

Cüveynî Öncesi Makāsıd/Maslahat Söylemi

Dr. Rahmi YARAN*

Özet

Allah'ın fiil ve hükümlerinin bir maksadının oldu•unu savunan büyük ço•unluk, bu maksadı, "insanın dünya ve âhiret saadeti" olarak ifade ederler. Bu dü•ünce yaygın olarak "maslahat" kelimesiyle dile getirilir. •lk dönemlerde Allah'ın en uygun (aslah) olanı yaratma konusundaki tutumu, iyi-kötü (hüsün-kubuh) tespitinde dinin ve aklın yeri gibi kelimelerle tartışılmalarıyla da bağlantılı olarak ele alınan maslahat konusu, Cüveynî ve Gazzâlî'den itibaren ba•layan dönemde, maslahatın •iddet derecesini esas alan üçlü (zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât) veya dördü (zarûriyyât, hâciyyât, menfaat, zînet) ayrımlara tâbi tutularak sistemli bir şekilde i•lenmiştir. Cüveynî öncesinde böyle bir ayırım görülmesi de Allah'ın hükümlerinin maslahat içerdiği genel kabul gören bir söylemdir. Bu döneme ait usûlü'l-fıkıh kitapları bulunan ilim adamlarından âfîî'nin, içtihat metodunun içinde bilhassa kıyas delilini i•letirken -kelime olarak ifade etmese de- maslahatı göz ardı etmediği görülmüştür. Cessâs ve bilhassa Basrî dinî hükümlerle ilgili açıklamalarında maslahata sık sık vurgu yaparlar. •bn Hazm ise Allah'ın hükümlerinde maslahat oldu•u dü•üncesini reddeden bir anlayışın temsilcisidir.

Anahtar kelimeler: Hikmet, rahmet, ir•at, maksat, makāsıd, maslahat, maslahat-mürsele, istislâh.

Abstract

Great majority who advocate that there is a purpose in God's acts and judgements state that this purpose is "the happiness of the human being in this world and in the Hereafter". This thought is commonly expressed with the word "benefit (*maslahah*). In early periods, the topic of benefit was dealt with in relation to such theological discussions as God's attitude regarding His creation of the most appropriate one (*aslahi*) or as the place of religion and reason in identification of good and bad (*husun-kubuh*). In the period starting from the time of Juveyni and Ghazali, the topic of benefit has been elaborated systematically by the way of differentiating it into three (the essentials, the complementary, and the embellishment) or four (the essentials, the complementary, the interest, and the ornament) types. Even if such a differentiation was not seen before Juveyni, the idea that God's judgements include benefit was a commonly accepted discourse. Although he did not use the same word, Shafii, one of the scholars who had books concerning the Methodology of Jurisprudence (*Usulü'l-fıkhi*) at that period, sometimes referred to the benefit in his method of personal reasoning (*ijtihād*), especially when he uses analogical deduction (*qiyas*). Jassas and Basri often emphasize the benefit in their explanations concerning religious judgements. On the other hand, Ibn Hazm is the representative of an understanding which rejects the idea that there is a benefit in God's judgements.

Key words: Wisdom, mercy, guiding, purpose, purposes, benefit, public interest not having been regulated by the Law giver (*maslahah mursalah, istislah*)

Giriş

Son senelerde makâsîd ve maslahat eksenli çalışmaların¹ yoğunluk kazandığı veya İslâm dini ile ilgili söz söyleyenlerin, gönüllerindeki bu kavramlarla ilişkilendirerek açıklamaya çalıştıkları² görülmektedir. Bu çalışmalarda makâsîd ve maslahat konusunun genelde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) hocası olan Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığı ve Şâtîbî'de (ö. 790/1388) kemâl noktasına ulaştığı kabul edilir. Bu iki ilim adamının bu konuda önemli dönüm noktaları oldukları inkâr edilemezse de makâsîd ve maslahat konusunun onlardan öncesi de olmalıdır. Zaten hiçbir ilim birtakım ön hazırlıkları olmadan birden doğmaz. Bu makale, Cüveynî öncesi makâsîd ve maslahat konusunu, “maslahat-ı mürsele” ile sınırlı salt bir usûlü'l-fikh konusu olmaktan öte “söylem” bazında ele almayı amaçlamaktadır. Önce bu iki kelime hakkında kısa bilgi verilecek, sonra konu, Kur'an, sünnet ve sahâbe eksenli olarak ana hatlarıyla ele alınacak, onun peşinden de Cüveynî öncesi bazı usûlü'l-fikh kitaplarında bu konu etrafında söylenenler özetlenecektir. Bilindiği gibi mevcut usûlü'l-fikh kitaplarının en eskisi İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir. Bu ilimde ilk dönemde yazılan kitaplar genellikle fukahâ metoduna göre yazılanlar ve mütekellim metoduna göre yazılanlar olarak gruplandırılmaktadır.³ Hanefî metodu da denen birinci grup için Cessâs'ı (ö. 370/981) ve *el-Füsûl*'ünü, ikinci grup için de Basrî'yi (ö. 436/1044) ve *el-Mu'temed*'ini

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

¹ Mîsal olarak bk. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (Doktora tezi, 1988, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Fehmi Muhammed Ulvân, *el-Kıyemü'z-zarûriyye ve makâsîdü't-teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire 1989; Allâl e-Fâsî, *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslâmîyye ve mekârimuhâ*, Tunus 1993; Ahmed er-Raysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd*, Riyad 1412/1992; Yusuf Hâmid el-Âlim, *el-Makâsîdü'l-âmme li's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Riyad 1415/1994; Yusuf Ahmed Muhammed el-Bede'î, *Makâsîdü's-şer'ati inde İbn Teymiyye*, Ammân 1421/2000; Abdurrahman Haçkalı, *Izzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi* (doktora tezi 1999, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdurrahmân İbrâhîm el-Keylânî, *Kavâ'idü'l-makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Dımaşk 1421/2000; Cemâleddin Atıyye, *Nahve tefîli makâsîdü's-şer'ati*, Dımaşk 1422/2001; Muhammed Tayyib Kılıç, *İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat-ı mürsele*, (Yüksek lisans tezi, 2001, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Yaman, Konya 2002; Nûreddin Muhtâr el-Hâdimî, *el-Makâsîd fi'l-mezhebi'l-Mâlikî hilâle'l-karneyni'l-hâmisi ve's-sâdisi'l-hicriyyeyn*, Riyâd 1423/2002; Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi, Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsînîyyât*, İstanbul 2003; Şule Eraslan, *Çağdaş İslam Hukukçusu Tâhir b. Âşûr'da Maslahat Kavramı*, (Yüksek lisans tezi, 2003, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ömer b. Sâlih b. Ömer, *Makâsîdü's-şer'ati inde'l-İmâm el-'İzz b. Abdüsselâm*, Ammân 1423/2003; Vîrukiyye Abdürrezzâk, *Davâbitü'l-ictihâdi't-tenzîli fî dav'i'l-külliyâtü'l-makâsîdiyye*, Beyrut 1424/2003; Abdüsselâm er-Refî, *Fikhü'l-makâsîd ve eseruhü fi'l-fikri'n-nevâzîli*, ed-Dârü'l-beydâ 2004; Ziyâd Muhammed Ahmedyân, *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslâmîyye*, 1425/2004; Abdülkâdir b. Hirzullah, *el-Medhal ilâ ilmi makâsîdü's-şer'ati*, Riyâd 1426/2005.

² bk. Hasan Hanefî, *Mine'n-nas ile'l-vâkı'*, *muhâvele li'âdeti binâi ilmi usûli'l-fikh*, Bingazi/Beyrut, II, 565-620.

³ bk. Seyyid Bey (Muhammed Seyyid), *Medhal*, İstanbul 1333, I, 44, 50-53; Şaban Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-fikh, Târîhuhâ ve ricâlühâ*, Riyad 1401/1981, s. 35-36.

seçtik. Metot farklılığı bir yana maslahat konusunda onlardan tamamen ayrı bir anlayış sergileyen İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) ve eseri *İhkâmü'l-ahkâm*'ı da karşı tezin temsilcisi olarak aldık.

Makâsıd

“Makâsıd”, Türkçe’de “maksat” şeklinde kullandığımız⁴ kelimenin Arapça çoğuludur ve dolayısıyla maksatlar, gâyeler, hedefler demektir. Arapça eserlerde “el-makâsıd” şeklindeki yalın kullanımı yanında “makâsıdü’ş-şerîa” (şeriatın⁵ maksatları), “el-makâsıdü’ş-şer’iyye” (şer’î maksatlar) ve “makâsıdü’ş-şâri” (Şâri’in maksatları) gibi terkip halindeki kullanımlarına da sıkça rastlanır, hatta yalın kullanımında da çoğu kere bu terkiplerdeki mânâlar kastedilir. Bazı âlimler Allah’ın maksatlarını “el-makâsıdü’t-tekvîniyye” ve “el-makâsıdü’t-teşrîiyye” diye ikiye ayırırlar. Birincisi ile irâdesinin istediği neticeyi meydana getirmek üzere evrene veya evrendeki varlıklara yönelmesini, ikinci ile ise aynı iradenin neticede kendilerini serbest bırakmak üzere mükelleflere yönelmesini ve hükümlerini açıklamasını, bu açıklamaların gayelerini kast ederler.⁶ Bir usûlü’l-fıkh konusu olarak makâsıd denince bu ikincisi anlaşılır. Tekvînî makâsıd karşısında mükellefin veya o iradenin taalluk ettiği varlığın iradesinin bir rolü yoktur. Yani Allah’ın istediği olur. İnsan olsa olsa bunun karşısında bazan birtakım tedbirler alma veya

⁴ Arapça’da dil kurallarına daha uygun hali maksıd. Dil kuralı bakımından “makâsıd”, “maksıd”ın çoğulu ise de fakihlerin onu “maksûd”un çoğulu gibi kullandıkları da görülür. bk. Şemsüleimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, 1393/1973, I, 12, 180.

⁵ Üzerinde yürütülen çeşitli tartışma ve polemikler bir yana burada “şeria(t)”, Türkçe’de kullandığımız “din” mânâsındadır. O, bazan tebliğ eden peygambere nispet edilerek bazan da gönderen Allah’a nispet edilerek isim tamlaması halinde de kullanılır. Tamlama halinde olmaksızın tek başına kullanıldığı zaman, İslâmî metinlerde İslâm dini anlaşılır. Kitab-ı Mukaddes’te de “şeriat” kelimesine tekil ve çoğul (şerâi’) haliyle çokça rastlanır ki orada da bahse konu din ve onun kuralları anlamındadır. bk. George Post, *Fihrisü’l-Kitâbi’l-mukaddes*, Kahire (6. baskı), ts., s. 320.

Bir fikir vermesi için Kitab-ı Mukaddes şirketi tarafından yayınlanan tercümeden [*Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), İstanbul 1985] bazı cümleler nakledelim:

“Memlekette doğan adam için ve aranızda misafir olan garip için şeriat bir olacaktır” (Çıkış, 12/49, s. 66). “... Musa’nın şeriatında yazılmış olana göre ...” (Birinci Krallar, 2/3, s. 337). “Senin iradeni yapmaktan zevk alırım ey Allahım! Ve şeriatın, yüreğimin içindedir” (Mezmurlar, 40/8, s. 562). “Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim. Ben yıkmaya değil fakat tamam etmeye geldim” (İncil-i şerif, Matta, 5/17, s. 4).

Bu ifadelerdeki şeriat kelimesi yine aynı şirket tarafından 2003 yılında yayınlanan yeni tercümede [*Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, İstanbul 2003] şu şekilleri aldı:

“Ülkede doğan için de, aranızda yaşayan yabancı için de aynı kural geçerlidir” (Mısır’dan Çıkış, 12/49, s. 76). “... Musa’nın yasasında yazıldığı gibi...”, (Birinci Krallar, 2/3, s. 388). “Ey Tanrım! Senin istediğini yapmaktan zevk alırım ben. Yasan yüreğimin derinliğindedir” (Mezmurlar, 40/8, s. 653). “Kutsal Yasa’yı ya da peygamberleri ortadan kaldırmaya geldiğimi sanmayın. Ortadan kaldırmaya değil, tamamlamaya geldim” (Matta, 5/17, s. 9).

⁶ Vürükiyye Abdürrezzâk, *Davâbitü’l-ictihâd*, s. 75, 77, 88, 94.

tercihler yapma durumunda kalır. İkincisinde ise mükellef, sonucuna katlanmak üzere serbest bırakılmıştır.⁷ Dolayısıyla mükellefin fiilleri ile ilgili olan kısım budur.

“Makāsîdü’ş-şerîa” ve benzeri ifadeler çok eskiden beri kullanılmakta ise de İslâm âlimleri, muhtemelen mânâsını açık ve anlaşılır bulduklarından son zamanlara kadar onu tarif etme ihtiyacı duymamışlardır. Çağdaş yazarlardan Ahmed er-Raysûnî, makāsîdın üstadı olarak tanınan Şâtîbî’nin, konuyu hayli geniş biçimde ele aldığı *Muvâfakât*’ta, onu tarif etmemesinin sebebi olarak iki ihtimale dikkat çeker: Tabirin açıklamaya ihtiyaç olmayacak kadar anlaşılır olması ve yazarın *Muvâfakât*’ı üst seviyede ilim adamları için yazmış olması.⁸

Gerçekten de Şâtîbî, kitabını ancak şeriat (fıkıh, din) ilminde doygunluk derecesine ulaşmış; onun usul ve fûrûu, aklî ve naklî delilleri hakkında derinleşmiş, mezhep taklit ve taassubuna takılıp kalmamış kimselerin okuyup incelemesini ister ve bu özelliklere sahip olmayanların bizzat yararlanmak için de başkasına anlatmak için de ona bakmasına müsaade edilmemesini arzular. Onun tespitine göre bu noktada olmayanların, orada okuyacaklarından dolayı fitneye maruz kalmalarından, kitabın telifindeki gayenin tam tersi bir neticenin gerçekleşmesinden endişe edilir.⁹

Diğer taraftan İbrahim Reşâd, Şâtîbî’nin şu ifadelerinden ona ait bir tarif yakanabileceğini söyler:¹⁰ “Öyle ise Şâri, teşrî ile âhirete ve dünyaya ait maslahatları ikame etmeyi hedeflemiştir. Bu ikamenin gerçekleşmesi, teşrî sebebiyle o maslahatlara, hem bir bütün halinde hem de tek tek hâle gelmemesine bağlıdır”.¹¹ “Şeriat vaz etmenin şer’î maksadı, mükellefi kendi hevâsının sevk ve idaresinden kurtarmak, kabul etse de etmese de Allah’ın kulu olan insanın gönüllü olarak da O’na kul olmasını sağlamaktır”.¹²

Bazı yazarlar İbn Âşûr’un makāsîdı ilk tarif eden kişi olduğunu söylerler ve ona ait “Teşrînin genel maksatları; Şâri’in, teşrî faaliyetlerinin tamamında veya ekseriyetinde gözetmiş olduğu hikmetler ve hedeflerdir.”¹³ Öyle ki bu hikmet ve

⁷ Vûrukîye Abdürrezzâk, *Davâbiü’l-icthâd*, s. 100-101.

