

İslam Hukuk Düşüncesinde Maslahatın Tespiti ve Naslara Takdîm Edilip Edilmeyeceğine Dair Bir İnceleme

An Analysis of the Determination of Maşlaḥa in Islamic Legal Thought and Whether It Can Be Given Precedence Over the Textual Sources (Nuşûş)

Mansur KOÇİNKAG¹

¹ Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye.
Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Canakkale, Türkiye..

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Koçinkağ, Mansur. "İslam Hukuk Düşüncesinde Maslahatın Tespiti ve Naslara Takdîm Edilip Edilmeyeceğine Dair Bir İnceleme" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2025), 193-218. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1732369>

ÖZET

Geliş Tarihi
01.07.2025

Kabul Tarihi
06.10.2025

Yayın Tarihi
15.12.2025

Keywords:

İslam Hukuku,
Maqâsîd,
Maslahat, Hikmet,
İllet, Tüfî.

İslam hukuku, Müslümanların nas merkezli geliştirdiği bir hukuk sistemidir. Ancak sahâbe döneminden itibaren onun, makul ve rasyonel bir zemine oturması için yoğun çaba sarf edilmiş ve bu bağlamda kıyas, istihsân, maslahat-ı mürsele gibi pek çok yöntem geliştirilmiştir. Bu yöntemlerin işletilebilmesi için ahkâmın dayandığı illet, hikmet ve maslahatın tespit edilmesi ve onların ışığında akıl yürütülmesi gerekmektedir. Bununla irtibatlı şekilde ortaya çıkan maslahat teorisi, bazı araştırmacılar tarafından Müslümanların modern dönemde karşılaştığı sıkışmışlığın çıkış yolu kabul edilirken diğer bazı araştırmacılar tarafından şeriatı tahrip eden bir yöntem kabul edilmesi nedeniyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışma, yeterince ele alınmadığı ve incelenmediği düşüncesinden hareketle maslahat teorisinin temel meselelerinden iki hususu ele alıp incelemeyi hedeflemektedir. Birinci alt başlıkta maslahatın neyle tespit edileceği ele alınacak ve bu hususta ulemânın farklı kanaatlerine temas edilecektir. İkinci alt başlıkta ise maslahatın naslarla çelişip çelişmeyeceği meselesi ve çelişmesi durumunda nasıl bir yöntemin takip edileceği üzerinde imali fikirde bulunulacaktır. Yaygın kanaate göre maslahat nasla tespit edilen bir husus olduğundan onunla çelişmesi düşünülemez. Fakat bazı İslam hukukçularına göre maslahat, dünyevî alanlarda naslarla değil toplum ve akıldan hareketle tespit edildiğinden onlarla çelişmesi teorik olarak mümkündür. Nitekim bu düşünceye sahip olan Necmeddîn et-Tüfî, maslahatı müstakil bir delil kabul edip onun nas ve icmâa takdîm edileceğini iddia etmektedir.

ABSTRACT

Date of
Submission
01.07.2025

Date of Acceptance
06.10.2025

Date of
Publication
15.12.2025

Keywords:

Islamic Law,
Maqâsîd, Maşlaḥa,
Ḥikmah, 'Illah, al-
Tüfî.

Islamic law is a system developed by Muslims based on revealed texts (naşş). From the era of the Companions onwards, considerable effort was made to place it on a reasonable and rational footing, leading to the development of methods such as qiyâs, istihsân, and maşlaḥa mursala. The application of these methods requires identifying the 'illa (effective cause), ḥikma (underlying wisdom), and maşlaḥa (benefit) underlying legal rulings, and engaging in reasoning in light of them. Closely related to this is the theory of maşlaḥa, which some modern scholars regard as a solution to the difficulties faced by Muslims in the contemporary period, while others severely criticize it as a means of undermining the Sharī'a. This study, motivated by the view that the subject remains insufficiently examined, addresses two key issues within the theory of maşlaḥa. The first concerns the criteria by which maşlaḥa is to be determined, engaging with the differing opinions of classical scholars. The second examines whether maşlaḥa can conflict with naşş, and, if so, how such a conflict should be resolved. According to the prevailing view, maşlaḥa is established by naşş, and thus a conflict is inconceivable. However, some jurists argue that in worldly matters, maşlaḥa is determined not through naşş but through societal needs and reason, making conflict theoretically possible. Notably, Najm al-Dīn al-Tūfī advanced this position, treating maşlaḥa as an independent legal source that could be given precedence over naşş and consensus (ijmā').

EXTENDED ABSTRACT

Islamic law is a legal system developed by Muslims based on the Qur'ān and Sunnah. Since the period of the ṣaḥāba (Companions), significant efforts have been made to provide a rational and coherent foundation for the aḥkām (legal rulings) within this system. These efforts culminated in the transformation of Islamic law into a consistent discipline, particularly by the founding mujtahids. The text-centered nature of fiqh (Islamic jurisprudence) led to the development of uṣūl al-fiqh (the principles of jurisprudence) as a discipline heavily focused on language, thereby making the discussion of alfāz (linguistic expressions) one of its most essential components. However, as the influence of logic increased within uṣūl al-fiqh, greater emphasis was placed on the meaning behind words rather than the words themselves. So much so that legal theorists, such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Shātibī, accepted that the evidence of the alfāz in the naṣṣ to the rulings was not definite. Especially with the Mongol attack, the collapse of the caliphate, which had preserved Muslim unity for centuries, and the occupation of Muslim lands marked a period of profound crisis. In this context, some Muslim scholars began to reexamine their legal methodologies, and the theory of maṣlaḥa (public interest), which had previously received limited attention, began to gain prominence.

At its core, the theory of maṣlaḥa is tied to the question of whether God's actions are grounded in underlying causes. The Mu'tazilites argued that God's actions are based on necessary causes and that he is obligated to observe maṣlaḥa. By contrast, Sunnī scholars maintained that even when divine actions exhibit wisdom (ḥikmah), it is the result of God's grace, not obligation. Building upon this, the Mu'tazilites held -in the context of their theory of ḥusn and qubḥ (inherent good and evil)- that the knowledge of legal judgements is not dependent on revelation, since such judgements can be derived from the intrinsic maṣlaḥa found in actions. Sunnī scholars, however, contended that ḥusn and qubḥ used in the context of taklīf (responsibility) are determined by the shari'ah. Setting aside these theological debates, both schools acknowledged that divine rulings are grounded in cause ('illah), rationale, and maṣlaḥa. The key dispute centers on whether God is bound to take such wisdom into account.

It has been stated that the judgements contained in the naṣṣ are based on the maṣlaḥa and wisdom taken into consideration by the Shāri', but since wisdom is not always apparent (zāhir) and standard, an attribute that contains it should be accepted as a cause ('illah). However, certain scholars contend that wisdom itself can be considered a cause. According to these scholars, the ruling should be suspended when the maṣlaḥa changes or disappears. As in the example of

mu'allafah al- qulūb (those whose hearts were to be reconciled), the disappearance of the cause or underlying wisdom led to the suspension of the related ruling.

This study will seek answers to the following two questions, which are among the most fundamental issues of the theory of maşlahā. Firstly, how is the maşlahā determined? Secondly, what should be done in case it contradicts the naşş? According to the widespread opinion, since the maşlahā is determined based on the naşş, it should not contradict the naşş. However, some scholars believe that maşlahā can be determined by reason and experience based on society. According to these scholars, the theoretical contradiction between maşlahā and the naşş is conceivable.

The possibility of maşlahā conflicting with textual evidence (dalīl) remains a deeply contentious issue. Although the majority of scholars argue that maşlahā cannot be taken into account in such cases, they theoretically accept that the ruling can be suspended when the cause and wisdom change. According to them, in such cases, the maşlahā does not contradict the naşş, and the suspension of the ruling due to the change of the cause and wisdom, which are the basis of the naşş, does not mean that there is a change in Shāri"s address. However, some scholars, such as al-Ṭūfī, regarded maşlahā as an independent and superior source of law. He argued that in cases of conflict, maşlahā should take precedence over both naşş (textual evidence) and ijmā' (consensus), and that these sources should be reinterpreted in light of the public interest. He stated that contrary to the widespread acceptance maşlahā should be determined from custom, experience, and reason, not from the naşş, and that maşlahā should be subordinated to all other sources because it is stronger than others. Though his theory attracted little attention in the classical period, it has sparked significant interest in the modern era, both in support and opposition. While some modern scholars see in al-Ṭūfī"s theory a path toward reform, more traditional thinkers warn that it could undermine the very foundations of Islamic law.

GİRİŞ

Fıkıh ilminin, bir bütün olarak zararlı şeyleri ortadan kaldırma ve maslahatı elde etmekten ibaret olduğu ifade edilir.¹ Maslahat da "toplumdan zararı defetmek ve yararlı şeyleri ikame etmek"² anlamında olduğu için fıkıh ve maslahatın iç içe girmiş iki kavram olduğu söylenebilir. Buna ek olarak İslam hukukunda insanların faydasına uygun şekilde karar verme anlamında müstakil bir

¹ Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'id (Kâhire: Mektebetü el-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 1/11. Bu eser, Süleyman Kaya ve Soner Duman tarafından *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 159; Ebû Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, thk. Abdülkerîm b. 'Alî b. Muhammed en-Nemle (Riyâd: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/478; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

delilden bahsedilir. Maslahat-ı mürsele veya istislâh diye isimlendirilen bu delilin, İslam hukukçuları tarafından aynı oranda geçerli görüldüğünü söylemek zordur. Bu yöntemle “şer’an onaylandığına veya reddedildiğine dair delil bulunmayan hususlarda maslahata göre hüküm verme” kastedilir.³ Bu delili en sık kullanan ekolün, Mâlikî mezhebi olduğu kabul edilmekle beraber Şâfiîlerden İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Hanbelîlerden Necmeddîn et-Tûfî’nin (ö. 716/1316) konu hakkındaki açıklamaları maslahatı daha ileri düzeyde bir zemine taşımıştır.

