

MASLAHAT

(المصلحة)

Şer'î hükümlerin içerdiği
veya akıl ve tecrübe yoluyla
belirlenmekle beraber
bunlarla uyum içinde olan faydalar
anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi.

Maslahat, sözlükte “doğru, düzgün ve kusura olmama; iyilik, uygunluk, yararlılık” gibi mânalar içeren **salâh** kelimesinden türetilmiş olup “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı” anlamlarına gelir; isim olarak çoğulu **mesâlih**dir (*Lisânü'l-‘Arab*, “şlh” md.; *Tâcü'l-arûs*, “şlh” md.; Tüffî, *Şerhu'l-Erba'in*, s. 18-19). Hem kalıp hem mâna bakımından maslahatla uygunluk taşıyan **menfaat** kelimesi “hazın elde edilmesi ve korunması” şeklinde açıklanır (eşya hukundaki özel anlamı için bk. **MENFAAT**). Bunların karşısı **mefsedet** ve **mazarrattır**. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması yanında zararın savulmasını, menfaat de haz (lezzet) ve haza vasıta olanın temini ve korunması yanında acı (elem) ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsar. Fıkıh literatüründe maslahat ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimâî olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanması ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır; fakat maslahatın bu son anlamı daha çok “def-i mefseadet” şeklinde ayrı bir prensip olarak incelenir (bk. **MEFSEDET**). Terim anlamı verilirken maslahatın şâriin amaçlarıyla sınırlandırılması, onun hükümlerin dayanağını oluşturabilmesi açısından özel bir önemi haiz olduğu gibi bu husustaki tartışmalar kavramın fıkıh literatüründeki terimleşme sürecine ve fıkıh usulünde tuttuğu yere de ışık tutucu niteliktedir (aş. bk.).

Salâh kökünün değişik türevleri gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde sık sık geçmekte (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “şlh” md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, “şlh” md.), maslahat şeklindeki kullanıma ise sadece bir hadiste rastlanmaktadır (Nesâî, “Eymân”, 45). İbn Abdüsselâm mesâlih ve mefâsidden hayır-şer, nef-dâr (zarar), hasenat-seyyiat diye de söz edildiğini, Kur'an'da hasenatın mesâlih, seyyiatın mefâsid anlamında kullanımının ağırlıkta olduğunu belirtir (*el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7). Menfaat kelimesinin çoğulu olan “menâfi” ve aynı anlama gelen “nef” kelimeleriyle bu kökün türevleri birçok âyette geçmektedir (bk. M. F. Ab-

dülbâki, *el-Mu'cem*, “nef'a” md.). Allah'ın isimlerinden olan “dâr” ve “nâfi” “zararı ve nef'i yaratan” şeklinde açıklanır (İbn Fûrek, s. 56).

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde insanın ve evrenin boş yere değil bir gaye için yaratılmış olduğu belirtilmiş, pek çok hadiste de bu temayı destekleyen ifadeler yer almıştır. Bu durum, İslâm âlimlerini Allah'ın fiilleri kapsamında mütalaa edilen ilâhî hükümlerin amacı üzerinde düşünmeye sevk etmiş; bazı kelâm problemleriyle birlikte ele alınması sebebiyle bu konuda farklı eğilimler ve teoriler ortaya çıkmış olsa da büyük çoğunluk, hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve âhiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa erişirmek olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuştur (bk. **HİKMET**; **İLET**; **MAKÂSİDÜ'ş-ŞERİA**). Dolayısıyla maslahat düşüncesi, şer'î hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lîl) ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eklenini oluşturmuştur.

Maslahatı Dikkate Almanın Meşruiyet Delilleri. “Uygunluk ve elverişlilik” anlamıyla maslahatı gözetme ilkesinin şer'î dayanakları açıklanırken daha çok ontolojik delillere başvurulur. Allah'ın, yarattığı her varlığa maslahatına olan şeye yönelme yetisi verdiği (Tâhâ 20/50), fakat cansızları tabiat kanunlarına boyun eğdirerek, hayvanları gerek bu şekilde gerekse onlara verdiği ilham (icgüdü) yoluyla, insanı ise bütün bu yolların yanı sıra düşünme yeteneği vererek bu sonuca yönelttiği, yaratılmışlar içinde insanın hem dünya hem âhiret hayatına elverişli varlık olma özelliğiyle seçkin kılındığı, birçok âyetten de (özellikle el-Bakara 2/30) anlaşıldığı üzere Allah'ın insanlara ancak insanın yetenekli olduğu görevler yüklediği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, s. 90-91, 104-105, 124-127).

Şer'î hükümlerin gayeleri bağlamında maslahatı gözetme ilkesinin dayanaklarını Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in rahmet olma özelliğine, yine Kur'an'ın öğüt, şifa, hidayet ve rahmet oluşuna (Yûnus 10/57-58; el-Enbiyâ 21/107; el-Câsiye 45/20), Peygamber'in çağrısının hayat verici olduğuna (el-Enfâl 8/24) dikkat çeken, salâhı, salih ameli öven ve fesadı yeren, Allah'ın kullara zorluk değil kolaylık murat ettiğini belirten, insanlara yararlı olan davranışları ve kolaylaştırmayı özendiren, buna karşılık zararlı davranışları ve güç-

lük çıkarmayı yasaklayan âyetler ve hadisler oluşturur (Tüffî, *Şerhu'l-Erba'in*, s. 15-16, 19-20, 22-23; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 73). İbn Abdüsselâm, Kur'an'ın amaçlarının doğrudan veya dolaylı biçimde mesâlihî sağlama ve mefâsidden kaçınma üzerinde yoğunlaştığını söyler; şeriatı inceleyen, Kitap ve Sünnet'in maksatlarını kavrayan kimsenin bütün emredilenlerin maslahatı temin, mefseleti giderme veya her ikisi için, nehyedilenlerin de bunun aksi için olduğunu kolayca göreceğini ifade eder (*el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 11-12; *el-Fevâ'id*, s. 53). Kur'an-ı Kerim'in pek çok hükmün peşinden -açıkça veya işaret yoluyla- bununla güdülen gayeyi belirtmesi maslahatı gözetmenin fiilî örneklerini teşkil ettiği gibi, genel prensiplere ağırlık veren bir üslûbu benimsemesi ve teşrîî düzenleme konusunda olabildiğince ana noktalarla yetinip yeni durumların düzenlenmesi için sünnete ve ictihada geniş bir alan bırakması da maslahat ilkesinin önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Sünnetin bu konudaki yaklaşımının da ana çizgileri itibarıyla Kur'an'daki gibi olduğu görülür. İbn Kayyim, emredilenin iyiliğini ve nehyedilenin kötülüğünü gösteren vasıfların varlığını kabul etmeyip hükümlerin ta'lîline karşı çıkanları eleştirirken fıkıhın hiçbir alanında bu anlayışın üzerine hüküm bina etmenin düşünülemeyeceğini ifade eder ve bu görüşünü desteklemek için şunları söyler: “Kur'an ve Resûlullah'ın sünneti, gerek yaratılmışların varlık sebeplerini gerekse hükümlerin konuş gayelerini açıklamanın (hikmet ve maslahatlarıyla ta'lîlin) örnekleriyle dolu olduğu halde bu metoda nasıl itibar edilebilir? Eğer bu örnekler 100 veya 200 yerde olsaydı bunları sayardık, fakat değişik biçimlerde olmak üzere 1000'den fazla yerde geçmektedir” (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 22).

Öte yandan İslâm âlimlerinin pek çok şer'î delil ve hükmün ortak noktasını oluşturduğunu ittifakla kabul ettiği bazı temel kaideler de maslahatı gözetme ilkesinin dayanakları arasında zikredilir. Meselâ şâriin yasakladığı eylemlerin küçük günahlar (sagâir) ve büyük günahlar (kebâir) şeklinde bir ayırımı tâbi tutulması ve bunlara farklı sonuçlar bağlanması söz konusu eylemlerin içerdiği zararın derece farklılığının kaynaklanmaktır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 29-37); nitekim naslarda açıkça belirtilmeyen benzer eylemler değerlendirilirken bu esasa göre hüküm verilmektedir. Yükümlülüğün temelini oluşturan

ran temyiz gücüne sahip olma ve ergenlik çağına ulaşmış bulunma şartlarının gerçekleşmesine bağlı olmaksızın bazı kusursuz sorumluluk hallerinin kabul edilmesi esas, kendi kusuru olmadığı halde zarara uğrayanların mağdur olmasını önleme yani onların maslahatını gözetme gerekçesine dayalıdır. Bir mefsedeğe yol açmaması ve bir maslahatı zayi etmemesi şartıyla şeriatla örflerin dikkate alınması kaidesi insanların yararına olan düzenlemelerin genel bir tasvip gördüğünün delillerindendir. Yine hukukî işlemlerin niteliklerinin, geçerlilik şartlarının ve bunlara aykırılığın sonuçlarının her bir hukukî muamelenin sağlayacağı yararlar dikkate alınarak farklı farklı olması da maslahatı gözetme anlayışını yansıtmaktadır (M. Safîd Ramazan el-Bûtî, s. 70-78).

Fıkıh Literatüründeki Yeri. Esas itibarıyla maslahat kavramının, “Naslar nasıl yorumlanmalı ve uygulanmalı?” sorusunun yanı sıra, “Naslarda özel olarak değinilmemiş olaylar, ana kaynaklardaki hükümlere hâkim olan ruh ve düşünceye uygun biçimde nasıl çözüme kavuşturulabilir?” sorularına cevap arayan, kısaca icthad faaliyetini İslâm teşrîinin özüne ve amacına göre denetlemeye yönelen zihnî çabanın ürünü olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte yeni şer’î-amelî olayların hükmünün vahiyle bildirilmesi süreci sona erdiği gibi icthad yoluyla ulaşılan çözümlerin vahiy tarafından kontrol edilmesi imkânı da ortadan kalkmış bulunuyordu. Buna karşılık değişik âmillerin etkisiyle icthad faaliyetini yeni bir ivme kazanmış ve bu alandaki gelişmeler kendine özgü metotları olan fıkıh doktrinlerinin ortaya çıkması sonucunu beraberinde getirmişti. Sahâbe döneminden itibaren ortaya konan icthadî sonuçlarla bilhassa mezhep imamaları döneminde fikhî çözümlerin izahı sadedinde yapılan ilmî münakaşalar dikkatle incelendiğinde -müctehidin tercihlerini yönlendiren temel anlayış ve düşüncelerin teorik olarak ifade edilmesinden ve ilgili kavramların inceltilmesinden çok pratik çözüm üretme yönü ağır basan- bu süreçte de hükümlerin konuş amaçları ve bu amaçların ortak bir ifadesi sayılabilecek maslahat fikrinin belirleyici bir role sahip olduğu görülür. Sahâbe dönemindeki icthadlarda maslahat düşüncesine vurgu yapan sözlerle sıkça rastlanır. Meselâ Yemâme savaşında çok sayıda hâfızın şehid düşmesi üzerine Kur’an’ın cem’i konusu müzakere edilirken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit arasında

geçen konuşmalarda birkaç defa tekrar edilen, “Bu var ya, Allah’a andolsun hayırlı bir iş” ifadesi (Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 3) farklı düşünen tarafları ikna hususunda etkileyici bir role sahip olmuştur ve buradaki anahtar sözcüğün (hayr) planlanan işin müslümanlar için sağlayacağı yararı (maslahat) belirttiği açıktır. Yine Hz. Ali’nin, zanaatkârların kendilerine emanet edilen eşyanın korunmasında titiz davranmamaları ve bunun hak kaybına yol açması karşısında onlara tazmin yükümlülüğü getiren icthadının gerekçesini açıklarken söylediği söz maslahatla aynı kökten gelen “islah” kelimesini içermekteydi ki bu da onun toplumun salâhını sağlayacak bir çözümü hedeflediğini gösteriyordu (Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, II, 119). Sevâd arazisinin taksimiyle ilgili tartışmalar esnasında Hz. Ömer’in karşı görüş sahiplerini ikna etmek için söylediği sözlerde de ana fikrin maslahat ve özellikle kamu yararı (Ebû Yûsuf’un ifadesiyle “umûmü’n-nef’”) mülâhazaları olduğu açıkça görülüyordu (Ebû Yûsuf, s. 26-29). Ancak mezheplerin oluşumu ve istikrar kazanmasıyla sonuçlanan bu süreçte benzer örneklerle bolca rastlanmakla beraber “re’y” kelimesinin maslahat fikrini de kapsayan şemsiye bir kavram olması yanında aynı fikri belirtmek veya kapsamak üzere daha çok “ma’nâ” (çoğulu meânî) ve “maksad” (çoğulu makâsîd) kelimelerinin, yer yer de “illet” ve “hikmet” kavramlarının kullanılması sebebiyle maslahat kelimesinin fazla öne çıkmadığı görülür (Zerkâ, s. 58-60; Reysûnî, s. 26-28; maslahat ve istislâh terimlerinin teknik veya yarı teknik kullanımlarının ilk örnekleri hakkında bk. Hallaq, s. 132; Opwis, s. 9-26). Her bir fıkıh doktrinine ait icthadların fikrî örgüsünü açıklamaya yönelik teorik incelemelerin ve kavramlaştırma çalışmalarının ağırlık kazandığı müteakip dönemde, maslahat kavramının ikincisi birincisinin uzantısı sayılabilecek başlıca iki anlamda kullanıldığı daha açık biçimde görülebilmektedir: a) Naslarda yer alan hükümlerin amaçları ve yarar fikri bağlamındaki sonuçları, semereleri; b) Gerek naslarda yer alan hükümleri uygularken gerekse naslarda hüküm özel olarak belirtilmeyen şer’î meseleler için çıkarım yaparken ulaşılan çözümlerin bu amaçlar ve yararlarla örtüşüp örtüşmediğini belirleyen kriter. Bu anlamların metodolojiye yansıtılması konusunda ise -icthad metotlarının adlandırılması ve işletilmesinde terim birliği- nin sağlanamamasının yanı sıra masla-

hatın bütün icthad türlerinde etkili ve fıkıhın hemen her alanına uzanan kapsamlı bir kavram oluşu sebebiyle- yaklaşımlar farklılıklarının, dolayısıyla bu kavramın fıkıh usulü literatüründeki kullanımında bir dağınıklığın bulunduğu görülür.

Fıkıh usulü eserlerinde maslahatın terim anlamını belirleyici tartışmalara daha çok illet kavramının incelendiği bölümlerle maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağına ele alındığı yerlerde rastlanır. İletin değişik açılardan geniş incelemelere tâbi tutulduğu usul bölümlerinin maslahat üzerinde yoğunlaşan kısmı “münâsebe” kavramını mihver edinir. Dolayısıyla, gerek nasların yorumunda gerekse nas kapsamına girmeyen yeni olaylara çözüm üretilmesinde maslahatın üstlendiği işlevi daha iyi gözlemleyebilmek için bu eserlerde geniş incelemelere konu edilmiş olan münâsebe kavramı etrafındaki tartışmaların göz önünde bulundurulması gerekir. Hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından zengin tartışmalar içeren ve gerçekte yorum dahil bütün icthad türleri bakımından büyük önem taşıyan bu konunun daha çok anılan eserlerin kıyas bölümlerinde (bazılarında bunun yanı sıra mesâlih-i mürsele veya istislâh bahislerinde) ele alınması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamı taşır. Sözlük mânası “uygunluk” demek olan münâsebe kelimesi, geniş anlamıyla olay ile olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunmasını ifade etmektedir. Bu dengenin belirlenmesinde esas alınan nitelik “el-vasfû’l-münâsib” diye anılır, bir vasfı münasip kabul etmenin ölçütü de maslahatı içermesidir. Usulcülerin bir kısmı bu vasfın aklî ölçülere göre herhangi bir maslahatı, diğerleri ise hükmün teşrî’ kılınmasıyla hedeflenen maslahatı gerçekleştirme özelliğini esas almıştır. Allah’ın fiil ve hükümlerinin gâî illetlerinin bulunup bulunamayacağı tartışmasıyla bağlantılı olan ve gerçekte kelâm ilmini ilgilendiren bu görüş ayrılığı bir yana bırakılacak olursa bir vasfı münasip saymanın temel kriteri maslahatı ihtiva etmesidir. Tüfî münasibin tanımında ihtilâf edilse de bunun önemli bir konu olduğunu, şeriatın hatta varlığın yörengesini oluşturduğunu, zira aklî münasebete uygunluk taşımayan varlıktan söz edilemeyeceğini belirterek konunun ontolojik boyutuna dikkat çeker. Fıkıh alanında münasebetin türlerinin umumi-husus, açıklık-kapalılık, güçlü-zayıf olma,

hemen kabul edilip edilmeme bakımından çeşitlilik gösterdiğini, uygunluğu gizli kalana "teabbüd", açık olana "mualel" dendiğini ifade eder (*Şerh Muhtaşarı'r-Ravza*, III, 382, 385). Dar anlamıyla münâsebe ise hükmün illetini tesbit için başvurulmuş bir metodun adıdır. Şöyle ki, şer'î bir hükmün illeti nas veya icmâ yoluyla tesbit edilemiyorsa istinbat (ictihadi çıkarm) yoluna başvurulur; illetin istinbat yoluyla belirlenmesinin en önemli şekli münâsebedir. Meselâ hamr (şarap) Kur'an tarafından açıkça yasaklanmıştır. Haramlık hükmü ile bu hükmün kendisine bağlandığı şarap içme olayı arasında mâkul bir denge vardır; bize bu dengenin bulunduğunu söyleten temel kriter (münâsip vasfı) bu içeceğin insan aklında olumsuz değişiklikler meydana getirme, dolaşısıyla ferde ve fertler arası ilişkilere zarar verme özelliği taşımasıdır; fakat, "Şarap köpük attığı için veya küpte saklandığı için haram kılınmıştır" dersek bu münâsip olmaz (*Gazzâlî, el-Müstasfâ*, II, 297). Ancak olayla olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunduğunu belirlemek, bu belirlemede esas alınan niteliğin (el-vasfî'l-münâsib) illet sayılıp varlık ve yokluk itibarıyla hükmün buna bağlı olduğunu kabul etmek ve buna dayanarak yeni hükümler çıkarmak için yeterli olmayıp bu vasfın şer'an da dikkate alınıp alınmadığını belirlemek gerekir. Münâsip vasfın naslardaki düzenlemelerden destek alıp almadığını ortaya çıkarmak için yapılan tasnife göre nas tarafından dikkate alınana "el-münâsibü'l-mu'teber", olumsuz değerlendirilene "el-münâsibü'l-mülgâ", olumlu veya olumsuz değerlendirmeye tâbi tutulmamış olana "el-münâsibü'l-mürsel" denir. el-Münâsibü'l-mu'teber de naslardaki düzenlemelere uygunluk derecesi bakımından dört kademe halinde ele alınmıştır. Bunlar aynının (kendisi) hükmün aynında, aynının hükmün cinsinde, cinsinin hükmün aynında, cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınmış olması şeklinde ifade edilir. Bunlardan en üst derecedeki uygunluğa "el-münâsibü'l-müessir" adı verilmiştir (müessiri daima münâsibin çeşidi olarak düşünmemek gerektiği hususu ayrı bir meseledir). Daha aşağı derecedeki uygunluk halleri konusunda ise usul eserlerinde oldukça karmaşık bir terminolojinin bulunduğu görülür. Başlıca üç şekilde tasvir edilen bu durumları müessirin alt kademeleri olarak takdim edenlerin yanı sıra "el-münâsibü'l-mülâim" in çeşitleri olarak değerlendirenler de vardır. "el-