⁸ Ahmed er-Raysûnî, *Nazarîyyetü’l-makāsîd*, s. 5.

⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Abdullah Dîrâz), Kahire, ts. I, 87.

¹⁰ İbrahim Reşâd, “Te’sîlü fıkhi’l-makāsîd”, *Havliyyâtü âdâbi Ayn Şems*, XXXII [Nisan 2004], s. 139.

¹¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 37.

¹² a.g.e., II, 168.

¹³ Arapçası “ma’nâ” olan bu kelimeyi “hedef” olarak anlamayı uygun bulduk. Çünkü Arapça’da “ma’nâ” kelimesi, “anâ” fiilinden türemiş mekân isimdir. Makāsîd kelimesinin tekili olan “maksîd” da “kasade” fiilinden türemiş mekân isimdir. Arapça’da her iki fiil aynı mânâda kullanılmaktadır. Sözün mânâsı ile onun hedefi, onun ile anlatılmak istenen şey kastedilir. Yine Arapça’da mekân zikredip, o mekânda bulunan şeyi kasdetmek (zikrû’l-mekân ve irâdetü mâ

hedefler, şeriat hükümlerinin sadece özel bir türünde gözetilmiş değildir. Şeriatın nitelikleri, genel gayeleri ve teşrî faaliyetinde mutlaka gözetilen hedefler ve ayrıca bütün hükümlerde gözetilmese de bir çok hüküm türünde gözetilen hedefler buna dahildir.”¹⁴ cümlelerini onun “genel makâsîd” tarifi sayarlar.¹⁵

İbn Âşûr, dinî (şer’î) genel makâsîdın; birincisi hakiki, ikincisi genel örfî olmak üzere iki türü olduğunu söyler. Hakiki olanlar, maslahata uygunluğu veya uygunsuzluğu yani genel yararı veya genel zararı sağladığı akl-ı selim tarafından, herhangi bir kuralın veya âdetin bilinmesine bağlı olmaksızın doğrudan idrak edilebilenlerdir. Meselâ adaletin faydalı, cana kastın zararlı olduğu bu şekilde bilinir. Genel örfî olanlar ise insan topluluklarına tanıdık gelen ve onlar tarafından iyi kabul edilen, tecrübe edilmiş maksatlar/hedeflerdir. Meselâ iyiliğin, insan ilişkilerinde dikkate alınması gereken bir hedef olduğu bu yolla bilinir. Ona göre hangi türden olursa olsun bir maksadın/hedefin, dinî makâsîddan sayılması için; sâbit, zâhir, munzabıt ve muttarit olması şarttır.¹⁶ **Sâbit** olmasından maksat, varlığının kesinlikle veya kesine yakın kanâat ile bilinmesidir. **Zâhir** olmasından maksat, varlığının fıkıhçıların tamamı veya ekseriyeti arasında ihtilâfa konu olmayacak şekilde açık ve belirgin olmasıdır. **Munzabıt** olmasından maksat, onun asgarî ve azamî sınırlarının olmasıdır. **Muttarit** olmasından maksat da zaman, mekân veya toplumdan topluma değişmemesi, farklılık göstermemesidir. Bu şartları taşıyan hedeflerin (mânâlar, vasıflar) dinî maksat olduğu kesindir. Bazı hedefler de vardır ki onların iyi mi kötü mü olduğu konusunda şartlara göre

kân veya zikrû’l-mahal ve irâdetü’l-hâl) mecaz üsluplarındandır. Dinin maksatları veya mânâları ifadelerinde de bazan hedefin kendisi bazan da o hedefte bulunan şey kast edilir ki hedefte bulunan da maslahatlar/iyilikler (insanın dünya ve âhiret hayatı için yararına olan şeyler)dir. Onun için mânâ/meânî ve maksad/makâsîd kelimeleri fukahâ tarafından zaman zaman maslahat/mesâlih kelimeleriyle de açıklanır. bk. Şâtubî, *el-Muwâfâkât*, II, 385; III, 144. Çağdaş yazarlardan Yusuf Hâmid el-Âlim de kitabında “chdâf” (hedefler) diye bir başlık açar ve burada “şeriatın hedefleri” ifadesini “onun maksatları” olarak açıklar: Yusuf Hâmid el-Âlim, *el-Makâsîdü’l-âmme li’ş-şeriatî’l-İslâmiyye*, s. 79. Fukahânın meânî kelimesini makâsîd anlamında kullandığına, İbn Hazm’in itirazına dair ayrıca bk. Ömer b. Sâlih b. Ömer, *Makâsîdü’ş-şer’ia inde’l-İmam el-İzz b. Abdüsselâm*, Amman 1423/2003, s. 88

¹⁴ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsîdü’ş-şer’iatî’l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s. 7.

¹⁵ bk. Raysûnî, *Nazarîyyetü’l-makâsîd*, s. 6; İyâd Hâlid et-Tabbâ’, “Temhîd (Giriş)”, [İzzeddin b. Abdüsselâm, *el-Fevâid fi’hüsrâ’i’l-makâsîd ev el-Kavâidü’s-suğrâ*], Dimaşk 1416/1996, s. 10; İbrahim Reşâd, “Te’sîlü fikhi’l-makâsîd”, *Havliyyâtü âdâbi Ayn Şems*, s. 139.

¹⁶ Bunlar aynı zamanda fıkıh usûlü kitaplarında bilhassa “illet”te bulunması gereken şartlar arasında doğrudan veya dolaylı olarak sayılan hususlardır. bk. Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed Fahrülislâm el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, (Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü’l-esrâr alâ Usûli’l-Pezdevî* ile birlikte), İstanbul 1308, III, 345-353; Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh*, Beyrut, ts., II, 245-246, 249, 250, 257-259; İbn Melek, İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz b. Emineddin, *Şerhu’l-Menâr fi’l-usûl*, İstanbul 1965, s. 273-277; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhâl ilâ tahkîk’l-hak min ilmi’l-usûl*, Kahire, ts., s. 183; Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, İstanbul 1984, s. 75-78; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 65-66.

farklı değerlendirmeler yapılabilir. Bunlar da itibârî hedeflerdir. Bu gibi hedeflerin, bir değerlendirme yapılmadan mutlak olarak şer'î makâsıddan sayılması veya sayılmaması uygun olmaz. Bunlar, ümmetin âlimlerine ve onların maslahatını esas alacağına güvenilen idarecilerine havale edilir ve onlar mevcut şartlara göre onun dinî makâsıddan sayılıp sayılmayacağına karar verirler. Meselâ savaş veya içerideki bozguncu unsurlara karşı takip edilecek mücadele şekli böyle kararlaştırılır.¹⁷

Kitabında yer yer “makâsıd” kelimesinin tarifi olarak görülebilecek cümleler kuran¹⁸ İbn Âşûr, özel dinî (şer'î) maksatlar hakkında da açıklamalar yapar: “Muâmelât konularındaki dinî özel maksatlar; insanların faydalı maksatlarını gerçekleştirmek veya özel işlemlerindeki genel maslahatlarını korumak için şâri' tarafından hedeflenen keyfiyetlerdir. ... İnsanların işlemlerine ait hükümler dinî kural haline getirilirken (teşrî) gözetilen her hikmet buna dahildir. Rehin akdinde güvenceye alma kastı, nikâh akdinde ev ve aile düzeni kurma kastı ... gibi”.¹⁹

Tarif gibi görülen veya takdim edilen bu açıklamaların, Arapça bilen birisi için, “makâsıd (maksatlar)” veya “makâsüdü's-şerîa (şeriatın maksatları)” vb. kelimelerden anladığına ilâve bilgiler verdiğini söylemek güçtür. Bunları aslında bir terimin tarifi olarak değil de daha sonra yapılacak açıklamalara hazırlık olmak üzere kurulmuş cümleler olarak görmek daha doğrudur.

Biz bu makalede aslında “şâri'in hüküm tesisindeki gâyeleri” diyebileceğimiz makâsıdın tarifini²⁰ bir tarafa bırakıp dinin veya şeriatın maksat veya maksatlarının ne veya neler olduğu ile ilgilenmeyi tercih ediyoruz. İslâm âlimleri genelde Allah'ın din tesis etmedeki maksadını, “insanların dünya ve âhiret maslahatlarını temin etme” olarak açıklarlar. Onlara göre dinî hükümler insanların maslahatları için konulmuştur. Onların o şekilde düzenlenme ve tespit edilme sebebi bizâtihi kendileri değil, içlerinde barındırdıkları maslahatlardır.²¹ Aslında maslahat kelimesi, mutlak olarak kullanıldığında “mefaati celb etme ve mefsedeti def etme” mânâsı kast edilir. Allah'ın hükümlerinin ‘dinî ve dünyevî maksatları

¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsüdü's-şerîati'l-İslâmiyye*, s. 51-53.

¹⁸ Meselâ bk.: “Makâsıd (maksatlar), kendi içinde maslahatları (iyilikleri) veya mefsedetleri (kötülükleri) bulunduran şeylerdir” (s. 145). “Makâsıd (maksatlar), bizâtihi hedef alınan ve insanların çeşitli faaliyetlerle elde etmeye çalıştığı veya çalışmaya teşvik edildiği işler ve işlemlerdir” (s. 146).

¹⁹ İbn Âşûr, *Makâsüdü's-şerîati'l-İslâmiyye*, s. 146.

²⁰ Makâsıdı tarif çabaları hakkında bk. Raysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsüd*, s. 5-7; Hammâdî el-Ubeydî, *eş-Şâtübî ve makâsüdü's-şerîa*, Beyrut/Dımaşk 1412/1992, s. 119; Abdurrahman İbrahim Zeyd el-Keylânî, *Kavâidü'l-makâsüd mde'l-İmâm eş-Şâtübî*, Dımaşk 1421/200, s. 45-47; Nüreddin Muhtâr el-Hâdimî a.g.e. s. 29-31; Ömer b. Sâlih b. Ömer, *Makâsüdü's-şerîa*, s. 88-89; Ziyâd Muhammed Ahmeydân, *Makâsüdü's-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1425/2004; s. 16-23; İbrahim Reşâd, “Te'sîlü fikhi'l-makâsıd”, *Havliyyâtü âdabi Ayn Şems*, s. 139-140.

²¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 6; II, 385.

vardır. Bu maksatlar genelde varlığın var olmasını (tahsîl) ve var olduktan sonra da devamını (ibka) sağlamakla ilgilidir. Var olmayı sağlama yerine “mefaati celb etme”, onun varlığının devamını sağlama yerine de “mefsedeti def etme” ifadeleri kullanılır. Netice itibarıyla Allah’ın hükümleri ile illet olarak tespit edilen vasıflar arasındaki münasebet “makâsîda riayet” veya maslahatla ilişkilidir.²² Bu hükümlerin maksadı, maslahatın teminidir. Öyle ise maslahat nedir?

Maslahat

“Maslahat” kelimesinin aslı olan “s l h” maddesinde, uygun ve elverişli olma, yarar ve yararlı olma, iyilik, iyi olma, barış, “fâsîd” (bozuk, kötü) olmama mânâları öne çıkar.²³ Maslahat kelimesinin karşılığı olarak zaman zaman “menfaat” dense de aslında o az önce de değinildiği gibi menfaatten daha kapsamlıdır. Hârizmî, onu “dinin gayesine özen göstermek” şeklinde açıklar.²⁴ Çağdaş yazarlardan Hasan Hanefî aradaki farkı; maslahat küllî, menfaat cüz’î; maslahat genel, menfaat özel; maslahat hem maddî hem manevî ama menfaat maddîdir, sözleriyle açıklar.²⁵ Maslahat konusu usûlü’l-fıkh kitaplarında kimi zaman ihtilâflı deliller arasında “istislâh” ya da “el-maslahatü’l-mürsele” veya çoğul kullanımı ile “el-mesâlihu’l-mürsele” şeklinde kimi zaman da kıyas bahsinde illet olacak vasfın şartları ve illeti tespit yöntemleri arasında sayılan “münâsebet” konusuna bağlı olarak ele alınır. Bu kavramın Türkçe’ye “kamu yararı” olarak çevrildiği veya “kamu yararı” ile irtibatlandırıldığı da olmaktadır.²⁶ Fakat “kamu yararı”, maslahat kelimesinin karşılığı olmadığı gibi,²⁷ bu anlayış, “kamu” kelimesinin mânâsı çarpıtılarak İslâm fıkhındaki “maslahat”ın iptaline sebep olacak şekilde bir kullanım alanı da açabilir. Nitekim Batılı yazar Hayek de –bir ölçüde maslahatı çağrıştıran- “Ortak iyi veya kamunun iyiliği” dediği kavramın zamanla istismar edilip tanımlanamaz duruma gelmesinden şikâyet etmektedir.²⁸

²² Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Şifâü’l-galîl fi beyâni’s-şebehi ve’l-muhîli ve mesâliki’t-ta’lîl* (nşr. Hamed Ubeyd el-Kebîsî), Bağdat 1390/1971, s. 159.

²³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut, 1404/1984, “s l h” maddesi; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab*, Kahire, ts. “s l h” maddesi; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîr*, “s l h” maddesi; Ebû’l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, Beyrut 1414/1994, “s l h” maddesi.

²⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 212

²⁵ Hasan Hanefî, *Mine’n-nas ile’l-vâkı’*, II, 569.

²⁶ bk. Abdülvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmü usûlü’l-fıkh)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 265-269.

²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 80.

