

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**ŞÂTİBÎ ve İSLAM HUKUKU
METODOLOJİSİNDEKİ YERİ**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa BAKTİR**

**Hazırlayan
Ayşe Yıldız GÜRKAN**

Doktora Tezi

**Ocak 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**ŞÂTİBÎ ve İSLAM HUKUKU
METODOLOJİSİNDEKİ YERİ**

(Doktora Tezi)

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa BAKTİR**

**Hazırlayan
Ayşe Yıldız GÜRKAN**

**Ocak 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ayşe Yıldız GÜRKAN



YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

“Şâtıbî ve İslam Hukuku Metodolojisindeki Yeri” adlı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Ayşe Yıldız GÜRKAN

Danışman

Prof. Dr. Mustafa BAKTİR

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Prof. Dr. Mustafa BAKTİR danışmanlığında **Ayşe Yıldız GÜRKAN** tarafından hazırlanan “**Şâtıbî ve İslam Hukuku Metodolojisi**ndeki Yeri” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

25/01/2019

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Mustafa BAKTİR



Üye : Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI



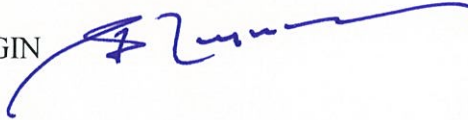
Üye : Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU



Üye : Prof. Dr. Hakkı AYDIN



Üye : Doç. Dr. İzzet SARGIN



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 04/02/2019 tarih ve ...07... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

04/02/2019

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

İslam hukuku metodolojisi alanında yapılan araştırmalar şer'î icmâlî ve tafsîlî deliller ile bu delillere bağlı şer'î hükümleri daha doğru anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hem normatif hem de finalist bir ilim dalı olan hukuk ve buna bağlı hukukta gaye problemi hem teorik hem de pratik açıdan önemlidir.

Günümüzde İslam hukukçuları tarafından tartışılan önemli konular arasında; Kur'ân'ın hukuki hükümlerinin evrenselliğinin ve tarihselliğinin tesbiti, İslam hukuku kaynaklarının teşri' değeri ve yorumlanması, müslümanların yaşadığı çeşitli fıkhi problemlere ve sosyal değişimlere nasıl cevap verilebileceği gibi hususlar yer almaktadır.

Kaynaklarının ilahi olması sebebiyle İslam hukukunun kutsal, ebedi ve değişmez olduğu inancı İslam hukukunun bütün zaman ve mekanlara nasıl hitab edeceği ve evrenselliğinin ne ile sağlanacağı sorularını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda hukukun amacının ne olduğu sorunuyla uğraşan hukuk felsefesi önem kazanmıştır. İslam hukukunun felsefi temellerini tespitte yeterli çalışmaların yapılmayışı ve buna bağlı olarak mevcut İslam hukuk geleneğinin günümüz problemlerinin çözümünde gerekli esnekliği sağlayamaması İslam hukukçularını yeni araştırmalara sevk etmiştir.

Esasında İslam hukukunun felsefesi ve temel gayesi üzerine ilişkin düşüncelerin üretilmesine yönelik ihtiyaca fazla olmasa da çok önceleri dikkat çeken müslüman hukukçular olmuştur. Burada ilk akla gelecek isimler arasında Şâtıbî'nin olması bir hakkı teslim etme adına önemlidir. Ancak Şâtıbî ve benzeri ilim adamlarının gerek çok olmaması ve gerekse bu ilim adamların düşüncelerinin İslam hukukunda hak ettiği yeri bulamaması İslam hukuku adına bir kayıp olarak görülebilir. Bununla birlikte Şâtıbî ve onun İslam hukukunda dikkat çektiği hususların geç de olsa farkına varılması İslam hukuku adına önemli bir durumdur.

Şâtıbî, hukuk felsefesi adına İslam hukukunun ebedi ve evrenselliğini, sosyal değişimlere uyum sağlamasını "makâsıdu's-şerîa/şerî maksat ve gayeler" prensibinde ve ictihad ruhunda arayan bir ilim adamı olması hasebiyle günümüzde bir çok çağdaş

hukukçuya rehber olmuş ve kaynaklık teşkil etmiştir. Diğer taraftan, İslam hukuk geleneğinde zaman zaman Şâtıbî'nin hukuk felsefesi anlayışına müracaatla bazı fıkhi meselelere çözüm üretilmeye çalışıldığı bilinen bir durumdur. Genelde bu çözüm şeklinde, İslam hukukunun gaye ve hedefleri doğrultusunda ictehad edilmiş yani naslarda çözümü bulunmayan meselelerin hükmünün belirlenmesine bu felsefi yaklaşım etkin olmuştur.

İşte biz de, özellikle 20.yüzyılda İslam hukukçularının sosyal değişimlere bağlı olarak cevap arama ve çağdaş dünyada İslam hukukunun tatbikini sağlamaya bir nebze olsun katkıda bulunma düşüncesiyle, Şâtıbî'nin hayatı ve onun İslam hukuk metodolojisindeki makâsıd ağırlıklı yerini tesbit etmeye çalıştık. Şâtıbî'nin makâsıd/hukukta gaye merkezli metodoloji anlayışını tesbit etmenin, İslam hukukunun işletilmesi ve nasların hayata tatbiki konusunda İslam hukukçularına rehber olacağı kanaatini taşımaktayız. Ancak peşinen itiraf etmek gerekir ki; gerek Şâtıbî'nin usûl eserinin klasik usûl eserlerinin tertibinden çok farklı olması gerekse dini, hukuku ve ahlaki bir bütün olarak ele alması, onun fikhî düşüncelerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu zorlukla birlikte onun, fıkıh usûlünü din, ahlak ve hukuk felsefesi üçgeni üzerine kurması bugün bizim için önemli bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir.

Şâtıbî'nin, bizce kolay anlaşılmasının sebebi fıkıh usûlü eserini ve düşüncesini mevcutlardan farklı kurgulaması ve kullandığı her cümlemin altında işaret etmek istediği fikhî bir kasdının oluşundandır. Ayrıca Şâtıbî, geniş ilmi birikiminden olmalı ki; bir konuyu izah ederken, alakalı olduğu diğer konulara girmekte ve sonuçta hepsinin bir bütünlük arzettiğini ortaya koymaya ve bu bağlamda anlatmaya çalışmaktadır. Şâtıbî'nin fıkıh düşüncesinin keyfiyetine vakıf olabilmek için, şer'î kaynakların akli ilimlerin verileri ve sosyal olgularla birlikte değerlendirmesi göz önünde bulundurulmalıdır.

Tezimiz, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte; tezin konusu ve amacı, tezin hazırlanmasında izlenen metot ve tez konusuyla alakalı temel literatür tespiti ve bunların tanıtımı konu edilmektedir. Birinci bölümde; genel olarak Şâtıbî'nin hayatı, ilmi yeri, hocaları, talebeleri, kitaplarının tanıtımı ve yaşadığı asır konu edinilmiştir. İkinci bölümde; Şâtıbî'nin, usûl eseri Muvâfakât'ın değerlendirilmesi ile onun şer'î delil

anlayışı, şer'î delilleri tasnifi, ictihada yaklaşımı ve kritiği, akıl-nakil alakası ile hukukun ahlak ve örf ile olan ilişkisi yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise, mukayese imkanı bulabilmek için Şâtıbî öncesi bir kısım İslam hukukçusunun makâsıd anlayışları ile Şâtıbî'nin makâsıd anlayışı konu edilmektedir.

Böyle bir tez konusunu seçmemde yardımcı olan ve tez çalışması boyunca maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen ilk tez danışmanım Prof. Dr. Halit Ünal'a, yaptığı uyarılarla teze katkıda bulunmalarından dolayı hocalarım Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Prof. Dr. H. Yunus Apaydın ile merhum Doç Dr. Şükrü Selim Has'a teşekkür ederim. Öğrenci affı sonrası tez danışmanlığımı üstlenen, yönelttiği eleştiriler ve yönlendirmeler ile teze olumlu katkılar veren kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Baktır'a ve tezin kaynaklarının temini ve hazırlanmasında maddi-manevi destekte bulunan ve yardımcı olan eşim Doç. Dr. Menderes Gürkan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Ayşe Yıldız GÜRKAN

KAYSERİ, Ocak 2019

ŞÂTIBÎ ve İSLAM HUKUKU METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

Ayşe Yıldız GÜRKAN

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Ocak 2019

Danışman: Prof. Dr. Mustafa BAKTİR

ÖZET

Sadece mensubu olduğu mezhep açısından değil diğer mezhepler bakımından da dikkat çeken şahıslar vardır. Bunlardan birisi de İslam hukuku metodolojisine farklı bir katkı veren Ebu İshak eş-Şâtıbî'dir. Şâtıbî, özellikle islam hukukunun gayeci yönü yani makâsıdu's-şerîa ve bidatlerin dine olumsuz etkisi hususuna dikkatlerimizi çekmiştir.

Çalışmamız; giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında; tezin konu ve amacı ile yöntemi hakkında bilgi verilmiş ve ayrıca konuya ilişkin öncelikli literatürün değerlendirmesi yapılmıştır. Birinci bölüm; Şâtıbî'nin ilmi yönünü ele almaktadır. Bu nedenle, onun eğitim hayatı, hocaları ve talebeleri ile eserleri fazla detaya girmeden ana hatlarıyla tanıtılmıştır. İkinci bölüm; islam hukuk metodolojisindeki yeri detaylarıyla işlenmiştir. Bu bağlamda onun Muvâfakât'ından hareketle islam hukuku delilleri (asli deliller: Kur'ân ve Sünnet; ferî deliller: mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâyî ve sahabe uygulaması) hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Ayrıca onun ictihad, akıl-nakil ilişkisi, hukuk-ahlak ilişkisi ve hukuk-örf ilişkisi hususundaki görüşleri özlü bir biçimde konu edinilmiştir. Üçüncü bölümde ise; makâsıdu's-şerîa konusu ele alınmıştır. Şâtıbî öncesinde Cüveynî, Gazzâlî, İzzüddin b. Abdisselam, Karâfî ve Tûfî'nin makâsıd görüşleri özlü bir biçimde ve Şâtıbî'nin makâsıd anlayışı ise farklı açılardan değerlendirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Şâtıbî, Makâsıdu's-şerîa, Maslahat, Mefsedet, Zarûriyyat-hâciyyat ve tahsiniyyat

AL-SHÂTIBÎ AND HIS PLACE IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC LAW

Ayşe Yıldız GÜRKAN

Erciyes University, Institute of Social Sciences

Ph. D Thesis, January 2019

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa Baktır

ABSTRACT

There are scholars who are notable not only in their own *madhhab* but in other *madhhabs* too. One of these scholars is Abû Ishâq al- Shâtibî who made a different contribution to the methodology of Islamic law. In particular he drew our attention with his views regarding the Aims of the Shari'a, in other words the aspect of Islamic law pertaining its aims and purposes. He also dwelled upon the negative effects of bid'ats (innovations in religion) on the religion.

Our study consists of an introduction and three main chapters. In the introduction information is given about the topic, aim and method of the thesis and an evaluation of the relevant literature is made.

The first chapter deals with the scholarship of al- Shâtibî which briefly deals with his education, his teachers and students as well as his works. In the second chapter his place in the methodology of Islamic law is studied in detail. In this respect, through referring to his *al-Muwâfaqât* we researched his views concerning the sources (evidences) of Islamic law. (Primary sources: Qur'an and Sunnah, secondary sources Consideration of Public interest being *Maslahah Mursalah*, Equity in Islamic law being *Istihân*, Blocking the means being *Sadd al Dharâ'i* and *The Fatwâ* of a Companion. In addition, his views on Ijtihâd (personal reasoning), 'aql-naql (reason-transmitted) relationship, Law-ethics relationship, Law- customs relationship became the subject matter of this chapter. In the third chapter the goals and objectives of the Shari'a is studied. The views of scholars who preceded al-Shâtibî such as al-Juwaynî, Ghazzâlî, Izz b. 'Abdissalâm, Qarâfî, Tûsî on *Maqâsid* are summarized, compared and evaluated from different perspectives with that of al- Shâtibî.

Key words: al- Shâtibî, *Maqâsid al- Shari'a*, *Maslahat* (consideration of public interest), *Mafsadat* (the prevalence of mischief), *Darûriyyât* (the necessities), *Hâjiyyât* (complementary requirements), *Tahsîniyyât* (the embellishments)

İÇİNDEKİLER

ŞÂTİBÎ ve İSLAM HUKUKU METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	ii
KABUL ONAY	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ.....	1
TEZ HAKKINDA GENEL BİLGİLER	1
I. KONU ve AMAÇ	1
II. YÖNTEM	4
III. LİTERATÜR TARAMASI ve DEĞERLENDİRMESİ	6
1. Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî:	6
2. eş- Şâtîbî ve makâsîdu's-şerî'a:	8
3. İslamic legal philosophy, A study of Abu İshaq al-Shatibi's life and thought: ...	8
4. Makâsîd ve icthad/İslam hukuk felsefesi araştırmaları:	9
5. Şâtîbî'de makâsîd ve fıkıh usûlü:	10

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

I. Şâtîbî'nin Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı	15
II. Şâtîbî'nin Hayatı ile İlgili Kaynaklar.....	17
III. Şâtîbî'nin Eğitimi	22
A. Hocaları	23
B. Talebeleri.....	30

IV. Şâtıbî'nin Eserleri.....	32
1. Şerhün 'ale'l-hülâsa fi'n-nahv.....	33
2. Unvânü'l-ittifâk fi 'ilmi'l-iştikâk	34
3. Kitâbu usûli'n-nahv	34
4. Kitâbu'l-Mecâlis	34
5. el-İfâdât ve'l-inşâdât.....	35
6. el-Muvâfakât	37
7. el-İ'tisâm.....	41
8. Fetâvâ (Fetvalar)	47
V. Şâtıbî'nin İlmi Konumu	51
VI. Şâtıbî'nin Yaşadığı Asır	56

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

I. Muvâfakât'ın İçerdiği Ana Konular ve Sistematiği	65
II. Şer'î Delillerin Genel Özellikleri.....	68
III. Şâtıbî'nin Şer'î Delilleri Tasnifi	73
A. Aslî Deliller	76
1. Kur'ân:.....	77
2. Sünnet:.....	82
a. Şâtıbî'nin Bidata ilişkin Görüşleri:	86
b. Şâtıbî'nin Tasavvufa ilişkin Görüşleri:	90
B. FERÎ DELİLLER	91
1. Mesâlih-i Mürsele:	92
2. İstihsan:	96
3. Sedd-i Zerâyî:	101
4. Sahabenin Sünneti Uygulaması ve Beyanı:.....	104
III. İctihad	107
A. İctihadın Çeşitleri:	108

1. Kesintisiz/Süresiz ictihad	108
2. Kesintili/Sürelî ictihad.....	109
B. İctihad Ehliyeti	110
C. İctihadın Yeri-Mahalli	113
D. İctihadda Hata	115
E. İctihadın Lüzumu.....	117
F. Müftî ve Mukallid ile İlgili Değerlendirmeler	122
IV. Şâtibî'ye Göre Akıl ve Nakil İlişkisi.....	124
V. Şâtibî'ye Göre Hukuk ve Ahlak İlişkisi	130
VI. Şâtibî'ye Göre Hukuk ve Örf İlişkisi	140

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'DE MAKÂSİD ANLAYIŞI

I. ŞÂTİBÎ ÖNCESİ MAKÂSİD ANLAYIŞLARI	145
A. Giriş/Genel Olarak Gaye-Makâsıd.....	145
1. Pozitif Hukukta Gaye	145
2. İslam Hukuk Düşüncesinde Makâsıd Kelimesinin Lüğat ve Terim Anlamı... 148	
3. İslam Hukuk Usûlünde Makâsıdın Ele Alınışı.....	149
4. İslam Hukuk Düşüncesinde Makâsıd İlk Yer Verenler.....	153
B. Şâtibî Öncesi Bazı İslam Hukukçularının Makâsıd Anlayışı	158
1. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (419-478)	159
2. Ebu Hamid el-Gazzâlî (450-505)	163
3. İzzüddin b. Abdisselâm (577-660)	169
4. Ebu'l-Abbas Şihâbüddin el-Karâfî (626-684)	174
5. Necmüddin et-Tûfî (ö. 716/1316)	177
II. ŞÂTİBÎ'NİN MAKÂSİD ANLAYIŞI	182
A. Şâtibî'nin Makâsıdı Ele Alış Tarzı	183
B. Makâsıdın Mertebeleri ve Tamamlayıcı Unsurları.....	186
C. Maslahat ve Mefsedetlerin Taksimi ve Özellikleri	191

D. Şâri'in Maksudını Bilme Yolları.....	194
E. Teklif Kudret İlişkisi.....	198
F. Meşakkat-Maslahat İlişkisi	199
G. Şeriatın Mükellefi Sorumlu Tutmadaki Kasdı	204
H. İbadetler, Âdetler ve Maslahat	206
J. Hilenin Maslahatlara Etkisi	212
K. İslam Şeriatının/Fıkhn Ümmiliğinin Maslahatla İlişkisi.....	214
SONUÇ	219
BİBLİYOGRAFYA	223
ÖZGEÇMİŞ	235

KISALTMALAR

adm.	: Adı Geçen Makale
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a. mlf.	: Aynı Müellif
b.	: İbni, Bin
bkz.	: Bakınız
bs. yok	: Baskı Yeri Yok
c.	: Cilt
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ERÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicri Yıl
haz.	: Hazırlayan
hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı)
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
mt.	: Metre
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

TEZ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. KONU ve AMAÇ

Tüm alt birimleriyle birlikte İslam fıkıh kültürü tarih sahnesine çıktığı andan günümüze kadar geçen süre içerisinde tek düze olmamış, aksine farklı amillerin etkisiyle değişikliklerin yaşandığı bir disiplin hüviyetini sergilemiştir. Buna bağlı olarak İslam hukuk tarihi araştırmacıları, farklı kriterlerden hareketle genel hatlarıyla İslam hukukunu; doğuş, gelişme, olgunluk, duraklama ve gerileme, yenilenme ve uyanış gibi evrelere ayırmışlardır. Bunlar veya farklı isimlerle adlandırılan bu evrelerin her birinin İslam hukuk kültüründeki yeri ve önemi, kendilerine has yapıları ve içerikleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu evreler tabii olarak İslam hukukunun dünü, bugünü ve yarınına da ışık tutacak yapı ve tecrübeyi bizlere sunmaktadır. Bu dönemlerdeki hakim unsur dönemlere ad olan isimlemeye muvafık olmakla birlikte her dönem de kendi içerisinde tek düze değildir. Şöyle ki; mesela, ‘duraklama ve gerileme dönemi’ İslam hukukunda belirli bir yapı ve anlayışı temsil etmekle birlikte kendi içerisinde elbetteki tek düze olmayıp farklı anlayış ve düşüncelerin de varlığına tanık olmuştur.

İslam hukuku metodolojisindeki yerini tespiti çalıştığımız Ebu İshâk eş-Şâtıbî’nin hayatı İslam hukukunun ‘duraklama ve gerileme dönemi’ne tesadüf etmektedir. İslam hukukunun her bir dönemi gibi ‘duraklama ve gerileme dönemi’ de İslam hukukunun hakim olduğu coğrafyanın tümünde benzer bir yapı ve etki alanı oluşturmuştur. Bu dönemin belirgin özellikleri arasında şunlar dile getirilebilir: Büyük oranda önceki bilgileri taklit etme, ilim adamları arasında belirli hususlarda faydasız münazara ve münakaşaların yaygınlaşması, mezhep taassubunun çok belirgin ve belirleyici hale

gelmesi ve ictihad kapısının kapandığı düşüncesinin hakim olmasına bağlı olarak yeni dini bilgi üretmede çekingenlik gösterme ilk akla gelen özelliklerdir.

Endülüs Emevî kültür mirası ve Maliki mezhebinin hakim olduğu Gırnata'da doğup yaşayan ve burada ömrünü tamamlayan Şâtıbî işte yukarıda kısaca temas ettiğimiz bir anlayış ve yapı içerisinde yetişmiş bir ilim adamıdır. Şâtıbî'nin yaşadığı dönem İslam hukuku açısından genel olarak ilmi duraklamayı ve gerilemeyi temsil etse de bu dönemde olumsuzlukların içerisinde temayüz etmiş, eskiyle hesaplaşıp yeni anlayışlara kafa yormuş, kötü gidişata dur deme cesaretini gösteren tahkik ehli ilim adamları da çıkmıştır. Şöyle ki; İslam kültür mirasının yeniden gözden geçirilmesi ve sistemleştirilmesi düşüncesiyle İslami ilimlerin hemen her alanında miladi 14. asırda çok değerli çalışmaların ve eserlerin verildiğini de görmekteyiz. Bu bağlamda; Kuzey Afrika'da İbn Haldun (ö. 808/1406)'un tarih felsefesinde açtığı çığır, Suriye'de İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin siyasi ve hukuki açıdan geleneğin tümünü irdelemesi, İran'da el-Îcî (ö. 756/1355)'nin sünni kelam anlayışıyla ilgilenmesi ve kelamı diğer disiplinlerin temeli görmesi ve İspanya'da Şâtıbî'nin İslam hukuk felsefesi/makâsıd anlayışı üzerinde yoğunlaşıp teori üretmesi ilk planda akla gelen önemli çabalar ve girişimlerdir.

İslami gelenekte ilim adamları, her hangi bir alanda temayüz etse de İslami ilimlerin her birisini tedris etmeleri yaygın bir adettir. Bibliyografya yazarlarının da kaydettiği üzere Şâtıbî, dönemindeki bu adete uygun olarak başlıca fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir, arapça ve diğer ilimlerle de iştigal etmiştir. Ancak Şâtıbî'nin ağırlıklı olarak eserlerinin Arap dili grameri-nahiv, dinde ihdas edilen bidatler ve bunlarla mücadelenin nasıllığı ve fıkıh usûlünde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Mesela Şâtıbî, bidatlerle mücadele özelinde ilmi araştırmalara nasıl başladığını ve nasıl bir durum ile karşı karşıya kaldığını şu anlamlı ifadelerle belirtmeye çalışır; "Hitabet, imamet ve benzeri gibi herkesin yaptığı işlere başladım. Yolum üzere devam etmeyi istedimse de kendimi yalnız buldum. Çünkü onların işlerinde adetler/bid'atler galip olmuş ve sonradan ihdas olunan şâibeler karışmıştı."¹ Şâtıbî'nin, bu kısa değerlendirmesi bile o dönemdeki ilmi anlayıştan

¹ Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Î'tisâm*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Mısır ts., I, 25.

yakındığını, kendisi gibi düşünenlerin az olduğunu ve ilmi-ameli işlere bidatlerin karıştığı bu olumsuzluklardan çıkış yolları aradığını göstermektedir.

Yaşadığı dönemde kaleme aldığı eserler, düşünceleri ve görüşleri ile dikkat çeken Şâtıbî'nin etkisi malesef uzun süreli olmamıştır. Tâ ki, yakın dönemde özellikle onun fıkıh usûlünde kaleme aldığı *el-Muvâfakât*'ı ile bidatlerle mücadelede temel prensipleri konu edindiği *el-İ'tisâm*'ı neşredildikten sonra Şâtıbî yeniden hatırlanmış, bu kitaplardaki görüşleri merak uyandırmış ve araştırmacıların ilgi alanına girerek ilmi tetkiklere konu olmaya başlamıştır.

Günümüzde Şâtıbî, özellikle fıkıh usûlü eseri *el-Muvâfakât* ile bilinir olmuş ve Şâtıbî hakkında yapılan araştırmalar genelde onun bu eseri, eserdeki düşünceleri üzerinden yapılmaktadır. *el-Muvâfakât* esas itibariyle fıkıh usûlünün tedvin dönemi sonrası yazılan bir eser olmakla birlikte eseri Türkçe'ye çeviren Mehmet Erdoğan'ın da ifadesiyle '*el-Muvâfakât* klasik bir usul kitabını andırmaz'.² Esasında, *el-Muvâfakât*, içerdiği konular itibariyle büyük oranda klasik fıkıh usûlü eserlerine benzemesinin yanında onlardan hemen farkedilecek özellikleriyle Erdoğan'ı haklı çıkaracak bir yapıya da sahiptir. Onu, diğer usûl kitaplarından farklı ve özgün kılan en önemli yanı, beş bölümden oluşan kitabının üçüncü bölümünü bir cilti bulacak genişlikte 'makâsıdu's-şerîa'ya ayırmış olmasıdır. Halbuki, klasik dönem islam hukukçuları makâsıd konusuna ağırlıklı olarak kıyas metodu içerisinde dar bir çerçevede yer vermişlerdir. Bugün yazılan fıkıh usûlü eserlerinde ise, bu konu Şâtıbî'nin ele aldığı boyutta ve içerikte maalesef konu edinilmemektedir. Bu nedenle, biz de bu çalışmamızda Şâtıbî'nin makâsıd anlayışını önceki usûlcülerle mukayese imkanı verecek genişlikte ele almayı uygun gördük. Fıkıh usûlünün diğer konularının Şâtıbî'nin kendine has üslup ve içerikte ele alınması da *el-Muvâfakât*'ı, diğer usûl eserlerinden ayrı görmemize yetecek farklılıklardır. *el-Muvâfakât*'ın, bu gözle incelenmesi onun diğer usûl eserlerinden farklı üslup ve yapısını anlamaya yetecektir.

Özetle belirtecek olursak Türkiye ve Türkiye dışında farklı dillerde Şâtıbî'nin usûl görüşleri pek çok araştırmaya konu olmakta veya usûl konularının incelenmesinde referans olmaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de onun fıkıh usûlü görüşlerini bir

² Erdoğan, Mehmet, '*el-Muvâfakât*' md., *DİA*, XXXI, 406.

bütünlük içerisinde ele alan inceleyen ilmi bir araştırma bulunmamaktadır. Bu nedenle bu çalışma, Şâtıbî'nin kendi eserinden hareketle onun fıkıh usûlü görüşlerini ortaya koyma yanında diğer usûlcülerin görüşleriyle mukayese etmeye imkan vermeyi de hedeflemektedir. Şâtıbî'nin fıkıh usûlü görüşlerini tespiti yönelik yaptığımız bu çalışmanın bu alanda yapılacak araştırmalara da bir öncülük yapacağını temenni etmekteyiz.

II. YÖNTEM

İlmi araştırmaların konu edindiği mevzuların belirli bir sistem ve süreç içerisindeki yerini tespit edebilmek için çalışmanın belirli bir yöntem dahilinde olması gerekmektedir. Belirli bir yöntem içerisinde sürdürülen ilmi çalışmalar bu sayede anlaşılır, ilmi verilere dayanır ve alanında bir boşluğu doldurmayı hedefler. Tabii olarak her bir ilmi çalışma bir tezin-savın ileri sürülmesini hedeflediği için de kendine has bir üslup ve bir yöntemi olmalıdır. İlmi çalışmalarda takip edilecek yöntem/lerin de çalışmanın içeriği, yapısı, hedefi gibi hususlara bağlı olarak farklılık göstermesi gerekecektir.

Maliki fakihi Şâtıbî'nin hayatı ve onun İslam hukuk metodolojisindeki yerini tespiti yönelik bu çalışmamızın da kendine has bir yöntem ve metot içerisinde yapılması gereklidir. Çalışma özelde bir fakihin hayatı ve onun usûl görüşlerinin tespiti olunca elbetteki bu çalışmada kullanılacak kaynaklar çeşitlilik gösterecektir. Yürüttüğümüz bu çalışma esas itibarıyla olan bilgileri konuyla ilgili kaynaklardan tespit, sentez ve bazı analizler yapmayı hedeflemektedir.

Şâtıbî'nin hayatı içerisinde yer alan eğitim-öğretimi, hocaları-talebeleri, yaşadığı asırdaki ilmi durum gibi konuların referansları doğal olarak kendinden sonra kaleme alınan eski ve yeni tabakat kitapları, ilgili ansiklopedi maddeleri, hayatı hakkında yapılan özel çalışmalar şeklindeki kaynaklar olacaktır. Bu çeşitli kaynaklarda konulara ilişkin yer alan bilgiler büyük bir titizlikle tespit edilip değerlendirilmiştir. Şâtıbî'nin hayatı ana hatlarıyla bazı kaynaklarda bulunabilse de biz, farklı kaynaklardaki hayatına ilişkin çeşitli bilgileri konuyu zengin kılacak ve bir bütünlük içerisinde sunacak hale getirmeye çalıştık.

Şâtıbî'nin İslam hukuku metodolojisindeki yeri temel olarak onun kendine has üslup ve içerikle kaleme aldığı fıkıh usulü eseri el-Muvâfakât'a dayanmaktadır. Elbetteki konunun araştırılmasında gerektiğinde Şâtıbî'nin diğer eserleri ile başka usülcülerin kitapları da kaynaklarımız arasında yer almıştır. Mesela; özellikle Şâtıbî'nin makâsıd anlayışını tespit ederken kendinden önceki usülcülerin de konuya ilişkin görüşleri verilerek makâsıdu's-şerîa konusundaki süreç tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlattığımız makâsıd konusunu farklı mezheplerden seçtiğimiz usülcülerle devam ettirip Şâtıbî'ye kadar getirdik. Şâtıbî'nin İslam hukuku metodolojisindeki yeri başlığı altında fıkıh usulü konularının hemen hepsine farklı düzeylerde yer verilmiştir. Bu bağlamda, Şâtıbî'nin bakışı açısından aslî-ferî şerî delillerin yapısı, İslam hukukundaki yeri, delil olma cihetleri ile farklı açılardan ictihad konusu çalışmamızda geniş bir şekilde yer bulmuştur.

Şâtıbî'nin gerek hayatı gerekse usul görüşlerini tespit ve mukayesede ilk el kaynakları kullanmayı hedefledik. Görüş sahiplerinin söz konusu görüşlerinin temellendirilmesinde büyük oranda kendi kitaplarını referans göstermeye çalıştık. Bunun yanında araştırmamıza katkı verecek konuyla ilgili farklı dillerde yapılan muasır çalışmaları da ihmal etmemeye gayret gösterdik. Tezimizin sonunda kullandığımız kaynakların çeşitliliği de bu hususu teyid etmekte ve ortaya koymaktadır. Çalışmamızın sonuç kısmında yaptığımız araştırma sonucunda ulaştığımız görüşleri okuyucularla özet halinde paylaştık.

Bu çalışmamızda genel okuyucuya zor geleceğinin farkında olsak da alana ilişkin kavram ve tamlamaları korumayı ve orijinal haliyle kullanmayı tercih ettik. Zira, insanlar kavramlar ile düşünür ve düşüncelerini kaleme alırlar. Her akademik çalışma ait olduğu alana farklı açılardan katkı sunmayı ve bir değer katmayı hedeflemekte ve öncelemektedir. Her ne kadar çalışmamız, olanı tespiti yönelik tarafla ağır bassa da kendi değerlendirmelerimizi ve görüşlerimizi de aktarmayı ihmal etmedik. Bu nedenle, söz konusu çalışma alanına ilişkin bilgilerin sentez ve analizini birlikte sunmayı hedeflemiştir.

III. LİTERATÜR TARAMASI ve DEĞERLENDİRMESİ

Yirminci asırda islam dünyasında yaşanan anlamlı zihin dönüşümü sadece İslam hukuku açısından değil genel anlamda islam düşüncesi bakımından da önemli bir milattır. Yaşanan bu zihin dönüşümüne Şâtıbî'nin de katkı verdiğini düşünmek bir hakkı teslim etmek adına önemlidir. Zira, Şâtıbî'nin düşüncesinin temelini oluşturan hareket noktası İslamın parçacı değil de bir bütün olarak ele alınmasıdır. Yani bütün İslami ilimler bir bütünün parçası olup, bütünün bunlardan ayrı düşünülemediğidir. İşte onun bu düşünceleri ve "makâsıd"a hukukta önemli bir yer vermesinin, yeni ictihad hareketinin oluşması ve ilerlemesine katkısı büyüktür. Öyleki, son dönemlerde maslahat-makâsıd teorilerine önem veren ve bunları, usûlün önemli bir parçası sayan ilim adamlarının görüşleri daha muteber ve geçerli olmaya başlamıştır. İslam dünyasının yüz yüze kaldığı çağdaş problemlerin çözümünde de makâsıd eksenli bu anlayış olumlu katkı sunmuştur.

Hukukta maslahat-makâsıdın önemli bir yer işgal ettiğini düşünen ilim adamlarının, Şâtıbî'yi görmezlikten gelmesi düşünülemezdi ve öyle de oldu. Yani, bu amaçla Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ı neşredildi ve Türkçe'ye de tercüme edildi. Zaman içerisinde Şâtıbî'nin özellikle makâsıd anlayışı farklı dillerde müstakil çalışmalara konu oldu ve bunun da ötesinde yapılan her yeni ilmi çalışmada, özellikle maslahat konusunu inceleyen çalışmalarda, Şâtıbî ve düşünceleri temel kaynaklar arasında yer almaya başladı. Çağın, insanların önüne sürdüğü hukuki problemlerin çözümünde, Şâtıbî'nin usulü ve özellikle de makâsıd anlayışı referans gösterilir hale geldi. Bundan dolayı hemen hemen makâsıd merkezli yapılan her yeni ilmi çalışmada Şâtıbî'nin yaklaşımlarından istimdad edilmeye ve yararlanılmaya başlandı.

Şâtıbî ve düşüncelerini tanımaya bir katkısı olur zannıyla biz, Şâtıbî'nin hayatını, usûl ağırlıklı olmak üzere farklı alanlardaki ilmi düşüncelerini ve özellikle de makâsıd anlayışını konu alan son dönem çalışmalarından bir kaçını tanıtmak istiyoruz.

1. Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmâm eş-Şâtıbî:

Ahmed er-Reysûnî'ye ait olan bu kitap Taha Cabir el-Alvânî'nin takdimiyle ilk baskısını Beyrut 1992'de yapmıştır. Kitabın hemen başında "makâsıd"ın anlamı ve alanı verilmiş,

makâsıdın "illet, hikmet ve meânî" terimleriyle olan ilişkisi incelenmiştir. Devamında Şâtıbî'den önceki makâsıd konusu iki bölüm halinde incelenmiş, birinci bölümde farklı mezhep usûlcülerinden Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebu Mansur el-Maturidî (ö. 333/944), Ebu Bekir el-Ebherî (ö. 375/986), Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebu Bekir el-Kaffal eş-Şâşî (ö. 417/1026), Cüveynî, Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Sübki (ö. 771/1370), İsnevî (ö. 772/1370) gibi ilim adamlarının, Şâtıbî ile bir mukayese imkanı elde etmek için, makâsıd anlayışları özetle verilmiştir.³ İkinci bölümde ise; Maliki mezhebinde makâsıd anlayışı ele alınmıştır. Maliki mezhebine ilişkin temel bilgiler verildikten sonra, makâsıd ile ilişkisi olduğu düşünülen "maslahat-ı mürsele" ve "sedd-i zerâyi" prensipleri anlatılmış ve bunların makâsıd ile olan yakınlığı ve uzaklığı gösterilmeye çalışılmıştır. Yapılan bu karşılaştırmada Reysûnî'ye göre makâsıd, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerâyi'i de içine alan geniş bir asıl olarak değerlendirilmiştir.

Şâtıbî'nin hayatı ana hatlarıyla verildikten sonra Şâtıbî'nin makâsıd teorisine geçilmiş, teorinin yakın ve uzak dalları geniş ve ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Devamında makâsıd ile ilişkisi olduğu düşünüldüğü için şerî hükümlerin ta'lili konusuna değinilmiş ve ta'lili onaylayan ve karşı çıkan ilim adamlarının görüşleri aktarılmıştır. Peşinden maslahatların ne ile ve nasıl bilinebileceği problemine değinilmiştir. Kitap, makâsıd ile ictihad arasındaki ilişkiyi inceleyerek son bulmaktadır. Kitap, gerek Şâtıbî öncesi makâsıd anlayışlarını gerekse Şâtıbî'nin makâsıd anlayışını araştırmacılara birinci el kaynaklara inerek vermesi bakımından önemlidir. Tezimizde bizim de istifade ettiğimiz bu eserin Türkçe'ye tercüme edilerek⁴ Türk araştırmacılara sunulması, islam hukukunda makâsıdın yeri ve şerî hükümlerin tespitindeki önemi hususunun yeniden düşünölmeye başlanması açısından önem arz etmektedir.

³ Biz, bu ilim adamlarından bazılarının makâsıd anlayışlarına Şâtıbî'nin anlayışı ile mukayese imkanı vermesi için müstakil başlıklar halinde Üçüncü Bölümde yer vereceğiz.

⁴ Reysûnî'nin bu kitabının 'Makâsıd ve ictihad' kısmı Ahmet Yaman tarafından Türkçe'ye çevrilerek araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Bkz. Ahmet Raysûnî, "Makâsıd ve ictihad", trc. Ahmet Yaman, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, haz. Ahmet Yaman, Konya 2002, s. 127-157.

2. eş- Şâtıbî ve makâsıdu's-şerî'a:

Dr.Hammâdî el-Ubeydî'ye ait olan bu kitap ilk baskısını 1992'de Beyrut'ta yapmıştır. Kitabın başında, birinci kısmın yüzyirmi sayfaya yakın bir kısmında Şâtıbî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri, ilmi kişiliği, yaşadığı asrın genel bir tanıtımı ve eserleri anlatılmıştır. İkinci kısımda ise, Şâtıbî'nin makâsıd anlayışı konu edilmiştir. Bu bağlamda, Şâtıbî'nin, makâsıddan bahseden ilk kişi olmadığı, ondan önce de hukukta makâsıda itibarı öne çıkaranların olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, makâsıdın ne ile bilinebileceği hususunda fiillerde kasıd nazariyesi, hükümler ve maksatlara niyetlerin etkisi, makâsıd ve akıl ile makâsıd-ictihad ilişkisi ele alınmıştır.

Yazar, Şâtıbî'nin makâsıda olan yaklaşımını bir çok yönden ortaya koyduktan sonra, onun bir ıslahatçı olup olmadığı tartışmasına yer vermiştir. Onun bidatlerle olan savaşı, siyasi ve ahlaki sahalarda gösterdiği ıslah gayretleri, yazarın gözünde, onu bir muslih-yenilikçi olarak tanımaya götürmüştür. Bu anlayışa paralel olarak da, Şâtıbî'nin, günümüz ıslahatçılarına olan etkisine yer verilmiştir. Özellikle bu son asırda Şâtıbî'nin, Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rıza (1865-1935), Muhammed Tahir b. Âşûr (1879-1973) ve Allâl el-Fâsî (1910-1974) gibi ilim adamlarına olan etkisinden bahsedilmiştir.

3. İslamic legal philosophy, A study of Abu İshaq al-Shatibi's life and thought:

Pakistan asıllı olan Muhammed Khalid Masud'un bu eserinin aslı, 1973 yılında Kanada'nın Montreal Mc Gill Üniversitesinde doktora çalışması olarak hazırlanmış ve daha sonra Tez'de bir kısım değişiklikler yapılarak İslamabad-1977'de basılmıştır.⁵

Kitabın hemen başında, İslam hukukunun kaynakları, yasama kurumu, kadılık müessesesi ve pratikte İslam hukuku ve İslam hukukunun genel karakteristiği ile ilgili bir giriş yapılmıştır. Devamında Şâtıbî'nin hayatı bütün yönleriyle ele alınmış, yaşadığı dönem tanıtılmış ve döneminin siyasi, iktisadi ve hukuki cepheleri hakkında bilgi

⁵ Muharrem Kılıç tarafından kitabın Türkçe'ye tercümesi yapılmış ve İstanbul-1997'de basılmıştır. (Tezimizde zaman zaman bu kitabın İngilizce metni esas alınmış ve bazı yerlerde de Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır.)

verilmiştir. Bu bağlamda, Şâtıbî'nin ilmi konumu, bu uğurdaki gayretleri ve değişik İslami ilimlerdeki fetvaları örnekler halinde sunulmuştur.

Şâtıbî'nin makâsıd anlayışına geçmeden önce, Şâtıbî öncesi ve modern dönemde maslahat kuramı bir kısım ilim adamlarının şahsında (onların maslahat anlayışları olarak) incelenmiş ve peşinden Şâtıbî'nin makâsıd anlayışı tanıtılmaya çalışılmıştır. Hukukta gaye problemini öne çıkaran Şâtıbî'nin gaye problemini izah edici değişik yaklaşımları Muvâfakât'tan hareketle okuyuculara anlatılmıştır. Bu bağlamda İslam hukukunun yapısı, makâsıdu's-şerî'a, maslahat, dil ve hukuk, hukuki yükümlülük ve yükümlülük için fiziksel yeterlilik, kulluk, irade ve süreklilik ve değişim adı altında adet, bidat ve ictihad konularına yer verilmiştir.

4. Makâsıd ve ictihad/İslam hukuk felsefesi araştırmaları:

Ahmet Yaman editörlüğünde hazırlanan bu kitap başlığına uygun seçkilerden derlenmiş bir çalışmadır. (1. baskı, Konya 2002, s.1-439) Hukuk-Fıkıhta gaye ile makâsıd ve ictihad konusunda bir birinden farklı yazarlara ait yazıların buluşturulduğu son dönemde hazırlanan önemli eserlerden biridir.

İki bölüm halinde hazırlanan kitabın birinci bölümü; hukuk/fıkıh felsefesinin teorik boyutları adı altında dokuz ayrı yazıyı toplamaktadır. Buradaki yazılarda daha çok günümüz hukuku ile fıkıhın üzerine temellendiği düşünce yapısı analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde bizim konumuzla doğrudan alakalı olan yazı, Ahmed er-Reysûnî'ye ait *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmâm eş-Şâtıbî* isimli kitabın “ Makâsıd ve ictihad: Şâtıbî merkezli bakış” kısmının Ahmet Yaman tarafından yapılan çevirisidir. (s.127-157)

Kitabın ikinci bölümünde ise, makâsıdu's-şerîanın tarihi seyrine ışık tutacak Şâtıbî dışında klasik ve modern dönem bilginlerin düşüncelerini aktaran on bir makale yer almaktadır. Bu bağlamda, nas-maslahat, nas-ictihad, hikmet-maksad-maslahat ilişkisi ile bidat kavramı ile maslahat karşılaştırmasına yer verilmiştir. Klasik dönem bilginlerinden İzzüddin b. Abdisselâm (577-660 h.), Karâfî (626-684 h.) ve Tûfî (ö. 716/1316)'nin maslahat anlayışları analiz edilmiştir. Günümüz muasır düşünürlerinden Tahir b. Âşur, Fazlur Rahman ile Hayreddin Karaman'nın maslahat ve içtihat

düşünceleri konu edilmiştir. Bu seçki içerisinde yer alan makalelerin ilgili olanları incelenmiş ve tezimizde istifade edilmiştir.

5. Şâtıbî’de makâsîd ve fıkıh usûlü:

Abdurrahman Haçkalı tarafından kaleme alınan kitap Şâtıbî’nin hayatı yanında onun makâsîd anlayışı ile fikhî deliller konusundaki düşüncelerini özetlemektedir. (1. baskı, İstanbul 2010, s.1-166)

Bizim çalışmamızla da belirli oranda benzerlik arzeden kitap giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın giriş kısmında; Şâtıbî’nin yaşadığı Gırnata ve İspanya’nın müslümanlar tarafından fethi (92/711) ve 1492 yılına kadar süren siyasi hakimiyetleri hakkında özlü bilgiler verilmektedir.

Birinci bölümde; Şâtıbî’nin biyografisi hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu bağlamda; hayatı, eğitimi, hocaları-talebeleri, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında ihtisar bilgilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde, Şâtıbî öncesi fıkıh usûlü ve makâsîd düşüncesinin genel bir panoraması verilmektedir. Bu meyanda; fıkıh usûlü ilminin ortaya çıkışı ve farklı fıkıh usûlü yöntemleri hakkında bilgiler verilmektedir. Şâtıbî öncesi makâsîd düşüncesi de Hanefî usulcü Cessâs (ö.370/980) ile başlatılmakta farklı mezhep usulcülerinin görüşleriyle zenginleştirilmektedir.

Kitabın son üçüncü bölümü ise; Şâtıbî’nin makâsîd düşüncesi ile delil anlayışı hakkındadır. el-Muvâfakât özelinde ele alınan konular özlü bir biçimde verilmektedir. Konu, el-Muvâfakât ile sınırlı tutulduğu için tüm şerî deliller değil kitapta Şâtıbî’nin temas ettiği ve açıklamalarda bulunduğu deliller kısaca tanıtılmaktadır.

Son yıllarda Türkiye’de de Şâtıbî’nin el-Muvâfakât’ı ile el-İ’tisâm’ının Türkçe’ye çevrilmesinin yanısıra yüksek lisans ve doktora seviyesinde yapılan tezler ile onun görüşlerini konu alan kitap ve makale düzeyindeki çalışmalar dikkat çekmektedir. Yapılan bu çalışmalar, sadece İslam hukukuyla sınırlı kalmayıp tefsir, hadis, tasavvuf, din eğitimi, Arap dili gibi çeşitli alanlara da uzanmaktadır. Hakkında yapılan çok çeşitli

akademik çalışmalar Şâtıbî'nin çok yönlü bir kişilik olduğunu da göstermektedir. Burada, doğrudan veya dolaylı şekilde Şâtıbî ile ilgili farklı konularda ulaşabildiğimiz çalışmalardan bir kısmının sadece isimlerini vermek istiyoruz.

a. Tezler:

1. Burhan Baltacı, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, yıl. 2005, s. X, 237. (Doktora, tamamlandı)
2. Ali Benli, *Ebu İshak eş-Şâtıbî'de Nahiv Usulü*, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, yıl. 2013, s.VI. 238. (Doktora, tamamlandı)
3. Kovsar Taghiyev, *Gazzâlî - Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, yıl. 2016, s.VI, 244. (Doktora, tamamlandı)
4. Tayip Nacar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Manevi İstikrâ (Şâtıbî Örneği)*, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı. (Doktora devam ediyor)
5. İzzet Sargın, *Hanefî ve Malikilere Göre Mesalih-i Mürsele ve Istislah*, Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Erzurum 1992, s.163. (Yüksek Lisans, tamamlandı)
6. Ömer Yılmaz, *Şâtıbî'de Sünnetin Delilliği*, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, yıl. 2002, s. 93. (Yüksek Lisans, tamamlandı)
7. Abdullah Bayındır, *Şâtıbî'de İçtihat*, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, yıl. 2005, s.V, 124. (Yüksek Lisans, tamamlandı)

8. Harun Karipçin, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, yıl. 2011, s.I-IX, 1-125. (Yüksek Lisans, tamamlandı)

9. Nadire Özhan, *Şâtıbî'nin "el-Muvafakat" Adlı Eserinin Eğitim ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı. (Yüksek Lisans, devam ediyor)

b. Makaleler:

1. Salim Ögüt, “*Şâtıbî'ye göre mesalih-i mürsele ile bid'at arasındaki farklar*” Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, I. cilt, 2. sayı, s. 21-46, Çorum, 2002.

2. Yavuz Köktaş, “*Şâtıbî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı*”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], yıl. 4, 1. sayı, s. 81-101, Konya, 2004.

3. Muharrem Kılıç, “*Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtıbî'nin Yaklaşımı*”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], yıl. 5, 2. sayı, s. 55-73, Konya, 2005.

4. Rahmi Yaran, “*Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 28, s. 93-123, 2005/1.

5. Rahmi Yaran, “*Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi*”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, cilt: X, sayı: 28, s. 191-214, 2006.

6. Abdullah Aygün, “*Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*”, Usûl: İslam Araştırmaları, 7. sayı, s. 157-168, Adapazarı, 2007.

7. Abdurrahman Haçkalı, “*el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 15. sayı, s. 371-384, 2010.

8. Rahmi Yaran, “*Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45. sayı, s. 5-30, İstanbul, 2013.

9. Şahban Yıldırım, “Şâtîbî’nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhi Temelleri”, Kelam Araştırmaları Dergisi, XI. cilt, 2. sayı, s. 129-137, yıl. 2013.

10. Abdurrahman Haçkalı, “Serahsî ve Şâtîbî’nin İstikrâya Dayanan Kâideler Bakımından Fıkıh Usûlü Metotları”, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, s. 295-308, Ankara, 2013.

11. Emrullah Dumlu, “Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtîbî Örneği)” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 22. sayı, s. 157-186, İstanbul, 2013.

12. Ahmet Yaman, “Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtîbî” Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, XIII. cilt, s. 25-26. sayı [Fıkıh - Cumhuriyet Dönemi II] , 257-277, İstanbul, 2015.

13. Nazım Büyükbaş, “İmâm Şâtîbî’nin Mehdîlik Anlayışı”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, XI. cilt, 55. sayı, s. 971-983, 2018.

Burada biz, Şâtîbî ile ilgili yapılan kitap çalışmalarından sadece beş tanesini anahatlarıyla tanıtmaya çalıştık ve hakkında yapılan tez ve makalelerden ulaşabildiklerimizin sadece isimlerini verdik. Söz konusu kitapların içerikleri ve Şâtîbî hakkında yapılan çalışmalar ile ilgili genel bir değerlendirme yapmak istersek şunları söyleyebiliriz:

İslam dünyasında ondokuzuncu asrın sonları ve yirminci asrın başları itibariyle ictihad hareketinin tekrardan canlanıp alevlenmesiyle birlikte, bu harekete fikren öncülük edebilecek ilim adamları ve eserleri hatırlanmış ve gündeme gelmiştir. Hiç şüphesiz ki; bu fikri harekete hız veren ve besleyen ilim adamlarından birisi de İmam eş-Şâtîbî ve onun islam hukukuna ilişkin telif ettiği kitaplardaki düşünceleridir.

Kur’ân ve Sünnet naslarına bağlılığıyla bilinen İslam hukukunun, nasların zahiri anlamlarından öte, hükümlerde gözetilen maksatların etkisine de itibar ettiğinin ifade edildiği kitaplar ve bu görüşleri ileri süren ilim adamları son asırda daha bir tanınır ve iltifat edilir olmuştur. Çünkü, son asırda müslümanların karşısına çıkan problemlerin çözümünde ictihat faaliyetlerine ve bu maksatla şerî hükümlerle gözetilen makâsıda

itibar önemli hale gelmiştir. İşte Şâtıbî'yi birden bire önemli bir konuma getiren ve onun tanınmasını sağlayan zemin son asırda kendiliğinden oluşmuştur. Bu fikri zeminde yaşayan ilim adamları mevcut problemleri çözmede ve daha da önemlisi klasik usûl anlayışının yetersiz kaldığı yerlerde usûlde makâsıda önem veren Şâtıbî gibi fikir adamlarıyla yakından ilgilenir olmuşlardır. Yukarıda içerikleri hakkında bilgi verdiğimiz eserlerin de, yirminci asırda kendini hissettiren bu gibi ihtiyaçlardan neşet ettiğini düşünebiliriz.

Yine, bizce bu tür çalışmaların göstermek istediği bir nokta da şudur: Esasında hukuki meselelerin çözümüne önemli bir rahatlık getirecek makâsıd prensibi Şâtıbî'den çok önceki devirlerde de ilim adamlarınca biliniyor ve ifade ediliyordu. Fakat çeşitli sebeplerle bu prensibin hukuka etkisi beklenen düzeylerde olamadı, olmadı ve müslüman dünyasında mezheplerin şahsında şerî hükümlerin tespitinde nasların zahirine olan bağlılık ön plana çıktı. Veya mezheplerin mevcut fikhî çözümlemeleri yeterli kabul edilip yeni meselelerin çözümüne ya eğililmedi ya da Batılı hukuk sistemlerine yönelindi, onlardan istimdad edildi. Bununla birlikte sınırlı da olsa son asırda müslüman ilim adamlarının zihin dünyasında başlayan bu değişim Şâtıbî ve benzer değerlerin usulünü yeniden ilk sıraya getirdi. Tanıtımını yaptığımız kitaplarda da, Şâtıbî'ye bu yönüyle dikkat çekilmiş ve önem verilmiştir. Onun, İslamı parçacı değil de bir bütün olarak ele alması, değişik adlar altında İslama sokulan bidatlerle olan savaşı ve en önemlisi de fikhî usulünü hukukun dinamiği haline dönüştürme çabası Şâtıbî'nin dikkat edilmesi gereken yönlerinden biri olduğu düşünülmelidir.

Fakat bizce yapılması gereken bir iş de, şu olmalıdır. Şâtıbî ve onun düşüncesinde olan klasik ilim adamlarımızın fikirlerini tanımak ve tanıtmak elbetteki çok önemlidir. Ancak, bundan da önemlisi, onların belirlediği usûlün nasıl işlerlik kazanacağını yollarını aramak ve onların bıraktığı yerden daha ileriye nasıl gidilir ve İslam hukukunun dolayısıyla müslüman hukukçuların üzerine çöken ataletten nasıl kurtulabileceğinin çabasını gütmek olmalıdır. Bu sayede müslüman ülkeler kendi öz değerleri üzerine kurulu, gerçekçi ve problem çözücü bir hukuk sistemine kavuşabilirler.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

I. Şâtıbî'nin Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı

Şâtıbî'nin, tam ismi, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî'dir. Fakat kendisi eş-Şâtıbî diye meşhur olmuştur. Endülüsün Gırnata/Granada şehrinden olup Maliki mezhebine mensuptur.⁶ Muhammed Mahluf, Şâtıbî'nin Endülüste Maliki fakihlerin onaltıncı tabakasında yer aldığını belirtmektedir.⁷

Şâtıbî'nin ailesi ve hayatının ilk yıllarına dair pek az şey bilinmektedir. Şâtıbî'nin el-Lahmî nisbesinden anlaşıldığına göre, o Arap Lahmî kabilesine mensup olup ve ailesi Granada'ya Şâtıba'dan⁸ gelmiştir. Şâtıbî'nin, Şâtıba'ya nisbet edilmesinden dolayı bazı ilim adamlarının Şâtıbî'nin, Şâtıba'da doğduğu ya da yaşadığı gibi bir yanlışlığa düştükleri anlaşılmaktadır. Bu kanaatin doğru olması mümkün değildir. Çünkü tarihçilere göre Şâtıba Hristiyanlar tarafından daha önceleri (onlarca yıl önce) geri alınmış ve en son müslümanlar hicri 645'de Şâtıba'dan çıkarılmışlardır.⁹ Muhtemeldir

⁶ Zirikî, Hayreddin, *el-A'lam*, Beyrut 1969, I, 71; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1951, I, 18; Adil, Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, Beyrut 1983, I, 23; Mariel Fierro, "al-Shatibi" md., *The Encyclopaedia of islam*, Leiden 1996, IX, 364; es-Sâidî, Abdülmüteâl, *el-Müceddidün fi'l-islâm*, Kahire 1955, s. 307; Ahmet Yaman, "İmam eş-Şâtıbî ve bir islam klasiği el-Muvâfakât", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:7, yıl:1997, s. 399-409.

⁷ İbn Mahluf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, Daru'l-fikr ts., s. 231.