Maslahat-ı mürsele, bazı eserlerde müstakil bir delil olarak ele alınsa da daha çok illet bahsi bağlamında gündeme gelir. Nitekim illet olacak vasfın, zâhir (açık) ve munzabıt (standart) olması yanında bir de münâsîp olması gerektiği ifade edilir.⁴ Münâsebe, “akla arz edildiğinde aklın kabul edeceği mana”, “âdeten akıllı kimselerin eylemlerine uygun vasıf” veya “insandan zararı defeden veya ona fayda sağlayan mana” şeklinde tarif edilir.⁵ Diğer bir ifadeyle münâsebe kavramı ile illet olacak vasfın hikmeti içermesi durumu kastedilir. Nitekim ileride detaylı şekilde üzerinde durulacağı üzere bazı usûlcülere göre hükmün temel gerekçesi hikmettir, fakat birtakım belirsizlikler nedeniyle hikmet yerine, onu içeren vasfın illet kabul edilmesi gündeme gelir.⁶ Râzî (ö. 606/1210), bunu ifade etmek için “el-hikmetu ‘illetün li-‘illiyeti’l-‘ileti’” ve “el-hikmetu ‘illetün li-‘illiyeti’l-vasfı’” yani bir vasfın illet kabul edilmesinin temel nedeni hikmeti içermesidir, demiştir.⁷ Ayrıca illetin tespit yollarından bahsedilirken nas ve icmâdan sonra münâsebe yöntemine temas edilir. Bu kavram, vasıf ile hüküm arasında aklen ve şer’an aklî bir uygunluktan hareketle ilgili vasfın illet olduğu sonucuna varmak şeklinde tarif edilebilir.⁸

Maslahat farklı açılardan pek çok taksime tabi tutulmuştur. Sözelimi maslahat, kuvvetlilik açısından zârûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üç başlık altında ele alınmıştır. Ayrıca Şâri’in itibar edip etmemesi açısından maslahat; mutebere, mülga ve mürsele olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. “Mutebere” Şâri’ tarafından dikkate alınan, “mülga” Şâri’in dikkate almadığı,

³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî ilmi’l-usûl* (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 173 vd.; Şükrü Özen, “İstislâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001).

⁴ Gazzâlî, *Şifâü’l-galîl*, 292; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 5/168.

⁵ Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 3/270; Necmeddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 3/383; Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ala’t-Tavdîh* (Mısır: Meketebetü Subeyh, ts.), 2/127; Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’ bi Cem’i’l-Cevâmi’ li Tâcuddîn es-Subkî*, thk. Abdullah Rebî’ Seyyid ‘Abdulazîz (Mekke: Mektebetü Kurtuba li’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Turâs, ts.), 3/285.

⁶ Şihâbeddîn el-Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Muavvaz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, ts.), 8/3497.

⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/292.

⁸ Ebû Muhammed Cemâluddîn el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl fî şerhi Minhâci’l-vusûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/325.

mürsel ise lehinde veya aleyhinde herhangi bir bilgi bulunmayan maslahat türüdür.⁹ Fıkıh usûlî eserlerinde özellikle üzerinde durulan ve tartışma konusu olan husus, maslahatın üçüncü kısmıdır.¹⁰ Maslahata geniş yer veren Mâlikîler, maslahat-ı mürselenin belli şart ve kayıtlarla hüccet olabileceğini savunurlar.¹¹ Diğer mezhepler ya çok sınırlı alanda maslahat deliline yer vermiş ya da ağır bazı şartlarla kayıtlayıp maslahatın işlevselliğini ciddi anlamda sınırlandırmışlardır.

Tûfî'in maslahat teorisi, naslara dahi takdîmini gündeme getirdiğinden ifrat derecesinde kabul edilirken Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi usûlcülerin yaklaşımı ise ağır bazı şartlara bağladıkları için tefrit olarak değerlendirilebilir.¹² Zira Gazzâlî, maslahat-ı mürseleyi mevhum deliller arasında zikretmekle kalmayıp hüccet olabilmesi için zarûrî, küllî ve kat'î olması gerektiğini öne sürer. Diğer bir ifadeyle sadece zarûriyyât kabilinden olan maslahatları dikkate alan Gazzâlî, onların belli insanlara değil bütün ümmete yönelik olması gerektiğini (küllî) savunmanın yanında olumlu sonuç doğuracağına dair kesin bilgiye dayanması gerektiğini (kat'î) de belirtir.¹³ Bu sebeple, Gazzâlî ve takipçileri maslahat kavramını büyük oranda can, akıl, din, mal ve nesebin korunması gibi çok sınırlı bir alanda hüccet kabul ederler. Bazı âlimler ise gelecekle ilgili konularda katiyeti aramanın ve maslahatın bütün Müslümanları kuşatacak şekilde değerlendirmenin tutarsız olduğunu öne sürerek Gazzâlî'ye itiraz etmiş ve onun asıl amacının maslahatı işlevsiz hale getirmek olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁴

Maslahat/makâsıt, farklı açılardan pek çok çalışmaya konu edilse de doğrudan maslahatın tespiti ve naslara takdîmini konu edinen çalışmalar oldukça nadirdir. Bunların büyük çoğunluğu da Tûfî'nin maslahatla ilgili teorisi bağlamında bu konuya temas etmiş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda yazılmış en önemli çalışmalardan biri 1945 yılında profesörlük tezi olarak Muhammed Şelebî (ö. 1997) tarafından hazırlanan ve 1947 yılında basılan *Ta'lîlül'l-ahkâm* adlı eserdir. Yazar, geçmiş fıkıh mirasının kıyamete kadar değişmeyecek tarzda baki kalacağı düşünüldüğü için Müslümanların farklı hukuk sistemlerine yöneldiğini, halbuki sahâbe döneminden itibaren maslahatın dikkate alındığını ve illetlerin değişmesiyle hükümlerin değiştiğini pek çok fikhî mesele ışığında ifade eder. Örnek vermek gerekirse Hz. Ömer döneminde müellefe-i kulûba zekât verilmemesi, fiyatlara müdahale edilmesi, diyetin takdiri meselesi, Ehl-i

⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 173; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Kimlik Yayınları, 2016), 122.

¹⁰ İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Selmân (Huber: Dâru İbni 'Affân, 1997), 2/83.

¹¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/64-77.

¹² Ayrıca bk. Ali Muhammed Ciriş, *el-Maslahatü'l-mürsele* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1977), 38 vd.

¹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 176.

¹⁴ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh* (b.y.: Dârü'l-kütübî, 1994), 8/87.

kitapla evlenilmesinin nehyedilmesi, içki cezasının artırılması, kadınların mescide gitmesinin nehyedilmesi, yakın akrabaların şahitliğinin kabul edilmemesi gibi pek çok konuda maslahata riayet edilerek Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalardan farklı hükümler verildiği aktarılır ve İslam hukukunun esnek ve dinamik yapısına işaret edilir.¹⁵ Ayrıca yazar, maslahatın değişmesiyle naslarda mevcut olan hükümlerin değişmesini nesih olarak değil hükmün dayanağının değişmesiyle hükmün de değişmesi olarak değerlendirir.¹⁶

Abdülvahhâb Hallâf (ö. 1956), ilk baskısı 1955 yılında gerçekleşen *Masâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî* adlı eserinde Tûfî'nin maslahat düşüncesini ele almakla yetinmez, onun risalesine de yer verir. Ancak o, Tûfî'nin düşüncesini, içtihat ve re'yle nasların neshedilmesi şeklinde açıklar ve bunun tehlikeli sonuçlar doğuracağını belirtir.¹⁷ Ramazan el-Bûtî (ö. 2013), 1965 yılında doktora tezi olarak hazırlanan *Davâbitü'l-maslaha* adlı eserinde dünyevî maslahatların dinî maslahatlara dayandığını, aklın ve tecrübenin tek başına maslahatları temin etmede yetkin olmadığını vurguladıktan sonra maslahatı dikkate almanın kriterlerine değinir. Ona göre maslahatın dikkate alınabilmesi için onun Şâri'in maksadına tabi olması, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa aykırı olmaması ve daha büyük bir maslahatın göz ardı edilmesine neden olmaması gerekir. Ayrıca Bûtî, İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre maslahatın nasları tahsîs ve takyîd ettiğine dair iddiayı da zorlama sayılabilecek bazı yorumlarla tenkit etmeye gayret eder.¹⁸ Amr Fâtih ise "Himâyetü'l-maslaha bi def'i şübheti tekdîmihâ 'ala'n-nassi" adlı çalışmasında Tûfî'nin görüşü etrafında cereyan eden tartışmalara yer verip maslahatın kat'î nassa takdim edilmese de onu tahsîs ve takyîd edebileceğini ifade eder.¹⁹

Türkiye'de bu alanda yazılmış en önemli çalışmalardan biri Ferhat Koca tarafından 1996 yılında hazırlanan "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi" adlı çalışmadır. Yazar, Bûtî'nin yaptığı eleştiriler başta olmak üzere kendinden önceki bazı mülahazalara da yer vererek Tûfî'nin görüşlerini tenkit eder. O, maslahatın uygun (mülâim), kat'î, zarurî, hakikî ve umumî (küllî) olması halinde, deliller hiyerarşisi içerisinde en önemli mevkiye sahip olacağını ve bu şartlar altında herhangi bir nas ya da icmâ ile çatışması halinde, yine bu delillerin istikrâi (tümevarım) ile cüzî maslahatın -bir istisna olarak- onlara takdim edileceğini ifade eder.²⁰ Ancak yazar, belli şartlara sahip maslahatın takdir edilmesi ve şer'î hükümlerle maslahatlar arasında var olduğu zannedilen çatışmaların varlığı veya

¹⁵ Muhammed eş-Şelebî, *Ta'lîlül'ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 37-42, 315-320, 381.

¹⁶ Şelebî, *Ta'lîlül'ahkâm*, 315 vd.

¹⁷ Abdülvahhâb Hallâf, *Masâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 101.

¹⁸ Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 67, 119-248, 337.

¹⁹ Amr Hâmid, "Himâyetü'l-maslaha bi def'i şübheti tekdîmihâ 'ala'n-nassi", *el-Mutemerü'l-Düvelî's-Sâlis* 4 (2019), 102-159.

²⁰ Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 115.

bu çatışmaların giderilmesi konularının tespitinin basiret sahibi ve adaletli kişilerden meydana gelecek bir meclisin (şura, yasama organı, mütehasşıslar hey' eti ... vb.) uhdesine verilmesini daha isabetli görür.²¹

Bu çalışma ise maslahat teorisinin mahiyetini ele almak gibi bir misyon üstlenmeden üzerinde yeterince durulmayan spesifik bazı sorulara odaklanmayı hedeflemektedir. Çalışmamız, giriş haricinde iki ana başlıktan oluşmakta olup birinci ana başlıkta maslahatın neyle tespit edileceği üzerinde durulacak ve böylece maslahat ile nasların çelişmesinin mümkün olup olmadığı ortaya çıkacaktır. İkinci ana başlıkta ise teâruz durumunda maslahatın nassa takdim edilip edilmeyeceği meselesi ve maslahatın nassa takdîmini açıkça savunduğundan Tûfî'nin düşüncesi tahlil edilecektir. Diğer bir ifadeyle bu çalışmanın hedefi, maslahat teorisi bağlamında gündeme gelen şu soruları incelemek ve tahlil etmektir: a) Maslahat, nasla mı yoksa toplumun ihtiyaçlarından hareketle mi tespit edilir? b) Maslahatın naslara teâruz etmesi mümkün müdür? c) Teâruz etmesi durumunda maslahat nassa takdîm edilir mi?