²⁸ “Ortak iyi veya kamunun iyiliği bugün, kesin olarak tanımlanamaz duruma gelmiş ve dolayısıyla hakim grubun çıkarlarına uygun olarak önerilen hemen her muhtevaya kavuşturulabilir bir kavrama dönüşmüştür (s. 21). Orta çağlarda sık sık utilitas publikaya (kamu yararı) atfı yapıldığında genel olarak kastedilen, barış ve adaletin korunmasından ibaretti. Hatta on yedinci yüzyıla ka-

Genel kabule göre Allah'ın hükümlerinde maslahata riayet edilmektedir. Naslarda açıkça veya ima yoluyla ifade edilen maslahatlar **muteber maslahatlar** kabul edilir. İnsan aklının, bir vasfı maslahat olarak görmesi muhtemel olduğu halde o vasma Allah veya peygamberi tarafından itibar edilmediği biliniyorsa bu maslahatlara **gayri muteber** veya **mülgâ** ya da **merdûd maslahatlar** denir. Hakında özel bir nas bulunmayan fakat kitap, sünnet veya icmâ ile tespit edilmiş herhangi bir şer'î maksada ircâ edilen, o maksadın kapsamına giren maslahat ise maslahat-ı mürseledir. Gazzâlî'ye ait bu anlayışa göre "maslahat-ı mürsele" terimi, hakkında özel bir delil bulunmasa da kitap, sünnet, karine-i hâl ve emâre tarzında sayılamayacak kadar delil bulunan maslahatı ifade etmek üzere kullanılmaktadır ve istislâh teriminden anlaşılan maslahattan farklıdır.²⁹ Şâtîbî tarafından da paylaşıldığı³⁰ anlaşılan bu "maslahat-ı mürsele" anlayışına karşılık onu istislâh ile eş anlamlı sayan ya da "şer'î maksada ircâ" kısmını tarifin dışında tutan veya bunu açıkça vurgulamayan anlayışlar³¹ da vardır. Muhtemelen bu iki farklı anlayış maslahat-ı mürsele konusunda kargaşaya sebep olmaktadır.³² Fıkıh ve usûlü'l-fikh kitaplarında maslahat denince bazan, muteber olup olmayışına bakılmaksızın genel anlamı ile naslarda ifade edilenlerin ve edilmeyenlerin tamamını kapsayan bir anlayış kastedilirken bazan sadece muteber maslahatlar bazan de sadece mürsel maslahatlar kastedilmiş olabilmektedir. Bu durum dikkate alınmaksızın her "maslahat" kelimesinin mürsel maslahat ve bilhassa onun "şer'î maksada ircâ" unsuru taşımayan şekli olarak anlaşılıp değerlendirilmesi zorunlu olarak hatalara sebep olabilir.

Diğer taraftan aynı zamanda "ihtiyaçlar" diyebileceğimiz maslahatlar üçlü veya dörtlü derecelendirmeye tâbi tutulur. Her iki taksimde de birinciye "zarûfî-

dar James Harrington gibi yazarlar için "kamu çıkarı/yararı... her türlü tarafgirlik ve özel çıkarı hariç tutan ortak hukuk ve adaletten başka bir şey değildi" (s. 22). ... XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren 'faydacılık', ahlâk ve hukuk teorisinde daha dar bir anlamda kullanılagelmiştir". Friedrich A. Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük* (çev. Mustafa Erdoğan), (Türkiye İş Bankası Yayınları) yy. 1995, II, 21-22, 39. Kamu otoritesini elinde bulunduranların kamu yararı veya genel maslahat (el-maslahatü'l-âmm) gerekçesiyle hareket etmeleri ve konunun değerlendirilmesi hakkında bk. Michel Senellart, *el-Mâkyaveliyye ve devâ'l-maslahatü'l-ulyâ* (Machiavelisme et Raison D'Etat), (Arapça'ya çeviren: Üsâme el-Hâc), Beyrut 1413/1993.

²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız), Medine , ts, II, 503. Yakın bir tarif için bk. Ramazan el-Bütî, *Davâbitü'l-maslahat*, Beyrut 1402/1982, s. 330.

³⁰ bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 84.

³¹ Safiyüddîn Abdül-mü'min b. Abdülhak el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Kavâidü'l-usûl ve mekâidü'l-füsûl* (nşr. Ahmed Mustafa et-Tahtâvî), Kahire, ts, s. 94; Tâcüddîn es-Sübkî, Abdülvehhâb, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî ve Nûruddin Abdülcebbâr Sağîrî), Dubai 1424/2004, VI, 2633; Zekiyyüddin Şaban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1971, s. 162; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdat 1405/1985, s. 237; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1423/2003, s. 254; Şükrü Özen, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 385.

³² Maslahat-ı mürsele ve istislâh etrafındaki fikrî kargaşa ve sebepleri hakkında bk. Bütî, *Davâbitü'l-maslahat*, s. 387-406.

ler” (ez-zarûriyyât), ikinciye “hâcîler” (el-hâciyyât) denir. Üçlü taksimde bundan sonra “tahsînîler” (et-tahsîniyyât) gelirken dörtlü taksime göre üçüncü sırada “menfaat”, dördüncü sırada “zînet” vardır. Zarûrîlerin çerçevesi -sıralamada bazı değişiklikler olsa da- genelde din, hayat (can, yaşam), akıl, nesil, mal olarak çizilir. Kimileri buna “ırz”ı da ilâve ederler veya nesep yerine ırz demeyi tercih ederler. Zarûrîlerden maksat, bu sayılanların var olması veya varlığını sürdürmesi için gerekli olan asgarî miktarlardır. Bunların varlığının, ciddî mânâda bir meşakkat ve sıkıntıya uğramadan devamı için gerekli olanlar da hâcîlerdir. Bunların sıkıntısız olma yanında daha iyi şartlarda devamı için ihtiyaç duyulanlar da tahsînîlerdir. Dörtlü taksimde, üçlü taksimdeki tahsînîler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan refah ve mutluluğa katkısı nesnel olarak görülebilenlere “menfaat”, daha çok zevke hitap edenlere de “zînet” denmektedir.³³

Gerek üçlü gerekse dörtlü taksimde sözü edilen maslahat veya ihtiyaçların tamamının, meşruiyet sınırları içindeki maslahatlar olduğuna, dinin tasvip etmediği hiçbir şeyin maslahat olarak takdim edilemeyeceği anlayışına ayrıca dikkat çekmek istiyoruz. Maslahatlar veya makâsîd arasında bir tercih sıralaması yapılmasının sebebi, iki veya daha çok maslahattan birinin tercih edilme mecburiyeti karşısında hangisine öncelik verileceğinin bilinmesidir.³⁴

Makâsîd ve maslahat konusuna bu çerçeveden bakıldığı takdirde onların, birbiriyle sıkı irtibatı olan iki kavram olduğu görülür. Diğer taraftan maslahatın, iktisattaki “kıymet” (değer) kavramı ile yakın ilişkisi vardır. Başlangıçta iktisadî mânâda ve bir şeyin bedeli, fiatı anlamında kullanılan kıymet, zamanla buradan felsefî alana da kaymıştır. İktisatçılar, kıymet ve onun insan hayatında oynadığı rol, buna bağlı olarak ihtiyaçlar ve tatmin yolları üzerinde derinlemesine inceleme ve araştırmalar yapmışlardır. Onların önceleri eşya hakkında kullandıkları iyi, kötü gibi değerlendirmeler zamanla daha geniş alanda kullanılmaya başlanır. Onun dar iktisadî mânâsı bilhassa Adam Smith³⁵ ve John Stuart Mill³⁶ gibi Batılı

³³ bk. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1978, II, 923-927; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî), V (c. 2, kısım 2), 220, 225; İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Fihrî, *Şerhu'l-Meâlim fî usûli'l-fikh* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd ve Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1419/1999, II, 339-348; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-12; Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fî'l-kavâid* (nşr. Teyyîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982'den ofset, II, 319-320.

³⁴ Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît* (nşr. Abdüssettâr Ebü Ğudde), Küveyt 1413/1992, V, 213.

³⁵ Adam Smith (ö. 1790) İskoçyalı'dır. Smith'den önce malların değeri, çoğunlukla yararlılıklarına bağlanmaktaydı. O malların kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki farkı esaslı bir şekilde ortaya koydu. Su, hava gibi geniş bir kullanım ve yararlılık alanına sahip bazı malların elmas gibi mallara nispetle mübadele değerlerinin düşük oluşuna dikkat çekti. Hakkında bilgi için bk. Henri Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi* (çev. Attila Tokath), İstanbul 1973, I, 193 vd.; William J. Barber, *İktisadî Düşünce Tarihi* (çev. İhsan Durdu), İstanbul 1995, s. 39.

iktisatçılar tarafından genişletilir. Malların kullanım değerleri ile mübadele değerleri arasındaki farka dikkat çeken bu yazarlar konunun felsefî alana taşınmasına katkı sağlamışlardır. Fehmi Muhammed'e göre dinin vaz'ındaki ana gaye olan maslahat, mânâ ve fiilî vakıa bakımından "kıymet"e denk kabul edilebilir. Ona göre fıkıhçıların zarûriyyât olarak ifade ettikleri beş (veya altı) maslahat, aynı zamanda medeniyet felsefesinde kurulacak mütekamil bir teorinin temelini teşkil eden beş kıymet olarak kabul edilmeye de gayet elverişlidir.³⁷

Kendine idare hukukunda da önemli bir yer bulan maslahat, Mecelle'nin 59. maddesinde "**Raiyye yani tebea üzerine tasarruf, maslahata menûttur**" cümlesi ile ifade edilir. Arapça eserlerde *الرعية منوط بالصلاح* şeklinde yer alan bu kaideye göre devlet başkanı ve diğer kamu görevlileri, kamu görevi yaparken, halkın menfaatini esas almak zorundadır. Onlar bu konuda şahsî işlerindekinden daha titiz ve dikkatli olmalıdır. Devlet malından ihtiyaç sahiplerine mal veya menfaat aktarırken, ihtiyaçları eşit olan iki kişiden birine diğerinden fazla veremezler. İnisiyatif kullanırken bunu kendi zevk ve arzularına göre değil, maslahata göre yapmalıdırlar. Hatta onlar bir maslahat tespiti yapamıyorlarsa -gecikmesinde sakınca olmayan hallerde- beklemeli, maslahat zahir olduktan sonra karar vermelidir.³⁸ Kamu görevlisi tayin ederken de en iyi varken iyiyi tayin edemezler, göreve en uygun olana öncelik verirler. Hâkim tayininde, deliller ve hükümler konusunda daha başarılı olan; askerî yetkili tayininde, harp sanatını en iyi bilen; yetimlere dair işlerde, onların yetiştirilmesi ve mallarının idaresinde en bilgili olan kişilere öncelik verilir.³⁹

Maslahat konusunda Mecelle'de de yer alan bir başka kaide "**Def-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır**" şeklindeki otuzuncu kaidedir. Buna göre bir menfaat sağlama ile bir mefşedeti önleme arasında tercih yapmak zorunda kalınırsa ve söz konusu maslahat ile mefşedet de denk ise mefşedetın önlenmesine öncelik verilecektir.⁴⁰

Bilhassa maslahat-ı mürsele konusu tarih boyunca hep tartışıla gelmiştir. Aslında yukarıda ifade ettiğimiz gibi onun terim mânâsı ve dolayısıyla muhtevası

³⁶ John Stuart Mill (ö. 1873). Hakkında bilgi için bk. Henri Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, II, 504 vd.; William J Barber, *İktisadî Düşünce Tarihi*, s. 126 vd.

³⁷ Fehmi Muhammed Ulvân, *el-Kıymü'z-zarûriyye*, s. 91-92.

³⁸ Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 309-310.

³⁹ a.g.e., I, 388-389. Ayrıca bk. Karâfi, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, Beyrut 1994, X, 42.

⁴⁰ Bu kaide hakkında bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, *el-Kavâid* (nşr. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd), Mekke ts. II, 443; Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed), Beyrut 1991, I, 105; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 90; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 151.

bile tartışmalıdır. Onu Gazzâlî'nin anladığı gibi anlar ve istislâhta kast edilen maslahattan ayrı düşünürsek hemen hemen ortak kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim maslahat-ı mürseleyi "Dikkate alındığına veya reddedildiğine dair bir delil bulunmayan fakat Şâri'in maksatları içinde yer alan her türlü menfaat" olarak tarif eden Bûtî,⁴¹ neticede onun makbul bir delil olduğu hakkında sahâbe, tâbiîn ve dört mezhep imamı arasında ittifak olduğunu söyler⁴² ve mânâsının tespitindeki kargaşa ve sebepleri hakkında geniş açıklamalar yapar.⁴³ Buna karşılık usûl kitaplarında yaygın olan anlatımına bakılırsa maslahat-ı mürsele sadece İmam Mâlik tarafından kabul edilir, hatta bunda bile şüphe vardır.

Kur'an ve Makâsıd/Maslahat

Allah, hükümlerini ve fiillerini bildirirken -ihtiyaç varsa- bunların sebeplerini de açıklar. Böylece muhatabın, hükmü içselleştirmesine ve benimsemesine yardımcı olur. Bu açıklamalar bazan net ve açık, bazan de ima yollu olabilir. Bunlar genelde insanı uyaran, dikkatini çeken hususlardır.

Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri insanların, hatta bütün varlıkların maslahatı, diğer bir ifade ile onların, gerçek ihtiyaçlarının tatmini içindir. Çünkü O, âlemlerin Rabb'idir (el-Fâtiha 1/2). Bu tatmin, onlara huzur ve mutluluk olarak yansır. O'nun, fiillerinde ve hükümlerinde başta insanlar olmak üzere yarattıklarını esas aldığı, onların menfaat ve maslahatını gözettiği, birtakım aklî izahlar⁴⁴ yanında âyetlerde de görülmektedir. Bu durumu ifade eden âyetlerden birinde Hz. Peygamber'e hitâben "Biz seni sırf âlemlere rahmet olarak gönderdik"⁴⁵ buyrulur. Bu âyete göre özelde Hz. Peygamber'in ve genelde de diğer peygamberlerin gönderilmesi, insanlara bu vasıta ile Allah'ın dininin tebliğ edilmesi, sadece o dinin inananlarının veya insanların değil bütün âlemlerin yararınıdır. Peygamber göndermenin ve din tebliğinin ana sebebi budur. Allah, onlara olan merhamet ve rahmetinin bir tecellisi olarak bu yola baş vurmuştur. Başka bir âyette de peygamberlerin ve onlarla birlikte kitap gönderilmesinin sebebi, insanların adaletli bir hayat yaşamalarını sağlamak olarak açıklanmıştır.⁴⁶

Allah insanlardan, bildirdiği dinin gereklerini yerine getirmelerini ister. Bu isteğini bildirirken de zaman zaman her şeyi onlar için yarattığını vurgular. Bütün bunlardan sonra yine de bildiklerinden şaşmazlar, O'nun yolundan uzaklaşırlarsa bunun, haksızlık ve kadir bilmezlik olacağını açık açık ifade eder:

⁴¹ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 330.