⁸ İspanya'nın ve Kurtuba'nın doğusunda yer alan bir şehir olup, Ortaçağda kağıt imalathaneleriyle meşhurdur. Kağıt buradan sadece bütün İspanya'ya değil Mısır'a da ihraç ediliyordu. Bu şehirde birçok kıymetli bilgin yetişmiştir. Müslümanların bu şehirden tamamen çıkarılışı 1247 yılı sonlarına rastlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Şihâbüddin Ebi Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1388, III, 309-310; Şemseddin Sâmî, *Kamusu'l-A'lam*, İstanbul ts., IV, 2819-2820; E. Levi-Provençal-I, 'Şâtıbe' md., *İ.A.*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 351-353.

⁹ Khalid Masud, Muhammed, *İslamic legal philosophy (A study of Abu Ishaq el-Shatibi's life and thought*, Yeni Delhi 1989, s. 99; Mariel Fierro, "al-Shatibi" md., *The Encyclopaedia of islam*, IX, 364.

ki, takriben bu yıllarda Şâtıbî'nin ailesi asli vatanlarını terkederek yeni vatanları Gırnata'ya yerleşmişlerdir. Bu ise hicri sekizinci asrın başlarına tekabül etmekte ve Şâtıbî'nin, doğduğu yıllara rastlamaktadır.¹⁰

Elimizdeki kaynaklar, Şâtıbî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi vermemektedirler. Fakat mesela Ebu'l-Ecfân, Şâtıbî'nin hocası Ebu Cafer Ahmed b. ez-Ziyad'ın hicri 728 yılında Şâtıbî'nin ilk vefat eden hocası olması neticesinden hareketle Şâtıbî'nin, yaklaşık doğum tarihini tesbit etmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Zira Ebu'l-Ecfân, hocasının vefat yılında Şâtıbî'nin, henüz bir delikanlı olduğunu, buna göre de Şâtıbî'nin, takriben hicri 720/1320 yıllarında doğmuş olacağı kanaatini paylaşmaktadır.¹¹

Ebu'l-Ecfân'ın değerlendirmelerine katılmayan el-Ubeydî'nin kanaati ise şu şekildedir: İbnü'z-Ziyad, Şâtıbî'nin hocası değildir. İbnü'z-Ziyad, Malekalı olup zaman zaman Gırnata'ya gelen ve insanların etrafında halka oluşturduğu tasavvuf ve zühd ehlinden birisidir. el-Ubeydî, Şâtıbî'nin doğum tarihinin hicri 730 yılına yakın olduğunu söylemekte ve bu tercihinde Şâtıbî'nin arkadaşı ve akranı şair el-Vezir İbn Zemrek'in hicri 733 yılında doğmuş olmasını esas alarak bir tahminde bulunmaktadır.¹²

Şâtıbî, Gırnata'da doğmuş¹³, büyümüş ve Nasrî Krallığının başkenti olan bu şehirde bütün eğitim ve öğretimini tamamlamıştır.¹⁴ Şâtıbî hakkında bilgi edindiğimiz kaynaklarda Şâtıbî'nin, hac sebebiyle veya ilim tahsili sebebiyle herhangi bir şekilde de olsa Gırnata dışına çıkmadığını öğreniyoruz.¹⁵ Biyografi yazarlarından hiçbiri Şâtıbî'nin, yaşadığı yerden başka bir yere gittiğine veya yolculuk yaptığına ilişkin bir bilgiye işaret etmemektedirler.¹⁶ Bu nakillerden de Şâtıbî'nin, vefatına kadar bütün yaşantısını Gırnata'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâtıbî'nin, Gırnata'dan

¹⁰ el-Ubeydî, el-Hammâdî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, Beyrut 1992, s. 12.

¹¹ Şâtıbî, *Fetâvâyi'l-İmam Şâtıbî*, Tahkik eden: Ebu'l-Ecfân, Muhammed, muhakkikin esere yazdığı hayatça/giriş, Tunus 1985, s. 32; Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 373.

¹² el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 12.

¹³ Ziriklî, *el-A'lam*, I, 71.

¹⁴ Khalid Masud, Muhammed, *İslamic legal philosophy*, s. 99.

¹⁵ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 13.

¹⁶ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 32.

ayrılmasını engelleyebilecek herhangi bir hastalık, fakirlik gibi bir sebep de bilinmemektedir.¹⁷

Şâtıbî 8 Şaban 790 (m.1388) yılının salı günü Gırnata'da vefat etmiştir.¹⁸ Ubeydî, tarihçilerin Şâtıbî'nin vefatı konusunda ihtilaf ettiklerini ve Hacı'nın el-Fikrû's-sâmî'de vefat tarihini h.890 olarak verdiğini zikretmesine rağmen¹⁹ bizim yararlandığımız el-Fikrû's-sâmî'de vefat tarihi h.790 olarak yer almaktadır.²⁰ Ayrıca Şâtıbî'nin doğum tarihi hakkında kesin bilgi sahibi olunamaması ve bunun sonucu tahmini tarihler ileri sürüldüğü halde Şâtıbî'nin vefatı hakkında onun hayatçasını veren kaynaklarda ihtilaf olmadığını ve vefat tarihi olarak h.790/m.1388 tarihinin verildiğini görmekteyiz.²¹

Kaynaklarda aktarılan bu bilgiler ışığında Şâtıbî'nin, yaklaşık 60 küsur yıllık bir ömür sürdüğünü öğrenmekteyiz. Kaynaklarda verilen bilgilere göre, Şâtıbî'nin, ömrünün sonlarına doğru bedeninin zayıf düştüğü ve hastalandığını anlaşılmaktadır. Hatta kendisi, bu duruma kaleme aldığı fetvalarından birinde işaret etmektedir.²²

II. Şâtıbî'nin Hayatı ile İlgili Kaynaklar

Şâtıbî'nin hayatı hakkında ilk bilgiler, kendi talebesinin eseri "Bernâmeçü'l-Mücârî"de yer almaktadır. Ebu Abdullah Muhammed el-Mücârî el-Gırnati (ö.862), Şâtıbî'nin öğrencisidir. Şâtıbî'nin hayatı hakkında yazılan ilk kitabın bu olduğu bilinmektedir. Bu kitapta, Şâtıbî hakkında bazı ilmi değerlendirmeler yapılmakta ve Şâtıbî'nin, islami ilimler alanında umumi icazete sahip olduğu belirtilmektedir.²³

Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi veren diğer eserler arasında Ahmed Baba el-Tinbüktî es-Sevdânî (963-1036 h.)'nin "Neylü'l-ibtihâc" ve "Kifâyetü'l-muhtâc" isimli kitapları

¹⁷ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 13.

¹⁸ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, Trablus 1989, s. 50; el-Mücârî, *Bernâmeçü'l-Mücârî*, Beyrut 1982, s. 122.

¹⁹ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 13.

²⁰ el-Hacı, Muhammed b. el-Hasan es-Seâlibî el-Fasî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-islâmî*, Medine 1977, I, 248.

²¹ Bu konuda bazı kaynaklar için bkz. el-Mücârî, *Bernâmeçü'l-Mücârî*, s. 122; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, s. 50; Hacı, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-islâmî*, I, 248; Ziriklî, *A'lam*, I, 71; İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 231.

²² Şâtıbî, *Fetâvâyi'l-İmam Şâtıbî*, 41. fetva, s. 180.

²³ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 21.

yer alır. Tinbüktî'nin Neylû'l-ibtihâc adlı eseri, Şâtıbî hakkında bazı alimlerin görüşlerini nakletmesiyle önem arz etmektedir. Mücârî'nin Bernâme'cü'l-Mücârî adlı bu eseri özellikle Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi verenlerin dayanağı ve kaynağı olmuştur. Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi veren bu her iki eser günümüze ulaşmakla birlikte, bunlardan Mücârî'nin Bernâme'cü'l-Mücârî adlı kitabı fazla tanınmamıştır. Çünkü "Bernâme'cü'l-Mücârî" ne yazık ki, altmış yıl önce neşredilebilmiştir.²⁴ Bu sebeple, mesela Muhammed Khalid Mesud gibi Şâtıbî üzerinde çalışan bazı ilim adamları, Şâtıbî hakkında yapılan ilk biyografik çalışmanın Ahmed Baba'nın "Neylû'l-ibtihâc"ı olduğunu belirtmişlerdir.²⁵

Şâtıbî'nin çağdaşları arasında bulunan Lisanuddin İbnü'l-Hatib (ö.776/1374) ve İbn Haldun, Granada ve bu dönemde orada yaşayan alimler hakkında geniş bilgiler vermişlerdir. İbnü'l-Hatib ve Şâtıbî genelde aynı hocalardan ders almışlar ve aynı kişiler ile arkadaşlık yapmışlardır. İbn Haldun'un, Şâtıbî'nin, Batı'daki alimler hakkında bilgi istemesi sonucu ona cevaben bir kitap yazdığı belirtilir. Her iki çağdaşı da Şâtıbî hakkında bize önemli bilgi vermektedirler.²⁶

Şâtıbî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin, ehemmiyetine göre üç önemli kaynağa dayandığı görülmektedir:

Birinci önemli kaynağı Şâtıbî'nin, kendi kitapları oluşturur ki bunlar; el-Muvâfakât, el-İ'tisâm, el-İfâdât ve'l-inşâdât ve el-Fetâvâ'dır.

İkinci önemli kaynaklar Şâtıbî'den bahseden ilk biyografi kitaplarıdır ki bunlar; el-Mücârî'nin Bernâme'cü'l-Mücârî'si ve Ebu Yahya b. Asım gibi bazı endülüslü alimlerin Şâtıbî hakkındaki nakilleridir.

Üçüncü önemli kaynakları ise Şâtıbî'den bahseden günümüz muasır çalışmalar oluşturur.

Şâtıbî'nin çağdaşı ve Maliki bilginlerin tabakat yazarı ed-Dîbâcû'l-müzehheb'in müellifi İbn Ferhun (ö.799/1396), Şâtıbî'den bahsetmediği gibi İbn Ferhun'un tabakatının

²⁴ Şâtıbî, Fetâvâ, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 21.

²⁵ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 96.

tamamlayıcısı olarak bilinen Tavşîhu'd-Dîbâc'ın yazarı Bedreddin el-Karâfî (ö.1008/1599)'nin de Şâtıbî'den bahsetmemesi bir eksiklik olarak görülmelidir.²⁷

Mustafa Ahmet ez-Zerka bu husustaki eksikliğe şöyle diyerek temas etmektedir: Şâtıbî'nin, "Kitâbu'l-Muvâfakât fî usûli's-şerîa" ve "el-İ'tisâm" adlı eserleri ortaya çıkarılmadan ve neşredilmeden önce, yani altmış yıl öncesine kadar Ebu İshak eş- Şâtıbî diye bir bilgin maalesef tanınmamaktadır. Hatta, neredeyse şeriat/fıkıh ve şeriat/fıkıh usulünün tedrisinde doğudaki ilim ve öğretim merkezlerinde Şâtıbî'nin adı hiç geçmemektedir.²⁸

Şâtıbî'nin, uzun zaman keşfedilmemesi ve eserlerinin özellikle son zamanlarda kaynak olarak kullanılması, muhtemelen ictihad ruhunun yeniden canlanması ve çağdaş dünyada İslam hukukunun tatbiki problemine aranan çözümlerle bağlantılıdır. Şâtıbî'nin islam hukukunun makâsîd yönünü öne çıkarması, islami düşüncenin yeniden yapılanmasına hizmet etmekle birlikte özellikle ictihadi faaliyetlerin hız kazanmasına da katkı vermektedir.

Son dönemlerde İslam dünyasının en önemli ansiklopedi çalışmalarından Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde hernekadar Şâtıbî ve onun eserlerinden *Muvâfakât* ile *el-İ'tisâm* müstakil madde halinde yer alsa da Endülüs ve Gırnata maddelerinde Şâtıbî'den hiç bahsedilmemektedir. Bu maddelerde Şâtıbî'nin çağdaşı ve hocalarından bazılarının zikri geçtiği halde, özellikle fıkıh bölümünde Şâtıbî'den hiç bahsedilmemesi bir noksanlık olarak görülmelidir.²⁹

Günümüz İslam dünyasında hak ettiği ilgiyi geç de olsa bulan Şâtıbî artık düşünceleri merak edilen, tartışılan ve kendisine atıf yapılan biri haline gelmiştir. Özellikle islam hukuku açısından gözardı edilemeyecek Şâtıbî'nin ilmi hayatı ve görüşleri hakkında klasik ve modern olarak tanımlayabileceğimiz çalışmalar vardır ve yapılmaya da devam edilmektedir.

²⁶ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 97.

²⁷ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 96-97.

²⁸ Şâtıbî, *Fetâvâ*, Mustafa Ahmet ez-Zerka'nın kitaba yazdığı takdimden naklen, s. 8.

²⁹ Özdemir, Mehmet ve A. Engin Beksaç "Endülüs" md., *DİA*, XI, 211-232 (İki bölüm halinde yazılan maddenin ilk bölümü 'Endülüs/Siyasi Tarih ve Teşkilat' adıyla Mehmet Özdemir ve ikinci bölümü ise

Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi bulabileceğimiz farklı dillerde eski ve yeni kaynaklardan bazılarını burada vermek istiyoruz:

1. Ebu Abdullah el-Mücârî (ö.862 h.), *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116-122.
2. Ahmed Baba Tinbüktî (963-1036 h.), *Kifâyetü'l-muhtâc*, s. 18 ve *Neylü'l-ibtihâc*, s. 46.
3. İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin (ö.1025/1616), *Dürretü'l-hicâl fî (gurreti) esmâi'r-ricâl*(*Zeylû Vefeyâtî'l-a'yân*)İbn Hallikân'ın eserinin zeyli, I, 182.
4. Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920), *Îzâhu'l-meknûn fî 'z-zeyli 'alâ Keşfi 'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve 'l-fünûn*, II, 127.
5. Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahluf (ö.1941), *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s.231.
6. el-Hacvî (1874-1956), *Fikrû's-sâmî fî târîhi 'l-fikhi 'l-islâmî*, II, 248. 291.
7. el-Kettânî, Muhammed Abdülhay (1886-1962), *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât...*, I, 1.
8. Kehhâle, Ömer Rızâ (1905-1987), *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 118.
9. Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, Ebu'l-Ecfân'ın yazdığı mukaddime ve Şâtıbî, *Hayatçası*, s. 5-54.
10. es-Sâidî, Abdlmüteâl, *el-Müceddidûn fî'l-islâm*, s. 307.
11. İbn Mansur, *A'lâmu'l-Magribi'l-Arabî*, I, 132-134.
12. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, *İbrâhim b. Mûsâ*' md., *DİA*, XXXVIII, 373-375.

'Endülüs/Sanat' adıyla A. Engin Beksâç tarafından yazılmıştır); Mehmet Özdemir, "Gırnata" md., *DİA*, XIV, 51-57.

13. Ahmet Yaman, “İmam eş- Şâtıbî ve Bir İslam Klasığı *el-Muvâfakât*”, SÜİFD, sayı: 7, yıl: 1997, s. 399-409.

Şâtıbî hakkında bilgi bulabileceğimiz kaynakların hepsinin niteliği tabii olarak aynı değildir. Bazılarındaki bilgiler kısa ve herhangi bir tahlil olmaksızın verilirken bazılarındaki bilgiler ise onun hayatını vermekle kalmayıp ilmi konumuna da işaret etmeyi hedeflemiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bizce Şâtıbî, adının ve ilmi kişiliğinin geçmesi gerektiği yerlerde yer almamış olması şaşılacak bir şeydir. Esasında Şâtıbî’nin Muvâfakât’ını Türkçe’ye tercüme eden Mehmet Erdoğan’ın da belirttiği üzere,³⁰ Şâtıbî bu asrın başlarına gelinceye kadar sanki ilim aleminde yoktu ve bilinmiyordu. O, Muvâfakât’ının neşri ile birlikte tanınmaya, meşhur olmaya ve eserindeki kıymetli fikirlerinden yararlanılmaya başlandı. Kitabı neşre hazırlayan Abdullah Dıraz Şâtıbî’nin ilim çevrelerince tanınmamasını şu benzetme üzerinden anlatmaya çalışır³¹: Bizim kültürümüzde kitaplar insanlar gibidir. Nice faziletli insan vardır kimse tarafından tanınmaz ve nice işe yaramaz kişiler vardır ki meşhur olup herkesce tanınır durumdadır. Dıraz’ın haklı olarak belirttiği üzere hakikaten meşhur, ilmi yönü ağır basan değerli ilim adamları vardır, fakat bunlar ölümleri ile birlikte tarihe gömülür gider. Bunların tekrar tanınması, düşüncelerinin öneminin kavranması maalesef çok sonraları olur. İşte Şâtıbî de, ilim adamları arasında uzun süre haketmediği konuma düşürülmüş, ancak günümüzde görüşleri en çok merak edilen ve tartışılan kişiler arasında yerini almıştır.

Fakat ne oldu da, Şâtıbî, kitabının bu asır başlarında neşredilmesiyle, birden bire tanınmaya ve popüler olmaya başladı. Kitabının yayınlanması ile görüşlerinin ilim adamları arasında bilinmeye başlanması bunda tek amil midir? Kanaatimizce tek amil bu olamaz. Kitabının neşredilmesinin tanınmasına etkisi olsa da, bunu tek neden olarak görmek, hakikati görmemezlikten gelmek veya gerçek sebebe gözlerimizi yummak anlamına gelir. Genel bir değerlendirmede bulunulacak olunursa, XX.asır, dünyada kanunlaştırma hareketlerinin hızlandığı, çeşitli devlet kanunlarının bir birine etki ettiği

³⁰ Erdoğan, Mehmet, "Kur'an'da ahkam ayetleri ile ilgili küllilik cüzilik dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam düşüncesinde yeni arayışlar I*, İstanbul 1998, s. 6-7.

³¹ eş-Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gırnâtî el-Maliki, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, nşr. Abdullah Dıraz, I-IV, Beyrut 1991, neşre hazırlayan Abdullah Dıraz’ın kitabı tanıtım kısmı, I, 9.

ve belki de kanunların sessizce çarpıştığı birasırdır. İslam hukukunun, bu yapının dışında tutulması mümkün değildir. Şöyle ki, son asırda ilim adamları arasında icihad rüzgarının esmesi müslüman dünyasına yeni bir hareketlilik getirmiştir. Bu bağlamda, farklı mezhep görüşlerinin bir araya toplanarak hepsinden istifade etme eğilimi ağırlık kazanmış, belli hukuki sıkıntılar ilim adamlarını çağın hukuki problemleriyle ilgilenmeye itmiş ve bunun bir sonucu olarak da, icihadı teşvik edip besleyen müslüman ilim adamları ve onların kitapları gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

III. Şâtıbî'nin Eğitimi

Şâtıbî, adet olduğu üzere eğitimine genç yaşta başlamıştır.³² Şâtıbî'nin, ne zaman ve hangi konularda tahsil yaptığı konusunda bilgi sahibi olabilmemiz için onun ders aldığı hocalarını³³ tanımamız gerekir.³⁴ Şâtıbî'nin yetiştiği Gırnata pek çok alanda önemli bir ilim merkezi olup bir çok alimi cezbeden bir yerdı.³⁵ Bu sebeple Şâtıbî, Batı Arap dünyasının seçkin ilim merkezlerinde bulunan bir çok alimden istifade etme fırsatı bulmuştur. Özellikle buralarda 'Vesâil ve Makâsıd' ilimlerini elde etmiştir.³⁶ Bu ilim adamlarının Şâtıbî'nin şahsiyetinin oluşmasında, akli ve nakli ilimlere vakıf oluşunda büyük izleri vardır.³⁷ Şâtıbî'nin, öncelikle Kur'ân ve Sünnet hakkında eğitim yapıp, ders alması onu şeriatın maksatlarına bağlanmaya ve şeriatın sırlarını anlamaya götürmüş ve böylece bunları açıklaması ve ilgili eserler yazması kendisi açısından uygun hale gelmiştir.³⁸

Şâtıbî'nin bazı hocaları Gırnatalıydı, bazı hocaları ise Gırnata dışından olup Gırnata'ya göç edip orayı kendine vatan edinmiş veya Gırnata'ya görevi dolayısıyla gelmiş kimselerdir.³⁹

³² Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 32.

³³ Şâtıbî'nin hocaları hakkında İbn Ferhun'un *Dîbâcü'l-müzehheb*'inde bilgi verilmemiştir.

³⁴ Khalid Masud, *İslamic legal philosophy*, s. 99.

³⁵ Khalid Masud, "Shatibi's theory of meaning", *Islamic studies, quarterly journal*, Volume:32, sayı:1, 1993, s. 5 (makale)

³⁶ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 32-33.

³⁷ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, Tahkik: Ebu'l-Ecfân, muhakkikin esere yazdığı giriş, Tunus 1983, s. 20.

³⁸ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 32.

³⁹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 33.

A. Hocaları

Şâtıbî'nin yetişmesine farklı düzeyde katkı veren belli başlı hocaları olmuştur. Şâtıbî'nin hocalarından meşhurları hakkında kısaca bilgi ve diğerlerinin ise sadece isimlerini vermekle yetineceğiz.

1. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali el-Fahhâr el-Elbîrî (ö. 754/1353)⁴⁰

el-Elbîrî, Şâtıbî'nin ilk hocası olarak bilinmektedir. Şâtıbî, ilmi eğitime Arap dili, gramer ve literatür eserleriyle başlamıştır. Bu sahada iki hocadan istifade ettiği belirtilir.⁴¹ Endülüs'te gramer bilginlerinin üstadı (şeyhu'n-nuhat) olarak bilinen el-Fahhâr el-Elbîrî, Arap dili konusunda Şâtıbî'nin ilgisini artırmıştır. Şâtıbî de bu ilgisini ilk eserlerinde göstermiştir.⁴²

el-Elbîrî, Endülüs'ün tilavet ve edası en güzel alimleri arasında gösterilir. Şâtıbî, öğretim süresince kendisine yedi kıraat ile yedi hatim okumuş ve el-Elbîrî'nin ölümüne kadar yanından ayrılmamıştır.⁴³

2. Ebu'l-Kasım eş-Şerîf es-Sebtî (ö. 760/1358)

Şâtıbî'nin, Arap dilinde ikinci hocası olarak bilinir. Lisan ilminin reisi olarak adlandırılan es-Sebtî, Hazim'in Maksûra'sı üzerine yapılan şerhin müellifi olup⁴⁴, aynı zamanda Gırnata'nın baş kadılığını yapmıştır.⁴⁵

3. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Merzuk el-Hatib et-Tilimsânî (ö. 781/1379)

Şâtıbî'nin devrinde en meşhur ilim adamlarındandır.⁴⁶ Hicri 710 yılında Tilimsan'da doğmuştur.⁴⁷ 781'de Kahire'de vefat etmiştir.⁴⁸ Şâtıbî hocası Tilimsânî'ye İmam

⁴⁰ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 48.

⁴¹ Khalid Masud, *İslamic legal philosophy*, s. 99.

⁴² Khalid Masud, "Shatibi's theory of meaning", s. 6.

⁴³ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 20; Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 34.

⁴⁴ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 48.

⁴⁵ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 36.

⁴⁶ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 48.

Buhari'nin Sahih'ini ve İmam Malik'in Muvatta'ını Nasriyye medresesinde ve Camiu'l-âzam'da dinletmiştir. Böylece hocası İbn Merzuk et-Tilimsânî'den bu iki kitap için ve hamili olduğu diğer kitablara için tam bir icazet almıştır.⁴⁹ Şâtıbî bu hocasının yanında amellerini bizzat naslara dayandıran ilk fakihlerin yolunu tanımıştır.⁵⁰

4. Ebu Said b. Lübb (ö. 782/1380)

Fıkıh bilgini, şair ve lügat ilmine vakıf bir kişiydi.⁵¹ Büyük bir ihtimalle el-Fehhar'ın ölümünden sonra Granada'da Nasriyye medresesinin rektörü olarak onun yerini alan Endülüs fakihi İbn Lübb orada ders vermeye başlamıştır.⁵² Ayrıca Câmiu'l-kebir'de hutbe okurdu.⁵³ Gırnata'da sekizinci asırda yaşamış en meşhur alimlerden biridir. Fıkıhta çok iyi bir nosyona sahip olan İbn Lübb, fetva konusunda tercih edilirdi.⁵⁴ İbn Lübb, Şâtıbî'nin fıkıh ve usule olan ilgisini artırmıştır. Şâtıbî'nin fıkıh alanındaki eserlerinin çoğunu hocası İbn Lübb'ün gözetiminde hazırladığı ifade edilmektedir.⁵⁵ Şâtıbî "Büyük meşhur hocam" diye vasıflandırdığı hocası İbn Lübb ile aralarında geçen bazı konuşma, olay ve konuları "el-İfâdât ve'l-inşâdât" adlı eserinde nakletmektedir.⁵⁶ Nahivle ilgili bazı hususlarda İbn Lübb'den çok hocası İbnü'l-Fehhâr'a güvendiğini de aynı kaynaktan öğrenmekteyiz.⁵⁷

5. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makkârî el-Kebir (ö. 759/1358)

el-Makkârî el-Kebir diye meşhur olup, Tilimsan'da doğmuştur.⁵⁸ Şâtıbî'nin Gırnata dışından olup Gırnata'ya diplomatik görevi dolayısıyla gelmiş bir hocasıdır. Marini sultanı Ebu Inan tarafından hicri 757'de Gırnata'ya sefirlik vazifesiyle gönderilen alim

⁴⁷ İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 236.

⁴⁸ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 37.

⁴⁹ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 119.

⁵⁰ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 76.

⁵¹ Ziriklî, *A'lam*, V, 140.

⁵² Khalid Masud, Muhammed, *Islamic legal philosophy*, s. 100.

⁵³ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 71; Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 34.

⁵⁴ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 100.

⁵⁵ Khalid Masud, "Shabiti's theory of meaning", s. 6.

⁵⁶ Örnek olmak üzere bkz. Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 93, 94, 154, 155, 165.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 155.

⁵⁸ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 36.

Makkârî, Şâtıbî'nin en önemli hocalarındandır.⁵⁹ Makkârî'nin doğudan göçettiği ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim ile karşılaştığı söylenir. Sonra Batı'ya gelmiş ve Fes'e yerleşmiştir.⁶⁰ Makkârî Gırnata'ya geldikten sonra Câmiu'l-A'zam'da fıkıh ve hadis derslerine başlamıştır. Şâtıbî de bu derslere devam etmiştir.⁶¹ Şâtıbî, Makkârî'nin öncülüğü ve etkinliğinden ve Gırnata'daki alimlerin bağlı bulunduğu meclisten bahsetmektedir. Makkârî'nin şer'î ilimler konusundaki şöhreti Endülüs'ü aşmıştı. Batıdaki Maliki mezhebi alimlerinden sayılmakta olup muhakkik olarak bilinmektedir. Maliki fıkıhına ilişkin 1200 kaideyi içeren bir kavâid kitabı vardır. Ayrıca Makkârî sufizme yakınlığı ile bilinen bir alim olup Şâtıbî'yi de bu konuda etkilemiştir. Bu konuda "el-Hakâik ve'r-rakâik fi't-tasavvuf" adlı bir de kitabı vardır. Şâtıbî bu kitabın tamamını hocasından dinlemiş ve icazet almıştır.⁶² Ayrıca bazı fıkıh, kıraat, arapça kitaplarından da icazet almış ve bu kitapları sened göstererek ve müellifine nisbet ederek zikretmiştir.⁶³

Makkârî fıkıh derslerinin yanısıra, öğrencilerini kendi tasavvuf silsilesine kabul edip bunu da şeyhin müridinin ağzına lokma sunması şeklinde sembolik bir yolla yapmaktaydı. Bu da gerçek tasavvufun kaynağının Sünnet olduğuna işaret etmektedir. Bu tasavvuf silsilesinin oluşumunu Şâtıbî, el-İfâdât ve'l-inşâdât'ta anlatmaktadır.⁶⁴

Şâtıbî hocası Makkârî'den büyük bir övgü ve takdir ile bahsetmektedir. el-İfâdât adlı eserinde, "Bunu bana şeyh, fakih, kadı, celil, meşhur, kıymetli Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Makkârî anlatmıştır." ifadelerini kullanmıştır.⁶⁵ Makkârî'nin, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin fıkıh usûlüne ilişkin "el-Mahsûl" adlı eserine bir hülâsa yazdığı ve Şâtıbî'yi fıkıh usulünde Râzîcilikle tanıttığı nakledilmektedir.⁶⁶

⁵⁹ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 100.

⁶⁰ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 68.

⁶¹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 36.

⁶² el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 68; Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 100.

⁶³ el-Mücârî, *Bernâmeçü'l-Mücârî*, s. 119-121.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 140.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 81.

⁶⁶ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 100.

6. Ebu Ali Mansur b. Ali b. Abdillâh ez-Zevâvî

Fıkıh ilmiyle uğraştığı nakledilir.⁶⁷ Akli ve nakli ilimlerdeki yüksek bilgisinden dolayı İbnü'l Hatib onu methetmektedir.⁶⁸ Şâtıbî, ez-Zevâvî'ye Ebu Amr b. el-Hacib'in "el-Münteha"sının muhtasarını okumuş ve icazet almıştır.⁶⁹ ez-Zevâvî, Becaye ve Tilimsan'daki hocalardan okumuş, Gırnata'ya 753'de geldikten sonra ders vermek için kendisine ilim halkası oluşturma izni veren İbn Fehhâr'dan ders almıştır.⁷⁰ Hicri 765'te Endülüs'ten ayrıldığı ve h. 770 yıllarına kadar hayatta olduğu bilinmektedir.⁷¹

Şâtıbî, ez-Zevâvî'nin Râzî'nin tefsirindeki kaynaklarını bildirdiğini anlatmaktadır. Bu bilgiye göre Râzî'nin tefsiri, Râzî'nin naklettiği ve müelliflerinin bazılarının mutezili olduğu dört ilim dalını muhtevidir. Bunlar; tefsir, usulü'd-din, fıkıh usulü ve beyan ilmidir.⁷²

ez-Zevâvî asrının alimleriyle çoğu zaman ihtilafa düşmüş, genelde mutezili müelliflerin yazdığı kitablari okutmuş ve onları kaynak göstermiş, o zamanlar Endülüs'te bağışlanmıyacak bir suç olarak telakki edilen felsefe ile ilgilenmiş ve bütün bunlar onun Endülüs'ten sürülmesine sebep olmuştur.⁷³

Endülüslüler felsefe ve astronomi haricinde her bilimde yer almışlar, bazı fikir adamları felsefeyle ilgilense bile avamdan korkmaları sebebiyle, bu bilgilerini alenen gösterememişlerdir. Çünkü halk felsefe ya da astronomi hakkındaki görüşlerini beyan edenleri "zındık" ilan ediyor, hatta konuyu Sultana götürüp, onun ölümüne, taşınmasına ya da diri diri yakılmasına sebep oluyorlardı. İbnü'l-Hatib de bu sebeple mahkemede zındık olarak yargılanmış ve cezaevinde öldürölüp yakılmıştı. Fakihler

⁶⁷ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 119.

⁶⁸ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 101.

⁶⁹ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 119.

⁷⁰ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 37.

⁷¹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 37; Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 23.

⁷² Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 100.

⁷³ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 78-80.

tarafından da felsefe eğitimi hoş görülüyordu. Felsefeye olan bu düşmanlık şeriatın üstünlüğü ve dini otoritelerin temelini koruma kaygısından kaynaklanıyordu.⁷⁴

7. Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed eş-Şerif et-Tilimsânî (ö. 771/1370)

Şâtıbî'nin hocası olarak bilinir.⁷⁵ Akli ilimlerde çok iyi yetişmiş olan et-Tilimsânî'nin fıkıh usûlüne ilişkin "Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl" adlı bir eseri vardır.⁷⁶ eş-Şerif et-Tilimsânî asrının en tanınmış Maliki alimlerindenidir.⁷⁷

et-Tilimsânî, Râzîci anlayışı eleştirmiş, Muhammed b. İbrahim el-Âbilî ile birlikte çalışmış ve rasyonel ilimlerde ihtisas sahibi olmuştur.⁷⁸ İbn Haldun, Tilimsânî'nin gizlice İbn Abdisselâm'a İbn Sina ve İbn Rüşd'ün kitaplarını okuttuğundan bahsetmektedir. Tilimsânî akli ve nakli ilimlerde tam bilgi sahibi bir alimdir. Çağdaş ilim adamları onun müctehid mertebesine ulaştığı kanaatindedirler. İbn Arafe, eş-Şerif et-Tilimsânî'nin ölümünü akli ilimlerin ölümü olarak değerlendirerek yas tutmuştur.⁷⁹

8. Ebu Cafer Ahmed b. Adem eş-Şakveri

Şâtıbî'nin kendisinden ders aldığı hocalarındandır.⁸⁰ Fıkıh, nahiv ve feraiz ilimlerinde iyi yetişmiş bir alimdi. Gırnata'da "Kitâbu Sîbeveyh"i , "Kavânînu İbn Ebi er-Rebî'i", "Telhîsu İbnü'l-Bennâ"ı, "Elfîyetü İbn Malik"i, "Ferâizu't-telkîn"i ve "Müdevvenetü'l-kübrâ"yı ders kitabı olarak okutmuştur.⁸¹

⁷⁴ Fazla bilgi için bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 55-56.

⁷⁵ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 49.

⁷⁶ Mariel Fierro, 'al-Shatibi' md., *The Encyclopaedia of Islam*, IX, 364.

⁷⁷ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 36; Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed' md., *DİA*, XLI, 165-167.

⁷⁸ Çavuşoğlu, 'Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed' md., *DİA*, XLI, 166.

⁷⁹ Bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 101.

⁸⁰ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 49.

⁸¹ el-Mücârî, *Bernâmeçü'l-Mücârî*, s. 125.

9. *Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Huccac Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Yahbâsî el-Levşî*

el-Levşî diye meşhur olup Levşe'de doğmuş, orada okumuş, edebi ve ilmiyle meşhur olmuştur. Ebu Cafer, Ahmed b. Zübeyr, Ebu Abdullah Muhammed b. Ruşeyd, Ebu'l Hasan el-Kicati, Ebu Abdullah Muhammed b. Selmun el-Kinani'den ders almıştır. Yahya es-Serâc onun talebelerinden olup, hocasının hicri 692'de doğduğunu ve Gırnata'da vefat ettiğini zikretmektedir.⁸²

Şâtıbî, hocası el-Levşî'den icazet talebinde bulunmuş ve hocası da ona icazet vermiştir.⁸³

10. *Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Belensi el-Evsî (ö.782/1380)*

Lügat ve tefsir bilginidir. Kur'ân-ı Kerim'in mübhem ifadelerine mana verirdi.⁸⁴ Şâtıbî'nin ilim hayatında ikinci derecede öneme sahip olan hocaları arasında yer almaktadır.⁸⁵

11. *Ebu Cafer Ahmed b. el-Hasan b. Ali b. ez-Ziyad el-Kilâî (ö.728/1328)*

Malekalı olup h.649 yılında doğdu ve h.728 vefat etti. Gırnata'ya defalarca geldiği nakledilir. Bu gelişleri bazan ilim talebi için bazen de Sultan'ın davetine icabet için olmuştur. Talebeler ondan istifade etmek için evine giderlerdi.⁸⁶

Bu hocalarından başka Şâtıbî'nin, birarada bulunduğu ve istifade ettiği alimler de vardır. Hafız ve şair olan Ebu'l Abbas Ahmed el-Kubab ve müftî ve muhaddis olan Ebu Abdillâh el-Haffar bu alimler arasında yer alır.⁸⁷

⁸² Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 35.

⁸³ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 119.

⁸⁴ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 35.

⁸⁵ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 83.

⁸⁶ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 37.

⁸⁷ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 49.

Yukarıda ismi geçen ve haklarında kısaca bilgi verdiğimiz, hocaları olan bu alimlerin dışında Şâtıbî'nin "el-İfâdât ve'l-İnşâdat" adlı eserinde kendilerinden nakilde bulunduğu ve istifade ettiği başka alimlerin de zikri geçmektedir. Bu ilim adamlarından bazılarının isimleri şöyledir;

el-Kadı Ebu Bekir Muhammed b. Ömer el-Haşimi⁸⁸

Ebu'l Kasım b. el-Benna el-Fakih er-Raviyeti'r-Rıhle⁸⁹

Ebu Muhammed b. en-Nazır el-Fakih es-Sufi⁹⁰

Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. İbrahim el-Halvani eş-Şerisi el-Fakih el-Katib⁹¹

Ebu Cafer Ahmed b. Rıdvan b. Abdülazim el-Fakih el-Edib el-Vezir⁹²

Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Beka el-Fakih el-Üstad el-Fadıl⁹³

Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Bekki el-Fakih el-Üstad⁹⁴

Ebu Cafer b. er-Raviye el-Fakih el-Üstad⁹⁵

Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Beybeşi el-Abderi⁹⁶

Ebu'l Huccac Yusuf b. Ali es-Suduri el-Miknasi el-Fakih el-Muvakkıt⁹⁷

Ebu Abdillâh eş-Şakveri el-Fakih et-Tabib⁹⁸

Ebu'l Beka Halid b. İsa b. Ahmed el-Belvi el-Fakih el-Kadı⁹⁹

Ebu İshak İbrahim b. el-Hac¹⁰⁰

Ebu'l Hasan Ali el-Kuhayli el-Fakih¹⁰¹

⁸⁸ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 2, 30, 36, 70, 76, 84,86, 109, 115, 147, 154, 161.

⁸⁹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 10, 92.

⁹⁰ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 14, 95.

⁹¹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 16, 62, 64, 68, 97, 140, 142, 145.

⁹² Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 18, 24, 26, 28, 40, 52, 90, 98, 104, 106, 108.

⁹³ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 29,108.

⁹⁴ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 34, 38, 46, 50, 56, 60, 113, 117, 128, 134, 139.

⁹⁵ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 91, 164.

⁹⁶ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 65, 142.

⁹⁷ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, ifade: 83, s. 159.

⁹⁸ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, ifade: 35, s. 114.

⁹⁹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, inşade: 96-98, s. 167,169.

¹⁰⁰ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, inşade: 72, s. 149.

¹⁰¹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, ifade: 85, s. 160.

Şâtıbî'nin hocaları ve onların ihtisas sahibi oldukları ilim dallarına göz attığımızda, Şâtıbî'nin bir çok ilim dalında tahsil yaptığını ve konusuna hakim alimlerden ders aldığını görmekteyiz. Başlangıçta Şâtıbî'nin çalışmaları Arap dili sahasında yoğunlaşmıştır. Sonraları Şâtıbî fıkha yönelmiş ve fıkıh bilgisini artırdıkça meraklı ve araştırmacı kişiliği ve yaşadığı toplumun fıkhi problemleri ve fıkıhın sosyal değişimler karşısında dinamizmini koruma zorunluluğu onun ilgisini daha çok fıkıh usulüne çekmiş ve bu ilim dalında temayüz etmiştir.

B. Talebeleri

Şâtıbî'nin Gırnata'da Câmiu'l-A'zam'da ders verdiğine ilişkin bilgiler nakledilmektedir.¹⁰² Tarihi verilere göre; fıkıh/fıkıh usûlü, hadis, kıraat ve nahiv onun verdiği başlıca dersler arasında sayılabilir.¹⁰³

Şâtıbî'nin öğrencisi el-Mücârî'nin yaptığı nakillerden de anlıyoruz ki, Şâtıbî yukarıda isimleri verilen bu ilim dallarında herkesin önemseydiği ve kaynak olarak kabul ettiği kitaplara dayanıyordu. Mesela; nahivde Sibeveyh(ö.180/796)'in kitabını ve İbn Malik et-Tâî(ö.672/1274)'in Elfiye'si üzerine yazılan bazı şerhleri, hadiste İbn Salah(ö.643/1245)'in Mukaddime'sini, kıraatte Ebu Amr ed-Dânî(ö.444/1053)'nin et-Teyisir adlı kitabını, fıkıhta İmam Malik(ö.179/795)'in Muvatta'sını ve Müdevvene'yi, fıkıh usulünde İbn Hacib(ö.646/1249)'in Muhtasar'ını (Muvâfakât'ı telif edinceye kadar) okutmuştur.¹⁰⁴

Şâtıbî, tedris faaliyetinde genel itibariyle dayandığı kaynakları açıklar, naklettiği haberlerin senedini verir ve böylelikle öğrencilerine takip edecekleri öğrenim ve öğretim metoduna da ışık tutmuş olurdu. Bu tedris faaliyetleri neticesinde Şâtıbî'nin birçok öğrencisi olup ve öğrencilerinden imam (belli ilim dallarında yetişmiş kişi) mertebesinde olanlar biyografi eserlerinde zikredilmektedir. Biz burada bunlardan bazılarının¹⁰⁵ hayatları hakkında ana hatlarıyla bilgi vermek istiyoruz.

¹⁰² Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 91.

¹⁰³ bkz. el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116-123.

¹⁰⁴ bkz. el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116-123.

¹⁰⁵ Kaynaklarda Şâtıbî'nin beş öğrencisi hakkında bilgi vardır. Ayrıca bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 373.

1. *Ebu Yahya b. Asım*(ö. 813/1410)¹⁰⁶

2. *Ebu Bekir b. Asım el-Kadı (Ebu Yahya b. Asım'ın kardeşidir)* (ö. 829/1426)¹⁰⁷

Bu iki kardeş Gırnata'nın ilim ile meşhur bir ailesine mensupturlar.¹⁰⁸ Ebu Yahya b. Asım alim, hatib, katib, edip olup hocası Şâtıbî'nin çizgisini takip etmiştir. Hicri 813 yılında şehid edilmiştir.

Ebu Bekir el-Kadı ise iyi bir usulcü ve muhaddis idi. Fetva konusunda kendisine başvuru biriydi. "Tuhfetü'l-hükkam" adlı eseri vardır. Ayrıca fıkıh usulü, nahiv, feraiz ve kıraat alanlarında kaside türünde eserleri vardır.¹⁰⁹ Hicri 829 yılında vefat etmiştir.¹¹⁰ Ebu Bekir el-Kadı'nın feraiz ilminde telif ettiği iki kitabı vardır. Bunlar, "Îzâhu'l-gavâmız fi ilmi'l-ferâiz ve el-Kenzü'l-mefâvız fi ilmi'l-ferâiz" isimli eserleridir. Daha sonra el-Kadı üçüncü bir eseri telif etmiştir. Bu eser kıraat ilminin meselelerini ihtiva eden daha geniş bir eser olup, "Îzâhu'l-meânî fi'l-kırâati's-semânî" adını taşıyordu. İbn Asım, usul ilmine dair kitapları tasnif ettikten sonra hocası Şâtıbî'nin "Muvâfakât"ına yönelmiş ve bu kitabı dört bölümde ihtisar etmiştir. Bu muhtasarına ise "Neylül-münâ fi'htisâri'l-Muvâfakât" adını vermiştir.¹¹¹

3. *Ebu Abdillâh el-Beyyânî*

Şâtıbî'nin talebelerinden olup¹¹² hakkında tabakat kitaplarında önemli bir bilgiye raslanılmamaktadır. Bilinen şudur ki, Ebu Yahya b. Asım ve Ebu Bekir b. Asım kardeşler el-Beyyânî'nin de öğrenciliğini yapmışlardır. Beyyânî Gırnata'lı olup Şâtıbî'den fıkıh dersleri almıştır.¹¹³

¹⁰⁶ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 50.

¹⁰⁷ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 50.

¹⁰⁸ İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 247.

¹⁰⁹ İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 247.

¹¹⁰ Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 40.

¹¹¹ Bkz. Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 94. Fazla bilgi için bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, 'İbn Asım, Ebû Bekir' md., *DİA*, XIX, 327.

¹¹² et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 50; Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b.

4. Ebu Cafer Ahmed el-Kassar el-Endülüsi el-Gırnati

Şâtıbî'nin talebesi olup¹¹⁴ tabakat kitaplarında hakkında pek bir bilgi bulunmamaktadır. Ebu Cafer'in el-Muvâfakât'ın telif edilmesi sırasında hocası Şâtıbî'ye yardım ettiği bilgisi nakledilir.¹¹⁵

5. Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Abdülvahid el-Mücârî el-Endülüsi (ö. 862/1458)

el-Mücârî, Bernâme'inde şark yolculuğundan önce Gırnata'da ders aldığı bilginleri zikretmektedir. el-Mücârî; " Şâtıbî'ye İbn Malik'in Elfiye'sini arzettim ve Şâtıbî onu bana hocası el-Elbîrî ve es-Sebtî'den aktardı ve bana icazet verdi" şeklinde hocasından bahsetmektedir. Ayrıca Şâtıbî'nin, rivayet ettiği her şeyi rivayet edebilmesi ve kaydedebilmesi konusunda kendisine tam bir yetki verdiğini de bildirmektedir.¹¹⁶ Bunun yanında fakih ve nahiv bilgini Ebu'l-Hasan Ali b. Sem'at'ın da Şâtıbî'den icazet aldığını Kettânî bize haber vermektedir.¹¹⁷

Şâtıbî'nin talebeleri sadece Şâtıbî'nin dini ilimler konusundaki yönelişine itibar etmediler, onun görüşlerini İslam toplumunun ıslahı ve dinin tecdidi için gerekli görüp bu görüşleri Endülüs'ün dört bir yanına yaydılar. Hocalarının fikirlerine inanarak, dini ifsat edenin bid'at ve taklid ehli olduğunu ve toplumun otorite kaybı neticesi zaaf ve fesada düştüğüne kanaat getirerek bunlarla mücadele konusunda her türlü sıkıntı ve zulme karşı koydular. Ve böylece Şâtıbî'den elde ettikleri İslam kültürünün ruhuna mirasçı oldular.

IV. Şâtıbî'nin Eserleri

Şâtıbî'nin geç de olsa şöhret ve etkisinin kendi asrını aşp diğer asırlara ulaşması ve yayılmasını sağlayan onun eserlerindeki görüşleri olmuştur. Döneminde kıymetli ilim adamlarından okuyan ve kendisi de talebe okutan ve yetiştiren Şâtıbî kıymetli eserler

Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 373.

¹¹³ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 308.

¹¹⁴ Ebu'l-Ecfân, *Fetâvâ*, s. 41.

¹¹⁵ Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 373.

¹¹⁶ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116.

vermiştir.¹¹⁸ Bu eserler, genelde Arap dili ve grameri ve fıkıh usulü alanındadır. Biz, Şâtıbî'nin, önce sarf ve nahivle ilgili eserlerini aşağıda liste halinde zikrederek haklarında kısa malumatlar vermekle yetineceğiz, sonra da islam hukukunda kendisine seçkin bir yer kazandıran diğer eserlerini daha geniş açıklamalarla tanıtacağız. et-Tinbüktî de genel bir ayırımla Şâtıbî'nin eserlerini "Kaidelerin tahrirleri ve önemli notların tahkikleri-المهمات الفوائد وتحقيقات للقواعد وتحريات" diye, iki kısımda vasfedip incelemektedir.¹¹⁹

1. Şerhün 'ale'l-hulâsa fi'n-nahv¹²⁰

Nahiv ilmine ait bu eser dört büyük bölümden oluşur.¹²¹ İbn Malik'in el-Elfiye (el-Hulâsa) 'sı üzerine yapılmış bir şerhtir. et-Tinbüktî, tahkik ve tetkik açısından bu şerhin bir benzerinin telif edilmediğini söylemektedir.¹²² Khalid Masud, Şâtıbî'nin bu şerhini görmüş olup, bize bu şerh hakkında geniş bilgi vermektedir.¹²³ el-Muvâfakât'ta makâsıd konularına yer veren Şâtıbî, bu şerhinde İbn Malik'in kastettiği anlamlarla birlikte Arap dilinin maksatlarını inceler. Kitap, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesinde bir heyet tarafından neşredilmiştir.¹²⁴

¹¹⁷ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 207.

¹¹⁸ Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi aldığımız kaynaklarda onun eserleri de verilmiştir.

¹¹⁹ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 49

¹²⁰ Şâtıbî'nin bu eseri, farklı kaynaklarda farklı isimlerle geçmektedir. Mesela; DİA'da 'el-Makâsıdu's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye' şeklinde verilmektedir. Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

¹²¹ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 49.

¹²² et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, s. 49.

¹²³ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 110.

Eserin metni(el yazımı) el-Ezheriyye, 1487/10806. Bölüm I, II, III ve V.'yi içeren dört cilt eski nesihle yazılmıştır. Müstensih'in ismi; Ömer b. Abdillâh el-Menzeravî. Müstensih tarafından üçüncü bölümün tamamlanması 868 yılına, beşinci bölümün tamamlanışı ise h.872 yılına rasgelir. Her sayfa 27 satır içerip, 27 cm'dir. (Bu şerh için ayrıca şu kaynaklara bakılabilir: Makkârî, *Nefhu't-tûb*, VII, 225; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 118; Serkis, *Mu'cemu matbaati'l-arabiyye*, 1090; *Fihriyü'l-Ezheriyye*, IV, 255; İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 231; Ziriklî, *el-A'lam*, I, 71)

¹²⁴ Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

2. Unvânü'l-ittifâk fî 'ilmi'l-iştikâk¹²⁵

Eserin adından da anlaşılacağı üzere sarf ve lügat ilmi hakkındadır. Muhtemelen İbn Cinnî(ö.392/1002)'nin Kitâbu'l-hasâis¹²⁶'ine benzemektedir.¹²⁷ Şâtıbî, el-Elfiye'nin şerhinde bu eserinden bahsetmektedir. et-Tinbüktî, Şâtıbî'nin, bu kitabı ilim hayatının ilk yıllarında el-Elfiye şerhinden önce yazdığını ve kendisi hayatta iken de kaybolduğunu zikretmektedir.¹²⁸

3. Kitâbu usûli'n-nahv¹²⁹

Şâtıbî'nin bu eseri de sarf ve nahiv yani Arapça lügat kaideleri hakkındadır. Bu eserde, dildeki asli kaideleri zikretmekle yetinmiştir. Bu eserini bu ilim dalında öğrenim yapan öğrenciler için hazırlamıştır.¹³⁰

Şâtıbî, el-Elfiye şerhinde bu kitabından da¹³¹ bahsetmektedir. Şâtıbî'nin, el-Elfiye'den önce kaleme aldığı bu kitabının da 'Kitâbü'l-İştikâk' gibi kendisi hayatta iken kaybolduğu belirtilmektedir.¹³²

4. Kitâbu'l-Mecâlis

Sahih-i Buhârî'nin bey'(alış-veriş) bahsine ilişkin yapılan bir şerhtir.¹³³ et-Tinbüktî mübalağa ederek, bu şerhin çok değerli olduğunu, bu şerhte Allâh'dan başkasının bilemeyeceği hakikatler ve notlar bulunduğunu ifade etmektedir.¹³⁴

¹²⁵ DİA'da 'el-İttifâk fî 'ilmi'l-İştikâk (Kitâbu'l-İştikâk)' şeklinde verilmektedir. Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

¹²⁶ Nahiv ilminin metodolojisini ortaya koymak üzere kaleme alınan bu eserin tamamı Muhammed Ali en-Neccâr tarafından neşredilmiştir.(I-III, Kahire 1952, 1956) Bkz. Mehmet Yavuz, 'İbn Cinnî' md., DİA, XIX, 397-400.

¹²⁷ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 98.

¹²⁸ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 49; Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

¹²⁹ DİA'da 'Usûlü'l-'Arabiyye (el-Usûl)' şeklinde verilmektedir. Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

¹³⁰ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 99.

¹³¹ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 110.

¹³² et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 49; Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., DİA, XXXVIII, 375.

¹³³ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 49.

Bu şerhin, Şâtıbî'nin, gerek alimler ile ilim meclislerinde ve gerekse Ramazan ayının son günleri gibi özel münasebetlerle biraraya geldiklerinde Buhârî'nin bey' bahsine ilişkin aralarındaki müzakereleri kaydetmesiyle oluştuğu zikredilmektedir.¹³⁵ Şâtıbî, diğer eserlerinde bu şerhten hiç bahsetmediği gibi günümüze ulaştığına ilişkin bir bilgiye de sahip değiliz.¹³⁶

5. el-İfâdât ve'l-inşâdât

Bu eser Şâtıbî'nin hayatından, hocalarından, kendilerine ulaştığı alimlerden ve çağdaşlarından haber veren ve Şâtıbî'nin, katıldığı ders ve sohbetler esnasında olup biten olayları, tartışmaları, notları içeren bir eserdir. Şâtıbî'nin öğrencilik yıllarına ait olan bu eser muhtemelen ilk eseri olup 760 yılında tamamlanmıştır. Dönemindeki ilim tarihine ilişkin bilgiler veren bu eser, Râî el-Endülüî, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Ahmed b. Muhammed el-Makkârî gibi tarihçiler tarafından atıf yapılan kaynak eser niteliğindedir.¹³⁷

Bu kitap, Şâtıbî'nin, hayatı ile ilgili bilgileri kendi anlatımıyla vermesi açısından önem arzeder. Bu nedenle biz, el-İfâdât ve'l-inşâdât sayesinde Şâtıbî hakkında elde edemeyeceğimiz ayrıntıları ve haberleri doğru bir şekilde öğrenebilmekteyiz. Çünkü kendisi bize yaşadığı olayları ve başından geçenleri hoş ve edebi bir tarzda anlatmaktadır.¹³⁸

et-Tinbüktî, el-İfâdât ve'l-inşâdât'ın güzel, nadide ve hoş nesir ve şiirlerden oluşan bir kolleksiyon olduğunu söylemektedir.¹³⁹ Makkârî ve Ahmed Baba et-Tinbüktî gibi bilginler bu kitabı, Şâtıbî'nin, zikrettiği bilginler hakkında bilgi kaynağı olarak kullanmışlardır.¹⁴⁰

Şâtıbî, bu eserini telif edişindeki maksadını eserin mukaddimesinde şu şekilde açıklamaktadır:

¹³⁴ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 49.

¹³⁵ Zirikî, *A'lam*, I, 71 (ayrıca şu eserlere bakılabilir. İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 231; Serkis, *Mu'cem*, s. 1090; Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 98.)

¹³⁶ Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 375.

¹³⁷ Bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 375.

¹³⁸ Geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât* (tahkik eden: Ebu'l-Ecfân), Tunus, 1983.

¹³⁹ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 49.

"Bu sayfalarda, büyük hocalarım ve anlayış ve asalet sahibi arkadaşlarımla buluşmalarımızda meydana gelen ifadeler (Şâtıbî'nin, nesir şeklinde anlattığı ve naklettiği olaylar) ile inşâdeleri (Şâtıbî'nin, nazım şeklindeki nakilleri) bir araya getirdim. Bununla makul ve menkul ilimlerde çeşitli fikir söyleyenleri ve akıl ve zekayı artıran konuşmaları teşvik etmek istedim"¹⁴¹

Açıkladığı gibi el-İfâdât ve'l-inşâdât adlı eserinde Şâtıbî 50 ifade ve her bir ifadenin peşinde bir inşade sunmak suretiyle 50 tane de inşade zikretmiştir.¹⁴² 101. maddeden itibaren ise ifade ve inşadeler birleştirilmiştir. Bu maddede hocası İbn Lübb'e yöneltilen kaza ve kader hakkındaki itikadi bir soru manzum olarak sorulmuş ve bu soruya yine manzum olarak hocası İbn Lübb tarafından bazı ayetlerle istidlal edilerek verilen cevap beyitler halinde verilmiştir.¹⁴³

Bu eserin tahkiki 1982 yılında Tunus'ta Muhammed Ebu'l-Ecfân tarafından yapılmış ve ilk baskısı 1983'de yayımlanmıştır. İkinci baskısı ise 1986'da yapılmıştır.