1. Maslahatın Tespiti Meselesi

Maslahatla ilgili tartışmalar temelde Allah'ın eylemlerinin illete dayanıp dayanmadığı meselesiyle irtibatlıdır. Ehl-i sünnet düşüncesine sahip ulemâya göre Allah'ın koyduğu hükümlerin illete dayanması O'nda noksanlık ve başka şeye muhtaçlık anlamı taşıyacağı için Allah'ın eylemlerinde gâî illet söz konusu olamaz. Ancak Allah'ın eylemlerinde mevcut olan illet ve hikmetler O'nun ihsan ve lütfunun bir sonucudur.²² Mu'tezile ekolü ise Allah'ın eylemlerinin de bizim eylemlerimiz gibi hikmet ve illete dayanması gerektiğini ve bunun Allah'a vacip olduğunu savunur. Her iki ekole göre de Allah'ın eylemlerinde hikmetler söz konusu olsa da Mu'tezile bunlara riayet etmenin Allah'a vacip olduğunu savunurken Ehl-i sünnet, hikmetin Allah'a vacip olmayıp O'nun lütfu ve ihsanı olarak ortaya çıkacağını belirtir.²³

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında mevcut olan bu tartışmanın bir sonucu olarak hüsün ve kubuh meselesi gündeme gelir. Zira temelde bu tartışma, Allah'ın maslahata (gâî illete) riayet ederek hüküm verip vermemesiyle irtibatlıdır. Hüsün ve kubuhla ilgili tartışmaların yaygınlık kazanması ve zaman zaman ekollerin birbirilerini hakıyla anlamadan eleştirmesi nedeniyle müteahhirûn döneminde her iki kavramın mahiyetine ve kısımlarına dair önemli bazı açıklamalara yer verilmiştir.

²¹ Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele", 115. Ayrıca Tûfî'nin maslahat teorisi için bk. Ali Tülü, *Necmeddîn Tu'fî'nin Maslahat Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²² Râzî, *el-Mahsûl*, 5/179; Necmeddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1/394; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavdîh* (Mısır: Meketebetü Subeyh, ts.), 2/126.

²³ Safiyyüddîn el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman-Sa'd b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 3/1190. Ayrıca bk. Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd ez-Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 21-23.

Râzî başta olmak üzere pek çok usûlcü tarafından ifade edildiği üzere hüsün ve kubuh üç farklı anlamda kullanılır. İnsanın tabiatı gereği bir şeyi iyi veya kötü görmesi anlamında kullanıldığı gibi kemâl ve noksanlık bakımından bir şeye hasen veya kabîh denilmesi bağlamında da kullanılır. Bu iki anlamda isti'mâl edilmesi durumunda hasen ve kabîhin aklî oluşu hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan husus, ahirette sevap ve ikap/ceza anlamında, diğer bir ifadeyle teklifle irtibatlı kullanılan hasen ve kabîh kavramlarıdır.²⁴

Mu'tezile ekolü, bizzat veya sıfat olarak eylemlerde iyilik veya kötülük vasfı bulunduğunu öne sürerek şeriattan ve peygamberlikten bağımsız şekilde bunun bilinebileceğine savunur. Onlara göre birinin verdiği değerden bağımsız olarak bizzat eylemle ilgili bir husus olduğu için hükmün bilinmesi şeriata bağlı değildir. Bu sebeple kendilerine peygamber gönderilmeyen toplumların dahi akılları vasıtasıyla Allah'ı bulmaları ve temel hükümleri bilip onlara göre yaşamaları gerekir. Ehl-i sünnete göre cennet ve cehenneme girilmesine sebep olan hükümlerin kaynağı şeriattır ve şeriatın olmadığı zaman diliminde veya mekanlarda hükmün mevcut olmadığı veya bilinmediği kabul edilir. Böylece onlar nübüvvetin ulaşmadığı toplumlar hakkında fetret kavramı kullanıp bu tür kişilerin mükellef tutulamayacağını savunurlar.²⁵

Hüsün ve kubuh bağlamında bir başka hususa daha işaret etmemiz faydalı olacaktır. Mu'tezile hüsün ve kubhun aklî oluşunu, Ehl-i sünnet ise şer'î oluşunu kabul etse de kendi teorilerine tamamen bağlı kaldıklarını söylemek zordur. Zira Eş'arîler, hüsün ve kubhu üç ayrı kısımda ele alıp insanın, tabiatı gereği bir şeyi hasen veya kabîh görmesini Mu'tezile gibi aklî olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile de hükümlerin tamamen aklî olamayacağını, zira dindeki bazı hükümlerin illetlerini ve hikmetlerini akılla idrak edilemeyeceğini zamanla kabul ettiğinden aklî illet-şer'î illet, aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı yapmak zorunda kalmıştır.²⁶ Ancak Mu'tezile, fıkıh ilminde gündeme gelip akılla idrak edilebilecek bütün hükümleri aklî olarak değerlendirir ve aklî illetin mûcip şekilde hükmü gerektirdiğini savunur.²⁷ Ehl-i sünnet ise hükümlerin Şâri'in öyle kılması nedeniyle gerçekleştiğini kabul ettiğinden illetin bizzat mûcip olmadığını ifade eder.²⁸

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123; Mansur Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 45.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/22, 33, 114, 200; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/189 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123 vd.; Metin Yurdağur, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475-480.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ Hüseyin (b.y.: y.y., ts.), 17/283, 330, 335; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 2/200, 249, 286.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/101.

²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 305; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fıkıh* (b.y.: y.y., 1990), 4/1323, 1382; Ebû Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Abdulkerim b. 'Alî b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/281.

Sonuç olarak Mu'tezile, eylemlere dair hükümlerin bizzat veya sıfat olarak kendilerinde mevcut olan maslahata dayandığını, bu maslahatın, zamana göre değişmesi nedeniyle farklı şeriatların gönderildiğini ve buna riayetın Allah'a vacip olduğunu savunarak aslah teorisini geliştirir. Ehl-i sünnet ise maslahata riayet etmenin Allah üzerine vacip bir husus olmadığını ve teklife neden olacak hükümlerin ancak şeriatla tespit edileceğini kabul etse de hükümlerin illet ve hikmeti ihtiva ettiğini belirtir.²⁹ Zira onlar, illetten bahsederken onun münâsip/mülâim vasfını haiz olması gerektiğini ifade etmekle beraber hükmün illetini “münâsebe” yöntemiyle de tespit ederler.

Mu'tezile ekolü ve Ehl-i sünnet arasında gündeme gelen bu teorik tartışma yaygın şekilde eserlerde yer alsa da maslahatın neyle tespit edileceği meselesi usûlcülerin müstakil şekilde üzerinde durduğu bir husus değildir. Genel hatlarıyla konuyu incelemek gerekirse Ehl-i sünnete göre maslahatın naslarla tespit edileceği söylenebilir. Ancak onların kelâm düşüncesinde akıl ile naklin çelişmesi durumunda aklın kabul edilip nasların tevil edileceğini savundukları,³⁰ aynı şekilde fıkıh usûlünde nasların anlamını daraltan munfasıl muhassisler içinde akla yer verdikleri görülür.³¹ Dolayısıyla, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel ayırım, maslahatın akıl ile bilinip bilinmeyeceği meselesinden ziyade akılla tespit edilen maslahata riayet etmenin Allah'a vacip olup olmamasıyla ilgilidir. Klasik ulemâ içinde doğrudan maslahatın neyle tespit edileceği meselesini İzz b. Abdüsselâm, Şâtibî (ö. 790/1388) ve Tûfî gibi bazı âlimlerin ele aldığı görülür. Biz de konunun devamında doğrudan bu hususa değinen ulemânın ifadelerini inceleyip meseleyi açığa kavuşturmaya çalışacağız.

İzz b. Abdüsselâm, maslahatla ilgili müstakil eserler kaleme almış ve bu teorinin gelişmesine önemli katkı sunmuş bir âlimdir. O, insanların hem ahiret hem dünya hayatı için zannî bilgilerle amel ettiğini, müctehitlerin ve tabiplerin de zanna dayanarak karar verdiklerini söyler. Ardından bu gibi hususlarda hata yapılacağı endişesiyle bunlardan uzak durmanın doğru olmayacağını belirtir.³² Müellif eserinde "maslahat ve mefsedetın neyle bilineceğine" dair alt başlıkta konuyla ilgili şu önemli açıklamaya yer verir:

²⁹ Necmeddîn et-Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 241; Urmevî, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*, 3/1190.

³⁰ Alî b. Muhammed Mâveridî, *el-Hâvi'l-kebîr fî şerhi Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 16/54; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bîcû (b.y.: y.y., 1993), 20; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/223.

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/73; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/314; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, çev. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 107.

³² İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/4.