⁴² a.g.e., s. 3407.

⁴³ a.g.e., s. 387 vd.

⁴⁴ bk. Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, V (c. 2, kısım 2), 237-241.

⁴⁵ el-Enbiyâ 21/107. Ayrıca bk. el-Bakara 2/29; en-Nahl 16/10-16; 79-81; el-Hac 22/65; Lokmân 31/29; ez-Zuhruf 43/10-13; el-Câsiye 45/12-13.

⁴⁶ el-Hadîd 57/25.

“İman eden kullarıma söyle:
 Namazı kılsınlar,
 Kendilerine verdiğimiz rızıktan; alış veriş ve dostluğun olmayacağı gün
 gelmeden, hem açık açık hem de gizli gizli sarfetsinler.
 Allah'tır, gökleri ve yeri yatan,
 Gökten su indirip onunla size rızık olarak ürünler çıkaran,
 Emri ile denizde akıp gitmek üzere gemileri size tahsis eden,
 Nehirleri, size tahsis eden,
 Güneşi ve ayı, düzenli şekilde size tahsis eden,
 Geceyi ve gündüzü size tahsis eden,
 Size, kendisinden istediğiniz her şeyden veren.
 Eğer Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayıp tam tespit edemezsiniz.
 Doğrusu insan çok zalim, çok nankör”.⁴⁷

Bu âyetlerde de belirtildiği gibi Allah, her şeyi insanın hizmetine vermiştir. Ona düşen, yolunu bulup, izleyip bunlardan yararlanmaktır. Bunları kullanıma hazır hale getirmek ona düşer. “Sünnetullah”ın gereği budur.

Allah, evreni maksatsız ve hedefsiz yaratmamıştır.⁴⁸ O'nun insanlardan istedikleri, hem onların yararına hem de onlara ağır gelmeyecek şeylerdir. Onlardan hiçbir zaman zorluk ve sıkıntı verecek, altından kalkamayacakları şeyler istemez.⁴⁹ O, çok merhametlidir.⁵⁰ Dolayısıyla daima insanların ve bütün varlığın iyiliğini ister.

Allah hükümlerini bildirirken insanın doğasını dikkate alır. Onları aşama aşama hazırlar. Meselâ içki ve kumarı yasaklayacağı zaman bir yandan muhâtaplarını bu yasağa hazırlamak için kademeli bir plan uygularken, diğer yandan da bunların zararlarına işaret ederek onların akıllarına hitap eder, yasağın sebebini anlamalarını kolaylaştırır. Önce içki ve kumarın bazı yararları olsa da zararlarının daha çok ve büyük olduğunu vurgular.⁵¹ Sonra sarhoş olduklarında, ne dediklerini bilecek kadar ayık hale gelmedikçe namaz kılamayacaklarını⁵² bildirir ki, burada içkinin insanı, ne dediğini bilmez hale getirmesine yapılan vurgu yanında günün bazı saatleri için fiilî içki yasağı getirilmiş olması dikkat çekicidir. En sonunda kesin yasak bildirilirken de bunların, şeytana ait kirli işler olduğu, şeytanın bunlar vasıtasıyla insanlar arasında düşmanlık ve kin meydana getirdiği,

⁴⁷ İbrâhîm 14/31-34.

⁴⁸ el-Mü'minûn 23/115; ed-Duhân 44/38-39; ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁹ el-Bakara 2/185, 286; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78.

⁵⁰ el-A'râf/156.

⁵¹ el-Bakara 2/219.

⁵² en-Nisâ 4/43.

Allah'ı hatırlamalarına ve namaz kılmalarına mani olduğu açıklanır⁵³ ki böylece yasağın sebepleri de ayrıntılı sayılabilecek şekilde bildirilmiş olur.

Allah, yapılan anlaşmaları bozan, müslümanlara karşı hıyânet halinde olan veya hıyanetinden şüphelenilen gayrimüslim topluluklara karşı imkân ölçüsünde kuvvet hazırlanmasını isterken, bu kuvvetin onları ve müslümanlara karşı düşmanca hisler besleyen başkalarını korkutacak boyutta olmasına vurgu yapar.⁵⁴ Bu vurgu, düşmana karşı kuvvet hazırlanmasının sebebinin, onunla savaşmaktan ziyade onun savaşma arzusunu kırmak, böylece barışa katkıda bulunmak olduğuna ama bunun için daima savaşa da hazırlıklı olmak gerektiğine işaret eder.⁵⁵

Ganimet veya fey' yoluyla elde edilen malların harcama kalemleri, ilgili âyette; Allah, Peygamber, akrabalar, yetimler, miskinler, yolda kalanlar olarak sayılır ve bu dağılımın sebebi, o malların, sadece zenginler arasında el değiştirme durumunda olmaması, halkın muhtaç kesimlerine de intikal etmesi olarak açıklanır.⁵⁶ Böylece aynı zamanda refahın yaygınlaştırılmasına ve servetin, sahipleri elinde bir iktidar ve güç unsuru olarak kullanılabilmesine, bunun arzu edilmeyen bir durum olduğuna da dikkat çekilmiş olur.

Sünnet ve Makâsıd/Maslahat

Hz. Peygamber, yaşanabilir bir din tebliğine hep önem vermiştir. O, bundan sapmalar gördüğünde ilgilileri derhal uyarılmış, İslâm dininin, insanın doğasına aykırı, sosyal ilişkileri kopuk, çevresine ve yakınlarına ilgisiz, kendini dine ve Allah'a adama şeklinde özetlenebilecek bir dindarlık anlayışını ve aşırılıkları tasvip etmediğini vurgulamıştır.

Hz. Aişe bir gün sahabeden Osman b. Maz'ûn'un hanımını ziyaret eder. Kendisi güzel olduğu gibi aynı zamanda kocası için güzel giyinmeyi ve güzel kokuları seven bu kadının bakımsız bir halde olduğunu görünce "Bu halin ne?" diye hayretini ifade eder. O da içlerinde kocasının da bulunduğu bazı sahabîlerin, kendilerini ibadete vermeyi, kadınlardan uzak durmayı, et yememeyi, gündüzü oruçla geceyi ibadetle geçirmeyi kararlaştırdıklarını anlatır ve kocasına karşı câzibeli bir görünüm sergileyerek bu kararını uygulamasını engelleyecek bir tavır içinde olmak istemediğini söyler. Olay, Hz. Aişe tarafından Hz. Peygamber'e anlatılınca derhal bu kişilerin yanına gider ve onlara bu hallerinin sebebini sorar.

⁵³ el-Mâide 5/90-91.

⁵⁴ el-Enfâl 8/60.

⁵⁵ Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'îlû'l-ahkâm*, Beyrut, 1401/1981. İslâm'a göre savaş ve cihad hakkında bk. Rahmi Yaran, "İslam, Cihad ve Savaş", *Baki Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuesi*, Bakı 2004, sy. 2, s. 165-182.

⁵⁶ el-Haşr 59/7.

Onlar da niyetlerinin “hayır” (iyilik) olduğunu bildirirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şunları söyler:

“Ben, müsamahalı saf dinle (hanîflik) gönderildim. Bid’at olan ruhbanlıkla gönderilmedim.

Sözüme dikkat edin: Bazı toplumlar ruhbanlığı kendileri icat ettiler ve o, onlara görev yapıldı. Onu da hakkıyla yerine getirmediler.

Sözüme dikkat edin: Et yiyin, kadınlarla beraber olun. Hem oruç tutun hem oruçsuz olun. Hem ibadet edin hem uyuyun.

Bana böyle emredildi”.⁵⁷

Buhârî’nin bir bab başlığında⁵⁸ Hz. Peygamber’in, Allah’ın en sevdiği din olduğunu söylediği “müsâmahalı hanîflik” (الحنيفية السمحة); dinin, kişisel tercihlere dayalı ilâve ve sapmalar içermeyen, insana sıkıntı ve meşakkat vermeyen zarif, sade, doğal hali olarak anlaşılabilir. Hz. Peygamber dinin bu özelliğine dikkat çeker, onun kolay ve sade bir din olduğunu, şahsî hayatları ile sınırlı kalsa bile onunla âdeta zorlaştırma yarışına girenlerin neticede mağlup olacaklarını,⁵⁹ hele hele onun başkalarına karşı zor hale getirilmesinin yanlış olacağını gayet net bir şekilde vurgular.⁶⁰

Kendisine ve başkalarına zarar verecek boyutta ibadetle meşgul olmaya başka bir misal de Abdullah b. Amr’ın tavrıdır. Geceleri ibadet, gündüzleri oruçla geçirdiğinden haberdar olan Hz. Peygamber ona da şöyle hitap eder:

“Böyle yaparsan gözün isyan eder, nefsin yorulur. Şüphesiz nefsinin de hakkı var, ailenin de hakkı var. Hem oruç tut, hem oruçsuz ol. Hem ibadet et, hem uyu”.⁶¹

Burada Hz. Peygamber’in sadece emir veren değil aynı zamanda sözlerinin gerekçesini de açıklayan bir mürşit özelliği dikkatimizi çekiyor. Benzer bir misal de imam olarak namaz kıldırın ve namazı cemaati rahatsız edecek kadar uzatan, bu sebeple kimilerinin cemaate gelmek istemediği birisinden bahsedilince söyledikleridir. Duyduklarından hayli öfkelenen Hz. Peygamber konuyu özelden çıkarıp genel bir hitaba dönüştürür ve şöyle der:

“Ey insanlar! Siz nefret ettiriyorsunuz. Kim insanlara namaz kıldırırsa hafif tutsun. Onların içinde hasta var, zayıf var, ihtiyacı olan var”.⁶²

⁵⁷ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), yy., 1405/1985, VIII, 170, 216; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 241. Ayrıca bk. Buhârî [nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1407/1987] “Nikah”, 8; Müslim, “Nikâh”, 5, 6, 7, 8; Nesâî, “Nikâh”, 4.

⁵⁸ Buhârî, “İman”, 28.

⁵⁹ Buhârî, “İman”, 28.

⁶⁰ Buhârî, “İlm”, 11; “Edeb”, 80; Müslim, “Cihad”, 8.

⁶¹ Buhârî, “Teheccüd”, 19.

⁶² Buhârî, “İlm”, 28; “Cemâat”, 33; “Edeb”, 75; “Ahkâm”, 13.

Böylece o, imamları ve dolaylı olarak da her türlü grup önderini, beraber hareket ettiği insanların özelliklerini ve ihtiyaçlarını dikkate almaya davet etmektedir. Hz. Peygamber, cemaatle namaz hakkındaki bu titizliği yanında tek başına kılınan –aşırıya kaçmadıkça- namazını istediği kadar uzatabileceğini de bildirir.⁶³

Hz. Peygamber'in, Allah yolunda infakta bulunmayı, sadaka türü harcamalar yapmayı teşvik ettiği bilinmektedir. Onun bu tavrı bazılarını, her şeyini vermeye sevk etmiş ve zaman zaman o andaki ihtiyacın büyüklüğüne ve verenin özel durumuna bağlı olarak bu istikamette uygulamalar olmuştur. Fakat o, genelde insanların, sadaka ve infak türü davranışlarda da orta yolu izlemelerini, ailelerini perişan ve muhtaç duruma düşmekten korumalarını ister. Veda hacı esnasında rahatsızlanan ve öleceğini düşünen Sa'd b. Ebî Vakkâs, kendisini ziyaret eden Hz. Peygamber'e; varlıklı birisi olduğunu ve mirasçı olarak da sadece bir kızı bulunduğunu söyleyip "Malımın üçte ikisini tasadduk edeyim mi?" diye sorar. "Hayır" cevabı alınca "Yarısını?" diyerek sorusunu tekrarlar. Bu sorusuna da "Hayır" diyen Hz. Peygamber sözüne şöyle devam eder:

"Üçte bir. Üçte bir de çoktur. Mirasçılarını gayrimuhtâç (ğani) halde bırakman, muhtaç ve insanlara el açar vaziyette bırakmandan daha iyidir. Allah'ın rızasını arzu ederek yaptığın her bir harcama, hatta karının ağzına koyduğun lokma karşılığında bile mutlaka sevap kazanırsın".⁶⁴

Bu sözleriyle o, Allah rızası için yapılan her iyiliğin sevap vesilesi olduğunu, özellikle de ihtiyaç gidermenin önemini, aile ve akrabaya ilgi göstermenin lüzumunu hatırlatmış, insanları bu istikamette yönlendirmiştir.

Hz. Peygamber'in, maslahatı/ihtiyacı ve bu konudaki özel durumları dikkate aldığı başka bir misali de iki kurban bayramındaki farklı uygulamasıdır. İnsanların geçim sıkıntısı çektiği, çevredeki muhtaç halkın Medine'ye akın ettiği bir kurban bayramında "Sizden kim kurban keserse üçüncü geceden sonra evinde ondan bir şey buldurmasın" buyurmuştu. Ertesi sene bu durum geçince "Yiyiniz, yediriniz ve biriktiriniz. O yıl insanlarda sıkıntı vardı da onlara yardım etmenizi istemiştım" buyurdu.⁶⁵ Böylece o, bazı kararlarının, ihtiyaca göre değişebile-

⁶³ Buhârî, "Cemâat", 34, 35. Hz. Peygamber'in bu hassasiyeti karşısında günümüzde çoğu, namazın esasından olmayan ama cemaatle namazın ayrılmaz bir parçası gibi algılanan ve algılanması istenen ilâve unsurların cemaatle namazları ne kadar uzattığını ve neticede cemaatin sayısını azalttığını hatırlamamak mümkün değil.

⁶⁴ Buhârî, "Cenâiz", 35; "Vesâyâ", 2; "Fezâilü's-sahâbe", 78; "Megâzi", 73; "Nafakât", 1; "Merzâ", 16; "Deavât", 42; "Ferâiz", 5; Müslim, "Vasiyye", 5. Ayrıca bk. Şelebî, *Ta'îlül-ahkâm*, s. 25. Hz. Peygamber daha sonra Sa'd'ın gönlünü alan, o anda ölmeyeceğine, daha yaşayıp yararlı işler yapacağına işaret eden sözler söylemiştir. Gerçekten de Sa'd, Medine'ye dönmüş, başta Hz. Ömer zamanında cereyan eden Kadîsiye savaşındaki (15/636) komuta görevi olmak üzere bir çok yararlı işlerde bulunmuştur.