Münâsibü'l-garîb" tabiriyle ne kastedildiği hususunda fikir birliği olmadığı için ya geçersizliği ittifakla kabul edilen veya ictihada açık olan münâsebe türü olarak gösterilir. Özet olarak sebr ve taksim, tard-aks gibi metotların mantık kurallarına göre geliştirilmesine mukabil münâsebe hükmün özüne inilip önce akla uygunluk tesbiti yapılmasını, daha sonra bu mâkul vasf ve bağın naslardaki düzenlemelerle de uygunluk taşıdığının belirlenmesini ifade eden bir metot olduğundan gâi yorum ve gaye eksikliğini boşluk doldurma ictihadının vazgeçilmez aracıdır (Tûfî, *Şerh Muhtaşarı'r-Ravza*, III, 381-403; M. Mustafa Şelebî, s. 239-277).

Maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı konusu mürsel maslahatlarla dayalı ictihadın tartışıldığı yerlerde ele alınır. Mesâlih-i mürsele temeline dayalı ictihadlar yapma hususunda şöhret sahibi olan Mâlikî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı daha önce de fıkıh ve usul çevrelerinde geniş yankı bulmuş olmakla beraber bu ictihad türünü eleştirel biçimde gündeme getirip konuya ilişkin bir teori geliştirme çabası ortaya koyma bakımından Gazzâlî bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı eserinin istislâh delilini ele aldığı bölümünde önce maslahat kavramının, yararı sağlama ve zararı giderme şeklindeki yaygın anlamına değinir ve kendisinin hayatın idamesi için insanların bu yönde bir eğilim göstermesi anlamını değil dinin (şer') amaçlarını muhafaza anlamını kastettiğini, şer'in mükelleflerle ilgili amaçlarının da onların din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma olmak üzere beş ana noktada toplandığını belirtir. Bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahattır, bunların ihlâline yol açan her şey mefsedet olduğu gibi bu ihlâllerin ortadan kaldırılması da maslahattır. Gazzâlî'nin, bu ifadenin hemen ardından kıyas bahsinde muhayyel ve münâsib mâna derken bu cinsi kastettiğini belirtmesi onun maslahata dayalı ictihad konusundaki anlayışını doğru ortaya koyabilme açısından özel bir önem taşır. Kendisinin münâsib ve mesâlih-i mürsele / istislâh konusundaki başka açıklamalarıyla bu ifadesi birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılabilmektedir: Nas veya icmâ kapsamına girmeyen dinî-hukukî bir meselede sadece akfî uygunluğa ve yaygın anlamı esas alınarak maslahata göre hüküm verilemez; ya muayyen bir nastaki düzenlemeyle yeni olaya verilecek hüküm arasında bir amaç birliğinin bulunduğu belirlenmeli

-ki buna dayalı olarak yapılan ictihad kıyas adını alır-, yahut nasların genel gayelerine bakılarak bu tür bir amaç birliğinin varlığından emin olunmalıdır. Nasların genel gayeleri yukarıda belirtilen beş temel değer korunması şeklinde özetlenebilirse de bunlar geniş kapsamlı önermeler olduğundan bunlara dayalı uygulamaların diğer şer'î düzenlemelerle uygunluk taşıması halinde (Gazzâlî bu durum için "garîb" tabirini kullanır) sözü edilen amaç birliğinden emin olmayı sağlayıcı ölçütlerin devreye sokulması gerekir. Bunlar maslahatın vazgeçilemez (zarurî), kesin (kat'î) ve bütün ümmeti ilgilendirir tarzda kapsamlı (küllî) olmasıdır. Beş temel değer korunması önem derecesi açısından yapılan maslahat tasnifi içinde zarûriyyât arasında yer aldığına ve Gazzâlî'nin kastettiği terim anlamındaki maslahatın belirleyici özelliği de bu olduğuna göre buna ilâve olarak aranan şartlar kat'îlik ve küllîlik olmaktadır. Hâciyyât ve tahsiniyyât grubuna giren maslahatlar ise muayyen bir aslın şahitliği halinde dayanak olabilir; ancak müctehid bunların da zarûriyyât mertebesine konması gerektiği kanaatine ulaşabilir. Şu halde Gazzâlî'ye göre, hakkında muayyen bir nasta olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmadığı için mesâlih-i mürsele olarak anılan ve mutlak biçimde ele alınarak kabul veya reddi yönünde görüş belirtilen maslahatlar önce özel bir inceleme-yâ tâbi tutulmalıdır. Eğer yukarıda belirtilen terim anlamına uygun ise, yani şer'in amaçlarını korumaya yönelik bir maslahat ise bu zaten Kitap ve Sünnet'ten sayısız delille desteklenen bir hüccettir. Muayyen bir nassa dayalı olmadığı için kıyas denmeyip maslahat-ı mürsele diye anılması uyulmasını tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz, aksine bunun kesin bir hüccet olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak zarurî, kat'î ve küllî olma şartlarını izah ederken yararlandığı, bir grup müslüman askerin düşman tarafından siper edinilmesi örneğinde şer'î düzenlemelerle uygunluk taşımadığını belirttiği maslahat esasen yasak olan bir fiil (mâsum bir kişinin öldürülmesi) olduğu için onun bu konudaki görüşü değişik yorumlara yol açmıştır. Sübkî, Gazzâlî'nin bu ifadelerini maslahat belirtilen şartları taşıyorsa kabulünde ittifak bulunduğu, taşııyorsa farklı görüşler ileri sürülebileceği şeklinde anlamak gerektiği kanaatinde (farklı değerlendirmeler için bk. Hüseyin Hâmid Hassân, s. 424-465; Abdülmecid et-Türkî, s. 276-280; M. Saîd Rama-

zan el-Bûtî, s. 340-346). Öte yandan Gazzâlî, verdiği örneklerde maslahata itibar edilmesi yönündeki ağırlıklı eğilime bakılarak istislâhın beşinci delil sayılmasının önerilebileceğini dikkatten kaçırmaz; fakat kendisi böyle bir önerinin kabul edilemeyeceğini belirtir ve kaynak değerini haiz delilleri kitap, sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dört ile sınırlandırmakta ısrar eder. Özet olarak ona göre, yeni bir dinî-hukukî mesele ya kitap, sünnet ve icmâ tarafından onaylandığı bilinen muayyen bir maslahata dayalı olarak ya da -yukarıda belirtilen çerçevede kalmak kaydıyla- çok sayıdaki nassın onayladığı ilke düzeyindeki maslahatlar esas alınarak düzme kavuşturulabilir. Bunlardan ilk yöntemin kıyas olarak adlandırılması tabii olmakla birlikte ikinci yöntem için Gazzâlî açık bir öneride bulunmamaktadır; burada kullandığı “şer’in tanıklık ettiği” ifadesiyle bu türü de kastettiğinin kabul edilmesi halinde sonuçta bunu da kıyas kapsamında mütalaa ettiği neticesine ulaşılır. Bununla birlikte müstakil bir delil sayılmamak ve anılan şartlara uygun olmak kaydıyla bundan istislâh veya mürsel maslahat olarak söz edilmesine razı olduğu anlaşılmaktadır (bk. *el-Müştaşfâ*, I, 284-315, [özellikle bk. 286-287, 295-296, 297-298, 310-315]; II, 296-306; *Şifâ’ü'l-gâlib*, s. 142-266; Gazzâlî sonrasında maslahat anlayışının -Râzî, Karâfî, İbn Teymiyye, Tûfî ve Şâtıbî örnekleri çerçevesinde- geniş bir incelemesi için bk. Opwis, s. 63-352).

Maslahatın Kısımları. Maslahat değişik açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Hakkında şer’î değerlendirmenin bulunup bulunmaması bakımından maslahat, kıyas bahsinde “münasip vasıf”ın taksiminde izlenen metoda paralel olarak üç gruba ayrılır. Muayyen bir nasla geçerli sayılana “el-maslahatü'l-mu’tebere”, geçersiz sayılana “el-maslahatü'l-mülgât”, geçerli yahut geçersiz olduğuna dair değerlendirme yapılmamış olana “el-maslahatü'l-mürsele” adı verilir. Usulcülerce genel kabul gören bu ayırma özellikle son iki şıktaki isimlendirme açısından bazı eleştiriler yöneltilmiştir (M. Mustafa Şelebî, s. 281-282; Ahmed Reysûnî, s. 260-263).

Bilindiği kadarıyla temelleri Cüveynî tarafından atılıp (*el-Burhân*, II, 923-964) Gazzâlî tarafından geliştirilen bir ayırma göre maslahat, fert ve toplum hayatındaki önem derecesi ve karşılanan ihtiyacın türü açısından zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde gruplandırılır. Bu sıralama aynı zamanda, İslâm teşriinin ana

gayelerinin korunması hedeflenen yararların önemine göre derecelendirilmesini ifade eder. Zarûriyyât, gerek âhîret sadetinin kazanılması gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesidir. İslâm âlimleri din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş (bazı eserlerde ırz eklenerek altı) maddede özetlenen zarûriyyâtın bazı özel naslarla desteklenmesinin yanı sıra çok sayıda âyet ve hadisten tümevarım yoluyla çıkarılmış sonuçlar olduğunu, hatta diğer ilâhî dinlerin de ortak noktalarını teşkil ettiğini, bunların korunmasından maksadın ise hem varlık kazanmaları hem de varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli önlemlerin alınması olduğunu belirtirler. Nitekim İslâm’ın ana kaynaklarından anlaşıldığına göre Allah, dinin varlığı için kendisine ve bildirdiklerine iman edilmesini buyurup bazı ibadetleri farz kılmuş, dinin varlığını tehdit eden âmillerin ortadan kaldırılması için de cihadı emretmiş ve dine saldırı niteliği taşıyan eylemleri yasaklamıştır. Canın varlığını temin için insan soyunun ona yaraşır biçimde devamına zemin hazırlayan evliliği meşrû kılmuş, insan varlığı ve şahsiyetinin gelişmesini, yetkinleşmesini sağlayacak yolları özendirmiş, cana, can bütünlüğüne ve şahsiyete yönelik saldırıları yasaklamıştır. Akıl ve düşünme gücünü insan varlığının en değerli ögesi saymış, gelişmesi ve aktivitesi için gerekli maddî ve mânevî şartların hazırlanmasını, özellikle öğretim, eğitim ve tefekkürü teşvik etmiş, içki içme gibi akla zarar verici eylemleri yasaklamıştır. İnsan neslinin devamını sağlayacak bir ontolojik düzen var ettiğini bildirip neslin meşrû biçimde sürmesinin yegâne yolu olan evlilik kurumunu muhafazasını bu varlığı ayakta tutma olarak kabul etmiş, nesillerin sağlıklı olarak devam etmesi ve gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını istemiş, soyların karışmasına yol açan zinayı ve neslin korunmasını tehdit eden eylemleri yasaklamıştır. İnsanı mal edinme eğilimi taşıyan bir varlık olarak yarattığını belirtip dünya hayatının vazgeçilmez gereklerinden olan malın meşrû yollardan elde edilmesini teşvik etmiş, malın ve meşrû kazanç düşüncesinin korunması amacıyla hırsızlığı ve haksız kazanç sağlama yollarını menetmiştir. Ayrıca bütün bu değerlerin korunmasına yönelik ihlâl

ler için cezaî ve hukukî yaptırımlar koymuştur. Esasen adalet, hürriyet, eşitlik, güvenlik vb. değerler bu beş temel gayenin açılımları olmakla beraber bunların belirtilen tasnife eklenmesiyle ilgili öneriler her dönemde bu konuda öne çıkan kavramların önemine özel bir vurgu anlamı taşır. Hâciyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir. Suyun bulunmadığı veya kullanılamadığı durumlarda teyemmüm edilmesi, ramazanda hasta veya yolcu olan yükümlünün orucunu erteleyebilmesi hükümleri hâciyatın ibadetler alanındaki, avlanmaya ve av etinin yenmesine müsaade edilmesi helâl-haramlar alanındaki, kira, selem vb. sözleşmelerin meşrû kılınması hukukî ilişkiler alanındaki örnekleri arasında sayılır. İhtiyaç kavramının dar anlamı bu gruptakilere tekabül ederse de her üç gruptaki gereksinimleri ifade edecek biçimde geniş anlamda kullanımı da söz konusudur (bk. İHTİYAÇ). Tahsîniyyât ise hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden -zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade eder. Bunların ortak özelliği bireyi ve toplumu erdemli, seçkin ve uygar olmaya, bu açıdan başka kişileri ve toplumları imrendirecek bir düzeye çıkma gayreti göstermeye yönelten düzenlemeler olmasıdır. İbadetlerdeki temizlik hükümleri, israf-tan kaçınma gereği, yeme içme âdâbiyla ilgili hükümler, henüz sonuçlanmamış akid görüşmesine katılmanın tasvip edilmemesi, savaşta kadın, çocuk ve din adamlarının öldürülmesinin yasaklanması tahsîniyyâtın örneklerindendir. Şâtıbî, bu üç esasın korunmasının şâriin maksadı olduğunu gösteren delilin nakli ve kesin nitelikte olması gerektiğini, zira bunun şer’î asılların da temelini teşkil ettiğini belirttiğinden sonra muhtemel delillere kısaca göz atar ve sonuç itibarıyla bu tesbitin küllî olsun cüz’î olsun bütün şer’î delillerin tümevarım yoluyla incelenmesiyle ulaşılan ortak anlama (“el-istikrâ’ü'l-ma’nevî”) dayandığını ifade eder. Yine onun açıklamalarına göre bu üç küllînin amaçladığı her gruba ait maslahatın bunların kapsamına giren bazı cüz’îlerde gerçekleşmemesi söz konusu tasnifi ve asıl amacı ortadan kaldırmaz. Meselâ suçlunun cezalandırılmasındaki gaye suçların önlenmesidir ve bazı olaylarda bu gaye-

nin gerçekleşmemiş olması bu gruptaki hükümlerin temel karakterini ve meşruiyetini etkilemez, yani bunların kamu düzeni açısından taşıdığı önemi ortadan kaldırmaz. Bunların yanı sıra zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyâtın her biriyle ilgili tamamlayıcı hükümlerden de (tekmile ve tetimme) söz edilir ki bunların ölçütü, bulunmaması halinde tamamladığı zarurî, hâcî ve tahsînînin aslî hikmetinin ortadan kalkmamasıdır. Meselâ emsal nafakası ve ecr-i misl hükümleri, sarhoşluk veren içkinin azının ve ribânin yasaklanması, namaz farızıyla hedeflenen gayeyi pekiştirmek için ezan okunması ve namazın cemaatle kılınmasının istenmesi zarûriyyâtın, yolculuk sırasında namazların kısaltılmasına müsaade edilmesi hükümünün yanı sıra aynı durumda bazı namazların cem'ine izin verilmesi hâciyatın, kurban hükümünün peşi sıra kurban edilecek hayvanın en iyiler arasından seçilmesinin tavsiye edilmesi tahsîniyyâtın tamamlayıcılarına örnek gösterilir. Şâtibî anılan üç küme arasında da bu tür bir tamamlama ilişkisi bulunduğu, yani hâciyatın zarûriyyât için, tahsîniyyâtın da hâciyat için tetimme teşkil ettiğine dikkat çekerek.

Zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât arasındaki sınırları belirleyen kesin ölçütler bulunmadığı gibi bu konuda belli ölçütler veya tanımlar üzerinden mutabakat sağlansa bile fikhî bir hükmün bu gruplardan hangisine dahil edilmesinin uygun olacağı hususunda fikir birliği edilmesinin beklenemeyeceği açıktır. Zira gerek bu gruplandırmalar gerekse her bir grubun kapsamına giren hükümlerin belirlenmesi ichtihâd olup -Şâtibî'nin ifadelelerinden anlaşıldığına göre- böyle bir derecelendirme yapmanın asıl amacı şer'î hükümlerin birbirinden kopuk düzenlemeler olmadığını ortaya koymak, maslahatlar arasındaki ince dengeyi yakalayabilmek için fikhî bir hazırlık sağlamak, asıl yararı da cüz'î bir meselede tereddüt edilmesi halinde hükümler arasındaki fikhî örgüyü göz önünde bulundurarak onu küllî bakışla değerlendirmeye almak, birine bakarak diğerini feda etmeyi hedeflemeksizin her bir cüz'înin bu küllî bakış kontrolünde anlamlı kaldığından emin olmak, bununla birlikte bir tercih zorunluluğu doğduğunda fakihin hangi maslahatı üstün tutmasının uygun olacağına karar verirken tutarlı davranmasına yardımcı olmaktır. Merkezinde zarûriyyât bulunan ve iç içe geçmiş katmanlara benzetilebilecek olan bu üç grup arasındaki

sıralama aynı zamanda öncelikler hiyerarşisini belirttiğinden bunlar arasında tercih zorunluluğu doğduğunda evvelâ zarurînin, sonra hâcînin, daha sonra tahsînînin korunması esastır. Şâtibî, zarurînin mutlak olarak ihlâl uğradığı var sayıldığında hâcî ve tahsînînin de ihlâl uğramasının kaçınılmaz olacağını, aksinin ise söz konusu olmadığını, fakat tahsînînin mutlak ihlâlî halinde hâcînin, bunun mutlak ihlâlî halinde de zarurînin bir şekilde ihlâl uğrayabileceğini belirtir. Onun bu konudaki açıklamalarını şöylece özetlemek mümkündür: Bu kümeler arasındaki ilişki asıl-fer' veya mevsuf-vasıf ilişkisine benzetilebilir; meselâ satım sözleşmesinin meşruiyetinin kabul edilmediği var sayılsa satımın geçerliliği için bilinmezlik (cehalet) ve belirsizliğin (garar) yasak sayılmasının bir anlamı kalmaz; yine bir kimseden namaz vecibesinin sâkıt olması halinde artık kıraat, tekbir ve dua gibi bu ibadete bağlı olan fiiller de sâkıt olur. Bununla birlikte hâcî ve tahsînî -bazan mukaddime, bazan bitişik unsur, bazan da eklenti şeklinde olmak üzere- zarurîye hazırlama ve onun en iyi biçimde gerçekleşmesini sağlama işlevini üstlendiğinden bunları zarurînin etrafını çevreleyen ihata duvarı gibi düşünmek mümkündür; dolayısıyla bu kuşakta meydana gelen ihlâllerin önemli bir düzeye ulaşması halinde zarurînin de tehlikeye düşmesi, en azından belli bölgelerinden yara alması muhtemeldir. Zarûriyyâtı oluşturan değerlerin kendi içindeki önem sıralamasının din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde olması gerektiğini savunanlar çoğunlukta olmakla beraber farklı sıralama önerenler de vardır. Bu durum daha çok, belirtilen kavramların açılımına ilişkin farklı bakış açılarının bulunmasından ve değerlendirmede esas alınan örneklerin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bazı çağdaş yazarlar, tahsîniyyâtın menduplar ve kısmen de mubahlardan oluştuğu yönündeki bir ön kabulden hareketle bir kısım klasik usulcülerin farz düzeyindeki hükümleri bu grubun örnekleri arasında saymasını eleştirirlerse de mesâlihînin önem derecesi açısından böyle dikey bir sıralamaya tâbi tutulmasının zorunlu olarak farzlar (vâcip-ler), menduplar, mubahlar tasnifini içermediğine dikkat edilmelidir. Nitekim -aynı yazarların çalışmalarında da görüldüğü üzere- haram ve tahrîmen mekruh düzeyindeki pek çok hükmün bu grubun örnekleri arasında sayılması da bunu teyit etmektedir (işaret edilen yaklaşımı des-

teklediği izlenimi veren İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın tasnif ve örneklendirmesini her grubun ağırlıklı özelliği olarak anlamak daha isabetli görünmektedir, bk. *el-Fevâ'id*, s. 38-39). Yine bu gruplandırmadan, zarûriyyâtta dahil olmayanların -özellikle tahsîniyyâtın- değersizler veya değeri düşük olanlar anlamının çıkarılması yanlış olur. Zira bu sıralama maslahatlar arasında bir tercih gereği duyulduğunda hangisinin üstün tutulacağını tesbit yönüyle bir hiyerarşi belirtmekle birlikte asıl gaye, alt kademedeğerlerin değersizliğini veya az değerli olduğunu belirtmek değil şer'î hükümlerin bir değerler manzumesi oluşturduğunu ortaya koymak, yerli yerince işleyen bir düzen olabilmesi için âhenk ve dengenin nasıl sağlanabileceğini göstermektir. Öte yandan tahsîniyyât iyi insan, iyi kul, iyi müslüman olmanın inceliklerini kavrayabilme, hayata geçirebilme, kalite ve estetiği yakalama çabası içinde olma gibi bir anlam da taşır. Zarurî ve hâcî olanlar hayatın akışı içinde genellikle kendi varlığını zorunlu kılsa da tahsîniyyât daha bir ilgi, dikkat, özen ve özveri gerektirir, bu da bireyin ve toplumun uygarlık yolunda sürekli mesafe katetmesi sonucunu beraberinde getirir. İslâm medeniyetini seçkin kılın eserlerin ve kültür görünümlerinin temelinde böyle bir idrak ve zihniyetin yattığında ise şüphe yoktur. Tahsîniyyât çerçevesinde yer alan temizlik hükümlerinin suyun temini ve kullanımı konusunda müslüman toplumları başka kültür ve medeniyet mensuplarını imrendirecek ve onlar için numune teşkil edecek bir düzeye erdirmiş olması, zarurî ve hâcî düzeyinde olmamakla beraber ibadet mahallerinin ve yazının güzelleştirilmesi ihtiyacından hareketle muhteşem sanat eserlerinin ortaya konmuş bulunması bu hususu teyit eden örnekler arasında zikredilebilir. Yine bazı yazarlarca tahsîniyyâtın ahlâkî alanla sınırlı olduğu ön kabulünden hareketle Şâtibî'ye ahlâkî değerlere en son sırada yer verdiği eleştirisinin yöneltilmesi, bu ayrımın temelindeki düşünce hakkında yanlış bir kanaat edinilmesine yol açmaktadır. Gerçekte -içerdiği kuralın mahiyeti uygun olduğu ölçüde- bu kümelerden her birinin ahlâkî alanla ilgisi bulunmaktadır; meselâ haksız yere cana kıyma ahlâken kötü bir fiildir ve bunun önlenmesi zarûriyyât kümesine yerleştirilmiştir; tahsîniyyâtın tanıtımında yer alan "mekârimü'l-ahlâk" ifadesi ise bu grubun ahlâkî erdemlerle olan yoğun ilgisini belirtmektedir (bu tasnif hakkında bilgi için

bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 286-293; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, II, 8-25; IV, 27-32; M. Tâhîr b. Âşûr, s. 79-83; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 218-223; Pekcan, s. 117-280).

İbn Abdüsselâm'ın maslahat ayırımlarında uhrevî ve dünyevî şeklindeki taksim belirgin biçimde öne çıkar. Müellif, maslahat ve mefsedetleri teklîfî hüküm terminolojisine (vâcip, mendup, mubah, haram ve mekruhlara), görevlerin aynı veya kifâi oluşuna, kesin, zannî veya vehim kaynaklı olmasına, hakîkî veya mecazî oluşuna, sınırlarının açıkça belirlenip belirlenemeyişine, sonuçlarının hemen görülüp görülme-yişine, iyilik ve kötülük derecesine, sağladığı hak ve sonuçların öncelik durumuna göre vb. açılardan başka ayırımlara da tâbi tutmaktadır (*el-Fevâ'id*, s. 39, 41, 42, 54, 81-83, 99-101; *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7-15, 18, 59-62, 70-84). Bazı yazarlar, maslahatların uhrevî ve dünyevî şeklinde ikiye ayrılıp inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin birinci, muâmelâtla ilgili hükümlerin ikinci grup maslahatlar için konduğunun belirtilmesini, birinci gruba girenlerin akılla açık bir biçimde kavranabilecek gerekçelere dayanmaması, ikinci gruptakilerin ise yeni olaylara geçiş yapmayı sağlayacak açık illetlere dayalı olması yönüyle isabetli bulmakla beraber maslahat kavramının özü açısından konuya bakıldığında bu ayırma gerek bulunmadığını savunurlar. Zira İslâmî anlayışa göre insan hayatı ancak varlık amacına uygun bütüncül bir bakış içinde ele alındığında gerçek anlamını kazanır; bütün bu hükümler dünya ve âhiret saadetini temin amacıyla birleştiğine göre sağlanan yararın doğrudan veya dolaylı olması bu sonucu etkilemez. Meselâ bir müslümanın inançlarına bağlı ve ibadetlerinde titiz olması, beşerî ilişkilerinde sorumluluk bilincini güçlendirip ödevlerini yerine getirmede daha özenli davranması ve başkalarının hakkına daha saygılı olması sonucunu beraberinde getiriyorsa bu maslahatın sadece uhrevî olduğunu, aynı şekilde dünyada kendisi ve başkaları için yaptığı yararlı faaliyetleri inanç ve ibadetlerinin zorunlu kıldığı ahlâkî değerlerle denetliyorsa bu maslahatın sadece dünyevî olduğu söylenemez. Esasen Allah hakları ve kul hakları şeklindeki ayırımın bazı fikhî hükümler açısından bir ölçüt görevi yapması bir yana, sonuçta bütün şer'î hükümlerin Allah'ın iradesine ram olma ve bunların hedeflediği maslahatın da insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlama noktasında kesiştiği dikkate alınırsa bir yönüyle bunların ta-

mamının Allah hakkı, diğer yönüyle de tamamının kul hakkı olarak nitelenmesi mümkündür (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 49-52, 78-81; maslahat kavramı bağlamında Allah hakkı-kul hakkı karşılaştırmaları için bk. İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 219-259).

İbn Âşûr, maslahatı toplumu veya bireyi hedeflemesi açısından "maslaha âmme" ve "maslaha hâssa" şeklinde ikiye ayırır ve Kur'ânî teşriin büyük çoğunluğunda gözetilen maslahatın, yine farz-ı kifâyelerin çoğunun birinci, Kur'ânî teşriin bir kısmı ve sünnetteki teşriin büyük kısmının ise ikinci türden olduğunu belirtir. Ayrıca toplumun tamamını, belli gruplarını veya fertlerini ilgilendirmesi açısından da maslahatı küllî ve cüz'î şeklinde bir ayırma tâbi tutar; ancak maslaha âmme tamlamasını kullanarak açıkladığı küllî maslahatlardan ümmetin tamamını ilgilendirenlerin sayısının az olduğunu ifade eder (*Makâsıdû's-şer'atî'l-İslâmiyye*, s. 65-66, 86). Kendisine duyulan ihtiyacın kesin olup olmaması açısından da maslahatları kat'î, zannî ve vehmî kısımlarına ayırır. Hac farızası gibi te'vile açık olmayan nasla sabit hükümlerin yanı sıra, daha önce zarûriyyât olarak nitelenen temel değerlerin korunması gibi tümevarım yoluyla pek çok delilin ortak noktası olarak belirlenen hükümlerin, yine zarurî kapsamında olup aklen elde edilmesinin büyük yarar sağlayacağına, aksinin ise büyük zarar getireceğine hükmedilen durumların içerdiği yararlar birinci gruba; akfî veya nakfî olsun zannî bilgi sağlayan delille sabit hükümlerin, meselâ yargıcın kızgın iken karar vermemesi hükmünün sağladığı yararlar ikinci gruba; uyuşturucu kullanma örneğinde olduğu gibi kişinin hoşuna gitmesini ölçü olarak yararlı saydığı, fakat iyi incelendiğinde zararlı olduğu anlaşılan fiillerden beklenen maslahatlar üçüncü gruba girer (*a.g.e.*, s. 86-87). Öte yandan İbn Âşûr, şer'î talebe konu olup olmaması bakımından maslahatları iki kısma ayırır. Birinci kısmı insanlara yaratılıştan getirdikleri özellikler gereği açık bir haz sağlayan yararlar oluşur. İnsanın bunlara olan tabii eğilimi sebebiyle şeriat bu tür maslahatlarla, onların elde edilmesini talep etme şeklinde değil sadece önündeki engelleri kaldırma yönüyle ilgilenir. Meselâ satım ve nikâh akidlerinin insanlar için çok önemli iki maslahatı karşıladığı dikkate alınarak bunlara vucûb hükmünün bağlanması beklenebilirse de bu düzenlemelerin ibâha çerçevesinde kaldığını, buna karşılık

dinin anılan akidlerin insanların yeme içme ve çoğalma gibi tabii ihtiyaçlarını meşrû biçimde karşılanmasını engelleyecek saldırı ve sınırlandırmaları yasakladığı görülür. İkinci kısımda ise insanlara açık bir haz sağlamayan maslahatlar yer alır. Bu tür maslahatların önemi fertler tarafından genellikle açık biçimde hissedilmez ve ancak yokluğu halinde farkına varılır. Toplumun dirlik düzenliği için gerekli olan bu maslahatların sağlanması bazan her bir ferde ayrı ayrı, bazan da topluma yüklenmiş birer görev şeklinde olmak üzere şer'an talep edilmiş ve yerine getirilmesini sağlayıcı yaptırımlar öngörülmüştür. Çocukların nafakasını karşılamak, yolda kalmış olanlara yardımcı olmak birinci gruba, boşulmak üzere olan birini kurtarmak, etrafa tehlike saçan yangını söndürmek ikinci gruba örnek gösterilebilir (*a.g.e.*, s. 73-77). Aynı müellif son olarak mesâlih ve mefâsîde ilgili bir başka ayırımın bulunduğunu, fakat bunun fakihin konuya hâkimiyetini gerektiren bir ayırım olduğunu belirtir. Bu da maslahata, fiille kastedilen yarar veya o fiilin sonucunda oluşan yarar olması açısından bakışın ortaya çıkardığı ayırımdır. Müellifin burada, kanuna karşı hilenin önlenmesi ve aslen meşrû olan fiillerin kötü sonuca götüreceğinin anlaşılması üzerine yasaklanması (*sedd-i zerâi'*) ilkelerinin uygulanması ve uygulanmaması durumları arasında yapılabilecek bir maslahat mukayesesini kastettiği anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, s. 87; zamana, çevreye ve şahıslara göre değişip değişmemesi açısından yapılan bir maslahat taksimi için bk. M. Mustafa Şelebî, s. 281, 282).

Maslahat-ı Mürsele ve Mezhep İmamlarının Tavrı. Maslahatı dikkate almanın meşruiyet delilleri başlığında görüldüğü üzere İslâm teşriinin geneline hâkim bir düşünce anlamıyla maslahatın kabulü hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamakta, maslahatın nasların yorumunu etkileyen bir unsur veya yeni olayların çözümünde şer'î bir dayanak olup olamayacağı tartışılmakta ve bu konudaki ihtilâfların odak noktasını maslahat-ı mürsele (çoğulu mesâlih-i mürsele) kavramı oluşturmaktadır.

Mesâlih-i mürsele, geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat hem akfî ölçülere hem diğer şer'î düzenlemelerin bütününe (*makâsıdû's-şâri'*) uygunluk taşıyan menfaatleri ifade eder (Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 111, 114-115, 129). Buna göre, akfî ölçülere vu-

rulduğunda yararlı olduğu düşünülmele beraber şâriin küllî maksatlarına dahil veya uygun olmayan, hükmü nasla belirlenmiş veya hükmü üzerinde icmâ edilmiş ya da -Kitap ve Sünnet'te yapılan atıf uyarınca- devlet başkanının (imam) tasarruf ve takdir yetkisine bırakılmış menfaatler, birbiriyle çatışan ve her biri için geçerlilik veya geçersizlik yönünde şahit (özel delil) bulunan maslahatlar ve ister bütünüyle ister umumunu tahsis veya mutlakını takyid edecek biçimde olsun bir nasla veya sahih bir kıyasla çatışan maslahatlar mesâlih-i mürsele kapsamı dışında kalmaktadır. Mürsel maslahat esas alınarak yapılan ictihadda varılan sonucu uygun gösteren vasıf "el-münâsibü'l-mürsel" diye anıldığı gibi izlenen metot için "istislâh" veya "istidlâl" tabiri kullanılır. Bazıları istidlâlî kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan istihsan ve istishâb gibi delilleri kapsar biçimde kullanmış ve mesâlih-i mürseleden "el-istidlâlî'l-mürsel" diye söz etmiştir. Bûtî, birçok müellif tarafından ilk dönem müctehidlerinin ve özellikle İmam Mâlik'in nassın umumuna veya mutlakına aykırı maslahat-ı mürseleyle dayandığına dair örnekler verilmesini, hatta bazılarınca açıkça Mâlikîler'in maslahat-ı mürsele ile âmmin tahsis ve mutlakın takyit edilebileceği kanaatinde olduklarının söylenmesini, maslahat-ı mürselenin gerçek sınırlarını ve buna dayanmanın hükmünü belirleme konusunda karışıklığa yol açan en önemli sebep olarak görmektedir. İmam Mâlik'in fetvalarından delilleri iyice incelenmeden metodik çıkarımlar yapılması, çok defa da mezhebin kendi bilgi kaynaklarına dayanılmadan ona ve öğrencilerine görüş nisbet edilmesi sebebiyle böyle yanlış bir kanaatin yaygın hale geldiğini, bazı araştırmacıların sahâbe ve sonraki müctehidlerin şöhret bulan fetvalarından sırf maslahatla Kitap veya Sünnet'in nassının tahsisine delil gösterdiği meseleler incelendiğinde bunların tamamının ya bir nassın başka bir nasla tahsisi veya nassın kıyasla tahsisi kabilinden olduğunun ya da bunlar üzerindeki görüş ayrılığının tahkikü'l-menât türünden, yani hükümlerin her bir olaya uygulanışıyla ilgili ihtilâflar olduğunun görüldüğünü ifade etmektedir. Mâlikîler'den bu konuda aktarılan birçok örneği tahlilî bir incelemeye tâbi tutan yazar bunlarda mutlaka şu üç durumdan biriyle karşılaşıldığını belirtir: Ya mezhepten sağlam bir şekilde yapılmamış nakillerdir yani zâhiri itibarıyla de sahih değildir, yahut bunlar, kendilerinin kanaatine

göre -Kitap, Sünnet, üzerine kıyas edilen bir asıl gibi- ittifakla kabul edilen şer'î bir dayanağa istinat etmektedir, yani mesâlih-i mürsele değildir, ya da küllî maksatlar dışında muayyen bir şer'î delile dayanmamakta, fakat -en azından kendilerine göre- herhangi bir nassın umumuna veya ıtlakına da aykırı düşmemektedir (ayrıntılı bilgi için bk. M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 285-306).