Ebu'l-Ecfân eserin mukaddimesinde şu açıklamaları yapmaktadır: "Arap dili ve şer'î ilimler sahasında önemli eserler veren büyük alim Şâtıbî'nin, "Muvâfakât" ve "İ'tisâm" adlı iki önemli eseri basılmıştır. O'nun kitaplarından olan "el-İfâdât ve'l-inşâdât" ise neşredilmemiştir. Bu kitap, yazarın hocalarının muhtelif ilimler hakkında rivayet ettikleri hoş, güzel, nadir ve faydalı bilgilerin nesir ve şiir şeklinde hazırlanmasıyla oluşturulan eserlerdendir. Ben, bu nefis eserin yayına hazırlanmasını yerine getirilmesi gerekli bir vazife, bir kültür hizmeti ve kendileriyle iftihar ettiğimiz alimlerimizin geniş ilmi gayretlerinin tanıtımı olarak gördüm."¹⁴⁴ Ebu'l-Ecfân yaptığı tahkikte mukaddimeden sonra müellifin hayatını¹⁴⁵ ve kitabın tanıtımını¹⁴⁶ ve sonra da eserin kendisini sunmuştur.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 111.

¹⁴¹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 81.

¹⁴² Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 81-175.

¹⁴³ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 172-175.

¹⁴⁴ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 5-6.

¹⁴⁵ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 11-53.

¹⁴⁶ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 57-80.

¹⁴⁷ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 80-178.

Şâtıbî'nin, "el-İfâdât ve'l-inşâdât"ı alimlerimizi dağınık meseleleri kayıtlamaya, düzenlemeye ve faydalı nakilleri toplamaya teşvik eden, sadece bir sahaya bağlı kalmayan, çok çeşitli bilgileri ihtiva eden bir eserdir. Şâtıbî 'den önce ve sonra da bu tür eserlerin telif edildiğine raslamaktayız.¹⁴⁸

"el-İfâdât ve'l-inşâdât"ın 50 ifade ve 50 inşade'den meydana geldiğini ifade etmiştik. Eserde konu birliği yoktur. Şâtıbî, çok çeşitli ilim dalları hakkında nakillerde bulunmuştur. Lügat ilmi, sarf-nahiv, hadis, tefsir, fıkıh usulü, Arap dili, mantık, astronomi gibi şer'î ve akli ilim dallarına dahil olan haberleri hoş bir tarzda isnadlarıyla birlikte ifadelerine konu etmiştir.

Eserin tahkikinden anlaşılmaktadır ki, bu eser bir konu ve ilim dalına hasredilmemiş, alimlerin her alanda mevcut bilgilerinden istifade edilebilmesi için sunulmuştur. Kendi döneminde Endülüs ve Tilimsan'ın ilmi hayatından bazı bilgiler aktarılmış ve bunlar şiir yoluyla tespit edilmiştir. Böylece Şâtıbî, kendi dönemiyle ilgili bilgileri gelecek nesillere birinci ağızdan haber vermiş ve ilim taliplerini her ilim dalında gayret sarfetmeye yöneltmiştir. Ayrıca bu eserle, yazarın ilmi yaşantısı, arkadaş ve hocaları ile aralarında cerayan eden konu ve tartışmalar sağlıklı ve sahih bir şekilde günümüze ulaşmıştır.

6. el-Muvâfakât

el-Muvâfakât, Şâtıbî'nin, fıkıh usulü ilminde vermiş olduğu çok kıymetli, nadide ve müellifin yetkinliğine delalet eden, özellikle fıkıh usulündeki maharetini ortaya koyan bir eserdir.¹⁴⁹

el-Muvâfakât'ta da belirtildiği üzere Şâtıbî tarafından kitaba verilen ilk isim "et-Ta'rîf bi esrâri't-teklîf"tir. Mu'cemü'l-müellifin yazarı Ömer Rızâ Kehhâle, kitabın farklı isimlendirilmelerinden dolayı yanlışlığa düşerek "et-Ta'rîf bi esrâri't-teklîf'i, el-Muvâfakât'tan ayrı bir eser olarak düşünmüştür.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Bkz. Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 57-58.

¹⁴⁹ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 49. Ayrıca kitabın tanıtımı hakkında bkz. Mehmet Erdoğan, 'el-Muvâfakât' md., *DİA*, XXXI, 406-408.

¹⁵⁰ Kehhâle, *Mu'cem*, I, 118.

‘et-Ta‘rîf bi esrârî't-teklîf’ adının el-Muvâfakât’a dönüşmesinin hikayesi müellifin dilinden şöyledir. Şâtıbî, kolaylık ve hoşgörü esası üzerine kurulu bulunan şeriatle ilgili yükümlülüklerde (tekliflerde) gözetilen sırlardan bahsedildiği için eserine "et-Ta‘rîf bi esrârî't-teklîf" ismini verdiğini ancak daha sonra garip bir sebeple bu ismi değiştirdiğini belirtmektedir. Söz konusu garip olaya göre; bir gün değer verdiği bir hocasıyla karşılaştığında hocası kendisine kısaca şöyle söyler: ‘Rüyamda elinde bir kitapla seni gördüm ve sana bu nedir diye sordum. Bana, bunun ‘Kitâbu’l-Muvâfakât’ olduğunu, İbnü’l-Kâsım¹⁵¹ ile Ebu Hanîfe’nin mezheplerini bu kitapla telif ettiğini belirttin.’ Şâtıbî, hocasıyla arasında geçen bu konuşma üzerine kitabın ismini değiştirmiştir.¹⁵²

Esasen, el-Muvâfakât yazıldıktan sonra unutilan ve dikkat çekmeyen bir kitap değildir. Her dönemde farklı oranlarda ilim adamlarının dikkatini celbetmiştir. Mesela; öğrencisi Kadı Ebu Bekir b. Asım, hocasının vefatından kısa süre sonra el-Muvâfakât üzerine ihtisarda bulunmuştur.¹⁵³ Fakat, el-Muvâfakât günümüzde eskisinden daha fazla dikkat çekmeye başlamış ve üzerine farklı niteliklerde çalışmalar yapılmıştır.¹⁵⁴

Eser ilk defa 1302/1884'de Tunus'da hükümet matbaasınca, dört bölüm halinde Salih el-Kâicî, Ali eş-Şenûfî ve Ahmed el-Vertânî tarafından basıma hazırlanarak yayımlanmıştır. 1327/1909'da ise Kazan'da Musa Carullah'ın yazdığı Türkçe önsözle ilk bölümü yeniden basılmıştır. Üçüncü basım (aslında ikinci tam basım) 1341/1923'de Kahire Selefîyye matbaasında kısmen Ezher Üniversitesi Rektörü Muhammed el-Hıdır Hüseyin kısmen de Mısır devleti din işleri daire başkanı Muhammed Hüseyin el-Adevi tarafından basıma hazırlanmıştır. Dördüncü basım, Mustafa Muhammed matbaasında Şeyh Abdullah Dıraz'ın geniş notlarıyla yapılmıştır.(Kahire-ts.)¹⁵⁵

Kitabın Abdullah Dıraz'ın sunuşuyla birlikte bu dört ciltlik son baskısı esas alınarak Mehmet Erdoğan tarafından İz Yayıncılık adına Hayreddin Karaman'ın takdim yazısıyla dört cilt halinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1990, I-IV). Kitapta

¹⁵¹ İmam Malik'in müctehid seviyesindeki talebelerindendir. Fazla bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam hukuk tarihi*, 2. baskı, İstanbul 1987, s. 222.

¹⁵² Şâtıbî, *Muvâfakât fî usûli's-şerîa* (thk. Abdullah Dıraz), Müellifin önsözü, I, 16-17.

¹⁵³ M. Kamil Yaşaroğlu, 'İbn Âsım, Ebû Bekir' md., *DİA*, XIX, 327; İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâtî'l-Mâlikiyye*, I, 247; Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 94.

¹⁵⁴ Muvâfakât üzerine yapılan bu çalışmalar için bkz. Erdoğan, 'el-Muvâfakât' md., *DİA*, XXXI, 408.

¹⁵⁵ Muvâfakât'ın farklı baskıları hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, 'el-Muvâfakât' md., *DİA*, XXXI, 407-408.

yer alan ayetlerin sure ve numaraları, hadislerin tahriri ve kavramların açıklamaları dipnotlar halinde ve Musa Carullah'ın Muvâfakât'ın neşri sebebiyle değerlendirme yazısı sadeleştirilmiş şekilde mütercim tarafından eklenmiştir.

Şâtıbî'nin, İslam hukuk felsefesi hakkında meşhur olan bu eseri delillerinin genişliği, maddelerinin çokluğu ve ibaresinin belâğatı açısından bu konudaki kitapların en kıymetlilerinden sayılır.¹⁵⁶

Muvâfakât hakkında Tunuslu araştırmacı Muhammed Fadıl b. Âşûr'un şu tesbitleri de dikkat çekicidir: Şâtıbî, bu kitabıyla kocaman bir pramit inşa etmiştir. Kendinden önce çok az kişinin başardığı bir işi yapmış ve İslam'ın ebediliğini ve ismetini belirtecek yollara ışık tutmuştur. İslam şeriatının manaları ve esrarı konusunda derinleşmek isteyenler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Kitabın meziyeti günümüzde daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Zira İslam aleminin uyanışıyla beraber gelişen yeni hayat şartlarıyla dinin hükümlerini bağdaştırmak hususunda bu kitap, bir strateji vermektedir.¹⁵⁷

Özellikle son iki asırda Muvâfakât'ın klasik fıkıh usûlü eserleri içerisinde ayrı bir yer edinmesi, yenilikçi ve ictihad taraftarı bilginlerin dikkatlerini kendine çekmiştir. Musa Carullah, Seyyid Bey, Fazlur Rahman, Subhi Mahmasani, Fadıl b. Âşûr, Hayreddin Karaman gibi ictihad taraftarı bilginler bu eseri fıkıh usûlünü lafzi mebhaslere boğmadan islam hukuk felsefesi inşa edici olarak görürler. Muvâfakât, genç ilim adamlarının düşünce yeteneği, bağımsız düşünme, şeriatın maksatlarını önceleme ve ictihad edebilme cesareti kazanabilmesi için mutlaka okumaları gereken bir kitap olarak takdim edilir.¹⁵⁸

Muvâfakât'ı daha önce yazılan usûl kitaplarından ayıran ve sahasında önemli kılan en önemli özelliği, Şâtıbî'nin, Kitap ve Sünnet'te gözetilen maksatlara geniş yer vermesi ve şeriatı bir bütün halinde ele alarak teori ve pratiği uzlaştırma gayretidir. Eserin bu yönü

¹⁵⁶ Mahmasânî, Subhi, *el-Mucâhidûn fi'l-hakk*, Beyrut 1985, s. 29.

¹⁵⁷ Fadıl b. Âşûr, *A'lâmü'l fikri'l-islâmî*, Tunus,ts., s. 76 (naklen: Ahmet Yaman, "İmam eş-Şâtıbî ve bir islam klasiği el-Muvâfakât", s. 409.)

¹⁵⁸ Muvâfakât'ın bu yönüne dikkat çeken düşünürlerin değerlendirmeleri hakkında bkz. Erdoğan, 'el-Muvâfakât' md., *DİA*, XXXI, 407; *Muvâfakât fi usûli's-şerîa/İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, Musa Carullah'ın takdim yazısı, İstanbul 1990, I, XVII-XXIV.

ve fıkıh usulündeki yeri üzerinde ikinci bölümde durulacağından burada sadece Muvâfakât'ın ayrıntıya kaçmadan özlü tanıtımı ile yetinilecektir.

Müellifin ifadesine göre, kitap beş ana kısımdan meydana gelmektedir:

1. Maksada ulaşmada ihtiyaç duyulan ilmi mukaddimeler.
2. Hüküm ve hükümle ilgili bahisler; mahkûm bih, mahkûm aleyh, vaz'i hükümler ve teklifi hükümler.
3. Şeriattaki şer'î maksadlar ve bunlarla alakalı hükümler.
4. Şer'î deliller ve bu delillere nisbet edilen konuların bütün olarak ve tafsilatlı olarak beyanı; alındıkları yerlerin ve bunlarla mükelleflerin fiilleri üzerine hangi şekilde hükümde bulunulacağının zikredilmesi.
5. İctihad, taklid ve bunların her biriyle muttasıf olan ve ilgili olan hükümler. Tearuz, tercih, sual-cevap...gibi konular. Bu kısımlardan her birinde istenen amaca ulaştırabilecek ve elde edilmelerine imkan verecek meseleler, girişler, taraflar ve fasıllar bulunmaktadır.¹⁵⁹

Şâtıbî, eserin mukaddimesinde bu önemli fıkıh usulü eserini yazmasının sebeplerinden de bahsetmektedir. Şöyle ki; "Ben bu kitabı, her araştırma ve tahkikte dayanağın ve seni meşgul eden her tasavvur ve tasdikte başvuru kaynağın olsun diye değil, yolculuğunda sana yardımcı olsun ve bir birine mutabık ve uygun manaları açıklasın diye yazdım. Bu (kitap da) ilimlerden bir ilim, tariflerden bir tarif olmuştur. Akıllar farklı ve anlayışlar bir biriyle çatışmalı olabilir. Şüphe yok ki; bu çalışma senin yolunu açacak ve şer'î ilimlerde nasıl yükseleceğini ve nereye yüreyeceğini sana bildirecektir..."¹⁶⁰

Şâtıbî'nin bu ifadelerinden de anlamaktayız ki, Muvâfakât mahiyet ve işleniş bakımından diğer fıkıh usulü eserlerinden farklı görünse de dayanağı ayet-hadis ve selef-i salihinin görüşleri olup, ilim taliplerini şer'î meselelere hikmet ve sırları açısından yaklaştıran, taklid çukurundan çıkarıp basiret zirvesine yükselten ve şer'î ilimlerde nereye ulaşılabilirliğini gösteren bir eserdir. Bununla birlikte el-Muvâfakât'ın

¹⁵⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 16-17.

¹⁶⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 17.

ilim dünyasında hak ettiği yeri bulamaması ve uzun bir süre unutulmasının nedenleri üzerine araştırmacıların kafa yorduklarını ve bir takım gerekçeler öne sürdüklerini görmekteyiz. Mesela; “el-Muvâfakât’ın takip edilmemesinin nedenleri” başlığı altında Haçkalı, gerek şekil ve gerekse içerik olarak sonraki nesiller tarafından takip edilmemesini yedi madde halinde özetlemektedir.¹⁶¹

7. el-İ'tisâm

Şâtıbî'nin, bid'atler ve bid'atlerle ilgili hadiseleri ve meseleleri ele aldığı, bid'atlere karşı olan tavrını ortaya koyduğu bir eserdir. Bazı kaynaklarda kitabın adı ‘el-İ'tisâm’ yerine ‘el-İ'tisâm bi's-sünne veya el-Havâdis ve'l-bida’¹⁶² şeklinde yer almaktadır. Ancak bizzat Şâtıbî yazdığı mukaddimede; bidatleri, hükümlerini ve bidatlere ilişkin farklı hususları içerisine alan bir kitap yazmak üzere istihârede bulunduğunu ve bu maksatla telif ettiği kitabına ‘el-İ'tisâm’ adını verdiğini belirtmektedir.¹⁶³

Kimi araştırmacılar el-Muvâfakât ile el-İ'tisâm arasındaki hedef birliğinden hareketle el-İ'tisâm'ın telif edildiği düşüncesindedirler. Bu hususu şöyle ifade ederler: ‘Eserin, "el-İ'tisâm" diye adlandırılması hicri 8. asırda ortaya çıkan ve Şâtıbî tarafından açıklanan yenilikçi felsefenin mevzuuyla olan irtibatına işarettir ki¹⁶⁴, bu durum Şâtıbî'yi böyle bir kitap yazmaya sevketmiştir.¹⁶⁵

Şâtıbî'nin bu kitabını kaleme almasına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Mesela bu değerlendirmeleri yapanlardan Reşid Rıza'ya göre; çeşitli milletlerden olan tarihçiler ile toplum ve siyasetle ilgilenen alimler Arapların kültür ve medeniyetlerindeki son kalkınmanın ancak İslamın tesiriyle olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat insanlardan bir çoğu müslümanların zayıf düşmelerinin, memleket ve

¹⁶¹ Haçkalı'nın öne sürdüğü bu yedi gerekçe ve başka ilim adamlarının ilgili görüşleri hakkında bkz. Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de makâsîd ve fıkıh usûlü*, İstanbul 2010, s. 82-88. Ayrıca çok az farklılıklarla bkz. Abdurrahman Haçkalı, “el-Muvâfakât’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, *İHAD*, yıl. 2010, sayı. 15, s. 371-384.

¹⁶² Avni İlhan, el-İ'tisâm, md., *DİA*, XXIII, 462.(462-463)

¹⁶³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 34-35.

¹⁶⁴ Burada dile getirilen yenilikçi felsefeden kasdın, fıkıh usulüne ivme kazandıran şeriatın maksatlarının anlaşılması ve fikhî çözümlerlerde bu maksatların belirleyici kılınması düşüncesi olduğudur. Bu düşüncenin hakim kılınması tabii olarak din/fıkıh adına yayılan bidatlerin önüne geçmeyi ve bunların varlığına son vermeyi hedeflemektedir.

¹⁶⁵ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 112.

medeniyetlerini kaybetmelerinin sebebini dinlerine nisbet etmişlerdir.¹⁶⁶ Bu konuya basiretle bakanlar dinin ancak salah ve ıslah sebebi olacağını, fesad ve ihtilal sebebi olmasının ise mümkün olmayacağını tesbit edeceklerdir. Ancak müslümanlar arasında sonradan ortaya çıkan birtakım yeni şeyler ve bid'atler onları gruplara ayırmış ve onları doğru yoldan uzaklaştırmıştır. Bu sebeple, bid'at meselelerinin ve bid'at ihdas edenlerin açıklanması, müslümanları din ve dünya işlerinde faydalanacakları şeylerin neler olduğunu anlamalarına yardımcı olacaktır. Bidatlerin getirdikleri bu olumsuzluklardan kurtulmak maksadıyla birçok alim bid'atler konusunda kitap yazmıştır.¹⁶⁷

Bir başka araştırmacı da kitabın telif edilmesi hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: Şâtıbî, bid'atlerin müslümanları tefrik ettiğini ve onların taraflara ayrılıp Allah'ın kendilerine verdiği şeyleri terkettiklerini ve hevalarının oluşturduğu şeyleri din edindiklerini görünce "el-İ'tisâm"ı yazdı. Bu sebeple el-İ'tisâm, ölçüsü İslam olan ümmete, yeniden Kitabullah ve Sünnetü Rasulillah'a dönüş ve bunların dışındakileri terk olan bir ıslah/yenilenme davetidir. Kitap ve Sünnet'e yeniden dönüşü kabul etmeyen, varlığını olduğu gibi sürdürmek isteyen uygulamalar ise ancak heva ve heves mahiyetli bid'atlerdir.¹⁶⁸

el-İ'tisâm'ı tetkik eden Muhammed Reşid Rıza'ya göre; eğer bu kitap müslümanların din ve ilimde zayıf oldukları bir asırda telif edilmiş olmasaydı, Sünnet'in ihyası, ahlaki ve ictimai hallerin ıslahı için yeni bir uyanış kaynağı olacaktı ve yazar bu eseri ve Muvâfakât adlı eseriyle islamda en büyük müceddidlerden biri haline gelecekti. Kitabu'l-Muvâfakât nasıl ki alanında (fıkıh usulü, şeriatın hikmetleri ve sırları konusunda) eşi olmayan bir eser ise, el-İ'tisâm da kendi alanında eşi benzeri olmayan doyurucu bir eserdir.¹⁶⁹

Şâtıbî'nin, el-İ'tisâm'daki bazı meseleleri Kitâbu'l-Muvâfakât'taki bazı meselelere müracaatla atfetmesi, bu eserini Muvâfakât'tan sonra yazdığını göstermektedir.¹⁷⁰ Kitâbu'l-İ'tisâm'ı neşre hazırlayan M. Reşid Rıza, kitabın, faydalı ve doyurucu olmakla

¹⁶⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Muhammed Reşid Rıza'nın Şâtıbî'nin el-İ'tisâm'ına yazdığı tanıtım, I, 3.

¹⁶⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 4.

¹⁶⁸ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 112.

¹⁶⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 4.

¹⁷⁰ Bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 135, 236.

birlikte müellif tarafından tamamen tamamlanamadığını belirtse de buna ilişkin bir bilgi vermemektedir.¹⁷¹

Kitap, mağrip hattıyla Muhammed Mahmud eş-Şinkî'tî'nin Dârü'l-kütübî'l-Hidîviyye'de korunan kitapları arasında bulunduktan sonra kütüphane yönetimi tarafından neşredilmesi M. Reşid Rıza'ya teklif edilmiş ve onun tashihi ve takdim yazısıyla birlikte neşredilmiştir.¹⁷²

Son yıllarda Türkiye'deki çalışmalarda da üzerine çokca atıf yapılan bu kitap Ahmet İyibildiren ve Mustafa Özcan tarafından "İ'tisâm-Bidatler Karşısında Kitap ve Sünnet'e Bağlılıkta Yöntem" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve pek çok baskısı yapılmıştır. Çeviriye "İmam eş-Şâtîbî ve el-İ'tisâm'ı Üzerine" adlı sunuş yazısı yazan Ahmet Yaman, kitabı şu cümlelerle tanımlamaktadır: el-İ'tisâm; bid'atlere karşı Kitap ve Sünnet'i savunan, bid'atin mahiyetine ve tehlikelerine işaret eden ve halk arasında yayılan hurafe ve bid'atleri açıklayıp tedavi yollarını gösteren kıymetli bir eserdir."¹⁷³

Kitâbu'l-İ'tisâm uzunca bir mukaddime ile on bölümden müteşekkildir. Mukaddime; 'İslam garip başladı, başladığı gibi garip hale dönecektir. Ne mutlu gariplere!'¹⁷⁴ hadisinin farklı rivayetleri ve bunların geniş açıklamasına hasredilmiştir.¹⁷⁵ Ana bölümler de kendi içerisinde fasıl ve mesele şeklinde alt başlıklara ayrılarak konuların bir bütünlük dahilinde detaylı şekilde incelenmesi sağlanmıştır.

el-İ'tisâm'daki ana konular on bab (bölüm) içinde ele alınmış olup, bölümler içinde ele alınan konular ana hatlarıyla şöyledir:

Birinci bölüm; bid'atin tarifi ve bid'at olarak değerlendirilip değerlendirilmeyecek fiillerin açıklanması hakkındadır.

İkinci bölümde; bid'at fiillerin zemmi ve bid'at ehlinin gerek dünya ve gerekse ahiret bakımından akıbetlerinin hüsrana olduğu üzerinde durulmuştur. Bid'atin zemmi nasların

¹⁷¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 4.

¹⁷² Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 7; ayrıca bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 112. el-İ'tisâm'ın ve üzerine yapılan çalışmaların baskıları hakkında bkz. İlhan, *el-İ'tisâm*, md., *DİA*, XXIII, 463.

¹⁷³ İtisam yayınları arasından çıkan çevirinin son 5. baskısı 2018 yılındadır.

¹⁷⁴ Müslim, İman, 232.

¹⁷⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, I, 17-35.

yanısına sahabe, tabiin ve meşhur mutasavvıflardan nakiller ile delillendirilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm; bidatlerin zemmi ve genel olarak sonradan ortaya çıkan bidat nitelikli şeylerin açıklanmasıdır. Bu bölümde, bid'atlerin kötülenmesi hususunda ağırlıklı olarak İzzüddin b. Abdisslâm ve Karâfi'nin görüşlerine yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde; bidat ehlinin bidatleri istidlal yolları yani bidatlerinin sıhhati iddialarının yanlışlıkları örnekler ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Beşinci bölüm; dini ve akli hiçbir dayanağı olmayan hakiki bid'atler ile asıl itibariyle dayanağı olmakla birlikte şekil açısından mesnedsiz olan izafî bidatler ve aralarındaki farklar açıklanmıştır.

Altıncı bölümde; bidatlerin hükümleri ve tüm bidatlerin hüküm açısından bir konumda olmadığı anlatılmıştır.

Yedinci bölüm; ibadetler alanında söz konusu olan bid'atlerin adetler açısından bid'at olup olmadığı konusu ele alınmış ve bu hususta farklı görüşler aktarılmıştır.

Sekizinci bölümde; bidatler ile mesâlih-i mürsele ve istihsan arasındaki farklar konu edilmiştir.

Dokuzuncu bölümde Şâtıbî; bidat ehlini müslüman cematinden ayıran sebepler üzerinde etraflıca durmuştur. Devamında islam kültüründe bid'at guruplarının hangileri ve bunların özelliklerini verilmiştir. Bu bağlamda yetmiş üç fırka hadisinin açıklaması yapılmıştır.

Son olan onuncu bölümde ise; bidat ehlinden ayrılan sırat-ı müstakim yani hak mezhebin genel özellikleri hakkında özlü bilgiler verilmiştir.

Kitabın üslubuna bakıldığında tekrarların çokluğu göze çarpmaktadır. Bundan da Şâtıbî'nin, henüz eser müsvedde halindeyken vefat ettiği ve tamamlama ve düzenleme imkanı bulamadığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁶ Genel olarak ele alınan konular ilgili ayetler ve

¹⁷⁶ Ubeydî, *eş-Şâtübî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 116.

hadisler zikredilerek açıklanmış ve gerekli görülen düzeltmeler ise Muhammed Reşid Rıza tarafından yapılmıştır.¹⁷⁷

Selefiyyenin doğuda İbn Teymiyye eliyle gerçekleştirmeye çalıştığı ıslah davetini batıda Şâtıbî "el-İ'tisâm" aracılığıyla yerine getirmiştir. Şâtıbî, İslam ümmetinin ıslahında Hz.Peygamber ve ondan sonra Raşid halifeler döneminde vaz' olduğu gibi Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmıştır. Şâtıbî, Kitâbu'l-İ'tisâm'da bidat ehli olarak görülen mezhepleri geniş araştırma sonucu, tahlil, tenkit ve zayıf dayanaklarını ortaya koyarak reddetmiştir. Şâtıbî bu mezhepleri ve sünnete uymayan farklı noktalarını göstermiştir. Bu bağlamda Havaric, Şia, Mutezile, Batıniyye, Zahirîyye ve Selef'den ayrılan Mutasavvîfiyye mezheplerinin hepsini çirkin bulmuş ve cerhetmiştir. Tenkitteki ölçüsü de daima Hz.Peygamber ve ashabının asrı olmuştur.¹⁷⁸

"el-İ'tisâm", Şâtıbî zamanındaki İslam toplum hayatının bir yansımasıdır. O dönemde bidatler yayılmış, neredeyse din halini almıştır. Ayrıca fesad ve inhıraf siyasi, ictimai ve ahlaki ahvale hakim olmuştur.¹⁷⁹ Şâtıbî de, Endülüslü müslümanların toplum hayatına yerleşen bir takım yanlış uygulamalarına karşı çıkmış¹⁸⁰ ve düşüncelerini bu eserinde dile getirmiştir.

Şâtıbî, İ'tisâm'da öncelikle bidatın tanımına yer vermekte ve bidatın adetleri ve ibadetleri kapsayıp kapsamaması açısından yapılan tanımlarını şöyle zikretmektedir. Bid'at; Allâh'a ibadette (teabbüd) aşırılık maksadıyla şeriata benzetilmiş, sonradan ortaya çıkarılmış, dinde yer bulmaya çalışılmış bir yoldur. Yapılan bu tanımda bid'at ibadetlere hasredilmiş ve adetler tanımın dışında kalmıştır. Bir başka tanımda ise bidat; şeriattaki farklı uygulamalara benzetilmiş ve sonradan icat edilmiş, dinde kendine yer bulmuş bir uygulama, bir tarzıdır. Görüleceği üzere bu tanım adetleri de kapsamaktadır.¹⁸¹ Şâtıbî, ibadetleri ve adetleri kapsamı bakımından her iki tanıma da yer vermekte ve her bidatın şüphesiz dalâlet olduğunu söylemektedir.¹⁸²

¹⁷⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 7-8.

¹⁷⁸ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 114.

¹⁷⁹ es-Sâidî, *el-Müceddidûn fi'l-islâm*, s. 309.

¹⁸⁰ Mariel Fierro, 'al-Shatibi' md., *The Encyclopaedia of islam*, IX, 364.

¹⁸¹ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 37.

¹⁸² Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 38.

Şâtıbî, bidatçı ile ilgili görüşlerini şöyle sürdürmektedir: Bidatçı şeriate aykırı düşmekte ve onu zorlaştırmaktadır. Şari kulları için özel şekiller ve özel yollar tayin etmiştir. Allâh Teâlâ bizim bilmediğimizi bilendir. Bidat ortaya çıkaran ise Şâriin tayin etmediği bazı yollar iddia etmekte adeta Şâriin bildirmediğini bilmektedir. Bu sebeple de apaçık bir sapıklık içerisinde¹⁸³. Ayrıca bidat çıkaran kimse kendini Şâri'e benzer bir duruma koymaktadır. Çünkü, Şari şer'î hükümleri ve kuralları vaz' eder. Bidat ortaya koyan ise Allâh'ın dininde bidat çıkardığında kendini Şâri'e benzetmekte ve adeta Şâri'i ile birlikte hükümler koymaktadır. İhtilafa kapı açmaktadır.¹⁸⁴

Şâtıbî, bidat ve dalalet ehlinin Kitab ve Sünnet ile delil getirerek görüşlerini desteklediklerini, müteşabihatla umumi yönleri bulandırdıklarını ve böylece kendilerini bir şey sandıklarını belirtir. Mesela; Batınilerin, Kur'ân'ın hep birlikte yüksek sesle okunması(koro halinde) ve halka halinde yüksek sesle zikir yapmanın caizliğine dair kötü görüşlerine, "Allâh'ı zikrederek bir kavim toplanırsa..."¹⁸⁵ gibi zikir meclislerinin fazileti hakkındaki hadislerle istidlalde bulunmalarını, onların bu yanlış gayretlerinin sonucu olarak görmektedir.¹⁸⁶

Aslında Şâtıbî, bid'atlara karşı ilk mücadele veren ve ihlasla dine bağlanmaya davet eden ilk kişi olmamıştır. Kendinden önceki bazı alimler de bu konuda çaba göstermişlerdir. Mesela; Muhammed b. Veddâh el-Kurtubi (ö. 286) "Bidatler ve onlardan uzaklaşma-البدع والنهي عنها" isimli bir eser tasnif etmiştir. Yine Ebu Bekir et-Tartûşî (ö.520) "الحوادث والبدع-Yenilikler ve bidatlar" adlı eser telif etmiştir ve bu her iki alim de Endülüslüdür. Şâtıbî, İ'tisâm'ında bu iki bilginden de bahsetmektedir.¹⁸⁷

Şâtıbî'nin, İ'tisâm'ı yalnızca bidatlara karşı mücadele hakkında yazılmış bir eser olarak görülmemelidir. Bu yanı dışında kitabın asıl misyonu aynı zamanda halkı siyasi, ictimai,fikhî ve dini hayatı kapsayacak bir ıslaha, öze dönüşe de davet niteliğindedir.¹⁸⁸ Nitekim Şâtıbî'nin, el-İ'tisâm'da fıkıh usûlü konularına da yer vermesi bunu doğrulamaktadır. Mesela; mesâlih-i mürsele ve istihsan delillerine bu kitabında yer

¹⁸³ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 49.

¹⁸⁴ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 50.

¹⁸⁵ Ebu Davud, Vitri, 14; İbn Mace, Mukaddime, 17.

¹⁸⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 52-53.

¹⁸⁷ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 117,118.

vermesi ve bu iki delil ile hükmü belirlenen meselelerin bid'at fiillerden ayrı tutulması hususundaki çabası bunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁹ Bu ve benzeri sebeplerle el-İ'tisâm'ın sırf bid'at konusuna hasredildiği zehabına kapılmamak, aksine Muvâfakât ile hedef birliği olan bir çalışma olarak görülmesi gerekir.

8. Fetâvâ (Fetvalar)

Şâtıbî tarafından telif edilmeyen fakat çoğu Kitâbu'l-İ'tisâm ve bir kısmı el-Muvâfakât'ta bulunan kendisinin çeşitli fetvalarının biraraya toplanmasıyla meydana getirilen esere "İmam Şâtıbî'nin fetvaları- فتاوى الإمام الشاطبي" ismi verilmiştir. Bu sebeple Fetâvâ, Şâtıbî tarafından telif edilmiş müstakil bir eser değildir.

Şâtıbî'nin, konumu gereği vermiş olduğu bir çok fetva vardır.¹⁹⁰ Bu fetvalar Şâtıbî'nin, İslam şeriatının külli prensipleri veya fer'i hükümlerinin açıklanması yolunda kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Çeşitli fıkhi hükümleri içeren bu fetvalar içerik ve Şâtıbî'nin bakış açısı açısından önemlidir. Ayrıca taklid ve ictehad alanında ilmi yönlendirmeyi, ıslah ve tecdid alanında dini irşadı ve bazı nebevi hadislerin açıklanmasını da kapsamaktadır. Şâtıbî'nin hayatına ilişkin bilgi verenler onun değişik konulardaki fetvalarından da bahsetmişler, ama bunları müstakil bir kitapta tedvin etmemişlerdir. Bu fetvalar fukahadan sadır olan diğer fetvalar gibi yeni ortaya çıkan olayların şer'î hükümleri olarak bilinse de fetva sahibinin (Şâtıbî) şahsiyetine dair bilgi verir, onun asrında ortaya çıkan bidatlere karşı tutumuna ve hicri 8. asrın ikinci yarısındaki hristiyan Gırnata devletinin iktisadi ve ictimai durumuna da işaret eder.¹⁹¹

Şâtıbî'nin fetvaları "el-Hadîkatü'l-müstekılla" gibi derlemeler içinde muhafaza edilmiş ve Ebu'l-Ecfân tarafından tahkikli neşri yapılarak 1984, 1985'de Tunus'da baskısı

¹⁸⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, s. I, 6,7.

¹⁸⁹ Nitekim Şâtıbî'nin, el-İ'tisâm'da " el-Fark beyne'l-bidei ve'l-mesâlihi'l-mürsele ve'l-istihsân" başlığı altında örneklerle bu konuya geniş yer verdiği bilinmektedir. el-İ'tisâm'da yer alan bu kısım Nasî Aslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Nasî Aslan, "Bid'at kavramı bağlamında mesâlih-i mürsele ve istihsân'ın mahiyeti üzerine", *Makâsıd ve ictehad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 341-381.

¹⁹⁰ Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 49.

¹⁹¹ Şâtıbî, *Fetâvâ 'l-İmâm eş-Şâtıbî*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Tunus 1985. s. 13. (Mustafa Ahmed ez-Zerka'nın takdiminden naklen)

yapılmıştır.¹⁹² Bir kısmı Muvâfakât ve İ'tisâm'da mevcut¹⁹³ olan Şâtıbî'nin fetvalarında özellikle Mesâlih-i mürsele delilinin sosyal değişiklik ve uygulama alanlarına uyarlanması dikkat çekmektedir.¹⁹⁴

İşte bu kıymetli fetvaları biraraya getiren ve tetkini yapan Ebu'l-Ecfân öncelikle Şâtıbî'nin fetvalarını içeren kitaplar arasında fetva metinlerini araştırmakla çalışmasına başlamış ve bir çoklarının mükerrer olduğuna tanık olmuştur. Mükerrer fetvalara itibar etmeksizin 60 fetvayı biraraya getirmiştir. Fetvaların üçte ikisinden çoğunu h.914'de vefat eden Ebu'l Abbas Ahmed el-Veşerîsî'nin "el-Mi'yâru'l-murîb ve'l-câmi'l-mu'rib 'an fetâvâ ulemâi'l-İfrîkiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib"inde bulmuştur. Diğerlerini ise yayınlayanı bilinmeyen eserlerden almıştır.¹⁹⁵

Tahkiki yapılarak neşredilen bu fetvalar, Şâtıbî'nin veya çağdaşlarının karşılaştığı ya da kendisinden fetva istenilen konulardaki tatbiki görüşlerinin tescil edilmesidir. Şöyle ki, bu fetvalar Şâtıbî'nin, Kitap, Sünnet veya Muvâfakât'ta tesbit ettiği genel şeri maksatlara dayanarak seçtiği şer'î makâsîd ve prensiplerin tatbikindeki takip ettiği fıkhi yöntemi de ortaya koymaktadır.¹⁹⁶

Bu fetvaların başlıca iki yönden önemi ve ilmi değeri ortaya çıkmaktadır¹⁹⁷ ;

1. Tarihi yön: Biz bu fetvalar sayesinde, Şâtıbî'nin asrında ortaya çıkan dini içerikli hadiselerle vakıf olmaktadır. Söz konusu bu hadiseler artık ortadan kalkmış mıdır? yoksa bugün asrımızda da hala yaşamakta mıdır? Bunu, öğrenmekteyiz.

2. Tesbit edilmiş şeri hükümlerin uygulanış yönü: Şâtıbî ve bazı çağdaşları arasındaki fetvalara konu olan bu alanlarda mevcut görüş farklılıkları nelerdir? Yani onlar arasında ilmi alanda ortaya çıkmış bazı fikir ayrılıkları nelerdir? Bunlar, bu fetva koleksiyonu aracılığıyla anlaşılmaktadır.

¹⁹² Ayrıca bkz. Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 375; Mariel Fierro, 'al-Shatibi' md., *The Encyclopaedia of İslam*, IX, 364.

¹⁹³ Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsîdu's-şerîa*, s. 100.

¹⁹⁴ Mariel Fierro, 'al-Shatibi' md., *The Encyclopaedia of İslam*, IX, 364.

¹⁹⁵ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 13 (Mustafa Ahmed ez-Zerka'nın takdiminden naklen); ayrıca bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 112; Ahmed er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, 'Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ' md., *DİA*, XXXVIII, 375.

¹⁹⁶ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 9. (Mustafa Ahmed ez-Zerka'nın takdiminden naklen)

¹⁹⁷ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 9. (Mustafa Ahmed ez-Zerka'nın takdiminden naklen)

Şâtıbî'nin el-Fetâvâ'sı iki ana kısma taksim edilmiştir.

İlk kısımda; Ebu İshak İbrahim eş-Şâtıbî'nin, müftüyi tanımı, genel fetva anlayışı ve Şâtıbî'nin bazı özel fetvaları konu edilmiştir.

İkinci kısımda ise, fetva metinleri ve bu metinlerin tahkik edilerek yeni tertible takdimi yapılmıştır. Kitap hakkında daha geniş bir tanıtım için şunları söyleyebiliriz:

Şâtıbî'nin tanıtımı ve fetvalarını içeren ilk kısım 3 fasılda ele alınmıştır. İlk fasıl Şâtıbî'nin hayatı, ikinci fasıl ise fetva ve müftüler, üçüncü fasılda da Şâtıbî'nin bazı fetvaları verilmiştir.

Şâtıbî'nin fetva metinlerinin verilir tahkikinin yapıldığı ikinci kısımda ise; ictihad, taharet, namaz, zekat, oruç gibi konu başlıkları altında Şâtıbî'nin mevcut fetvaları aktarılmıştır.

Şâtıbî fetva verdiği her meselenin kaynağını zikretmeye gerek duymamıştır. Bazen Malikilerin muteber kitaplarını kaynak olarak zikretmiştir. Bunlar; İmam Malik'in öğrencisi İbn Kasım (ö.191/807)'ın "el-Müdevvenetü'l-kübrâ"da yer alan görüşleri¹⁹⁸, Ebu Abdillâh Muhammed el-Kurtubi (0255/869)'nin "el-Utbiyye"¹⁹⁹ si, el-Bâcî(ö.474/1081)'nin "el-Müntekâ"²⁰⁰ sı, Ebu Bekir Tartûşî'nin "el-Havâdis ve'l-bid'a"²⁰¹ sı, Ebu Bekir b. el-Arabi el-Meârîfî el-Endülüsî (v543/1148)'nin "Ahkâmü'l-Kur'ân"²⁰² ı, el-Karâfî(ö.684/1285)'nin "el-Furûk"²⁰³ u gibi eserlerdir. Şâtıbî görüşlerini çoğu zaman İbnü'l-Kasım, İbn el-Mevvaz (ö.269/882)²⁰⁴, İbn Kassâr, İbn Attâr gibi bir çok alimin görüşleriyle de desteklemektedir. Bununla birlikte son devir fakihlerinin (kendinden önceki) kitaplarına ise fazla itibar etmemektedir.²⁰⁵

¹⁹⁸ İbn Kasım'ın Sahnûn(ö. 240/854) tarafından hazırlanan el-Müdevvene'de yer alan görüşlerinin mahiyeti hakkında bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, 'el-Müdevvenetü'l-Kübrâ' md., *DİA*, XXXI, 470-473.

¹⁹⁹ Fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukuk tarihi*, s. 225.

²⁰⁰ Fazla bilgi için bkz. Ahmet Özel, 'Bâcî' md., *DİA*, IV, 414-415.

²⁰¹ Bkz. Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 117,118.

²⁰² Fazla bilgi için bkz. Osman Eskicioğlu, 'Ahkâmü'l-Kur'ân' md., *DİA*, I, 554.

²⁰³ Fazla bilgi için bkz. Şükrü Özen, 'el-Furûk' md., *DİA*, XIII, 227-228.

²⁰⁴ Fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukuk tarihi*, s. 223, 225.

²⁰⁵ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 96-97.(Tahkik edenin girişinden)

Şâtıbî fetva konusunda oldukça hassas davranır, müftînin takva sahibi olması ve Allâh'dan korkması gereğine inanır, emaneti en güzel şekilde yerine getirme çabası içinde fetvalarında seçkin bir yol izlerdi. Öncelikle kendisini mukallid olarak değerlendirdiği için muhalif delili gözetmesinin caiz olmayacağına itibar eder, zayıf sözleri ayırdeder ve meşhuru tercih ederdi. Müşkil olan durumlarda mezhepteki iki görüşten birini tercih eder, meşhur bulduğu ile fetva verirdi. Kur'ân ve Sünnet'te konuya ilişkin nass varsa itimad eder, bir meselede birden çok nass olduğunda ise araştırır ve sonra fetva verirdi. Nass olmayan meselelerde, fukahadan bir nakil de yoksa ichtihad eder ve bunu fetva sorana söylerdi.²⁰⁶

Aşağıda Şâtıbî'nin fetva konusundaki genel yaklaşımı hakkında kanaat sahibi olmak amacıyla fetvalarından birkaç örnek vermek istiyoruz.

1) Karısını boşayıp bir zaman sonra da, ona “ Sen benim annemin ve babamın sırtı gibisin” diyerek zihar yapan bir adamın, belli bir zamana kadar talakı gerçekleştirmemesi ve evlilik halini de devam ettirmemesi durumu Şâtıbî'ye sorulduğunda şöyle cevap verir: Zihardan sonra talakı gerçekleştirmedeği ana kadar ziharın hükmü geçerli olur. Talakı gerçekleştirmesi halinde bir ric'i talak olarak kabul edilir. Çünkü Maliki mezhebinde hakim olan görüş; bir andaki bain talakın meşru olmayıp, sünnete uygun olan bu talakın ric'i talak sayılmasıdır. Koca evliliği sürdürmek isterse ancak zihar keffaretini ödedikten sonra karısı kendisine helal olur.²⁰⁷

2) Şâtıbî'ye yöneltilen sorulardan biri de şudur: Ehl-i harbe satışı yasak sayılan silah gibi ve ihtiyaç duydukları maddeler cinsinden bir takım şeylerin Endülüs halkı tarafından ticaretinin yapılması (satışı)mübah mıdır? Bu hususta, Endülüs halkı ile diğer müslüman ülkeleri halkı arasında fark var mıdır? Mesela; Hristiyanlara mum satışı caiz midir, değildir? Attarlar açısından bu mumların yapım ve satımı konusundaki hüküm ne olacaktır?

Şâtıbî, müslümanlara karşı kullanıldığı bilinen mumların imal edilmesini ve onlara satılmasını men' etmiştir.²⁰⁸ Attarlar konusunda daha yumuşak bir hüküm vermiş,

²⁰⁶ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 94-95. (Tahkik edenin girişinden)

²⁰⁷ Şâtıbî, *Fetâvâ*, fetva: 18, s. 141-142.

²⁰⁸ Şâtıbî bu görüşü ileri sürerken, mumun harbiler tarafından savaş malzemesi olarak kullanılabileceğini düşünmüş olabilir.

attarların mallarını sadece sattıklarını, sattıkları kimselerin ne yapacaklarını bilmedikleri için müşterileri arasında müslümanların yanısıra hristiyanların da olabileceklerini söylemiştir.²⁰⁹ Görüldüğü üzere, Şâtıbî bu kanaate varırken müslümanların aleyhine kullanılabilecek şeyleri önlemek gibi bir gerekçeden hareket etmiştir.

3) Şâtıbî'ye, bir kumaş tacirinin ölümünden sonra hanımının bir miktar kumaşı kendisine ait olduğu iddiasıyla alıkoyması ve varislerin ise bu kumaşın mirasa dahil olduğu tartışması ile ilgili bir mesele sorulur. Tacirin hanımı kumaşı kocasının kendisine verdiğini iddia etmekte, fakat şahit getirememektedir.

Şâtıbî'ye göre, bu durumda kadının bu kumaşları kocasının bizzat kendisine verdiğine veya hediye ettiğine dair iddiasına şahit getirmesi gerekir. Şahit getiremediği takdirde mirasçılardan bu kumaşların kadının malı veya metai olup olmadığını bilmediklerine dair yemin etmeleri icap eder. Taraflar arasında tartışma konusu olan mallar evin eşyası olarak değerlendiriliyorsa zaten mesele yoktur, buna göre hareket edilir.²¹⁰

V. Şâtıbî'nin İlmi Konumu

Bir kişinin ilmi konumu, esas itibarıyla onun ilgili olduğu alanlara ilişkin telif ettiği eserlerin niteliği ve düşüncelerinin alana katkısıyla bilinir. Şâtıbî de özellikle fıkıh usûlü alanına yaptığı katkı ile dikkatleri çeken bir bilgin olmuştur. Bu nedenle, onun kitaplarının titiz bir şekilde incelenmesi ve düşüncelerinin öğrenilmesi onun ilmi konumu hakkında en doğru değerlendirme olacaktır. Bu düşünceden hareketle, Şâtıbî'nin ilmi konumu hakkında genel ve titiz bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bunlardan bir kaçına yer vererek onun ilmi konumu hakkında fikir sahibi olabiliriz.

Ebu İshak eş-Şâtıbî Endülüs'te asrının çok zeki, ileri görüşlü alimlerindendir. Şeriat ve lügat ilimlerinde derin incelemeleriyle diğerlerinden ayrılan kıymetli bir yere sahiptir.²¹¹ Şâtıbî'nin şöhreti, talebeleri ve onun yönelişini beğenen, görüşlerinin tesirinde kalan muasırı bir çok kimsenin arasında yayılmakla kalmamış, kendisinden sonra vefatını takib eden asırlardaki alimler arasında da yayılmıştır. Fakat bu şöhreti uzun süre devam

²⁰⁹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, fetva: 21, s. 144-146.

²¹⁰ Şâtıbî, *Fetâvâ*, fetva: 16, s. 139.

²¹¹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 18.

etmemiş, ne zaman ki Muvâfakât ve İ'tisâm neşredilmiş, Şâtıbî de yeniden hatırlanmaya başlanmıştır. Alimler arasında ihtilaf konusu olan bazı meselelerde Şâtıbî'nin tercih ettiği görüşüne, ictihadına muhalif olan kimseler olsa da Şâtıbî'nin şöhreti diğer asırlara da ulaşmıştır.²¹² Alimlerden bir çoğu Şâtıbî'nin faziletine şahid olmuşlar, Şâtıbî'yi çalışmalarında methetmişler ve onu layık olduğu güzel sıfatlarla övmüşlerdir.

Şâtıbî'nin öğrencilerinden olan Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mücârî el-Endülûsi, Şâtıbî'den "İlimde eşi olmayan, asrının bir tanesi" diye söz ederek onun ilmi konumuna dikkat çekmiştir.²¹³

Ahmed Baba es-Sevdani et-Tinbüktî, Şâtıbî hakkında şunları söylemektedir. "İmam, allame, muhakkık, örnek kişi, hafız, büyük müctehid, usulcû, fakih, müfessir, muhaddis biridir. Şâtıbî'nin, tahkik ve tahrir olarak fıkıh, usûl, hadis, tefsir, arapça ve diğer ilimlerde büyük önderliği ve sağlam bir yeri vardır. Şâtıbî'nin bu sağlam yeri doğruluk, iffet, takva, sünnete uyma arzusu, bid'at ve şüpheden kaçınma, bu hususlarda tam bir cesaretle çalışma, bid'at ve ehlinin meylettiği her şeyden uzaklaşma hususlarındadır.²¹⁴ Herne kadar islami ilimlerin pek çoğuyla ilgilenmiş olsa da Şâtıbî'nin, en dikkat çekici yönü onun alanında yetkin bir fakih ve usulcû oluşudur.²¹⁵

İmamü'l-hafız İbn Merzuk (ö. 842/1439)²¹⁶, Şâtıbî hakkında 'şeyh, üstad, fakih, muhakkık, allame, salih bir insan' diye bahsederek sözünü tamamlar. Bu övgüyle sözüne son vermesi bize Şâtıbî'nin nasıl biri olduğu hakkında bilgi verir.²¹⁷ İbn Mahluf ise Şâtıbî'den, "Allame, müellif, muhakkık, öncü, seçkin, iyi ve kötüyü bir birinden ayırabilen" biri diye bahsetmektedir.²¹⁸ Şâtıbî vera' sahibi, salih, zahid ve sünni bir zattır.²¹⁹

²¹² Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı giriş, s. 57.

²¹³ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116.

²¹⁴ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 48.

²¹⁵ İbn Mansur, Abdülvahhab, *A'lâmü'l mağribi'l-'arabî*, Rabat, 1979, s. 132.

²¹⁶ Köse, Saffet, 'İbn Merzûk el-Hafîd', md., *DİA*, XX, 185-186.

²¹⁷ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, s. 48.

²¹⁸ İbn Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 231.

²¹⁹ el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fıkhi'l-islâmî*, II, 248.

Şâtıbî, zora koşmak ve meşakkat yüklemekten hoşlanmayan, genişlik ve kolaylığa meyleden bir şahsiyetti. Şâtıbî'nin öğrencilerinden İbn Merzûk el-Hafid Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed; Şâtıbî'nin, "İşlerin en ince noktasına kadar tetkik edilip incelenmesinin şer'an matlup olmadığı, çünkü bunun zora koşmak ve zor şeyle mükellef tutmak olacağı" görüşünde olduğunu nakleder.²²⁰

Şâtıbî, ilmi çalışmalarına nasıl başladığını ve nasıl bir manzara ile karşı karşıya kaldığını řu veciz ifadelerle anlatmaya çalışır; "Hitabet, imamet ve benzeri gibi herkesin yaptığı işlere başladım. Yolum üzere devam etmeyi istedimse de kendimi yalnız buldum. Çünkü onların işlerinde adetler/bid'atler galip olmuş ve sonradan ihdas olunan şâibeler karışmıştı."²²¹

Şâtıbî'nin mesleği ve yaşamını temin ettiği iş hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte ilmi hayatından hareketle bir takım ihtimaller üzerinde durulmuştur. Mesela ilk tahmine göre Şâtıbî belli bir caminin imam veya hatipliğini yapmış olabilir. Şâtıbî'nin fetvaları gözönüne alınarak yapılabilecek ikinci bir tahmine göre ise, Şâtıbî müftülük yapmış olabilir. Şâtıbî'nin bir çok talebesi olmasından hareketle yapılabilecek üçüncü bir tahmine göre de, Şâtıbî Gırnata Medresesinde müderris olabilir.²²²

Şâtıbî'nin ilmi çalışmalarında, eser yazarken göz önünde bulunduruduğu ve izlediği yolun özelliklerini kısaca şöyle sıralayabiliriz;²²³

1. Eski(ilk)kaynaklara dayanmak:

Şâtıbî'nin izlediği yol mütekaddimin alimlerin yoluydu. Fıkıh ve benzeri ilimleri sadece öncekilerin kitaplarından alır, müteahhirinin kitaplarına bakmayı pek uygun görmezdi.²²⁴

Şâtıbî ilimde ihtiyatlı olmak isteyenlere mütekaddimin (alimlerinin) kitaplarının, söz ve siretlerinin her ilimde, öncelikle de fıkıh ilminde daha faydalı olacağını

²²⁰ el-Ubeydî, *eř-Şâtıbî ve makâsıdu'ř-şerîa*, s. 16.

²²¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 25.

²²² Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 103.

²²³ el-Ubeydî, *eř-Şâtıbî ve makâsıdu'ř-şerîa*, s. 58.

²²⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 14.

söylemektedir.²²⁵ Şâtıbî, müteahhirin alimlerinin mütekaddimin gibi ilimde rusuh derecesine ulaşamayacaklarını, mütekaddiminin din ve dünyalarını ıslahda işlerinin müteahhirinin işlerinin tersine olduğunu ve mütekaddimin alimlerinin ilimlerinin tahkikde daha sağlam (yani yerleşmiş) olduğunu beyan etmektedir.²²⁶

Bu tutumuyla birlikte Şâtıbî, müteahhirinin kitaplarına pek itimad etmemekle beraber, onların kitaplarını mütekaddiminin kitapları ışığında değerlendirmekten de geri durmamıştır.²²⁷

2. Araştırma, dikkat ve kanıt:

Şâtıbî son derece araştırmacı, olay ve haberleri inceleyici bir yapıya sahipti. Kesin bir delil olmaksızın hiç bir olay nakletmezdi. Rivayetlerin sıhhatini tesbit ederdi. Şâtıbî'nin derslerinde, eserlerinde ve diğer çağdaşı alimlerle olan ilişkilerindeki davranış tarzının bu şekilde olduğu görülmektedir.²²⁸

3. Nakilde senedlere dayanmak:

Esasında bu tarz, Şâtıbî'nin hadis alimlerinden öğrendiği bir yöntemdir. Şâtıbî'nin öğrencisi Ebu Abdillâh el-Mücârî, Şâtıbî'nin, müellifini kesin olarak bilmediği hiç bir kitabı öğrencilerine ders kitabı olarak okutmadığına işaret etmiştir. Mesela; İbn Hacıb'in Muhtasar'ı tedris edildiğinde Şâtıbî, kitabın müellifi ve ona aidiyeti hakkında yeterli bilgi vermiştir.²²⁹ Şâtıbî hadislerin kullanımında da muteber kitapların isnadlarına önem vermiştir. Bu titizliğin gereği Gırnata'da ders veren Şâtıbî öğrencilerine Malik'in "Muvatta"nı, nahivde Sibeveyh'in "Kitab"nı, fıkıh ve fıkıh usulünde İbn Hacıb'in "Muhtasar"nı ders kitabı olarak okutmuştur.²³⁰

Bütün olarak Şâtıbî'nin ilmi konumu hakkında şu genel değerlendirmeleri yapabiliriz. Şâtıbî, islami ilimlerde ve özellikle de fıkıh usulünde izlediği yol ve görüşleri açısından oldukça bağımsız bir alim olarak bilinir. Reşid Rıza da, el-İ'tisâm'ın tanıtımında bunu

²²⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 69.