⁶⁵ Buhârî, "Edâhî", 16; Müslim, "Edâhî", 28-34. Ayrıca bk. Nesâî, "Dahâyâ", 35-37.

ceğini, bu arada kurban etinin üç günden fazla bekletilmemesi emrinin de bütün zamanları kapsayan genel bir emir değil, o seneye ait özel bir emir olduğunu göstermiş oldu. Onun bu tutumundan bugün de toplumda aç ve muhtaç insanların sayısının çok olduğu zamanlarda kurban etinin dağıtımına ve yoksulların istifadesine sunulmasına daha fazla özen gösterilmesi gerektiği, hatta bunun bazan mutlaka yapılması gereken bir görev halini alabileceği sonucu çıkar.

Hız. Peygamber, toplumun olayları nasıl algılayacağını da dikkate alıyor ve bir uygulama, eğer toplumda infial meydana getirecek, müslümanların aleyhine yorumlanacaksa ona teşebbüs etmiyordu. Toplumun huzuru bozulmasın diye bazı olumsuzluklara bir ölçüye kadar katlanıyordu. Meselâ bir seferinde ganimet malları dağıtırken birisi “Ey Muhammed! Adaletli ol!” diye çıkıştı. Kendisini adaletsizlikle itham eden bu söz karşısında Hız. Peygamber öfkelenmiş ve “Ben adaletli değilsem kim adaletli oluyor?” diyerek tepkisini göstermiş. Bunun üzerine Hız. Ömer “Müsaade et ya Rasûlellah, şu münafığı öldüreyim” deyince Peygamberimizin ona cevabı şöyle oldu:

“İnsanların, ashabımı öldürdüğümünden bahsetmelerinden Allah muhafaza! Bu ve arkadaşları Kur’an okuyorlar ama Kur’an, onların hançerelerini aşmıyor. Okun av(a girip on)dan çıkması gibi onlar da ondan (Kur’an’dan, imandan çabucak) çıkıyorlar”.⁶⁶

Bir rivayette Hız. Peygamber’in, Hız. Ömer’e “Bırak onu. Onun öyle arkadaşları var ki sizden birisi, onların namazı yanında kendi namazını, onların orucu yanında kendi orucunu değersiz bulur”⁶⁷ dediği de anlatılır. Böylece onun, toplumda düzen ve intizamın korunmasına önem verdiğini, aynı zamanda sırf görüntülerine aldanmayıp insanları titizlikle takip ettiğini, suçlulukları ispatlanmadıkça sırf şahsî bilgisine dayanarak kimseyi cezalandırmadığını, fitne olmasın diye bazı olumsuzluklara bile göz yumduğunu tespit etmiş oluyoruz. Bu gibi olaylar, Hız. Peygamber’in toplumsal huzuru ve sırf müslümanlarla sınırlı olmayan kamu oyunun muhtemel tepkisini önemseydiğini gösterir.

Hız. Peygamber’in kamuoyunun muhtemel tepkisini dikkate aldığına bir başka misal de Kâbe’nin sınırları ile ilgili olarak söyledikleridir. Bilindiği gibi Kâbe, zaman zaman tamir görmüş veya yıkılıp yeniden inşa edilmiştir. Hız. Peygamber de onu yıkıp yeniden ve iki kapılı olarak inşa etme arzusunu, halkın küfür döneminden daha yeni çıkmış olması ve bu değişikliğin onlar üzerinde olumsuz etkile-

⁶⁶ Müslim, “Zekât”, 142. Benzer olaylar ve rivayetler için bk. Buhârî, “Humus”, 15; “Menâkıb”, 22; “Edeb”, 95; “İstîtaberü’l-mürteddîn”, 5; Müslim, “Zekât”, 143-148.

⁶⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 22. Hız. Peygamber’in kendilerini bildiği ve zararları da malum olduğu halde münâfikları öldürmeyişinin maslahatla ilişkilendirilmesi hakkında bk. İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkûn*, III, 138; a. mlf., *Zâdü’l-meâd* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Tâhâ), Kahire 1391/1971, II, 128, 197.

ri olabileceği endişesi sebebiyle gerçekleştirmediğini ifade etmiştir.⁶⁸ Bu durum onun, toplumsal değişim için, hayâtî önemi hâiz olmayan meselelerde acele etmemeyi, beklemeyi tercih ettiğini göstermektedir.⁶⁹

Sahâbe ve Makâsîd/Maslahat

Hiz. Peygamber'den sonra sahâbe de onun yolunu izlemeye, âyetleri ve hadisleri yorumlarken veya yeni olaylara uygularken yahut karşılaştıkları problemleri çözerken sebep sonuç ilişkisini göz önünde tutmaya devam ettiler.

Hiz. Ebû Bekir döneminde Kur'an cem edilirken, dinin ana metninin yazılı şekliyle muhafaza altına alınma düşüncesi hakim olmuştu. Yemâme'de çok sayıda hafızın katledilmesi Hiz. Ömer'i harekete geçirmiş, o da halife Hiz. Ebû Bekir'e müracaat ederek onu ikna etmiş, böylece faaliyet başlamıştı. Önce Rasûlüllah'ın yapmadığı bir şeyi yapmak onlara ağır gelse de neticede bunun iyi bir iş olduğuna ikna olmuşlardı.⁷⁰

Hiz. Ömer, müslümanların maslahat ve menfaatini, Kur'an ve sünnetin makâsîdını esas alarak, çağının şartlarını değerlendirmiş ve buna göre hayli yeni düzenlemeler yapmıştır. Devlet teşkilatını divanlar şeklinde düzenlemesi,⁷¹ hicreti esas alan yeni bir takvim ihdas etmesi,⁷² sürekli hizmet gören bir posta teşkilatı kurması,⁷³ idarenin çeşitli kademelerinde görev alacak kişilerle ilgili belli ölçüler koyması,⁷⁴ onun döneminin özelliklerindedir. Onun, fethedilen Irak arazisi ile ilgili olarak, sahabe ile tartıştıktan sonra müslümanların maslahatını esas alan yeni bir uygulama başlattığı,⁷⁵ zekât alabilecekler arasında sayıldıkları

⁶⁸ Buhârî, "İlm", 48; "Hacc", 41; "Enbiyâ", 12; "Tefsîr", 12; "Temennî", 9; Müslim, "Hacc", 398-406. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkâin*, III, 4

⁶⁹ Hiz. Peygamber'in söz ve fiillerinin sebepleri ile ilgili açıklamalar için bk. Şelebî, *Ta'îlû'l-ahkâm*, s. 23 vd.

⁷⁰ Buhârî, "Tefsîr", 169; "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; "Ahkâm", 37. Ayrıca bk. Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 353-354.

⁷¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 259; Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *'Abkariyyetü Omer*, Kahire, 1367/1948, s. 151; Fârûk Saîd Mecdelâvî, *el-İdâretü'l-İslâmiyye fî ahdi Ömer b. el-Hattâb*, Beyrut 1991, s. 158-159.

⁷² Hicretin, Hiz. Peygamber zamanından itibaren tarih başlangıcı gibi muamele gördüğüne dair rivayetler de vardır. Esasen o zaman Arapların, değişmez bir takvim yerine bazı büyük olayları esas alan ve yeni olaylar meydana gelince eskisi terk edilen bir tarihlendirme anlayışları vardı. Buna göre belki de Hiz. Ömer'in yaptığı, hicreti, değiştirilemez bir tarih başlangıcı olarak ibkâ ve ilan etmekten ibaret olmuştur. bk. Mecdelâvî, *a.g.e.*, s. 155-156.

⁷³ Abdülkerîm el-Hatîb, *Omer b. el-Hattâb*, yy. (1. baskı), 1978, s. 220; Mecdelâvî, *a.g.e.*, s. 227-229.

⁷⁴ Mecdelâvî, *el-İdâretü'l-İslâmiyye fî ahdi Ömer b. el-Hattâb*, s. 211-213.

⁷⁵ Buhârî, "Megâzî", 36; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut 1392/1972, II, 582; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye*, yy. ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 141; Osman b. Ali ez-Zeylâ, *Tebyînü'l-hakâik*, Bolak 1314, III,

halde müslümanlar güçlendikleri için ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle müellefe-i kulüb olarak ifade edilen gruba zekât verilmeyeceğine hükmettiği ve bu hükmünün sonradan Halife Hz. Ebû Bekir tarafından tasvip edildiği⁷⁶ de bilinmektedir.⁷⁷

Hâkimiyet sahası genişleyen müslümanların, Kur'an'ı farklı okuyuşlarının fitneye ve kargaşaya sebep olacağını gören Hz. Osman'ın tek nüsha olarak Hz. Hafsa'da bulunan Mushaf'ı istinsah ettirerek İslâm âleminin önemli merkezlerine göndermesinde⁷⁸ maslahat düşüncesi hâkim olmuştur. Aynı durum, devletin, emvâl-i bâtine tâbir edilen mallara ait zekâtları toplayıp dağıtmaktan vazgeçip bunu sahiplerine bırakmasında da görülür.⁷⁹

Sahâbe, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, savaşta işlenen hırsızlık suçunun cezası ile ilgili hadisin gerekçesini tartışmıştır. "Savaşta eller kesilmez"⁸⁰ şeklindeki hadisten anlaşılan ceza uygulanmayacağı hükmünün sebebi Zeyd b. Sâbit'e göre ceza uygulanacak suçlunun kaçıp düşmana katılma endişesidir. Dolayısıyla bununla diğer had cezaları arasında bir fark yoktur ve aynı şartlar altında sadece hırsızlık cezası değil diğer had cezaları da uygulanmaz.⁸¹ Bu durum sahâbenin Hz. Peygamber'in hükümlerini, onların gerekçelerini yani arka planlarındaki maslahatı da dikkate alarak yorumladıklarını göstermektedir.

248; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Kahire (Mısır) 1319, V, 217; Ruvey'î b. Râcîh er-Ruhaylî, *Fıkhu Omer b. el-Hattâb*, Mekke 1403, I, 45.

⁷⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 299; er-Ruhaylî, *Fıkhu Omer b. el-Hattâb*, I, 47; Muhsin Koçak, Hz. Ömer ve *Fıkhu* (Doktora tezi, 1987, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 100-101.

⁷⁷ Hz. Ömer'in maslahat esaslı görüş ve uygulamaları için bk. Koçak, *a.g.e.*, s. 273-276.

⁷⁸ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *et-Turukü'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye* (nşr. Muhammed Cemil Gâzi), Cidde/Kahire, ts. s. 21.

⁷⁹ Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd el-Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1402/182, II, 7; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye*, (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte) Kahire (Mısır) 1319, II, 119; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 119.

⁸⁰ Tirmizî, "Hudûd", 20. Ebû Dâvûd'daki rivayette ("Hudûd", 19) "savaş" yerine "sefer" denmektedir. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra*, Haydarabadü'd-Dekan, 1344, IX, 104; Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 36.

⁸¹ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *er-Raddü alâ Siyeri'l-Evzâi'* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire (Birinci baskı, Rûdvân Muhammed Rûdvân), ts. s. 80-81. Ebû Hanîfe de benzer görüşü benimseyerek bazı istisnâf haller dışında dâr-ı harpte had cezası uygulanamayacağını söylerken Evzâî, bu hükmü hırsızlık haddi ile sınırlı tutar ve diğer hadlerin dâr-ı harpte uygulanacağını söyler. Evzâî'nin görüşü için ayrıca bk. Tirmizî, "Hudûd", 20. Ebû Mes'ûd ve Huzeyfe'nin, savaşa giden ordu komutanının bu esnada içki içme suçu işlemesi ve bunun cezası ile ilgili bir yorumu için bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc* (nşr. Kusay Muhyiddin el-Hatîb), Kahire, 1397, s. 193.

Usûlü'l-fıkh Kitaplarında Makâsîd/Maslahat

Daha önce de söylediğimiz gibi genelde âyet ve hadislerde yer alan emir ve yasaklarda, teşvik ve uyarılarda, diğer düzenlemelerde mutlaka bir maksadın olacağı düşünülmüş ve o da daha sonraları genel olarak “maslahat” kelimesiyle ya da “maslahatın temini, mepsedetin önlenmesi” şeklinde ifade edilmiştir. Buna rağmen bilhassa kelâm kitaplarında bir akide meselesi olarak Allah’ın fiil ve hükümlerinin bir illete ya da daha açık ifadesiyle hikmet ve maslahata istinat edip etmeyeceği tartışılmış, bu soruya “eder” diye cevap verenler yanında “etmez” diyenler de olmuş ve bu birinciler “fiil ve hükümlerinde aslah’a (en uygun) riayet etmek Allah hakkında vâcip midir” sorusunun cevabında tekrar ikiye ayrılmışlardır. Teorik boyutu ağır basan bu tartışmada bir taraf en uyguna riayet etmenin Allah hakkında vâcip olduğunu söylerken diğer taraf “Allah’ın fiil ve hükümlerinde en uyguna riayet edilmiş olduğu bir vâkıa ise de bu, Allah hakkında vâcip değildir. O, lütuf ve ihsanından, yaratıklara olan rahmet ve merhametinden dolayı böyle davranmıştır” der. Bir başka kelâmî tartışma konusu da “hüsün-kubuh” (iyi-kötü) meselesidir. Aklın ve dinin iyi ve kötüyü tespitteki yeri nedir? Bu konuda akıl tek başına karar verebilir mi, vermeli midir, verdiği veya vermesi gereken kararın gereğini yapmanın ya da yapmamanın hükmü nedir, soruları kelimciler arasında tartışılmıştır. Makâsîd ve maslahat çalışmalarının, bu kelâmî mevzularla da yakın alakası vardır.⁸² Fakat biz bu makalede bu gibi kelâmî mevzulara girmeden makâsîd ve maslahat konusunun, doğrudan usûl kitaplarında bu isimle yer alan boyutunu tespit etmeyi amaçlıyoruz.