Dünyadaki maslahat ve mefsedetlerin büyük çoğunluğu akıl ile bilinir ve bu da şeriatın büyük kısmına tekabül eder. Zira akıl sahibi, şeriat gelmeden önce de maslahat-ı mahzayı elde etmeyi ve mefsedet-i mahzayı insandan ve diğer canlılardan defetmenin övülen güzel bir şey olduğunu bilir.³³

İzz b. Abdüsselâm, devamında filozofların ve tabiplerin de maslahatı dikkate alarak hüküm verdiklerini ifade ederek bunun insanların yaygın bir yaklaşımı olduğunu belirtir. Başka bir yerde "aslah (en faydalı) olanların öncelenmesi, efsed (en zararlı) olanların defedilmesi insan tabiatının merkezinde mevcuttur"³⁴ diyerek maslahatın nasıl tespit edileceğini dolaylı olarak ifade eder. O birkaç pasaj sonra daha açık şekilde ibadet hususunda akla başvurulamayacağını, fakat dünyevî alanlarda maslahat ve mefsedetin akılla tespit edileceğini belirterek konuyu şöyle ele alır:

Ahirete dair maslahat, mefsedet ve sebepler ancak şeriatla bilinir. Bunlardan bir şey gizli kalırsa şer'î delillerden; Kitap, Sünnet, icmâ, muteber kıyas ve sahih istidlâlde talep edilir. Ancak dünyaya dair maslahat, mefsedet ve sebepler zarûret, tecrübe, âdet ve muteber zanlarla bilinir. Bu hususa dair maslahatlar kapalı olursa bu delillerde aranır. Her kim münâsebet, mashalat ve mefsedetlerden râcih olanı mercûh olandan ayırarak öğrenmek isterse aklına başvursun.³⁵

Bulkînî (ö. 805/1403), İzz b. Abdüsselâm'ın *el-Kavâ'id* adlı eseri üzerine yazdığı *el-Fevâidü'l-cisâm 'alâ Kavâ'idî İbn Abdisselâm* adlı eserinde bu pasajdan sonra şu ifadelerle yer verir: "Bu ifadeler, Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun aklîliğine dayandığı için kabul edilemez."³⁶ İzz b. Abdüsselâm'ın açıklamalarını bu bağlamda değerlendirmek mümkün olsa da onun, Mu'tezile'ye uygun şekilde teorisini oluşturduğunu iddia etmek zordur. Zira Mu'tezile, şeriatın vürudundan önce hükümlerin akılla bilineceğini ve bundan ötürü insanların mükellef tutulacağını savunurken İzz b. Abdüsselâm, hükümlerin büyük kısmının nübüvvet öncesinde de akılla bilindiğini söyleyerek durum tespitinde bulunur. Eş'arîler, tabiatı gereği insanın bir şeyi iyi veya kötü görmesi bağlamında hüsün ve kubhun aklî oluşu hususunda Mu'tezile ile hemfikirdir. Cüveynî (ö. 478/1085) de insanların kendi eylemlerinde akıldan hareketle maslahatı sağlama ve zararı defetme hususunda salâhiyetli olduğunu, bunu inkâr etmenin makûl olamayacağını, ancak Allah'ın hükümlerinde böyle bir yola tevessül etmediklerini belirtir.³⁷ Dolayısıyla, İzz b. Abdüsselâm'ın açıklamalarını bu bağlamda değerlendirmek daha tutarlı olacaktır. Bulkînî de devamında onun açıklamalarını Ehl-i sünnet'in paradigmasına uygun şekilde yorumlamanın mümkün olduğunu ifade eder.³⁸ *Nazariyyetü'l-makâsıd* yazarı Raysûnî ise Cüveynî ve İzz b. Abdüsselâm'ın bu

³³ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/5.

³⁴ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/7.

³⁵ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/13.

³⁶ Sirâcüddîn el-Bulkînî, *el-Fevâidü'l-cisâm 'alâ Kavâ'idî İbn Abdisselâm* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 2013), 1/140.

³⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/10.

³⁸ Bulkînî, *el-Fevâidü'l-cisâm 'alâ Kavâ'idî İbn Abdisselâm*, 1/140.

meyandaki açıklamalarını Mâturîdîlere daha yakın bulur. Çünkü bu kimseler, ahkâmın akılla bilineceğini ifade etmiş olsalar da Mu'tezile'nin aksine teklifin varlığını reddetmişlerdir.³⁹

Şâtibî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde isim vermeden "ba'du'n-nâs" diyerek bir alıntı yapar ve bu âlime göre dünyevî maslahatların zarûret, tecrübe, âdet ve muteber zannî bilgilerle bilineceğini söyler.⁴⁰ Şâtibî'nin aktardığı ifadelerin, kime ait olduğu incelendiğinde bu iddianın İzz b. Abdüsselâm'a ait olduğu anlaşılabacaktır. Zira *Muvâfakât*'ta yer alan ifadelerin, neredeyse aynı lafızla İzz b. Abdüsselâm'ın *el-Kavâ'id* adlı eserinde geçtiği görülür.⁴¹ Şâtibî yaptığı alıntıdan sonra bu görüşe katılmadığını ve maslahatın şeriatla tespit edilmesi gerektiğini ifade eder. Bunu da toplumların, istikametten çıktığını ve şeriatın gelip onları doğru yola ilettiğini ifade ederek gerekçelendirmeye çalışır. Ayrıca o, İbn Abdüsselâm'ın ifadesinin doğru kabul edilmesi halinde şeriatın sadece ahiretle ilgili hükümler ihtiva etmesi gerektiğini öne sürer. Şâtibî'ye göre onun açıklamaları "şeriat, esaslarını vazettikten sonra tecrübe ve benzeri şeylerle bilinir" şeklinde anlaşılırsa doğru olabilir.⁴² Şâtibî'nin, İzz b. Abdüsselâm'a yönelik yaptığı itirazların tutarlı olduğunu söylemek zordur. Zira şeriattan önce pek çok hükmün maslahattan hareketle bilindiği bir gerçektir. Eş'arîler, buna temelde karşı çıkmayıp bunların bilinmesi nedeniyle teklifin gerçekleştiğine dair görüşe karşı çıkmışlardır. Yoksa onlar da insanın, tabiatı gereği pek çok kötülüğü akılla idrak edebildiğini veya kemâl-noksanlık bağlamında pek çok şeyi akıllarıyla bildiklerini kabul ederler.⁴³ Ayrıca Şâtibî'nin, akıl ve tecrübeyle sabit olan bilgilerin ancak şeriattan sonra işlev kazanacağına dair varsayımını da kabul etmek pek mümkün değildir. Zira şeriatın gelmediği veya kendilerine peygamber gelip gelmediğini bilmediğimiz pek çok toplum, adam öldürmenin, hırsızlığın, kaba hareketlerin ve zulmün kötü olduğunu maslahattan, tecrübeden ve akıldan hareketle dinle paralel şekilde tespit edebilmektedir.

Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen maslahat teorisi açısından özgün düşünceye sahip olan Necmeddîn et-Tûfî, İzz b. Abdüsselâm gibi maslahatın âdet, tecrübe ve akılla tespit edileceğini savunur. O, maslahatın tespiti hususunda şeriata mı yoksa akla mı başvurulacağını ele aldığı bağlamda ibadetlerde şeriata, muâmelâtta ise akla ve tecrübeye başvurulacağını belirtir.⁴⁴ Tûfî, maslahatı belirleme açısından akıl ve şeriat arasında mukayese de yaparak şöyle der: "Allah âdeten maslahatlarımızı bilmemiz için bize bir yol göstermiştir. Dolayısıyla, maslahatı gösterip

³⁹ Ahmed er-Raysûnî, *Nazarriyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtibî* (b.y.: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992), 244-246.

⁴⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/77.

⁴¹ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/10.

⁴² Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/78.

⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123.

⁴⁴ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 1/280.

göstermeyeceği belli olmayan (mübhem) bir şeyle bu yöntemi terk edemeyiz."⁴⁵ Bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere Tûfî, açık şekilde nas ve icmân maslahatı tespit etmede akıl ve tecrübe gibi bir yetkinliğe sahip olmadığını savunur. Tûfî'nin nas ve icmâi maslahatı belirleme hususunda "mübhem" lafzıyla nitelemesi klasik dönemde kimsenin dikkatini çekmemiş olsa da modern dönemde sert eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur.⁴⁶ Sonuç olarak Şâtibî gibi usûlcüler, maslahatın naslarla tespit edileceğini, İzz b. Abdüsselâm ve Tûfî gibi âlimler ise maslahatın toplumdan hareketle tespit edilmesi gerektiğini savunurlar.

2. Teâruz Durumunda Maslahatın Nassa Takdîm Edilip Edilmeyeceği Meselesi

Usûlcülerin büyük çoğunluğu, maslahatın nassa takdimini tehlikeli bir yol olarak niteleyip bu düşünceye sert şekilde karşı çıkmış ve maslahatın hücciyetine dair pek çok şart öne sürmüştür. Örneğin maslahatın nas ve icmâa aykırı olmaması gerektiği pek çok hukukçu tarafından temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Elbette maslahatın gelişi güzel kullanılması durumunda bazı problemlerin gündeme gelmesi mümkündür. Fakat maslahatı, fıkhnın merkezine yerleştirip hükümlerin bu minvalde vazedildiğini ve vazedilmesi gerektiğini savunanların olumsuz bir gaye güttüklerini söylemek zordur. Dolayısıyla, konunun devamında maslahattan ötürü naslarda yer alan hükümlerin askıya alınıp alınmayacağı veya maslahatın nasların zâhirinde yer alan hükümlere aykırı olması durumunda nasıl bir yöntem takip edileceği klasik ulemânın açıklamaları doğrultusunda ele alınıp incelenecektir.

Mu'tezile ekolüne göre hükümlerin kaynağı câ'ilin ca'li (Şâri'in böyle kılması) sebebiyle gerçekleşen bir değer olmayıp bizzat eylemlerde yer alan maslahat ve mefsedettir.⁴⁸ Bu sebeple onlar, şariat gelmemiş olsa da insan aklının bunları idrak edebileceğini, insanın mükellef tutulacağını ve Şâri'in dahi hüküm verirken maslahata riayet etmesi gerektiğini savunurlar.⁴⁹ Ehl-i sünnete mensup usûlcüler ise bu konuda homojen bir yapı arz etmemekle beraber Şâri'in eylemlerinde ta'lîlin mevcut olup olmadığı bir yana hüsun ve kubhun tamamen şer'î oluşu hususunda da farklı görüşlere sahiptirler. Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki temel fark hükümlerin veya maslahatın akılla idrak edilemeyeceğinden ziyade buradan hareketle tekîfin söz konusu olup olmayacağı yönündedir. Yani her iki ekol de insanın, tabiatı gereği maslahat ve mefsedete dayanan hükümleri bilebileceğini kabul ederken Mu'tezile'nin buradan hareketle tekîfin gerçekleşeceğini savunduğu, Ehl-i sünnet'in ise buna karşı çıktığı görülür. Bu farklı bakış açısının

⁴⁵ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 1/272.

⁴⁶ Ahmed eş-Şenkîfî, *el-Vasfû'l-münâsib li şer'i'l-hükm* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-ilmî, 1994), 349.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 126 vd.