²²⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 68.

²²⁷ et-Tinbüktî, *Neylül-İbtihâc*, s. 52.

²²⁸ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 59.

²²⁹ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116-117.

²³⁰ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 117-118.

şöyle ifade etmektedir." Bu ümmetde bağımsız olan alimler evvelkilerin çoğunluğunu oluştururken, sonraki alimler arasında ise bunlar çok nadirdir. İşte Şâtıbî bu nadir alimlerden birisidir."²³¹

Reşid Rıza'nın da nadir bilginlerden saydığı Şâtıbî, döneminde fıkıh usûlüne getirdiği yeni anlayış ile fıkha yeni bir soluk kazandırsa da, maalesef çok etkili olamamış ve onun düşünceleri hakim olan usûl anlayışı karşısında fazla direnememiştir. Bu bağlamda kimi araştırmacılar fıkıh usûlünü hedefi ve fonksiyonu itibarıyla Şâtıbî öncesi ve sonrası diye ayırma ihtiyacı duymuşlardır. Mesela; Câbirî, Şâtıbî öncesi fıkıh usûlü anlayışında şerî hükümlerin belirlenmesinde lafızların baskın ve belirleyici olduğunu şu üç maddede özetlemeye çalışmıştır:

1. Lafızlardan hüküm çıkarmak (istismâru'l-elfâz),
2. Hükümlerin yine lafızdan hareketle illetini tespit etmek (istinbâtü'l-ilel),
3. Ortaya çıkan hadiseleri ilk asırlardaki bir olaya kıyas etmek (i'timâdu'l-kıyas).²³²

Şâtıbî, islam kültüründe nasları anlamada klasik anlayışın yani lafız-mana merkezli anlayışın dışında bir metot geliştirmesi bakımından dikkat çekmiştir. Endülüs'te gelişen ve Şâtıbî'nin de katkı verdiği bu metot Görmez tarafından '*Burhâna Dayalı Beyan*' olarak isimlendirilmektedir. Şâtıbî'nin de benimsediği ve uyguladığı bu metot hakkında Görmez kendisinin de katıldığı şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Endülüs'te gelişen bu metot, Gazzâlî'nin yaptığını tersine çevirmiştir. Bunu en güzel uygulama sahasına koyan da, usûl-i fıkıhın tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturan Ebû İshak eş-Şâtıbî'dir. Şâtıbî, anlamayı lafızların boyunduruğundan çıkararak Şâri'in maksadına ve ümmetin maslahatına bağlamıştır...Ne var ki Endülüs'te başlayan bu tecdid hareketi adeta yetim kalmış ve kimse sahip çıkmamıştır. Hatta Şâtıbî, fikhî ifsat etmekle itham edilmiştir. Câbirî'nin ifadesiyle bu hareket, beyan sisteminin taklidine, Burhânın şekilciliğine ve irfan metodunun hayalciliğine mağlup olmuştur. Öyleyse bugün yapılacak şey İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) tenkitçiliğini, İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126)

²³¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Reşid Rıza'nın el-İ'tisâm'a yazdığı tanıtım, I, 3.

²³² Câbirî, Muhammed Âbid, *Vichetü nazar*, Mağrip 1986, s. 57 (naklen: Mehmet Görmez, *Sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*, genişletilmiş 4. baskı, Ankara 2014, s. 186-187.

akılcılığını, Şâtıbî'nin usûlcülüğünü ve İbn Haldun'un tarihçiliğini yeniden tesis etmektedir.²³³

Kısacası Şâtıbî'nin, Endülüs'te yetişmiş, çok yönlü, araştırmacı, titiz, gayretli, doğru bildiği yolda mücadelesini veren çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip olan kıymetli bir islam bilgini olduğu söylenebilir.

Burada Şâtıbî'nin ilmi konumu hakkında söylenenler onu övücü, medhedici ifadelerdir. Bu ve benzeri ifadeler elbetteki bir kişinin ilmi konumunu belirlemede yeterli olamaz. Bu genel içerikli değerlendirmelerin dışında Şâtıbî'nin ilmi konumu çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde daha titiz ve ilmi kritiklerle verilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle, ilgili bölümlerde, Şâtıbî'nin delil, ictihad, makasid gibi özel konulardaki yaklaşımları ve düşünceleri onun ilmi kıymeti ve değeri hakkında bilgi vereceğini düşünmekteyiz.

VI. Şâtıbî'nin Yaşadığı Asır

Şâtıbî'nin bütün hayatını geçirdiği Gırnata, özellikle de yaşadığı dönemde Gırnata sosyal, siyasal, fikri durumu hakkında kısaca bilgi vermenin onun ilmi konumu ve yerini tayin etme bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz.

Şâtıbî hicri 8. asırda Benî Ahmer²³⁴'in hükümranlıığı döneminde Gırnata'da yaşamıştır.²³⁵ Şâtıbî'nin İslam hukuk felsefesine etkisinde Gırnata'nın XIV. asırdaki farklı fikri akımlara, ilmi yönelişlere, serbest düşünce zenginliklerine ev sahipliği yapması arasında bir ilişki olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur.

Gırnata, Endülüs'te en uzun süre islam hakimiyetinde kalan ve Zîrîler²³⁶'le Nasrîler'e payitahtlık yapan bir şehirdir. Sierra Nevada dağının kuzeybatı eteklerinde, Genil(Şenil) ırmağının sağ ve bu ırmağa şehrin içinde kavuşan Darro çayının her iki yakası boyunca uzanmakta olup deniz seviyesinden 689 mt. yükseklikte kurulmuştur. Günümüzde

²³³ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*, s. 174-175.

²³⁴ Hicri 635/1238-897/1492 yılları arasında Granada'da hüküm süren Nasrîler Devleti kurucusu İbnü'l-Ahmer'e nisbetle Benî Ahmer devleti diye bilinen devlet. Fazla bilgi için bkz. İsmail Yiğit, 'Benî Ahmer/Nasrîler' md., *DİA*, XXXII, 420-424.

²³⁵ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 27; Şâtıbî, *Fetâvâ*, muhakkikin esere yazdığı girişi, s. 24.

²³⁶ Hakkında geniş bilgi için bkz. Cumhur Ersin Adigüzel, 'Zîrîler' md., *DİA*, XLIV, 462-463.

Granada olan şehrin ismi müslümanlar tarafından Gırnata, Garnata ve bazen de Agarnata biçiminde telaffuz edilmiş ve yazılı kaynaklara da bu şekilde geçmiştir.²³⁷

(XI). yüzyılın başından itibaren Gırnata Berberi asıllı Zîrîlerin buraya yerleştirilmesiyle ön plana çıkmıştır. 1090 yılında Murabıtlar Gırnata'yı zaptedip Zîrî dönemini sona erdirdiler. Gırnata 543 (1148) yılında Benî Ganiye'nin eline geçti, fakat bir kaç yıl sonra idareyi Muvahhidler'e teslim etmek zorunda kaldılar (551-1156).

Muvahhidlerin, Kastilya Krallığının öncülüğünde oluşturulan Haçlı ordularına 609/1212 yılında meydana gelen İkab savaşında yenik düşmesi Endülüsteği hakimiyetin zayıflamasına ve dolayısıyla burada bir otorite boşluğunun doğmasına yol açtı.²³⁸

İspanya'da Muvahhidlerin çekilişlerinden sonra dedeleri Saragossa'da saltanat sürmüş olan Muhammed b. Yusuf b. Hud bu otorite boşluğundan istifade ederek, hristiyanların karşısına müthiş bir muharip olarak dikildi ve hristiyan komşuların zayıflıklarından istifade ederek, birer birer memleketin şehirlerini idaresi altında toplamaya muvaffak oldu.²³⁹

Şâtıbî'nin yaşadığı dönemde Gırnata, Benî Ahmer Devletinin kurulmasından itibaren her zaman vatanlarından çıkarılan, düşmandan ve hristiyan ordusundan kaçan müslümanlar için bir sığınma yeri olmuştur.²⁴⁰ Müslümanlar dinlerini ve inançlarını muhafaza etmek, şeriata sarılmak ve onun hükümlerini uygulamak arzusuyla buraya göçüyorlardı.²⁴¹ Aynı zamanda bir çok Berberi de Afrika'dan Granada'ya gelmeye devam ediyordu. Granada'nın o günkü nüfusu hakkında kaynaklarda tam bir bilgi bulamıyoruz. Bununla beraber İmaduddin, Galib Billah döneminde Granada'nın nüfusunun 150.000 olduğu kanaatindedir. Seybold ise sonraki dönemlerde bu sayının yaklaşık olarak 500.000 civarında olduğunu tahmin etmektedir. Granada ve diğer şehirlerde nüfusun çoğunluğu Araplar ve Berberilerden oluşmaktaydı.²⁴²

²³⁷ Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 51.

²³⁸ Geniş bilgi için bkz. Brockelmann, *İslam milletleri ve devletleri tarihi*, trc. Neşet Çağatay, Ankara 1964, s. 183-200; Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 51-53; a. mlf., 'Endülüs' md., *DİA*, XI, 215-216.

²³⁹ Brockelmann, *İslam milletleri ve devletleri tarihi*, s. 198.

²⁴⁰ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 12.

²⁴¹ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 12.; Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 26-27 (Tahkik edenin girişinden).

²⁴² Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 67.

Granada'ya yapılan bu göçler sonucunda alimler ve mahirler burada toplanıyor ve Endülüslülerce bilinen silah yapımı, kumaş ve ev eşyası yapımı, kağıt ve deri gibi bir çok becerilere Granada varis oluyor ve böylece diğer devletlerle olan ticari ve iktisadi bağlar kuvvetleniyordu.²⁴³ Burada yapılan ziraatcilik, yiyeceklerin ihtiyaç zamanına saklanması sonucunu doğurdu. Medenileşmenin tezahürleri Endülüslülerin giyeceklerle övünme, zinet biriktirme gibi adet ve tasarruflarında açıkça görülür oldu.²⁴⁴

Bu durumun toplum hayatına kötü tesirleri de oldu. Gırnata toplumu Benî Ahmer Devletinin düşmesinde de payı olan dini-ahlaki sapmalarla (değişmelerle) karşılaşmaya başladı. Endülüs toplumundaki bu ictimai ve ahlaki bozukluk genel olarak siyasi yapının da bozulmasına sebep oldu. Dini kontrol zayıfladı, insanların çoğunun dinin hakikatini bilmemesi sonucu bidatler yayıldı. İnsanları gerçek dine bağlı kılmaya çağıran kimseler ortaya çıktığında ise bunlar dinden çıkmakla itham edildi.²⁴⁵

Sultan Ö. Muhammed'in politik gücünün pekişmesi sonucu Granada'da bulunan hemen hemen bütün sosyal enstitüler büyüme ve gelişme imkanı bulmuştur. Bu özellikle fakihlerin rol ve konumunu etkilemiştir. Böylece Granada toplumunda yeni eğitim sistemi, hukuki yapı, sofi tarikatlarının nüfuz etmesi ve liberal düşüncenin yayılması gibi Granada insanının entellektüel aktivitelerinin sonucu olan bu faktörler politik sistem tarafından desteklenmiştir. Bu dönemdeki ekonomik gelişmeler dinin tarihi seyrini değiştirmesi açısından aslında oldukça önemlidir.²⁴⁶

İmam Şâtıbî dört melikin muasırı olmuştur. Bunlar sırasıyla 713 yılında idareyi üstlenen Birinci İsmail b. Ferec, 725 yılında idareyi üstlenen İsmail'in oğlu Muhammed, sonra 734'de idareyi üstlenen İsmail'in ikinci oğlu Muhammed'in kardeşi Ebu'l-Huccac Yusuf b. İsmail ve 755 senesinde idareyi üstlenen Muhammed Gani Billah İbn Ebi Huccac Yusuf'tur.²⁴⁷

Gırnata şehrinde iki köklü ilmi müessesenin kurulduğu bilgisi nakledilmektedir. Halkın fikren aydınlatılması, kitapların farklı ilim dallarına göre öğretimi ve ilmin yayılması

²⁴³ Şâtıbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 12-13; Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 26-27 (Tahkik edenin girişinden).

²⁴⁴ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 27. (Tahkik edenin girişinden).

²⁴⁵ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 30.

²⁴⁶ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 35.

²⁴⁷ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 26 (Tahkik edenin girişinden).

konusunda hareket merkezi durumunda olan bu iki müessese "Câmiu'l-Azam "ve "Medresetü'n-Nasriyye"dir. Bunlar ders halkaları oluşturan alimlerin evlerinin ve mescidlerin yanındadırlar. Buralarda ibadet yapıldığı gibi eğitim-öğretim de gerçekleştirilmekteydi. Bu öğretim yerlerinde başlıca tefsir, hadis, fıkıh derslerinin verildiği bildirilmektedir.²⁴⁸

Benî Ahmer devletinin sultan ve emirleri arasında Ebu'l-Huccac Yusuf b. İsmail (ö.755) ve Ebu'l Velid İsmail b. Yusuf es-Sânî (ö.805) gibi ilme gönül vermiş, edebiyata düşkün sultanlar; İbnü'l Hakim er-Rundi ve İbnü'l Ceyyab ve Lisanüddin b. el-Hatib ve İbnü Zemrek gibi asırlarında fikri hareketin liderlerinden olan vezirler, alimler ve edibler vardı.²⁴⁹

Aslında Gırnata'da ilim ve fikir hayatının gelişmeye başlaması, şehirleşme süreciyle paralel olarak Zirîler dönemine rastlar. Bu dönemde büyük camiler birer medrese görevini de üstlenmişler ve Maliki mezhebi fikri hayat ve halk üzerinde güçlü bir hakimiyet kurmuştur.²⁵⁰

Murabıtlar ve Muvahhidler idaresindeki Gırnata'da bir önceki döneme oranla ilmi faaliyetlerde dikkate değer bir gelişme görülür. Buralarda, İbn Atıyye el-Endülûsi (ö.541/1147), Muhammed b. Ebu Halid el-İlbîrî (ö.602/1206), İbn Semcun (ö.608/1211) gibi Maliki fıkhnı iyi bilen şahsiyetler yetişmiştir. Gırnata özellikle kıraat ve Arap dili sahalarında Endülüsün diğer ilim merkezleriyle yarışır hale geldi. Bu durum ilim talibleri için şehri bir cazibe merkezi konumuna getirdi. Mesela; dönemin ünlü alimlerinden Muhammed b. Cafer el-Belensî el-Ünevî (ö.586/1190), Lebleli Sabit b. Muhammed el-Kilasi (ö.628/1230) ve hemşehrisi ünlü seyyah İbn Cübeyr Kur'ân ve Arapça öğrenmek için bir süre Gırnata'da kalmışlardır. Diğer taraftan bu dönemde ilmi faaliyetlerde de çeşitlilik artmıştır. Şehirdeki büyük camilerde fıkıh, kıraat ve arapçanın yanısıra hadis, tefsir gibi diğer ilimler de okutuluyordu. İbn Semcun, Kilâî, Abdulvahid b. İbrahim el-Gâtikî (ö.619/1222) fıkıhta olduğu kadar hadiste de söz sahibi idiler.²⁵¹

²⁴⁸ Şâtibî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 15; Şâtibî, *Fetâvâ*, s. 29 (Tahkik edenin girişinden); el-Ubeydî, *eş-Şâtibî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 48-49.

²⁴⁹ Şâtibî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, s. 15; Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 56.

²⁵⁰ el-Ubeydî, *eş-Şâtibî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 35; Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 55; a. mlf., 'Endülüs' md., *DİA*, XI, 221.

²⁵¹ Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 56.

Nasrîler Gırnata'daki ilmi ve kültürel faaliyetleri önemli ölçüde desteklediler. Esasen Nasrî sultanların ilim severliği diğer idarecileri de etkilemiş, devlet görevlerine bilgili, kültürlü şahsiyetler tayin edilmiştir. Fikri hayat üzerinde Malikiliğin tesiri bu dönemde de devam etmiştir. İbnül Hatib bundan dolayı Gırnata'da farklı mezhep ve düşünce akımlarının tutunma imkanı bulamadığını ifade etmektedir. Ancak bu dönemde Malikilik de yeni ihtiyaçlar karşısında çözüm üretme esnekliğini gösterebilmiştir.²⁵²

Endülüs'te, Maliki fıkhnın gerek halk ve gerekse devlet yönetimi üzerinde etkinliğini sürdürdüğü bilinmektedir. Maliki fıkhi üç düzeyde uygulanıyordu; Fetvalar, kaza mahkemeleri ve müşavir veya müftî olarak atanan fakihler. Maliki fıkhnına hukuki dökümanlar, çeşitli yasal sözleşmeler ve kayıtlar için başvuruluyordu. Hakimin kararı hüküm olarak adlandırılırdı. Hakimin verdiği hüküm devlet tarafından uygulanırdı. Fetva alanında müftüler tarafından bakılan dini meseleler ele alınırdı. Bu meseleler yargı mahkemelerinin ötesindeydi. Müftülerin fetva olarak adlandırılan görüşlerinin yerine getirilmesi büyük ölçüde kişisel vicdan ve ahlaki değerlere bağlıydı. Usulen olaylarda, davacı iddialarını desteklemek için müftülerin fetvalarını araştırır ve mahkemeye bildirirdi. Son karar kadı'nın kararı olurdu. Bazı meselelerde kararı temyiz için mahkemenin kararına karşı dava Sultan'a götürülürdü. Maliki fıkhi aile, ahlak, mal-mülk gibi bütün meseleleri kapsıyordu. Bazen kadı'nın hakkında yargıda bulunduğu (karara bağladığı) bazı meselelerde bile müftüye başvurulabiliyordu. Bu ise kadı ve müftünün yargıları arasında karışıklığa sebep oluyordu. İşte Granada hukuk sisteminde mevcut asıl problem fetva ve hükmün fonksiyonları hakkındaki bu karışıklıktan doğuyordu.²⁵³

Granada'da, taassub derecesine varan Maliki mezhebine aşırı bağlılık ve diğer mezhep mensuplarını dalalette görme maalesef yaygınlık kazanmıştı.²⁵⁴ Şâtıbî, Maliki mezhebine taassuba varan bir bağlılığa karşı çıkmış ve "İ'tisâm'da bu konudaki görüşünü ifade etmiştir.²⁵⁵

Elbette Maliki mezhebine aşırı bağlılıktan İmam Malik sorumlu değildir. Kendisi icthadı Mesâlih-i mürsele yoluyla genişletmiş ve "Allâh'ın dini kolaylıktır" buyurmuş

²⁵² Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 56.

²⁵³ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 76-77; Özdemir, 'Gırnata' md., *DİA*, XIV, 5.

²⁵⁴ el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 35.

ve kendi dışında Ebu Hanife gibi ilim ve fazilet ehlini yüceltmıştır. Sonra gelen ve mezhep taassubuna düşen kimseler ise fıkıhın furuunda imamlarının görüşüne karşı olan kimseleri, karşı olanlar ictihad mertebesinde de olsalar, Kitab ve Sünnet'e de dayanmış olsalar maalesef dinden çıkmakla itham etmişlerdir.²⁵⁶

Şâtübî sonra gelen fukahanın öncekileri delilsiz taklit etmesine dikkat çekerek onları şer'î delili araştırmaksızın fetva almak ve ona itimad etmekten sakındırmaktadır.²⁵⁷ Delilsiz olarak taklid sünnetden ayrılmak, bid'ate düşmektir. Çünkü Hz.Peygamberin dışında hatadan masum olan kimse yoktur. Alimlerin hataları başkalarının hatalarından daha zararlıdır. Selef-i salih, alimleri küçük de olsa hatalardan (zelleden) sakındırmış ve alimin zellesini dini yıkan şeylerden saymıştır. Belli bir zamanda hatalı görüşler dine zıt olduğu halde insanlar arasında hayırlı, faydalı sayılmış ve dini bir kural olarak yer almıştır. Böylece bu hatalı görüşler dinde sanki bir delil olarak görülmüştür.²⁵⁸

Şâtübî'nin, Maliki mezhebinin en önemli ve yenilikçi alimlerinden biri²⁵⁹ olduğunu bilmekteyiz. Fakat kendisi her zaman uzlaşmacı bir yol seçmiş ve mezhep taassubuna karşı çıkmıştır.²⁶⁰ Şâtübî'nin döneminde en itibarlı sayılan, büyüyen ve Endülüs'ün dört bir yanına kök salan mezhep Malikilik olmuştur. İmam Malik'in görüşlerinin toplandığı Sahnûn (160-240 h.)'un el-Müdevvenetü'l-kübrâ²⁶¹'sı her tarafa yayılmış, kadıların hükümlerinde ve doğu ve batıya ulaşmış Endülüslü fakihlerin fetvalarında kaynak eser haline gelmiştir.²⁶² Tabakat kitapları ve bazı araştırmacıların Endülüslü alimler ve onların icazetlerini, rivayetteki isnadlarını, üstadlarının tercemelerini ve onların çeşitli ilim dallarındaki usüllerini içeren çalışmaları bunlara işaret etmektedir.²⁶³

²⁵⁵ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 348.

²⁵⁶ el-Ubeydî, *eş-Şâtübî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 36.

²⁵⁷ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 355.

²⁵⁸ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 349.

²⁵⁹ Mariel Fierro, 'al-Shatibi' md., *The Encyclopaedia of islam*, IX, 364; Yaman, "İmam eş-Şâtübî ve bir islam klasiği el-Muvâfakât", s. 399.

²⁶⁰ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II, 348.

²⁶¹ Maliki mezhebinin oluşumunda ve Kuzey Afrika'ya yayılmasında etkin olan Sahnûn tarafından tedvin edilmiştir. İmam Malik'in öğrencilerine öğrencilik yapmış Sahnûn'un Müdevvene'si Maliki mezhebinin en temel fıkıh kaynağı kabul edilir. Sahnûn ve kitabı hakkında bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, 'el-Müdevvenetü'l-Kübrâ' md., *DİA*, XXXI, 470-473; 'Sahnûn' md., *DİA*, XXXV, 534-538; Karaman, *İslam hukuk tarihi*, s. 223,224.

²⁶² Şâtübî, *Fetâvâ*, s. 31-32 (Tahkik edenin girişinden).

²⁶³ el-Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 116-122.

Maliki fıkhı bu dönemde bazı zorunlu değişikliklerle karşı karşıya kalmıştır. Fukahanın dini otoritesi zayıflamış, medreseler kendi iç kontrolünden çıkarılmış ve Sultan'ın kontrolüne bırakılmış ve böylece de fukaha bağımsızlığını kaybetmiştir. Yeni kurulan medreseler, fakihleri, genel hukuk prensipleri ve hukuk metodolojisinin gerisinde kalan problemleri kabule zorlamıştır. Bütün bu teşebbüsler içinde dahi Şâtıbî, diğerlerinden farklı olarak özgünlüğünü korumasını bilmiş ve hukuk kültürüne katkı vermiştir. Şâtıbî'nin hukuk felsefesi; Granada toplumunda üzerinde tartışma oluşan değişimler konusunda gelişmelerle ortaya çıkan tartışmaları karşılamak ve gidermek için yapılan kapsamlı bir gayrettir.²⁶⁴

Geleneğin yeniden değerlendirilmesi ve sistemleştirilmesi gayretiyle miladi 14. yüzyılda yapılan değerli çalışmalar ve eserlere rastlıyoruz. Mesela; Kuzey Afrika'da İbn Haldun tarih felsefesini, Suriye'de İbn Teymiyye politik ve hukuki açıdan geleneğin bütünü, İran'da el-Îcî (ö. 756/1355) Sünni teolojisi ve İspanya'da Şâtıbî ise İslam hukuk felsefesini incelemiştir.²⁶⁵

Şâtıbî'nin yaşadığı asırda İslam ülkelerinde fikhin tarihine göz attığımızda genel anlamda şunları görürüz. Bu devirde fıkhıta başkalarını taklid ruhu tam manasıyla kök salmıştır. Yeniden müstakil veya müntesib ictihad bir yana bir mezhebe bağlı müslümanın diğer sünni-islam fıkh mezhebinden istifadesi, çeşitli mezheb salıklarının birbiri ardında namaz kılmalarının cevazı...bile tartışılmıştır. Mısır Abbasileri ve Memluklar döneminde Mısır, Suriye, Yemen gibi bölgelerde ictihad hareketi yeniden canlanmaya başlamış ise de teşvik görececek yerde sert reaksiyon görmüş, taassub ve siyasi baskıyı yenememiştir. Bu devirde İslam ülkesinde yetişen fıkh bilginlerinin yekdiğeriyle irtibatı kesilmiş, müctehid yetiştiren kitaplar okunmamış ve yazılmamış, selefın kitaplarına karşı ilgisiz kalınmış, ihtisar bir marifet kabul edilmiş, yürüyen hayata hükümlerin irtibatını sağlamak için ictihad yerine te'vil ve hile kapısı kullanılmış ve çok defa İslamın ruhundan uzaklaştırılmıştır.²⁶⁶

İşte Şâtıbî içinde yaşadığı bu siyasi ve ilmi zeminde Gırnata'da hakkı söylemiş, mezheb taassubuna ve bid'ata karşı çıkmış, bazı ilim adamlarıyla tartışma konularında gerekli

²⁶⁴ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 81-82.

²⁶⁵ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 37.

²⁶⁶ Fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukuk tarihi*, s. 142-143.

gördüğünde yazısmıştır. Kitab, Sünnet ve önceki yetkin bilginlere dayanarak şer'î yükümlülüklerin sırlarını keşfetmeye çalışmış, hukukun ahlaki ve dini temelleri üzerinde durarak, Şeriatın amaç ve ruhuna önem vermiştir. Toplumda oluşan ve tartışmalara yol açan değişimleri kendi hukuk felsefesi anlayışı içerisinde ele almış zeki bir düşünür, nasları yorumlayarak kadideler vaz eden, bir çok ilim adamını etkisinde bırakan bir fakihtir.



İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

Giriş:

İslam hukuku menşe itibarıyla ilahi kaynaklıdır. Bu itibarla, İslam hukukunun kaynakları arasında yer alan ve nas olma özelliği taşıyan Kur'ân ve Sünnet şerî hükümlerin tespitinde birincil öneme sahiptirler. Bu nedenle, özellikle Kur'ân ve Sünnet'te yer alan ahkam ile ilgili nasların manaya delaletleri konusu usulcülerin yoğun çabalarına konu olmuştur. Buna bağlı olarak, naslarda yer alan lafızların yapıları, anlama delalet şekilleri gibi hususlar hemen her fıkıh usûlü kitabının temel konuları arasında yer bulmuştur. Ayrıca, şerî hükümlerin kaynaklarından çıkarılabilmesi için, klasik usûl kitaplarında Arapça ile ilgili dil konuları derinliğine incelenmiş ve birtakım kaideler oluşturulmuştur. Elbette, şerî hükmün ifade bulduğu ve Arapça olan nassın dil açısından ne dediği önemli olup bunun tespiti gereklidir. Fakat bir o kadar da önemli olan, müslüman birey ve toplum açısından nassın ne demek istediği yani, şerî hükmün hedefi ve gayesinin tespitidir.

Görünen o ki, Şâtîbî ile birlikte yeniden önem kazanan ve şerî hükümlerin tespitinde etkin olan Şâriin/Şer'in maksatlarına fıkıh usûlü kitaplarında yeterince yer ayrılmamıştır. Hatta, fıkıh usûlünün doğrudan konusu olmayan dil, mantık, kelam, furu fıkıh meseleleri...ile ilgili hususlar²⁶⁷ gereğinden fazla usûl eserlerini ve usulcülerini meşgul etmiştir. Bununla birlikte, elbette Şâtîbî öncesi telif edilen tüm fıkıh usûlü eserlerinin bu olumsuzluklardan aynı derecede etkilendiğini söyleyemeyiz. Belki bu hususta yapılacak titiz bir çalışmayla fıkıh usûlünde doğrudan yer verilmemesi gereken konuların hangi usûl eserinde ve ne derecede yer aldığı tespit edilip ortaya konabilir.

²⁶⁷ Kelamcı usulcü Gazzâlî'nin bu konudaki tenkitleri ve değerlendirmeleri için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322-1324, I, 10.

Böyle bir çalışma sonucunda doğrudan fıkıh usûlü konusu olan ile olmayan hususlar bir birinden tefrik edilebilir.

Fıkıh usûlü eserlerine hakim olan yukarıda dile getirilen menfi gerekçelerden hareketle Şâtıbî'nin, Muvâfakât'ı kaleme aldığını söylemek ihtimal dahilindedir. Bu nedenle Şâtıbî, Muvâfakât'ta İslam hukukunun ruhunda derinleşip şer'î meselelere yeni bir bakış açısı kazandırarak ve metodolojik bilgilerin yanısıra hukuki hükümleri anlamada Şâriin maksad ve gayesine yönelmenin yani makâsıdu's-şerîanın zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bu düşünceden hareketle olsa gerek öncesinde hiçbir usûl eserinde yer almadığı şekilde makâsıdu's-şerîaya yer ayrılmış ve bu hususun fikhî meselelerin çözümlenmesindeki yerine dikkat çekilmiştir.

Özetle belirtmek gerekirse, fıkıh usûlü konularının daha çok nazariyatta kaldığını ve bu nazariyatın zaman zaman sosyal hayat vakıalarıyla uyuşmadığını ve bu alanda eksiklik olduğunu farkederek Şâtıbî, teori ve pratiği uzlaştırmak istemiş ve fıkıh usûlünü yaşayan hayatın içine çekmeye çalışmıştır. Ayrıca Şâtıbî, İbnü'l-Kâsım²⁶⁸ /Maliki ve Hanefi mezheplerini İslam Şeriat'ının teşri' esasları ve ruhu doğrultusunda uzlaştırmayı hedef aldığı için kitabına anlaşmalar-uzlaşmalar anlamına gelecek "el-Muvâfakât- " adını vermiştir.²⁶⁹

Şâtıbî'nin İslam hukuku metodolojisindeki yerini incelemeye geçmeden önce, onun fıkıh usûlü konularına ilişkin düşüncelerini belirlemede temel referans kaynağımız olan el-Muvâfakât'ın mahiyeti ve içerdiği konuları ana hatlarıyla vermek istiyoruz.

I. Muvâfakât'ın İçerdiği Ana Konular ve Sistematiği

İlk meyvelerini hicri ikinci asırda vermeye başlayan fıkıh usûlünün esasen h. beşinci asır ile altıncı asır başlarında tedvin dönemini tamamladığını ve bu süre içerisinde temel fıkıh usûlü yöntemlerinin oluştuğunu bilmekteyiz.²⁷⁰ Tedvin dönemi sonrası yazılan

²⁶⁸ İmam Malik'in müctehid derecesindeki öğrencilerinden olarak kabul edilir. Fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukuk tarihi*, s. 222.

²⁶⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, I, 16-17. Muvâfakât'ta Mâlik'in adı yer almamaktadır. Ancak Mâlik'in görüşleri İbn Kâsım aracılığıyla sonraki nesillere aktarıldığı için 'Mâlik'in adını biz kullandık.

²⁷⁰ Tedvin dönemi ve kısmen de bu dönem sonrası telif edilen temel fıkıh usûlü eserlerinin kısa tanıtımı hakkında bkz. Menderes Gürkan, *Fıkıh usulünde şer'î hüküm kavramı*, Ankara 2017, s. 53-75; Davut İltaş, *Fıkıh usulünde mütekellimîn yönteminin delâlet anlayışı*, İstanbul 2011, s. 33-41. Burada farklı ekol mensuplarına ait yirmi üç usûl eseri kısaca tanıtılmaktadır.

fıkıh usûlü eserleri genelde tedvin döneminde telif edilen klasik fıkıh usûlü eserlerinin; şerh veya ihtisar edilmesi, farklı metot ile yazılmış usûl kitaplarının meczedilmesi şeklinde yani ana çatı korunarak eskinin tekrarı niteliğindedir.

Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ı fıkıh usûlü metotları oluştuktan ve bu metotlara göre eserler tedvin edildikten sonra telif edilmiştir. Yani, Muvâfakât telif edilmeden önce fıkıh usûlünde temel yönelişler ve bu yönelişlere/metotlara göre usûl eserlerinin muhteviyatının ve sistematığının oluştuğunu bilmekteyiz. Ancak, Muvâfakât'ın gerek ağırlıklı olarak ele aldığı konular ve gerekse konu sistematığı olarak kendinden önceki ve sonrası usûl eserlerinden farklılığı aşikardır. Muvâfakât ile tedvin ve tedvin dönemi sonrası yazılan usûl eserlerinin kısa bir karşılaştırmasıyla Muvâfakât'ın diğerlerinden farklılığı kolayca anlaşılabacaktır.

Şâtıbî'nin Muvâfakât'ının klasik usûl eserlerinden konu içeriği ve konuların işleniş bakımından önemli farklılıklara sahip²⁷¹ olduğunu belirtmiştik. Mesela; her usûl eserinin temel konuları arasında yer alan ve fikhî bilginin tespitinde çok önemli bir rol üstlenen 'icmâ ve kıyas' deliline ilişkin açıklamaların Muvâfakât'ta yer almadığını görmekteyiz. Bunun yanında önceki usûl eserlerinde farklı konular içerisine serpiştirilmiş ve dağınık olan 'makâsıd'ş-şerâ' konusu ilk defa bir bütünlük içerisinde oldukça geniş ve yoğun bir şekilde Muvâfakât'ta yer bulmaktadır. Şâtıbî, Muvâfakât'ta bire bir sadece Kur'ân ve Sünnet delilini açıklamış ve bu iki delil hakkında yapılacak açıklamaların diğer deliller için de bir ön bilgi niteliğinde olacağını ve ayrıca diğer deliller hakkında bilgi vermenin külfet getireceğini söylemiştir.²⁷² Bu bağlamda hemen her usûl eserinin geniş bir şekilde ele aldığı ve açıkladığı icmâ ve kıyas deliline hiç yer vermeyişi bile onun usûl kitabının ve anlayışının diğerlerinden farklı olduğunu gösterir.

Şâtıbî, usûl eserinde yer verdiği konulara zemin teşkil edecek mukaddimeler oluşturmuştur. Bu mukaddimelerde ele aldığı öncülleri özellikle ayetlerden deliller getirerek açıklamakta ve örneklendirmektedir. Zaman zaman soru sorup cevap verme usûlünü kullanır, bazen magrip bilginlerinin kendisine yönelttikleri soruları cevaplandırır, konuyla ilgili müşkil bir durum varsa onu belirtir ve açıklar.

²⁷¹ Benzer düşünceler için bkz. Erdoğan, 'el-Muvâfakât' md., *DİA*, XXXI, 406.

²⁷² Bu konudaki gerekçeler hakkında bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

Mukaddimelerde fasıllar açar ve mukaddime üzerine bina edilebilecek başka manalar varsa onları konunun farklı yerlerini ele alarak izah etmeye çalışır.

Diğer usul eserlerinden farklılığını görme adına, kendine has sistematığıyla Muvâfakât'ın içeriği aşağıdaki şemada da görüleceği üzere anahatlarıyla şu konulardan oluşmaktadır.

Muvâfakât'ın birinci cildinde Şâtıbî, on üç mukaddimeden²⁷³ sonra şer'î hükümler bölümüne yer verip, hükümleri cumhurun klasik tasnifinde olduğu gibi iki başlık altında incelemektedir. Şöyle ki;

1. *Teklîfî hükümler*: Bunlar; mübah, mendup, mekruh, vacip ve haram'dan oluşur.
2. *Vaz'î hükümler*: Bunlar ise; sebep, şart, mâni, sıhhat ve butlan, azimet ve ruhsattır.

Muvâfakât'ın ikinci cildi, "Makâsıd" konularına ayrılmıştır. Makâsıd konusu da başlıca iki bölüm halinde incelenmiştir.

1. Şâriin maksadı,
2. Mükellefin maksadı.

Şâriin maksadı da dört ana başlık altında ele alınır. Bunlar;

1. Şâriin, şeriat'ın konulmasındaki kasdı,
2. Şeriatın anlaşılması için konulmuş olması,
3. Şeriatın gereği ile yükümlü tutulması için konulmuş olması,
4. Şâriin, mükellefin şer'î hükümler altına girmesindeki kasdıdır.

Üçüncü cilt, "Şer'î deliller"e hasredilmiştir. Burada tüm şer'î deliller için söz konusu olan ortak özellikler ve Kur'ân ile Sünnet delilindeki farklı lafız çeşitleri konu edilmiştir. Ayrıca tüm deliller için temel teşkil eden Kur'ân delili tafsîl üzere ele alınıp incelenmiştir.

²⁷³ Şâtıbî, bu on üç mukaddimede genel olarak; fıkıh usulünün yapısı, fıkıh meseleleriyle ilgisi, İslam dininde ilmin yeri ve işlevi gibi temel konulara yer vermiştir. Bu on üç mukaddime ve ilgili örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 19-75.

Dördüncü cilt ise, şerî delillerden Sünnet'in açıklanması, ictihad, fetva, istiftâ ve iktidâ konularına ayrılmıştır. Bu cildin sonunda ayrıca, teâruz ve tercih ile cedel ilmi hakkında bilgi verilmiştir.

II. Şer'î Delillerin Genel Özellikleri

Şerî delillerin farklı açılardan ayırımına ve bu delillerin spesifik mahiyetlerine ilişkin bilgi vermeden önce genel olarak Şâtıbî'nin şer'î delil anlayışını ortaya koyacak düşüncelerini aktarmak yerinde olacaktır. Zira, Şâtıbî'nin kendisi de şerî delillerden bazılarının ayrıntılı açıklamasına geçmeden önce tüm şerî deliller ile ilgili temel iki hususa yer vermektedir. Bunları kısaca şu şekilde maddeleştirebiliriz:

1. Tüm şerî delilleri kuşatıcı, onları tanıtıcı, ortak özellikleri mesabesinde sayılacak ‘Delillerle ilgili genel esaslar’ başlığı altında on dört mesele²⁷⁴ ele alınmaktadır.
2. ‘Avârizu’l-edille’ başlığı altında ise fıkıh usûlünde nas olarak tabir ettiğimiz Kur’ân ve Sünnet metinleri lafız çeşitleri bakımından beş fasıl²⁷⁵ altında incelenmektedir.

Biz de, bir kısım şerî delillerin tafsîli incelemesine geçmeden önce Şâtıbî'nin tüm şerî deliller için öngördüğü, belirlediği özellikleri ve açıklama getirdiği lafız çeşitlerini ana hatlarıyla vermek istiyoruz.

Şer'î delillerin esas amacı, mükellefin fiillerinin uygun şerî hükümlerle buluşturulması yani fiilin bir hükme bağlanmasıdır.²⁷⁶ Şeriatın genel ve özel olarak bütün insanlığın maslahatlarını temin etmek ve maslahatın üç mertebesini de korumak amacıyla gelmiş olması, Şeriatın bütün alanlarında geçerli olduğu gibi delillerinde de geçerlidir. Bu sebeple Şâtıbî'ye göre, her bir şer'î istidlal iki mukaddimeye dayanmak durumundadır.

²⁷⁴ Şâtıbî, bu on dört mesele altında tüm şerî delillere yönelik genel nitelikli özellikleri konu edinmektedir. Mesela; ‘Şeriat zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde sıralanan esasları muhafaza etmek üzere kuruludur, Şerî delillerin her biri ya katîdir yahut da zannidir, Şerî deliller akli prensiplere aykırı olmaz...’ gibi tüm şerî deliller için söz konusu edilecek kuşatıcı özellikler burada örnekler ile ele alınır. Bu on dört mesele ve örnekleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 3-63.

²⁷⁵ Muvâfakât'ta diğer usûl eserlerinde olduğu şekliyle bir lafız ayırımı ve delalet şekilleri ayırımına yer verilmemiştir. Bunun yerine Şâtıbî, bu beş fasılda nas nitelikli tüm şerî delilleri lafız çeşitleri açısından incelemektedir. Mesela; ‘Muhkem ve müteşabih lafızlar, Şerî hükümler ve nesih, Emir ve nehiy bahisleri, Âmm ve hâs lafızlar ...’ gibi. Tüm şerî deliller için lafız olması hasebiyle genel kuşatıcı özellikler burada örnekler ile ele alınmaktadır. Şâtıbî, teklifi ve vazî hüküm çeşitlerine de bu kısmın beşinci faslı yani ‘mücmel ve mübeyyen’ lafız çeşitleri başlığı altında yer verir. Bu beş fasılda ele alınan lafız çeşitleri ve örnekleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 63-256.

²⁷⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 24-29.

Bunlar; 1. Hükümün menâtını yani gerekçesini, illetini araştırmak ve 2. Bu gerekçeye/illete uygun hükümün tespit edilmesidir.

Şâtıbî'nin istidlal anlayışı, şer'î bakış açısının parçacı değil bütüncül-tamamlayıcı olduğu düşüncesine dayanır. Bu sebeple şer'î delillerin genel ve özel (küll-cüz, bütün-parça) bütün yönleriyle değerlendirilmesi gerekir. Bütün, parçalardan ve parçalar da bütünden ayrı olarak düşünülemez. Şâriin kasdının gözetilmesi ve korunması için her meselede genel ve özel unsurlara dikkat edilmesi gerekir. Özel bir meselede hükme gidilirken mutlaka onun bağlı olduğu külli(genel) esaslara müracaat edilmelidir.

Şâtıbî, bu maksadın gerçekleşmesi için, istikra metoduna başvurur. İstikra, umumi bir hükümün tesbiti için cüz'i (özel) durumların gözden geçirilmesidir.²⁷⁷ Felsefe biliminde kullanılan bu bilgi yöntemi bir bakıma tümevarımdır.

Tümevarım, olgulardan kurallara giden muhakeme yöntemidir. Bu yöntemle insan özel olayların ortaklaşa noktasından genel ilkeler, kuramlar çıkarmakta, böylece genel bir hakikate ulaşmaktadır. Bir sosyo-moral bilim olan hukukun uygulanmasında tümevarımın önemi açıktır. Toplumdaki olayların uygulanacak genel hukuk normuna uygun olup olmadığı tümevarım yöntemiyle ortaya çıkarılacaktır. Hakim, normu olaya uygularken tumdengelim, olayı norma getirirken tümevarım yöntemini kullanır.²⁷⁸

Şâtıbî, genel kaidelerin umumi lafızlar veya istikra yolu ile elde edileceği ve zihinde genel sonuçlara ulaşılmış olacağı görüşündedir.²⁷⁹ Halbuki Şâtıbî'den önceki usülcüler umumi lafızları siyga ve mana yönünden değerlendirmişler, istikraya tabi tutmamışlardır. Mesela; dinde zorluğun kaldırıldığına dair umumi lafzın olmadığını farzetsek bile çeşitli özel ve farklı yönleri olan olaylardan yine bu sonuca ulaşabiliriz. Teyemmüm, oturarak namaz kılmak, yolculukta namazın kısaltılması ve oruç tutulmaması, yolculuk, hastalık ve yağmurlu havalarda namazın cem' edilmesi, mest ve sargı üzerine meshedilmesi gibi hükümlerin hepsinden Şâriin güçlüğü kaldırma kasdı ortaya çıkar. Biz de artık bu konuda güçlüğü kaldırılmış olmasıyla hüküm veririz.²⁸⁰

²⁷⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 221.

²⁷⁸ Öktem, Niyazi, *Hukuk felsefesi ve sosyolojisi*, 4. baskı, İstanbul 1988, s. 20,21.

²⁷⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 222.

²⁸⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 222.

Şer'î delillerden hüküm çıkaran müctehid, bu yolu izlediği oranda başarılı olur ki, şer'î delillere yaklaşım da iki türlü olabilir:

1. Tarafsız yaklaşım,

2. Kasıtlı yaklaşım.

Kasıtlı yaklaşım arzu ve hevesi peşinde olan, Şâriin kasdını düşünmeyen kimselerin sergilediği yaklaşımdır. Tarafsız yaklaşım ise, delile duyulan ihtiyaç sebebiyle veya içerdiği hüküm sebebiyle sergilenecek bir yaklaşımdır ki, selef(önceki bilginler) bu yolu takip etmiştir. Bu gibi sebeplerden ötürü, şer'î delillere tarafsız yaklaşım esas olmalıdır.

Şer'î deliller akli prensiplerle asla çatışmaz.²⁸¹ Zira yükümlülüğün dayanağı akıldır. Şer'î prensiplerin akli presiplere ters düşmesi halinde şer'î hükümlerle amel edilmesi söz konusu olmaz. Ayrıca hakkında belli bir kaide konmamış şer'î deliller, manası akılla kavranabilen deliller olup adetlerle ilgilidir. Hakkında kayıt getirilen şer'î deliller ise, sırf ibadetlerle alakalıdır.²⁸² Adetlerle ilgili olanlara emir alanında adalet, ihsan, afv, sabır ve şükür; yasak alanında zulüm ve fuhuş örnek olarak verilebilir. Aynı zamanda bu hususlar mükellefin değerlendirmesine bırakılmıştır.

Şâtübî, delillerden hüküm çıkarırken asli ve tabi iktizaya dikkat edilmesi gereğine inanır. Yani delil, olaydan soyutlanmalıdır. Şayet istidlal sırasında hükmün dayanağı ihtiyaç duyulan bir unsurla birlikte ise, o zaman dikkate alınmalıdır. Mesela; "Allâh için namaza durun-kıyam edin"²⁸³ ayetindeki kıyam hükmüne normal hal dışında bir başka menât(hastalık gibi) arız olunca, Hz.Peygamberin fiili ve kavli açıklamasıyla bu tabi unsur dikkate alınmalıdır.²⁸⁴

Şâtübî'nin muhkemlik-müteşabihlik, şer'î deliller ve nesh, emir ve nehiy, amm ve hass, mücmel ve mübeyyen gibi lafzî mebhasleri ise "Avârizu'l-edille" adını verdiği bir bölümde ele aldığını belirtmiştik. Klasik usûl kitaplarında da yer verilen bu lafzi konular hakkında Şâtübî'nin, önem vererek üzerinde durduğu noktalarla ilgili

²⁸¹ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 19, 20.

²⁸² Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 33.

²⁸³ Bakara, 2, 238.

²⁸⁴ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 58, 59.

anahatlarıyla bilgi vermemizin onun usulünün özündeki bütünlüğü ortaya koyma çabasını görmemize katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

Şâtıbî'ye göre, doğrudan hukuki konuları belirten naslarda müteşabihlik yok denecek kadar az olup, bu konulardaki naslar genellikle muhkem ibarelerdir. Zira müteşabih ifadeler külli kaideler içinde yer almayıp, daha çok cüz'i fer'i ifadelerde bulunur.²⁸⁵ Onun müteşabih ifadelerle ilgili düşüncesini şu şekilde özetleyebiliriz. Kur'ân temelde insanlar arasındaki anlaşmazlıklara son vermek ve onların problemlerine çözüm getirmek üzere indirilmiştir. O halde hukukun, temellerine ilişkin konularda müteşabih ifadeler bulunmaz. Görüş ayrılıklarına sebep olan müteşabih ifadeler sadece, hükmün müctehidler tarafından değerlendirilmesinde ve yorumlanmasında gözüktür.

Şâtıbî'ye göre nesih, şer'î hükümlerin yerleştirilmesinde ilahi hikmetin gereği olarak, çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiştir.²⁸⁶ Cahiliyye dönemine ait olup da, şeriatın iptal ettiği her şey nesih çerçevesine girmez. Çünkü usülcülere göre, asli ibaha hükmü ile mübah olan bir şeyin daha sonra haram kılınması nesih sayılmamaktadır. Mesela; içki ve riba yasağı gibi. Şâtıbî'nin, naklettiğimiz bu kısa açıklamalarına göre, ilk devir ve son devir bilginlerinin nesih terimini aynı manada kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Buna göre, ilk devir alimlerinin nesih terimini daha kapsamlı kullandıkları gözükmektedir.²⁸⁷

Şâtıbî'nin, nesih ile ilgili dikkat çeken fikirlerinden birisi de, zaruri, haci ve tahsini maslahatları içinde taşıyan külli kaideler neshe konu olamaz. Esasında bu maslahatlar her toplumda koruma altına alınmıştır. Hernekadar şeriatlarda nesih olsa da, şeriatın asılları sayılan hususlarda nesih cari değildir. Genel ve evrensel prensipler Mekke'de vahyedilmeye başlamış ve Medine döneminde devam etmiştir. İman esasları, namaz ve infak gibi genel prensipler ile adalet, doğruluk, Allâh'tan korkma, sabır, şükür gibi güzel huylar Mekke döneminde bildirilmiş olup, bu hükümlerde nesih çok az meydana gelmiştir. Nesih özellikle İslam'a yeni girmiş kimseler için bir ön hazırlık mahiyetinde ve asli hükme ısındırma için gerçekleştirilmiştir.²⁸⁸

²⁸⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 63, 64, 71, 72.

²⁸⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 77.

²⁸⁷ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 80-88.

²⁸⁸ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 88-89.

Emir ve nehiyeler Şâriin bir şeyi mutlak emretmiş veya mutlak yasaklamış olduğu kasdını ortaya koyar.²⁸⁹ Şeriatda mevcut emirler hep aynı düzeyde değildir. Zaruri, hacı veya tahsini hususlardaki emirler arasında mertebe farkı vardır. Bu sebeple asli kasıt ve tabi kasıt gözönünde bulundurulmalıdır. Asli kasıt ile gelen emirler kesindir.²⁹⁰ Aynı şey hakkında bulunan iki emirden biri bütüne, diğeri cüzlerine ya da niteliklerine yönelik ise, bütüne yönelik emir tercih edilmelidir. Mesela; namaz kılınması talebi bütüne yönelik asıl emirdir. Namazla ilgili olan taharet, güzel ve temiz kıyafet, huşu, zikir ve dua ise namazın vasıflarına yöneliktir.²⁹¹

Şâtübî, teabbudi konularda maslahatın bilinemiyeceğinden hareketle emir ve nehiyelerle birlikte maslahatların dikkate alınamıyacağını, her emir ve nehyin teabbudi bir manası olduğunu ve bu sebeple nasların siygalarına uymanın gerekli olduğu görüşündedir.²⁹² Ancak ona göre, sadece zahire değil, maslahata da önem vermek gereklidir. Bu kabulden hareketle, Şâriin emir ve nehyde gerçekleştirmek istediği maslahatı da ihmal etmemek esastır ve emir ile yasakların siygalarına uyalım derken Şâriin maksadından uzaklaşmak doğru olmaz.

Amm lafızlarda itibar, bu lafızların kullanım şekillerine olmalıdır.²⁹³ Şâtübî, klasik usûlcülerden farklı olarak, ammi lafızları siyga ve mana yoluyla değil istikra yoluyla tesbit etmeye çalışmıştır. Lafzın kullanılışındaki umumiliği anlamak için, o konuda gözetilen maksatların iyi bilinmesi gereklidir, zira şer'î kaidelerin ortaya konması şer'î maksatların bilinmesi ile olur.

Şâtübî'nin inancına göre, Kur'ân Hz.Peygamberin söz, fiil veya takrirleriyle açıklığa kavuşur. Bilginler Peygamberin varisleri olması hasebiyle, onlar da Kur'ân'ı söz ve fiilleriyle izaha çalışırlar. Fiili beyan ve sözlü beyanın birbirine mutabık olması, beyanın zirve noktası addedilir. Taharet, oruç, namaz ve hac gibi konularda yapılan beyanlar, bu tür beyanlara örnek olarak gösterilebilir.²⁹⁴

²⁸⁹ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 92.

²⁹⁰ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 102-107.

²⁹¹ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 153.

²⁹² Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 111.

²⁹³ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 200-201.

²⁹⁴ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 229-231.

Şâtıbî'ye göre, sözlü beyan ile fiili beyandan her birisinin üstün ve noksan olduğu tarafları vardır. Ancak usûlcülerin çoğunluğu, fiili beyanı esas almışlar ve her birinin diğerine üstün yönlerini görmemezlikten gelmişlerdir. Şâtıbî, fiili ve sözlü beyan arasındaki mutabakattan hareketle kişilerin fiilinin sözüne uygun olması oranında, kendilerine tabi olup örnek alınacağı sonucuna varır. Çünkü, toplumda beyan makamında bulunan kimseler örnek konumundadırlar ve bunların söz ve davranışlarını kontrol etmeleri gerekir.

Kur'ân'da bulunan mücmel lafızlar ise, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrir şeklindeki Sünnet'i tarafından beyan edilmiştir. Beyanın icthad anından sonraya tehirinin imkansız olması, yükümlülük getirecek bir konuda icmal(mücmellik)in olmadığını gösterir. Çünkü, Kur'ân nassında yer alan şer'î hitapların hem anlaşılır olması ve hem de bir maksadı gerçekleştirmeyi hedeflemesi esastır.

III. Şâtıbî'nin Şer'î Delilleri Tasnifi

Dünden bugüne telif edilen fıkıh usulü eserlerinde, şerî delillerin gerek sayısı hususunda ve gerekse gruplandırılması hususunda farklılıkların olduğu aşîkardır. Hatta bu durum farklı mezhep bilginlerince telif edilen usul eserlerinde daha da barizdir. Bu farklılığın nedenleri çalışmamızın doğrudan konusu olmadığı için burada buna yer vermenin anlamlı olmadığını düşünmekteyiz.

Şâtıbî, Muvâfakât'ın iki ayrı yerinde şerî delillerin hem nelerden ibaret olduğundan ve hem de nasıl bir niteliğe sahip olduğundan hareketle hangi grup içerisinde yer alması gerektiğinden bahsetmektedir. Şöyle ki;

Şâtıbî, şerî deliller konusunun hemen başında mutlak ve genel olarak delillerin; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört delilden oluştuğunu belirtmektedir.²⁹⁵

Bir başka yerde ise delillerin sahip olduğu niteliğinden hareketle yani, 'naklî içerikli' ve 'akıl ve düşünce merkezli' olmak üzere iki gruptan müteşekkil olduklarını bildirmektedir. Bu ikinci ayırıma göre²⁹⁶ ;

²⁹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 3. Şâtıbî, tafsil üzere açıklama yaptığı kısmın hemen başında şerî delillerin; Kitap, Sünnet, icmâ ve rey'den müteşekkil olduğunu söylemektedir. Sanırız 'rey' delili başlığı altına kıyas ve benzeri delilleri dahil etmektedir. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

²⁹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 29-30.

a) Sırf nakle yönelik olan deliller

1. Kitap
2. Sünnet

b) Sırf rey'e yönelik olan deliller

1. Kıyas
2. İstidlal'den ibarettir.

Yine Şâtıbî'ye göre bu her iki gruba eklenen bilginlerin ittifak ve ihtilaf ettikleri şerî deliller vardır. Mesela; her şekliyle icmâ, sahâbî mezhebi/kavli, bizden öncekilerin şeriatı/şer'u men kablenâ gibi deliller birinci gruba dahildir. Zira, burada ismi anılanlar veya bu nitelikte olan deliller düşünceye yer vermeksizin sadece nakille bilinir. Diğer taraftan istihsan ve Mesâlih-i mürsele ise düşünce/nazar merkezli olması itibariyle ikinci gruba girer. Şayet maslahatların nasların manalarına/umum-ı maneviye'ye râci olduklarını kabul edersek Mesâlih-i mürsele de birinci gruba katılır.