İslâm âlimleri ilk dönemlerde maslahattan ziyade Allah ve Rasûlüne ait hükümlerin insanlar için “rahmet”⁸³ olması üzerinde dururlar ve onların bu hükümlerdeki maksadını bulmaya çalışırlar, gerektiğinde onu esas alarak nasları yorumlarlar veya onlarla uyumlu, onlara aykırı olmayan yeni hükümler koyarlar. Fıkıh usûlü kitaplarında daha ilk dönemlerden itibaren, bilhassa kıyas veya içtihat bahsinde makâsîdın, -kelime olarak kullanılmasa bile- dikkate alındığını söylemek mümkündür. Makâsîd kelimesinin “maslahat” yanında “hikmet”, illet”, “münâsebet” “niyet”, “irâde” gibi kavramlarla da sıkı ilişkisi vardır.⁸⁴ Daha önce ifade ettiğimiz gibi konuyu, farklı ekolleri temsil eden dört usul kitabından takip etmeye çalışacağız.

Şâfiî (ö. 204/820)

Günümüze ulaşan ilk usûl kitabı kabul edilen *er-Risâle*’de Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), kıyas yapma yetkisine sahip olmak için bilinmesi gere-

⁸² bk. Vûrukiyye Abdürrezzâk, *Davâbitü'l-ictihâd*, s. 109-115.

⁸³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Muhammed Seyyid Kılânî), Kahire, 1388/1969, s. 54.

⁸⁴ Yusuf Ahmed el-Bedevî, *Makâsîdü’ş-şerîa inde İbn Teymiyye*, Amman 1421/200, s. 55-61.

kenlerin bir kısmını şöyle ifade eder: “Allah’ın kitabının hükümlerini, farzını, edebini, nâsîhini, mensûhunu, âmmını, hâssını ve irşâdını bilmek”.⁸⁵ Burada sözü edilen “Kur’an’ın irşâd”ından maksat, onun yönlendirmesi olmalıdır ki bu da “maksat” veya “kasıt” mânâsıyla örtüşür. Her yazılı veya sözlü metin gibi Kur’an metinlerinin de bazan birden fazla mânâyâ ihtimali olabilir. Şâfiî’ye göre bu muhtemel mânâlardan hangisinin kastedildiğini tespit etmek için öncelikle Hz. Peygamber’in sünnetinden, sonra icmâdan ve daha sonra da kıyastan yararlanılarak sonuca gidilir. Kıyas yapabilmek için bu sayılanlara ek olarak daha önce yaşamış âlimlerin görüşleri yanında Arap dili de iyi bilinmelidir.⁸⁶ O, kıyas yapacak kişinin acele karar verilmemesini, konuyu enine boyuna incelemesini, karşı görüşleri değerlendirip kavradıktan sonra nesnel ölçütlere dayalı insaflı bir karar vermesini ister.⁸⁷

Şâfiî’nin, Kur’an’ı anlamada izlediği bu metot, aynı zamanda onun içtihat metodudur. İctihat metodunu açıklarken sünnetin mütevâtir olanı ile âhad olanı arasında yaptığı ayırım dikkat çeker. Ona göre Kur’an gibi mütevâtir (müctemaun aleyhâ) sünnet de kesinlik ifade eder ve müslümanın, ondan şüpheye düşmesi asla mazur görülmez. Esas itibariyle haber-i vâhit (haberu’l-hâssa) statüsündeki bir haberin de hükme esas olması gerekse de ondan şüpheye düşen mütevâtirden şüpheye düşen gibi olmaz. İkincilerin tutumunu anlayışla karşılar-ken birincileri âdeta dinden çıkmış sayar ve onların tövbeye davet edileceğini söyler.⁸⁸ Birinci durumda verilen hükmü hem zâhiri hem de bâtını itibariyle doğru kabul ederken ikinci durumda verilen hükmü zâhiri itibariyle doğru kabul etse de bâtını itibariyle şüpheli sayar.⁸⁹ Onun kitap ve sünnetten sonra sıraladığı deliller icmâ, öncekilere ait görüşler (âsâr) ve kıyastır.⁹⁰ Bu delillerden yararlanma konusunda yeterli alan bilgisi olmayan birisini, ne kadar akıllı da olsa –delili değil, şahsî tercih ve zevkini esas alacağından- helal haram konusunda içtihat etmeye ehil kabul etmez.⁹¹ Onun anlayışına göre, içtihat edecek kişi, bu sayılan

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 221. Şâfiî’nin, içtihat şartları olarak görülebilecek açıklamaları için ayrıca bk. *el-Ümm*, (*Kitâbu İbtâ’îl-istihsân*), Bolak 1328, VII, 274.

⁸⁶ a.g.e., s. 221-222.

⁸⁷ a.g.e., s. 222.

⁸⁸ a.g.e., s. 198.

⁸⁹ a.g.e., s. 262.

⁹⁰ a.g.e., s. 221.

⁹¹ Şâfiî’nin, bu konuda kullandığı kelime “istihsân”dır. Onun, kastettiği istihsân, Hanefilerin bir içtihat metodu olarak kullandıkları istihsan olmamalıdır. Her ne kadar usûlü’l-fikh kitapları, “istihsân”ı anlatırken, onun bunu kabul etmediğini ve “telezüz” (zevki esas alma) olarak değerlendirdiğini söylüyorlar ve *er-Risâle*’de de bu tarz ifadeler yer alıyorsa da anlattıkları, bir bütün olarak değerlendirildiğinde kanaatimizce o, bu gibi ifadelerde istihsânı sözlük anlamı ile kullanıyor ve belki de bundan istifade ile bir çok konuda farklı görüşlere sahip muhaliflerini zor durumda bırakmak istiyor. Onun karşı çıktığı istihsan (güzel bulma), cahillerin başvurduğu ve onlar tarafından söylenen “estahsinü (bunu beğeniyorum)” sözü olmalıdır. bk. *er-Risâle*, no: 70,

konulardaki bilgi donanımı yanında bunlardan yararlanarak kıyas yapabilecek akli olgunluğa da sahip olmalıdır.⁹² Kıyasta asıl hükmün illeti esas alındığına göre makāsıd düşüncesinin onun kıyas anlayışına dâhil olduğu söylenebilir. Ona göre, -hakkında nass (haber) bulunmayan bir olayla ilgili olarak başvurulmuş zorunlu bir uygulama olduğu için- kıyas ile (veya kıyas ve icmâ ile)⁹³ verilen hüküm, nassa dayanan hükümden zayıftır.⁹⁴

Şâfiî'nin, kıyasın delil değerini ispatlamak için verdiği bir misali açıklarken söylediklerinde makāsıda işaretler bulabiliriz: Allah Bakara sûresinde (2/232) annelerin, çocuklarını emzirdiklerini ve onların yeme-giyme ihtiyaçlarını temin etmenin babanın görevi olduğunu bildirir. Şâfiî, Bakara sûresindeki bu âyet ile devamını (2/232-233) ve Hz. Peygamber'in; eşinin ve çocuklarının nafakasını teminde cimri davranan bir sahâbînin hanımına, kocasının malından, onun izni olmasa bile kendinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayacak kadar alabileceğine dair sözünü⁹⁵ naklettikten sonra şu hükme varır: Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti gösteriyor ki çocukların emzirilmesinin ve nafakalarının temini, babanın görevidir. Daha sonra bu hüküm üzerine kıyas yoluyla yeni bir hüküm bina eder ve evladın da, geçimini sağlayacak malı ve mesleği olmayan babanın nafakasını ödemekle yükümlü olacağını söyler. Bu görüşünün gerekçesini açıklarken söyledikleri de şöyle özetlenebilir: İnsan, kendi cüzünü (çocuğunu) ihmal edemez, yoklukla karşı karşıya bırakamaz. Babaya nafaka yükümlülüğü getirilmesinin sebebi budur. Aynı şekilde insan, cüzü olduğu aslı da ihmal etmemelidir. Bu durumda baba ve evlatla sınırlı olmaksızın usûl-fürû akrabalar arasında ihtiyaç sahipleri lehinde bir nafaka yükümlülüğü olmalıdır.⁹⁶ Bu açıklamasıyla o, âyetteki hükmü, gayesini esas genişletmektedir.

Şâfiî, kıyasa asıl olacak nassın, "ma'kûl" olması gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber'in, satılan bir kölenin bir süre sonra ayıp muhayyerliği ile iade edilmesi ve köle sahibinin, müşterinin satış ile iade arasında geçen sürede köleden sağladığı istifadenin bedelini istemesi olayı ile ilgili olarak söylediği (الخراج بالضممان) hadisini mâkûl (gerekçesi akılla kavranabilir, akla uygun) bulduğu için asıl kabul eder ve aynı hükmü benzer meselelere de uygular. Buna karşılık, bir süre sağil-

1456-1458, 1463-1465. İmam Şâfiî'nin istihsan görüşü hakkında bk. Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Akılleşme Süreci* (Doktora tezi, 1995, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 345, 434 vd.; Muhittin Özdemir, *İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân* (Yüksek lisans tezi, 2001, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 76 vd.

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 220-221, 222.

⁹³ Şâfiî'nin ifadesi iki türlü anlamaya müsaittir. Ahmet Muhammed Şâkir, ikinci anlayışı tercih eder. bk. *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), s. 599, dip not: 10.

⁹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 262.

⁹⁵ Buhârî, "Büyü", 95; Müslim, "Akdiye", 7-9.

⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 225.

mayıp olduğundan çok sütlü görüntüsü verilerek satılan bir koyunun, satış ve teslim sonrası durum açığa çıkınca iade edildiği takdirde bu arada istifade edilen süte karşılık bir sâ' hurma verilmesini isteyen hadisi⁹⁷ aynı özellikte görmez ve onu kıyasa asıl kabul etmez.⁹⁸ Buradan şu sonuç çıkar: Hüküm verirken ilgili naslar esas alınır. Fakat bu naslar, aynı zamanda akli değerlendirme ile de uyumlu ise onların hükmü genişletilir, diğerleri ise ilgili olayla sınırlı tutulur. Bu ilkenin daha sonraki usûl kitaplarında genişçe ele alındığı, kıyas için illet olabilecek vasıf ile ilgili şartlardan söz edilirken kıyasa asıl olacak nassın "ma'kûlü'l-ma'nâ" olmasından, bu vasfın hüküm ile uygunluğundan, bu mevzudaki tartışmalardan açık açık söz edildiği görülür.⁹⁹

Cüveynî'nin tespitine göre Şâfiî, müctehidin Kur'an ve sünnet delillerinden sonra kıyasa geçmeden önce "Dinin küllîlerini ve bu küllîlerin genel maslahatlarını incelemesi, olayla ilgili genel bir maslahat da bulamazsa icmânın mevzilerine yönelmesi"¹⁰⁰ görüşündedir. Onun *er-Risâle*'den naklettiğini söylediği bu görüşlerin benzerini bazı önemli değişiklikler içerecek şekilde Gazzâlî'nin de kitap ismi vermeden Şâfiî'ye nispet ettiği,¹⁰¹ Şevkânî'nin de bunları Gazzâlî'den naklettiği¹⁰² görülür. Cüveynî "dinin küllîleri ve bunların genel maslahatları" derken Gazzâlî "küllî kâideler" demeyi tercih eder. Bu isimlendirme farklılığına rağmen her ikisi de aynı misali verir. Buna göre ağır bir şeyle (müsekkal) vurarak öldürme fiilinin cezası da kısastır ve gerekçesi "caydırıcılık (zecz, rad)" kâidesidir. Misaldeki anlatımlarına bakılırsa onların buradaki "dinin küllîleri" veya "küllî kâideler"den maksatları "genel ilkeler" olmalıdır. Cüveynî'nin yukarıdaki ifadesinde sözünü ettiği maslahat, herhangi bir şer'i delile dayanan veya çok sayıda şer'i delilin ortak sonucu olan maslahat olmalıdır. Buradan Şâfiî'nin maslahatı, icmânın önüne geçirdiği şeklinde bir yorum yapılması onun içtihat metodu ile bağdaşmaz. Bu, deliller hiyerarşisinde sıra kıyasa gelince acele edilmemesi, önce konu ile ilgili genel ilkelere ve icmâ ile bilinen konulara bakılması anlamında söylenmiş bir söz olabilir.

⁹⁷ Buhârî, "Büyü", 65; Müslim, "Büyü", 23-26.

⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 243.

⁹⁹ Meselâ bk. Şemsülemme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, II, 144 vd., 179 vd.

¹⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1337-1338.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâtî'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasen Heyto), Dımaşk, 1400/1980, s. 466-467.

¹⁰² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 227.

Cessâs (ö. 370/981)

Hanefî veya fukahâ metoduna göre yazılmış, mevcut ilk usul kitaplarından sayılan *el-Füsûl*'de¹⁰³ Cessâs'ın (ö. 370/981), çeşitli konuları işlerken zaman zaman maslahattan (çoğulu mesâlih) söz ettiği görülür.¹⁰⁴ Onun anlayışına göre Allah'ın bütün yaptıklarında maslahat (salâh) ve hikmet vardır. Fakat bu maslahat ve hikmetleri her zaman insanlara açıklamayabilir. Müslümana düşen, O'nun hikmetsiz ve maslahatsız hiçbir şey yapmayacağına inanmaktır.¹⁰⁵ Maslahatın bizâtihi nerede olduğu sırf akilla bilinmez.¹⁰⁶ İnsanların maslahatlarını gerçek mânâda sadece O bilir.¹⁰⁷

Allah, bir şeyin vâcip olmasında maslahat görürse onu vâcip kılar. Sonra aynı şeyi yasaklamayı veya serbest bırakmayı maslahata uygun bulabilir ve o zaman da iradesini o istikamette izhar eder.¹⁰⁸ O daima insanların maslahatını dikkate alır. Bu dikkate alış, devamlı hafifletme mânâsına gelmez. Eğer maslahat bir hükmün ağırlaştırılmasını veya baştan ağır olarak gelmesini gerektiriyorsa Allah, onu o haliyle meşru kılar. Günlük hayatta bazan sıkıntılar olduğu gibi teşrîde de insanlara zor ve meşakkatli gelenler olabilir. Ama bunların hepsi de Allah tarafından, insanın maslahatına uygun olarak o şekilde meşru kılınmıştır.¹⁰⁹

Cessâs'a göre yeni olayların hükümlerini, benzeri olaylara kıyas ederek ve içtihat yoluyla tespit etme hususunda sahâbe, tâbiîn ve etbâü't-tâbiîn arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Bu konuya ilk karşı çıkan ve kıyası reddeden İbrâhîm en-Nazzâm'dır. Sonra Bağdatlı kelâmcılardan bir kısmı da onu izlemiştir.¹¹⁰ Daha sonra onun ifadesiyle, Nazzâm'ın dediğini de, Bağdatlı kelâmcıların dediklerini de anlamayan, biraz onun biraz diğerlerinin söylediklerinden alan bir adam bunları hüccet kabul ederek kıyasa ve içtihada karşı tavır almış, "aklın, din ilimlerinden herhangi bir şeyin idrakinde hiçbir payı olmadığını iddia etmiş, böylece kendini Furkân sûresinde (25/44) ifade edildiği gibi hayvan mertebesine hatta ondan da aşağıya indirmiştir".¹¹¹

Bu açıklamalardan sonra kıyas ve içtihadın hüccet olabileceğine dair âyet ve hadislerden, sahâbe kavillerinden derlediği delillere hayli geniş yer veren¹¹²

¹⁰³ Eser *el-Usûl* veya *Usûl'ül-Cessâs* diye de bilinir.