Öte yandan usulcülerin maslahat-ı mürsele (istislâh) hakkındaki açıklamaları incelendiğinde bunun kabulünün ihtilâflı, hatta tercih edilen görüşe göre geçersiz olduğu izlenimi edinilmektedir. Usulcülerin görüş ayrılıklarını naklederken istislâhı kabul veya reddetmekten maksadın ne olduğunu belirlememiş olmaları, İmam Mâlik'in bu konudaki tavrıyla ilgili nakil ve izahların farklılıklar ve çelişkiler taşıması, İmam Şâfiî'nin istihsan hakkındaki sözlerinin mutlak biçimde aktarılması, onun görüşünün, şâriin hükümleri ve tasarruflarıyla uyumlu veya maksatlara dahil olan maslahata dayalı icthadı istisna etmeksizin verilmesi, özellikle Cüveynî ve diğer bazı Şâfiî âlimlerince yapılan, Şâfiî'nin istislâhı kabul ettiği yönündeki açıklamaların ihmal edilmesi, yine Gazzâlî'nin bilhassa *el-Müstasfâ*'da istislâh bahsindeki izah tarzının farklı anlamalara açık olması, bu konudaki karmaşa ve belirsizliğin başlıca sebepleri olarak zikredilebilir. Mesâlih-i mürselenin yukarıda gösterilen sınırlar esas alınarak el-münâsibü'l-mu'teberin dereceleri içinde son kademeye yerleştirilmesi ve sahâbe, tâbiîn ve dört mezhep imamının icthadlarına bu açıdan bakılması halinde hepsinin buna göre hüküm verme noktasında birleştiği görülür. Ancak İmam Mâlik mesâlih-i mürseleyi icthadlarında müstakil bir dayanak olarak kabul etmiş, diğer üç imam ise bunu kıyas, istihsan, örfü dikkate alma gibi diğer icthad metot ve ilkeleri kapsamında mütalaa etmiştir. Zâhirîler'in re'y ve kıyas konusundaki olumsuz tavırları gereği mutlak biçimde, İmamiyye Şiâsi'nin da kaynak telakkileri gereği kesin tarzda akla râci olanlar dışında mesâlih-i mürseleyle göre hüküm vermeyi kabul etmedikleri, Şiâ'nın Zeydiyye kolu ile genellikle Hâricîler'in günümüzde yaşayan kolu olarak bilinen İbâzîler'in ise özü bakımından buna olumlu baktıkları sonucuna ulaşılabilir (ayrıntı için bk. Karâfî, s. 445-447; Tûfî, *Şerh Muhtaşari'r-Ravza*, III, 213; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 445-451; Mustafa Zeyd, s. 39-64, 152-153, 185; Hüseyin Hâmid Hassân, s.

305-423, 466-528, 569-609; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, s. 60-87; M. Takî el-Hakîm, s. 400-402; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 336-346; ayrıca bk. İSTİSLÂH).

Maslahatın Meşruiyet Ölçütleri. Bûtî (*Davâbiṭü'l-maṣlaḥa* s. 105-240), şer'î hükme dayanak olacak maslahatın ölçütlerini konuyla ilgili doktora tezinde geniş biçimde incelemiş ve bunları beş başlık altında toplamıştır. 1. Maslahat makâsîdüş-şâri' kapsamında olmalıdır. Şâriin maksatları beş esasın (din, can, akıl, nesil ve mal) korunmasından ibaret olup bunların muhafazasını içeren her şey maslahat, bunların tamamının veya bir kısmının zayi edilmesine yol açan her şey mefseddir. Bu temellerin korunması üç aşamada gerçekleşir ki usul âlimlerinin terimiyle bunlar zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât adıyla anılır. Esasen bütün bunlar tek bir küllî amaç için birer vasıta oluşturmaktadır; bu amaç, mükelleflerin yaratılırken ve zorunlu yasalarına boyun eğerken Allah'ın kulları oldukları gibi kendilerine verilen iradeyle yapacakları seçimlerde ve davranışlarda da O'na kulluk etmeleridir. 2-3. Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamalıdır. Bu konuda iki türlü maslahatı birbirinden ayırt etmek gerekir. Eğer maslahat kendisine kıyas edilebilecek bir asla dayanmıyorsa, nas ister kat'î ister zannî olsun ve nassa aykırılık ister küllî ister cüz'î olsun böyle bir maslahat dikkate alınmaz. Kıyas temeline dayanmakla beraber kat'î delille, yani sarih bir âyet veya mütevâtir sünnetle çatışan maslahatın da hükmü budur, zira bu geçersiz bir kıyastır. Sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamları bu hususta fikir birliği içindedir. Kendisine kıyas edilebilir muteber bir asla dayalı maslahata gelince, eğer nasla arasındaki çatışma tahsis yoluyla giderilebiliyorsa veya bu tür maslahat haber-i vâhid gibi kat'î olmayan bir delille çatışıyorsa bu durumda konu icthada açıktır; müctehid, iki delil arasındaki dengeyi nasların anlam inceliklerine ve amaçlarına nüfuz ederek kurmaya ve uygun çözümü bulmaya çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan işin gerçekte herhangi bir maslahatın nassa tercih edilmesi değil, yine nassın hükmünün uzantısı sayılan bir maslahatla başka bir nassın içerdiği maslahat arasındaki dengenin araştırılması, yani nasları birbiriyle uzlaştıran bir yorum faaliyeti olduğudur. Bazı yazarların, sahâbenin (özellikle Hz. Ömer'in) ve müctehid imamların nassa aykırı maslahatları geçerli kabul ettiğine dair zikrettikleri ör-

nekler dikkatle incelendiğinde ya bunların gerçekte nassa aykırı olmadığı (nas-
sın gereğinin zaten öyle olduğu veya yapı-
lan şeyin bir tahkikü'l-menât, yani soyut
hüküm çıkarma değil soyut kuralın maddî
olguya uygulanması ihtihadı olduğu, dola-
yısıyla o olguya özgü durumlarla izah edi-
lebildiği) veya makbul ve tutarlı yöntem-
ler çerçevesinde uzlaştırma ihtihadı (cem'
ve tevfiğ) yaparak çatışmayı giderdikleri
yahut sünnete aykırılıktan söz edilen du-
rumlarda Resûlullah'ın teşriî nitelikte ol-
mayan bir tasarrufunun söz konusu oldu-
ğu görülmektedir. 4. Kıyasa aykırı olma-
malıdır. Özü itibariyle kıyas, nasta hük-
mü gösterilmiş olayla (asl) hükmün illeti
bakımından eşit durumda olan ve nasta
hükmü gösterilmemiş bir olayda (fer')
maslahatın dikkate alınmasından ibaret
olduğundan kıyasla mutlak maslahat ara-
sında umum-husus ilişkisi vardır; kıyas
mutlak maslahatın gözetilmesinin yanı
sıra şâriin itibar ettiği illeti de içerir. Şu
halde şer'an muteber olduğuna dair özel
delil bulunmayan bir maslahat (maslahat-ı
mürsele) sahih bir kıyasla çatışırsa dikkate
alınmaz. Şer'an muteber bir münasip vas-
fa dayalı maslahat da eğer kıyastakine
göre daha zayıf kalıyorsa aynı hükme tâ-
bidir; bu durumda iki kıyasın teâruzu söz
konusu olduğundan kuvvetli olanın ter-
cih edilmesi gerekir. Bazı müctehid imam-
ların kıyası maslahatla tahsis ettiklerine
delil olarak gösterilen meseleler, özellikle
istihsan örnekleri iyi incelendiğinde görü-
lür ki gerçekte başka bir şer'i delilin et-
kisiyle kıyasın temelini oluşturan illet o
olayda zaafa uğramıştır, yoksa sırf mas-
lahat gerekçesiyle sahih bir kıyas terke-
dilmiş değildir. 5. Daha önemli bir masla-
hatın zayıf edilmesine yol açmamalıdır.
Daha önce sayılan kriterlere uygun bir
maslahatın esas alınması yine bu kriter-
lere uygun başka bir maslahatın zayıf edil-
mesine yol açacaksa bunlar arasındaki
önem sırası esas alınır. Önem sırasını da
üç açıdan değerlendirmek gerekir. a) Mas-
lahatların öz değeri açısından beş
küllî esasın din, nefis, akıl, nesil, mal şek-
lindeki sıralaması temel ölçütü oluşturur
ve bunların açılımı olan maslahatların za-
rûriyyât, hâciyat veya tahsîniyyât düze-
yinde bulunmasına göre bir tercih yapı-
lır. b) Aynı küllî esası ilgilendiren aynı dü-
zeyde iki maslahatın çatışması söz konu-
su olursa bunların kapsamlılık özelliğine
bakılır; daha geniş kesimleri ilgilendiren
ve sonuçları daha kapsamlı olanı tercih
edilir. c) Bunların yanı sıra maslahatın
gerçekleşme ihtimalini dikkate almak ve

vukuuna kesin veya kesine yakın nazarıyla
bakılanı öne almak gerekir.

Maslahat-Mefsedet Dengesi. Maslahat
ve mefseadet dengesini geniş biçimde iş-
leyen İbn Kayyim, ontolojik bir bakışla bu-
nun yaratma ve buyruk konusunun ince
sırlarından biri olduğunu belirtir. Masla-
hat ve mefseadetin katışıksız olup olma-
ması açısından fiilleri sırf maslahat içe-
ren, maslahat yönü ağır basan, sırf mef-
sedet içeren, mefseadet yönü ağır basan,
maslahat ve mefseadet yönü eşit olan şek-
linde beş kısma ayırır; dinlerin bunlardan
ilk dördü hakkında hükümler getirdiğini,
ilk iki çeşidi emredip bunların elde edil-
mesini veya imkân ölçüsünde ikmal edil-
mesini, üçüncü ve dördüncü çeşidi yasak-
layıp bunların ortadan kaldırılmasını veya
imkân ölçüsünde azaltılmasını sağladık-
larını açıklar. Sırf maslahat (el-masla-
hâtü'l-hâlis) ve sırf mefseadetin (el-mefse-
detü'l-hâlis) bulunup bulunmadığı tar-
tışmalarına yer veren müellif bu mesele-
de ihtilâfî ortadan kaldıracak mâkul iza-
hın şu olduğunu söyler: Eğer hâlis masla-
hat denince özü itibariyle mefseadet özel-
liği taşımayan anlamı kastediliyorsa bu
türün varlığında şüphe yoktur. Fakat bu-
nunla yapısında ve kendisine erişmek için
girilen yolda hiçbir meşakkat ve eziyetin
bulunmaması kastediliyorsa bu anlamda
hâlis maslahat yoktur (örnekleriyle birli-
kte bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâ-
ri's-sa'âde*, II, 14-16, 32-37). Sırf masla-
hat ve sırf mefseadetin nâdir oluşu, çok
defa ikisinin birlikte bulunuşu (İzzeddin
İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübâ, I*,
19-22), hayat olaylarının bu açıdan girift-
likler taşıması sebebiyle maslahatların
kendi aralarında sıralama yapılarak ter-
cih ölçütleri geliştirilmesi yeterli olma-
mış, maslahat-mefseadet dengesi konu-
su hukuk düşüncesinin önemli problemlerinden biri olagelmıştır (bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. İzzeddin İbn Abdüsse-
lâm, *el-Kavâ'idü'l-kübâ, I*, 40-59, 87-163;
ayrıca bk. MEFSEDET). Ebül'ulâ Mardin,
Mecelle'ye hâkim telakkileri açıklar-
ken mefseadetlerin giderilmesinin yeni
menfaatler sağlanmasına takdim edile-
ceği ilkesinin, dolayısıyla -emrivâkilerin
kabulü anlamında olmak üzere- mevcut
menfaatlerin korunmasının esas alınma-
sına sıcak bakılmamasının *Mecelle'*yi
Batı hukukundan ayıran temel bir özellik
olduğu tesbitini yapmaktadır (*Mecelle*,
md. 30; *İA*, VII, 433). Öte yandan fıkıh
usulü incelemelerinde, şer'i hükümlerde
meşakkatin bizâtihi hedeflenen bir amaç
olmayıp şâriin hikmeti gereği dinî yüküm-

lülükle hedeflenen maslahata ulaşmada
bir vasıta konumunda olduğuna, dolayısıyla
dinî hükümlerin bazı meşakkatler
içermesi olgusuyla bütün hükümlerin kul-
ların mesâlihi için konduğu ilkesinin çeliş-
mediğine dikkat çekilir (bk. MEŞAKKAT).

Tüfi ve Maslahat. Maslahatı deliller hi-
yerarşisi içinde nas ve icmâdan bile ön-
ceye yerleştirmiş olmasıyla ün yapan Nec-
meddin et-Tüfi'nin (ö. 716/1316) kendi
döneminde pek ilgi görmeyen bu görü-
şünün son asırlarda İslâm düşüncesinin
yeniden yapılandırılması için yapılan çağ-
rılar ve geliştirilen karşı tezler arasında
iyi bir etüde tâbi tutulmadan sunulup
yaygınlık kazanmasının bu husustaki yan-
lış ve eksik kanaatleri besleyen bir etken
olduğu söylenebilir. Tüfi, bu konuya iliş-
kin düşüncelerini müstakil bir eser veya
risâle kaleme alarak değil Nevevî'nin *el-
Erba'in*'ine yaptığı şerhte, "Zarar ver-
mek de zarara zararlar mukabele etmek
de yoktur" anlamına gelen hadisi (İbn
Mâce, "Ahkâm", 17) açıklarken ortaya
koymuştur.

Esasen Tüfi, bu hadiste zararın önlen-
mesinden söz edildiğini ve zararın "baş-
kasına kötülük vermek" mânasına geldi-
ğini kabul ettiği halde maslahatın celbini
bunun tabii bir sonucu olarak düşünmüş
(*Şerhu'l-Erba'in*, s. 15, 16, 17, 46) ve bü-
tün açıklamalarını bu anlayış üzerine bina
etmiştir. Halbuki geniş anlamıyla masla-
hat kavramı mefseadetin giderilmesini
içerse bile zararın olumsuzlanması zorun-
lu olarak maslahatın elde edilmesi anla-
mını gerekli kılmamaktadır; nitekim,
"Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır"
kuralı (*Mecelle*, md. 30) mefseadeti gider-
me ile menfaati temin etmenin iki farklı
şeyi ifade ettiğini göstermektedir. Tüfi'nin,
tezini kendi ön kabulüne göre bu ha-
disten çıkardığı anlam üzerine dayandır-
ması önemli bir eleştiri noktası olmakla
beraber maslahata riayetin dayanağını
teşkil eden diğer deliller -ki kendisi de
bunlara değinmektedir (*Şerhu'l-Erba'in*,
s. 15-16, 19-20, 22-25)- göz önüne alın-
arak bu konudaki görüşleri değerlendirmeye
alınabilir.