Şâtıbî'ye göre, belirli özellikleri gereği şerî delillerin ayrı isimler altında tasnif edilmesi bir gereklilik olsa da, onlar temelde maslahatların temin edilmesi ve mefsedetlerin def edilmesi açısından bir birini tamamlayan bütün özelliğindedir. Bu bağlamda Şâtıbî, ister nakil içerikli ve isterse akıl merkezli olsun tüm delillerin anlaşılması ve meşrûiyet kazanması için bir birine ihtiyaç duyduklarını belirtir. Şöyle ki; naklî delilden istinbatta bulunmak için akla ihtiyaç duyulur ve aklî delilin muteber olması için de şerî deliller ile onayına ihtiyaç vardır.²⁹⁷

Yukarıda yapılan bu değerlendirmelere göre Şâtıbî, aslında bütün şer'î delillerin birinci kısım içerisinde (Kitap ve Sünnet) yer alması gerektiğine de işaret etmekte ve bu iki naklî delilin bütün delillerin kaynağı mesabesinde olduğunu söylemektedir. Çünkü Sünnet delili ile amel etmek, Kitabullah'ın Sünnet'e bu anlamda delalet etmesi,²⁹⁸ doğrudan yetki vermesiyle olacağından, esasında Sünnet delili de Kitab'a racidir.

²⁹⁷ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 29.

Şâtübî'nin, yukarıda yaptığı şerî delil tasnifiyle mezhep kurucusu İmam Malik'in ictihad usulünü benimsediğini görmekteyiz. Şöyle ki; İmam Malik de, şerî hükümlerin tespit edilmesinde ilk kaynak olarak Kur'ân'a sonra Sünnet'e, sonra İcma ve Rey'e müracaat ederdi. Ona izafe edilen delillerden sahabe kavli Sünnet içinde; kıyas, Mesâlih-i mürsele, sedd'ü'z-Zerâyi, istihsan ise rey içinde mütalaa edilmektedir.²⁹⁹

Şâtübî'den önce yaşamış Maliki Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö.474/1081)³⁰⁰, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubi el-Cedd (405-520/1014-1126)³⁰¹, İbn Rüşd Ebu'l-Velid Muhammed el-Hafid (ö.595)³⁰², İbn Hâcib Cemaleddin Ebi Amir Osman b. Amr b. Ebi Bekir b. Yunus (571-646)³⁰³ gibi usulcülerin şer'î delilleri tasnifi ise Şâtübî'nin, tasnifinden farklılık arzetmez.

Muhtemeldir ki; Şâtübî, delilleri tasnifte kendinden önce yaşamış yukarıda isimleri geçen Maliki usulcülerden etkilenmiş olabilir. Şâtübî'nin, belki bunlardan farklı tarafı hukukta maslahatlara daha bir önem vermesi, eserinde geniş ve daha sistematik bir şekilde inceleyerek ortaya koymasındır.

Şâtübî, Muvâfakât'ın iki ayrı yerinde delillerin tasnifinde ' Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, şer'u men kablenâ, istihsan ve Mesâlih-i mürsele' delillerini ismen zikretse de bunlardan sadece ' Kitap ve Sünnet' delilini müstakil başlık altında oldukça geniş bir şekilde incelemiştir. Hemen her usul eserinde geniş bir şekilde ele alınan ve hakkında bilgi verilen 'icmâ³⁰⁴ ve kıyas³⁰⁵, delilini ise konu edinmemiştir.

²⁹⁸ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 30, IV, 41-43.

²⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Menderes Gürkan, *İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfiî'nin yeri*, Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri 1997, s. 202-227; Hayreddin Karaman, *İslam hukukunda ictihad*, 3. baskı, Ankara 1985, s. 140,141.

³⁰⁰ Bâcî, Ebu'l-Velid, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî, 1. baskı, Beyrut 1989.

³⁰¹ İbn Rüşd (dede), *el-Mukaddimât el-Mümehhidât*, tkh. Muhammed Hucci, Beyrut-1988, I, 9-62.

³⁰² İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, İstanbul-1985.

³⁰³ İbn Hâcib, *Müntehe'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 1. baskı, Beyrut 1985, s. 3-27.

³⁰⁴ Şâtübî, Sünnet delilini içerdiği anlamlar açısından açıklarken bir-iki cümleyle icmâa temas etmektedir. Şöyle ki, Şâtübî'ye göre sünnet üç anlamda kullanılmaktadır ve üçüncü anlamı da; 'sahabe neslinin amel edegeldikleri şeydir.'demektedir. İşte sahabe neslinin gerek müstakil olarak ve gerekse halifelerin yönlendirmesi ile fikir birliği etmeleri icmâdır. Nitekim içki cezasının seksen sopa olması, zenâatkarların tazminle mükellef tutulması, Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesi...gibi fikir birlikleri bunun örneklerini teşkil eder. Fazla bilgi için bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 3-5.

³⁰⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâtübî, ittifak edilen bir delil olarak gördüğü kıyasın tarifine kısaca şerî delillerin genel özelliklerini anlattığı dokuzuncu meselede yer vermektedir. Şöyle ki; 'kıyas, sigası hâs, özel bir nassı anlam açısından genelleştirmektir.' Aslında bu teknik bir tanım olmaktan ziyade

Şâtıbî'ye göre, Kitap ve Sünnet hakkında verilecek bilgiler, yapılacak açıklamalar diğer deliller için de geçerli olacağı için her bir şerî delili müstakil başlık konusu yaparak açıklama yapmak tekellüfde bulunmak, gereksiz zorluk çıkarmaktır. Şâtıbî, kendinden önceki usûlcülerin Kitap ve Sünnet dışındaki her bir delili ayrı başlıklar altında ayrıntılı olarak açıklamalarını gereksiz ve işi zorlaştırma olarak görür. Bu nedenle kendisi icmâ ve kıyas hakkında sükut etmeyi ve sadece Kitap ve Sünnet hakkında açıklama yapmakla yetineceğini belirtmektedir.³⁰⁶

Bununla birlikte Şâtıbî, Muvâfakât'ın ve İtisâm'ın farklı yerlerinde rey'e yönelik deliller (istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâyî) hakkında dağınık bir şekilde olsa da ihtiyacı giderecek ölçüde bilgi vermiştir. O, bu bilgiler sayesinde bir çok şeye vakıf olunacağını düşünmektedir.

Biz de Şâtıbî'nin, Muvâfakât ve İtisâm'da gerek müstakil bir şekilde yer verdiği ' Kitap, Sünnet ve gerekse dağınık şekilde ele aldığı 'mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâyî ve sahabenin sünneti beyan' delilleri hakkındaki görüşlerini belirli bir sistematik içerisinde vermek istiyoruz.

A. Aslî Deliller

Çalışmamızda, hem sistematik olması ve hem de Şâtıbî'nin düşünce yapısına uygun olmasından hareketle delillerin 'aslî ve ferî' olarak iki kısımda ele alınması bize ait bir bölümlenmedir.

Şâtıbî'nin düşüncesinde gerek naklî olsun ve gerekse aklî olsun tüm deliller ilk ve asıl delil olan Kur'ân'a racidir. Mesela; Sünnet deliliyle amel etmek Kur'ân'ın Sünnet delilini onaylaması, meşruiyet vermesi iledir. Sünnet'in de temel görevi Kur'ân'ı tebliğ ile birlikte açıklamak ve anlamını vuzuha kavuşturmadır. Kitabullah'ın asılların aslı mesabesinde ve ictihad erbabı için hükümlerin temel kaynağı olduğunu kabul eden Şâtıbî, bu görüşünü "...Kitap'da biz hiç bir şeyi eksik bırakmadık..."³⁰⁷ ayetiyle destekler.

kıyasın temel fonksiyonuna işaret etmektedir. Yani bu açıklamaya göre kıyasın işlevi, nassın ismen konu edindiği şeyin hükmünü genelleştirmek, yani bu hükmü aynı nitelikte olanlara teşmil etmektir. Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 37.

³⁰⁶ Şâtıbî'nin konuya ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

³⁰⁷ En'am, 6, 38.

Şâtıbî'nin ifadesiyle Kur'ân 'asılların aslı/ هو أصل الأصول' ve Hz. Peygamberin sünnetinin ise temel işlevi ve görevi Kur'ân'ı tebliğ ve açıklamaksa/ تبليغ الرسالة وهو الكتاب وبيان معانيه Sünnet'in de asıl delil olarak görülmesi gerekir.³⁰⁸ Nitekim Şâtıbî Muvâfakât'ta, Kitab ve Sünnet'i diğer deliller için asıl kabul eder ve bu ikisi hakkında bilgi vermenin diğer deliller için de yeterli olacağını düşünür.³⁰⁹

Bununla birlikte biz, Kitab ve Sünnet dışında bizim başlıklandığımız ferî delillere ilişkin dağınık olarak verilen bilgilerin bir araya getirilmesini de önceledik. Çünkü, ele alacağımız ferî delillere ilişkin bilgilerin onun delil düşüncesini daha iyi tanımamıza fayda vereceğini düşünmekteyiz.

İşte yukarıda dile getirdiğimiz, Şâtıbî'nin gerekçelerinden ve izahlarından hareketle ve sistematik olması hasebiyle şerî delilleri aslî ve asla nisbetle ferî olmak üzere iki grup halinde vermek istiyoruz.

1. Kur'ân:

Kur'ân'ı aslu'l-usûl yani, bütün şerî delillerin kaynağı kabul eden Şâtıbî, tüm usûlcüler gibi Kur'ân'ın ne özellikte bir kitap ve kendisinden hangi prensipler çerçevesinde hüküm istinbatında bulunulabileceğine odaklanmıştır. Buradan hareketle hüküm istinbatında Kur'ân'ın nasıllığını ortaya koyacak, onun bu açıdan keyfiyetini belirtecek açıklamalarda bulunmuştur.

Şâtıbî, Kur'ân'ın şerî hüküm odaklı açıklanması bahsinde ondört meseleye yer verir. Şâtıbî'nin, bu ondört mesele altında yer verdiği hususların temelde hedefi Mekke ve Medine dönemi ayetlerinin bir birleriyle ilişkisi, şerî hükümlere ilişkin ayetlerin genel yapısı, hükümlerin tesbitinde nüzul sebeplerinin bilinmesinin önemi, Kur'ân'ın şerî hükümleri vaz ediş şekli...gibi hususları öne çıkarmak ve önemini kavratmaktır. Bir başka ifadeyle, bu ondört meselede yer verilen hususlar Kur'ân'ın sahih, anlamlı, kuşatıcı, aklî prensiplerle uzlaşmacı...şekilde anlaşılmasının parametreleridir. Biz de Şâtıbî'nin, bu ondört mesele altında yer verdiği hususların ana noktalarına işaret ederek onun Kur'ân delili anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

³⁰⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 31.

³⁰⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

Bütün şer'î delillerin aslı sayılan Kur'ân(aslu'l-usûl), şeriatın genel-külli esaslarını belirlemiştir.³¹⁰ Kur'ân'ın şer'î hükümleri bildirmesi temelde genellik esasına dayanır. Eğer özel bir hüküm gelmişse, o hüküm de neticede külli-genel bir esasa dayanmakta ve o külli esasın içerisinde yer almaktadır. Özel hükmün genel bir hükme bağlanması itibar (sonuçların gözetilmesi, istihsan) yoluyla veya aslın manası (kıyas) içine girmek yoluyla olmaktadır.³¹¹

Kur'ân, Sünnet ile açıklanır. Kur'ân muhtasar/sınırlı fakat kuşatıcıdır. Kur'ân, esaslarının genel oluşuyla kuşatıcı niteliğe sahiptir. Kur'ân'a vakıf olan kişi şer'î hükümlere de vakıf olur. Kur'ân'a vakıf olmak ise, Kur'ân'ın bütününe incelemek ve Kur'ân'ı ibare ve manasıyla birlikte değerlendirmekle olabilir.

Şâtıbî, Kur'ân'ı zahiri ve batınıyla birlikte düşünmüş ve her iki yönde ifrata gidenleri hoş görmeyip, onları sırat-ı müstakim'den ayrılmakla itham etmiştir. Kur'ân, hem Arap dilinin iyi bilinmesiyle hem de hitaptan Allâh'ın gözettiği maksadı tesbitle anlaşılacaktır. Hitabın özünü kavramayanlar, Kur'ân'ın indiriliş amacını ve lafzın dışında murad edilen manaları anlayamazlar.

Şâtıbî, Şâriin maksadını, hitabın özünü iyi anlayabilmek için Kur'ân tefsirinde selefin yaptığı gibi orta ve itidal bir yol izlenmesini tavsiye eder. Ona göre, selef-i salihin, Kur'ân'ın maksatlarını ve batınını en iyi anlayan kimselerdir. İtidalden ayrılarak iki taraftan yani ifrat ve tefrit taraflarından birinin izlenip takip edilmesi yanlıştır.³¹²

Mesela; tefsirde tefrite kaçanlar, sadece Arapça ile yetinerek Kur'ân'ı tefsir etmek istemişler, onun içerdiği mana ve maksatlar üzerinde yeterince durmamışlardır. Bâtınîlerin tefsir anlayışını yansıtan bu tür tefsir yaklaşımı makbul değildir.

Tefsirde ifrata kaçanlar ise, şeriatın ümmi olduğunu, o indiğinde Araplar tarafından bilinmeyen bir takım şeylerin olduğunu ve bu lafızlara itibar edilemeyeceğini, kelam ve lafızlar üzerinde sadece terkip olunan manaya ulaştırması açısından durulacağını ve bunun ötesinde araştırmalara gidilmeyeceğini söylerler.

³¹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

³¹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 274.

³¹² Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 306.

Akıllı olan herkes bilir ki, Kur'ân'da yer alan hitap ile kasdolunan, sırf ibare üzerinde bilgi sahibi olmak değil, aksine ibareden kasdolunan şey üzerinde ve murad edilen mana üzerinde derinleşmektir.³¹³ Yani Şâtıbî, nassın ibaresinin ne dediği kadar ne demek istediğinin keşf edilmesinin de Kur'ân'ın kuşatıcı olması ve yeni meselelere çözüm üretmesi açısından önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

Şâtıbî'ye göre, Kur'ân'ı anlamak ve tefsirini yapabilmek için ayetlerin nüzul sebeplerini bilmek son derece önemlidir. Nüzul sebeplerini bilmemek, zahir olan nasları mücmel hale sokar ve ihtilafların doğmasına sebep olur. Bunun aksine nüzul sebeplerini bilme ise, müşkülleri ortadan kaldırır.³¹⁴ Kur'ân'ı tam ve yanlışsız olarak anlayabilmek için, ayrıca Kur'ân'ın indirildiği zaman diliminde mevcut olan söz, fiil ve ahval ile ilgili Arap adetlerinin de bilinmesi gereklidir.³¹⁵ Burada Şâtıbî tarafından dikkat çekilen önemli nokta nassın nasıl bir kültürel zemin içerisinde indirildiği ve hangi şartlarla yüzleştiğinin bilinmesinin Kur'ân'ı anlamak isteyen için kolaylaştırmasıdır. Aksi durumda, rahat ve kolay bir şekilde anlaşılacak nassın anlaşılması ve şerî hükümlerle yan yana getirilmesi zorlaşacak yani, Şâtıbî'nin ifadesiyle zahir olan bir nas mücmel hale gelecektir.

Şâtıbî'nin, Kur'ân'ın anlaşılmasında parçacı değil bütüncül bir yaklaşımın sergilenmesi taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Şâtıbî'nin, Kur'ân tefsirine/anlamaya yönelen bir kişinin dikkat etmesini istediği şeylerden biri de, olayı ve halin gereğini birlikte ele alarak sözün başından sonuna kadar bir bütün olarak değerlendirmesidir. Çünkü, olay hernekadar birden fazla cümleyi kapsamış olsa da, bu cümleler birbirleriyle ilişkilidir ve hepsi bir olay hakkında inmiş tek bir olayı açıklamaktadır. Mükellef bu şekilde değerlendirme yaparsa, Şâriin maksadını yakalamış olur.³¹⁶ Şâtıbî, Kur'ân tefsirinde sözü bir bütün olarak ele almanın ve Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki manayı yakalamanın önemi üzerinde durmuştur. Kur'ân'ın bir kısmını anlamayı diğer kısmını anlamaya bağlı görmüştür. Çünkü Kur'ân, tek bir kelimedir ve kendi kendini tefsir eder. Ona göre, Kur'ân tefsirinde ifrat ve tefritin dışında takip edilecek tarz, işte bu tarz ve tutumdur. Şâtıbî'nin, hem ibare hem de ibarenin taşıdığı kasdolunan manaya önem vererek ve

³¹³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 306-307.

³¹⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 258,259.

³¹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 261.

³¹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 309.

Kur'ân'ı bütün olarak değerlendirerek yapılmasını istediği Kur'ân tefsir metodu şüphesiz müfessirleri Şâriin maksadına yaklaştıracaktır.

Şâtıbî, daha önce de temas ettiğimiz üzere şerî deliller ile aklî prensipler arasında zıtlık kabul etmez, aksine anlaşılması ve test edilmesinde her iki tarafın bir birine ihtiyaç duyduklarını belirtir. Şöyle ki, ferî deliller meşruiyetini naslardan (Kur'ân ve Sünnet metinleri) aldığı gibi nasların anlaşılması ve onlardan istinbatta bulunulması için de akla ihtiyaç vardır. Bu kabule bağlı olarak Şâtıbî, Kur'ân tefsiri konusunda rey'e başvurulup başvurulamayacağı tartışmasını da yapmıştır. Şöyle ki; eğer rey' Arap dili, Kur'ân ve Sünnet'e uygun ise bu tür rey'in ihmali mümkün değildir. Fakat rey', Arap dili veya şer'î delillere uygun değilse böyle bir rey', delil olmaksızın Allâh'a karşı yalan uydurmaktır ve şer'an yerilmiş bir rey'dir.³¹⁷

Müslümanlar her devirde Kur'ân'ı Kerim'e dünya ve ahiret saadetini sağlayan temel bir kaynak gözüyle bakmışlardır. Kur'ân'ın nüzulünün başlangıcından itibaren, onu iyi anlamak için lügat, belagat, edebiyat, nahiv, fıkıh, felsefe, tasavvuf ilimlerine ihtiyaç duymuşlar ve bu ilimler aracılığıyla Kur'ân'ı açıklamaya ve anlamaya çalışmışlardır. Müslüman bilginlerce, Kur'ân'ın anlaşılmasında tefsir disiplinine olan ihtiyaca ayrı bir önem verildiği bilinmektedir. Bu sebeple, kimi bilginlerce, Kur'ân ibarelerinde yer alan hemen her hususu açıklayan ve bu açıklamalar ile çeşitli bilgi ve felsefî görüşleri ortaya çıkaran, en fazla kabul gören tefsir nevilerinden biri de ilmi tefsirdir. İlmi tefsirlerde Kur'ân'ın bütün ilimleri ihtiva ettiği anlayışı hakimdir.

İlmi tefsir hareketini Abbasiler devrinin ilim ve terceme hareketlerine kadar götürmek mümkündür. Bu tefsir hareketinin savunucuları arasında İmam el-Gazzâlî, Ebu Bekir ibn Arabi (ö.543), Celaleddin es-Suyuti (ö.911) sayılabilir. İlmi tefsir hareketinin tatbik şekline ise ilk defa Fahreddin er-Râzî (ö.606)'nin tefsirinde rastlanır.³¹⁸ İlmi tefsir hareketini benimseyenlerin yanısıra bu harekete karşı çıkan, inkar eden veya tarafsız kalan alimler de olmuştur.³¹⁹

³¹⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 315,316.

³¹⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir usulü*, 4. baskı, Ankara 1983, s. 305.

³¹⁹ Ebu Hacer, Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân*, Dimaşk 1991, s. 275.

Kimi araştırmacıların kanaatine göre; bu husustaki nakillerden hareketle ilmi tefsire ilk itiraz Şâtıbî'den gelmiştir.³²⁰ Şâtıbî'ye göre insanların çoğu Kur'ân üzerindeki iddialarında haddi aşmışlar ve tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, ilm-i huruf vb. birçok ilmi, öncekilerin-sonrakilerin zikrettikleri bütün ilimleri Kur'ân'a izafe etmişlerdir. Onların, bu iddiaları doğru değildir. Sahabe, tabiin ve onları takip eden nesiller Kur'ân'ı ve Kur'ân ilimlerini, Kur'ân'da bulunanları en iyi bilen kimselerdi. Bununla birlikte onlar Kur'ân'dan sadece tevhid delilleri, teklifi hükümler, ahiretle ilgili hükümler dışında bu iddialardan hiç bahsetmemişlerdir. Kur'ân'ın bazı ilimleri içerdiği bir hakikattir. Ancak bu ilimler de ya Arapların bildikleri ilimlerdir yahut onların bildikleri ilimler üzerine kurulmuş ve akıl sahiplerinin teaccüp ettiği, işaretleri gösterilmeksizin, ışıkla aydınlatılmaksızın üstün akıl sahiplerinin dahi idrak edemeyeceği türden bilgilerdir.³²¹

Tefsir ilmi, hitapdan muradın ne olduğunun anlaşılmasını sağlamak için matlup olan ilimlerdenir.³²² Sahabe ve tabiinden oluşan selef-i salih, ameli faydası bulunmayan konulara dalmamışlardır.³²³ Kur'ân'daki "Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur."³²⁴ ayetinin ameli bir neticesi olmayacağından bahisle bu ayetin astronomi ilmiyle tefsir edilmesini hoş karşılamamışlardır. Çünkü bu tür bir tefsir Arab'ın bilmediği şeyler kabilindendir. Kur'ân ise sadece onların dilinde ve onlar tarafından bilinen tarzda inmiştir.³²⁵

Yukarıdaki değerlendirmelerinden hareketle Şâtıbî'nin, Kur'ân konusunda iki şey üzerinde önemle durduğunu görmekteyiz. Bunlar; 1. Kur'ân'ın, bütün delillerin aslı olduğu ve Kur'ân'ın beşeri münasebetleri değerlendiren ve bütünleştiren genel prensipler vazetmiş olup, gerekli bulduğu konularda özel hukuk kuralları getirdiğidir. 2. Bu özel kuralların benzeri olaylar için bir ölçü, bir hareket noktası olması gerektiği, bu

³²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir usulü*, s. 305; Ebu Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mizân*, s. 275; Burhan Baltacı, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi*, Ankara Üniversitesi SBE, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara 2005, s. 43.(Şâtıbî'nin ilmi tefsir hakkındaki düşünceleri ve değerlendirme için aynı tez bkz.39-51.)

³²¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 60-61.

³²² Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 36.

³²³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 35.

³²⁴ Kaf, 50, 6.

³²⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 37.

sebeple de Kur'ân'ın mesajını bir bütün olarak ve Hz.Peygamber'in rehberliği ile ele alınmasının zaruri olduğudur.

İslam hukukunun yazılı kaynağı olan Kur'ân ve bunu açıklayan Sünnet'in koyduğu esaslar, zaman ve şartların değişmesiyle temelde değişmeyen ve doğruluğuna inanılması gereken kurallardır... Konunun bir başka yönü ise, Kur'ân ve Sünnet'in gerek genel ilkelerinin ve gerekse özel hükümlerinin hiç bir zaman aklın evrensel ilkeleri ile çatışma içinde olmayışdır. Genel ilkelerin evrenselliği açıktır. Özel hükümler ise ya belli maksadı temin ya da belli bir ilkeyi tesis için vaz edilmiştir. Öyle olunca her iki grup yani genel ve özel hukuk kurallarını birleştirip bütünlük arzedecek tarzda telif etmek mümkün olmaktadır.³²⁶

Şâtıbî'nin, Mekke teşrii ve Medine teşriinde vazedilen esasları değerlendirmesi ve ibadetlerle adetler arasındaki ayırımını genel olarak şöyle ifade edebiliriz: Kur'ân'da mevcut olan hükümlerin sadece ibare ve lafızlarıyla değil, bu hükümlerin ruh ve özündeki manalarıyla değerlendirilmesi zarureti vardır. Kur'ân zamanın ve şartların değişmesiyle değişebilecek sahalarda genel prensipler koymuş olup, zamanın ve şartların değişmesinden az etkilenebilecek alanlarda ise oldukça ayrıntılı hükümler getirmiştir. Bu nedenle, teferruat kabilinden olan şer'î hükümlerin anlaşılması ve bunların zaman ile şartlar içerisinde değerlendirilmesi insanların zekası, çalışması ve ihtiyaçlarına bırakılmıştır.

2. Sünnet:

Şâtıbî, Kitab delilinin açıklamasında olduğu gibi Sünnet delilini de gerek yapısı (söz-fiil-ikrar) ve gerekse Kur'ân ile ilişkisi bağlamında on mesele³²⁷ altında incelemeye çalışmıştır. Biz de, Şâtıbî'nin, on mesele başlığı altında ele aldığı hususları bir bütünlük içerisinde vermeye çalışacağız. Ayrıca, konuyla bir şekilde ilgili olduğunu düşündüğümüz sünnet lafzının karşıtı olarak kullanılan bidat kavramı, Şâtıbî'nin bidat karşıtlığı ve bu uğurdaki çabaları hakkında bilgi vermek istiyoruz.

³²⁶ Kur'an ve Sünnet'te yer alan ilkelerin genellik ifade etmesi ve bunların değişime engel olmaması ve bazı hukuk prensiplerinin bunda oynadığı rol hakkında fazla bilgi için de bkz. Ali Bardakoğlu, "Tabii hukuk düşüncesi açısından İslam hukukçularının istihvan ve istislah görüşü", *EÜİFD*, sayı:3, yıl: 1986, s. 121-138.

³²⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 3-63. Esasında bu on mesele altında ele alınan hususlar temelde sünnetin mahiyetini anlamaya ve Kur'ân ile olan ilişkisini kavramaya yöneliktir.

Şâtıbî'nin, naklî deliller içerisinde ikinci sırada yer verdiği sünnet kavramı mutlak anlamda Hz. Peygamberin söz, fiil ve ikrar/tasviplerinden ibarettir. İkrarın, sünnete dahil olması için bu ikrarı gerektirecek söz-fiili Hz. Peygamberin bilmesi ve reddi gereken bir şey ise buna imkanın olması gereklidir.³²⁸ Bu mutlak kullanımın dışında sünnet şu dört anlamda da kullanılmıştır. Bu anlamlar şunlardır; Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri, tasvipleri (bunlar ya vahye ya da ictihada dayalıdır) ve sahabe ile Halifelerden nakledilen uygulamalardır.³²⁹ Farklı bir açıdan ise "sünnet" lafzı; Hz. Peygamber tarafından (söz, fiil ve tasvip yoluyla) beyan edilen şeyler anlamında, bidatın karşısı anlamında ve sahabenin ameli anlamına da kullanılmıştır.³³⁰

Sünnet'in şerî hükümlerin delili olduğu konusunda ihtilaf olmamakla birlikte Kitab'ın Sünnet'e takdim edilmesi bütün islam bilginlerince kabul edilmiş müsellem bir hükümdür.³³¹ Şâtıbî de, Sünnet'in itibar mertebesi bakımından Kitab'dan sonra geldiğini akli ve nakli delillerle ortaya koymaya çalışır. Zira Şâtıbî'ye göre, esas itibariyle Kur'an katî Sünnet ise zannidir³³² ve yine Sünnet ya Kur'an'ı beyan eder yahut da ilave hükümler getirir. Bu iki husus(zanniliği ve beyan görevi), Sünnet'in itibar açısından Kur'an'dan sonra geldiğine işaret eder. Benzer şekilde Muaz b. Cebel hadisinde³³³ Sünnet'in Kur'an'dan sonra zikredilmesi de bunun delilidir.³³⁴ Ayrıca, Şâtıbî, Hanefilerin teklifi hükmün kısımlarından olan farz ve vacip ayırımının da³³⁵, Kitab'ın Sünnet'e takdiminden kaynaklandığını belirtir.³³⁶

³²⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 43.

³²⁹ Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ta 'سنة الصحابة' kullanımı sahabenin uygulaması anlamındadır, yoksa Hz. Peygamberin sünnetinin bir çeşidi değildir. Şâtıbî, bazı nassi gerekçelerden hareketle ilk nesil olan sahabenin uygulamasının örnek olduğunu ve delil mercii olarak amel edilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 454-59. Sahabe uygulamasına ilişkin ferî deliller başlığı altında daha geniş bilgi ve yer verilecektir.

³³⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 3-5. Şâtıbî'nin hadis ve sünnet konusundaki tanımı, ayırımı ve değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Harun Karipçin, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, yıl. 2011, s. I-IX, 1-125.

³³¹ Mesela bkz. Fahrettin Atar, *Fıkıh usulü*, 1. baskı, İstanbul 1988, s. 35.

³³² Şâtıbî'ye göre Kur'an'ın katî Sünnet'in ise zanni olması sübut açısından yapılan bir değerlendirme değildir. Zira Şâtıbî Sünnet'te de katiliğin olabileceğini ancak Sünnet daha çok tafsilata yer verdiği için genel özelliğinin zannilik olduğunu belirtir. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 6.

³³³ Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas el-Ezdî es-Sicistânî(ö.275), , 11, Beyrut 1998 (IV, 215-216, hadis no:3587). Söz konusu hadise göre Muaz b. Cebel şerî hükmü tespitte önce Kur'an'a, Kur'an'da bulamazsa sonra Sünnet'e ve her ikisinde de bulamazsa reyile ictihad edeceğini söylemiştir.

³³⁴ Şâtıbî'nin bu husustaki değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 5-6.

³³⁵ Şâtıbî her ne kadar buradaki ayırımın kesin sebebini belirtmese de, Kur'an ile Sünnet delilinin sübut

Şâtıbî, Sünnet'i Kitab'ta olan şeyleri açıklayan bir delil olarak ele almaktadır. Bu sebeple, 'السنة قاضية علي الكتاب' / Sünnet, Kitab üzerinde kâdîdır-hakimdir' sözünün de bu anlamda yani Sünnet'in Kur'ân'ı açıklayıcı olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre, mütevatir sünnetin³³⁷ bulunması çok nadirdir. Şâtıbî, Kur'ân'ın kati, Sünnet'in ise genel olarak zanni olduğu üzerinde durmuş ve Kur'ân ile Sünnet arasında bir teâruz bulunması durumunda, ahad haberle amel edilebilmesi için haberin kati bir delile dayalı olması gerektiği aksi takdirde tevakkuf edileceğine işaret etmiştir. Ahad haberin katî bir delile dayanması ise onu Kur'ân'daki külli bir kaidenin şümulüne dahil eder ve katilik kazanır. Artık Kur'ân ile haber arasındaki tearuz iki kati delilin tearuzuna dönüşür.³³⁸

Hiz. Peygamberin fiili, Sünnet olduğu gibi bir şeyi yapmaması terketmesi de benzer şekilde Sünnet olarak adlandırılır mı? hususu usûlcüler arasında müzakere edilmiştir. Buna bağılı olarak, Rasulullah'ın bir şeyi yapmayı terketmesi, usûlcülerin çoğunluğu tarafından fiili sünnet çeşidi olarak kabul edilmemiştir. Şâtıbî ise, Rasulullah'ın bir fiili terki ve terkin sebeplerini³³⁹ değerlendirmiş ve bu durumu fiili sünnet olarak ele almıştır. Hatta, Hiz. Peygamberin terkinin hüküm bakımından mekruh ve haram ile irtibatlandırır.³⁴⁰ Dolayısıyla Hiz. Peygamberin yapmayı terkettiği şeyler de şerî hüküm konusu olur.

Şâtıbî'ye göre, Hiz. Peygamberin fiili aksine işaret eden bir söz ve karine yoksa mutlak izni gerektirir. Hatta fiil mücerred söze göre örnek edinme açısından daha kuvvetlidir. Hiz. Peygamberin bu izni içeriğine göre hüküm olarak vacip, mendup ve mübahı da

açısından farklı olmalarını kasdetmiş olabilir.

³³⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 5,6.

³³⁷ Hanefi usulcüler dışındaki Kelamcı (Maliki, Şafii ve Hanbeli) usulcüler rivayeti bakımından Sünnet'i; mütevatir ve ahad haber olarak ikiye ayırırlar. (Bu ayırıma ilişkin fazla bilgi için bkz. Atar, *Fıkıh usulü*, s. 41.) Kelamcı bir usulcü olan Şâtıbî her ne kadar kitabında bu ayırıma bire bir yer vermese de 'من تواتر الاخبار' ve 'خير الواحد' kullanımlarıyla bu ayırıma işaret etmektedir. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 8-9.

³³⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 8.

³³⁹ Şâtıbî, terkin farklı nedenlerle olabileceğini ve gerçekte bunların terk olup olmadıklarını tartışır ve örnek kabilinden olarak altı terk sebebine işaret eder. Mesela; caiz olmakla birlikte sırf 'hoşlanmaması' nedeniyle Hiz. Peygamberin keler etini yemeyişi bu sebeplerden birisidir. Bu terk sebepleri ve örnekleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 44-46..

³⁴⁰ Zannımızca Şâtıbî'nin, bu konuda bu şekilde düşünmesine, Peygamberin bir fiili terketmesini maksatlarla irtibatlandırmak istemesi ve Hiz. Peygamberin bir fiili terketmesinin altında yeni bir maslahat yattığını düşünmesi olabilir.

içerisine alır.³⁴¹ Şâtıbî, Hz. Peygamberin söz ve fiilinin bir birini teyid etmesini de delilin kazanacağı kuvvet açısından söz konusu yapmıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamberin fiiline sözü de mükarın olur ve desteklerse bu fiili sünnet, mükelleflerin amel etmesi en kuvvetli sünnet haline gelir. Zira O'nun söze bitişik fiili, yükümlülüklerin belirlenmesinde en üst beyan çeşidi konumundadır.³⁴²

Sünnet'in Kitap'la ilişkisi bağlamında Şâtıbî, Sünnet'in mana cihetinden Kitap'a râci olduğunu düşünür. Bunun manası, Sünnet'in Kitap'ı farklı cihetlerden beyan edeceğidir. Şöyle ki, Sünnet Kitap'da yer alan mücmel ifadeleri tasrih eder, müşkil lafızlar üzerindeki kapalılığı kaldırır ve açıklar yahut da Kitap'ta kısaca bahsedilen şeyi ayrıntılarıyla açıklığa kavuşturur. Bu sebeple Şâtıbî'ye göre, Sünnet'in temel fonksiyonu Kur'ân'ı beyandır. 'İnsanlara indirileni açıklamak için sana Kur'ân'ı indirdik.'³⁴³ ayeti de buna işaret etmektedir. Sonuçta, Sünnet'te yer alan her bir şeye Kitap ya genel olarak veya tafsili olarak delalet eder.³⁴⁴ Ancak Şâtıbî, Sünnet'in Kur'ân'ı açıklaması misyonunu Kur'ân'da yer alan emir, nehiy, izin verme ve bunları gerektiren şeylerle sınırlı tutar. Yoksa bir şekilde Kur'ân'ı tefsir etse de yükümlülük getirmeyen sünnetleri bu kapsama dahil etmez. Fakat ona göre geçmiş ve gelecekle ilgili olup da bir şekilde Kur'ân'ın açıklaması kabilinden veya bir takım insani durumlarla ilgili haberler dolaylı olarak emir ve nehiyleri destekleyici bir durum arzederler.³⁴⁵

Sünnet ile Kitap ilişkisi bağlamında yukarıda verilen bilgilerin ışığında şunları söyleyebiliriz. Sünnet, Kitap'ın tamamlayıcısı ve açıklayıcısıdır. Hüküm istinbatında yalnız Kur'ân ile yetinmek ve O'nun açıklaması olan Sünnet'e bakmamak doğru değildir. Çünkü Kur'ân, genel itibarıyla külli hükümleri ihtiva eder. Mesela; namaz, zekat, hac ile ilgili emirleri açıklamak için Sünnet'e müracaat zaruridir. Sünnet'in bir fonksiyonu külli esasların detaylarını açıklığa kavuşturmadır. Çünkü Allâh, Kur'ân'ı her şeyi açıklamak için göndermiştir. Allâh, Kur'ân-ı Kerim'de "Kitap'da biz hiçbir şeyi

³⁴¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 43-49.

³⁴² Konunun değerlendirmesi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 51-53.

³⁴³ Nahl, 16, 44.

³⁴⁴ Şâtıbî'nin bu düşünceleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 9-10..

³⁴⁵ Yükümlülük açısından Kur'ân'ı açıklamayan ancak emir ve nehiyleri bir şekilde destekleyen sünnet örnekleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 41-43.

eksik bırakmadık"³⁴⁶ buyurmaktadır. Sünnet özet olarak Kur'ân'da mevcuttur. Bu durumda Sünnet Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel esasları açıklamaktan öte gidemeyecektir.³⁴⁷

Usülcülerden bir çoğu Kur'ân'ın meskut kaldığı yerlerde, Sünnet'in doğrudan doğruya hüküm koyduğunu ve müstakil teşrii kaynağı olduğunu zikrederler. Şâtıbî de, Sünnet'in Kur'ân'da bulunmayan bir kısım hükümleri getireceği görüşünü kabul etmiştir. Şâtıbî böyle hükümlere örnek olarak da, kadının teyzesi veya halasıyla aynı nikah altında cem edilmesinin yasaklığını, ehli eşekler ile yırtıcı kuşların etinin yenmesinin haram oluşunu, esirlerin fidye karşılığında hürriyetine kavuşturulmasını, müslümanın kafir karşılığında kısas yoluyla öldürülmesini vermektedir.³⁴⁸

Şâtıbî'nin, hüküm istinbatında Sünnet'e bakma konusundaki titiz yaklaşımının esasında bütün fakihlerin ortak kabulü olduğunu söylemeliyiz. Bununla birlikte günümüze gelindiğinde bu hususta gevşek tutum sergilenmesi fıkıh ilmi adına endişe etmemiz gereken bir durumdur. Şerî hükmün belirlenmesinde dün olduğu gibi bugün de Sünnet'in klavuzluğuna ihtiyacımız vardır. Fıkıh ilminde şu veya bu sebeplerle Sünnet'in etkisiz hale getirilmesi hem vahyi anlamamızı ve hem de yeni problemleri çözmemizi zorlaştıracaktır.

Şâtıbî'nin, Sünnet'e olan bağlılığı onun dine aykırı bidatlara ve yanlış tasavvufa anlayışına karşı çıkmasına da sebep olmuş, bidat ve bidat ehlinen kaçınmış hatta bu konudaki düşünce ve tenkitlerini bir eser yazarak dile getirmiştir. Bundan dolayı, Şâtıbî'nin, Sünnet'in korunması konusundaki anlayış ve yaklaşımlarının daha belirgin hale gelmesi için, burada onun bidat ve tasavvufa karşı yaklaşımı hakkında anahatlarıyla bilgi vermek istiyoruz.

a. Şâtıbî'nin Bidata ilişkin Görüşleri:

Şâtıbî yaşamı boyunca bid'ate karşı bir tutum sergilemesine rağmen bazan bid'atçı olmakla itham edilmiştir. Bu ithamlar karşısında duyduğu sıkıntıyı, el-İ'tisâm'da da şöyle dile getirmiştir; "Hatiplik ve imamlık gibi bazı işlere girdim. Bu işleri yerine

³⁴⁶ En'âm, 6, 38.

³⁴⁷ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 18-19.

getirirken dürüst olmaya karar verdiğim zaman çağdaşlarımın arasında kendimi garip(yabancı) buldum. Maalesef, gelenek ve uygulama onların planlarına üstün gelmiş ve asli sünnetlere bid'atlar karışmıştır.³⁴⁹

Şâtıbî bid'atlara karşı Sünnet'e tabi olmayı, karşılaşacağı bütün sıkıntı ve sosyal baskılara rağmen tercih ettiğini ve böylece doğru yoldan ayrılmadığını el-İ'tisâm'da açıklamış ve bu karar ile tavrının sonucu bir çok suçlamaya maruz kaldığını, bid'at ve dalâletle itham edildiğini el-İ'tisâm'da şöyle nakletmiştir:

"İki seçenek arasında tereddüt etmekteyim. Biri, insanların uygulamada benimsediklerinin tersine sünnete tabi olmak. Bu durumda kaçınılmaz surette özellikle bu uygulama öncülerinin kendi pratiklerinin sünnet olduğunu iddia ettikleri (sosyal) uygulamalara ters düşecektim...Diğer seçenek ise, sünnet ve selef-i salihine rağmen uygulamaya tabi olmaktı. Bu beni (doğru yoldan) saptıracaktı. Yok olma pahasına kurtuluşu bulmak için Sünnet'e tabi olmaya karar verdim. Bu karar doğrultusunda tedricen bazı meseleler üzerinde çalışmaya başladım. Hemen ziyanda olduğuma ilişkin suçlamalara maruz kaldım. Bid'at ve dalâletle itham edildim."³⁵⁰

Şâtıbî bu açıklamalardan sonra töhmet altında bırakıldığı hususları şöyle sıralamaktadır.³⁵¹

1. Duanın hiç bir faydası olmadığını söylemekle itham edildim. Bunun sebebi ise; Sünnet, selef-i salihin ve alimlerin görüşlerine ters bulduğum için namazdan sonra cemaatle yapılan dualara katılmayışımdı.
2. Rafizilik ve sahabeye düşmanlıkla suçlandım. Bunun sebebi de; selefîn hutbesinde yer almadığı ve muteber alimlerin hutbede gerekli bulmadıkları için hutbede halifelerin isimlerini zikretme uygulamasına bağlı kalmamamdı.
3. İmamlara (yöneticilere) karşı çıkma yanlısı olduğum söylenerek itham edildim. Bunun sebebi; sonradan ortaya çıkarıldığına, önceleri böyle bir uygulama olmadığına kanaat getirerek benim hutbede onların isimlerini zikretmeyişimden dolayı idi.

³⁴⁸ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 39. Ayrıca bkz. Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh usulü*, trc. Ruhi Özcan, 2. baskı, Erzurum 1982, s. 230; Atar, *Fıkıh usulü*, s. 38.

³⁴⁹ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 25.

³⁵⁰ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 27.

4. Dinde zorlayıcı ve tutucu olmakla itham edildim. Bunun sebebi; fetvalarımda ve yükümlülüklerde meşhur görüşlere, geleneğe uymuş olmamdı. Onlar ise, fetva isteyeninin durumuna göre şaz olan görüşlere itibar ederek kolay fetvalar veriyorlar, geleneği gözardı ediyorlardı.

5. Evliyaullah'a karşı düşmanlıkla itham edildim. Bunun sebebi Sünnet'e muhalif olan uygulamalara karşı çıkararak bazı sufilere muhalefet etmiş olmamdı.

6. Sünnet ve cemaate muhalif olmakla itham edildim. Bunun sebebi cemaati umumun üzerinde bulunduğu şey değil de, Hz.Peygamber, ashabı ve tabiinin üzerinde bulunduğu şey olarak kabul etmiş olmamdı.

Bütün bu konularda bana yalan nisbet ettiler ve vehme düştüler. Her hal üzere Allâh'a hamd olsun.³⁵²

Şâtıbî'ye göre; Hz.Peygamber zamanında olmayan ve Selef-i salihin'in uygulamalarına aykırı düşen her yeni şey bidattir. İmam Malik'e Arefe günü ikindi namazından sonra dua için mescidde oturmanın hükmü sorulduğunda, mekruh olduğunu söylemiştir. Ayrıca insanların toplanıp meclislerindeki bir kişiyi tazim etmelerindense, o kişinin evinde namaz kılmasını daha hayırlı saymıştır.³⁵³ Hz.Peygamber de "En faziletli hidayet (din) Muhammed'in (tebliğ ettiği) hidayettir",³⁵⁴ buyurmuştur. Yine İmam Malik dua etmek için ayakta durmayı, namaz sonrasında dua için toplanmayı, namaz için daveti yenilemeyi, hayvan boğazlarken (malum) besmeleye ilavede bulunmayı, tavaf esnasında sürekli okumayı, şaşkınlık anında salavat getirmeyi ve insanlar arasında yapılmış benzeri uygulamaların hepsini bidat kabul etmiştir.³⁵⁵

Şâtıbî'ye göre Şeriat kulların dünya ve ahiretteki maslahatlarını temin için gelmiştir. Bid'at icad eden kimse ya adetlerle ya da ibadetlerle alakalı konuları kasteder. İbadetleri kastedmedeki muradı kendi zannına göre ahirette mertebelerin en yüksek derecesine

³⁵¹ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 27-28.

³⁵² Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 27-28.

³⁵³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 159-160.

³⁵⁴ Buhari, Edeb, 70; Müslim, Cum'a, 43.

³⁵⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 160.

ulaşmayı sağlayacağıdır. Adetleri kasdetmedeki muradı ise, dünyevi işlerde maslahatın en büyüğüne ulaşmayı sağlayacağından dolayıdır.³⁵⁶

Her akıl sahibinin bid'atleri zemmedeceği aşıkardır. Çünkü bid'atlara uymak sırat-ı müstakimden ayrılmaktır.³⁵⁷ Akıllı insanlar maslahatları elde etmek ve mefsedetleri gidermek isterler. Fakat maslahatları vahiysiz idrak edemezler. Bid'at icad etmek bu asla aykırıdır, çünkü şer'î bir dayanağı yoktur. Bunları sadece akıllarıyla iddia etmektedirler. Bundan dolayı bid'at ortaya koyanlar bu amelleri sebebiyle güvenilir değildirler.³⁵⁸

Şâtıbî, Şâriin sukut ettiği şeyin işlenmesi veya izin verdiği şeyin sözkonusu olduğunda terkedilmesi yahut da bu ikisinin dışında bir durum ortaya çıktığında nasıl değerlendirilmesi gerektiğini tartışmıştır. Birincisine örnek olarak, İmam Malik'e göre; yapılmasına dair bir delil olmaması sebebiyle şükür secdesi ve namazın bitiminde yapılan toplu dua ile Arefe gününde ikinci namazından sonra Arafat'ın dışındaki yerlerde dua için toplanma; ikincisine örnek ise, konuşmamak suretiyle oruç tutma, belli şeyleri yememe suretiyle nefisle mücadele etme; üçüncüye örnek olarak da, zihar keffaretinde köle azad etme imkanı olan kimseye iki ay oruç tutmayı gerekli kılma, verilebilir. İlk iki durum Şâriin yapılması ya da terkedilmesi konusunda sukut ettiği şeylerin işlenmesi ya da terkedilmesi olduğundan Şâri'nin kasdına aykırı ya da uygun oldukları bilinmemektedir. Bu durumda Şâtıbî, Mesâlih-i mürsele prensibine göre hareket etmeyi doğru bulmaktadır. Üçüncü durum, şer'î nassa aykırı olduğundan çirkin bir bid'at addedilir.³⁵⁹

Bütün bunları göz önüne alan Şâtıbî, Şeriatte ziyadeye veya eksiltmeye ihtiyaç olmadığını ifade eder.³⁶⁰ Çünkü bu anlamda Cenab-ı Allâh şöyle buyurmaktadır; "Bugün, sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslamiyet'i seçtim."³⁶¹

³⁵⁶ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 41.

³⁵⁷ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 46.

³⁵⁸ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 46-47.

³⁵⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 311-312.

³⁶⁰ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 48.

³⁶¹ Mâide, 5, 3.

b. Şâtıbî'nin Tasavvufa ilişkin Görüşleri:

Şâtıbî, bid'ate karşı tutumundan dolayı bir değişim içerisinde bulunan Gırnata toplumunda yaygın hale gelen bazı tavır ve tarzlara da karşı çıkmıştır ve devrinin alimleriyle bu konuda münazaralara girişmiştir. İşte bu münazara konularından biri olan tasavvufa ilgili düşüncelerini de, Sünnet'e olan yaklaşımının ortaya çıkması için bir iki paragraf halinde aşağıda vermeyi uygun gördük.

Şâtıbî ile devrin alimleri arasında büyük tartışmalara yol açan ve bu alimlerin Şâtıbî'yi en çok tenkit edip insanları Şâtıbî'den sakındırmaya çalıştıkları, aralarında derin görüş farklılıklarının bulunduğu bir konu da Şâtıbî'nin, tasavvufa karşı tutumuydu. Öyle ki, alimlerin fetva verdiği ve caiz buldukları bir konuda Şâtıbî fetva vermiyor reddediyor ve caiz olmadığını söylüyordu. Şâtıbî bu hususta şöyle bir örnek zikreder: İşte bu günkü Gırnata toplumunda sufiliğin yaygınlaşması ve tasavvufun yeni bir boyut kazanmasıyla geceleri toplanan, yüksek sesle zikir yapan, gecenin son yarısında raks ve şarkılarla son bulan bir topluluk oluşmuştur. Bu insanlardan bir kısmı dönüyor bir kısmı göğsüne, bir kısmı da başına vuruyordu.³⁶²

İşte Şâtıbî bütün bu uygulamaları çirkin bir bid'at olarak kabul etmekte ve haram olduğuna dair fetva vermektedir. Şâtıbî, Rasulullah ve ashabının yapmadığı bir tarzla Allâh'a ulaşmak, yakınlaşmak isteyen kimselerin bu tarz yaklaşımlarının batıl/yanlış olduğu görüşündedir.³⁶³ Bu görüşünü mutasavvıf şeyhlerden biri olan Ebu'l Hasan en-Nevevî'nin sünnetin yolu hakkındaki bir sözüyle delillendirmektedir: "Bir kimse kendisini şer'î ilmin sınırından çıkaran bir hal ile Allâh'la birlikte olduğu iddiasında bulunuyorsa, o Allâh'a yaklaşamaz."³⁶⁴

Şâtıbî, sufilerin ibadete devam kastıyla bir şeyhe bağlanma ve bunu cihad kabul etme ve bu rabitanın gereği kabul edilen bir takım uygulamaları gerçekleştirmek için zaviyeler bina etme görüşlerine karşı çıkmıştır.³⁶⁵ Hz.Peygamberin, Ashab-ı Suffa'yı mescidin yanındaki odalarda barındırması onların fakirliklerinden dolayı ve imkanlarıyla kendilerine ev yapamayacaklarından dolayı idi.

³⁶² Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 264.

³⁶³ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 264-278.

³⁶⁴ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 96.

³⁶⁵ es-Sâidî, *el-Müceddidûn fi'l-islâm*, s. 310.

Şâtıbî, yanlış tasavvuf anlayışından sadece kendisinin bid'at kabul ettiği bir takım ibadetleri içermesinden dolayı değil, aynı zamanda tasavvufun fıkıh ve usûl üzerindeki olumsuz tesirinden dolayı da kaygılıydı. Bu kaygısı sufilerin belli konularda bireysel olarak özel uygulamaları ya da tasavvufun etkisi altındaki bazı sufi ve fakihlerin bunları fıkıh bağlamında bağlayıcı olduklarını iddia etmeleri idi.³⁶⁶ Bu alimler şer'î bir delile dayanmaksızın, bid'at ihdas edenlerin din ve takvadan uzak olduklarını bilmelerine rağmen fetva veriyorlardı.³⁶⁷

Şâtıbî, şer'î anlayışa bağlı tasavvuf ehlinin külli esaslar üzerinde durduklarını zikretmiş, bu sufileri övgüyle anmış ve onların ashabın yolunda birinci derecede esaslar üzerinde yürüdüklerini ve bu esasların İslam'ın ilk ve temel esasları, özü olduğunu ve değişmeyeceğini vurgulamış ve Medine döneminde konmuş cüz'i hükümlerde ictihadın işletilebileceğini söylemiştir.³⁶⁸

Şâtıbî tasavvufu hepden reddetmemektedir. Özellikle onun kabul etmediği ve bid'at saydığı, devrindeki tasavvuf anlayışıyla insanların belli yerlerde toplanıp İslamda mevcut bulunmayan bir takım uygulamalara girişmeleri idi. Şâtıbî, bu toplulukların uygulamalarının caiz olmadığını ve bunun Rasulullah ve ashabına muhalefet olduğuna dair fetva verdiğinde ise bu gruplar kıyameti koparmış ve kendilerine destek vermeleri için diğer alimlerden fetva istemişlerdir.

Aslında Şâtıbî, İslami tasavvufun dinin ruhundan olduğunu kabul etmekte³⁶⁹, İslam dışı uygulamaları ise tasavvuftan ayırarak bid'at kabul etmektedir.

B. FERÎ DELİLLER

Daha önce Şâtıbî'nin gerek Muvâfakât'da ve gerekse İ'tisâm'da yer verdiği şer'î delilleri aslî ve ferî olmak üzere iki başlık altında ele alacağımızı belirtmiştik. Ferî deliller içerisinde haklarında bilgi vereceğimiz 'mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâyi ve sahabenin sünneti beyan' delilleri Şâtıbî'nin kitaplarında müstakil konu başlığı altında incelenmemiştir. Kitaplarında haklarında dağınık şekilde bilgi verdiği bu deliller

³⁶⁶ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 106.

³⁶⁷ Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 264.

³⁶⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 173-174.

³⁶⁹ İz, Mahir, *Tasavvuf: mahiyeti, büyüklüğü ve tarikatlar*, İstanbul 1968, s. 261.

Şâtıbî'nin düşünce yapısında asla nisbetle tâlî yani ferî delil olarak görülebilir.³⁷⁰ Biz de, onun Muvâfakât ve İ'tisâm'ından hareketle bu deliller hakkında kısa özlü bilgiler vermek istiyoruz.

1. Mesâlih-i Mürsele:

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Şâtıbî, mesâlih-i mürselenin düşünce/nazar odaklı olması itibariyle aklî delil olarak görüleceğini, buna karşın maslahatların nasların manalarına dahil olacakları kabulüyle naklî delil olarak görüleceğini belirtmişti. Şâtıbî'nin bu değerlendirmesine göre, mesâlih-i mürsele, aklın klavuzluğuyla varlık kazanan ancak meşruiyeti nakil/naslarla tamamlanan bir delili ifade etmektedir.³⁷¹

Şâtıbî'nin fikhî düşüncesi bir bütün olarak ele alındığında mesâlih-i mürselenin, onun fikhî anlayışının odağında yer alan şer'î bir delil olduğu anlaşılmaktadır. Makâsıd konusunda bu delil hakkında ayrıntılı bilgi vereceğimizden dolayı burada sadece kısaca bilgilendirmekle yetineceğiz.