¹⁰⁴ bk. Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl* (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemi), Küveyt, 1994/1414, I, 150, 152, 238; II, 54, 62, 73, 75, 150, 204, 224, 225, 244; IV, 70, 71.

¹⁰⁵ a.g.e., II, 62.

¹⁰⁶ a.g.e., I, 150.

¹⁰⁷ a.g.e., II, 244.

¹⁰⁸ a.g.e., II, 204.

¹⁰⁹ a.g.e., II, 224-225, IV, 70-71.

¹¹⁰ a.g.e., III, 23.

¹¹¹ a.g.e., III, 24.

¹¹² bk. a.g.e., IV, 24-69.

Cessâs, insan fiillerinin¹¹³ iyilik veya kötülüğünün idrak edilmesinde aklın rolüne dair açıklamalara başlar. Ona göre Allah'ın, hakkında hüküm beyan ettiği fiiller bu bakımdan üçe ayrılır: 1) Tevhid, Peygamber'in doğruluğu, nimet verene şükretmek gibi akıl tarafından kesin olarak vâcip kabul edilen fiiller. 2) Küfür, zulüm, yalan gibi hakkında hüküm gelmeden önce de sakıncalı olduğu akıl tarafından kabul edilen fiiller. 3) Bu ikisi arasında kalan, aklın ne vâcip ne de yasak kıldığı, mevcut halin iyilik veya kötülük doğurmasına göre vâcip kılınması da haram kılınması da veya serbest bırakılması da caiz olan fiiller. İlk iki konuda aklın kabulüne aykırı bir dinî hüküm gelmesi mümkün değildir. Üçüncü gruptakilerin hükmü hakkında ise nassa ihtiyaç vardır; bunların iyilik veya kötülüğü nas ile bilinir. Allah mübah alandaki tasarrufları serbest bırakmışsa onları, insanların o tasarruflar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine göre serbest bırakmıştır. O tasarruflar, kendi değerlendirmelerine göre onlar için menfaat celb ediyor-sa veya zararı uzaklaştırıyorsa serbesttir. Meselâ ticaret, ziraat alanındaki veya yeme, içme, tedavi ya da seyahat alanındaki tasarruflar böyledir. Bir insan bu alanlarda zann-ı gâlibince kendisine fayda sağlamayan veya ondan zararı def etmeyen tasarruflarda bulunursa bu tasarruf kötü, abes ve yersiz bir tasarruf olur. Bunların serbest bırakılması, maslahat olmalarına yani insanın yararına olmalarına bağlıdır.¹¹⁴ Eğer böyle ise mübah olmalı, bazı durumlarda bu vasfını kaybedip zararlı hale gelirse o zaman bu hüküm değişmelidir.

Allah, insanlar için zaruret derecesinde ihtiyaç olan veya maslahat olduğunu bilemeyecekleri şeyleri mükellefiyet olarak onlara bildirmiş, hakkında bildirimde bulunmadığı diğerlerini mübah kılarak onların hükmünü onların maslahat değerlendirmelerine ve içtihatlarına bırakmıştır.¹¹⁵ Dinin hükümleri ya nas ve ümmetin ittifakı ile ya da bu yolla bilinen hükümlerin ihtiva ettiği makâsîd (meânî) ile idrak edilir. Bu maksat veya makâsîdın nasta zikredilmiş olması da gerekmez. Meselâ tereyağında fare ölüsü bulununca; eğer yağ katı halde ise farenin ve etrafındaki yağın atılması, sıvı halde ise dökülmesi istenmişse¹¹⁶ bu hüküm, o olayla sınırlı kabul edilmez. Zina eden Mâiz ile ilgili ceza¹¹⁷ hükmü onun şahsı ile sınırlı tutulmaz. Bunlar ve benzerleri, aynı özellikteki (mânâdaki) başka olaylara da taşınır. Yalnız nasların ihtiva ettiği bu özellikler (mânâlar/maksatlar/hükme esas olan vasıflar) bazan açık (celî) bazan kapalı (hafî) olur.

¹¹³ Elimizdeki baskıda "ibadetler" deniyorsa da daha sonra yapılan açıklamalar, kelimenin buradaki mânâsının dar mânâsıyla "ibadet" kavramı ile sınırlı olmadığını gösteriyor. (Benzer bir kullanım için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 302). Belki de asıl kelime "adât" iken müstensihler tarafından "ibâdât" halini almıştır. O zaman "âdât"ı, insanların tekrarlanan gelen fiilleri olarak anlayabiliriz.

¹¹⁴ a.g.e., IV, 69-70.

¹¹⁵ a.g.e., IV, 70-71.

¹¹⁶ bk. Buhârî, "Zebâih", 34; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 47; Tirmizî, "Et'ime", 8; Nesâî, "Fürû", 10.

¹¹⁷ bk. Buhârî, "Ahkâm", 21; Müslim, "Hudûd", 17.

Birincisi rahatlıkla anlaşılırken ikincinin tespiti içtihadı ve değerlendirmeye muhtaçtır ve bu konuda farklı tespitler de olabilir.¹¹⁸ Bu değerlendirmeleriyle Cessâs, illet ile hüküm arasındaki münasebeti, makâsıd bağlamında ele almaktadır.

Cessâs, âmın kıyâs ile tahsisi konusuna bağlı olarak, zina suçu işleyene, ilgili âyette (en-Nûr 24/2) geçen celd (sopa ile dövme) cezası yanında bir de sürgün (nefy) cezası verilip verilemeyeceğini tartışırken, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bazı rivayetlerden anlaşılan sürgün uygulamalarının, maslahata dayalı ve devlet başkanı olarak sahip oldukları yetkiye bağlı bir uygulama olduğunu, bunun had cezasına dahil ve onun bir parçası olarak görülemeyeceğini söyler.¹¹⁹ Bu tavrıyla o, maslahata dayalı sahabe uygulamasını ve değerlendirmesini olay bazında değişken kabul eder.

Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da zaman zaman maslahat konusuna yer verdiği, hükümlerin maslahatla ilişkisine dikkat çektiği görülür. Ona göre dinler arasında, ibadet şekilleri ve hükümler itibarıyla fark olsa da "mesâlih" konusunda ittifak vardır.¹²⁰ Küfrünü izhar edenlerle "kıtâl"ın, başlangıçta farz değilken daha sonra farz kılınması,¹²¹ önceki hükmün nesih yoluyla değiştirilmesi,¹²² kible olarak önceleri Mescid-i Aksâ'ya sona da Kâbe'ye dönülmesi,¹²³ âlimlerin bazı müteşâbihlerin tevlini bilip bazılarını bilememesi veya bunun Allah tarafından onlara bildirilip bildirilmemesi,¹²⁴ gayri müslimlerin İslâm yurdunda cizye ödemek şartıyla ikamet etmeleri,¹²⁵ ayların ve senelerin Allah tarafından mevcut şekliyle düzenlenmesi ve oruç, hac gibi ibadetlerin farklı mevsimlere tesadüf etmesi,¹²⁶ bazı zamanların ve mekânların daha kutsal olması,¹²⁷ ruh hakkında insanlara fazla bilgi verilmemesi¹²⁸ hep maslahatla ilgilidir.

Cessâs'a göre Allah'a arz edilen istekler, maslahata uygun olmalıdır.¹²⁹ Böyle olursa kabul edilir. Allah, Tebuk seferine katılmayanların bu tavırları hakkında "Eğer sizinle çıksalardı size bozgunculuktan başka katkıları olmazdı" (et-Tevbe 9/47) buyurarak, onların katılmayışının netice itibarıyla müslümanların maslahata-

¹¹⁸ a.g.e., IV, 72-73 vd.

¹¹⁹ a.g.e., I, 238.

¹²⁰ a.g.e., III, 126.

¹²¹ a.g.e., I, 32.

¹²² a.g.e., I, 73.

¹²³ a.g.e., I, 106.

¹²⁴ a.g.e., II, 283-284.

¹²⁵ a.g.e., IV, 298.

¹²⁶ a.g.e., IV, 307.

¹²⁷ a.g.e., IV, 308.

¹²⁸ a.g.e., V, 34

¹²⁹ a.g.e., III, 142, 143.

tına uygun olduğunu bildirmektedir.¹³⁰ Zekât almaya müstehak olanlar Tevbe sûresinde (9/60) sekiz sınıf olarak sayılmışsa da devlet başkanı maslahatı, ihtiyacı esas alarak içtihadınca onu bu sınıflardan sadece birine verebilir ve maslahata bağlı olarak diğer senelerde farklı uygulama yapabilir.¹³¹ Hikmet sahibi bir insan, zahiri itibariyle zarar gibi görülen fiillerinden dolayı –eğer o fiil, neticesi maslahatla sonuçlanabilecek bir mahiyette ise- kınanmaz. Kur’an’da anlatılan Hz. Musa ile Hızır arasındaki kıssa buna delâlet eder.¹³² Tazir cezasında maslahat esas alınır ve devlet başkanının maslahata bağlı olarak cezayı uygulamama hakkı da vardır.¹³³

Basrî (ö. 436/1044)

Mutezili usulcülerden Basrî (ö. 436/1044), mânâsı açık olmayan nasların anlaşılmasında ve muhtemel mânâlardan hangisinin kastedildiğinin tespitinde makâsıda yer verir. Âyetin yorumunda bir sahâbînin o konudaki görüşünün esas alınabileceğini ve ona göre tercih yapılacağını söyledikten sonra “Çünkü o, Peygamber’in (s.a.v) maksatlarını daha iyi bilir” der.¹³⁴ Bu cümle daha sonra Râzî tarafından da tekrarlanacaktır.¹³⁵ Diğer taraftan onun, -bazan konumuzla alakası olmasa da- çeşitli vesilelerle “maslahat” kelimesini veya çoğulu “mesâlih”i sıkça kullandığı görülür.¹³⁶

Basrî’ye göre Allah’ın insanları bazı fiillerle ve bu arada ibadetlerle yükümlü tutmadaki gayesi (ğaraz), maslahattır.¹³⁷ O, insanlara maslahatlarına uygun olan şeyleri emreder. İnsanlar bir şeyi emrederken şahsî menfaatini düşünebilirler. Fakat Allah için böyle bir menfaat veya zarar düşünülemez.¹³⁸ Namaz gibi eda vakti müvessa’ (geniş) olan farz ibadetler, belirlenen vaktin her hangi bir diliminde eda edilirse bu eda ile farz yerine getirilmiş ve onun farz olmasını gerektiren maslahat da gerçekleşmiş olur.¹³⁹ Allah’ın ve hikmet sahibi şahısların sözün-

¹³⁰ a.g.e., IV, 320.

¹³¹ a.g.e., IV, 347.

¹³² a.g.e., V, 43.

¹³³ a.g.e., V, 133.

¹³⁴ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, Beyrut, ts., II, 303.

¹³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V (c. 2, kısım 2), 623.

¹³⁶ bk. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 19, 78-88, 120-134, 139, 141, 149, 151, 152, 165, 167, 172, 173, 185, 243, 273, 275, 276, 277, 281, 282, 290, 314, 319, 323, 326, 333, 346, 347, 352, 368, 369, 371, 373, 374, 376, 378, 384, 385, 388, 397, II, 57, 59, 92, 93, 100, 105, 107, 108, 109, 110, 123, 141, 201-207, 213, 235-239, 243, 262, 269, 271, 281, 284, 286, 291, 326, 328, 330-335, 343, 379, 383, 407-409.

¹³⁷ a.g.e., I, 126.

¹³⁸ a.g.e., I, 73.

¹³⁹ a.g.e., I, 125, 127.

de mutlaka maslahat –bazan insanlar o maslahatı anlayamasa da- vardır.¹⁴⁰ Böyle birinin bir fiili emretmesi veya onda maslahat olduğunu söylemesi, o fiilin maslahat olduğunu gösterir.¹⁴¹ Bir fiil, bir zaman maslahat iken başka bir zamanda mefseted olabilir. Bunun aksi de mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın hükümlerinde neshin cereyan etmesi –bazı şartlar muvacehesinde- imkân dahilindedir.¹⁴² Allah'ın, bir hükmü nesh ederken onun yerine bir bedel getirmesi de şart değildir. Çünkü aklen, bir fiilin, yerine bir başkası getirilmeden de maslahat olmaktan çıkması mümkündür.¹⁴³ Nesh edilen bir ibadetin yerine bedel getirilecekse onun, öncekinden daha hafif olması şart değildir. Burada maslahat önemlidir. Daha hafifi gibi daha meşakkatli olanı da maslahat olabilir ve iki hükümden hangisi daha sonra ise maslahata daha uygun odur.¹⁴⁴ Neyin maslahat veya daha iyi ve faydalı olduğunu ancak Allah bilir.¹⁴⁵

Devlet yetkilileri inisiyatif kullanırlarken maslahatı esas almalıdırlar. Meselâ düşman arazisi fethedilince, o arazinin savaşa katılanlar arasında taksim edilip edilmeyeceğine müslümanların siyasî lideri (imam) karar verir ve bu kararında o, maslahatı esas alır.¹⁴⁶ Bir konuda hüküm verilirken mutlaka kesin bilgiye (ilm) dayanmak gerekmez. Bazan doğru olduğu tahmin edilen bilgi (zan) da hükme esas olabilir. Bu bakımdan haber-i vâhitle amel edilmesi, o haberi nakleden şahsın söylediklerinin kesin doğruluğuna delâlet etmez.¹⁴⁷ Dolayısıyla ifade ettiği bilgi kesin olmasa da bazı şartları taşıdığı takdirde şer'î-amelî konularda haber-i vâhit ile amel edilir.¹⁴⁸ Bir şer'î fiil, eğer vâcip olmuşsa maslahat ihtiva ettiği için olmuştur. Lafzen rivayet edilen bir haber-i vâhitten haberdar olan şahıs, eğer ravinin doğru söylediğini düşünüyorsa yani bu konuda zan derecesinde bir kanaat sahibi ise bu haberin muhtevası ile amel etmelidir. Çünkü ona göre bu haberin doğru olma ihtimali kuvvetlidir ve maslahat, buna göre hareket edilmesini gerektirir. Basrî bu görüşünü bir misalle de açıklar. Meselâ bir yolcuya, gitmekte olduğu yolun güvenli olduğu veya olmadığı söylense o, bu bilgiyi ona aktaranın doğru sözlü olup olmadığı hakkındaki kanaatine göre karar verir.¹⁴⁹ Haber-i vâhitle amel de bunun gibidir. Fakat bir hadis mânâ ile rivayet edilmişse, rivayet edilirken Hz. Peygamber'in kullandığı lafızlar değiştirilmiş yani onun ifadelerine

¹⁴⁰ a.g.e., I, 219.