Tüfi, ibadetler ve bu gruba girenlerle
muâmelât ve bu gruba girenler arasında
ayırım yapılması gerektiğini, birincisinin
şer'in hakkı olup bunların nasıl yerine ge-
tirileceğinin ancak nas veya icmâ ile bili-
nebileceğini, ikincisinde ise nas ve icmâ
maslahata uygun değilse mesâlihe riaye-
tin takdim edileceğini, zira maslahata ri-
ayetin şer'in bunlarla kastettiğinin ekse-
nini oluşturduğunu savunur ve masla-
ha-

tın din nazarındaki önemini ve şer'î deliller arasındaki yerini göstererek önerdiği yol için epistemolojik bir temel hazırlamaya çalışır. Maslahatı dikkate almanın üzerinde ittifak edilen bir ilke olmasına mukabil icmân hüccet oluşuna itirazlar ileri sürülebilmiş olmasını ve nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesini delil göstererek maslahatın nassa ve icmâa takdim edilmesi gerektiğini savunması, ilk bakışta maslahata riayeti nas ve icmâa mutlak biçimde takdim etmeyi önerdiği izlenimi verse de Tûfî'nin bu ifadelerinin bağlamları ve konuya ilişkin diğer açıklamaları dikkatli bir incelemeye tâbi tutularak onun gerçek tezi şöyle özetlenebilir: Nas ve icmâ maslahata aykırı düşerse maslahata riayeti onlara takdim etmek gerekir; fakat bu, anılan kaynakları devre dışı bırakma ve bunlara içermediği anlamlar yükleme şeklinde değil -tıpkı sünnetin beyan yoluyla Kur'an'a takdim edilmesi gibi- onları tahsis ve beyan ederek yapılmalıdır. Şöyle ki, nas ve icmâ bütünüyle bir zarar ve mefsedet sonucunu beraberinde getiriyorsa iki ihtimal vardır: Eğer zarar bunların delâlet ettiği anlamların bütünü ise bunun, Hz. Peygamber'in "lâ darara ..." hadisinden (maslahata riayet ilkesinden) yapılmış bir istisna kabilinden olması kaçınılmazdır. Meselâ hadlerle öldürme ve yaralama suçlarına verilen cezalar böyledir. Şayet zarar bunların medlûllerinin bir kısmı ise bakılır: Eğer bu zararı bir delil gerektiriyorsa delile uyulur; özel bir delil gerektirmiyorsa bunların Hz. Peygamber'in "lâ darara ..." hadisiyle tahsis edilmesi gerekir ki böylece deliller uzlaştırılmış olsun (a.g.e., s. 15, 16, 17-18, 25, 28, 35, 41, 46). Bu izah göstermektedir ki Tûfî'ye göre nas ve icmâdan anlaşılan sonuç maslahatla bağdaşmıyorsa uygun yorum metotlarıyla bunların uzlaştırılması gerekmektedir. Söz konusu hadis için yaptığı uzun süreli boyunca hep bu nokta üzerinde duran ve "takdim" kelimesini ağırlıklı olarak bu anlamda kullanan Tûfî, maslahatın metodolojik etkisini tahlilî olarak gösterdiği sadece bir yerde (a.g.e., s. 46) bu uzlaştırma faaliyetinin sonuç vermemesi ihtimaline de temas etmekte ve bu durumda maslahatın diğer delillere takdim edileceğini söylemektedir. Önceki açıklamalarıyla bu ifadesinin bağlamı birlikte değerlendirildiğinde maslahatın takdim edilmesi, zararın nas ve icmân medlûllerinin bir kısmı olması ve bu sonucu özel bir delilin gerektirmemesi durumuyula sınırlıdır. Bu da nassın literal anlamıyla

şer'in amaçlarının eksenini oluşturan maslahat arasında bir çatışma görülürse ve buradaki zarar görünümü taşıyan sonucun özel bir delil tarafından -belli bir maslahata binaen- hedeflendiği tesbit edilemezse literal anlamın hukukun genel gayeleriyle kontrol edileceği ve bu gayelere ters düşen bir sonucun tatmin edici sayılamayacağı, dolayısıyla bir boşluk doğduğunun kabul edileceği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Tûfî tezinin teyit için, nasıl ki muâmelât alanında kanun boşluğu bulunması halinde şâriin kıyas deliline gönderme yaptığı var sayılarak bu yolla boşlukların doldurulması yönüne gidiliyorsa, şer'î delilin mükelleflerin akıl ve tecrübeyle bilebilecekleri maslahatları karşılamaması durumunda da şâriin maslahata riayet ilkesine gönderme yaptığıın anlaşılmış olacağını ifade etmektedir (a.g.e., s. 48). Böylece kanunun lafzıyla hükmün amacı veya hukukun genel ilkeleri arasında uygunluk bulunmaması halinde doğacak örtülü boşlukların da yine genel ilkelerle doldurulmasını önerdiği sonucuna ulaşılabilir. Bazı müellifler, onun maslahatın kesin olan şer'î delillere bile takdim edilmesini savunduğunu yazarsa da kendisinin koyduğu kayıtlardan kesin olmayan delilden söz ettiği anlaşıldığı gibi kendisi bu nitelelikteki delilin maslahata aykırı olabileceğini zaten kabul etmemektedir (a.g.e., s. 30). Özellikle bir yerde kullandığı "terk" kelimesiyle ilgili açıklamasından onun hep zannî durumları kastettiği anlamı çıkmaktadır (a.g.e., s. 41). Öte yandan Tûfî'nin şer'î delillerin zarar içermesini reel bir durum olarak ele almayıp bir var sayımdan söz ettiği anlaşılmakta (özellikle bk. a.g.e., s. 16), diğer eserlerinde teorik anlatımlarına genellikle somut olaylarla açıklık getirmeye çalıştığı halde bu konudaki teziyle ilgili uzun teorik izahlar yapmasına rağmen maslahatın nas veya icmâa takdimi hususunda bir tek örnek olay zikretmemiş olması da faraziyeyle dayalı bir öneri geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Tûfî şeriatın maslahata önem vermesiyle ilgili deliller zımında Yûnus sûresinin 58. âyetini zikredip bunu açıklarken Kur'an'ın içerdiğinden daha üstün yarar bulunmadığını ve en yüce maslahatın yine onun içinde aranması gerektiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 20). Fıkıh usulü incelemelerinde nas-maslahat ilişkisi genellikle nassa aykırı maslahat veya nassın maslahatla tahsisi şeklinde ele alındığı halde Tûfî'nin konuya dair tezinde dikkat çeken bir nokta nassa

(ve icmâa) aykırı maslahattan hiç söz etmemesi, daima nassın (ve icmân) maslahata uygun veya aykırı olması ya da bunların birbiriyle uyumlu olup olmaması durumlarını ayırt etmesi (a.g.e., s. 16, 17, 29, 30, 39, 46) ve teâruz halinde uzlaştırma yorumu önermesidir (a.g.e., s. 16, 17, 18, 25, 28, 41). Yine bu bağlamda kullandığı "tahsis" kelimesinden hareketle, onun tezinin somut bir maslahatla muayyen bir nassın tahsisi meselesini özdeşleştirmek isabetli olmaz; zira Tûfî'nin ifadelerinden, burada küllî anlamda maslahat ilkesinin onun etkileyebileceği güçte bir delili, yani zannî olan nasları (ve icmâi) sınırlandırmamasını kastettiği ve ilkesel düzeyde bir tahsisin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Tûfî, icmân hücciyetine yapılan itirazları gündeme getirmekteki amacının bu delili bütünüyle itham etmek ve ortadan kaldırmak değil maslahata riayet ilkesinin ne kadar güçlü bir delil hüviyeti taşıdığını göstermek olduğunu bizzat ifade ettiği gibi (a.g.e., s. 35), yer yer zorlama istidlâllere başvursa da icmân delilleri ve bağlayıcılık değeri konusunda fıkıh usulü literatürünün yabancı olmadığı eleştiri noktalarını zikretmedeki asıl maksadının gerçekleştiğine kesin gözyle bakılabilecek az sayıdaki icmâ örnekleriyle teorik anlamdaki icmân ayırt edilmesi gereğini (bk. İCMÂ) vurgulamak olduğu (özellikle bk. a.g.e., s. 32) gözden kaçmamaktadır. Buna karşılık nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesiyle ne kastettiği hususu kapalı ve yanıltıcı görünmektedir. Bu noktanın aydınlatılması, onu böyle bir tez ileri sürmeye iten gerçek âmilî belirleme açısından oldukça önemlidir ve bu konuda bazı ipuçları naslarla ilgili bu nitelemesini açıklarken verdiği bilgilerde saklı bulunmaktadır. Bu bilgiler incelendiğinde müellifin, mezhep taassubu ve rekabetiyle ilgili abartılı örneklerden hareketle taklit zihniyetini eleştirdiği, müslüman toplumların bu sebeple dinin tasvip etmediği bir parçalanmışlık içine düşmesinden yakındığı ve sünnetle ilgili rivayetlerin çelişkiler içermesi olgusuna vurgu yaptığı görülmektedir. Buna göre Tûfî'nin, kendi döneminde ve yine o dönemi hazırlayan yakın geçmişte hâkim ve yaygın hale gelen, nasların gayelerinden çok lafızlarına sarılma, rivayetlerin sağlamlık derecesini gözden geçirmek yerine mezhebî kabulleri ve çözümleri nas gibi telakki etme tavrına karşı bir tepki ortaya koymaya çalıştığı, bir başka anlatımla onun bu tavrının literalizme -ki

katı Zâhirî anlayışı açıkça eleştirmektir (a.g.e., s. 23)-, şerhçiliğe ve mezhep telakkilerinin mutlak otorite sayılması anlamında hukukî pozitivizme karşı bir infialin ifadesi olduğu söylenebilir. *Şerhu'l-Erba'in*'i sürgüne gönderildiği Kûs'ta kaleme almış olması da bu görüşün reaksiyoner bir hâlet-i rûhiyye ile ortaya konmuş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Tûfî'nin bu tavrı, yaşanan entelektüel sıkıntı ve karşı çıkılan anlayış bakımından Avrupa'da hukukî pozitivizme ve şerhçiliğe karşı şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan "serbest hukuk ekolü"nü tepkisini andırmakla beraber Tûfî'nin gerek başka eserlerinde benimsediği metodoloji gerekse *Şerhu'l-Erba'in*'de yaptığı açıklamalar, burada ileri sürdüğü görüşle hâkimin kanunun yorumunda ve kanun boşluklarının doldurulmasında serbest davranabileceğini, hatta kanuna aykırı sonuçlara varabileceğini savunan serbest hukuk ekolünün yaklaşımı arasında tam bir benzerlik kurmaya elvermez. Zira yorumun oyun aracı haline getirilmemesi, deliller arasındaki uzlaştırma çabasının mâkul ölçüler içinde tutulması, naslara içermediği anlamlar yüklenmesi ve ana kaynakların devre dışı bırakılmaması gerektiğini ısrarla belirtmesi (a.g.e., s. 17, 44, 46), onun bir yandan kavram hukukçuluğuna karşı çıkarken bir yandan da ihtimale açık olmaları nasların sonuçlarını olduğu şekilde kabul etmek gerektiği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Müellif, ihtilâfın sebeplerinden birinin rivayetlerin ve nasların teâruzu olduğunu belirtmesine rağmen devamında sadece sünnetteki farklılıklardan ve sünnetin tedvini meselesinden söz etmekte, âyetlerin anlaşılmasıyla ilgili ihtilâfa temas etmemekte, nitekim müteakip başlıkta bu gerekçeyi başka bir açıdan tekrar ele alırken de sünnet malzemesiyle sınırlı kaldığı görülmektedir (buradaki örneklerden sadece Abdullâh b. Mes'ûd'un icthadıyla âyet arasında bir bağ kurulabilir, fakat bu da maslahatın mânası açık bir nassa tercih edildiğine örnek teşkil edecek nitelikte değildir). Öte yandan müellifin nasların mesâlih ve benzerleriyle çatıştığından söz etmesi (buradaki "ve nahvihâ" ifadesi) ve zikrettiği örnekler birlikte değerlendirildiğinde konunun sırf maslahat kavramıyla sınırlı olmadığı, müellifin asıl hedefinin nasların, özellikle sünnet malzemesinin sadece lafızlarıyla yetinilmeyip lafzın hükümün amacıyla kontrol edilerek yorumlanması gerektiğini vurgulamak olduğu so-

nucuna varılabilmektedir. Aksi takdirde Mustafa Zeyd'in belirttiği üzere (*el-Maslahâ*, s. 149) Tûfî'nin bir yandan ibadetlerin şâriin hakkı olduğunu, zamanı, mekânı ve keyfiyetinin ancak O'nun tarafından bildirileceğini, şu halde O'nun delillerinden alınması gerektiğini söylerken (*Şerhu'l-Erba'in*, s. 21, 43-46) öte yandan -genel bir şekilde- nasların muhtelif ve müteâriz olduğunu ve ihtilâfa yol açtığını ileri sürmesi kendi içinde tutarsız kalmaya mahkûm olacaktır.

Tûfî önerdiği metodun o zamana kadar bilinenlerden farklı (a.g.e., s. 42-43), hatta ters bir mantık işletilerek diğer şer'î delillerin devre dışı bırakılması (a.g.e., s. 41) şeklinde algılanacağını tahmin etmekle beraber onun maslahat kavramı için açık bir sınır çizemediğini ve bu konudaki tezini derli toplu bir teori haline getirebildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle tezi maslahat gibi izâfîliklere çok açık bir kavram üzerine kurulu olduğu halde -somut bir maslahatla ilgili değerlendirmeyi değil ilkenin kabulünü kastetse de- maslahata riayet ilkesine dayanıldığı takdirde ihtilâfın biteceğini söylemesi (a.g.e., s. 41-42) gerçeklik taşımadığı gibi konunun tabiatına da uygun değildir. Öte yandan mesâlih ve mefâsîdin de teâruz edebileceğini, o takdirde bu çatışmanın sakıncasını giderecek bir kritere ihtiyaç duyulacağını belirtip değişik ihtimaller için ölçütler geliştirmeye çalışan Tûfî'nin işin içinden çıkılmaz durumlarda (üç yerde) kuraya başvurulmasını ölçüt olarak önermesi fıkıh ve hukuk mantığından oldukça uzak durmaktır (a.g.e., s. 46-47). İbâdât ve muâmelât alanlarının karakteristiğiyle ilgili ifadeleri ilk bakışta Tûfî'nin din-hukuk ayırımı yapılması gerektiğini savunduğunu düşündürse de başka açıklamaları bu sonucun çıkarılmasına elvermeyecek niteliktedir. Yine konuya ilişkin ifadelerinin tamamı göz önüne alındığında naslarda yer alan hukukî düzenlemelerin tarihsel olduğunu düşündüğü neticesini çıkarmak da mümkün görünmemektedir. Son olarak şu hususu belirtmekte yarar vardır: Heinrichs, Tûfî'nin bu tezinde maslahat kavramını "el-maslahatü'l-mürsele" anlamında kullandığını ifade ederse de (*El*² [İng.], X, 588), kendisi, mezkûr hadisten çıkardığı metodun Mâlik'in yaptığı şekilde mesâlih-i mürseleyle hükmetme anlamına gelmeyip ondan daha kapsamlı olduğunu belirtmektedir (*Şerhu'l-Erba'in*, s. 43). Tûfî'nin bu sözünden ve devamındaki ifadesinden, onun muâmelât alanının-

da naslara muhalif olan maslahatın mutlak biçimde esas alınacağını düşündüğü izlenimi ediniliyorsa da (Hüseyin Hâmid Hassân, s. 534-535) diğer açıklamaları bunu desteklemediğinden burada asıl maksadının kendi maslahat anlayışının Mâlik'in mürsel maslahat anlayışıyla sınırlı olmadığını vurgulamak olduğunu düşünmek daha uygun görünmektedir.