⁴⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/291; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 7/145.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 1/22, 33, 114, 200; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/319; Ubeydullâh Sadruşşerîa, *et-Tavdîh* (Telvîh ile beraber) (Mısır: Meketebetü Subeyh, ts.), 2/126.

bir sonucu olarak Eş'arîler, din bağlamında maslahat ve mefsedeti naslarla tespit ettiklerini savunduklarından maslahatın naslarla çelişmemesi gerektiğini temel bir prensip olarak kabul eder ve teorik olarak maslahatın nassa takdîm edileceğine karşı çıkarlar. Ancak hükmün illete, hikmete ve maslahata dayanması hususunda kullandıkları cümlelerden hareketle bir bütün olarak buna karşı çıktıklarını söylemek zordur. Örneğin hükme illet olacak vasfın münâsip/mülâim olması gerektiğini şart koşarlar. Diğer bir ifadeyle illet olacak vasfın maslahatı içermesi gerektiği ifade edildiğinden⁵⁰ zamanla illetin maslahatı ihtiva etmemesi halinde hükmün akıbeti gündeme gelecektir. Bu bağlamda sahâbe döneminde ortaya çıkan; müellefe-i kulûba zekât verilmemesi, Ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesinin yasaklanması, sevâd arazisinin ganimet olarak taksim edilmemesi gibi bazı meseleler akla gelebilir.⁵¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılığı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Pek çok konuda sahih hadis mevcut olmasına rağmen fukahâ, maslahattan hareketle ilgili rivâyetlerin Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak yaptığı tasarruflar olduğunu ifade edip onların bağlayıcı olmadığına hükmetmiştir. Ayrıca istihsânı kabul edenler, zaman zaman hakkaniyeti sağlama adına naslarda yer alan hükümlerden istisnâlar yaparak bazı meselelere farklı hükümler vermişlerdir.⁵²

Maslahattan hareketle naslarda yer alan hükümlerin değişebileceğine veya onlara takdîm edilebileceğine dair iddia, büyük oranda hükümlerin hikmetlere yani maslahat ve mefsedete mebnî olduğuna dair ön kabule dayanmaktadır. Konunun devamında, klasik usûlcüler içinden hükmün illetten ziyade hikmete mebnî olduğunu ifade eden bazı âlimlerden alıntılar yaparak konuyu netleştirmeye çalışacağız. Örneğin İsfahânî (ö. 749/1349), illet olacak vasfın hikmeti de içermesi gerektiğini ele alırken şöyle der:

Mücerred hikmetin illet olmaması hafî ve munzabıt olmaması nedeniyledir. Şayet munzabıt ve zâhir olmasından ötürü salt hikmetin dikkate alınması mümkün olursa onunla hükmün ta'lîl edilmesi ihtilaflı olmakla beraber asahh olan görüşe göre caizdir. Çünkü hükmün illeti, onun gayesi olduğu için (gerçekte) hikmettir. Dolayısıyla hükmün hikmetle ta'lîl edilmesi illet kabul edilen vasıfla ta'lîl edilmesinden daha evladır.⁵³

Görüldüğü üzere İsfahânî, hükümlerin hikmetle talîl edilmesi gerektiğini, ancak hafî ve standart olmaması nedeniyle onun yerine illetle talîl edildiğini ifade eder. Aynı şekilde Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), illetin hikmeti içermesi gerektiğini ele alırken Şâri'in asıl maksadının hikmet

⁵⁰ Râzî, *Mahsûl*, 5/191; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Dımaşk: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1994), 72; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 105.

⁵¹ Ayrıca Hz. Ömer'in uygulamalarının fıkhi açıdan değerlendirmesi için bk. Yusuf Eşit, "Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansımaları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (2018), 107-130.

⁵² Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 330 vd.

⁵³ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar fî şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcîb*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî, ts.), 3/27.

olduğunu, onun yerine başka bir vasfın illet kabul edilmesi hikmetin zâhir ve munzabıt olmamasından kaynaklandığını, mâniin ortadan kalkmasıyla yani hikmetin zâhir ve munzabıt olmasıyla hükmün hikmetle ta'lîl edileceğini söyler.⁵⁴ Âmidî gibi bazı usûlcüler de hükmün illetinin hakikatte hikmet olduğunu, fakat hikmetin her zaman zâhir ve munzabıt olmaması nedeniyle onu içeren bir vasfın niyâbeten illet kabul edildiğini, ancak hikmetin zâhir ve munzabıt olması durumunda illet olabileceğini savunurlar.⁵⁵ Bunun da ötesinde mutlak manada, yani zâhir ve munzabıt olmasa dahi maslahat ve mefsedetin illet olup olmayacağı Ehl-i sünnet tarafından tartışılmıştır. Yaygın kabule göre böyle bir hikmet, illet olmaya elverişli olmasa da ileride temas edileceği üzere Râzî ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi muhakkik bazı usûlcüler bunun caiz olduğunu söylemişlerdir. Mutlak anlamda hikmetin/maslahatın illet olabileceğini savunanlara göre Şâri', illet kabul edilen vasma göre değil hikmete göre hüküm vazetmiştir. Hukuk standardı için illet kabul edilen vasfın, illet olmasının temel gerekçesi de hikmeti içermesidir. Dolayısıyla, -vasıf mevcut olsa dahi- Şâri' tarafından dikkate alınan hikmetin, illet kabul edilmesi daha uygundur.⁵⁶

Râzî, Şâri'in kulların maslahatı için hükümler vazettiğini, hakîm olan Allah'ın ancak maslahata göre eylemde bulunduğunu ve bu maslahatın Allah'a değil kullara yönelik olduğunu ifade eder. Ayrıca o, Mu'tezile'ye göre maslahata riâyetin Allah'a vacip olduğunu, fukahânın ise O'nun fazl ve ihsânından kaynaklandığını savunduğunu belirtir. Râzî, Şâri'in sırf kulların maslahatına dair hüküm koymasından hareketle maslahatın illet olmaya elverişli olup olmadığını uzun uzun ele alıp inceler ve "ilgili vasfın illet kabul edilmesinin temel gerekçesi hikmettir" diyerek temelde illetin vasıf değil hikmet olduğunu ve hikmetin, illet kabul edilmesinin daha uygun olduğunu ifade eder.⁵⁷ Hikmetin, hükümden sonra ortaya çıkmasından hareketle illet olamayacağına dair iddiayı da doğru bulmayan Râzî, zihin planında hikmetin hükümden önce olduğunu, sadece hariçteki varlığı açısından hükmün sonucu ve semeresi olduğunu belirtir.⁵⁸ Aynı şekilde Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* ve Karâfî (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* adlı eserlerinde "Vasfın illet kabul edilmesi, hikmete dayanması nedeniyle gerçekleştiğinden hikmetle ta'lîl (vasıfla talîlden) daha evladır" der.⁵⁹

⁵⁴ Adudüddîn el-Îcî, *Şerhu'l-Adud 'alâ el-Muhtasar li-İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/320.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/202.

⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/262; Sirâcüddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2/225; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, 8/3497.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/157-167, 292-293.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/292. Râzî'nin konuyla ilgili açıklamaları, İbn Sînâ'nın illetleri mukayese ederken kullandığı cümlelerin şerhi mahiyetindedir. Nitekim İbn Sînâ illetlerden bahsederken şöyle der: "Gaye illeti, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat gaye illeti varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının bir sonucudur." (İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ (Metafizik)*, ed. Halil Aydemir, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 237.

⁵⁹ Urmevî, *et-Tahsîl*, 2/225; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, 8/3497.

Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl* adlı eserinde munzabıt olmayan maslahat ve mefsedetlerin illet olup olamayacağı bağlamında şöyle der:

Denilmiştir ki: “Maslahat ve mefsedet gibi munzabıt olmayan [sınırları belli olmayan] hikmetlerle ta'lîl söz konusu olamaz. Zira [hikmet bâtinî bir şeydir. Dolayısıyla] asılda bulunan miktarın fer'de de bulunduğu tespit edilemez.”

[Cevap olarak] deriz ki: “Hikmetle ta'lîl caiz olmasaydı hikmeti içeren vasıfla da ta'lîl caiz olmazdı. Maslahata dayanan hükmün, fer'de bulunduğu dair zannî bilgi oluşursa hükmün onda da bulunduğu dair zannî bilgi ortaya çıkar.”⁶⁰

Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) de *Minhâc*'ın şerhi olan *el-İbhâc* adlı eserinde Beyzâvî'nin ifadelerini şerh ederken şöyle der:

Munzabıt olmayan hikmetlerle ta'lîl caiz olmazsa onu içeren vasfın da illet olmaması gerekir. VASFİN illet olamayacağı ittifaqla reddedildiğine göre munzabıt olmayan hikmetin illet olamayacağına dair iddia da batıldır. Buradaki gerekliliğin açıklaması şöyledir: Vasıf bizatihi illet olmayıp ancak hikmeti içermesi sebebiyle illet olabilmektedir. VASFİN illet olması gerçekte faili yönlendiren ve gaip olan hikmete alamet/gösterge olması nedeniyledir. Zira vasıf sadece göstergedir. Hikmetin hükme illet olamayacağı kabul edilirse onun vesilesiyle illet olan vasfın da illet kabul edilmemesi gerekir.⁶¹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. ö. 751/1350), şeriatın kulların maslahatına mebnî olduğuna dair açtığı alt başlıkta bu konunun büyük önemi haiz olduğunu, fakat iyi anlaşılmaması nedeniyle din alanında ciddi hataların yapıldığını belirttikten sonra şöyle der:

Şeriatın dayanağı ve esası dünya ve ahirete dair kullara yönelik maslahat ve hikmetlerdir. Şeriat tamamen adalet, tamamen rahmet, tamamen maslahat ve tamamen hikmettir. Herhangi bir mesele adaletten zülme, rahmetten zıttına, maslahattan mefsedete ve hikmetten abese doğru evrilirse şeriattan olduğu kabul edilemez.⁶²

Hâsılı yukarıda yer verilen açıklama sahiplerine göre hikmetle talîl caiz olmanın ötesinde daha uygun görülmüştür. Âmidî (ö. 631/1233) ve İbn Hâcîp (ö. 646/1249) gibi alimlere göre zâhir ve munzabıt olması halinde, Râzî ve Beyzâvî gibi âlimlere göre ise hiçbir şartla kayıtlanamaksızın hikmetle talîl daha evla kabul edilir.⁶³ Râzî ve Âmidî sonrasında yaşayan usûlcülerin kâhır ekseriyeti hikmetle/maslahatla ta'lîli caiz gördüklerinden, maslahatın değişmesiyle hükmün değişmesi ve maslahatı içeren vasfın zamanla maslahatı içermemesi nedeniyle hükmün değişebileceği gündeme gelecektir. Fakat bu durumda maslahatın nasla çeliştiğinden ziyade,

⁶⁰ Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, çev. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 178.

⁶¹ Takiyyüddîn-Tâceddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/140.

