılda olmuştur. Ondan önce daha eskilere uzanan kukla oyunları vardır ve bunlara "hayal" dendiği için araştırmacılar bunu gölge oyunu sanmıştır. Karagözün Osmanlı ülkesine Mısır'dan Memlük sanatçıları vasıtasıyla geldiği üzerine çeşitli yazılı kaynaklar bulunmaktadır. Bunların en önemlisi, Memlük dönemi tarihçisi İbn İyâs'ın *Bedâ'î'u'z-zühûr* adlı Mısır tarihidir. Bu kitabın çeşitli yerlerinde Memlükler'deki gölge oyunundan söz edildikten sonra 1517'de Mısır'ı ele geçiren ve Memlük Sultanı II. Tomanbay'ı idam ettiren Yavuz Sultan Selim'in huzurunda bir gölge oyuncusunun Cize'de Nil nehri üzerinde Ravza (Roda) adasındaki sarayda Sultan Tomanbay'ın Bâbüzüveyle'de asılışını ve ipin iki defa kopuşunu canlandırdığı anlatılır. Bu oyun Yavuz Sultan Selim'in çok hoşuna gitmiş ve bunu oğlu Süleyman'ın da (Kanûnî) görmesini istemiş, bu sebeple sanatçıyı İstanbul'a çağırmıştır. Nitekim Yavuz'la birlikte 600 kadar Mısırlı sanatçı İstanbul'a gelmiş, bazı oyuncular üç yıl kaldıktan sonra ülkelerine dönmüş, bazıları da İstanbul'da kalmıştır. Bunların faaliyetlerinin I. Ahmed döneminde de sürdüğüne dair belgeler mevcuttur. Gerçekte Mısır'da gölge oyunu XI. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bizdeki en eski karagöz tasvirlerinin XIX. yüzyıl sonlarına ait olmasına karşılık Alman müzelerinde XII. yüzyıldan kalma Mısır tasvirleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı II. Dünya Savaşı'nda yok olmakla beraber bugün fotoğrafları mevcuttur. XVI. yüzyıla ait Osmanlı belgeleri ise bu yeni bir oyun olarak uzun uzun anlatmaktadır.

"Hayal" ve "hayalbâzân" tabirleri kukla için kullanılırken belgelerde bu yeni oyun hakkında "hayâl-i zıl" terkihi geçmektedir. Ayrıca XVI. yüzyılda İstanbul'da gösterilen gölge oyunu için anlatılanlar Memlük gölge oyunu üzerine verilen bilgilere de uymaktadır. Fakat Memlük gölge oyunu tasvirleri tek renkte olup saydam değildir. Bu durumda, XVI. yüzyılda Mısır'dan gelen sanatçılardan öğrendikleri gölge oyununun tasvirlerini XVII. yüzyılda Türk sanatçılarının dericilikteki ustalıklarıyla saydamlaştırdıkları, ayrıca bunlara eklem yerlerinden hareket imkânı da

Karagöz'e ait olduğu ileri sürülen mezar - Çekirge / Bursa