Maslahatın Değişik İctihad Türlerindeki Rolü ve Etkisi. İslâm hukuk metodolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili temel kurgu göz önünde bulundurularak maslahatın icthad metodlarındaki rolünü ve etkisini ana hatlarıyla şöylece tasvir etmek mümkündür: 1. Yorum icthadında nassın anlamını belirlerken lafız unsurunun gaye unsuruyla dengelenmesinde maslahat fikri öncelikli bir yere sahip olduğu gibi her bir olayda o anlamın gerçekleşip gerçekleşmediğini tesbitte de bu kriter özel bir önemi haiz olacaktır. 2. Nassın kapsamına girmeyen olaylarda ana kural, istishâb yani iktizâî bir hükümle (hurmet, kerâhet, vücûb, nedb) yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi, bunun tabii uzantısı olarak geçersizlik (fesad, butlân), haktan mahrumiyet gibi yaptırımlar öngörülmemesi ve kişilere yeni bir borç veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi olmakla beraber çerçevesi ibadetler, helâller-haramlar ve hukukî ilişkiler şeklinde çizilebilecek ameli bir alanın meselelerini konu edinen fıkıh faaliyetinin doğası gereği, karşılaşılan olayla fıkıhın temel meşruiyet kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te çözümü bulunan olaylar ve bu iki kaynağın içerdiği ilkeler arasında fikrî bir bağ kurularak şer'î açıdan bir değerlendirme yapılması -taabbüdî olarak nitelenen durumlar bir yana- çok defa kaçınılmaz olmaktadır. Bu fikrî bağ kurulurken izlenen metodun adlandırılmasında ve sınırlarının çizilmesinde görüş ayrılıkları olsa da başlıca iki yolun bulunduğu açıktır: a) Yeni olayla nasta çözümü bulunan olay arasında tikelden fıkele geçiş şeklinde bir bağ kurularak fıkıh usulünde ele alındığı anlamıyla kıyas delilinden yararlanmak. İki olay arasında hükmün konuş gerekçesi bakımından tam bir benzerlik (illet birliği) bulunduğu kanaatini sağlayan bir bağ kurulabiliyorsa bu metodun kıyas olarak adlandırılmasında, yine yapılan çıkarıma yön veren esas âminin hükmün gözettiği maslahat ve / veya konuş amacı olduğunu kabul hususunda -ilke olarak ta'îlî kabul etmeyen eğilim bir yana- köklü bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak konuya ilişkin ter-

minolojinin gelişim sürecinde kurulan bu bağın kuvvetine göre kıyasın niteliğini belirleyici bazı kayıtlar konduğu gibi hukuk emniyeti mülâhazalarının ağır basması, mezhep hükümlerinin tutarlılığını ispat etme veya bu hükümleri koruma hassasiyeti gibi sebeplerle bu bağın disipline edilmesi uğruna hükmün gözettiği maslahatı ve / veya konuş amacını feda etmeye varacak bir anlayışa kayıldığı görülmektedir. b) Yeni olayla nasta çözümü bulunan olaylar arasında tikelden tikele geçiş şeklinde bir bağ kurulması mümkün değilse bu olayla naslardaki kapsamlı düzenlemeler ve ilkeler arasında bir bağ kurmak. Fıkhi çözümler külliyyatının oluşturulmasında ağırlıklı bir yere sahip olan ve bütün fakihlerce izlenmiş olan bu yolun temelinde de -ilke olarak ta'ili kabul etmeyen eğilim bir yana- yapılan çıkarıma naslardaki düzenlemelere hâkim olan ruhun, dolayısıyla maslahat düşüncesinin yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak maslahat düşüncesine vurgu yapılarak istislâh adıyla anılan bu metodun, kıyas- taki kadar güvenli bir bağ kurulamayacağı ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla müstakil bir delil olarak adlandırılmasına genellikle sıcak bakılmamıştır. Bu sebeple belirtilen yol izlenerek bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa zaruret, sedd-i zerîa, örfü dikkate alma, umûmül-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensip ichtihadı olduğu kolayca anlaşılır. Öte yandan istishâb delilinin, olanın olduğu hal üzere bırakılması şeklinde özetlenebilecek yönü de bu anlamda bir ilke görevi yapabilmekte, yani istislâhın dayanaklarından birini oluşturabilmekte; buna karşılık bu delilin helâl-haram konusunda ibâhanın, sorumluluk konusunda da berâet-i zimmetin asıl olmasını belirten yönü -eğer istislâh metoduyla özel bir düzenlemeye gerek bulunduğu sonucuna varılmamışsa- yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi ve kişilere yeni bir borç veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi sonucunun tabii ve devamlı dayanağı olmaktadır. İstislâh ile istishâbın bu yönü arasında sağlıklı bir denge kurulabilmesi, maslahat düşüncesinin ichtihadı çözümlere nasların ruhuna hâkim olan anlayışa uygun biçimde yansıtılması açısından büyük önemi haiz olup bu konudaki başarının, Kur'an ve Sünnet'in anlamlarına nüfuz ve bu kaynaklardaki hükümlerin amaçlarını iyi kavra-

ma derecesiyle doğru orantılı olacağını söylemek mümkündür. İstihsanın bazı türlerini (özellikle zaruret sebebiyle istihsanı) ve uygulamalarını maslahatı gözetme ilkesinin esas alınması açısından istislâh kapsamında düşünmek mümkünse de teknik anlamıyla istihsan ister bir benzerlik kurma işleminde ilk hatıra gelen çözüm, isterse söz konusu olayın benzerlerinde alışılmış veya uygulanması beklenen çözüm olsun daima karşıt bir hükmün (kıyas) terkedilmesi şeklinde gerçekleştiğinden bunu yukarıda tasvir edilen temel kurgu içindeki şıkların dışında ve her bir şıkla irtibatı kurularak ele almak daha isabetli olur. Bir başka anlamla istihsanı karakterize eden özelliğin çözüm aramak için takip edilen bir ichtihat yöntemi olmayıp mevcut bir çözümden vazgeçmenin izahını üstlenen bir yöntem olduğu dikkate alınırsa, meselâ zaruret sebebiyle istihsandaki maslahatın -yukarıda genel çerçevesi verilen istislâh metodunda olduğu gibi- yeni bir çözüme ulaşmanın değil mevcut bir çözümden vazgeçmenin dayanağı olarak bir işlev üstlendiği görülür. Ancak vazgeçilen çözümün de zaruret / maslahat ilkesine dayanılarak belirlenmiş olduğu durumlarda istihsan, başka bir maslahatın daha üstün olduğuna dair değerlendirmenin metodik adı olarak karşımıza çıkar. Yine bazı istihsan türlerinin asıl işlevinin de 1. şıkta belirtilen yorum ichtihadıyla irtibatlı olduğu ve nassın lafzının gerektirdiği çözümden hükmün amacı veya hukukun genel gayeleri gerekçesiyle vazgeçilmesini izaha kavuşturmak olduğu söylenebilir.

Değerlendirme. Müslüman âlimler, İslâmiyet'in fitrat dini ve insanın da kendi yararına olan şeyleri hedeflemesinin fitrat gereği olduğunu, yine insan aklının maksada uygunluk ve uygunsuzluk anlamında (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7-9; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 151-152) iyiyi ve kötüyü, yani dünya işlerinde neyin yararlı ve zararlı olduğunu kavrama gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle birlikte mükelleflerin fiillerini dinî sorumluluk bağlamında incelerken ve bu açıdan aklın değerini belirlerken öncelikle ele alınan meselede dinî bildirimin bulunup bulunmamasını esas alırlar. Eğer bir meselede dinî bildirim varsa iyinin ve kötünün ölçütü de odur. Bu bildirimlerin gerekçelerini kavrama ve dinî bildirim bulunmayan durumları düzenleme hususunda ise kişinin Allah'a karşı vecibeleri alanı ile başka kişilerle ve

toplumla ilişkileri alanını ayırt etmek gerekir. Birinci alandaki hükümlerin gerekçelerini kavramaya, dolayısıyla bu kapsamdaki yükümlülükleri arttırıp eksiltmeye akıl yeterli ve yetkili değildir. Aklın fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü (hüsün ve kubuh) idrakteki gücünü ve bu idrakin etkisini en üst düzeyde tuttuğu kabul edilen Mu'tezile dahil olmak üzere bütün İslâm âlimlerinin buraya kadar fikir birliği içinde olduğu görülür. Bireyler arası ve birey-toplum ilişkilerini düzenleyen ve naslarda yer alan hükümlere gelince, Zâhirîler'in öncülüğünü yaptığı anlayış bir yana bırakılırsa İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bunların gerekçelerinin aklıla kavranabileceği ve yeni olaylara geçişinin sağlanabileceği kanaatindedir. Bu alanda dinî bildirim olmadan aklın iyiyi ve kötüyü idrak edip edemeyeceği sorusuna Eş'arîler olumsuz, Mu'tezile ve Mâtürîdîler olumlu cevap verirken Mu'tezile aklın iyi olarak idrak ettiğinin şer'an da emredilmiş, kötü olarak idrak ettiğinin şer'an da yasaklanmış sayılması gerektiğini savunmuş, bu noktada Mâtürîdîler onlardan ayrılmıştır. Bu anlayışın maslahat düşüncesinin müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı, yani hakkında naslarda olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmayan fıkhi bir meselede çözümün, akıl ve tecrübeyle belirlenen yarar-zarar durumuna bağlanıp bağlanamayacağı konusunda önemli bir yere sahip olduğu görülür.

Maslahat, mahiyeti itibarıyla bir kaynak olmayıp şer'î delillerin içerdiği ilke ve hükümlerin tümevarım yöntemine göre incelenmesi sonucunda ulaşılan ve bütün bu hükümlerde kulların dünya ve âhiretteki yararlarının gözetilmiş olduğu şeklinde özetlenebilecek olan kapsamlı düşüncüyü ifade eden bir üst kavramdır. İslâm âlimleri, bu düşüncenin bütün dinî-hukukî hükümlerin ortak dokusunu oluşturduğunu kabul etmekle birlikte gerek klasik, gerekse modern dönemlerde yapılan maslahat tartışmaları fıkhi usulü açısından değerlendirildiğinde en önemli görüş ayrılığının maslahatın ana kaynaklarda kendisine gönderme yapılmış müstakil bir delil sayılıp sayılmadığı noktasında düğümlendiği görülür. Tûfî'nin öncülüğünü yaptığı eğilime göre şer'î delillerin tamamından çıkan ortak anlam, ibadetler alanına dahil sayılmayan konularda akıl ve tecrübe yoluyla maslahatın belirlenebileceğini göstermektedir. Nas ve icmâ ile düzenlenmemiş bir meselede maslahatı belirlemek için kıyasa başvurulması sağlıklı bir yol olmakla beraber

bunun ötesinde maslahatlar için birtakım tasnifler yaparak zorlamaya gitmeye gerek yoktur, şer'in maslahata yaptığı toplu gönderme dayanak olarak yeterlidir (Şerhu Muhtaşari'r-Ravza, III, 214-215). Hatta Tüfî'ye göre kesin olmayan nastan ve bu nitelikteki icmâdan çıkan sonuç ile bu yolla belirlenen çözümün çatışması halinde uzlaştırıcı bir yoruma gidilmesi, bu mümkün olmadığında şer'i hükümlerin eklenini oluşturan kesin delil olması sebebiyle maslahata riayet ilkesine öncelik verilmesi gerekir. Hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisini (konunun bu yönünü öne çıkaran görüşlerin değerlendirilmesi için bk. ÖRF) dikkate almanın yanı sıra dinî sorumluluk bağlamında fiillerin iyiliği ve kötülüğünün sırf akılla kavranıp kavranamayacağı ve bu kavramaya hüküm bina edilip edilemeyeceği konusundaki bakışın etkili olduğu bu meselede Tüfî tercihini -Allah'ı tenzih açısından gelebilecek eleştirilere karşı çekincesini koymak suretiyle- Mu'tezile'nin görüşünden yana yapmıştır (Şerhu'l-Erba'in, s. 21-22). İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ise naslarda özel bir düzenlemeye konu edilmemiş bütün fikhî meselelerde çözümlerin bir şekilde naslara bağlanması gerekir. Sadece akıl ve tecrübenin belirleyeceği maslahat başlı başına bir delil sayılmaz. Konunun fıkıh usulünde geniş tartışmaları harekete geçiren yönü de bu bağın nasıl kurulacağı hususudur. Naslardan çıkarılan genişletilmiş önermeler yoluyla da olsa her bir olayı nas kapsamına dahil etmeye çalışan Zâhirî anlayışı bir yana, genel kabule göre bu irtibatın ana kaynaklarda yer alan hükümlerin amaç unsuru vasıtasıyla kurulması gerekir. Naslardaki somut düzenlemelerin amacını istikrarlı ve güvenli biçimde yeni olaylara yansıtabilmenin yöntemi olan kıyas işleminde bu bağ illet adını alır. Kıyas delilinin sağlıklı işletilmesinde maslahat düşüncesinin etkisi açıktır ve "münasebe" bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar içermektedir. Kıyasa imkân bulunamayan durumlarda çözüm üretirken bütün şer'i hükümlerin ortak amacının kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının karşılanması olduğu yönündeki ortak tesbiti esas alarak naslara aykırı olmayan her maslahatın hükme dayanak yapılabileceğini ve bunun da amaç unsuru bakımından olayın naslara bağlanması anlamına geldiğini savunanlar vardır; fakat hâkim eğilim, bu olumsuz şartın yanı sıra yeni olayın daha önce geçerli istidlâl yöntemleriyle elde edilmiş çözüme / ço-

zümlere uygunluğu belirlenerek ya da naslarda ifadesini bulmuş veya onlardan tümevarım yoluyla çıkarılmış genel ilke ve kaidelerin kapsamına katılarak dolaylı biçimde naslara bağlanması gerektiği yönündedir. Her iki anlayışa göre yapılan bu ictihadın fıkıh usulü terminolojisindeki genel adı istislâhtır; fakat bazı durumların kıyasın alt türleri, bazılarının da yorum ictihadı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Yukarıda değinildiği üzere bu tür ictihadın istihsan, istishâb, örf ve sedd-i zerâi' gibi delillerle ilişkilerinde tartışmaya açık incelikler bulunmaktadır. Son eğilimin savunduğu yol, özellikle hukukun mantıkî sıhhatini kontrol ederek kendi içinde tutarlı fikrî örgüye sahip bir doktrin oluşturabilmek açısından gerekli ve fakihin şer'i-amelî meselelere çözüm ararken hayatın akışı içinde tabii biçimde işletebileceği bir yöntem olmakla beraber her bir olayda bunun nazarı bir anlatıma kavuşturulması yapılan işin doğasına uymadığı gibi, hukukun etik ve kültürel sıhhatini kontrol gereğini de göz ardı etmeyen ictihadların yapılabilmesi, bu teorik izahlardan çok ictihad zihniyetinin zinde tutulmasına, fakihin de bir yandan nasların ruhuna ve gayelerine nüfuz edebilmek, diğer yandan olayın mahiyetini kavrayıp içerdiği yarar ve zararları buna göre değerlendirebilmek için gerekli birikime ve melekeye sahip olmasına bağlıdır. Nitekim kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa'sında geliştirilen hukuk metodolojisi incelemelerinde kanun boşluklarının doldurulması sırasında hâkimin kanun koyucunun amacına uygun biçimde menfaat durumlarını tesbit edip bunları tartması ve değerlendirmesi gerektiği, sosyal hayatın ihtiyaç ve zaruretlerini, eşyanın tabiatını, ahlâk ve adalet ölçülerini, hukuk güvenliğini, özellikle "hukuk fikri"ni esas alması, içinde faaliyet gösterdiği hukuk sisteminin kıymetlerine ve bunlardan çıkan genel prensiplere uyması gerektiği üzerinde durulduğu gibi, İslâm muhitinde de ictihad zihniyetini esas alan âlimlerin naslarda düzenlenmemiş meselelerde hüküm verirken bu anlayışa paralel düşen uygulamalarda bulundukları veya bu tavrı teorik ifadelerle kavuşturmaya çalıştıkları görülür. Meselâ Gazzâlî'nin şer'i-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gayenin (maksûdü's-şer') korunması olduğunu vurgulaması (el-Müstaşfa, I, 286-287) bu

anlayışı yansıtan teorik anlatımlara bir örnek olarak gösterilebilir. Bu konuda önemli bir husus, menfaat ölçütüne başvurulurken çatışan çıkarların tartılması ve bu tartmanın da keyfe ya da duyguya göre olmaması, aksine değişik çıkarların birbiriyle olan oranı bakımından ortaya çıkan düzenliliklere uygun bulunması gerektiği, dolayısıyla sonuç çıkarmalardan ve mantıkî işlemlerden tamamıyla bağımsız kalınamayacağıdır (Aral, s. 158-159). İslâm âlimleri de münasebet bahislerinde özellikle bu düzenliliklere uygunluğun önemine dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, el-Müstaşfa, I, 291-292; II, 296-297).

Klasik fıkıh usulü tartışmalarında maslahatın müstakil delil olup olmayışı ve kıyastaki rolü ön plana çıkmakla beraber bu düşüncenin yorum ictihadında da büyük önemi haiz olduğunda kuşku yoktur. Kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa'sında yorum metotları konusunda ortaya çıkan eğilimler içinde gâi unsura ağırlık veren anlayışın daha başarılı olduğu ve kabule şayan bulunduğu görülür ki bu unsuru dikkate almanın mânası kısaca, kanun koyucunun hukuk kuralı koyarken güttüğü gayeyi, uyumsuzluk hallerine ve menfaatler çatışmasına ilişkin olarak yaptığı tercihlere yön veren kıymetleri tesbit edip hukuk kuralının anlamını buna göre belirlemek ve uygulamaktır. Özellikle, her hukuk kuralının mantıkî değil pratik bir gayeye yönelik olduğunu savunan Ihering'in fikirlerinden destek alarak gelişen bu anlayış, mantık metodunu esas alan kavram hukukçuluğuna karşı bir tepki olarak menfaat hukukçuluğu diye anılan görüşü ortaya çıkarmıştır. Buradaki menfaat terimi, "kıymet, ruh, gaye, maksat, varlık sebebi, saik, eğilim, temele ilişkin esas" anlamlarını kapsayacak bir içerik taşır; onun için bunlara topluca gayeler ve kıymetler yahut kanun koyma politikasının temelleri dendiği gibi bu görüş gaye hukukçuluğu diye de anılır (İmre, s. 168-179). Söz konusu dönemde kara Avrupa'sı hukuk çevresinde görülen bu zengin fikrî açılım ve tartışmaların benzerlerine İslâm hukukunun oluşum döneminde de rastlanmakta, meselâ bizzat kavram hukukçuluğunun öncüsü konumunda olan Hanefî mezhebi içinde buna karşı bir tepkinin ifadesi sayılabilecek gaye eksensiz istihsan uygulamalarına gidildiği ve bunların önemli bir kısmında şâriin hükmü koymadaki pratik gayeye ağırlık verildiği görülmektedir. Yine, ilk bakışta literal yoru-

mun dışına taşılmasının tasvip edilmediği izlenimi veren lafız bahisleri iyi incelendiğinde gâi unsurun tamamen ihmal edilmediği ve lafızdan çıkan anlamın gaye unsuruyla kontrol edilmesi için bir terminoloji geliştirilmeye çalışıldığı görülür. Özellikle kıyasın dayandığı asla ait hükmün amacını (içerdiği maslahatı) dikkate alarak âm bir nassın anlamının daraltılmasını ifade eden kıyasla tahsis bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar ihtiva etmektedir. Naslarda yer alan düzenlemelerin maslahat kriterine bağlanarak uygulanmasına, soyut kuralın her bir somut olaya şâriin amaçlarına uygun biçimde tatbikiyle ilgili bir değerlendirme yapma anlamına gelen tahkîk'u'l-menât ihtihadı çerçevesinde sıcak bakılsa da bu yaklaşımın fikhî hükümlerin yeniden şekillendirilmesine yol açacak bir metot haline getirilmesi, hukuk emniyeti açısından sakıncalı görülmesinin yanında neticede nasları ve dini temelden değiştirme sonucunu beraberinde getireceği endişesiyle tasvip görmemiştir.