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. M. Abdüsselâm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 3/11.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/202; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/157; İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 3/27; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, thk. Hasan b. Abdurrahmân (Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2015), 3/1158. Mutlak şekilde hikmetin illet olabileceğine dair görüş İbn Hâcîb'e de nispet edilmiştir (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 349).

nasta mevcut olan hükmün bir maslahata dayandığı ve ilgili maslahat doğrultusunda hükmün güncellendiğinin kabul edilmesi daha tutarlı gözükmetedir.

Maslahatın nasların umûm lafzını tahsîs ve takyîd edebileceğine dair görüş İmâm Mâlik'e de nispet edilmiştir. Çağdaş araştırmacıların bir kısmı, maslahat teorisine mesafeli olmaları nedeniyle Mâlik'e nispet edilen bu görüşün doğrudan ondan aktarılmadığını, Sahnûn (ö. 240/854) gibi bazı âlimlerin aktardığı fikhî meselelerden ötürü böyle bir çıkarımda bulunulduğunu ifade eder.⁶⁴ Doğrudan Malik'e ait olması tartışmalı olsa da Mâlikî fıkında bu minvalde yer alan açıklamalar, en azından fukahâ içinde bu kanaate sahip olanların varlığını göstermektedir. Nitekim Hanefîlerin maslahattan ötürü gündeme gelen istihsân delilini naslara takdîm ettiklerine dair pek çok örnek zikredilir.⁶⁵ Örneğin Hz. Peygamber döneminde Benî Hâşim'e zekâtta pay verilmeyip humustan hisse verilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle beraber kendilerine humustan pay verilmemesi nedeniyle Haşimoğullarına zekât verilebileceği aktarılmış ve bu görüş, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) de nispet edilmiştir.⁶⁶ Aynı şekilde Kur'ân'da mümin birini bilerek öldürenin ebedî cehennemlik olacağına dair âyet mevcut olmasına rağmen savaşta siper olarak kullanılmaları halinde maslahattan hareketle masum insanların öldürülebileceği ifade edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtta pay vermemesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.⁶⁸

Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asl* kitabında müellefe-i kulûba zekât verilip verilmeyeceği bağlamında Ebû Hanîfe'ye soru sorduğunu, onun da "Bu, ancak Hz. Peygamber döneminde insanların kalpleri İslam'a ısınsin diye verilirdi. Fakat bugün onlara zekât verilmez" dediğini nakleder.⁶⁹ *Asl*'da bu hükmün temel gerekçesine temas edilmese de Cessâs (ö. 370/981), bunu "Allah dinini ve Müslümanları aziz kıldı ve onların, kafirlerin kalplerini malla ısındırmaya ihtiyaçları kalmadı" şeklinde gerekçelendirir.⁷⁰ Serahsî (ö. 483/1090) de konuyu ele alırken Hz. Ömer'in şu sözüyle istidlâl eder: "Bu, Hz. Peygamber'in kalbinizi ısındırmak için size verdiği bir şeydi. Fakat bugün Allah dinini güçlü kıldı."⁷¹ Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise meseleyi gerekçelendirmekle

⁶⁴ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 335 vd.; Ali Muhammed Ciriş, *el-Maslahatü'l-mürsele* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1977), 40. Cüveynî'nin maslahat hususunda Mâlik'e yönelik bazı eleştirileri için bk. Selman Demirboğa, "Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 420-423.

⁶⁵ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 357 vd.

⁶⁶ Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1/121.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135.

⁶⁸ Ayrıca Müellef-i kulûba ilgili önemli bir yorum için bk. H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 353-354.

⁶⁹ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/180.

⁷⁰ Ebû Bekr Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sa'id Bektaş (b.y.: Dâru's-Sirâc, 2010), 2/373.

⁷¹ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 3/9.

kalmaz, “Bize göre nas, müellefe-i kulûb hususunda neshedilmiştir” der.⁷² Semerkandî’nin bu açıklaması, Hz. Peygamber’den sonra neshin cevazını gündeme getireceği gibi maslahattan dolayı nassın hükmünün askıya alınmasının söz konusu olabileceğini de destekler. Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944), bu ayeti ele aldıktan sonra Hz. Ömer’in uygulamasına atıfta bulunur ve burada içtihat sebebiyle neshin cevazı söz konusu olmaktadır, der.⁷³ Müellefe-i kulûba zekât verilmeyeceğine dair hüküm, Hanefî mezhebine özgü olmayıp Mâlikî mezhebinde de mevcuttur. Onlar da görüşlerini Hz. Ömer’in söz konusu uygulamasıyla gerekçelendirmişlerdir.⁷⁴

Maslahatın nassa takdîm edilip edilmeyeceği meselesi, Kur’ân ve Sünnet’in icmâ ve kıyasla neshedilmesi ve tahsîs edilmesi bağlamında da mevzubahis edilebilir. Örneğin Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), İsa b. Ebân’a (ö. 221/836) ve bazı Mutezilî âlimlere göre icmân, Kitap ve Sünnet’i neshetmesinin caiz olduğunu belirtir. Ardından delil olarak iki kardeşten ötürü annenin payının üçte birden altıda bire çıkarılmasını ve müellefe-i kulûbu örnek olarak zikreder. Zira âyette açıkça “ölenin kardeşleri (ihve) varsa anneye altıda bir vardır” denilir. Arap dilinde “ihve” çoğul olduğu için en az üç kardeş için kullanılır, ancak fıkıhta iki kardeşin mevcut olması halinde de anneye altıda bir pay verilir. Müellefe-i kulûb meselesi de bu minvalde değerlendirilir. Zira onlara zekât verileceği, âyette ifade edildiği gibi Hz. Peygamber’in uygulamasında da mevcuttur. Bazı âlimler, Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen icmân bunu neshettiğini savunmuşlardır. Ancak âlimlerin kahir ekseriyetine göre icmân Kitap ve Sünnet’i neshetmesi düşünülemez. Zira nesih, sadece Hz. Peygamber’in hayatında gerçekleşirken icmâ ancak onun vefatıyla gündeme gelebilecek bir delildir.⁷⁵ Bu sebeple Buhârî, müellefe-i kulûba zekât verilmemesini mûcibin ortadan kalkmasıyla hükmün de son bulması kabîlinden olduğunu belirtir.⁷⁶ Diğer bir ifadeyle o, hükmün bir hikmete dayanarak vazedildiğini, hikmetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalktığını ifade eder. Müellefe-i kulûba zekât verilmeyeceğini savunanlara göre bu hüküm ya neshedilmiştir ya da sebep, illet ve maslahat ortadan kalktığı için yürürlükten kaldırılmıştır.

⁷² Alâuddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/299.

⁷³ Mâtürîdî’nin ilgili açıklamasının farklı değerlendirmeleri için bk. Yüksel Macit, “İmam Maturidi’ye Göre Kur’ân’dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi”, *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi: İmam Maturidi ve Maturidilik Özel Sayısı* 2/4 (2009), 127-136; Kaşif Hamdi Okur, “Maturidi’ye Nispet Edilen ‘İctihadi Nesh’ Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir: y.y., 2014), 541-546; Abdullah Kahraman, “İmam Maturidi’de İctihadla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık Ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)”, *İmam Maturidi ve Te’vilatü'l-Kur’ân* (İstanbul: Marmara Üniv. İlah. Vakfı Yayınları, 2019), 551-553.

⁷⁴ Şihâbeddîn el-Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 3/146.

⁷⁵ Alâuddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 3/175-176; 4/143.

⁷⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/176; 4/143. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/68.

Hangi yorum kabul edilirse edilsin Hz. Peygamber'in vefatından sonra içtihatla nassın hükmünün uygulanmadığı sonucuna varılacaktır.

Ulemânın kahir ekseriyetine göre icmân ve kıyasın nassı neshetmeyeceği kabul edilse dahi nassı tahsîs edeceği ifade edilir.⁷⁷ İcmâ, temelde insanların münferit içtihatlarına dayandığına göre bu durumda nassın umûmuna aykırı içtihatla bulunmanın caiz olduğu ortaya çıkacaktır. Bunun da ötesinde daha önce ifade edildiği üzere Hanefilerden İsa b. Ebân ve Mu'tezile'den bazı âlimler icmân nâsih dahi olabileceğine savunmuşlardır.⁷⁸ Ayrıca kıyasın da nasları neshedip edemeyeceği hakkında ihtilaf edilmiştir. Yaygın kanaate göre kıyasın nassı neshetmesi kabul edilmese dahi bazı âlimlerin mutlak şekilde bunu caiz gördüğü ifade edilir. Bu kimselerin temel argümanı, kendisiyle tahsîsin caiz olduğu her delilin nâsih de olabileceği şeklindeki düşünceleridir. Örneğin Şâfiî ulemâsından Enmâtî (ö. 288/901) ve İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi bazı âlimlerin celi kıyasla nassın neshedilebileceğini savundukları aktarılır. Eğer burada kastedilen, Hz. Peygamber'in dönemi değilse onun vefatından sonra kıyasın nassı neshedebileceği gündeme gelebilir. Mâturîdî'nin de müellefe-i kulûp bağlamında kullandığı bazı ifadeler, böyle bir düşüncenin erken dönem ulemâ içinde mevcut olduğunu gösterir.⁷⁹

Sonuç olarak klasik ulemâyı homojen bir yapı içinde görmek doğru değildir. Onlar içinde lafızları ön plana çıkaranlar olduğu gibi maksat, mana ve maslahatı önceleyenler de mevcuttur. Nitekim Şâtibî, nasların anlaşılması hususunda üç farklı yaklaşıma yer verir. Birinci yaklaşıma göre nassın lafzından anlaşılan değil, onun ötesinde mevcut olan bir mana kastedilir. İkinci yaklaşıma göre nasların lafzına ve zâhirine değil, onlardan elde edilen manalara, maslahata ve maksada odaklanılması gerektiği savunulur. Üçüncü yaklaşıma göre lafız ve mana bütünlüğü beraber dikkate alınarak hükümler tespit edilir. O, birinci görüşü Bâtînîlere, ikinci görüşü kıyasta ileri gidenlere (el-müte'ammikûn fi'l-kıyâs), üçüncü görüşü de âlimlerin büyük çoğunluğuna nispet eder.⁸⁰ Şâtibî'nin buradaki taksiminden hareketle kendi döneminde veya öncesinde nasların maksudını, onların zâhirine takdîm eden bazı âlimlerin mevcut olduğunu gösterse de burada kastedilen âlimlerin kimler olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer verilmez.