Şâtıbî'ye göre Mesâlih-i mürsele, Şâri' tarafından itibar veya ilgasına dair özel bir delilin olmadığı sukut geçilen konularda maslahatlara göre hüküm vermektir.³⁷²

H.z. Peygamber zamanında kimi meselelerde hükmü gerektirecek bir sebep bulunmadığı için bu konularda hüküm konulmamıştır. Ancak zaman içerisinde yeni yeni ortaya çıkan konular şer'î tasarrufa/makâsıda uygun görüldüğünden dolayı bunlara ilişkin hükümler konmuştur. Bu nedenle, Mesâlih-i mürsele, şer'î hükümlerin dayandırıldığı şer'î asıllardan birisi haline gelmiştir.³⁷³

Şâtıbî, Mesâlih-i mürselenin ihtilaflı bir konu olduğunu ve usulcülerin bu konuda dört farklı görüşü benimsediklerini ifade eder. Maliki mezhebi kurucusu İmam Malik ise,

³⁷⁰ Bu anlama gelecek ayırım hakkında bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 257.

³⁷¹ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 29-30.

³⁷² Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 114,115; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 54.

³⁷³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 54.

Mesâlih-i mürseleyi müstakil bir delil olarak kabullenir³⁷⁴ ve mutlak olarak şerî hükümleri Mesâlih-i mürseleye bina eder.³⁷⁵

Bir başka mütekellimin usulcü olan Gazzâlîye göre de, münasib vasıf (maslahat)³⁷⁶ tahsin ve tezyin derecesinde olursa, muayyen bir asla dayanıncaya kadar Mesâlih-i mürsele kabul edilmez ve onunla amel edilmez. Ancak kesin bir zarurete dayanırsa kabul edilir. Gazzâlî, münasib vasfın hacî derecesinde olması durumunda buna göre amel edilmesini Mustasfâ'da kabul etmemiş, Şifâu'l-galîl'de ise hâcî maslahatlara göre amel edileceğini kabul etmiştir.³⁷⁷

Şâtıbî, hükmün bağlı olduğu münasib mana hakkında onun kabul edildiğini gösteren şer'î bir delil bulunması halinde bunun sıhhati ve amel edilmesinde ihtilaf olmadığını söyler. Ona göre; reddini gösteren şer'î bir delil varsa bu kabul edilmez ve onunla amel de edilemez. Şer' tarafından münasib vasfın kabul veya reddine dair bir delil yoksa şer'î tasarruflara uygun olan münasib mana ile istidlal edilir.³⁷⁸

Şâtıbî'ye göre, Mesâlih-i mürsele ile amel edilebilmesi için şu üç temel özelliğin bulunması gerekir.

1. Maslahat şer'î bir asla, şer'î bir delile aykırı olmamalıdır.
2. Maslahat akla yatkın olmalı, akılla kavranabilecek konularda olmalı.
3. Söz konusu maslahat zaruri bir maslahatı korumaya veya dindeki bir güçlüğü kaldırma yönelik olmalıdır. Özetle, Mesâlih-i mürsele ya zaruri bir güçlüğü ya da hacî bir güçlüğü ortadan kaldırmalı, takbihi veya tezyini olmamalıdır.³⁷⁹

³⁷⁴ İmam Malik'e göre mesâlih-i mürselenin şer'î bir delil olması konusundaki görüşler hakkında bkz. Gürkan, *İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfiî'nin yeri*, s. 221-224.

³⁷⁵ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 111.

³⁷⁶ Münasib vasıf hakkında bkz. Mehmet Erdoğan, 'Münâsebet' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 2. baskı, İstanbul 2005, s. 422.

³⁷⁷ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 112. Gazzâlî'nin konuya ilişkin görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 284-293; *Şifâu'l-Galîl*, thk. Hamdi el-Kebîsî, Bağdad 1971, s. 161-167. Gazzâlî'ye göre maslahatın zaruri olması yani 'din, can, akıl, nesil ve mal'ı korumaya yönelik olması anlamına gelir. Bu beş esası korumaya yönelik maslahatlara itibar edilmesinde ihtilaf yoktur.

³⁷⁸ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 115.

³⁷⁹ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 129-133.

Şâtıbî, Mesâlih-i mürselenin hem delil oluşunu ve hem de pratik yönünü açıklamak için sahabililerin maslahat ile amel ettiklerine ilişkin örnekler vermiştir. Mesela; Kur'ân-ı Kerim'in mushaf haline getirilmesi, şarap içene seksen değnek had vurulması, sanatkarların tazminle yükümlü tutulması, töhmet sebebiyle hapis ve darp cezası, bir kişinin öldürülmesine katılan bir topluluğun katlinin caiz olması gibi uygulamalar Mesâlih-i mürsele deliline dayanan uygulamalardır. Şâtıbî, Beytü'l-mal'de yeterli kaynak olmaması halinde ordunun ihtiyacı söz konusu ise devlet başkanının bu ihtiyacı giderecek ölçüde zenginlere vergi koyabileceği hükmünü maslahata binaen verir. Bu tür durumlarda ek vergi konulmadığı takdirde devlet başkanının halk nezdinde otoritesi zayıflayacak ve belki de yönetimini üstlendiği ülke düşmanlar tarafından istilaya uğrayabilecektir.³⁸⁰

Mesâlih-i mürsele deliliyle amel yeni meselelere uygulanacağı için bu meselenin bidat kavramıyla olumlu-olumsuz ilişkisi söz konusu edilmiştir. Şâtıbî, hem Muvâfakât hem de İtisâm'da Mesâlih-i mürsele ile bid'at arasındaki farkı belirterek, Mesâlih-i mürsele ile hüküm vermenin dinde yerilen ve kabul edilemeyecek bid'at cinsine dahil edilmesini kabul etmez.³⁸¹

Bu bağlamda Şâtıbî, Mesâlih-i mürsele ile bidat arasında bir açıdan benzerlik kurulabileceğini şu değerlendirmeleriyle ifade etmeye çalışır. Mesâlih-i mürsele, hakkında muayyen bir aslın bulunmadığı münasib vasfa yani bir maslahatın korunmasına itibar etmektir. Bu, söz konusu mesele hakkında özel olarak şer'î bir delilin olmadığı anlamına gelir. Bu, aynen yani şer'î delilin olmayışı bidat-i müstahsene³⁸² için de geçerlidir. Bidat-i müstahsene de dinde bir menfaati/maslahatı gerçekleştirecek durumlara ilişkindir. Bu önerme kabul edildiğinde ve Mesâlih-i mürseleyle itibar da kabul edilince, bidat-i müstahseneye de itibar edilmesi gerekecektir.³⁸³ Çünkü her ikisi (Mesâlih-i mürsele ve bidat-i müstahsene) de aynı vadiden(bir maslahatı gerçekleştiren vadiden) akarlar. Buna mukabil, bidata (bidat-

³⁸⁰ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 115-125.

³⁸¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 54.

³⁸² Genel bir yaklaşım olarak bidatler iki kısma ayrılır. 1. Bidat-i hedy ya da bidat-i hasene: Şer'î maksatlara uygun düşen bidatler. 2. bidat-i dalâlet ya da bidat-i seyyie: Şer'î maksatlara ters düşen bidatler. Fazla bilgi için bkz. Erdoğan, 'Bid'at' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 59.

³⁸³ Konu hakkında geniş bilgi ile Şâtıbî'nin verdiği on örnek ve bunların değerlendirmesi için bkz. Salim Ögüt, "Şâtıbî'ye göre mesalih-i mürsele ile bid'at arasındaki farklar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, I. cilt, 2. sayı, s. 28-45 (21-46).

seyyie) itibar kabul edilmediğinde şerî asla aykırı Mesâlih-i mürsele ile amel edilmesi de doğru olmayıp yanlış olacaktır.³⁸⁴

Şâtıbî, Mesâlih-i mürseleyi dini her alanında kullanılacak mutlak şerî bir delil olarak görmemiş, Mesâlih-i mürselenin şerî hangi alanlarında geçerli ve hangi alanlarında geçersiz olduğuna ilişkin belirlemelerde de bulunmuştur. Şâtıbî'ye göre, Mesâlih-i mürsele, taabbudi konularda geçerli değildir.³⁸⁵ Bu prensip ümmetin varlığının muhafazası ve fertlerinin âdetlerle ilgili tasarruflarının teahhüt altına alınmasına ilişkin konularda geçerlidir. Şâtıbî, İmam Malik'in Mesâlih-i mürsele konusunda en geniş davranan kişi olmasına rağmen ibadet konularında ilk neslin uygulamalarının esas alınmasını şiddetle savunduğunu belirtmektedir.³⁸⁶

İbadet alanı dışında sahabenin, Mushaf'ı cem'i gibi Hz.Peygamber zamanında olmayan uygulamalarında şeriata aykırı bir durum yoktur. Eğer öyle olsaydı, Hz.Peygamber zamanında olmayan her olayın bidat telakki edilmesi gerekirdi ki; bu da ittifakla doğru bir anlayış değildir. Bu gibi hususlar muayyen bir asla dayanmasa dahi şer'î kaidelere uygun düştüğü sürece ictihad konusu olup, Mesâlih-i mürsele olarak isimlendirilebilirler. Selef-i salihinin bu tür uygulamaları Mesâlih-i mürsele kabilindendir, asla Şâriin maksadına ters düşmezler. Şeriat tarafından mezmum (yerilen) addedilen bidatler ise Şâriin koymuş olduğu fiil/emir ya da terklere/nehylere aykırı görülürler.³⁸⁷

Ertürk, Şâtıbî'nin, el-İ'tisâm'da bidatler ile “*Men senne fi'l-islâmi sünneten haseneten...*”³⁸⁸ hadisi arasındaki değerlendirmelerini konu edinerek benzer sonuca ulaştığını ifade etmektedir: Şâtıbî'ye göre hadisle kastedilen sonradan müslümanların ortaya koyduğu şeyler olmayıp bizzat Hz. Peygamberin sünnetinde olan şeyleri ifade eder. Hz. Peygamberden sonra Kur'ân'ın cemi, hadislerin yazılması gibi işler ise bidat olmayıp mesâlih-i mürsele kabilinden işler olarak görülmelidir.³⁸⁹

³⁸⁴ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 111.

³⁸⁵ Benzer düşünceler için bkz. Ögüt, “Şâtıbî'ye göre mesalih-i mürsele ile bid'at arasındaki farklar”, s. 42.

³⁸⁶ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 54.

³⁸⁷ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 259.

³⁸⁸ Müslim, *İlim*, hadis no:1018, s. 2059.

³⁸⁹ Şâtıbî'nin bu husustaki görüşlerinin değerlendirmesi hakkında bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet'in*

Yukarıdaki değerlendirmelerden de hareketle şunu ifade edebiliriz: Şâtıbî, bizzat dine aykırı ve değiştirmeye yönelik işler/bidatler ile maslahat temelinde yapılan işlerin bir birinden ayrı görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Maslahat temelli bidatler dine aykırı olmadığı gibi kendisine ihtiyaç duyulan şeyler kabilinden olup bidat diye isimlendirilmesi de doğru değildir.

2. İstihsan:

Şerî delillerin tasnifinde de işaret ettiğimiz gibi Şâtıbî, istihsanın düşünce merkezli olması hasebiyle aklî delil olarak görüleceğini, ancak buna mükabil istihsan delilinin meşrûiyet kazanması için nakle/Kur'ân ve Sünnet naslarına olan ihtiyacı sebebiyle de nakli deliller ile irtibatlı olacağını belirtmiştir.³⁹⁰ Bu tasnifteki kabule göre, istihsan ile amel edilebilmesi için söz konusu durumun naslara aykırı olmaması ve tam tersine nassî bir dayanağının olması gereklidir.

Mâlikî mezhebinde, istihsanın bir delil olarak kullanılması konusunda Şâtıbî öncesi maliki bilginlerde bir birlikteliğin hakim olmadığı düşüncesi yaygındır. Şâtıbî öncesi maliki usulcülerin görüşlerine temas eden Bakkal, istihsan deliliyle amel etme hususunda farklı yaklaşımlar olduğunu ve istihsanın daha çok Basralı malikilerce benimsendiğini kaydeder. Bakkal'a göre; malikilerde en hararetli istihsan savunucusu Şâtıbî'dir. Onunla birlikte Mâlikî mezhebinde istihsanı kabul edenlerin görüşü hakim olmuş, hatta bu hususta Maliki mezhebinin görüşü genellikle ondan nakledilerek ifade edilmeye başlanmıştır... Ona göre istihsan, fiillerin sonuçlarının dikkate alınması esası üzerine bina edilen ictihad prensiplerindendir.³⁹¹

İstihsanın Maliki mezhebinde şerî bir delil olarak kullanılması konusunda ihtilaf olmamakla birlikte kullanım sıklığı hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Mesela; İmam Malik'in "İstihsan, ilmin onda dokuzudur"³⁹² sözünü ve Maliki

güncelleştirilmesine doğru, Ankara 2005, s. 93-97.

³⁹⁰ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 29-30.

³⁹¹ Fazla bilgi için bkz. Ali Bakkal, *İslâm fıkıh mezhepleri*, İstanbul 2007, s. 128-129.

³⁹² İmam Mâlik'ten istihsan ile ilgili böyle bir rivayet nakledilmekle birlikte Mâlik'in Muvatta'nda istihsan terimi yer almamaktadır. Hatta, Mâlik'in istihsan delilini kullanıp kullanmadığı konusunda da görüş birliği yoktur. Bu nedenle Mâlik'in istihsan delilini kullandığını söyleyenler onun istihsanı çağrıştıracak ictihadlarından bu çıkarımda bulunurlar. Bu konudaki görüşler ve Mâlik'in istihsan delilini öncelediğini gösteren ictihadlarından örnekler için bkz. Gürkan, *İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfiî'nin yeri*, s. 218-221; Bakkal, *İslâm fıkıh mezhepleri*, s. 128-129.

fakihlerden Asbağ b. Ferec (ö. 225/840)³⁹³'in "İstihsan ilmin direğidir" ve "İstihsan kıyasdan daha çoktur" sözünü nakleden Şâtıbî, İstihsanın ilmin onda dokuzu olduğu görüşüne ve İstihsanın şer'î delillerden biri olan kıyasdan daha çok kullanıldığı görüşüne katılmadığını belirtmektedir.³⁹⁴

Maliki mezhebinde, külli delile mukabil cüz'i maslahatın alınması³⁹⁵ şeklinde anlaşılan istihsanı Şâtıbî, mürsel maslahat ile yapılan istidlalin kıyasa takdim edilmesi olarak tanımlar.³⁹⁶

İstihsan zevk ve nefsi arzular yolunda davranmak değil, Şârii'n kasdına uygun hareket etmektir. Bazen kıyas (genel kural) uygulandığında bir maslahatın ortadan kalkmasına veya bir mefsedetın ortaya çıkmasına sebep olarsa, o zaman genel kurala aykırı davranarak istihsan prensibi ile hareket etmek daha doğru olur. Bu delile, fiillerin sonuçlarının dikkate alınması sebebiyle itibar edilir.³⁹⁷

Şâtıbî'ye göre istihsan aklın veya şeriatın güzel görmesiyle olur. Şeriat, güzel gördüğü ve güzel görmediği şeyleri bildirmiştir (tanımlamıştır). Delillerin gerektirdiği şeylere istihsan adını vermenin bir faydası yoktur. Bu nedenle Kitap, Sünnet, icma, kıyas ve istidlal sebebiyle istihsan adını vermek de zaid bir isimlendirme olur. Çünkü, söz konusu delillerin bildirimi durumunda hüküm delile dayanarak verilmiştir, istihsana göre verilmiş değildir. Doğrudan delile (delilin bildirimine) dayanmaksızın yapılacak istihsan güzel görülen bir bid'at gibi olur.³⁹⁸

Şâtıbî, istihsanı kabul etmekle beraber bu konuda temkinli davranmak gerektiğini belirtmektedir. Müctehid, güzel gördüğü şeyi sırf aklının belirlemesi sebebiyle veya meylettiği görüş sebebiyle güzel görmüş olabilir. Bu hüküm, örf-âdetler konusunda ise ve şeriatta da buna aykırı bir şey yoksa veya teabbudî/ibadetlere ilişkin olduğunu gösteren bir delil yoksa gereğiyle hükmetmek caiz olur. Bu da bid'at olarak

³⁹³ Mısırlı muhaddis ve Maliki mezhebi bilgini Asbağ b. Ferec'in Maliki mezhebine ilişkin önemli eserler yazdığı ancak günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Sönmez, 'Asbağ b. Ferec' md., *DİA*, III, 463.

³⁹⁴ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 151-152; Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 138.

³⁹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 149; Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 139.

³⁹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 27.

³⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 149, 152.

³⁹⁸ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 136.

isimlendirilir ancak, bu bid'at "iyi" ile "kötü" diye kısımlara ayrılır. Çünkü akıl tarafından veya kişinin kendisine meylederek güzel bulunan her şey doğru değildir. Şâtıbî, müctehidin kendi içinde oluşan bir delile dayanması ve bid'ati belirleyen kişinin içine doğan bir delil ile bid'at ortaya koyması arasında bir bağlantı bulmaktadır. Mesela; bid'at çıkaran kişinin "ben bunu güzel gördüm ve benim dışındaki alimler de güzel gördü demesi" bu davranışın kabulünde söz konusu olabilir. Bu sebeple istihsan deliliyle amel edilmesi konusu itina ile yaklaşılması ve titiz davranılması gereken bir konudur.³⁹⁹

İstihsan deliliyle şer'î hükümlerin belirlenmesi ve bu bağlamda fakihi istihsana götüren sebepler Şâtıbî'den önceki Malikilerce ele alınmış ve teorisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Mesela; Şâtıbî'nin eserlerinde yer verip naklettiğine göre, Maliki mezhebinin ileri gelenlerinden Ebu Bekir İbnü'l-Arabî(ö.543/1148)⁴⁰⁰, istihsanı dört kısma ayırmaktadır⁴⁰¹:

1. Örf sebebiyle delilin terki ki; yeminlerin fikhî sonucunun örf ile belirlenmesi bu kısma örnek teşkil eder.
2. Maslahat sebebiyle istihsan: Ecir-i müsterek⁴⁰² nezdinde başkasına ait malın telef olması sebebiyle tazminle mesul tutulması gibi.
3. Medine ehlinin icmaı sebebiyle istihsan: Kadı'nın katırının kuyruğunu kesen kimsenin tazminle yükümlü tutulması gibi.
4. Kolaylık sağlamak ve zorluğu kaldırma sebebiyle yapılan istihsan: Aynı cinsden çok miktarlarda rıt ile ölçerek yapılan alış-verişlerde az miktardaki fazlalığın caiz görülmesi ile az miktarlarda bey' ve sarf'ın caiz görülmesi gibi.⁴⁰³

³⁹⁹ Bkz. Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 136-137.

⁴⁰⁰ Endülüslü olup Maliki mezhebine mensup fakihlerdendir. Ağırlıklı olarak fıkıh ve hadis ile ilgilenmiştir. Fazla bilgi için bkz. Ahmet Baltacı, 'İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir' md., *DİA*, XX, 488-491.

⁴⁰¹ Tasnif ve örnekler için bkz. İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir el-Meâfir el-Mâlikî, *el.Mahsûl fî usûli'l-fikh*, nşr. Hüseyin Ali el-Yedrî ve Said Abdüllatif Fevde, Beyrut 1999, s. 131-132. Ayrıca bkz. Şekerci'nin de belirttiği üzere İbn Arabî istihsanı; 'istisnâ ve ruhsatı almak üzere delilin gereğini terketmeyi tercihtir' diye tanımlamakta ve dört sebebe bağlı olarak istihsan yapıldığını söylemektedir. Fazla bilgi için bkz. Osman Şekerci, *Fıkıh mezheplerine giriş*, İstanbul 1999, s. 89.

⁴⁰² Ecir-i hâssın zıddıdır. Yani, hammal, terzi, saatçi, köy çobanı, tamirci gibi müste'cirinden başkasının işini görmek şartı olmaksızın tutulan işçidir. Bkz. Erdoğan, 'Ecir' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 111.

İbnü'l-Arabî'nin istihsan tanımına ışık tutacak bu tasnifi nakleden Şâtıbî olumlu veya olumsuz bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Onun bu tutumu istihsanın tanımı ve kendisiyle amel edilmesi konusunda İbnü'l-Arabî ile aynı kanaati paylaştığı hissini uyandırmaktadır.

Şâtıbî, istihsanın Malikilere ve Hanefilere göre iki delilden daha güçlü olan delil ile amel etmek olduğunu ve her ikisinin de zahir olsun, mana olsun herhangi bir delil ile umurun tahsis edilebileceği görüşünde olup, uzlaştıklarını belirtir.⁴⁰⁴

Zaruri, haci ve tahsînî esasların ortaya konması durumunda şer'an hoşla gitmeyecek sonuçların çıkması söz konusu olacaksa maslahatı gerçekleştirmek için harekete geçmek gerekli olacaktır. Bazı meselelerde kıyasın gereği ile amel edilmesi bir maslahatın ortadan kalkmasına veya bir mefsedetın oluşmasına sebep olmaktadır. Çoğu kez bu durum zaruri bir aslın haci ile, haci'nin de tahsînî/tekmili ile birlikte olması halinde olur ve zaruride mutlak kıyasın tatbiki bazı yerlerde meşakkat ve güçlüğüne sebep olabilir. Usûlî tearuza bağılı olarak bu şekilde sıkıntı yaşanacak yerlerde istisnaya gidilebilir.⁴⁰⁵

Şâtıbî, karz (ödünç para vermeyi)'i, ariyye⁴⁰⁶'yi ve müsâkât⁴⁰⁷ gibi tasarrufları, tedavi için avret yerlerine bakmayı, hatta namazın cem'i ve taksîri/kısaltılması gibi ruhsatları istihsan konusunda örnekler olarak zikretmektedir. Bu gibi yerlerde aslında genel(kural) ile hükmedilseydi bunlar caiz olmazdı ve maslahat da ortadan kalkmış olurdu diyerek, maslahatların celbi ve mefsedetlerin giderilmesi için sonuçların dikkate alınmasını gerekli görür. Mesela; beyu'l-ariyye, ağacın dalındaki taze hurmanın kuru hurma ile değiştirilmesi yoluyla alım satıma katılan her iki taraftan(ihtiyacına nisbetle) zorluğun kaldırılması ve rahmetin sağlanması sebebiyle mübah görülmüştür.⁴⁰⁸ Şâtıbî'nin, istihsan konusunda zikrettiği ecir-i müşterek nezdindeki, başkasına ait mallardan helak

⁴⁰³ İstihsan çeşitlerine ilişkin yapılan tasnif ve örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 150; Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 139.

⁴⁰⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 150,151.

⁴⁰⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 149.

⁴⁰⁶ Taze hurmanın henüz ağacın dalında iken ölçü-tartı kullanmaksızın tahmin yoluyla kuru hurma karşılığında alınıp satılması. Bu uygulama riba yasağı ilkesine göre caiz olmaması gerekirken, dayanışma ilkesine göre caiz görülmüştür. Çünkü taze hurması olmayan insanların ellerindeki kuru hurmaları karşılığında böylesi muamelelere ihtiyaçları vardır. Bkz. Erdoğan, 'Arâyâ, Ariyye' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 28-29.

⁴⁰⁷ Ağaçlar bir taraftan, bakım ve sulama işi de diğer taraftan, hasıl olacak meyve ve ürünler de aralarında belirlenecek bir oran dahilinde taksim edilmek üzere yapılan bir tür ortaklıktır. Bkz. Erdoğan, 'Müsâkât' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 426.

olanların tazmin edilmesi, yırtıcı kuşların artığının temiz olduğunun istihsanen kabulü gibi örnekler genelde klasik usûl kitaplarında zikredilen örneklerdir.⁴⁰⁹

Şâtıbî, Malikilerde istihsan ile mesâlih-i mürselenin birbirine karıştığı fikrini, maslahat sebebiyle delilin terkedilmesi, konusunda şöyle açıklar; Maliki fakihler, ikisi arasında ince bir fark görürler. Onlar istihsan delilini genel kaidelerden istisna sayarlar, mesâlih-i mürseleyi ise böyle düşünmezler, yani, mesâlih-i mürsele ile amel edilmesine kendisine müracaat edilecek elde hiç bir delil bulunmadığı zaman başvururlar.⁴¹⁰ Şâtıbî'nin bu değerlendirmeleri, onun da istihsan ve mesâlih-i mürsele arasında bir fark gözettiğini ima etmektedir.⁴¹¹

Şeriatın bütününe makâsıd açısından değerlendiren Şâtıbî'ye göre, istihsan kaidesi, hukuk felsefesi yani hukukun gözettiği gayeler ile tam olarak uyum sağlayan bir prensiptir. Çünkü, ödünç para verme, tedavi için avret yerine bakma ve müsâkât gibi konularda genel delil ile hükmedilip, istihsana baş vurulmasaydı hukukta gözetilen maslahat ortadan kalkmış olacaktı. Halbuki Şârii'n şeriatı koymasındaki kasdı insanların hem dünya ve hem de ahiret maslahatlarını sağlamak ve korumaktır. Bu nedenle istihsan delili ile amel etmemek şeriate gözettiği maksatları dikkate almayıp ters düşmek anlamına gelir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, istihsan nasların, o nasslardan çıkan kuralların ve hatta hukuki akıl yürütmenin, olaylar ve ihtiyaçlar karşısında katılığı yumuşatan ve onların realiteye uyumunu sağlayan şer'î bir çıkış yoludur. Şeriatın amacı, insanın dünyevi ve uhrevi mutluluğunu sağlamak olduğuna göre, biz bir şer'î delile dayanarak veya ondan çıkardığımız mantıki bir sonucu esas alarak insanları sıkıntıya sokuyor, onların başına makul olmayan problemler açıyorsak, ortada bir yanlışlık var demektir. Bu, doğrudan naslardan değil bizim nasları anlamamızdan kaynaklanan bir yanlışlıktır. Bu nedenle islam hukukçusu istihsan delili ile amel ederek bu yanlışlığı giderebilir ve ihtiyaçlara cevap veren esnek bir neticeye ulaşabilir. Şâtıbî de, metodolojik kaideler ve prensipler sonucu ulaşılan hükümleri insan ruhunda

⁴⁰⁸ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 149-150.

⁴⁰⁹ Bkz. Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 140-145.

⁴¹⁰ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 141.

⁴¹¹ Bu konudaki değerlendirme için ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İmam Malik(Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta yeri)*, trc. Osman Kesioğlu, Ankara 1984, s. 348-349.

mündemiç hakkaniyet ve adalet ilkesi açısından yeniden incelenmesi demek olan istihsan delili ile maslahatı korumayı amaçlamıştır.

3. Sedd-i Zerâyi:

Arapça ‘Ze-Re-A/ذرع’ kökünden türeyen ‘zerâ/ذريعة ve çoğulu zerâyi/ذرائع’ kelimesi ‘vesile, vasıta ve sebep’ anlamına gelmektedir. Bu kelimenin başındaki ‘sedd’ lafzı ise kapatmak ve engellemek anlamındadır. Bu iki kelimenin tamlanmasıyla anlamı, vasıtanın veya sebep olan şeyin engellenmesi demektir. Fıkıh usûlü ıstılahı olarak ise; harama vesile olan şeyin engellenmesi demektir. Diğer bir deyişle; harama vesile olan şeyin haram kabul edilmesidir. Buna göre, zina haramdır ve zinaya götüren, sebep olan şeyler de haram sayılır.⁴¹² Bir başka tanıma göre ise; kendi başına mübah olan bir fiilin şer‘an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade eder. Öte yandan iyiliğe götüren yolların açılmasını ifade eden “feth-i zerâi” de geniş anlamıyla sedd-i zerâinin bir türünü oluşturur. Temel fıkıh kuralı gereği, helale vesile olan şeye izin verilmesi esastır ve helale vesile olan şey de helal kabul edilir.⁴¹³

Muvâfakât’ın farklı yerlerinde şerî delillerin tasnifinde Şâtıbî, istihsan ve mesâlih-i mürseleyle ismen işaret etse de sedd-i zerâyi deliline temas etmemektedir. Buna mükabil onun, Muvâfakât’ın değişik yerlerinde sedd-i zerâyi’yi bir delil olarak kabul ettiğini ve bu delile göre fikhî çözümlemelerin yapılacağını örnekler vererek savunduğunu söyleyebiliriz.⁴¹⁴

Şâtıbî’nin, yaptığı delil tasnifinde sedd-i zerâyin ferî deliller arasında ve akıl-düşünce merkezli bir delil statüsünde görülebileceği söylenebilir. Zira, sedd-i zerâyin konumu, meşrûiyeti, şerî hükme ulaştırma keyfiyeti, diğer deliller ile olan ilişkisi gibi hususlar göz önüne alındığında istihsan ve mesâlih-i mürsele delillerine yakın durduğu anlaşılmaktadır. İstihsan ve mesâlih-i mürsele gibi sedd-i zerâyin de şer‘in maksatlarını gerçekleştirmeyi yani menfaatleri celb(celb-i menâfi) ve mefsedetleri ise

⁴¹² Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü’l-fıkh*, İstanbul ts. , s. 287-288.

⁴¹³ Sedd-i zerâinin anlamı, meşruiyetinin delilleri, mezheplerin yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, ‘Sedd-i zerâi’ md., *DİA*, XXXVI, 277-282.

⁴¹⁴ Mesela bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 144, III, 164.

defetmeyi(def-i mefâsid) öncelediğini görmekteyiz.⁴¹⁵ Bu ve benzeri özellikler ve öncüller, göz önüne alındığında sedd-i zerâyin ferî aklî bir delil olduğunu işaret etmektedir.

Maliki usulünde sık başvurulmuş bir prensip olan sedd-i zerâyî Şâtıbî'nin usûl anlayışında da önemli bir yere sahiptir. Şâtıbî, sedd-i zerâyîyi şu genel ifadelerle tanımlamaya çalışmaktadır: Sedd-i zerâyî, yapılması istenen bir şeyin, ortaya çıkan bir maniden dolayı terkinin istenmesi ve engellenmesi demektir.⁴¹⁶ Şâtıbî, İmam Şâfiî'yi de dahil ederek alimlerin çoğunun sedd-i zerâyînin genel anlamı üzerinde ittifak ettiklerini, aralarında bazı fer'i meselelerde yani tafsilatda ise görüş ayrılığının bulunduğunu söyler. Hatta Şâtıbî'ye göre, ferî meselelerdeki görüş ayrılıklarının, sedd-i zerâyînin şerî bir delil oluşundaki icmâ düşüncesine zarar vermez.⁴¹⁷

Şâtıbî'ye göre, zerîanın aslı, başlangıçta kendisinde maslahat olan bir şeyin mefsedet olan bir şeye vesile edinilmesi olduğundan engellenmesi gerekir. Mesela; bir kişi bir malı veresiye on dirheme satın alsın bu işlem bir maslahatı gerçekleştirmeyi hedeflediği için caiz kabul edilir. Fakat aynı kişi/müşteri satın aldığı şeyi satıcıya beş dirheme peşin satacak olsa, söz konusu işlem 'beş dirhem veresiye on dirhem karşılığında satılması'na dönüşür ve malın el değiştirmesiyle gözetilen maslahat (bu durumda mal el değiştirmemiş olur) sonuçsuz kalır.⁴¹⁸

Sedd-i zerâyînin oluşmasında cüzî meselelerin rolü büyüktür. Buna göre bir birini destekleyen cüzî meseleler küllî ve genel bir yaklaşımın oluşmasında etkindir. Bu anlamda sedd-i zerâyî, şerî sonuca ulaşmada istikrâ ve manevî tevatür gibi rol oynar. Şâtıbî, hem Malikilerin ve hem de Şafiilerin sedd-i zerâa prensibine ulaşma düşüncesiyle istikrâ metodunu kullandıklarını belirtir. Hatta İmam Şâfiî'nin kurban kesimini vacip görmemesinde de bu sedd-i zerâa anlayışın etkisi vardır. Zira o, Kur'ân ve Sünnet'te bu hususta açık bir delilin olmayışı ve sadece birkaç sahabinin kurban kesmesinden hareketle kurbanın vacip kılanamayacağını belirtmiştir.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Benzer görüşler için bkz. Dönmez, 'Sedd-i zerâî' md., *DİA*, XXXVI, 278.

⁴¹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 164.

⁴¹⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 144, III, 164.

⁴¹⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 144.

⁴¹⁹ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 221-227.

Sedd-i zerâyi, fiillerin sonuçları dikkate alındığı için başvurulmuş bir prensip olarak gören Şâtıbî, bu prensibi sahabe nesli ve mezhep imamlarının da esas aldığını belirtmektedir. Mesela; Hz.Ömer ve Hz.Ebu Bekir'in görenler vacip olduğunu zannederler düşüncesiyle kudretleri olduğu halde kurban kesmemeleri, Hz.Osman'ın hac esnasında insanlara namaz kıldırırken -namazlar hep iki rekattır şeklinde yanlış anlamalarının önüne geçmek için- kısaltmadan tam olarak kıldırması, beraberindekilerin de karşı çıkmayıp bunu onaylamaları onların sedd-i zerâyi delili ile amel etmelerine birer örnektir.⁴²⁰

Şâtıbî'ye göre, sedd-i zerâyi konusunda varid olan naslar külli olmayıp özel olaylarla ilgilidir. Kötülüklere yol açma ihtimali taşıyan kapılar pek çok özel olayda kapatılmıştır.⁴²¹ Bazı tasarruflarda mefsedetın gerçekleşmesi veya başkalarına zarar verme amacı galip olmadığı halde ihtiyatlı ve tedbirli davranmalı ve mefsedete götüren şeylerden sakınılması gerekir. Bu gerekçeyle borçlunun borçluya hediye vermesi, katilin varis olması, Ramazan bayramını oruçla geçirmek, bir kadının halası ya da teyzesiyle birlikte aynı nikah altında tutulması yasaklanmıştır.⁴²²

İslam hukuku kaynaklarından sayılan sedd-i zerâyi'nin esasları; naslara yüklenen anlamların ve naslardan ilk planda elde edilen hükümlerin İslam'ın itibar ettiği temel ilke ve maksatlar yönünden yeniden kontrolü ve değerlendirilmesi sayılabilir. Bu prensibin iyi işletilmesinin İslam'ın canlılığı ve evrenselliği ile yakın alakası aşikardır. Zerâyi delili ile İslam hukukçuları katı bir şekilciliği aşarak, hükümlerin maksatlarını incelemişler, akit ve diğer hukuki işlemlerde kasd ve sâike de yeteri kadar önem vermişlerdir. Bu sayede, olması muhtemel zararların önüne geçme, aslen mübah da olsa kötülüğe vesile olacak yolların kapatılması ve kişilerin hatalı, zararlı davranışlar sergilemesinin önü alınmak istenmiştir.

Hukuki işlemleri çevre şartlarından ve yol açacağı yarar ve zarardan bağımsız düşünmek doğru değildir. Şeriatın cüzüyyat ve külliyyatı ile bir bütün olduğunu ve şeriatın kulların maslahatlarını gerçekleştirmek için konduğunu, düşüncesinin temeli kılan Şâtıbî için amellerde kasd ve niyet ve işlemin yol açacağı sonuçlar, Şâriin

⁴²⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 222-223.

⁴²¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 226.

⁴²² Verilen örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 275-276.

hükümlerde gözetdiği maksadları gerçekleştirmek açısından çok önemlidir. Bu nedenle, sedd-i zerâyi'nin gayesi hükümlerin konuluşu esnasında toplumlarla ilgili tasarrufların siyasetinde ve gözetdiği gayelerin gerçekleştirilmesi konusunda hukukun ortaya koyduğu tasarrufların incelenmesi ve derin tahlilinden çıkarılmaktadır. Bu çok geniş bir sahayı içerisine almaktadır. O halde sedd-i zerâyi, maslahatları koruyan ve hukukun yürürlüğünü sağlayan bir prensip olarak Şâtıbî ve İslam hukukçuları tarafından benimsenmiş bir hukuk kaynağıdır.

4. Sahabenin Sünneti Uygulaması ve Beyanı:

Fıkıh usûlü eserlerinde daha çok 'sahâbî kavli' olarak yer alan sahabe uygulaması mezhep bilginleri tarafından etraflıca incelenmiş olup şerî hükümlerin delilleri arasında yer alıp alamayacağı konusunda farklı yönelişler ortaya çıkmıştır.⁴²³ Gerek İmam Mâlik'in Muvatta'daki kullanımlarını esas alan araştırmalar gerekse konuya ilişkin nakiller İmam Mâlik'in ve Malikilerin sahabe uygulamasını esas aldıklarını göstermektedir.⁴²⁴

Şâtıbî, Muvâfakât'ın farklı yerlerinde şerî delilleri sınıflandırırken sahabenin uygulaması/beyanını müstakil bir delil olarak ele almamakta, ona şerî delillerden Sünnet başlığı altında yer vermektedir. Onun sahabe uygulamasına Sünnet başlığı altında yer vermesi, sahabe uygulamasının kelime anlamında sünnet olduğunu gösterir yoksa terim anlamında Hz. Peygamberin sünneti içerisinde bir çeşidi olarak yer aldığını göstermez.⁴²⁵

Şâtıbî'ye göre, sünnet denilen sahabe uygulamaları ile amel edilmesi için Kitap ve Sünnet'te bu uygulamaların bir aslının olması gerekmez. Çünkü, sahabenin bu tür uygulamaları şu iki ihtimalin dışında değildir:

1. Sahabe nesli, hernekadar bize ulaşmasa da kendilerince sabit olan bir Sünnet'e ittibâ etmiş olabilirler.

⁴²³ Bu konuda fazla bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, 'Sahâbî Kavli' md., *DİA*, XXXV, 500-504.

⁴²⁴ Konuya ilişkin fazla bilgi için bkz. Gürkan, *İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfi'nin yeri*, s. 217-218; Bakkal, *İslâm fıkıh mezhepleri*, s. 125-126; Apaydın, 'Sahâbî Kavli' md., *DİA*, XXXV, 503.

⁴²⁵ Sünnet delili başlığı altında da ifade ettiğimiz üzere; Şâtıbî'nin Muvâfakât'ta 'سنة الصحابة' kullanımı sahabenin uygulamalarını ifade etmektedir, yoksa bunlar Hz. Peygamberin sünnetinin 'kavli, fiilî, takrirî' şeklinde sünnetin bir çeşidi değildir. 'سنة الصحابة' kullanımı için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 54.

2. Sahabe, gerek tümünün ve gerekse halifelerin icmâ ettikleri bir ictihadı esas almış olabilirler. Zira, sahabenin bir konuda ittifak içerisinde olmaları bir icmâ olduğu gibi halifelerin ittifakı da bütün sahabeyi kuşatan/bağlayan icmâ anlamındadır. Şöyle ki, halifelerin bir şeyi sahabeden uygulamalarını istemeleri ve onların da karşı koymayıp bunu yerine getirmeleri, sahabenin o uygulamaya katıldıklarını gösterir. Hatta Şâtıbî, mesâlih-i mürsele ile istihsan prensibine göre ortaya konan sahabe uygulamalarının bu çeşit sünnet altına girebileceğini söylemektedir. Mesela; içki içme cezasının –seksen sopa olarak- belirlenmesi, zenaatkarlara tazmin yükümlülüğü getirilmesi, Kur’ân’ın mushaf halinde toplanması...gibi örnekler bir açıdan sünnet olarak nitelenecek sahabe uygulamalarıdır.⁴²⁶

Bizce, Şâtıbî’nin, sahabe uygulaması/beyanına ilişkin bu özlü değerlendirmelerini şöyle anlamak mümkündür: Kur’ân’a ve tüm çeşitleriyle Hz.Peygamberin sünnetine vakıf olan sahabenin, bire bir Kitap veya Sünnet’te olmasa da, bir konudaki uygulamaları temel kaynaklara(Kitap ve Sünnet) aykırı olmadığı sürece tasvibe, doğrulanmaya değer bulunur. Dolayısıyla sahabenin bu kâbil uygulamaları, terim anlamında olmasa da kelime anlamında sünnet denilmesini hak eder ve delil olma manasında örneklik teşkil ederler.

Sahabe uygulamasının şerî bir delil olacağına ilişkin bu teorik zemini çizen ve oluşturan Şâtıbî, bazı nassi gerekçelerden hareketle de ilk nesil olan sahabenin uygulamalarının örnek olduğunu ve delil mercii olarak görülmesi ve amel edilmesi gerektiğini belirtir. Şâtıbî bu kabulüne, ayet ve hadisler ile bilgin ve selef-i salihinin görüş ve uygulamalarını delil olarak getirir.⁴²⁷

Sahabenin beyanını Hz.Peygamberin beyanı gibi değerlendiren Şâtıbî, sahabe beyanı konusunda kendi aralarında icmanın olup olmamasına göre değerlendirme yapar. Sahabenin beyan ettikleri konuda icma var ise, bu beyan sahihtir. Aralarında icma yoksa bile, onların Arapça’yı çok iyi bilmeleri ve Kitap ve Sünnet yoluyla vahye tanık

⁴²⁶ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 3-4.

⁴²⁷ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 54-59. Şâtıbî’ye göre sahabe uygulamasının örnek/delil olacağını gösteren bazı naslar: 1. “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz.”(Âl-i İmran, 3, 110), 2. “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.” (Bakara, 2, 143), 3. “Sünnetime ve hidayet üzere olan râşid halifelerin sünnetine yapışın, onlara iyice tutunun, onlara azı dişlerinizle sarılın” (Ebu Dâvud, Sünnet, 1)

olmaları, olay ve hadiselerin bizzat içinde bulunmaları sebebiyle bu beyanlarının da sahih olması gerekir. İmam Malik de, çoğunlukla sünneti açıklayıcı mahiyette sahabe görüş ve tatbikatına yer vermiştir. O halde onların şeriatı anlayışları daha sağlam ve tamdır. Bu sebeple, Kur’ân ve Sünnet’in beyanı konusunda onların yaptıkları açıklamalara uymak gerekecektir.⁴²⁸

Şâtıbî, konunun ictihad mahalli olması halinde ise, o konuda ictihad için sahabeye ait özelliklere ihtiyaç duyulmaması durumunda, o zaman sahabeyle onlardan sonra gelen nesillerin bu konularda eşit olduğunu belirtir. Buna göre, müctehedün fih olan meselelerde Şâtıbî’nin, sahabe uygulamasının huccet sayılması konusunda orta bir yol tuttuğu anlaşılmaktadır. Mesela; ictihadi farklılıklara konu olan avl⁴²⁹, uykudan dolayı abdest alma ve bazı riba meselelerinde durum böyledir. Şâtıbî’ye göre adı geçen veya benzeri meseleler ictihada açık olduğundan dolayı bu konularda sahabenin görüşlerinin diğer müctehidlerin görüşlerinden bir farkı yoktur.⁴³⁰

Şâtıbî, fiillerine uyulacak kimselerin masumiyetine dair hakkında delil bulunması gerektiğini beyan ederken bu fiillere Peygamberin filini veya icma ehlinin ve şer’an ya da adeten hata üzerinde birleşmiyecekleri bilinen, İmam Malik’e göre Medine ehlinin amelini örnek olarak vermiştir.⁴³¹

Şâtıbî’nin, Malikilere has delillerden “Amelü Ehli’l-Medine”⁴³²’yi ayrı bir konu başlığında ele almadığı, bunu sahabe neslinin uygulaması ve beyanının bir çeşidi olarak değerlendirdiği anlaşılabılır. Muvâfakât’ta Medine ehlinin ameli konusu bir iki cümle ile ‘müctehidden fetva isteme ve onun verdiği hükme uyma’ başlığı altında kısaca ele alınmaktadır. Şöyleki; Şâtıbî’ye göre, masum olduğu hakkında delil olduğu için Hz. Peygamberin fiillerine uymak ve onları örnek almak asıldır. Benzer şekilde, hem icma ehlinin hükmüne uymak ve hem de İmam Mâlik’in de söylediği gibi şer’an ve adeten

⁴²⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 251-253.

⁴²⁹ Hisseler toplamı, mahreç(ortak payda) miktarını aşan, yani ortak paydadan büyük olan miras meselesidir. Bkz. Erdoğan, ‘Avl, Avliyye’ md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 38.

⁴³⁰ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 235.

⁴³¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 205.

⁴³² Medine halkının uygulaması mânasına gelen ve Mâlikî mezhebinde özel yeri olan bir hüküm kaynağı. Mâliklerin kabul ettiği bu delil hakkında fazla bilgi için bkz. İbrâhim Kâfi Dönmez, ‘Amel-i ehl-i Medîne’ md., *DİA*, III, 21-25.

hata üzerinde birleşmesi düşünülme-⁴³³yen medine ehlinin amelini örnek almak ve uymak da aynı şekilde gereklidir.

Şâtıbî'nin Medine ehlinin ameline ilişkin değerlendirmesinden İmam Mâlik'in görüşüne katıldığı ve Hz. Peygamberi tanıyan Medine'deki örnek neslin uygulamalarının bir şekilde Kur'ân ve Sünnet'in beyanı mesabesinden hareketle takip edileceği ve uyulması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira, burada kastedilen bir-iki kişinin ameli değil Kur'ân ve Sünnet'i tevarüs eden örnek neslin uygulamasıdır ve bu özellikteki grubun hata ve yanlış üzerinde ictimâî düşünülemez.

III. İctihad

Müslümanların hayatlarını düzenleyecek prensipler bazen genel ve bazen de özel olarak Kur'ân ve Sünnet'de belirtilmiştir ve esas prensip olarak şer'î hükmün kaynağı Allâh Teâlâ'nın hitabıdır. Bununla birlikte, Kur'ân ve Sünnet'in kıyamete kadar vuku' bulacak olayların bütününe açık bir hükümle kapsamı ve çözüm getirmiş olması mümkün değildir. Bu sebeple, tüm asırlarda müslümanların karşılaştıkları problemleri Kur'ân ve Sünnet'in ışığında, belli metodlarla çözüme kavuşturmaları esastır. Meseleleri çözüme kavuşturma görevini de müctehid diye tavsif ettiğimiz din bilginleri üstlenmiştir.

İslam şeriatının/hukukunun süresiz olarak varlığını sürdürmesi her bir meselenin şer'î hükmünü ortaya çıkarmak için çalışma anlamına gelen ictihad ile sağlanabilir. Bundan dolayı, İslam alimlerinin önemini kabul ettikleri bu mesele üzerinde Şâtıbî de durmuş, ictihadın kısımları, alanı ve müctehidin taşıması gerekli özellikler gibi hususları Muvâfakât'ta açıklamaya çalışmıştır. Şâtıbî'nin ictihadla ilgili görüşleri, aynı zamanda onun İslam hukuk düşüncesini/felsefesini tanımamıza da yardımcı olacaktır. Bu nedenle, ictihada ilişkin bu konularda Şâtıbî'nin görüşlerini, özlü bir şekilde vermeye çalışacağız.

Şâtıbî, ictihad konusuna kısımlarını belirterek başlamakta belki de herkes tarafından bilinen meşhur bir kavram olduğu için ictihadın tam bir şekilde tanımını

⁴³³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 201. Muvâfakât'ı neşreden Dıraz'ın da işaret ettiği gibi burada fiillerine uyulması istenen kişiler tek kişiler değil, tersine adeten ve şer'an yanlış üzere birleşmeleri düşünülme-⁴³³yen çoklukta örnek bir nesil yani, Medine ehlinen bahsedilmektedir. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 204 (Nâşir Dıraz'ın eklediği 2 nolu dipnottan).

vermemektedir. Ancak ona göre ictihad, şerî hükümlerin istinbat edilmesi olup bu açıdan müstakil bir ilim olarak görülmelidir.⁴³⁴ Muvâfakât'ı neşre hazırlayan Dıraz, bu noksanlığı telafi için dipnotta ictihadın tanımına yer vermektedir. Şöyle ki İctihad, müctehid tarafından şer'î bir hükmün gerek elde edilmesi ve gerekse bu hükmün tatbik edilmesi yolunda mümkün olan bütün gücün ortaya konmasıdır.⁴³⁵

A. İctihadın Çeşitleri:

Şâtıbî, ictihadı başlıca iki kısma ayırarak ele almaktadır. Bu ayırımı göre ictihad;

1. Sürekli yani, yükümlülüğün sona erdiği kıyamete kadar ihtiyaç duyulacak ictihad (kesintisiz ictihad),
2. Sürekli ihtiyaç duyulmayan (kesintili) yani, kıyametten önce kesintiye uğraması mümkün olan ictihad.⁴³⁶ Bu ayırımı göre adlandırılan ictihad çeşitleri hakkında şu açıklamalarda bulunabiliriz.

1. Kesintisiz/Süresiz ictihad

İslam bilginleri bu çeşit ictihad hakkında ittifak etmişlerdir, şöyle ki; bu tür ictihadlarda hüküm şer'î delil ile sabit olur ve geriye hükmün mahallini belirlemek kalır. Mesela; Şâri', "...Sizden iki adil şahit tutun..."⁴³⁷ buyurmuştur. Bizim için şer'an "adalet"nin manası sabittir, fakat bu vasfın kimde bulunduğunu tesbit etmek gerekecektir. Çünkü, insanlar adalet konusunda farklılık arzederler.⁴³⁸ Şâtıbî, bu vasfın adaletli ve adaletsiz insanlar arasındaki mertebenin orta noktasında bulunup bulunmadığının tesbiti için bütün gücün kullanılması gerektiğini ve ictihadın da bu olduğunu açıklar. Yine fakirlik sıfatının kimde olup olmadığı veya zevce ve akraba nafakalarının miktarının belirlenmesi hal ve zamanın gerekleri gözönünde tutularak tahkîku'l-menât⁴³⁹ ile

⁴³⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 79. İctihad, fıkıh usulü içerisinde ele alınan bir konu olmakla birlikte Şâtıbî'nin ictihadı müstakil bir ilim dalı sayması bizce mecaz olmalıdır. Yani, ictihad faaliyetinde bulunulması için müctehidin diğer islami ilimlere olan ihtiyacı, bilmesi anlamında olmalıdır.

⁴³⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 64. (3 nolu dipnot)

⁴³⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 64.

⁴³⁷ Talak, 65, 2.

⁴³⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 65.

⁴³⁹ Bir olayla ilgili hükmün illeti ister nass veya icmâ ister başka yolla (ictihad) sabit olsun, bu illetin aynısının başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak için yapılan inceleme anlamına gelir. Bkz. Erdoğan, 'Tahkîku'l-menât' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 535.

belirlenecektir.⁴⁴⁰ Şâtıbî tarafından yapılan bu tanımlamaya göre adalet vasfı, fakirlik ölçüsü, kifayet sınırındaki nafaka miktarı değişken olup her dönemde farklılıklar gösterebilir. İşte bu ölçülerin yeniden belirlenmesi ve tespit edilmesi için sürekli olarak ictihad faaliyetine ihtiyaç vardır.

Şâtıbî, bu konularda taklidin yetersiz olduğunu söyler. Çünkü, meydana gelen olaylar yenidir. Yeni olaylara ait hüküm ise menâtın tahkiki, yani dayanağın tahkiki ile mümkün olacaktır. O halde, bu kısımda ictihad zaruridir. Şeriat, her cüz'i olaya ayrı ayrı hüküm getirmemiş, fakat bir çok cüz'i olayı kapsayacak külli (genel) prensipler getirmiştir. Şâtıbî, bu tür ictihadın ortadan kalktığı düşünülmesi halinde şer'î yükümlülüklerin çoğunun da ortadan kalkmış olacağı gibi imkansız bir sonuca ulaşılacağını söyleyerek, genel ve mutlak olan şer'î hükümlerin böyle bir durumda asla fiile yansımayacağı ve mükelleflerin zihninde kalacağını açıklar.⁴⁴¹

2. Kesintili/Sürekli ictihad

Sürekli olmayıp kesintili olan ve ihtiyaç duyulduğu an başvurulanan ictihad ise kendi içerisinde üç nev'e ayrılır.

a) *Tenkihu'l-menât*:⁴⁴² Hükümde itibar edilen (dikkate alınan) vasfın, nasda diğerleriyle zikredilmesi ve ictihadla illet olan vasfın diğer vasıflardan ayrılmasıdır. Yani, hüküm için muteber olan vasfın uygun olmayan mülgâ vasıftan ayırt edilmesi işlemidir. Ramazan ayında eşiyle cinsel ilişkiye giren kişiye verilecek cezanın hangi vasıf esas alınarak verilmesi işlemi buna örnektir.⁴⁴³ Şâtıbî, bu tür ictihadı bir açıdan zahirin te'vili olarak değerlendirir.

⁴⁴⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 65-66.

⁴⁴¹ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 67.

⁴⁴² Bir hükmün talîli ile ilgili olarak nassta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilmeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek maksadıyla yapılan ictihâd demektir. Bkz. Erdoğan, 'Tenkîku'l-menât' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 568.

⁴⁴³ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât fî usûli's-şerîa/İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, IV, 94 (20 nolu dipnot) Yani, keffaret hükmünün illeti; kişinin bedevi olması mı, kendi karısıyla ilişkide bulunması mı, yoksa ramazan gününde kasıtlı olarak oruca saygısızlık etmesi midir? İşte, müçtehidin bu vasıflardan birini hükmün illeti kılması böyle bir ictihaddır ki; Malikilere göre sonuncu vasıf hükmün illetini oluşturur.

b) *Tahrîcu'l-menât*:⁴⁴⁴ Hükme delalet eden nassın, menâtı belirleyici olmaması sonucu menâtın (illet) araştırmayla çıkarılmasıdır. Şâtıbî'ye göre, bu çeşit ictihad kıyas ictihadıdır.⁴⁴⁵

c) *Tahkîku'l-menât*:⁴⁴⁶ Tahkîku'l-menât özel ve genel anlamda olabilir. Genel tahkik, sürekli yapılması gereken ictihad kısmında ele alınmıştı. Özel anlamda tahkîku'l-menât ise, her mükellefin içinde bulunduğu özel hallerin ve onlarla ilgili teklifi delillerin değerlendirilmesi ile yapılan belirlemelerdir. Burada müctehid, takva ve hikmete dayanarak ictihadda bulunur. Özel tahkik, genel tahkik sonucu mutlaklığı sabit olan şeye kayıt getirir. Mesela; Şâtıbî, Hz.Peygamberin en faziletli amelin hangisi sorusuna verdiği cevapları, özel tahkik metoduyla açığa kavuşturur.⁴⁴⁷

B. İctihad Ehliyeti

İctihad ehliyeti genel anlamda, müctehidin/fakihin naslardan yani gerek nasları anlama ve gerekse nasların olmadığı durumlarda istihsan, maslahat, kıyas gibi yöntemlerden hareketle şerî hükümlere ulaşma yeterliliğini ifade eder.⁴⁴⁸ Şâtıbî, ictihad ehliyeti (müctehid olabilmek) için başlıca iki vasfın bulunmasını şart koşar.⁴⁴⁹ Bunlar şu özelliklere sahip olma anlamındadır;

1. Şer'î maksatları/makâsıdu's-şerîayı tam olarak anlamış olmak⁴⁵⁰,

⁴⁴⁴ Nass veya icmâda yer alan hüküm için “münasib” olan vasfı ortaya çıkarmaya başka bir deyişle hükmün illetinin içtihat yoluyla belirlenmesine “tahrîcu'l-menât” denir. Bkz. Erdoğan, ‘Tahrîcu'l-menât’ md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 537.