Maslahat kavramının yoğun bir ilgiyi hak etmesi ve geniş tartışmaları harekete geçirmesinde şüphesiz kamu hukukuyla olan sıkı bağının büyük payı bulunmaktadır. Şöyle ki, Kur'an ve Sünnet devlet yönetimi konusunda çok sayıda özel düzenleme içermediğinden bu çerçeveye giren veya bir şekilde bu kapsama dahil edilen meseleler ağırlıklı olarak genel ilkelere göre değerlendirilmiş, bu ilkelerin ortak kesitini oluşturması sebebiyle de maslahat düşüncesi merkezî bir görev ifa etmiştir. *Mecelle*'de, "Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur" (md. 58) şeklinde tercüme edilen küllî kaideyle maslahatın bu işlevine gönderme yapıldığı göz önüne alındığında bu kavramın fikhî düşüncesinde ve literatüründe oldukça önemli bir yer tutmasının sebepleri daha iyi anlaşılır. Fakat bu hususta dikkat çeken bir nokta, maslahat kavramının İslâm tarihi boyunca bir yandan kamu gücünü elinde bulunduranların yetkilerini şer'î bakımdan temellendirirken, diğer yandan âlimlerin bu yetkilerin kötüye kullanılmasını önlemek için fikir üretirken paradoksal biçimde yararlandıkları bir dayanak olmasıdır (Reşîd Rızâ, VII, 197-198). Bununla birlikte siyâset-i şer'iyye kavramının sınırları konusunda İslâm âlimleri arasında görüş farklılıkları bulunsa da maslahat anlayışının bu alanda Batı'da görülen "raison d'état" (devletin âli menfaatleri, hikmet-i hükûmet, dâi'l-maslahatı'l-ulyâ) tarzında bir kavram

ve teori ortaya çıkaracak ölçüde esnetildiği görülmez. Buna karşılık ihtihada açık konularda hukuk birliğini sağlamak üzere gerek hâkimlerin belirli mezhebe veya fakihin görüşüne göre hüküm vermelerini istemek (*Mecelle*, md. 1801) gerekse şartlara en uygun görüşleri kanunlaştırmak (*Mecelle Cemiyeti*'nin hazırladığı "Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası"nın son paragrafı) suretiyle bu alandaki maslahatın kamu otoritesini temsil eden en üst iradenin takdirine göre belirlenmesinin genel kabul görmüş bir ilke olduğu söylenebilir.

Muhtemelen Goldziher'in İslâm hukukundaki maslahat kavramı ile Roma'daki kamu yararı kavramı arasında benzerlik kurmasının da etkisiyle daha sonra bu konuda Batı'da yapılan pek çok çalışmada, hatta İslâm dünyasında yapılan bazı yayımlarda maslahatın (özellikle istislâh) "kamu yararı" veya "müşterek hayır" şeklinde tercüme edildiği veya açıklandığı görülmektedir (meselâ Schacht, s. 37, 61, 299; Hallaq, s. 89, 112, 131, 132, 182, 214; Chehata, XXIII [1965], s. 25). Goldziher'in, Mâlikî mezhebindeki istislâh ve murââtü'l-aslah kavramlarına değindikten sonra, "Kıyas yolundan ayrılarak halin icap ve zaruretiye göre maslahata uygun olan tarzı tutmanın meşruiyeti, Roma hukukunun "corrige jus propter utilitatem publicam" (hukukun âmme nef'i mülâhazası ile tashihi; Müsevî Talmud şeriatında "mippene tikkun ha-olam") yollarından birini andırır" (İA, IV, 605) şeklinde kurduğu benzerliğin -iki delilin temel karakteristiği bakımından- istislâh değil ancak istihsan hakkında söz konusu olabileceği bir yana, maslahat kavramının âmme menfaatıyla sınırlandırılarak tanıtılması bu kavramın mahiyetini teşhis açısından yanıltıcı olabilmektedir. Fıkıh ve kelâm literatüründe maslahat ve istislâh kavramlarının kamu otoritesinin takdirine bırakılan hukukî tasarruflar bağlamında yoğun biçimde kullanılmasının yanı sıra, Roma'da özel mülkiyete müdahale işlemlerinde kamu yararı gerekçesini belirten deyimlerin, kamu yararı kavramının toplumun zorunlu maddî gereksinimleri yanında estetik, artistik vb. duygularını da kapsayacak ölçüde geniş tutulduğunu gösterdiği, Batı hukuk öğretilerinde görülen, kamu yararı kavramının geniş anlamda bütün toplumsal değerleri kucaklayan bir nitelik ve kapsam kazanabildiği veya yasaların kamu yararına yönelik olduğu var sayımına dayandığı, hatta tabiat üstü ya da dinî kökenli

olduğu yönündeki izahlarla fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde maslahat hakkında yer alan bazı ifadeler arasında bir bağ kurularak böyle bir sonuca ulaşılmış olabilir (nitekim Hârizmî, istislâh için kamu yararı anlamını öne çıkaran bir açıklama yapmaktadır, bk. *Mefâtihu'l-'ulûm* s. 8). Fakat gerek Roma'da kullanılan "necessitas publica" (kamusal zorunluluk) ve "utilitas publica" (kamu yararı) deyimleri, gerekse çağdaş hukuk terminolojisinde çok işlevli bir kavram olmakla beraber kısaca, bir faaliyete devlet ya da kamu faaliyeti niteliği kazandıran ve onun kamu hukukuna uygunluğunun bir ölçüsü olarak kabul edilen kamu yararı kavramının içeriği dikkatle incelendiğinde İslâm hukukunda maslahat ve özellikle maslahat-ı mürselenin bu kavrama tekabül ettiğini söylemek isabetli olmaz. Zira kamu yararı, özü itibarıyla değişik kişi ve grupların yararları arasında bir denge kurulmasını ve genellikle sayıca çok olan grubun çıkarlarının üstün tutulmasını ifade eder. Kamu yararı yanında toplum yararı, ortak iyilik, toplumsal refah / esenlik, genel yarar gibi çoğu birbirinin yerine kullanılan kavramların ortak noktası tamamının bireysel çıkardan farklı, onun üstünde veya dışında bir yarar / çıkarı belirtmesidir (Karadeniz, s. 2, 33-34; Akıllıoğlu, XXIV/2 [1991], s. 3, 6, 7, 15). İstislâh ile kamu menfaati kavramı arasındaki mukayeseyi haklı kılabilen en mâkul benzerlik noktası, yukarıda değinilen kanun boşluğunu doldurma (hâkimin hukuk kuralı koyması) faaliyeti yürütülürken menfaatlerin tartılmasında kamu menfaatine uygunluğun hesaba katılması kriterinin önem taşıması gibi maslahat-ı mürsele-ye dayalı ihtihadda da bu hususa ağırlık verilmesi gösterilebilir. Fakat İslâm hukukunda bu çerçevedeki sonuçlara ulaşırlarken dayanan, "Zarar-ı âmmi def" için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" (*Mecelle*, md. 26) gibi kaideler maslahat düşüncesinin sadece belirli bir yönünü yansıtmakta ve genel prensip ihtihadının (istislâh) ölçütlerinden bazılarını oluşturmaktadır.

Fıkıh literatüründe maslahat kavramı hem ruhî hem bedenî faydaları kapsar biçimde kullanıldığından İbn Abdüsselâm gibi bazı âlimler maslahatla ilgili incelemelerinde acı ve acıya götüren, yine haz ve hazz götüren durumlara özel olarak temas etme ihtiyacı duymuşlarsa da esasen konunun bu yönü ahlâk felsefesini ve mutlulukla ilgili felsefî telakkileri ilgilendirmektedir (bk. ELEM; LEZZET; İbn Abdüsselâm'ın bu konudaki görüşleri hakkın-

da değerlendirme, onun sūfî maslahat kavramının fıkıh usulüne giriş safhasını temsil ettiği iddiası ve eleştirisi için bk. Haçkalı, s. 84-88, 227). Fıkıh ve fıkıh usulü terimi olarak bu kavramın asıl çerçevesini, kişinin Allah'a karşı vecibelerinin yanı sıra başka kişiler ve toplumla ilişkilerinde haklarını ve ödevlerini düzenleyen kuralların sağlayacağı yarar anlayışı oluşturmaktadır. Maslahat konusunu inceleyen günümüz İslâm hukuku yazarlarından bazılarının, hayır ve şer kavramlarının değerlendirilmesinde menfaati ölçü alan Batılı düşünürlerin yarar anlayışı ile İslâm âlimlerinin maslahat anlayışı arasında mukayeseler yaptıkları görülür. Meselâ Ebû Zehre, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen yararcılık teorisiyle (utilitarianism) müslüman âlimlerin maslahat konusundaki tahlil ve değerlendirmelerinin tamamen örtüştüğünü (Mâlik, s. 309-327; Mecelletü'l-kânûn, XVII [1947], s. 205-243), Bûtî ise Batılı düşünürlerin, özellikle adı geçen iki filozofun menfaat anlayışının; maslahat ve mefsedet ölçütlerinin dünya hayatıyla sınırlı olması, bazılarınca mânevî hazlardan söz edilse de neticede menfaatin sırf maddî hazzâ göre değerlendirilmesi, dinin menfaatin bir fer'i olarak görülmesi, yani kendilerinin geçerli saydıkları bazı menfaatlerin hayata geçirilmesinde dinden yardım alınması şeklinde özetlenebilecek olan üç temel noktada müslümanların maslahat telakkisinden ayrıldığını savunmaktadır (Davâbıtu'l-maslahâ, s. 28-44; ayrıca bk. Fehmî M. Ulvân, s. 91-113). İslâm hukuk düşüncesindeki bazı yaklaşımlarla Batı'daki faydacı teorinin hukuk anlayışı arasında (bu konuda bk. Güriz, s. 1-8, 62-112, 138-154, 162-184) kısmî benzerlikler kurulabilirse de konuya bütüncül bir bakış yapıldığında şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: Hukukta gaye ve hukukun fonksiyonları konusunda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte hukukun üstün ilkeleri arasında müşahede edilen derin ve güçlü tezatlar her zaman hukuk felsefesinin önemli bir problemi olmuştur. Fıkıhî hükümler arasında da konunun tabiatından, özellikle düzen fikriyle yarar ve adalet düşüncesi arasındaki zıttıktan kaynaklanan çatışmaların bulunması kaçınılmaz olmakla beraber İslâm âlimlerinin bu ilişkileri bir antinomi olarak değil hepsini kuşatan daha yüksek bir gaye ve ilkenin tabii uzantıları olarak düşündükleri söylenebilir. Bu gaye ve ilke "mesâlihü'l-ibâd fi'l-âcil ve'l-ecîl" (kulların dünyada ve âhiretteki yararlarını sağlamak) şeklinde

formüle edilmiş ve kısaca maslahat kavramıyla ifade edilir olmuştur. Bir başka anlatımla kelâmî mülâhazalar bağlamında hüsün-kubuh anlayışının etkisiyle Eş-ʿarî âlimlerince maslahatın hikmet, hak, doğru gibi mutlak bir değer olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekilmesi bir yana (İbn Fûrek, s. 127-128), İslâm'ın ana kaynaklarından destek alan anlamıyla maslahatın adaleti de zımnen içerdiği düşünüldüğünden İslâm hukuk eserlerinde adalet kavramının yoğun bir kullanımına, özellikle maslahattan ayrı ve ona karşı işletilen soyut bir kavram olarak ele alınmasına rastlanmadığı gibi hukuk felsefesi incelemelerinde de adalet fikrinin merkezî bir konuma yerleştirilmediği görülür. Kur'an'da ve hadislerde adaletin ve buna anlamca yakın olan kavramların ağırlıklı bir yere sahip olmasına rağmen (Erdem, s. 44-65) fıkıh düşüncesinde böyle bir durumun ortaya çıkmasında, dinî bildirime dayalı hükümlerin mutlak adalet ölçütü olarak kabul edilmesinin yanında -hep aynı kelimeyle ifade edilmese de- yukarıda belirtilen anlamıyla maslahatın adaletin hal ve şartlara uyarlama biçimi olarak telakkî edilmesinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bazı âlimler, şer'î hükümlerin değerlendirilmesi bağlamında adalet ile -kök anlamları açısından- "düzgün ve iyi olma" mânâsı da bulunan- maslahat kavramlarını bunların eş anlamlı kabul edildiğini düşündürecek biçimde birbirini teyit için kullanmışlardır (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâ-mü'l-muvakkı'în, III, 3). Fakat belirtmek gerekir ki maslahatla ilgili incelemeler, daha çok bu düşüncenin ichtihad faaliyetindeki metodik rolü ve ilgili fıkıh usulü terimleri üzerinde yoğunlaştığından hukuk felsefesi açısından daha doyurucu değerlendirmeler yapılabilmesi için her müctehidin, mezhebin veya belirli dönemlere ve coğrafyalara göre müslüman toplumların fıkıhî çözüm tercihlerini bu açıdan özel bir incelemeye alan, -toplum veya birey yararlarına, şekle veya öze ağırlık verme gibi- maslahatla ilgili hâkim eğilimleri tesbit etmeye ışık tutacak çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Batı'daki hukuk incelemeleriyle karşılaştırma açısından belirtilmesi gereken bir başka husus da bu hukuk çevresinde gerek hukukun temellendirilmesi gerekse hak, mülkiyet, kazanılmış hak vb. temel hukuk kavramlarının izah edilmesi sırasında menfaat teorisi üzerinde önemle durulmasına karşılık benzeri görüşlerin fıkıh literatüründe bir nazariye düzeyinde

ele alındığının görülmeiştir. Hukukun kamu hukuku- özel hukuk şeklinde iki kola ayrılmasının izahında başvurulan menfaat ölçütünün ise -bazı yazarlarca fıkıhtaki Allah hakkı-kul hakkı mukayesesi- nin açıklanmasında sınırlı biçimde esas alınması bir yana- fıkıh düşüncesine yabancı olması tabiidir. Zira Roma hukuku menşeli bu ayırım birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukunda da benimsenmiş değildir.

İslâm düşüncesini yeniden yapılandırma yönelik öneri ve teorilerde maslahat kavramının önemli bir referans noktası olduğu görülür. Wael B. Hallaq günümüz İslâm dünyasında, hukuk teorisini İslâm'ın temel değerleriyle çağdaş ve değişmekte olan bir toplumun ihtiyaçlarına uygun bir pozitif hukukun (fürû-i fıkıh) başarılı sentezine götürecek tarzda yeniden formüle etme amacıyla birleşen iki hâkim eğilim bulunduğunu belirtir. "Dinî faydacılık" ve "dinî özgürlükçülük" diye adlandıracağı bu eğilimlerin ikisinin de teolojik açıdan Muhammed Abduh tarafından benimsenen doktrinin ana hatlarını sorgulamadan aldığını, dinî faydacıların teorilerini özellikle geleneksel olarak daha sınırlı kullanımı olan hukuk teorisi ve metodolojisinin en önemli ögesi haline getirecek şekilde genişlettikleri kamu yararı (maslahat) terimi üzerine dayandırdıklarını, ilk ve orta dönem İslâm hukukçularının ortaya attığı bir dizi prensibi savunsalar da bunları daha çok, önemli oranda değiştirerek ve kendi avantajlarına olacak bir hale getirerek sözde paylaştıklarını, dinî özgürlükçülerin ise geleneksel hukukçular tarafından geliştirilen prensipleri ve onların gelişmiş olmaktan uzak yorum metotlarını tamamıyla bir kenara bıraktıklarını, görüldüğüne göre bunların Abduh'un tezinin rasyonalist yanını bu tezin geride bıraktığı mirasla birlikte almış olduklarını, dolayısıyla bu anlamda Abduh'un paradoksal biçimde hem faydacıların fikir babası hem de özgürlükçülerin uzaktan entelektüel atası olduğunun ileri sürülebileceğini ifade eder. Ona göre birçok modern reformülasyonda hukukî düşüncenin yükü ilginç biçimde geleneksel hukuk teorisinin tâlî kavramlarından olan istislâh üzerine düşmekte, kayda değer tarzda yeniden tanımlanan bu kavram sayesinde bir yandan ilâhî kaynakların temel buyruklarının gönlü alınırken öte yandan da "maslahat" tarafından meşrûlaştırılan ihtiyaç ve zaruret kavramları en üst mertebeye konarak rahat bir şekilde dinî nasların kesin

buyruklarının önüne geçirilmektedir. Fakat dinî faydacılarca benimsenen teorilerin iki temel ögesi olan istislâh ve zaruret kavramlarına bu şekilde dayanılması, karşı eğilimdeki bazı reformcuların haklı olarak belirttikleri üzere sübjektiflikten başka bir sonuca götürmez. Bununla birlikte modern reformun iki eğiliminden, düşüncelerinin kısmen de olsa pratik düzeyde uygulanmasında başarılı olanların dinî faydacılar olduğunu (Reşîd Rızâ ve takipçileri), belki bu başarının, bu eğilim tarafından benimsenen reformist fikirlerin, olması gereken bir reçeteden ziyade hâlihazırda hukuk sahnesinde yer alanın meşrûlaştırılmasını temsil etmesi olgusuyla açıklanabileceğini düşünen Hallâq istislâhın yol açtığı sonuçların “maslaha” kavramının keyfi, entelektüel ve metodolojik ihtimamdan yoksun olduğu kanaatini taşıyan etkili birçok reformcu tarafından itiraz edilebilir bulunduğu işaret ederek dinî özgürlükçülerin dinî faydacılardan ayrıldıkları temel noktanın, onların sadece hukukî araçlar değil naslının buyruklarıyla modern dünyanın gerçekleri arasında diyalektik bir bağ kurmayı başaran bir metodoloji ortaya konması gereği üzerinde ısrar etmeleri olduğunu, Shahrur ve Fazlurrahman’ın da mensubu olduğu bu eğilimdekilerin söz konusu probleme zinde ve geleceği oldukça parlak bir teorik yapı oluşturan cevaplarının hukuk diline ve hukukî yoruma bütüncül ve bağlamsal yeni bir yaklaşımı temsil ettiğini, fakat kendi teorilerinin mevcut hukuk sistemlerine yabancı olması ve herhangi bir fikrin pratik uygulaması için vazgeçilmez olan siyasî güç merkezlerinden tecrit edilmiş olmaları sebebiyle tamamen marjinal kaldıklarını, İslâm dünyasının muhtelif çevrelerinden önemli bir muhalefetle karşılaştıklarını ve karşılaşmaya devam ettiklerini belirtir. Yazar bu konudaki tesbitlerini şöyle noktalamaktadır: Bu muhalefet, bir hukuk teorisini yeniden şekillendirme teşebbüslerini çevreleyen krizi sembolize etmektedir. Dinî faydacıların sistematik olmayan zorlama fikirleri devletin yasama mercilerinin temel desteğini ve halkın tasvibini alırken teorileri hem hukukî hem entelektüel açıdan daha özgün ve daha inandırıcı olan özgürlükçüler hâlâ kendilerine taraftar bulabilmiş değildir (A History of Islamic Legal Theories, s. 214, 231, 261-262).