Şâtibî'den önce yaşayıp maslahatın öncelenmesi gerektiğini açıkça ifade eden usûlcü Necmeddîn et-Tûfî'dir. O, Nevevî'nin (ö. 676/1277) kırk hadisine yazdığı *et-Ta'yîn* adlı şerh çalışmasında maslahat teorisini detaylı bir şekilde ele almıştır. 32. Hadis olan "lâ darara ve-lâ dirâra (zarar vermek de zarara mukabelede bulunmak da yoktur)" hadisini açıklarken en güçlü delilin nas

⁷⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/327.

⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/161.

⁷⁹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 5/407.

⁸⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1997, 3/133-134.

(Kitap ve Sünnet) ve icmâ olduğunu ifade ettikten sonra bu iki delilin maslahatla teâruz edebileceğini ifade eder. Bu bağlamda Tûfî, maslahatın daha güçlü olmasından hareketle nassa ve icmâa takdîm edilmesi gerektiğini savunur. Tûfî, kullandığı bu ifadenin sıkıntılar doğuracağını bildiğinden, buradaki takdîmin nas ve icmâ işlevsiz hale getirmek veya tekzip etme anlamına gelmediğini, aksine Sünnet'in Kitap karşısındaki belirleyici rolüne benzer şekilde maslahatın da her iki delili tahsîs ve tebyîn açısından onlara takdîm edileceğini belirtir.⁸¹ Tûfî'ye göre her açıdan kat'î olan naslar sınırlıdır ve bunların maslahatla çelişmesi mümkün değildir. Râzî ve Şâtibî de lafızlarla istidlâl bahsinde nasların hükümlere delâletini büyük oranda zannî kabul ederler.⁸² Dolayısıyla, Tûfî'ye göre zannî bilgi ifade eden nasların maslahatla çelişmesi mümkündür. Yaygın kabule göre nas ile maslahatın çelişmesi söz konusu olamaz. Zira maslahat zaten naslardan hareketle tespit edilir. Tûfî, bu problemi İzz b. Abdüsselâm'da olduğu gibi maslahatın naslarla değil toplumdan hareketle tespit edileceğini iddia ederek aşmaya çalışır. Ona göre Allah, tecrübe ve akıl yoluyla maslahatı tespit etme yeteneğini insanlara verdiğinden maslahatı tespit edip etmeyeceği net olmayan naslardan hareketle tespitte bulunmak pek uygun değildir. Düşüncesine yönelik bazı eleştiriler söz konusu olsa da Tûfî, maslahat teorisine yer verdiği bölümde açık kapı bırakmamak üzere pek çok soruyu cevaplandırarak düşüncesini temellendirmeye gayret etmiştir. Kendi içinde tutarlı olabilmesi için Allah'ın eylemlerinde ta'lîlin mevcut olduğunu, fakat bunun Allah üzerine (vâcibun 'ala-Allâh) değil, O'ndan vacip şekilde sudur ettiğini (vâcibun min-Allâh) ifade eder. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile maslahata riâyetin Allah'a vacip olduğunu savunurken Tûfî "vâcibun minallâh" diyerek Ehl-i sünnet'in eleştirilerini boşa çıkararak görüşünü temellendirmeye çalışır.⁸³

Maslahatın naslara takdîmini doğrudan ele alan Tûfî'nin konuyla ilgili açıklamaları, son dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda pek çok açıdan tenkide tabi tutulmuştur. Tûfî'nin maslahat teorisine yönelik atıflar klasik eserlerde pek yer almaz. Bunun temel nedeni, bu açıklamalara usûle dair eserlerinde değil de Nevevî'nin *Erba'în* kitabına yazdığı ve pek yaygın olmayan bir şerh çalışmasında bu açıklamalara yer vermesidir. Fakat onun risalesi, ilk defa Cemâleddîn el-Kâsimî (ö. 1914) tarafından neşredilince ciddi tartışmalara neden olmuştur.

Tûfî'nin bu teorisini bazı araştırmacılar, kendi heva ve heveslerine kılıf bulmak için bir araç olarak kullanmaktan da geri durmamışlardır. Örneğin ABD'de Cuma namazının cumartesiye alınarak

⁸¹ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 1/238; Mansur Koçinkağ, "Yeni Yaklaşımlar Bağlamında Tûfî'nin Maslahat Teorisi", *İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları*, ed. Mehmet Ali Yargı (Bursa: Emin Yayınları, 2024).

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, 1/390; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1997, 1/27-28.

⁸³ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 1/242. Tûfî'nin maslahat teorisi için ayrıca bk. Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 93-122.

toplumun daha fazla namaza gitmesinin uygun olacağını savunan biri, bu iddiasını Tûfî'nin düşüncesiyle temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁴ Ancak Tûfî, ibâdât ve muâmelât ayrımı yaparak ibadet konularının tamamen hukûkullah alanı olduğunu, burada aklın rolünün bulunmadığını (taabbüdü), maslahatın ise muâmelât bölümünde belirleyici olacağını açıkça ifade eder. Tûfî, kendi iddiasını temellendirmek için yoğun çaba sarf etmesine rağmen pek çok eleştiriye tabi tutulmuştur. Biz de konunun devamında kendisine yöneltilen itirazları sırayla ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

1. Tûfî, maslahat teorisini temellendirirken ibâdât-mukadderât alanında naslara ittiba edileceğini, muâmelât konusunda ise maslahatın belirleyici olacağını savunur.⁸⁵ Kevserî (ö. 1952), maslahatın ancak naslarla tespit edileceğini, aksi takdirde maslahatın problemlere neden olacağını ve maslahat hususunda böyle bir ayrıma gitmenin doğru olmayacağını savunur. Ona göre Allah ibâdât ve muâmelât ayrımı yapmadan hükümler vazetmiştir.⁸⁶ Fakat kıyas ve ta'lîl bahsinde de bu ayrımın yapıldığı öne sürülerek prensip olarak bu ayrıma karşı çıkmamanın pek tutarlı olmadığı söylenebilir.

2. İbadât ve muâmelât ayrımı yapmak Şâri'in ibadet konularında çelişkili ifade kullanmadığı, fakat muâmâlât kısmında kullandığı ön kabulüne dayanır. Halbuki ibâdât bahsinde teâruz ifade kullanmayan Şâri'in, muâmelât bahsinde çelişkili ifadeler kullanacağını söylemek tutarsızdır.⁸⁷ Tûfî'nin bu meseleyi nas ile maslahatın çelişmesi bağlamında ele alması bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Ancak ahkâmın -ibadâtın aksine- muâmelât bölümünde dünyevî maslahata mebnî olduğunu ve maslahatın ortadan kalkmasıyla hükmün de kalkacağı şeklinde anlamak daha tutarlı görülmektedir.

3. Tûfî, en güçlü delilin nas ve icmâ olduğunu belirtmesine rağmen maslahatın onlara takdîm edileceğini ifade eder.⁸⁸ Şayet nas ve icmâ en güçlü deliller ise maslahatın onlara öncelenmesi çelişki ifade etmektedir.⁸⁹ Tûfî'ye yöneltilen bu itirazın yersiz olduğu söylenebilir. Çünkü Tûfî, en güçlü delilin nas ve icmâ olduğunu söylerken genel ve yaygın kabulden bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle yaygın kabule göre en güçlü delil nas ve icmâ iken kendisine göre maslahattır. Zaten konunun devamında sarf ettiği cümleler bunu net şekilde ortaya koymaktadır.

⁸⁴ Fehmî Hüveydî, *Tezyîfü'l-va'y* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1968), 79.

⁸⁵ Tûfî, *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erba'în*, 250, 274.

⁸⁶ Zâhid el-Kevserî, *el-Makâlât* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 100-102.

⁸⁷ Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 103.

⁸⁸ Tûfî, *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erba'în*, 238.

⁸⁹ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 220.

4. Tûfî, maslahatı temellendirirken nasların istikra yöntemiyle araştırılması durumunda hepsinin maslahatı içerdiğini iddia eder. Bu durumda kendisine şöyle itiraz edilir: “Şayet nasların tamamı maslahatı ihtiva ediyorsa nassın maslahata teâruz etmesi nasıl mümkün olacaktır?”⁹⁰ Tûfî’nin bu bağlamda kullandığı cümleleri şöyle değerlendirmek mümkündür: İstikra yöntemiyle nasları incelediğimizde Şâri’in genelde maslahatı dikkate aldığı görülür, bu da hükümlerde belirleyici özelliğin maslahat olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, cüzî bazı nasların maslahata aykırı olması söz konusu olabilir. Diğer bir ifadeyle onun açıklamaları, haber-i vâhidin meşhur haberlere teâruzu veya tikel bir âyetin muhtevâsının, pek çok âyetle tespit edilen genel bir ilkeye aykırı olması gibi değerlendirilebilir.

5. Tûfî, tahsîs ve beyân yönünden maslahatın nas ve icmâa takdîm edileceğini iddia etmektedir. Halbuki icmân kesin bilgi ifade ettiği ve kesin bilgi ifade eden bir delilin tahsîs ve tebyîn açısından başka bir delille muhtevâsının belirlenmesinin mümkün olmadığı ifade edilir.⁹¹ Tûfî, icmâa yönelik eleştirilere yer verdikten sonra onun kesin bilgi ifade etmediğini savunarak ve maslahatın daha güçlü olduğunu iddia ederek bu itiraza cevap vermiştir.⁹²

6. Maslahat delili temelde naslardan hareketle istikra yöntemiyle ulaşılan küllî bir şey ise onun nas ve icmâ gibi müstakil bir delil olması düşünülemez. Zira küllî olan şey zaten cüzî olanların zımnında mevcuttur.⁹³ Kanaatimizce burada dile getirildiği üzere Tûfî’ye yönetilen en önemli itirazlardan biri maslahatı müstakil bir delil kabul etmesine yöneliktir. Zira klasik kaynaklarda maslahat, illet gibi hükmün dayanağı olarak ele alınıp incelenir. Ancak Tûfî, maslahatı Mu‘tezile’de olduğu gibi müstakil ve bağımsız şekilde ele alıp nasların maslahata uygun olması halinde kabul edileceğini öne sürer.

7. Tûfî, maslahatın icmâdan daha güçlü olduğunu temellendirirken icmân hücciyetinin ihtilaflı olduğunu, fakat icmâ inkâr edenlerin dahi maslahatı kabul ettiğini öne sürer.⁹⁴ “Bir şeyin ihtilaflı olması tek başına o şeyin daha zayıf olduğunu gösterir mi?” diye kendisine itiraz edilir.⁹⁵ Elbette ittifak edilen bir şeyin, ihtilaf edilen bir şeyden daha güçlü olduğu kesin şekilde ortaya konulamaz, ancak bu hususun tercih nedeni olarak zikredilmesi gayet tabîi bir durumdur. Tûfî de ittifak edilen maslahatın, ihtilaf edilen icmâa takdîm edilmesini daha uygun bulmaktadır.⁹⁶

⁹⁰ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 222.