⁴⁴⁵ Mesela, karısı Müslüman olan gayri müslim bir erkek kendisi de Müslüman olmazsa araları ayrılır ve bunun illeti nas veya icmâ tarafından belirlenmemiştir. İşte aralarının ayrılığını gerektiren şey; “kadının müslüman olması mı?” yoksa “kocanın islamiyete girmeyi kabul etmemesi mi”dir. Müctehidin bu vasıflardan birisini illet olarak belirlemesi böyledir. Fazla bilgi ve başka örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât fî usûli's-şerîa, İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, IV, 95 (24 nolu dipnot)

⁴⁴⁶ Şâtıbî, bu kısımda yer alan ‘tahkîku'l-menât’ın kesintisiz ictihadda yer alandan farklı olduğunu belirtir. Şöyle ki; kesintisiz ictihadda yer alan ‘tahkîku'l-menât’ nev’ilere yönelik; kesintili ictihaddaki ‘tahkîku'l-menât’ ise cüzîyyât hakkındadır. Fazla bilgi ve örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 69-76.

⁴⁴⁷ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 68-71.

⁴⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, ‘İctihad’ md., *DİA*, XXI, 437(432-445).

⁴⁴⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 76.

⁴⁵⁰ Muvâfakât’ı neşre hazırlayan Dıraz, Şâtıbî’nin dile getirdiği bu şartı klasik dönem usulcülerinden ictihad ehliyeti için şart kılan olmamıştır diyerek Şâtıbî’nin bu husustaki yerine dikkat çekmiştir. Geniş değerlendirme için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 76 (3 nolu dipnot).

2. Kavramış olduğu makâsıdu'ş-şerîayı esas kabul edip naslara ilişkin ilimleri tahsil ederek hüküm istinbatında bulunmak.

Şâtıbî, usulcüler arasında şer'î maksatları bilmeyi müctehid olmanın birinci şartı kabul eden ilk kişidir. İkinci şart ise, birinci şart olan şer'î maksatları anlamaya vesile olması bakımından gözönüne alınmıştır. Yine o, kendinden önceki hukukçulardan Şâfiî ve Gazzâlî gibi naslara bağlı ictihadda, Arap dilini bilmenin çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Zira, şer'at/naslar Arapça'dır, nasların doğru ve yanlışsız anlaşılması Arapça bilgisine bağlıdır.⁴⁵¹ Buna karşın, naslara bağlı olmayıp da, maslahat ve mefsedetlerin itibara alındığı ictihadlarda ise, Arapça'yı bilmek şart değildir. Bu bağlamda sadece şer'î/şâriin gözettiği maksatların genel ve tafsîli olarak bilinmesi yeterli görülür.⁴⁵² Nasların anlaşılmasında Arapça bilgisinin önemine vurgu yapan Şâtıbî, bununla kasdının dilin edebi yönünü inceleyen aruz, kafiye, tasrif, nahiv, sarf, meânî gibi ilimleri kastetmediğini belirtir. Ayrıca Şâtıbî, müctehidin bilmek zorunda olduğu ilim dallarını ismen zikretmez. Esas olan, şer'î hükme ulaşmada ictihadın muteber ve sahih olmasını sağlayacak hangi ilimler gerekli ise onların bilinmesi gerekir. Buna göre, ictihad mertebesine ulaşmak için gerekli her ilmin öğrenilmesi de zaruri hale gelir.⁴⁵³

Şâtıbî, hükmün menâtının cüz'i meselelere uygulanması tarzında yapılan ictihadlar için ise sadece mevzuun kendisi ile bilinebileceği ilmin bilinmesi şartını arar. Müctehid meseleyi eline aldığı yönü ile çok iyi bilmeli, o ilimde mahir ve ictihad derecesinde olmalıdır. Bu durumda, müctehidin kendi sahasındaki ictihadına itibar edilir. Mesela; hastalıkların teşhis edilip bilinmesi konusunda doktorun, arâzi takdiri konusunda ölçüm uzmanının kendi sahalarıyla ilgili bilgilerine güvenilir ve bu konularda tahkîku'l-menât için Arap dilinin ve şer'î maksatların bilinmesi de şart değildir.⁴⁵⁴ Şâtıbî'nin yaptığı bu değerlendirmeden çıkan sonuca göre, müctehidin şer'î ilimlerde ictihad etmesi için doğrudan ictihad ile alakası olmayan her ilimde ictihad derecesine ulaşması beklenmez. Uzmanlarınca ortaya konan bu ve benzeri bilgiler müctehidler tarafından da alınır ve kullanılır.

⁴⁵¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 83-84.

⁴⁵² Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 117.

⁴⁵³ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 82-85.

⁴⁵⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 119.

Bir ictihadın muteber olup olmaması konusunda temel belirleyici kriter ictihadda bulunan kişinin gerekli özelliklere sahip olarak ictihada ehil olmasıdır. Bu nedenle Şâtıbî, gerekli vasıflara sahip, yani ehliyetli kişiler tarafından yapılan ictihadları meşru (muteber) kabul etmiştir. Bunun dışında yani, ehliyetsiz kimselerin yaptıkları ictihadları ise muteber kabul etmemiş ve onların heva ve heveslerine uygun hareket ettiklerinden dolayı varılan ictihadi sonucun da şerîata aykırı olacağına işaret etmiştir.⁴⁵⁵

Dini konulara ilgi duyup bu ilgisini daha ileri noktalara taşımak isteyen kişinin nihâî noktaya varması aşamaları gerektirir. Bunun ictihad faaliyetine uyarlanması durumunda da belirli aşamalar söz konusudur. Şöyle ki, bir kişinin hemen ilk aşamada ictihad ehliyetini kazanması ve bu mertebeye erişmesi zor olup bunun kendi içerisinde aşamaları vardır. Şâtıbî, ilim sahibi olan kişilerin üç aşamadan geçerek ictihad seviyesine ulaşabileceklerini ve ictihad ehliyetini elde edebileceklerini söyler. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:⁴⁵⁶

1. İlk aşamada, ezberlediği konuları düşünmeye ve sebeplerini araştırmaya başlar. Şer’î kaynakların esaslarını kavramayı, hikmet ve maksatlarına ulaşmayı arzular. Bu aşamada olan ilim ehlinin ictihad etmesi sahih değildir. Zira, henüz ictihad edeceği konuları yeterince tanımamış ve alt yapısı, birikimi bu iş için yeterli seviyeye ulaşmamıştır.

2. İkinci aşamada, araştırıp incelediği şeylerin manalarına vakıf olur, şer’î külli esasları kavrar ve yakın bilgiye ulaşır. Bu seviyeye ulaşmış kişinin ictihad edip edemeyeceği konusunda iki yaklaşım da vardır. Şâtıbî, bu aşamada ictihad edilip edilemeyeceği hususu üzerinde durur, bu iki tarafı genel olarak rey ehli ile zahir ehlinin temsil ettiğini belirtir ve kendisinin de bu konuda mütereddid olduğunu söylemektedir. Muvâfakât’ın naşiri Dıraz⁴⁵⁷, bu konuda Şâtıbî’nin yaptığı değerlendirmelerden hareketle, olumsuz düşündüğünü ve bu mertebedeki kimselerin ictihad edemeyeceğini ifade eder.

3. Üçüncü mertebede kişi, genel kurallar ile cüzî meseleler arasındaki irtibatı kurma becerisini gösterir yani genel şer’î manaları elde eder ve onları fer’î cüz’î olaylara uygular. Bir başka deyişle genel ve özel gözetilen maksatlara vakıf olup ikisi arasında

⁴⁵⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 120-121.

⁴⁵⁶ İctihad ehliyetinin kazanılmasında belirgin olan bu üç aşama hakkında fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 163-169.

⁴⁵⁷ Dıraz’ın konuya ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 166 (3 nolu dipnot).

denge kurma kabiliyetine sahiptir. Bu aşamaya ulaşmış kimselerin ictihadları sahihtir. Bu üçünce aşamaya ulaşmış kişilere; ‘Rabbânî, Hakîm, İlimde rusuh sahibi, Âlim, Fakîh, Âkil’ gibi isimler verilir.

Üçüncü mertebeye ulaşan bu kişiler iki belirgin vasıf taşırlar: 1. Kendilerine soru soran kişilerin kişisel durumlarını gözeterek cevap verirler, 2. Verecekleri cevapların doğuracağı sonuçları hesaba katarak hareket ederler.⁴⁵⁸

Şâtıbî, genel olarak bir meselenin hükmünü verme ile kendini mükellef gören müctehidin sorumluluğunu şöyle özetlemektedir: Müctehid, ictihad edeceği zaman pek çok hususu araştırmalıdır. Ön çalışma yapılmadan delilin devreye sokulması uygun olmaz. İlk nesillerin uygulamalarını dikkate alarak nasih ve mensuhu tayin eder, mücmel lafzı beyan eder, açıklar. Bu, ictihad yolunda müctehide büyük bir yardım sağlar. Delillerin zahir anlamları, ilk nesillerin tatbikatı dikkate alınmaksızın değerlendirilirse, bu teâruz ve ihtilafa yol açar. Bundan dolayı müctehid, mutlaka ilk nesillerin delillerden ne anladıklarını araştırmak ve bilmek zorundadır.⁴⁵⁹

C. İctihadın Yeri-Mahalli

Şâtıbî, ictihadın mahalli konusuna ictihad ile ilgili meseleleri ele aldığı dördüncü mesele başlığı ‘محال الاجتهاد المعتمد’ altında konuya açıklık getirecek oranda örnek vererek ele almaktadır.

Mükellefiyetin aslını şerî hitab ve aslî berâete bağlayan Şâtıbî, ictihad mahallini de bu çerçevede ele alır. Şöyleki; Mükellefin fiilleri ve terkleri hakkında Şâriin hitabı ya vardır ya da yoktur. Üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. Şayet bir şeyin yapılması veya terkedilmesi hakkında şerî hitab yoksa o zaman meşrûiyetini şerî hitabtan alan aslî berâet esas alınır. Yine bir şeyin isbat ve nefyedilmesinde Şâriin hitabından kasdı ya açıktır ya da değildir. Ancak Şâriin hitabı ile kasdı açık ta olsa bazen bu açıklık katî veya zannî biçimde olabilir. Bu sebeple Şâriin kasdı katî bir şekilde açıksa yani bir şeyi isbat ve nefyde kesinlik/katîlik varsa bunların müctehid tarafından değerlendirilerek ictihada konu edilmesine imkan yoktur. Fiil ve terklerde Şâriin kasdı katî bir şekilde

⁴⁵⁸ Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 169.

⁴⁵⁹ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 56.

anlaşıyorsa bu gibi konularda ictihadda bulunarak anlaşılan kasdın dışına çıkmak hata sayılır.

Yukarıda ele alınan çerçeveden hareketle Şâtıbî, Şâriin olumlu veya olumsuz kasdının/hükmünün açıkca/katî şekilde belli olduğu konularda ictihad edilemeyeceğini zikreder. İctihad ancak, Şâriin açık/kesin hitabının olmadığı, hakkında kat'i delil olmayan yerlerde cerayan eder. Buna göre Şâtıbî, Şâriin maksadının net ve katî bir şekilde belli olmadığı belirsiz ve tereddütlü olan kısımlarda ictihad edilebileceği görüşündedir. Ancak burada da yani, Şâriin maksadının kesin bir şekilde belirsiz olduğu isbat veya nefiy konusunda müctehidin zannının güçlü olması gerekir ki; ictihadını güçlü olan taraftan kullanabilsin. İşte müctehidin zannının isbat ve nefiy hususunda güçlü olmayıp ikisi arasında kaldığı ve gidip geldiği durumlar 'müteşâbihat' diye adlandırılır. Bu tür konularda kararsızlıkta kalanlar yasak koruluk etrafında dolaşp oraya düşme tehlikesi yaşayanlar gibidir. Bu nedenle müctehidin zannının bir tarafa ağır basıp ictihadda bulunması gerekir.⁴⁶⁰ Mesela; bilginler kullanılan eşyalara zekat gerekmeceği ve nakit olarak kullanılan altın ile gümüşe ise zekat gerekeceğinde icmâ etmişlerdir. Bunun dışında mübah olarak edinilen ziynet eşyaları için ise zekat verilip verilemeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Benzer şekilde hür insanların mülkiyet haklarının olduğu ve hayvanların ise böyle bir haklarının olmadığı hususunda görüş birliği içerisindedirler, ancak kölenin mülkiyet hakkının olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İşte Şâriin maksadının katî bir şekilde belli olmadığı iki uç yani isbat ve nefiy arasındaki tereddütlü olunan bu gibi konular ictihada açık olup bunlar ictihad mahallidir. Müctehidin ağırlık kazanan zannı doğrultusunda bu gibi hususlarda ictihada yönelir.⁴⁶¹

Şâtıbî, Şâriin kasdının her zaman açık ve net olmadığını bazı durumlarda müctehid açısından bu kasda yaklaşılması gerektiğini düşünür. Bu durum, Şâri' tarafından bilinçli ve müctehidin tespitine havale edilen hukuki boşluklara benzemektedir. Şâriin, ictihada mahal alanlar koymasındaki kasdı, müctehidlerin Şâriin kasdını elde edebilmek için bütün güçlerini harcayarak çaba göstermelerini sağlamak içindir. Bu nedenle hiçbir müctehid aynı anda bir konuda iki görüş ileri sürmemiştir. Müctehidler, aynı anda ya

⁴⁶⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 112-113.

⁴⁶¹ Fazla bilgi ve başka örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 114-117.

tek görüş sahibi olurlar ya da kendisine iki görüş nispet ediliyorsa bir görüşünü diğeri lehine reddetmiş olurlar.⁴⁶²

D. İctihadda Hata

İslam hukuk usûlünde, Şâriin kasdını elde edebilmek-şerî hükme ulaşabilmek için bütün müctehidlerin tüm ilmi birikimlerini samimi duygularla ortaya koyarak çaba gösterdikleri müsellem bir durumdur. Ancak bununla birlikte, tüm müctehidlerin bu çaba sonucunda elde ettikleri şerî sonuçların hatadan berî olup olmadığı tartışmalı bir husustur. Bu husus İslam hukuk usûlünde, ictihadda hata ve isâbet meselesi olarak adlandırılır.

Apaydın'ın da işaret ettiği üzere ictihadda hata-isabet meselesi, ictihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Usulcüler ictihada açık konularda, tüm müctehidlerin doğru hükme ulaşip ulaşmadığı hususunda iki görüş belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak; bir meselede tüm müctehidlerin isabet ettiğini savunanlarla 'musavvibe' ve içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenlere ise 'muhattie' ismi verilir. Bu nedenle usulcüler, ictihadında isabet edene 'musîb ve ictihadında hata eden müctehide ise 'muhtî' adını vermişlerdir.⁴⁶³ Bir başka deyişle konunun usulcüler arasında ele alınmasının odağında; Allah katında doğrunun bir mi? yoksa birden fazla olup olamayacağı tartışması yatmaktadır.⁴⁶⁴

Mensubu olduğu Mâliki mezhebi gibi⁴⁶⁵ Şâtîbî de, müctehidin ictihadında hata edebileceği kanatindedir. Şâtîbî, müctehidin ictihadında hata etmesini iki sebebe bağlamaktadır. Bu anlayışa göre ictihadda hata etmeyi sonuçlandıran sebepler şunlardır:⁴⁶⁶ 1. Bazı delillerin açık olmaması ve o delilden ne kastedildiğinin anlaşılamaması sebebiyle olur, 2. Ya da delile muttali olunamaması yüzünden hata

⁴⁶² Şâtîbî, *Muvâfakât*, IV, 92-93.

⁴⁶³ İctihadda hata-isabet konusunda farklı görüşler hakkında bkz. Apaydın, 'İctihad' md., *DİA*, XXI, 440-442.

⁴⁶⁴ Bu konudaki geniş değerlendirmeler için bkz. Adnan Koşum, "İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl-İslam Araştırmaları*, sayı:5, Ocak-Haziran 2006, s. 5-32.

⁴⁶⁵ İctihadda hata ve isabet konusunda mezheplerin genel yaklaşımı hakkında bkz. Apaydın, 'İctihad' md., *DİA*, XXI, 440.

⁴⁶⁶ Fazla bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, IV, 121.

edilebilir.⁴⁶⁷ Yine Şâtübî, müctehidin cüzî meselelerdeki hatası ile küllî yani kesin naslara aykırı olan konulardaki hataları bir birinden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Şöyle ki; cüz'i konularda yapılacak hatalar sebebiyle ictihadın durumu usûl bilginlerince bellidir.⁴⁶⁸ Külli esaslarda, genel konularda yapılan hatalar cüz'i meselelerde yapılan hatalardan daha büyük ve zararlıdır. Bu tür durumlarda âlimlerin zellesinden bile sakınılması gerekir.⁴⁶⁹

Şâtübî'ye göre, şer'an, alimin zellesinden/küçük hatalarından sakınmak gerekir. Yapılan hataların bir kısmı ehil olmayan kimselerden kaynaklandığı gibi, bir kısmı da ictihad edilen konu hakkında Şâriin gözetmiş olduğu maksatları anlama hususunda yeterli çabanın sarfedilmemesinden kaynaklanabilir. Bu nedenle, âlimin zelle⁴⁷⁰ miktarı da olsa hatalı ictihadları taklid edilemez.⁴⁷¹

Müctehid, hangi görüşün Kur'ân ve Sünnet'e uygun olup hangisinin uygun olmadığını bilir. Görüşler külli bir konuda kat'i nassa veya kat'i bir icmaya aykırı ise, kabul edilemez. Ahad haberler ve cüz'i kıyaslar gibi zanni delillere aykırı ise, zanni delil ve ictihadın dayandığı delil arasında denge kurulup değerlendirilir.⁴⁷² Esasen ona göre, şerî hükümler içerisinde hata ve zelle sayılan görüşler oldukça az olup, başka müctehidlerce de desteklenmediği için itibar görmemişlerdir.⁴⁷³

⁴⁶⁷ İctihadda hata konusunun müctehidin gayreti ile ilişkisi konusunda Şâtübî'nin değerlendirmeleri hakkında bkz. Koşum, "İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl-İslam Araştırmaları*, s. 28-30. Koşum, Şâtübî'nin bu konudaki görüşünü şöyle özetler: Şâtübî, "her müctehidin isabet ettiği" ifadesini mutlak anlamda almamak gerektiğini; bu ifadenin, ictihad faaliyetini gerçekleştiren müctehidin kendisi ve ona tabi olanlar açısından geçerli olduğunu söylemektedir. Yani, ulaşılan anlam, müctehidin kendisine ve tabiilerine göre musib ve nesneldir. Konu bu şekilde anlaşıldığında, buradaki isabet gerçek değil, izafî yani öznel olmaktadır. (bkz.s. 28)

⁴⁶⁸ Muvâfakât'ı nesreden Dıraz bunu şöyle açıklar: Buna göre hakimin hükmü, eğer icmâa, katî bir nassa, celî kıyasa ya da şerî kâidelere ters düşüyorsa bozulur, keza bu şekilde verilen fetvâ da geçersiz olur. Bkz. Şâtübî, *Muvâfakât fi usûli's-şerîa/İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, IV, 167 (233 nolu dipnot)(IV, 121, 3 nolu dipnot)

⁴⁶⁹ Dıraz bunu şöyle açıklamaktadır: Mesela; yine katî bir esasla çatışır şekilde helalin haram, haramın da helal kılınması gibi. Mut'a nikahının, ribanın helal kılınması; rızıklardan temiz ve helal olanların haram kılınması gibi. Bkz. Şâtübî, *Muvâfakât fi usûli's-şerîa/İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, IV, 167 (234 nolu dipnot)(IV, 121, 4 nolu dipnot)

⁴⁷⁰ Kelime anlamı; sürçme, tökezleme küçük hata yapmadır. Bkz. Erdoğan, 'Zelle' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 619.

⁴⁷¹ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 123.

⁴⁷² Bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 124.

⁴⁷³ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 125.

Şâtıbî, selef-i sâlihın uygulamalarına muhalefet etmenin de hep aynı bağlamda ele alınmayacağını ve bunun ictihad edenin tüm birikimini ortaya koymadaki gayretine göre kendini genelde iki şekilde göstereceğini belirtir.

1. Müctehid ehli olanların muhalefeti: Müctehid olanlar tüm birikimini şerî hükme ulaşmada kullanırsa ve bu konuda bir taksirde bulunmazsa hata etse dahi günahkar olmaz tam aksine bundan dolayı ecir elde ederler. Ancak tüm gayretlerini göstermez ve taksirde bulunurlarsa günahkar olurlar. Sadece bu özellikte olan müctehidler selef-i sâlihın uygulamalarına muhalefet edebilirler.

2. Müctehid ehli olmayanların muhalefeti: İctihad ehlinden olmayanlar ise görüşlerinde muğâlata yaparak yanlış düşeceklerinden dolayı bunların çabaları yanlış görülerek yerilmiştir.⁴⁷⁴

E. İctihadın Lüzumu

Bidayetten günümüze ilim adamlarını meşgul eden hususlardan bir tanesi de ictihada olan ihtiyaçtır. İctihad faaliyetinin tarihçesi ve buna ilişkin literatür incelendiğinde ictihad kavramının Hz. Peygamber dönemine kadar gittiği ve zaman içerisinde tüm yönleriyle usûl eserlerinde konunun uzantılarının usûl bilginlerince ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu da göstermektedir ki; ictihada duyulan ihtiyaç ve ictihad faaliyeti farklı isim ve oranlarda olsa da Hz. Peygamber döneminden günümüze kesintisiz bir şekilde devam etmiştir.⁴⁷⁵

Dile getirdiğimiz anlayışın bir eseri olarak Şâtıbî de, şeriatın her cüz'i hadisenin hükmüne ilişkin bir nass getirmemiş olup, sayısız olayları içine alan külli kaideler ve mutlak ifadeler getirdiğini beyan ederek, ictihadın lüzumuna işaret etmiştir.⁴⁷⁶ Şer'i hükümler mutlak ve geneldir. Fiiller ise, mutlak değil, muayyen ve müşahhasır.⁴⁷⁷ Bu durumda, şer'i hükmün muayyen fiili kapsayıp kapsamadığı değerlendirmeye ihtiyaç

⁴⁷⁴ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 55-57.

⁴⁷⁵ Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Apaydın, 'İctihad' md., *DİA*, XXI, 432-434.

⁴⁷⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 66, İtisâm, II, 305-306.

⁴⁷⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 67.

duyar, bu değerlendirme ise ictihad ile yapılır ve İctihadi meselenin hükme bağlanması da zaruridir.⁴⁷⁸

Tüm bilginlerce nasların olmuş ve olacak olayların hükümlerini kapsamadığı kabul edilen bir husustur. Bu sebeple, Hz.Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkacak meselelerin çözümsüz bırakılmayıp hükmünün ne olduğunun açığa kavuşturulması şarttır.⁴⁷⁹

Bazı nasların zamanın örf ve adetine veya değişebilen illetlerine bağlı bulunduğu ve bu örf ve illet değiştiği takdirde bunlara bağlı hükümlerin de değişeceği ve yeni hadiselerin nasların ruhuna uygun cevap beklediği bir gerçektir. Bu gerçekliğin farkında olan fakihler, bunu fikhî meselelerin çözümünde göstermekle kalmamış teorik alt yapısını da oluşturmuşlardır. Mecelle’de örf-adetin kural koyucu olduğunun⁴⁸⁰, örf-adete bağlı hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişeceği hükmünün kabulü de bu gerçekliği göstermektedir.

Şâtıbî, İslam coğrafyasının genişleyip, farklı bölgelerdeki insanların İslama girmeye başlamalarının tabii bir sonucu olarak muâmelât konusunda görüş farklarının doğduğunu, özel hükümlerin uygulanmasını gerekli kılacak hususi hallerin ortaya çıktığını düşünür. Buna bağlı olarak da, şer’î hükümlere muhalefet veya yasak şeylerin işlenmesi gibi sapmaların olduğunu zikrettikten sonra, sonradan ortaya çıkan bu hallerin gerektirdiği sınırlamalar veya ayrıntılı hükümler, vacip ile mendup, haram ile mekruh arasını ayıracak şekilde kayıtlamalara ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmiştir. İhtiyaç duyulan bu şeylerin çoğu akli selim sahibi kişiler tarafından dahi kavranılamıyacak cüziyyatdan olan şeylerdir. İbadetlerde de aynı durum hasıl olmuştur. Bu nedenle, ihtiyaca binaen sonradan getirilen açıklama ve tahsisler külli esasların tamamlayıcıları mesabesinde olmuştur.

Mekke ve Medine teşriini değerlendirenler, Mekke dönemi ahkâmının nefse zulmetmemek, Allâh ve kul haklarına nisbetle emir ve yasaklara bağlılık göstermek

⁴⁷⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 67,187.

⁴⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukukunda ictihad*, s. 27-33.

⁴⁸⁰ Tespit ettiğimize göre Mecelle’de örf-adet ile hüküm ilişkisini konu alan on madde yer almaktadır. Mesela; Âdet muhakkemdir (md.36), Nâsın istiğmâli bir hüccettir ki onunla amel vacip olur (md.37), Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkar olunamaz (md.39). Ayrıca bkz. md.38, 40, 41, 42, 43, 44, 45.

esasları üzerine kurulu olduğunu; Medine ahkâmının ise, yeni gelişmeler ve olaylar üzerine indirildiğini görecektir. Mekke döneminde getirilen külli esaslar Medine döneminde getirilen cüz'i hükümlerle tekid ve teyid edilmiştir.

Şâtıbî, ilk esaslar olarak değerlendirdiği Mekke dönemi ahkâmında adalet, zaruri maslahatlar, inanç ve ahlak ilkeleri gibi konularda hiç bir değişme ve nesih olmayacağı görüşündedir. Çünkü, bu esaslar zaruri ve küllidirler. Değişmeler cüz'i konularda cerayan eder. Külli esasları değerlendirerek yapılacak ictehadlar ancak cüz'i konularda ve alimler tarafından yapılabilir.

Şâtıbî'nin, ictehad ile ilgili görüşlerinin diğer alimlerin görüşlerinden pek farklı olmadığı kanatindeyiz. Şâtıbî, ictehadı zorunlu görür. Fakat ibadetlerle adetleri birbirinden ayırır. İbadetler teabbudidir, manaları, illetleri akıl ile bilinemez ve bu konularda değişiklik de yapılamaz. Oysa ki, adetlerin illetleri kavranabildiği için, bu alanda ictehad yapılabilir. Şâriin şeriatı vazetmesindeki amacının kulların maslahatını sağlamak ve onları mefsedetten korumak olduğu daha önce de açıklanmıştı. Bu maksadın gerçekleşmesi için, adetlerin dikkate alındığı bir gerçektir. Şeriat bu adetlere uygun olarak gelmiştir. Zaman, mekan ve durumlara göre değişen adetlerin hükümlerini geçmişte mevcut hükümleriyle geleceğe aktarmaya çalışmak Şâriin kasdına ters düşecektir. Bu sebeple, bu alanda ihtiyaç ölçüsünde ictehad zaruridir.

Şâtıbî'nin ictehadın lüzûmuna ilişkin görüşlerinden etkilenen pek çok alim bunu örneklerle de müşahhas hale getirmeye çalışmışlardır. Mesela, Tâhir b. Âşur bu hususa şu örnekleri vererek dikkat çekmektedir. Günümüzde de gıda maddelerinin satımı ile ilgili meseleler, takas meseleleri, buyû'l-âcâl adı verilen veresiye satışlarla ilgili meseleler, çıkan ürün karşılığında toprak kirası meselesi, özellikle de taksim edilen şeylerde şufa meselesi gibi pek çok konuda sıkıntı vardır. Bu asırda yaşayan alimlerin, bu gayeye ulaşmak için yapmaları gereken ilk şey, en azından her İslam ülkesinde bulunan ve farklı mezheplerden olan en büyük dini ilimler alimlerinin katılacağı bir ilmi kongrenin toplanmasına çalışmaları, aralarında İslam toplumunun ihtiyaçlarını gündeme getirip, etraflıca ele alarak kararlar çıkarmalarıdır.⁴⁸¹ Benzer anlayıştan hareketle

⁴⁸¹ Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu's-şer'iatî'l-islâmiyye*, İstanbul ts., s. 141, trc. Mehmet Erdoğan, çevirisi için bkz. *İslam hukuk felsefesi*, İstanbul-1988, s. 217.

Dehlevî de, her devrin kendine ait sayısız özel sorunları olduğunu ve onlarla ilgili yeni dini çözümler üretmeyi bir gereklilik olarak görmektedir.⁴⁸²

İslam dünyasında ictihadın işlevselliği noktasında farklılıklara dikkat çeken Câbirî, bu hususta genelde Endülüs ve özelde Şâtıbî örneğini de değerlendirmektedir. Şöyle ki; Endülüs'te tarihi, fikri ve siyasi bir çok unsurun biraraya gelmesi sonucunda kendisine kıyas edilecek geçmiş olaylarla, yeni meydana gelen olaylar arasındaki mesafelerin Doğu'dakinden daha geniş olmasından dolayı bir kısım ulema fıkhi düşüncüyü boş tartışmalardan kurtarıp, taklidi terketme konusunda çaba sarfetmişlerdir.

Câbirî'ye göre, bu noktada Endülüs'te yeni ictihad metodolojilerini geliştirme alanında, yeni hayatın doğurduğu problemleri anlayarak çözüme sunma çabasıyla ortaya çıkan en büyük şahsiyetlerin başında Şâtıbî gelmektedir. Câbirî'nin ifadesine göre; Şâtıbî, eskilerin anladığı anlamda ictihadın tüm imkanlarını tükettiğini ve yeniden ictihad kapısının açılmasının lüzumuna inanmaktadır. Şâtıbî, metodolojik yeniden yapılanma, kıyas veya nasların lafzi anlamları üzerinde yoğunlaşarak onlardan hükümler elde etme yerine, Şeriatın genel amaçlarının yani, Şârinin ve şerîatin makâsıdının anlaşılması gerektiği kanaatindedir.⁴⁸³

Muvâfakât'ın ilgili yerlerini okumalarımızdan hareketle şu değerlendirmeyi yapabiliriz. Şâtıbî, ictihadı ihtiyaç kabul eder ve hukuki değişim için bir yöntem olarak nitelendirir. Haklarında şer'î hüküm bulunan cüz'î olaylar, istikra ile yani şer'î delillerin hepsini gözden geçirerek, cüz'î ve külli bütün yönleriyle değerlendirdikten sonra genel prensipleri tespit ederek diğer cüz'î olaylara uygulanabilecektir. Şâtıbî'nin, Şâriin insanların maslahatlarını gözetmeyi amaçlamış olduğu düşüncesi, makâsıdı usulün temel prensibi haline getirmiştir. Buna bağlı olarak, şer'î hükümlerin anlaşılması makâsıdın bilinmesiyle mümkün olacaktır.

Şâtıbî'nin, müctehid olacak kimsede aradığı ilk şart onun Şâriin amaçlarını anlamış olmasıdır. Bu şartı, ictihadın temeli ve birinci şartı olarak kabul etmiştir. Arapça'yı, Kur'ân ve Sünnet hükümlerini, icma ve ihtilaf konularını, kıyas şekillerini bilmeyi ise

⁴⁸² J.M.S. Baljon, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Şeriat Anlayışı", trc. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, *İslamiyat(Şeriat dosyası)*, cilt:1, sayı: 4, Ankara-1998, s. 157.

⁴⁸³ Cabiri, Muhammed Abid, "Çağdaş dünyada şeriatın tatbiki problemi", trc. Abdullah Şahin, *İslamiyat (Şeriat dosyası)*, sayı:4, s. 34.

birinciye yardımcı olmaları açısından ikinci derecede şart koşar. Önemli olan ve şeriatın evrenselliğini sağlayan şey, Şâriin maksatlarını keşfedip, her zamanda ortaya çıkacak cüz'i olayları, bu maksatlara itibar ederek İmam Malik'in yaptığı gibi şer'î bir hükme bağlamaktır. Şâtıbî'nin, İmam Malik'in de maslahata itibar ettiğini söylemesi, Şâtıbî, döneminde Endülüs'de itibar edilen ve çoğunluk tarafından kabul edilen mezhebin Maliki Mezhebi oluşu ve maslahata dayanarak verdiği ictihadi hükümlerinin itiraza uğramasını istememesi sebebiyle olduğunu düşünmekteyiz.

Şâtıbî'nin, esas prensip kabul ettiği maslahat, heva ve hevese dayanan değil, Şâriin belirlediği maslahattır. Şâri' tarafından belirlenmiş maslahatların tesbiti, yani Şâriin kasdının ne olduğunu yakalamak ise müctehidin görevi olmaktadır. Şâtıbî, burada maslahata sınırlama getirmiştir. Çünkü onun en büyük mücadelesi, şahsi heves ve arzuların esiri olmaya ve bunun sonucu ortaya çıkan bid'atlere karşı olmuştur. Müctehid, ihlas ve hikmetle hareket etmelidir. Şâtıbî, bu öncüllerden hareket eden müctehidin Allâh'ın bildirdiği hükümleri açıklama noktasında Hz. Peygamberin varisi olma sıfatını kazanacağı görüşündedir.

Şâtıbî sadece yaşadığı asırda fıkıh usûlü görüşleriyle dikkat çeken birisi olmamış günümüzde de bu bağlamda en çok müracaat edilen simalar arasında olmaya devam etmektedir. Bu nedenle, Şâtıbî'nin ictihad konusundaki görüşlerinin, günümüz İslam dünyasının içinde bulunduğu dini, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel problemleriyle ilgili çözümlerin üretilmesinde katkıda bulunacağı bir gerçektir. Mevcut nasların getirdiği hükümlerin bugün nasıl anlaşılacağı ve bu hükümlerin günümüze nasıl taşınacağı İslam hukukçularının tartıştığı önemli bir konu haline gelmiştir. Yeni durumlara ve yeni olaylara nasların anlam alanı çerçevesi içerisinde hüküm bulmak ve çözüm getirmek müctehidin görevidir. Şâtıbî'nin de işaret ettiği üzere müctehid, bu görevine hükümlerin gayelerini tesbit etmekle başlayacak ve toplumdaki değişmelere paralel olarak değişen beşeri ihtiyaçların ortaya koyduğu yeni hadiselerin şer'î hükümlerini verecektir.

F. Müftî ve Mukallid ile İlgili Değerlendirmeler

Terim olarak müftî lafzı; fetva veren, şerî meselelerin hükmünü beyan eden ehil zattır. Usulcüler ise müftî lafzını müctehid ve fakih anlamında da kullanırlar.⁴⁸⁴ Kelimenin bu anlamından hareketle Şâtıbî'ye göre müftî, ümmet içerisinde Peygamber makamına kaim⁴⁸⁵ olan yani, bir açıdan onun üstlendiği görevi deruhte eden kimsedir. Bu görevinden hareketle müftîye 'nâib ve şâri' adları verilir. Bu bağlamda müftî, Peygamber gibi Allâh Teâlâ'nın hükümlerinden haber vermekte ve şeriâtı kendi bakış açısıyla mükelleflerin fiillerine indirgemektedir.⁴⁸⁶ Müftînin mükellefin fiiline yönelik fetvası sözlü, fiili veya ikrârî şekillerinde olur.⁴⁸⁷ Bu sebeple müftî söz, fiil veya takrir şeklinde vermiş olduğu fetvasına ters hareket de bulunmamışsa, her üç şekildeki fetvasına uymak gereklidir.

Şâtıbî'nin, müftînin fetvasının kabul edilebilmesi ve verilen fetvadan umulan faydanın hasıl olabilmesi için müftînin fiil ve sözlerinin birbirine uygun olması şartını aradığını görmekteyiz. Ayrıca müftînin halka mutedil yolu göstermesi, onları güçlüğü ve gevşekliğe sürüklememesi gerektiği görüşündedir.

Şâtıbî'ye göre şariat, ifrat/teşdit ve tefrit/gevşeklik arasında denge kuran orta bir yolun takip edilmesini ve müftîlerin de bunu gözetmesini benimsemiştir. En üst dereceye ulaşan müftî, verdiği fetvalar ile insanları şiddete sevk etmekten ve gevşek davranmaktan uzak tutmasını başaranıdır. Şâriin mükelleflerden istediği, ifrat ve tefrite düşmeden dengeyi yani orta yolu takip etmeleridir. İfrat ve tefrit insanları helake sürükler ve adaleti zedeler. Bundan dolayı ifrat ve tefrite varan fetvalar ile dinin gözettiği maslahatların gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Bkz. Erdoğan, 'Müftî' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 416; Fahrettin Atar, 'Fetva' md., *DİA*, XII, 491. (486-496)

⁴⁸⁵ Dıraz, müftînin peygamber makamını üstlenmesinin şu üç açıdan olabileceğini belirtir: 1. Şariat ilminde varisi olması, 2. Şeriâtı insanlara tebliğ etmekle görevli olması ve 3. İctihadi konularda hüküm istinbatında bulunmasıdır. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 178 (1 nolu dipnot).

⁴⁸⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. Atar, 'Fetva' md., *DİA*, XII, 488.

⁴⁸⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 178-184. Müftîyi Hz. Peygamberin varisi konumunda gören Şâtıbî, kavli, fiili ve ikrârî şekilde gerçekleşen fetvayı bir çeşit kavli, fiili ve takrîrî sünnete benzetir. Kavli fetvanın açık olduğundan hareketle örnek vermez ancak fiili ve ikrârî tarzda olan fetvalara örnekler verir.

⁴⁸⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 188,189.

Şâtübî, müftî ile hakimi aynı kategoride değerlendirir.⁴⁸⁹ Her ikisi için de ilmi ehliyet şarttır. Kadı'nın (hakim) hükümlerinin geçerli olması için müftînin onayını alması gerekli görülmüş ve kadı'nın müftîden bağımsız olması istenmemiştir.⁴⁹⁰

Mukallid⁴⁹¹ ise, bilgi sahibi olmayan (alim olmayan) kimsedir.⁴⁹² İctihad ehliyeti olmayan kimseler dini bir mesele ile karşılaştıkları zaman mutlaka o meseleyi ehil olan kimselere sorarak öğrenmeli ve ona göre amel etmelidir.⁴⁹³ Çünkü, Şâtübî, müctehidlerin avamın/mukallidin sorularına ilişkin verdikleri fetvaları müctehidlere nispetle şerî delil mesabesinde görür. Mukallidlere düşen tek vazife şerî deliller üzerinde değerlendirme yapmak değil müctehidlerin verdikleri hükme uymalarıdır. Mukallid kişilerin kendilerine soru soracak müftîlerden yoksun olmaları bir nevi şerî delilin ve yükümlülüğün olmaması anlamına gelir.⁴⁹⁴

Bir konuda müctehidler tarafından verilmiş iki görüş varsa, mukallid bunlardan dilediğini seçemez. Avamdan birine nisbetle iki müctehidin durumu, müctehide nisbetle iki delilin durumu gibidir. Böyle bir durumda nasıl ki, müctehidin teâruz eden iki delil arasında tercih veya tevakkuf yapması (durup beklemesi) gerekiyorsa, mukallid de böyle yapmalıdır.⁴⁹⁵ İctihad ehliyetine sahip müftî tarafından tek bir olay hakkında iki görüşün bulunması sahih değildir. Fetva isteyen kimsenin, müftînin fetvasına uyması gerekir. Müftînin fetvası hakimın hükmü gibidir.⁴⁹⁶ Müftînin sözü ve fiili arasında uygunluk yoksa, fetva isteyen kimse bu fetvaya uymak zorunda değildir. Bu sebeple, mukallid söz ve fiili arasında uygunluk olan müftîyi tercih etmelidir. Şeriatın amacı, insanları orta yola/i'tidâle sevkettir. O halde mukallidin mezhepler arasında bu yol üzere olan mezhebi tercih etmesi ve ona uyması gerekir.⁴⁹⁷

⁴⁸⁹ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 67.

⁴⁹⁰ Kadı ve müftî arasındaki ilişki için bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 325-326; Atar, 'Fetva' md., *DİA*, XII, 487-488.

⁴⁹¹ Herhangi birisine, delile dayanmaksızın doğru yolda olduğu inancıyla tâbi olan, onun peşinden giden kimse. Mukabili 'müctehid'dir. Zahirîlere göre Rasûlullah'tan (s.a) başka birine tâbi olan kimsedir. Bkz. Erdoğan, 'Mukallid' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 396.

⁴⁹² Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 216.

⁴⁹³ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 192,193; Şâtübî, *I'tisâm*, II, 343-344.

⁴⁹⁴ Fazla bilgi için bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 215-216.

⁴⁹⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 96.

⁴⁹⁶ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 103.

⁴⁹⁷ Bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 187-191.

Şâtıbî, müftînin bulunmaması durumunda müsteftîden amelle yükümlülüğün düşeceğini bildirir.⁴⁹⁸ Çünkü, müsteftinin bir amel ile yükümlü olması hakkında ne ictihad yoluyla ne de taklid yoluyla bilgisi vardır. Mukallidin bilmediği şey ile yükümlü kılınması yerine getiremeyeceği şey ile yükümlü kılınması olacaktır ki, bu sonuç akla ve şeriata aykırıdır.

O halde mukallidin yapması gereken, ehil olan müftîye ulaşmak, problemini ona sormak, onun verdiği fetva ile amel etmektir. Çünkü, kendisi delilleri ve onların ifade ettiklerini anlayıp, hüküm çıkarmaktan acizdir.⁴⁹⁹

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Şâtıbî'nin, iki husus üzerinde önemle durduğunu söyleyebiliriz. İlki, müftînin ehil olması, heva ve hevesi uğrunda fetva vermemesi; ikincisi ise, şer'î delilleri bilip, değerlendirme durumunda olmayan avamdan olan kimselerin, ehil ve ictihad ehliyetine sahip müftîlerden fetva istemeleri ve aldıkları fetvaya göre amel etmeleridir. Ayrıca müftînin dini vecibeleri yerine getirip getirmemesi ve fazilet sahibi olup olmaması da, müftînin ehil olup olmadığının saptanması için belirleyici unsur kabul edilmiştir.

IV. Şâtıbî'ye Göre Akıl ve Nakil İlişkisi

Maslahatı belirlemede aklın rolünün ne olduğu ve hükmü nass ile açıklanmayan bir konuda aklın hüküm kaynağı olup olamayacağı konularındaki tartışmaların temelinde aslında kelami bir mesele olan husun ve kubuh meselesi ve bilginlerin bu meseleye farklı yaklaşımları yatmaktadır. Şâtıbî de, zaman zaman Muvâfakât'ın çeşitli yerlerinde ve İtisâm'da bu meseleye değinmiş ve maslahat ve mefsedeti anlamada aklın mı naklin mi esas alınması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmuştur.

İslam hukuk usulünde ele alınan husun ve kubuh meselesi insan akli ve tecrübesinin hukukta oynayacağı rolü belirlemesi açısından önemlidir. Bu sebeple Şâtıbî'nin, bu konudaki düşüncelerini zikretmeden önce bu tabirlerden ne kastedildiğini ve bu meselede mezheplerin görüşlerinin ne olduğuna dair kısa bir açıklama yapmak istiyoruz.

⁴⁹⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 213-216.

⁴⁹⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 216.

Fıkıh usûlü bilginleri husun ve kubuhu üç anlamda kullanmışlardır.⁵⁰⁰

1. Husun/güzel, insan tabiatına uygun olan; kubuh/çirkin de insan tabiatına uygun olmayan ve insan tabiatına aykırı şeydir. Bu anlamda tatlı güzel, acı ise çirkin addedilir.
2. Bir şeyin yeterli olup olmadığı anlamında kullanılır. Mesela; olgunluk sıfatı güzel, noksanlık sıfatı ise çirkindir. Bu anlamda ilim güzel, cehalet ise çirkindir.
3. Güzel, dünyada medhi ve ahirette sevabı gerektiren; çirkin de dünyada zemmi ve ahirette ise cezayı gerektirendir. Dünya ve ahiretle ilgisi bakımından itaat güzel, masiyet ise çirkindir.

Zikredilen ilk iki anlamıyla husun ve kubuh aklidir. Yani bunların güzelliğini ve çirkinliğini akıl anlayabilir. Şâri tarafından bir bilgi gelmemiş olsa bile, insanlar bu konuda hangi şeyin iyi ya da kötü olduğunu anlarlar. Bunda ihtilaf yoktur. Üçüncü anlamıyla olan husun ve kubuhun akli mi şer'î mi olduğunda ise ihtilaf vardır. Gerçekten insanın fiillerinde iyilik ve kötülük var mıdır, yok mudur? Şeriat gelmeden önce akıl fiillerde iyilik ve kötülük denen şeyi anlayabilir mi? Yoksa şeriatın bildirmesiyle mi öğrenilir? Bu konular hakkında fıkıh mezheplerin farklı görüşleri vardır.⁵⁰¹

Bu konudaki görüşler Mutezile, Eş'ariyye ve Maturidiyye mezheplerine ait görüşler olmak üzere üç grupta toplanabilir.

Mutezile'ye göre; eşya bizatihi güzel ve çirkindir. Güzellik ve çirkinlik aklidir ve fiillerin zati sıfatıdır. Şâri' bir şeyi güzel olduğu için emretmiştir. Akıl şeriat olmadan da bir fiilin güzel ve çirkinliğini anlayabilir. Dinin emir ve nehiyleri güzelliği ve çirkinliği açığa çıkarır. Mesela; zina kötü olduğu için Allâh haram kılmıştır, Allâh haram kıldığı için kötü değildir. Mutezile, mahiyetlerini dikkate alarak fiillerde ayırma gitmektedir. Mesela; adalet ve zulüm, ilim ve cehalet, tevhid ve şirk gibi fiiller zatları itibariyle güzel ve çirkindir. Bazı fiiller ise, bu fiillerdeki nisbetler ve itibarlar sebebiyle güzel veya çirkin olurlar. Mesela; secde Allâh için yapıldığında güzel, şeytan için yapıldığında çirkindir. O halde, güzellik ve çirkinlik fiillerin zati, sıfatı ve nisbetleri ile ilgili bir

⁵⁰⁰ Sadruşşerîa, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut-1907, I, 172-173.

⁵⁰¹ Fazla bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku islâmiyye ve istilâhât-ı fıkhiyye kamusu*, İstanbul-1985, I, 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i fikh dersleri*, 2. baskı, İstanbul 1966, s. 78,79.

durumdur. Bununla birlikte akıl, ibadetlerle ilgili hükümlerde olduğu gibi, bazı şeyleri ise sadece vahiy/nakil yardımıyla bilebilir.⁵⁰²

Eş'arilere göre, eşya bizatihi güzel ve çirkin değildir. Akıl tek başına eşya ve fiillerin güzellik ve çirkinliğini tesbit edemez. Bir şeyin güzelliğine ve çirkinliğine hükmeden Şâri'dir. Şâriin güzellik ve çirkinliğini bildirmediği fiiller hakkında akıl tarafından bir hüküm verilemez. Akıl ancak Şâriin hükmünü anlamak için vasıta konumundadır. Eş'arilerce husun ve kubuh Mutezile'nin görüşünün aksine şer'îdir. Bu anlayışa göre, hac, zekat Allâh emrettiği için güzeldir, zina fiifi ise Allâh haram kıldığı için çirkindir.⁵⁰³

Maturidilere göre akıl, fiillerdeki güzellik ve çirkinliği idrak edebilir, fakat aklın güzelliğini ya da çirkinliğini tesbit ettiği fiilin Allâh tarafından emredilmesi ve yasaklanması vacip değildir. Maturidi mezhebine göre, husun ve kubuh akli, hüküm şer'îdir. Yani, Allâh'ın mükellefin fiileri hakkındaki hükmünün, aklın bu fiillerde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Bu yüzden Maturidiyye ekolüne mensup alimler güzellik ve çirkinliğin akli olduğunu kabul ettikleri halde sevap ve cezanın şer'în gelmesinden sonra olduğunu ileri sürerler. Diğer bir ifadeyle Şer' gelmeden önce aklın hükümlerine muhalefet edenler, bundan dolayı sevap ya da cezaya müstehak olmazlar. Hanefilerin meselelerin çözümünde istihsana çok başvurmuş olmalarının, Maturidi'nin meseleye yaklaşımını kabul etmelerinde oldukça etkili olduğu söylenebilir.⁵⁰⁴

Yukarıda mezheplere ilişkin yapılan tanımlamalardan da anlaşılacağına göre; Maturidilerin görüşü husun ve kubuh konusunda Mutezile ve Eş'ariyye'nin görüşü arasında orta bir noktayı esas almaktadır.

Şâtıbî'den önce gelen bir çok usulcü, genelde Eş'ariler'in fikirlerini benimsemişler ve husun-kubuh meselesinde aklın bir şeyin güzel ya da çirkin oluşuna hüküm veremeyeceğini ileri sürerek Mutezile'nin bu husustaki görüşlerini eleştirmişlerdir.

⁵⁰² Konuyla ilgili fazla bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Husun ve kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi", *EÜİFD*, sayı:4, yıl: Kayseri-1987, s. 62-67; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 56; Sadruşşerîa, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavdîḥ*, I, 189; Bilmen, *Kâmus*, I, 55; Zeydan, *Fıkıḥ usulü*, s. 97.

⁵⁰³ Fazla bilgi için bkz. Bardakoğlu, "Husun ve kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi", s. 67-69; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 61; Bilmen, *Kâmus*, I, 54,55.

Mesela; Gazzâlî, maslahatların nass tarafından belirlenebileceğini belirtir ve maslahatın muteber olması için zaruri, külli ve kesin nitelikli olması gerektiğini söyler.⁵⁰⁵

Şâtıbî'nin konuya ilişkin açıklamaları Eş'ariler'in anlayışını benimsediğini göstermektedir. Şâtıbî, aklın husun ve kubhu belirleyemeyeceği görüşündedir. Zira akıl, şeriatın koyduğu sınırları aşamaz. Şeriat esas itibarıyla mükelleflerin fiilleri, sözleri ve itikatlarına dair uyulması gereken sınırların konulup belirlenmesidir. Bu nedenle aklın husun ve kubuh konusunda yetkili kılınması neticesinde, şeriatın bir açıdan akıl ile ibtal edilmesi caiz hale gelir.⁵⁰⁶

Husun ve kubuh anlayışının neticesi olarak Şâtıbî, kıyası da sırf akli bir delil olarak kabul etmez. Çünkü, kıyas diğer nakli delillerin gözönüne alınmasıyla ve bu delillerin koyduğu sınır ve getirdiği serbest anlayış çerçevesinde yapılmaktadır. Bu sebeple kıyas konusunda akıl müstakil değildir, bu hususta şer'î/naklî delillerin gösterdiği yolda, izin verdiği ölçüde çözüm önerileri getirmektedir.⁵⁰⁷

Fıkıh usulünde, akli deliller kullanıldığında bunlar ya nakli deliller ile irtibatlı olarak (mürekkeb) kullanılır ya da yöntemini belirlemek ve dayanağını tesbit etmek için kullanılırlar. Tek başına müstakil delil olmazlar. Akıl, Şâri'/kanun koyucu değildir. Şâtıbî, usuli delillerin araştırılmasında bu hususun dikkate alınması gerektiği görüşündedir.⁵⁰⁸ Şâtıbî, ister dünyevi ister uhrevi olsun aklın maslahatı celbetme ve mefsedeti defetme konusunda bağımsız olmadığı kanaatindedir. Buna sebep olarak da aklın vahyin ötesine geçemeyeceği ve yalnız başına maslahatları idrakden aciz olmasını gösterir.⁵⁰⁹ Şer'î meselelerde aklın nakle tabi olması gerekir. Nakil, akıldan önce gelir. Yapılan incelemelerde akıl naklin izin verdiği nisbette katkıda bulunur.⁵¹⁰ Aklın güzel ve çirkini belirleyeceğini kabul edenler, şeriatı bırakarak akli hakim kılmak isterler. Bu,

⁵⁰⁴ Fazla bilgi için bkz. Bardakoğlu, "Husun ve kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi", s. 69-73; Bilmen, *Kâmus*, I, 55.

⁵⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 55-65; Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 293,294.

⁵⁰⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 61.

⁵⁰⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 62,63.

⁵⁰⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 24.

⁵⁰⁹ Bkz. Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 46,47.

⁵¹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 61.

bid'at ehlinin dayandığı bir esastır. Onlar, şer'î hükümler kendi görüşlerine uygun düşüyorsa kabul ederler, yoksa reddederler.⁵¹¹

Fiil ve terkler kendileriyle kastedilen şeye nisbetle aklen eşittirler. Akıl, husun ve kubhu belirleyemez. Şâtıbî'ye göre, şeriatın birbirine eşit olan iki şeyden birini maslahat diğerini mefsedet olarak belirlemesi durumunda, o şeyin maslahat ve mefsedet yönünü bildirmiş olmaktadır. Böylece maslahatı emretmiş, mefsedeti de yasaklamıştır. Mükellef de Şâriin kastedtiği şeyi kasteder ve ona uyarsa maslahatı elde eder ve mefsedetten uzaklaşır. Aksi takdirde Şâriin güzel gördüğü bir şeyi ihmal ve terketmiş olur. Bu hareketiyle de, şeriata ters düşer.⁵¹²

Şâtıbî, ibadet ve muamelâta ilişkin fiilleri illetinin akılla kavranılıp kavranılamaması açısından ele almıştır. Şöyle ki; ibadetlerde asıl olan teabbudiliktir.⁵¹³ Bu tür konularda manaları düşünölmeksizin sadece emirlere uyulması istenmektedir, çünkü ibadetlerin illetleri, manaları akıl ile kavranamaz ve kıyas yapılamaz. Adetler(muamelat) konusunda ise, asıl olan taşıdıkları manalara itibar edilmesidir. Çünkü, bu hükümlerin manaları akıl ile kavranabilir.⁵¹⁴

Şâtıbî, maslahat ve mefsedetın belirlenmesinde hangi ölçölere itibar edilmesi konusunda da, şer'î verilerin istikraya tabi tutulması gerektiğine inanarak maslahat ve mefsedetın Şâriin hitabına bağılı olduğunu söyler.⁵¹⁵ Şâtıbî, Mutezile ve Eş'ariler'in maslahat ve mefsedeti belirlemede aklın rolü hakkındaki görüşlerini ve bu konuda Karâfi'nin açıklamalarını zikrettikten sonra, iki mezhebin neticede aralarında fark olmadığına, fakat maslahat ve mefsedetın ne ile kavranacağı konusunda görüş ayrılıkları olduğuna dikkat çeker.⁵¹⁶

Eş'ariler, maslahatların şeriat gelmeden önce akıl ile idrak edilmelerinin mümkün olmadığı ve ancak şer'î verilerin gözönünde bulundurularak tesbit edilebileceğini

⁵¹¹ Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 355.