İslâm hukukunun en önemli üst kavramlarından olan maslahat hakkındaki inceleme ve tartışmalar, ictihad müessesesinin faal ve hukuk düşüncesinin ya-

şanan hayatla irtibatlı olup olmamasına ilişkin meselelerin etkisi bir yana hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından bir değerlendirilmeye tâbi tutulduğunda katıksız maslahat ve mefseletin nâdir olduğunu, çok defa bir maslahatı gözetmenin aynı zamanda bir mefselete de katlanma anlamı taşıdığını, dolayısıyla dinin atf yaptığı genel maslahat ilkesinin somut olaylarda gerçekleştirilmesindeki zorluğu kabul etmenin epistemolojik açıdan şu iki sonucu da beraberinde getirdiği söylenebilir: a) Beşer düzleminde maslahatla ilgili tercihlerin izâfiliği kaçınılmaz olduğundan mutlak hakikat iddiası yerine tutarlı bir metodoloji çerçevesinde her bir ictihadın saygınlığının kabul edilmesi zorunluluğu, b) Maslahat ve mefseletin böylesine iç içe ve karmaşık olduğu bir olgular âleminde öteki dünyanın da mutluluğunu sağlayacak sağlıklı tercihler yapabilmenin ve bu konuda güvenli bilgi elde edebilmenin ancak dinî bildirim yoluyla olabileceği. Şâtîbî bu hususa temas ederken Mü’minün sûresinin 71. âyetini delil göstererek mesâlihın celbi ve mefâsîdin def’inde öncelikli kriterin kişisel arzular olmayıp dünya hayatının âhîret hayatı için var edildiği gerçeği olduğuna dikkat çeker; her bir mükellefin kendisini bütün inanç, söz ve davranışlarında belirli bir yasanın otoritesi altında hissetmesi gereğine vurgu yapar ve şer’î hükümlerin içerdiği küllî maslahatın da bu olduğunu belirtir (el-Muvâfakât, II, 37-39, 386). Bu sebeple İslâm âlimleri vahiyle bildirilenlerin ana gövde olarak korunmasını bu konudaki izâfîlikler karşısında en güvenli yol olarak görmüşler ve maslahatla ilgili değerlendirmelerde naslara aykırı olmamanın yanı sıra naslardaki düzenlemelere uygunluk ölçütüne ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte maslahatla ilgili esaslar üzerinde teorik olarak fikir birliği içinde olunmasının bunların her bir olaya uygulanması sırasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasını önlemeye yetmeyeceği de açıktır. Meselâ maslahatın naslara aykırılık taşıyamaması kuralının uygulanmasında hakemlik yapabilecek yegâne ölçütün nassın zâhirine yapışmak olduğu kabul edildiği takdirde bu izâfîlik büyük ölçüde giderilebilirse de nasta gözetilen amacın belirlenmesine kapı aralayan metodolojiler çerçevesinde yapılan yorumların önemli farklılıklar taşıması, nasta gözetilen amacın belirlenmesi faaliyetine başlanınca özelliğin dozunun artması tabii olacaktır. Yine, değerler sıralamasında dinin korunması ilkesinin öne alınması

gerektiği üzerinde birleşilse bile hangi çözümün dinin korunması sayılacağı hususunda görüş ayrılıklarının çıkması kaçınılmazdır. Bütün bunlar dikkate alınarak maslahat konusuna bütüncül bir bakış yapıldığında bunun esas itibarıyla bir “yorum” konusu olduğu ve canlı tartışmaların odağı olma özelliğini korumaya devam edeceği sonucuna varılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, “şlh” md.; Tâcü'l-'arûs, “şlh” md.; Wensinck, el-Mu‘cem, “şlh” md.; M. F. Abdülbâki, el-Mu‘cem, “şlh”, “n’f’a” md.leri; Bu-hârî, “Fezâ’ilü'l-Kur’ân”, 3; İbn Fûrek, “Ah-kâm”, 17; Nesâî, “Eymân”, 45; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc, Kahire 1396, s. 26-29; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtihu'l-'ulûm, Kahire 1342/1923, s. 6, 8; İbn Fûrek, Mûcerredü'l-Makâlât, s. 56, 127-128; İbn Hazm, el-İhkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts., (Matbaatü'l-âsime), II, 757-792; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ (nşr. Abdülâzîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 923-964, 1113-1157; Râgıb el-İsfahânî, Tafsilü'n-neş'eteyn ve tahşilü's-sa'âdeteyn (nşr. Abdülmecid en-Necâr), Beyrut 1988, s. 90-91, 104-105, 124-127; Gazzâlî, el-Mûstaşfa, Bulak 1324, I, 284-315; II, 296-306; a.mlf., Şifâ'ü'l-gâlib (nşr. Hamed el-Kübeysî), Bağdad 1390/1971, s. 142-266; İz-zeddin İbn Abdüsselâm, el-Fevâ'id fi'htisârü'l-makâşid: el-Kavâ'idü's-suğrâ (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk 1416/1996; a.mlf., el-Kavâ'idü'l-kubrâ: Kavâ'idü'l-ahkâm (nşr. Nezîh Kemâl Hammâd – Osman Cum'a Damiriyye), Dimaşk 1421/2000; Karâfî, Şerhu Tenkihü'l-fuşûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 445-447; Tûfî, Şerhu'l-Erba'în (nşr. Mustafa Zeyd, el-Maslahâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî içinde), [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; a.mlf., Şerhu Muhtaşari'r-Ravza (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1989, III, 213-215, 381-403; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâhu dâri's-sa'âde, Kahire 1323, II, 14-71; a.mlf., İ'lâmü'l-muvâkik'in, III, 3; Şâtîbî, el-Muvâfakât, II, 5-64, 386; IV, 27-32; a.mlf., el-İ'tişâm, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kubrâ), II, 111, 114-115, 119, 129; Mecelleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317, s. 151-171; Mecelle, md. 19, 20, 25-32, 58, 1801; Ahmed Esad, Garb Hukuku Nazariyeleri: Hukukta Gaye, İstanbul 1927; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 445-451; a.mlf., Mâlik: Hayâtühû ve 'aşrühû ârâ'ühû ve fıkḥüh, Kahire 1952, s. 309-340; a.mlf., İbn Hanbel, Kahire 1981, s. 309-326; a.mlf., “el-Mesâlihü'l-mürsele ve mezhebü'l-menfa'a fi'l-fıkḥi'l-İslâmî”, Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd, XVII, Kahire 1947, s. 205-243; Mustafa Zeyd, el-Maslahâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî, [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Reşîd Rızâ, Tefsirü'l-menâr, VII, 197-198; Adnan Güriz, Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk, Ankara 1963; Rahmî Çobanoğlu, Hukukta Gaye Problemi, İstanbul 1964; Zahit İmre, Medeni Hukuka Giriş, İstanbul 1971, s. 144-191; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, London 1971, s. 37, 61, 299; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstih-san ve İstislah, Ankara 1974; Özcan Karadeniz,

Roma'da Kamulaştırma ve 'Kamu Yararı' Kavramı, Ankara 1975, s. 2, 33-34; M. Tâhir b. Âşûr, *Mağâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 63-87; Hüseyin Hâmid Hassân, *Nazariyyetü'l-mašlahâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1981; M. Mustafa Şelebi, *Ta'îlîl'l-ahkâm*, Beyrut 1981; İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; M. Takî el-Hakîm, *el-Uşûl'l-âmmâ li'l-fıkhi'l-mukâren*, Beyrut 1983, s. 400-402; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, ts.; Abdülmecid et-Türkî, "Nazariyyetü'l-istişlâh 'inde'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsât fi fikrihi ve 'aşrihi ve te'sirihi*, Rabat 1988, s. 275-290; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-İstişlâh ve'l-meşâlihu'l-mürsele*, Dimaşk 1988; Fehmî M. Ulvân, *el-Küyemü'z-zarûriyye ve mağâşidü't-teşrî'i'l-İslâmî*, [baskı yeri yok] 1989 (Matâbiu'l-hey'eti'l-Misriyyeti'l-âmmâ li'l-kitâb); Fazıl Hüs-nü Erdem, *İslâm Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu* (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-85; Ahmed Reysûnî, *Nazariyyetü'l-mağâşid*, Herndon 1995; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, London 1996; Kâşif Hamdî Okur, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (yüksek lisans tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997; Ertuğrul Boyunkalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Haçkalı, *Izzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi* (doktora tezi, 1999), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. I. Dien, "Maslahah in Islamic Law: A Source or a Concept? A Framework for Interpretation", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (ed. I. R. Netton), Leiden 2000, I, 345-356; M. Saîd Ramazan el-Bütî, *Da'vâbi'tü'l-mašlahâ fi'l-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001; F. M. M. Opwis, *Maslahah: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory* (doktora tezi, 2001), Yale University; Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Uşûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsinîyyât*, İstanbul 2003, s. 117-280; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Uşûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Chafik Chehata, "Logique juridique et droit musulman", *St.I, XXIII* (1965), s. 25; Ihsan A. Bagby, "The Issue of Maslahah in Classical Islamic Legal Theory", *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, II/2, Bloomington 1985, s. 1-11; Tekin Akıllıoğlu, "Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler", *Amme İdaresi Dergisi*, XXIV/2 (1991), s. 3-15; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122; Ignaz Goldziher, "Fıkıh", *İA*, IV, 605; R. Paret, "İstihsân ve İstişlâh", *a.e.*, V/2, s. 1217-1220; Ebûlulâ Mardin, "Mecelle", *a.e.*, VII, 433; Madjid Khadduri, "Mašlahâ", *EP* (İng.), VI, 738-740; W. P. Heinrichs, "al-Tûfî", *a.e.*, X, 588.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

MASMÛDE

(المصمودة)

Berberî kabilesi.

Berberîler'in Berânîs koluna mensup olup Masmûd b. Bernes b. Berr'in soyundan gelmektedir. Diğer Berberî kabilelerinden farklı olarak tarih boyunca iki küçük alt kolu hariç yerleşik hayat sürmüştür. Farklı isimler altında küçük kabilelere ayrıldığı için bu kabilenin tamamına Masmûde (Masmûdeliler) adı da verilmektedir. Masmûde, meşhur Berberî kabilelerinden Sanhâce ve Zenâteliler'le birlikte günümüzde Fas Krallığı'nın nüfusunu oluşturmaktadır ve Berberîler'in nüfus bakımından en kalabalık gurubudur. Zamanımızda daha çok Şuluh adıyla tanınan kabilenin anayurdu Mulviya nehriyle Atlas Okyanusu arasında kalan ve tarihte Mağrib-i Aksâ olarak bilinen bugünkü Fas Krallığı'nın kuzeybatı bölgesidir. Yaşadıkları coğrafi alan, Akdeniz sahilindeki Sebte'den (Ceuta) batıya doğru uzanan dağların arasında kalan boğazlardaki ovalar, Atlas Okyanusu sahilindeki vadilerin çevreleri, güneydeki Sûs bölgesine kadar uzanan Büyük Atlas ve Anti Atlas dağlarındaki kasaba ve köylerdir. Kabilenin önemli yerleşim yerleri Sebte, Bâdis, Miknâs, Dimnât, Sâle, Kûz, Ağmat ve Merakeş'tir. Bûne'de yaşayan Masmûdeliler de vardır. Kabile mensupları İdrîsîler, Fâtımîler, Murâbitlar, Muvahhidler, Hafsîler ve Merînîler zamanında devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmişlerdir.

İslâmiyet'in ilk asırlarında, Akdeniz sahilleriyle Batı Afrika'daki ilk müslüman sultanlık olan Gâne arasındaki ticaret yollarının güvenliği Masmûde kabilesi tarafından sağlanıyordu. Başlangıçta daha ziyade tarım ve hayvancılıkla geçinen Masmûdeliler, özellikle X. yüzyıldan sonra Atlas dağlarının yüksek bölgelerine çekilerek buralarda inşa ettikleri sağlam kalelerin çevresinde yaşamaya başlamışlardır.

Masmûde kabilesi Gumâre, Bergavâta ve kabilenin genel adını taşıyan Masmûde adlı üç büyük kola ayrılmaktadır. Gumâre, kuzeyde Akdeniz sahilinden Sebû ile Vargla'ya kadar uzanan, özellikle Sebte ile Tanca arasındaki boğazlarda, Akdeniz ovalarında ve Rif dağlarının yükseklerinde yaşamıştır. Bergavâta, Sebû'dan Vâdi-ümürâbi'ye kadar olan bütün Atlantik ovalarını, Masmûde yurdunun merkezi

konumundaki Sûsülednâ veya Bilâdütâmesnâ denilen yerlerdeki Sâle, Azem-mûr ve Enfâ'yı yurt edinmiştir. Mağrib-i Aksâ'da VII. yüzyılda önemli bir güç olarak ortaya çıkan kabilenin bu kolu yaklaşık dört asır bölge tarihinde etkili olmuştur. Masmûde ise güneyde Vâdiümmürâbi'den Anti Atlas dağ silsilesine kadar olan bölgede ikamet etmiştir.

Kendi içinde küçük kollara ayrılan Gumâre'nin başlıca yerleşim yerleri Nukûr, Bâdis, Trtvân, Sebte ve Kasr'dır. VIII. yüzyılda Mûsâ b. Nusayr'ın bölge valiliği sırasında İslâmiyet'i kabul eden Gumâreliler'den askerî birlikler oluşturulmuş ve bunlar İspanya'nın fethinde kullanılmıştır. Gumâreliler, bölgede yaygın mezhep olan Mâlikî mezhebi dışında zaman zaman Sufriyye ve Şîa gibi mezheplere yönelmişler, içlerinden bazıları daha da ileri giderek yeni din icat etme yoluna gitmişler ve bu yüzden sapıklıkla itham edilmişlerdir. Gumâre kabilesi Muvahhidler'in Fas'a hâkim olmasının ardından onlara katılarak Sebte'nin 541'de (1146-47) ele geçirilmesinde görev almıştır. Sapıklıkla suçlanan Bergavâta ve Gumâre kabilesi mensupları Murâbitlar ve Muvahhidler tarafından acımasızca öldürülüp yurtlarına bedevî Araplar ve Zenâteliler yerleştirilmiş, hayatta kalanlar da başka yerlere sürülmüştür.

Masmûdeliler'in İslâmlaşması Ukbe b. Nâfi'in 62 (682) yılında Mağrib-i Aksâ seferiyle başlamıştır. Bu ilk seferin Masmûde üzerindeki tesiri Ukbe'nin geri dönüşü sebebiyle kısa sürmüş, Ukbe 88'de (707) Mağrib-i Aksâ'yı tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiğinde kendisi Der'â ve Tâfilâit'ı alırken oğlunu Sûs ve Masmûde yurduna sevk etmiştir. Masmûdeliler'e İslâmiyet'i öğretmek için yoğun gayret sarf edilmiş, ilk olarak kabilenin Bergavâta kolu Müslümanlığı kabul etmiştir. Büyük Atlas dağlarında yaşayan Masmûde kolu ise daha sonraki tarihlerde İslâmiyet'i benimsemiştir. İslâm'ın bölgede yayıldığı yıllarda sayı, güç ve dine bağlılık bakımından Masmûdeliler diğer kabilelerden daha üstün bir konumda olmuştur. *el-Muvaftâ*'ın râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Ley's'nin dedesi olan Tancalı Kesîr b. Veslâs b. Şemlâl el-Masmûdî, Târik b. Ziyâd'ın saflarında İspanya'nın fethine katılmıştır.

Mûsâ b. Nusayr idaresindeki Arap orduları Mağrib-i Aksâ'da Masmûdeliler'den çok sayıda asker toplamıştır. İlk dönemde Endülüs'e yerleşen Berberîler'in çoğunluğu Masmûde kabilesine mensup-