⁹¹ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 239.

⁹² Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 239, 246 vd. Râzî de icmân kesin bilgi ifade ettiğine ve inkârının küfrü gerektirdiğine dair iddiaya ihtiyatla yaklaşır (Râzî, *Mahsûl*, 4/209-210).

⁹³ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 224.

⁹⁴ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 244.

⁹⁵ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 224-225.

⁹⁶ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 1/244, 259.

8. Tûfî nasların teâruz ve ihtilaf barındırdığından zemmedilen ihtilafa neden olduğunu, fakat maslahattan hareket edilmesi durumunda ümmetin ittifak etmesinin mümkün olduğunu iddia eder.⁹⁷ Nasların teâruz etmediğini, onların içtihat yöntemleriyle anlaşılması sonucunda ihtilafın gerçekleştiği söylenerek kendisine itiraz edilmiştir.⁹⁸ Muhtemelen Tûfî'nin buradaki maksadı, nasların anlaşılması bağlamında insanların pek çok konuda ihtilaf ettiğini, fakat maslahattan hareket edilmesi durumunda bu denli ihtilafa düşmeyecekleri yönündedir. Nitekim konunun devamında mezhepler arasındaki nefret ve ihtilafa dair aktardığı anekdotlar da aynı hususu desteklemektedir.

Sonuç

Maslahat teorisi, klasik eserlerde hüsün-kubuh bahsinde, illetin tespit yollarından kabul edilen münâsebe yöntemi altında veya maslahat-ı mürsele delili bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Mu'tezile maslahata riayetini Allah'a vacip olduğunu savunurken Ehl-i sünnet büyük oranda maslahatın Allah'ın lütuf ve ihsanının bir neticesi olduğunu kabul eder. İki ekolün farklı tutumundan ötürü Allah'ın eylemlerinin talil edilip edilemeyeceği, illetin mûcip mi muarrif mi olduğu klasik eserlerde titiz şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte her iki ekole göre de Şâri' tarafından vazedilen ahkâm, insanlara yönelik hikmet ve maslahatlar içermektedir.

İslam hukuku, temelde naslara dayanan bir hukuk sistemi olsa da ilk dönemden itibaren makul bir zemine oturması ve kendi içinde tutarlı olması için yoğun çaba sarf edilmiştir. Bundan dolayı hükümlerin dayandığı illet ve hikmetler titiz şekilde tespit edilmiş ve naslarda doğrudan yer almayan meselelerin hükümleri vazedilmiştir. Zira illet ve hikmetlere binaen yasaklanan bir şeyin hükmü, aynı illeti içeren diğer hususlara taşınmaması durumunda hukuk ilminde tutarsızlığı gündeme getirecektir. Fakat zâhir ve munzabıt olmadığı gerekçesiyle müstakil şekilde hikmet/maslahatın illet kabul edilmesine ihtiyatla yaklaşmıştır. Şâri'in hikmetlere göre hüküm vazettiği usûlcülerin geneli tarafından kabul edilse de hikmetin her daim zâhir ve standart olmaması nedeniyle onu içeren vasfın dikkate alınması daha uygun görülmüştür. Âmidî ve İbn Hâcib gibi bazı âlimler zâhir ve standart olması halinde hikmetle talili caiz görürken Râzî ve takipçileri standart olmayan hikmetlerin de illet olabileceğini ve bunların illet kabul edilmesinin daha evlâ olacağını savunurlar. Zira Râzî ve takipçilerine göre vasfın illet olmasının temel gerekçesi ihtiva ettiği hikmettir. Dolayısıyla, hikmetin tespit edildiği yerde onun, illet kabul edilen vasfa takdîm edilmesi daha evla kabul edilmiştir.

⁹⁷ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*, 259.

⁹⁸ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 225.

Usûlcülerin büyük çoğunluğu, hikmetle talîle mesafeli olduğu gibi maslahat teorisine de mesafeli durmuşlardır. Zira hikmetle talilde belirsizlikler olduğu gibi toplum yararı bağlamında kullanılan maslahatta da bazı belirsizlikler söz konusudur. Bundan dolayı Gazzâlî, maslahatı mevhûm deliller arasında zikretmekle kalmayıp hücciyeti için ağır bazı şartlar öne sürmüştür. Ona göre maslahat ancak zarûî, küllî ve kat'î olması durumunda dikkate alınır. Diğer bir ifadeyle maslahat, zarûriyat-ı diniyye olan; canı, aklı, dini, malı ve nesebi koruma hususunda bütün Müslümanları ilgilendiren (küllî) ve fayda sağlayacağı kesin olan (kat'î) durumlarda gündeme gelebilir. Gazzâlî'nin öne sürdüğü şartlar, bazı âlimler tarafından sert şekilde tenkit edilmiş ve bu tür şartları öne sürmek suretiyle maslahatı işlevsiz hale getirmeyi amaçladığı ifade edilmiştir. İzz b. Abdüsselâm ve Şâtibî gibi âlimler maslahata büyük önem atfetmiş olsalar da onu nas ve icmaa takdîm etmeyip nas ve icmâa aykırı olmamasını bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Tûfî ise meseleyi daha ileri götürüp maslahatın müstakil delil olduğunu ve en güçlü delil olması hasebiyle diğer delillere takdîm edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre maslahat delili istikrâ yöntemiyle naslardan elde edilmiş olup icmâdan daha güçlü bir bilgi ifade etmektedir. Toplumdan hareketle maslahatın tespit edilmesi gerektiğini savunan Tûfî, ibâdât ve mukadderât alanında naslara başvurulacağını, fakat fıkıhın geriye kalan büyük alanında maslahata başvurulması gerektiğini belirtir. Tûfî'nin maslahat teorisi klasik dönemde âlimlerin dikkatini çekmemiş olmasından mütevellit pek tartışma konusu edilmese de modern dönemde Müslümanların yaşadığı buhrandan kurtulmanın reçetesi olarak gören araştırmacılar olduğu gibi bu teorinin İslam hukukuna ciddi zarar vereceğini düşünenler de mevcuttur. Fakat kanaatimizce zarûriyât ve hâciyyât alanında bu teorinin ilim erbabı tarafından kullanılması pek çok problemi çözüme kavuşturmaya yardımcı olacaktır.

Makale Türü / Article Type
Değerlendirme / Peer-Review

Araştırma Makalesi / Research Article

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Abdulazîz el-Buhârî, 'Alâuddîn. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Ali Muhammed Ciriş. *el-Maslahatü'l-mürsele*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1977.
- Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Amr Hâmid. "Himâyetü'l-maslaha bi def'i şübheti takdîmiha 'ala'n-nass". *el-Mutemerü'l-Düveli's-Sâlis* 4 (2019), 102-159.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. ed. Cengiz Kallek. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Kimlik Yayınları, 2016.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn. *Minhâcü'l-vüsûl*. çev. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn. *Mirsâdü'l-ifhâm*. thk. Hasan b. Abdurrahmân. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2015.
- Bulkînî, Sirâcüddîn. *el-Fevâidü'l-cisâm 'alâ Kavâ'idî İbn Abdisselâm*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 2013.
- Bûtî, Ramazan. *Davâbitü'l-maslaha*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Sa'id Bektaş. b.y.: Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Demirboğa, Selman. "Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh Adlı Eseri Örneğinde". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 420-423.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Eşit, Yusuf. "Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansıması". *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (2018), 107-130.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. b.y.: y.y., 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kânûnu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bîcû. b.y.: y.y., 1993.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *Masâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hüveydî, Fehmî. *Tezyîfü'l-va'y*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1968.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. M. Abdüsselâm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. thk. Abdulkerîm b. 'Alî b. Muhammed en-Nemle. Riyâd: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Sînâ. *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*. ed. Halil Aydemir, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Îcî, Adudüddîn. *Şerhu'l-Adud 'alâ el-Muhtasar li-İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânü'l-muhtasar fî şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî, ts.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'id. Kâhire: Mektebetü el-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ Hüseyin. b.y.: y.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

- Kahraman, Abdullah. "İmam Matürîdî'de İctihadla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık Ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)". *İmam Matürîdî ve Te'vîlatü'l-Kur'ân*. 551-553. İstanbul: Marmara Üniv. İlah. Vakfı Yayınları, 2019.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1995.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *ez-Zehîra*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Muavvaz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, ts.
- Kevserî, Zâhid. *el-Makâlât*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 93-122.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Koçinkağ, Mansur. "Yeni Yaklaşımlar Bağlamında Tûfî'nin Maslahat Teorisi". *İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları*. ed. Mehmet Ali Yargı. Bursa: Emin Yayınları, 2024.
- Macit, Yüksel. "İmam Maturidi'ye Göre Kur'ân'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi". *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi: İmam Maturidi ve Maturidilik Özel Sayısı* 2/4 (2009), 127-136.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlatü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr fî şerhi Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Alî Muhammed Mu'avvid vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr lî ta'lîlî'l-Muhtâr*. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Maturidi'ye Nispet Edilen 'İctihadi Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış". *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 541-546. Eskişehir: y.y., 2014.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazarriyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtibî*. b.y.: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh. *et-Tavdîh (Telvîh ile beraber)*. Mısır: Meketebetü Subeyh, ts.
- Semerkindî, Alâuddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Sübki, Takiyyüddîn-Tâceddîn. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şâtibî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Selmân. Huber: Dâru İbni 'Affân, 1997.
- Şâtibî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Muhammed İskenderânî-Adnân Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Şelebî, Muhammed. *Ta'lîlî'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Şenkîti, Ahmed. *el-Vasfî'l-münâsib li şer'î'l-hükm*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-ilmî, 1994.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavdîh*. Mısır: Meketebetü Subeyh, ts.
- Tûfî, Necmeddîn. *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Tûfî, Necmeddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Tülü, Ali. *Necmeddin Tufi'nin Maslahat Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Urmevî, Safiyyüddîn. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman-Sa'd b. Sâlim. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.
- Urmevî, Siracuddîn. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Ebû Zenîd. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1988.
- Yurdağür, Metin. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd. *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Zerkeşi, Bedreddîn. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-kütübî, 1994.

Zerkeşî, Bedreddîn. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tâcuddîn es-Subkî*. thk. Abdullah Rebî' Seyyid 'Abdulazîz. Mekke: Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, ts.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Dımaşk: Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, 1994.