¹⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 373.

¹⁴² a.g.e., I, 368-369.

¹⁴³ a.g.e., I, 384.

¹⁴⁴ a.g.e., I, 385.

¹⁴⁵ a.g.e., I, 396-397; II, 92.

¹⁴⁶ a.g.e., II, 57.

¹⁴⁷ a.g.e., II, 59; ayrıca bk. II, 92 vd.

¹⁴⁸ a.g.e., II, 96.

¹⁴⁹ a.g.e., II, 99.

ilâve veya onlardan eksiltme yapılmış ya da onlar, özgün ifadeye göre daha açık ya da kapalı hale getirilmişse bunlara güvenilemez. Çünkü bu durumda Hz. Peygamber'in gözettiği maslahat ihmal edilmiş olabilir.¹⁵⁰ Aynı konu ile ilgili birden fazla haber-i vâhit arasında tercih zorunluluğu varsa Basrî, onlardan birinin, aklın hükmüne uygun olmasını, tek başına tercih sebebi saymaz. Çünkü ona göre aklın, bir şeyin zararlı ve dolayısıyla kötü olduğuna dair hükmüne ancak onun maslahat olduğuna dair şer'î delil yoksa itibar edilir. Burada ise akıl tarafından desteklenmese de şer'î delil sayılan başka bir veya birden çok haber-i vâhit vardır. Bu haberlerden birinin akla uygun olması, onun diğerine tercih edilmesi için yeterli değildir.¹⁵¹ Basrî'nin haber-i vâhidin delil değeri konusundaki görüşleri tartışırken ve değerlendirirken maslahatı çok önemli bir eksen kabul ettiği ve hep ona vurgu yaptığı görülür.¹⁵² Bu durum, kıyas ile ilgili tartışma ve değerlendirmelerde de dikkat çeker.¹⁵³

Basrî'ye göre dinî konularda neyin maslahat olduğu naslardan elde edilir ve bunun için nasların açık olması şart değildir. Maslahatlar, naslara dayanan emâreler yoluyla veya nasların kapalı ifadelerinden de tespit edilebilir. Kıyas yoluyla elde edilen bilgiler de bu türdendir.¹⁵⁴ Maslahatlar, insanın içinde bulunduğu duruma göre farklılıklar arz eder. Meselâ insanın sefer halindeki maslahatı ile ikamet halindeki maslahatı aynı değildir. Onun için iki farklı duruma ait farklı hükümler vardır.¹⁵⁵ Maslahat gereği bir çocuğa bazan yumuşak bazan sert davranılabilir.¹⁵⁶

Delil ile bilinen şeylerin bilinme yollarını sadece akılla, sadece din ile ve hem din hem akılla bilineler diye üç ana gruba ayıran Basrî ikinci gruptakileri "dinî (şer'î) maslahat ve mefsedetler" olarak tanımlar ve "din sayesinde, yapılması veya yapılmaması ile taabbüdde (kullukta) bulunduğumuz fiillerdir" diye tarif eder. Bu "taabbüdî" fiiller de onlarla ilgili olan şeylerin hükmü de akılla değil ancak dînin bildirmesi ile bilinir. Meselâ namazın farz, içkinin haram olması böyledir. Bunlar ancak din sayesinde bilinir. "Dinî maslahat ve mefsedetlerle ilgili şeyler"den maksat da o fiillerin dinî hükümlerinin bilinmesi için baş vurulan yollardır. Bu hükümlerin delilleri, emâreleri, sebepleri, illetleri ve şartları bunlardandır. Dinî hükümler de onların delil, emâre, sebep ve illetleri veya şartları da ancak dinin bildirmesiyle bilinir. Meselâ icma delil değerinde bir hüccettir. Yerine göre kıyas ve haber-i vâhit de emâre değerinde hüccettir. Güneşin konu-

¹⁵⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 141.

¹⁵¹ *a.g.e.*, II, 182, 343.

¹⁵² *bk. a.g.e.*, II, 98-110.

¹⁵³ *bk. a.g.e.*, II, 201-208, 235-239, 269-271, 285-286, 291.

¹⁵⁴ *a.g.e.*, II, 205.

¹⁵⁵ *a.g.e.*, II, 201, 204, 378.

¹⁵⁶ *a.g.e.*, II, 207.

mu namazın vâcip olmasının sebebi, “keyl”, ribanın illetidir. Bunlar dinî bildirim ile bilinir. Şartlar ise akılla bilinenler ve dinî bildirimle bilinenler diye ikiye ayrılır. Satım akdinin temlik ifade ettiği akılla bilinir fakat namazdaki setr-i avret ve taharet şartları ancak dinî bildirimle bilinir.¹⁵⁷

Basrî’ye göre bir müctehit ele aldığı meselenin hükmünü tespit ederken şu yolu izler: Önce akla göre o meselenin hükmünü araştırıp tespit eder. Sonra buna aykırı bir dinî delilin bulunup bulunmadığını araştırır. Eğer bu mânâda bir dinî delil yoksa o zaman aklın hükmünü esas alır. Çünkü ona göre Allah’ın, maslahat ve mefsedetlerini insanlara bildirmemiş olması mümkün değildir; bir bildirimde bulunmadığına göre aklın hükmünü yeterli görmüştür. Eğer aklın hükmünü değiştirecek bir dinî bildirim varsa o zaman aklın hükmünü bırakıp dinin bildirdiğini esas alır ve ona göre hüküm verir.¹⁵⁸

Dinî deliller, hitap şeklinde olanlar ve hitap şeklinde olmayanlar diye ikiye ayrılır. Hitaptan maksat Allah’ın, Peygamber’in ve ümmetin hitabıdır. Allah’ın hitabından hükümler doğrudan anlaşılacağı gibi karîne ile de anlaşılabilir. Peygamber’in hitabından maksat sözleridir. Peygamber’in, Allah’ın bildirmesini istediklerini bildirmemiş olması düşünülemez. Çünkü insanların maslahatlarını onlara açıklamayacak, bunları onlardan gizleyecek birisini peygamber olarak göndermek, Allah’ın hikmetine uygun değildir. Ümmetin hitabından maksat da icmâdır. Allah veya Peygamber, ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceklerinin şahididir. Hitap şeklinde olmayan deliller ise Hz. Peygamber’in fiilleri, kıyas ve istinbattır.¹⁵⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064)

Bu dönemde fikhî kıyasa karşı sert muhalefetiyle tanınan bir âlim olarak İbn Hazm (ö. 456/1064) dikkat çeker. Dinî hükümlerin bir illete bağlanması fikrine ve dolayısıyla kıyasa karşı çıkan İbn Hazm, usûle ait kitabının yaklaşık 150 sayfasını, kıyas taraftarlarına cevap vermeye ve kıyasın geçersizliğini ispat etmeye ayırır.¹⁶⁰ Çoğu kere muhaliflerinin, kıyas yoluyla elde ettikleri hükümleri o, başka yollarla elde eder. Kıyasın muteber bir delil olduğunu ispat etmek üzere ileri sürülen nasların bazan kendine bazan de bu maksatla yorumlanmasına itiraz eder. Kıyasın aslını teşkil eden naslarda illet arama olayının Şâfiî taraftarlarınca ihdâs edildiğini, sonra Hanefîlerin, onları takiben de Mâlikîlerin aynı yola girdiklerini iddia eder.¹⁶¹ Ona göre Allah ve Rasûlü bir hükmü sebebi ile birlikte de

¹⁵⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, II, 328-329.

¹⁵⁸ *a.g.e.*, II, 343.

¹⁵⁹ *a.g.e.*, II, 343-344.

¹⁶⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Kahire 1398/1978, VII, 1206-1350.

¹⁶¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, VII, 1271.

ifade etse o sebepler, nasta belirtilen konunun dışında hiçbir şey ifade etmez.¹⁶² Bu gibi ifadelerine rağmen onun, maslahatı dışlayan bir tavır içinde olduğunu söylemek zor görünmektedir. O, kıyas taraftarlarının, kıyasın muteber bir delil olduğuna hüccet olarak Hz. Peygamber'in bir sene kurban bayramında etlerin üç gündün sonraya bırakılmamasının gerekçesine dair hadisini zikrettiklerini söyledikten sonra özetle şu açıklamaları yapar: Bu hadis zikredilince onların Allah'tan utanmaları lazım. Çünkü onlar illet saydıkları bu sebebi iptal ediyorlar, ona hiçbir şeyi kıyas etmiyorlar. Bu hükmün kendisini de kabul etmiyorlar. Aksine ona karşı, ihtiyaç sahipleri gelmiş olsa bile kurban etinin, istendiği kadar bekletilmesini caiz görüyorlar.¹⁶³

İbn Hazm, "Allah ne yaparsa, kullarının maslahatı için yapar" düşüncesine şiddetle karşı çıkar ve bu "fâsit tez" in, yeryüzündeki her türlü küfür için temel (asl) teşkil edebileceğini,¹⁶⁴ onları bizzat Allah'ın âyetinin¹⁶⁵ tekzip ettiğini,¹⁶⁶ yeryüzünde birilerinin maslahatı söz konusu ise mutlaka birilerinin de aynı olayda zararının söz konusu olduğunu savunur.¹⁶⁷

İbn Hazm'ın kıyas ve illet konusundaki sert tutumuna karşılık "delil", "re'y", "istihsân", "ihtiyâr" gibi yine aklı öne çıkaran delillere daha müsamahalı yaklaşması dikkat çekici bir durumdur. Bu, bahse konu terimlere farklı mânâlar yüklemesi¹⁶⁸ yanında onunla, muasırı ve kıyas taraftarı bazı çevreler ya da âlimler arasında çekişme olması ihtimalini de akla getirmektedir. Üslûbu genelde sert olmakla birlikte kanaatimizce "yaptıklarının, polemikten öte bir şey ifade etmediğini söylemek"¹⁶⁹ ona ve ilmine haksızlık olur.¹⁷⁰

Sonuç

Akil ve hikmet sahiplerinin tasarruflarında bir maksat ve gayenin olması doğaldır. Müslüman, Allah'ın en yüce hikmet sahibi olduğuna inanır. O'nun bu vasfı Kur'ân-ı Kerîm'de de zaman zaman vurgulanır. Azınlık sayılacak bir grup

¹⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 1426-1427.

¹⁶³ *a.g.e.*, VIII, 1439.

¹⁶⁴ *a.g.e.*, VIII, 1470.

¹⁶⁵ *el-İsrâ*, 17/82; *el-Kehf* 18/17.

¹⁶⁶ *a.g.e.*, VIII, 1473.

¹⁶⁷ *a.g.e.*, VIII, 1474.

¹⁶⁸ bk. *a.g.e.*, I, 42, 45, 50, 51; V, 882 vd.; VII, 206 vd.; Nurhayat Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde "Delil" Kavramı*, (Yüksek lisans tezi, 2000, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 36 vd., 54- 55; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 45-47.

¹⁶⁹ bk. Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi, Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât*, s. 45.

¹⁷⁰ *DİA*'da onun Bâkîllânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi usulcülerin görüşleri hakkında bilgi verip onları eleştirdiği söyleniyor (XX, 47). İbn Hazm, Bâkîllânî'yi ismen zikredip görüşlerini eleştirse de (bk. *el-İhkâm*, VI, 1072; VII, 1206) bu iddianın Gazzâlî ile ilgili kısmı tahkik edilmelidir. Çünkü İbn Hazm, Gazzâlî altı yaşında iken vefat etmiştir.

karşı çıksa da evreni yaratan ve Peygamberler vasıtasıyla insanlara mesaj yollayan Allah'ın, bu fiilinin ve o mesajın muhtevasının gayesiz ve hedefsiz olması düşünülemez. Aksi takdirde Allah, abesle meşgul olmuş sayılır. Allah'ın, peygamberler vasıtasıyla bildirdiği bu mesaj, aynı zamanda O'nun dininin özünü ve esasını teşkil eder. Öyleyse ilke olarak Allah'ın dininin birtakım hedef ve maksatlarının olması gerekir. İslâm âlimleri bu maksatları tespit etme yolunda da çaba harcamışlardır. Onların çoğunluğu ilâhî talimatın genel mesajını "maslahat" olarak tespit ederler ve neyin maslahata uygun veya aykırı olacağını belirleme hakkını Allah'a ve Peygamber'e tanırırlar. Onların tezine göre Allah'ın ve Peygamber'in talimatları maslahat içerir, dünya ve âhiret için mutluluk vesilesidir. Olaya farklı yaklaşan İbn Hazm'a göre ise müslüman, bu talimatları yerine getirmekle yükümlüdür, onların maslahat içerip içermemesi onu ilgilendirmez. Çoğunluğun görüşünü temsil eden ana çizgi daha sonra Cüveynî (ö. 478/1085) ve takipçileri tarafından geliştirilerek devam ettirilecektir. Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin maslahatı esas aldığı genel kabulüne karşılık, insan aklının maslahat olarak değerlendirdiği bir hususun, herhangi bir dinî delilin doğrudan kendisiyle veya delillerin genelinden anlaşılan gaye (makâsîd) ile ilişkilendirilmeden hükme esas alınıp alınamayacağı konusu "istislâh" kavramı etrafında hep tartışılacaktır. İstislâh ve maslahat-ı mürsele kavramları ile kastedilen maslahatın muhtevastaki anlayış farklılığına bağlı olarak bu tartışmalar zaman zaman karmaşıklaşacaktır.