⁵¹² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 253.

⁵¹³ Gerekeşesi (illeti, hikmeti) akılla kavranamayan hüküm; güneşin batışı ile akşam namazını kılmanın vacip olması gibi meselelerde aklın sebep ile hüküm arasındaki ilişkiyi kavraması mümkün değildir. Fazla bilgi için bkz. Erdoğan, 'Ta'abbudî' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 531.

⁵¹⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 228-234; Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 130-135.

⁵¹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 31.

⁵¹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 35.

söylerken; Mutezile, aksine aklın bunları şeriat gelmeden önce de idrak edebileceğini, şeriatın ise aklın anladığı bu şeyleri açığa çıkarıcı ve tesbit edici olacağını söylemektedir. Neticede her iki mezheb de sadece şu açıdan birleşmektedir. Şöyle ki; her ikisi de, şer'î hükümlerin maslahat ve mefsedetlere itibar etmiş olduğunda hemfikirdirler.⁵¹⁷

Şâtıbî, bazı kimseler tarafından, dinin gözettiği maksatlara önem verirken, naslara bağlanmaksızın maslahatı sağlama ve mefsedeti giderme konusunda akla fazla yer vermesi ile suçlanmıştır.⁵¹⁸ Aslında bunun doğru olmadığı Şâtıbî'nin eserleri ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olanlar tarafından açığa çıkmaktadır. Çünkü, yukarıda izah edildiği üzere Şâtıbî, nakle öncelik tanımış, akıl ve naklin birbirine ters düşmeyeceğini ve aklın şeriatın koyduğu sınırları aşamayacağını belirtmiştir. Şâtıbî'ye göre, şeriatın akla önem verdiğini, şer'î delillerin akli prensiplere ters düşmeyeceği ve yükümlülüğün dayanağının akıl olduğunu zikretmesi de akıl ve nakil ilişkisini göstermektedir.⁵¹⁹

Şâtıbî'nin hukuk anlayışında akıl, akılla kavranabilecek konularda büyük rol oynar. Şeriatın anlaşılması ve maksatların keşfedilmesi için aklın kullanılması elzemdir. Şeriatın bütünü üzerinde akli tahliller yaparak sonuçlara varılmalıdır. Akılla kavranılamayacak konularda (ibadet alanı gibi) ve sukut geçilen konularda (vahyin sukut ettiği) ve ahiretle ilgili konularda ise akıl ile netice çıkarmaya çalışmak doğru değildir. Akıl, şeriattan bağımsız hükümler koymamalıdır.

Şâtıbî, aklın mutlak hakim kılınamayacağı görüşündedir. Mutlak hakim olan şeriattır. Bu sebeple şer'î konularda şeriati takdim etmek, akli ise tehir etmek gerekir. Nakıs (akıl) olanın kamil (şeriat) olana takdimi caiz değildir.⁵²⁰

Bidatlere karşı mücadele veren Şâtıbî'nin bu düşünceleri, onun heva ve arzulara dayalı, keyfi hükümler vermenin doğru olmadığına dair yapmış olduğu izahlarla da insicam içindedir. Şeriatın, insanı heva ve hevesine tabi olmaktan kurtarmak istemesi ve heva ile hevese dayalı hükümlerin şeriata itibar etmeksizin sırf akıldan kaynaklanması ve bu

⁵¹⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 35(Dıraz'ın 1 nolu dipnotundan)

⁵¹⁸ Bkz. Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 167.

⁵¹⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 19.

⁵²⁰ Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 326.

sebeple de dinde olmayan bir çok yeni şeyin ortaya çıkması Şâtıbî'yi naklin korunması ve aklın sadece naklin izin verdiği ve illeti akılla kavranabilen konularda işletilmesi gerektiği fikrine yöneltmiştir.

Husun ve kubuh meselesi ya da maslahatı belirleyici kriterin ne olduğu ister kelamcılar tarafından, ister usulcüler tarafından tartışılmış ve değerlendirilmiş olsun ortada bir gerçek vardır. Bu gerçek; Şeriatı koyarken Şâriin gözetmiş olduğu gayelerin olduğu ve bu gayelerin tesbiti için ve hakkında açık bir nass bulunmayan yeni olayların şer'î hükmünün bilinmesi için akla ihtiyaç duyulduğudur.

Fıkhi düşüncede de, İslam düşüncesinde de merkezde, Kur'ân ve Sünnet değil insan vardır. Fıkıh bilgisi bize hayatı tabi bir şekilde anlama ve kabullenme imkanı verir. Hayatın gereklerini sosyal ve kültürel şartları, bilgi ve tecrübe birikimini bütün farklılıklarıyla birlikte birer vakıa olarak kabullenmeyi ve bunlara Kur'ân ve Sünnet'in ışığında anlam kazandırmayı öğretir; akılla geleneğin, dinle hayatın uzlaşmasını sağlar. Fıkhi problemlerin çözümü için insanların akılları ve dinden anladıkları ile topluma katkıda bulunmaları gereklidir. Kur'ân-ı Kerim'deki ilkeler ve gözetilen gayelerle hayatın ve karşılaştığı olayın bağlantısını kuracak olan yine kişinin kendisidir.⁵²¹

O halde dinin genel kaidelerinden kıyas, mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerâyi gibi ferî delilleri kullanarak yeni olayların hükümlerini çıkarmak akıl sayesinde olmaktadır. Ancak, bu ferî deliller gerek meşrûiyetini ve gerekse meselelere çözüm getirmedeki yetkinliğini nakil ile irtibatlı olarak sağlar. Naslar, genel prensipleri vazetmiş, teferruatı insanın akıl ve çalışmasına bırakmıştır. Şâriin hükümlerindeki gaye ve maslahatını kavramak ve müslümanların problemlerine çözüm üretmek için aklın işletilmesine ihtiyaç vardır. Genel kaidelerin anlaşılması ve yeni meselelere uygulanması İslam'ın değil müslümanların yani insanın sorumluluğundadır.

V. Şâtıbî'ye Göre Hukuk ve Ahlak İlişkisi

Hukuk bir toplum düzenidir ve bu düzenin gerçekleşmesi ve korunması için de, o toplum içinde yaşayan bireylerin nasıl davranmaları gerektiğini ve birbirleriyle olan

⁵²¹ Bkz. Ali Bardakoğlu, “ 2000’li yıllara girerken İslâm düşüncesinin önündeki problemler ve çözüm önerileri”, *İslam düşüncesinde yeni arayışlar I*, 1. baskı, İstanbul 1998, s. 276-281.

ilişki biçimlerini gösterir.⁵²² Hukuk uygulanmak için vardır ve hukukun uygulanabilmesi için yorum gerekir. Hukukun yorumunda dil bilgisi kuralları yeterli değildir. Bu bakımdan kanun koyucunun irade ve amacının tespiti önemlidir. Bunun için de, kanunun ortaya çıkmasında etkili olmuş bütün faktörler dikkate alınmalıdır.⁵²³

Şâtıbî, şer'î hukuku, cüz'i meselelerinden külli prensiplerine varıncaya kadar lafzıyla ve ruhuyla anlamaya çalışmış ve ayrıca şeriatın insanların maslahatını gerçekleştirmeye ve korumaya yönelik bütünlüğünü anlatma ve hayata aktarma konusunda gayret sarfetmiştir. İslam hukukunun toplumun örf ve ahlakını dikkate aldığı bir gerçektir. Çünkü hukuk, sosyal yaşamın içindedir ve sosyal ilişkilerden doğmuştur. Bunlara itibar yaşamı kolaylaştıracak ve hukukun uygulanmasına katkıda bulunacaktır. Şâri', insanlar için kolaylık dilemiş ve onların menfaatini gözetmiştir. O halde şer'î hükümlerin ahlaki prensipleri içermesi kaçınılmazdır. Bu sebeple hukuk ve ahlak anlayışında Şâtıbî'nin görüşlerini bilmemizin, onun hukuk felsefesini anlamamıza katkıda bulunacağı düşüncesindeyiz.

Hukuk, adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni olarak tanımlanmıştır.⁵²⁴

Hukuk, bağlayıcı bir normlar sistemi olarak açıklanır.⁵²⁵ Hukuk ancak bir toplum içerisinde düşünülebilir. Çünkü o, yaşam savaşında insanların birbirlerine karşı olan davranış ve ilişkilerini düzenler. Bir adada tek başına yaşayan kimse için hiç bir hukuk kuralı düşünülemez. Hukukun toplumsal fonksiyonu, sosyal ihtiyaçları ve çıkarları dikkate alıp kurallara bağlamasında, pratik amaçları gerçekleştirmesinde görülebilir. Hukuk toplum içinde gerçekleşir, o bir toplum düzenidir. Böylece toplumda düzeni gerçekleştirmekle hukuk, herkesi hoşnut edecek olan yetkin, adaletli bir toplumsal yaşam düzeninin gerçekleşebilmesi olanağını açmış olur.⁵²⁶

Genel bir anlatımla ahlak; “belli bir dönemde belli insan topluluklarıncı benimsenmiş olan, bireylerin bir birleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının,

⁵²² Aral, Vecdi, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, İstanbul, 1985, s. 161.

⁵²³ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 183-193.

⁵²⁴ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 15.

⁵²⁵ Güriz, Adnan, *Hukuk felsefesi*, 3. baskı, Ankara 1992, s. 27.

⁵²⁶ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 28,33.

yasalarının, ilkelerinin” bütünü veya farklı toplumlarda ve zamanlarda “kapsamı ve içeriği değişen” ahlaki değerler alanı olarak tanımlanmaktadır.⁵²⁷

Ahlak, nefiste yerleşmiş bir şekil ve heyetten ibarettir. Düşünüp taşınmaya lüzum görmeden bütün işler suhulet ve kolaylıkla bundan sadır olur.⁵²⁸ Ahlak, insan davranışlarıdır, ahlakın söz konusu olduğu her yerde insan vardır. İnsanlar birarada yaşamasalardı ahlakdan söz edemezdik. Çünkü ahlak insanlara arasındaki ilişkileri düzenlemek için konmuş kaidelerin bir bütünüdür.⁵²⁹

Hemcinsleriyle birarada yaşamaya mecbur olan insan, en tabii ihtiyaçlarını gidermek, müşterek düşmanlarına karşı elbirliğiyle karşı koymak ve içinde yaşadıkları hayat şartlarını daha iyiye ve mükemmele götürmek için işbirliği yapmak zorundadır. Bunun için de cemiyeti meydana getiren fertlerin birbirine inanması, güvenmesi ve bağlanması icab eder. Demek oluyor ki; insanlar arasında sosyal münasebetlerin başlamasından önce bu münasebetleri düzenleyen kaidelere ihtiyaç vardır. Bütün cemiyetlerde mevcut olduğu halde gözle görülmeyen bu kaideler, ahlak prensipleridir.⁵³⁰ Ahlak her şeyden önce bir eğitim meselesidir. Biz bütün eğitimimizde olduğu gibi ahlaki davranışların öğrenilmesinde de, içinde yaşamış olduğumuz çevrenin her yönünden etkiler alırız.⁵³¹

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılmaktadır ki, hukuk ve ahlak her ikisi de insanların toplumsal bir ortam içerisinde ve birbirleriyle ilişki halinde yaşamalarından kaynaklanmaktadır ve hukuk ile ahlak toplumsal yaşama ilişkin toplum düzenini sağlayan kurallar bütünüdür.

Hukuk ve ahlakın ortaklaşa yönü şudur; hukukun ideali olan ve toplumsal bir değeri deyimleyen adalet de iyidir, iyi bir şeydir ve bu yüzden aynı zamanda ahlaki bir kavramdır. Adaletin gerektirdiği toplumsal yaşam, kişisel yaşamın bir yanısıdır ve bu yan, temelinde ahlak normlarına tabidir.⁵³²

⁵²⁷ Kılıçoğlu, İsmail, *Ahlak hukuk ilişkisi*, İstanbul, 1988, s. 135-136.

⁵²⁸ Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975, III, 125.

⁵²⁹ Güngör, Erol, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, İstanbul 1995, s. 11,12.

⁵³⁰ Kandemir, Yaşar, *Örneklerle islam ahlakı*, 3. baskı, İstanbul 1982, s. 33.

⁵³¹ Güngör, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, s. 16.

⁵³² Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 81.

Hukuk bir düzen olduğuna göre, onun bulunmadığı yerde bir kargaşalık bir kaos egemen olacaktır. İnsanlar birbirlerinin varlığına o kadar çok ihtiyaç duymalarına, birbirlerinden o kadar az vazgeçebilmelerine rağmen, yine de her zaman birbirlerine karşıdırlar. Birinin çıkarı, diğerinin ya da diğerlerinininkiyle çatışır. Çıkarı olan bunu gerçekleştirmek iradesine sınır çektirmek amacı ile karşısındakinin arzu ve iradesini ortadan kaldırmak, onun çıkarının gerçekleşmesine engel olmak, onu özgürlükten yoksun bırakmak ister. Böylece, hukuksuz bir durumda yalnız güçlü için değil, herkesi içine alan, herkes için sürekli bir özgürlükten söz etmeye olanak bulunmayacağı açıktır.⁵³³

İşte hukuk kendi yetkisini aşıp başkalarının haklarını ihlal eden kimseleri uyarır ve onlara yaptırım uygular. İdeal anlamda bir hukuk sistemi normlarına zorla değil, insanların kendiliklerinden, muhtevasını benimseyerek uymalarını ister ve bu da o hukukun sağlamlığını ve sürekliliğini gösterir. Bu ise ancak, insanların adaleti gerçekleştirme konusunda şuurlanmaları ve medeni bakımdan gelişmeleri sayesinde olacaktır.⁵³⁴

Hukuk ile ahlak arasında bazen konu ve muhteva bakımından bir birlik vardır. Adam öldürme yasağı, girilmiş yükümlülüklerin yerine getirilmesi gereği, eşlerin birbirlerine sadakat borcu gibi buyruklar hem hukukun hem de ahlakın konusunu teşkil edebilir. Ayrıca hukuk ve ahlak birbirlerinin gerçekleşmesine imkan sağlar. Hukuk ahlakı, ahlak da hukuku destekler. Zira hukuka uygun davranış ahlaka da uygun olandır. Çünkü adalet ve onun gerektirdiği düzen ve insanların barış içinde geçinmeleri, aynı zamanda ahlaki bir değer taşımaktadır. Bu özelliklere sahip bir hukuka saygı gösterilmesini din ve ahlak da istemektedir.⁵³⁵

Ahlak kuralları ile hukuk kuralları arasında bazı önemli ayrılıklar da vardır. Ahlak kurallarının uygulanmaları veya önemini yitirip uygulanmamaları sosyal süreç içinde ağır ağır gelişip gerçekleşirken hukuk kuralları böyle değildir, kısa sürelerde köklü değişiklikler yapılabilir. Hukuk kuralları kişinin dışa yansıyan davranışlarını düzenlerken ahlak kuralları ise kişinin iç hayatıyla daha yakından ilgilidir. Ahlak

⁵³³ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 27.

⁵³⁴ Fazla bilgi için bkz. Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 66.

⁵³⁵ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 82.

alanında kişinin iç niyeti ve onu etkileyen iç faktörler önemlidir. Hukuk kişinin davranışını etkileyen saikler üzerinde durur. Hukuk normları sisteminin uygulanması devlet otoritesi tarafından güvence altına alınmıştır. Ahlak kurallarının ise bu tür yaptırımını yoktur.⁵³⁶

Bir hukukun ilerilik, yükseklik ve prensiplerinin ebediliğe layık olma derecesi, ihtiva ettiği külli ve dünya çapında itibara mazhar hukuki mefhumlar taşıyan kaidelerinin mikdarı ve milleti devamlı bir gelişme ve iyileşmeye yöneltme kabiliyetiyle ölçülür.⁵³⁷

İslam hukukunun da insan ilişkilerinde belirleyici olan ahlaki değer yargılarıyla yakın ilişki içerisinde olduğunu görmekteyiz. İslam hukukundaki emir ve yasakların ahlaki kabullerle çelişmesini düşünemeyiz. Bu bağlamda İslam şariatından maksat; İslamın insan cemiyetinde amaçladığı ıslahatı gerçekleştirmek için uygulanmasını talep ettiği emirler ve hükümler bütünüdür. İslamın birbirine bağlı, her biri öncekinin meyvesi ve sonrakinin kökü olan üç hedefi vardır;

1. Beşer aklını, hurafe ve taklid esaretinden kurtarmak. Bu, ferdi bir tek Allâh'a iman ile akli delil, Burhân ve hür ameli düşünceye yöneltme yoluyla gerçekleşecektir.
2. Ferdin ruh ve ahlakını ıslah etmek, onu hayır, iyilik ve vazife sahasına yöneltmek; arzu ve ihtiraslarının, akıl ve vazife duygusuna galip gelmesini önlemek. Bunu, Allâh'a devamlı ibadet ile uhrevi sevap ve ceza inancı gerçekleştirecektir.
3. Cemiyet hayatını, genel güvenliği, insanlar arasında adaleti ve makul hürriyetlerin korunmasını hakim kılacak şekilde ıslah etmek.⁵³⁸

Kur'ân'da yer alan hükümlere baktığımız zaman onların dini ve ahlaki bir boyutta ele alındığını görürüz. Şâtıbî'ye göre de şariatdan maksat, insanların dünya ve ahiret maslahatlarını gerçekleştirmek, onları zararlardan korumak ve böylece dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Bu nedenle, Kur'ân-ı Kerim'deki hükümlerin hukuki, ahlaki ve dini boyutunu tam olarak birbirinden ayırmak oldukça zordur.

⁵³⁶ Bkz. Güriz, *Hukuk felsefesi*, s. 17-18.

⁵³⁷ Ahmed ez-Zerka, *Yeni gelişmeler karşısında islam hukuku*, trc. Hayreddin Karaman, 2. baskı, İstanbul 1987, s. 12.

⁵³⁸ Ahmed ez-Zerka, *Yeni gelişmeler karşısında islam hukuku*, s. 17.

Hukukun amacı adaleti sağlamaktır. Adalet fikri, ahlak ve kanunun üstünlüğü fikrinden doğmuş ve bu hususa Kur'ân'da sıkça vurgu yapılmıştır. Toplumu oluşturan fertler arasında hukukun uygulanabilirliğini sağlamak, hukuka saygıyı gerçekleştirmek için onun felsefi temellerine inmek ve adalet idesini yorumlamak gerekir.

Bu açılardan bakıldığında Kur'ân, her şeyden önce bir dini ve ahlaki ilke ve uyarılar kitabıdır, hukuki bir belge değildir. Şeriat, ahlak ve hukukdan meydana gelir.⁵³⁹

İslam hukuku, İslam dininden doğmuş bir hukuk sistemidir. Allâh Teâlâ, toplum içinde yaşayan insanın (sosyal) bir takım problemlerin içinde olacağı ve bazı sorumsuz insanlar tarafından haksızlık ve tecavüzlere uğrayacağını bilmesi sebebiyle cemiyetin huzurunu sağlayacak ve emniyetini temin edecek bir din göndermiştir. Gönderdiği dinde insanların uymaları gereken bir takım hukuki ve ahlaki prensipler koymuştur. Bu dindeki hukuki prensipler toplum içindeki fertlerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak, haksızlıkları engellemek, fertlerin birbirlerine, cemiyete ve Allâh'a karşı vazifelerini öğretmek ve toplum düzenini sağlamak amacını taşımaktadır. Yani islam hukuku, insan ile insan, insan ile devlet ve insan ile Allâh arasındaki münasebetleri tanzim etmiştir. Tanzim ettiği hukuk düzeniyle ilgili her harekete bir mükafaat ve ceza tayin etmiş ve bu ilahi nizama uyarak yaşayan insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu vadetmiştir. Bu bakımdan İslam hukukunun sahası beşeri hukuk sisteminin sahasından daha geniştir.

Şâtıbî, İslam hukukunun koymuş olduğu şerî hükümleri ve genel prensipleri bir bütün olarak ele alan ve her parçanın bütün ile bağını kurmaya çalışan bir hukukçudur. İslam hukuku, Şâri' tarafından ortaya konmuş, bütün insanlığa hitab eden evrensel bir hukuktur ve insanların bir düzen içinde kolaylıkla yaşamasını hedef almıştır. Nihai gayesi ise, insanın Yaradan'ına kul olmasıdır.

Gazzâlî'den İbn Teymiyye'ye kadar olan dönemde hukuk anlayışı oldukça değişikliğe uğramıştır. Bu dönemden önce hukuk nazariyesi tamamıyla kanun yapma ve Kur'ân ve Sünnet'ten bazı hukuki hükümleri çıkarma mekanizmasını tesbit ve inceleme görevine inhisar ettirilmişti. Bu dönemde ise, hukukun ahlaki/dini temellerini-şeriatın amaçlarını ya da şer'î yükümlülüklerin sınırlarını ele alıp inceleyen bir hukuk felsefesi geliştirilmiş

⁵³⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, trc. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, İstanbul 1981, s. 45.

bulunuyordu. VIII/XIV yüzyıldan XII/XVIII. yüzyıla kadar bir grup zeki bilgin ve düşünür İslam hukuk sisteminin akli, ahlaki ve manevi esaslarını ortaya çıkarmaya çalıştı. İşte bu sebeple Ebu İshak eş- Şâtıbî kendi hukuk felsefesinin cesede ruhunu ve (hukukun) dış kabuğuna gerçek özünü verdiğiinden söz eder.⁵⁴⁰ Bu hukuk felsefesinin ana meselesi, ahlaki yükümlülüğün ilahi kudret ve iradeye nasıl bağlı olduğu ve gerçekte birincinin zaruri olarak nasıl ikinciden doğduğunu kanıtlamaktır.⁵⁴¹

Fıkıh/İslam hukuku insan fiillerinin değerlendirilmesidir. O halde fikhın içinde insani olguların bulunması gerekir. Şâtıbî, kendisinden önce usulün daha çok nazari planda olduğunu ve sosyal hayat vakıalarıyla uyum içinde olmadığını farkederek, fikhi hüküm vermede etkili olan psikoloji, sosyoloji (örf, ahlak ve davranış biçimlerini) unsurlarını fikhına dahil etmiş ve pratik ile teoriyi uzlaştırmıştır. Zira fikh usulünde bu unsurların yeterince yer almaması fikhi usulden koparmaya, heva ve hevase dayalı hükümlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bu sebeple, Şâtıbî halkı tanıyarak ve onun sahip olduğu anlayış ve değerleri gözönünde bulundurarak hukukun ve usulün hayatla uyum halinde olup canlılığını muhafaza ettirmek istemiştir. Şâtıbî'nin, Şâriin ve mükellefin maksadını ayrı ayrı ele alması da, hukuk ve insani olguların birlikte değerlendirilmesi gereğini düşündüğü içindir.

Şâtıbî, şeriati bütünüyle güzel huylarla ahlaklanma olarak ele alır. Şâriin muhatablardan istediği ilk şey, onların güzel ahlak sahibi olmalarıdır.⁵⁴² Ahlaki esasları içeren ayetlerin daha çok Mekke döneminde indiği ve ısındırıcı bir yol izlendiği görülür. Yüce Allâh bu bağlamda şöyle buyurmuştur; "Allâh, şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye öğüt verir."⁵⁴³, "De ki; gelin size Rabbinizin haram kıldığı şeyi söyleyeyim; O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik yapın, yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin"⁵⁴⁴, "De ki; Rabbim sadece açık ve gizli fenalıkları, günahı, haksız yere tecavüzü... haram kılmıştır."⁵⁴⁵ Şâtıbî, içki ve kumar gibi fiillerin insanlar arasında kin ve buğza sebep olmaları ve Allâh'ı zikirden alıkoymaları sebebiyle yasaklandığını

⁵⁴⁰ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 15.

⁵⁴¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 144,145.

⁵⁴² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 58,59.

⁵⁴³ Nahl, 16, 90.

⁵⁴⁴ En'am, 6, 151.

bildirir. Şâri', böylelikle insan hayatı için zararı faydasından çok olan şeyleri ibtal etmiştir.

Güzel ahlak prensipleri iki kısım olup, birincisi makul olan kısımdır. İslamın ilk döneminde bu tür ahlak kurallarına uyulması istenmiştir. İkinci kısım ahlaki prensipler ise, ilk kısım yerleştikten sonra (alt yapısı hazırlandıktan sonra) ve ilk kısmı tamamlayıcı mahiyetteki prensipler olup, bir kısmı manası akılla kavranabilen talepler olup bir kısmı da akılla anlaşılmayan prensiplerdir ki, bunlar geçiktirilmiştir. Mesela; riba yasağı tehir edilen ve güzel ahlakı tesise götüren hükümlerdendir.⁵⁴⁶

Şeriat adalet, ihsan, ahde vefa, affetme, cehalet ve cahillikten uzaklaşma, kötülükleri giderme, sadece Allâh'dan korkma, sabır, şükür ve benzeri bütün güzel huyları ilk etapta (Mekke döneminde) emretmiş ve fuhuş, her türlü kötülük, taşkınlık, zulüm, bilgisizce hükümde bulunma, ölçü ve tartıda hile yapma, yeryüzünde fesat çıkarma, zina, haksız yere adam öldürme, kız çocuklarını diri diri toprağa gömme ve cahiliyye dönemine ait bazı kötü davranışları yine ilk etapta yasaklamıştır. Bütün bu ahlaki yönler taşıyan prensipler genel olup muhatablardan öncelikle yapmaları ya da terketmeleri istenen taleplerdir. Daha sonra Medine döneminde, İslamın devlet haline gelmesi ve güçlenmesinden sonra diğer genel külli esaslar, ilk esasları tamamlayıcı olarak gelmiştir. Bunlara örnek olarak ara bulma, akitlere sadık kalma, sarhoşluk veren içkilerin haram kılınışı, zaruri ve onların tamamlayıcısı konumunda olan haci ve tahsini esasların korunması amacıyla hadlerin konması, bazı hafifletme yolları ve ruhsatlar aracılığı ile kolaylıkların getirilip meşakkatin kaldırılması verilebilir.⁵⁴⁷ Esasında şeriatın getirdiği bu külli esaslar cüzî meselelerin çözümünde kendilerinden yararlanan, sabit ve hiç bir zaman değişime konu olmayacak niteliklere sahiptirler.

Şâriin talepleri (emir ve yasakları) cibilli unsurlara (insan tabiatı ve yaratılışına) ters düşmeyecek özelliktedir. Şâri', yeme-içme, soğuk ve sıcaktan korunmak için giyinme ve nikah gibi cibilli duygulardan destek alan konularda kesin taleplerde bulunmamıştır. Desteğini cibilli duygu ve güzel ahlaktan alan taharet, namaz, oruç, hac gibi ibadetler, şer'î adaletin gerçekleştirilmesi amaçlanan diğer muameleler, cinayetler, evlilikle ilgili hükümler, velayet ve şehadet konularında ise Şâri' tekid ve teyid edici talepler

⁵⁴⁵ A'raf, 7, 33.

⁵⁴⁶ Şâtıbi, *Muvâfakât*, II, 59.

getirmiştir. Kişinin cibilli arzularının olduğu yerlerde emrin gereğine karşı gelenler hakkında hadler ve cezalar konulmuş, insan tabiatının arzu duymadığı yerlerde ise belirli cezalar konulmamıştır.⁵⁴⁸

Kur'ân'da herhangi bir kayıtla getirilmeyen emir ve yasaklar hep aynı ölçüde ve hükümde değildir. Mükellefin konuya bakışına ve değerlendirmesine bırakılmıştır. Mükellef her bir tasarrufla ilgili olarak şer'î deliller ve adet edinilmiş güzellikler arasında en uygun olanını bulmalıdır. İbadetlerin rükünlerini yerine getirerek güzel yapılması vacip, adabına riayet edilerek güzel kılınması mendup hükmünü almaktadır.⁵⁴⁹

Şâri' insan tabiatında mevcut bulunan özelliklerin kaldırılmasını istemez. Mesela; insanın yemek ve içmeye karşı şehveti, aceleci oluşu, şecaat ve korkaklığı, kendisine iyilik yapanlara sevgi kötülük yapanlara kin duymaya yatkın oluşu, öfkeli oluşu gibi özellikleri böyledir. Şâtıbî, bu niteliklerin yaratılışla ilgili olduğu ve bunları insanın kendi başına celbetmeye veya defetmeye gücünün olmadığını belirtir. Yaratılışla ilgili bu nitelikler teklif konusu olmazlar.⁵⁵⁰

Şâtıbî'nin bu görüşleri hukukla ilgili yapılan bilimsel araştırmaların sonuçlarına uygun düşmektedir. İnsan toplumunu düzenleyen hukuk, herşeyden önce bu toplumu meydana getiren insanın biyolojik yapı ve ihtiyaçlarını gözönünde bulundurmak zorundadır. Bu bakımdan hiç bir hukuk düzeni doğum, ölüm, beslenme, soğuk ve sıcaktan korunma gibi yaşamın temel gerçeklerini dikkat dışı bırakamaz.⁵⁵¹ Kısacası, hukuk düzeni, insanın doğal yapısına ve ihtiyaçlarına ne denli uyum sağlarsa, o denli yürürlük bakımından tutarlı ve dayanıklı olur.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 77-78, 102,103.

⁵⁴⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 99-101.

⁵⁴⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 105.

⁵⁵⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 83-90.

⁵⁵¹ Mesela bkz. Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 28,29.

⁵⁵² Kılıçoğlu, *Ahlak hukuk ilişkisi*, s. 300.

Şâtıbî'ye göre, Şâri' hukukun destekçisi konumunda olan güzel ahlak ilkelerini ve diğer iyi şeyleri mutlak bir ifade ile emretmiş, kötü huyları ve işleri ise mutlak bir ifadeyle yasaklamıştır.⁵⁵³

Şâtıbî, heva ve heveslere tabi olmayı şerlerin kaynağı kabul etmektedir. Dünya ve ahiretle ilgili maslahatlar heva ve heveslerin peşinden gitmekle gerçekleşmez. Çünkü, başıboşluk durumu anarşiye götürür ve toplumun düzeni bozulur, insanlar arasında kargaşa çıkar. Bu durum ise, yerine getirilmesi gereken maslahatlara ters düşer.⁵⁵⁴

Şâtıbî, toplum düzenini sağlayacak ahlaki prensiplerin evrensel ve vazgeçilmez olduklarını, bu prensiplerin ihlal edilmesiyle toplumsal çöküntünün meydana geleceğini düşünmektedir. Bu sebeple, arzu ve hevesler şer'in belirlediği ölçüler içinde olmalıdır. Arzu ve hevesler şer'i düzenlemeye ters düştüğü zaman yerilir. Şer'i düzenlemelere ters düşmeyen arzu ve hevesler ise yerilmezler.⁵⁵⁵

Hukukun odak noktasına insanı yerleştiren Şâtıbî, insan davranışlarında kasda önem vermektedir. Amellerin niyetlere göre değerlendirileceğine sık sık vurgu yapmaktadır. Kişinin kasdının kanun koyucunun kasdına ters düşmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak şer'i hükümleri tespit edip insanlara bildirme görevini üstlenen alim ve müctehidlerin fiillerinin sözlerine uygun olması aranacak şartlardandır.

Şâtıbî, bu düşüncelerinde hukuk ve ahlak arasında zorunlu ilişki kurmaktadır. Burada hukukun dışı, ahlakın içe dönüklüğü yetersiz bulunarak hukukun iç fiiller ve zihniyeti de dikkate alacağı, ahlakın da sadece içe yönelik olmadığı iç fiillerle birlikte dış fiillere de önem vermesi gerektiği düşünceleri yansıtılmaktadır. Çünkü ahlak alanında herşeyden önce irade ve zihniyet söz konusudur. Bu bakımdan zihniyet ahlaki zorunlu olarak davranış ahlaki ile tamamlanmalıdır.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 114.

⁵⁵⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 130.

⁵⁵⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 257.

⁵⁵⁶ Benzer düşünceler için bkz. Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 75,76.

VI. Şâtübî'ye Göre Hukuk ve Örf İlişkisi

İnsanların alışkanlık haline getirdikleri ve günlük hayatlarında, muamelelerinde uyguladıkları bir takım davranış biçimleri toplumsal yaşamda önemli rol oynarlar. Alışlagelmiş bu davranış biçimleri örf, adet veya teamül diye adlandırılır ve İslam hukukunda da ihtiyaç halinde başvurulacak şer'î bir delil olarak kabul edilir. Hukukçuların çoğu örf ile adeti aynı anlamda değerlendirmişlerse de, bazı hukukçular örfün adetten daha genel içerikli olduğunu söylerler.⁵⁵⁷

Adet ve örf arasında makbul olup olmamasına göre bir takım farklar zikredilir. Her adet örf olamaz. Çünkü adetlerin her asır için naslar tarafından makbul olanı ve olmayanı vardır. Adetin makbul olanı ve olmayanı olduğu halde, örfün makbul olmayanı olamaz, örf nasça makbul olan kaidelerden ibarettir. Makbul adetler örfe dahildir, merdud adetler ise dahil değildir.⁵⁵⁸

İnsanlar aynı durumlarda aynı biçimde davranırlar, bu davranışlar tipik reaksiyonlar olarak zamanla alışkanlık karakteri kazanırlar ve böylece bu alışkanlıklarla insan yaşamı büyük ölçüde kolaylaşır ve her durumda davranışını belirlemek üzere seçim yapmak ve karar vermek yükünden kurtulur. Toplumsal alışkanlıklardan meydana gelen, çevre ve gruplara göre kişisel olarak, kültür dönemlerine göre tamamen uluslara ve ülkelere göre de yer bakımından değişik olan örfler, örneğin konuşma biçimi, karşılamalarda, bayram, düğün, doğum ve ölüm günlerinde nasıl davranılacağını gösteren kurallardan ibarettir.⁵⁵⁹

Toplumun ayakta kalması ve devam edebilmesi insanlar arasında ortak davranış tarzlarının bulunmasına ve bunların devamlılık kazanmasına bağlıdır. Örf ve adetler bu ihtiyacı karşıladıkları için toplumun temelini teşkil ederler. Örfler birer sosyal kontrol vasıtalarıdır. Örflere aykırı davranılırsa toplumun tehlikeye düşebileceği söylenebilir. Çünkü örfler toplumun müesseseleriyle ilgilidir. Toplumların hayatları ve bu hayattan

⁵⁵⁷ Örfün-adetin kaynak değeri ve ilişkin değerlendirmeler hakkında bkz. İbrâhim Kâfi Dönmez, 'Örf' md., *DİA*, XXXIV, 87-93.

⁵⁵⁸ Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler*, Hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncer, 1981 bs. yok, s. 27-28.

⁵⁵⁹ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 83.

çıkan tecrübeleri birbirinden farklı olduğu için örf ve adetleri de ister-istemez farklı olacaktır.⁵⁶⁰

Örfler ve hukuk kuralları arasında büyük benzerlikler vardır. Her ikisi de insanların toplum içindeki davranışlarını düzenleyen zorlayıcı bir takım normlardır. Her ikisi de bireyin dışında toplumca istenilmiştir. Her ikisinin de içerikleri her zaman değişmektedir.⁵⁶¹

Her sosyal olan, hukuk formunu alabileceği için, örflerden teamülü hukuk meydana gelebileceği gibi, kanun koyucu da, yalnızca örf normlarıyla düzenlemeye tabi kılınmış görünen alanları, hukuki bir düzenlemenin içine alabilir. Yani örf normlarına hukuki bir karakter verebilir. Toplumsal yaşama yeni biçimler getiren hukukun bunlara uygun yeni örf ve adetler meydana getirebildiği ölçüde sağlam bir temele dayanmış olacağı açıktır.⁵⁶²

Kaynağı ne olursa olsun bütün hukuk sistemleri ya cemiyetin ihtiyaçlarından doğmuş veya o ihtiyaçlara cevap vermek üzere ortaya konmuştur. Bir hukuk sisteminin dine dayanması, onun sosyal temele dayanmadığını göstermez. Çünkü din, en büyük sosyal müesseselerden biridir.⁵⁶³

Toplumsal bir olgu olması bakımından hukuk, örf ve adeti muhtevasında yansıtmak durumundadır. Kaldı ki; hukukun örf ve adetten çıktığı veya örf ve adet şeklinde tezahür ettiği bilinmektedir.⁵⁶⁴

Kanunların yorumlanmasında gözönünde bulundurulacak realist unsura göre yorumlamada realiteler, yani fiili ilişkiler gözönüne alınmalı, iktisadi verilere, ilmi ve teknolojik gelişmelere, örf ve adetlere bakılmaksızın yorum yapılmamalıdır.⁵⁶⁵

Bir hukuk düzeninin toplumdaki örflere uyum sağlaması ve onlara hukuki karakter kazandırması kaçınılmazdır. İslam hukukçuları da, İslam hukukunun ruhuna uygun

⁵⁶⁰ Güngör, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, s. 94-96.

⁵⁶¹ Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 84.

⁵⁶² Aral, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, s. 85.

⁵⁶³ Güngör, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, s. 121.

⁵⁶⁴ Kılıçoğlu, *Ahlak hukuk ilişkisi*, s. 302.

⁵⁶⁵ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "İslam hukukunda müctehid ile modern hukuklarda hakimin durumu", *MÜİFD*, İstanbul, 1986, sayı: IV, s. 8-14.

olarak sosyal birer realite olan örflerin fert ve toplum üzerindeki derin izlerine karşı kayıtsız kalmamışlardır. Örf ve adetin mevcut olduğu ve Kitap, Sünnet ve icma tarafından doğrudan doğruya düzenlenmemiş bir konuda hüküm istinbat ederken müctehidi birinci derecede etkileyen vakıa örf ve adet olmuştur. Elbette burada söz konusu edilen örf-adetler, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmadığı gibi onlardan beslenen konumda olanlardır. Usulcülerin örf-adeti müstakil şer'i bir delil sayma yerine Kitap ve Sünnet'ten beslenen ve son tahlilde Kitap ve Sünnet'e dahil etmelerinin gerekçesi de budur.⁵⁶⁶

Şâri' zamana, şartlara ve yerlere göre değişme ihtimali olan hukuki meseleleri, hakkında nass bulunmayan günlük hayattaki cüz'i olayları, muameleleri örfe havale etmiş, örfe itibarla çözümünü istemiş ve ayetlerde de buna "el-ma'ruf" tabiriyle işaret etmiştir.

Şâtıbî, örf konusunu şer'i bir delil olarak müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Bu sebeple Şâtıbî'nin örfe bakışını makâsıd anlayışında ve değişik meselelerdeki örfe göre değerlendirmede bulunmasından çıkarabilir ve anlayabiliriz.

Şâtıbî, dünyevi maslahat ve mefsedetın tesbiti konusunda neyin maslahat ya da neyin mefsedet olduğunu anlamakta cari olan adetlerin, yani örfün belirleyici olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁷ O halde Şâtıbî, dünyevi anlamda maslahat ve mefsedet kavramlarına beşeri fiillerdeki varlık ve mahiyetleri açısından yaklaşmış ve insan hayatında iç içe bulunan bu maslahat ve mefsedetlerin örfe göre ayırımı tabi tutulacağı görüşünü belirtmiş ve bu konuda örfe itibar etmiştir.

Şâtıbî, şeriati ve Kur'ân'ı anlamak için Kur'ân'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzıyla ilgili Arap örf ve adetlerini bilmeyi gerekli görmektedir. Arap dilinde mevcut süregelen örfü de buna dahil etmiştir.⁵⁶⁸ Çünkü, kulların maslahatını sağlamak için vazedilen bir hukukun örf ve adetlere itibar etmemesi düşünülemez. Bu bağlamda şeriati indirildiği toplumda mevcut olan tüm yapı ve uygulamaları gözönüne alarak İslam hukukunun oluşumundaki tarihi, sosyal ve psikolojik etkenler ve Kur'ân'ın getirdiği düzenlemeler arası ilişkiler kurulmalı ve hukuki hükümlerin amaçları kavranmalıdır. Bu toplumsal realiteler hukukçular tarafından değerlendirilmeli ve

⁵⁶⁶ Benzer düşünceler için bkz. Dönmez, 'Örf' md., *DİA*, XXXIV, 91-92.

⁵⁶⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 20.

⁵⁶⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 62, III, 26.

hukuku yeniden şekillendirecek çare ve imkanlar bulunmalı, hukuk-toplum ilişkisinden temel şer'î prensiplerin ışığında hukuk problemlerine çözüm üretilmelidir.

Şâtıbî, mübahların gerçek anlamda mübah olarak yerleşmesi için mendup ve mekruhlarla bir tutulmaması, mekruhların mekruh olarak yerleşebilmesi için de haram ve mübahlarla bir tutulmamalı olduğunu beyan ederken, bu konuda toplum içinde yanlış bir örfün oluşmasından korktuğunu dile getirmiştir. Özellikle mescidlerde, toplantı yerlerinde, çoğunluk halkın birarada bulunduğu yerlerde, insanların gözleri önünde yapılacak amellerin başkalarının uyabileceği ihtimali gözönünde bulundurulacak hükmüne göre titizlikle yapılması gerekir. Çünkü bilgisiz insanlar toplumdaki uygulamaya göre onun vacip, matlub ya da terki caiz olduğunu zannederler. Bu konuya ilişkin olarak İmam Malik'in bir kere yıkanarak alınan abdest hakkında "Bunu ancak abdest ahkâmını bilen kimse için caiz görürüm" demesi "kişinin kendisine tabi olunmayacak bir yerde yapılması halinde sakıncası olmayacağı" şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁶⁹

Şâtıbî, namazı cemaatle kılmayı terketmeyi adet haline getiren kimselerin bu hallerinin başkalarına sirayet etme endişesiyle hakim tarafından menedilebilecekleri görüşüne katılmaktadır. Yine bir ülke ahâlisinin namazı son vaktine kadar geciktirmeyi adet haline getirmeleri, bütün insanların ve gençlerin de bu adeti benimseyecekleri endişesiyle hakim tarafından menedilebilir.⁵⁷⁰

Şâtıbî, emir ve nehiy konusunda asaleten ve örfen kastedilen şeyin şariat tarafından haram ya da helal kılınmak suretiyle dikkate alınmış olduğunu zikreder. Teşriide gözetilen genel prensiplerden biri, hükümlerin adetler doğrultusunda konmuş olmasıdır. Bu prensiplerden biri de, maslahatların ve onlar hakkındaki mükelleflerin maksatlarının dikkate alınmış olmasıdır. O halde ibadetler dışında asılların maslahatı insanların menfaatidir. Menfaatler de, akıllı insanlar tarafından örfen ve adeten amaçlanan, kastedilen şeylerdir. Şeriatte menfaatler asıl ile birlikte ele alınır.⁵⁷¹ Bazen tâbî olarak kastedilen şeyler örfe göre önde olabilir. Bu durumda şeriatte, asıl olarak konulan

⁵⁶⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 246-249.

⁵⁷⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 243-244.

⁵⁷¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 127.

geçerliliğini yitirmez. Asıl olan, örfen benzeri kastedilen şeylerin dikkate alınmasıdır.⁵⁷² Şâtıbî, halkın örfüne aykırı gördüğü için karıyı ilk kocaya helal kılmak amacıyla yapılan hülle nikahını hem hukuka hem de örfeye aykırı bulmuş ve kabul etmemiştir.⁵⁷³

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Şâtıbî, hukuk anlayışına örf ve ahlakı dahil etmiştir. Muamelat konularında adet ve örfeye dayalı yorumlar yapılmalıdır. İslam hukukunun gayesi örf ve adetleri hiçe sayarak yepyeni ve alışılmadık bir hayat tarzı tesis etmek değil, aksine insanların hayatından yaratılış tabiatlarına ters düşen çirkin ve kötü alışkanlıkları çekip çıkarmak, insanlar için tabii ve fitri hayat tarzını kurmaktır. Şâtıbî, halkı tanıyarak onun eğilim, anlayış ve davranış biçimlerini doğru izleyip değerlendirilmesi gerektiğini ve onların örf, ahlak ve inanç esaslarına uygun bir tarzda hüküm verilmesini düşündürmektedir. Bu demek değildir ki, örf-adet mutlak anlamda uyulması gereken kabullerdir. Örf-adetin, şerîatta dikkate alınarak hukuki işlemlerin yapılması, bunların naslara aykırı olmamasına bağlıdır. Naslara aykırı örf-adetler ise ne kadar kadim veya yaygın olursa olsun dikkate alınmaz ve hüküm kaynağı olarak kabul edilmez.

⁵⁷² Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 141.

⁵⁷³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 189.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'DE MAKÂSİD ANLAYIŞI

I. ŞÂTİBÎ ÖNCESİ MAKÂSİD ANLAYIŞLARI

A. Giriş/Genel Olarak Gaye-Makâsıd

Şâtıbî öncesi bazı islam hukukçularının makâsıd anlayışlarına geçmeden önce günümüz hukuk sistemlerinde gaye anlayışı ile islam hukuk düşüncesinde makâsıd kelimesinin lügat ve terim anlamıyla fıkıh usûlü eserlerinde konunun ele alınışı hakkında genel bilgiler vermek istiyoruz.

1. Pozitif Hukukta Gaye

Farklı mezhep bilginlerinin makâsıd anlayışları hakkında bilgi vermeden önce, hukukta gaye problemi konusunda bazı genel sayılabilecek değerlendirmelerde bulunmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz. Toplumsal hayatın değişik yönlerini tanzimi hedefleyen hukuk kurallarının varlık sebebi bilinçli bir varlık/iradenin ürünü olmalarıdır. Bu iradenin de belirli bir gayeyi gerçekleştirmek için hukuk kuralları koyması kaçınılmazdır.

Hukukta gaiyet veya hukukun gayesi problemi, cemiyet hayatında insanlar arasındaki münasebetleri tanzim eden hukuk kaidelerinin muhtevasının nasıl ve neye göre teayyün ettiği meselesidir. Hukuk kaideleri topluluk hayatının ihtiyaçlarına yani beşeri münasebetlerin icaplarına tabidir. Bu kaideleri meydana getirecek olanların vazifesi, bu ihtiyaç ve icapların nelerden ibaret bulunduklarını açıkca bilmektir. Hukukun finalist

karakterini, bugün, hukukçuların büyük bir ekseriyeti kabul etmekte ve uzun zamandan beri bu nokta üzerinde münakaşa edilmemektedir.⁵⁷⁴

Bireyler ve bireylerle siyasi yapılanmanın menfaat çekişmesine konu olan toplumsal hayatın belli bir düzen ve istikrar içerisinde varlığını devam ettirmesi belirli gaye etrafında oluşmuş hukuk kurallarının varlığına bağlıdır. O halde, sağlıklı bir toplumsal hayatın varlığı zorunlu olarak hukuk kuralları üzerine kurulur. Belirli bir toplumdaki hukuk kuralları temelde üç gayeyi gerçekleştirmeyi kendisine hedef edinir. Bunlar; 1. Toplum yaşamını düzenleme, 2. Sosyal ihtiyaçları karşılama ve 3. Adalet düşüncesini gerçekleştirme amaçlarına yönelmiştir.⁵⁷⁵ Toplumsal hayatı düzenleyen hukuk kurallarından beklenen olumlu sonuç toplumu oluşturan bireylerin bu kuralları özümsemesiyle doğru orantılıdır. Bireylerin bu kuralları özümsemesi ise, kuralların milli ve manevi değer yargıları ile uyumlaşması yani çatışmaması ile sağlanır. Çalış, bu hususa şu ifadelerle dikkat çeker: Zira bireyin gönlünde yer etmeyen, vicdanlarda kabul bulmayan normların, kanun müeyyidesiyle uygulanmasını sağlamak belli oranda mümkün olabilirse de, hukuktan beklenen faydanın azami seviyede tahsili asla mümkün olmayacaktır.⁵⁷⁶

Toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olan hukuk kuralları hem toplumsal ilişkileri düzenli hale sokar ve hem de bu toplumda yaşayan bireyler kendilerini güvende ve mutlu hissederler. Hukuk kurallarının varlığı ile ortak yararın sağlanması arasında ilişki kuran Andaç, hukuk güvencesinde olmayı şöyle açıklar: Hukuk, kişilerin davranışlarını belli esaslar dahilinde düzenlerken, kişilerin hak ve hürriyetlerini güven altına almayı, böylece, toplum düzenini sağlamayı amaçlamaktadır. Bu durumda hukukun getirdiği düzenleme ile toplumu meydana getiren kişilerin ortak yararı sağlanmış olur.⁵⁷⁷ Bir başka araştırmacının ifadesiyle; hukukun konusu ve gayesi toplumda hukuk düzenini

⁵⁷⁴ Fazla bilgi için bkz. Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, İstanbul, 1964, s. 10-13.

⁵⁷⁵ Bu üç gayenin açıklaması hakkında fazla bilgi için bkz. Necip Bilge, *Hukuk başlangıcı*, 5. baskı, Ankara 1983, s. 29-30.

⁵⁷⁶ Fazla bilgi için bkz. Halit Çalış, *İslâm'da kolaylaştırma ilkesi/Azimet-ruhsat ilişkisi*, İstanbul 2013, s. 18-19.

⁵⁷⁷ Fazla bilgi için bkz. Faruk Andaç ve Ömer Adil Atasoy, *Hukukun temel kavramları*, 2. baskı, Kayseri 2000, s. 11.

kurmak ve sürdürmek; kişiler arasında, kişiler ile siyasi iktidarın örgütlenmiş şekli olan devlet arasında ortaya çıkan menfaat çatışmalarını azaltmak ve adaleti sağlamaktır.⁵⁷⁸

Öz olarak ifade etmek gerekirse, hukukun gayesi adalettir. Adaletin gayesi ise, manevi kıymetlerin, vicdanlar dahilinde gerçekleşmek sureti ile gelişmesidir.⁵⁷⁹ Bir başka deyişle adalet, toplumsal hayatta huzur ve sukunetin sağlanmasında adaleti esas alan kuralların işlerlik kazanmasıdır. Bu itibarla adalet kimsenin adına sanına bakmadan yargılamak, herkesi aynı ölçüyle ölçmektir.⁵⁸⁰

Cemiyet halinde yaşayan insanların faaliyetlerinin gayeleri arasında bir nizam tesis etmek lazımdır. Hukuk her birimizin düşünce faaliyetinin asli bir unsuru olan ihtiyaca yani müşterek hayra ulaşmak hususundaki bütün sosyal vasıtaları oluşturmali ve kanalize etmelidir. Hukuk beşeri faaliyet tarafından takip edilebilen bütün ihtiyaçları, bütün menfaatleri ve netice itibari ile bütün faaliyet gayelerini ve bütün hayırları idare ve tanzim eder.⁵⁸¹

Hayırları gerçekleştirmek için akıl, mutad olan analiz ve sentez metodlarına başvurur. Sosyal organizasyonu gerçekleştirebilmek hususunda, akıl, kendisine çizdiği nihai gayeye erişebilmek için, bu unsurlardan bazen birine bazen de diğerine müracaat etmelidir.

Gaye mefhumunun pozitif hukukta oynadığı rolün ne olduğu üzerinde duran hukukçular, kanun koyucunun önceden tesbit edilmiş bir maksadı, bir ideali olmaksızın hareket edemeyeceğini söylemektedirler. Kanun, kanun koyucu için bir hedefe vasıl olmak hususunda bir vasıtaadır. Bu hedef ise adalettir, müşterek hayırdır, emniyettir. Bu mefhumlardan her biri, pozitif hukukun dışında bir gayeyi temsil ederler ve pozitif hukukun dışında gerçekleşirler.⁵⁸² Her gaye cemiyeti meydana getiren fertlerin bir

⁵⁷⁸ Fazla bilgi için bkz. Yaşar Karayalçın, “Hukuk metodolojisi”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 42.

⁵⁷⁹ Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, s. 39.

⁵⁸⁰ Radbruch, Gustav, “Beş dakika hukuk felsefesi”, trc. Hayrettin Ökçesiz, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 14.

⁵⁸¹ Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, s. 40, 41.

⁵⁸² Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, s. 123.

ihtiyacına cevap verir. Gaye, insanlar için arzettiği değer ve fayda bakımından takdir olduğu zaman hayır adını taşıyacaktır.⁵⁸³

Allâh ve şeriata göre zengin ve mütenevvi olan hiyerarşik hayırlar sistemi, muayyen bir zamanda, hukuk tarafından takip edilen ve müşterek hayır denilen şeyi teşkil eder. Hukukun nihai gayesi, zihnin yaratıcı serbest faaliyeti vasıtasıyla insanın moral manada inkişafı olmalıdır.⁵⁸⁴

Pozitif hukuk sistemlerinde hukuki düzenlemelerin; kendinden beklenen ‘adalet, eşitlik, istikrar, ortak çıkar/menfaat, emniyet’ gibi öncelenen hedefleri taşıması ‘hukukun gayesi’ içerisinde ele alınmıştır. Pozitif hukuktan beklenen gaye ise toplumsal hayatta beşeri ilişkileri düzenleyen hukuk normlarıyla kendini gösterir. Düzenleyici hukuk kuralları, kendisini var eden iradenin öncelediği gayenin gerçekleşmesini temin eden vasıta konumundadır.

2. İslam Hukuk Düşüncesinde Makâsıd Kelimesinin Lügat ve Terim Anlamı

İlahi kaynaklı İslam hukukunda ise bu hedef ve gayeler daha çok ‘mesâlih, hikmet ve makâsıd’ kelimeleriyle ifade edilmeye çalışılmış ve şerî hükümlerin kendinden beklenen maslahatı temin ve zararı defetme özelliği genelde ‘makâsıdu’ş-şerîa’ başlığı altında incelenmiştir.

Arapça, ‘Ka-Sa-De’ sülâsî fiilinden türeyen ‘makâsıd’ lafzı mekan ismi olarak ‘maksıd’ kelimesinin çoğuludur. Arap dilinde başlıca; ‘varılacak yer, hedef, gaye, niyet, amaç, azmetmek, yönelmek, maksat’ gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.⁵⁸⁵ Fıkıh ıstılahı olarak ise, ‘makâsıd’ kelimesinin izafet terkibi dışında terim olarak ilk defa yirminci yüz yıl bilginlerinden Tunus’lu Muhammed Tahir b. Âşur tarafından tanımlandığı⁵⁸⁶

⁵⁸³ Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, s. 130.

⁵⁸⁴ Çobanoğlu, *Hukukta gaye problemi*, s. 41,43.

⁵⁸⁵ Kelimenin anlamı için bkz. İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), ‘kasade’ md., *Lisânu’l-arab*, Beyrut ts., III, 353-357; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö.770/1368), *el-Misbâhu’l-münîr*, tahkik: Hıdır Cevad, Beyrut 1987, s. 192; Zebîdî, Muhammed Murtaza, ‘kasade’ md., *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, bs. yok, IX, 35-44; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, 4. baskı, Kahire 2004, s. 738; Mehmet Erdoğan, ‘Makâsıd’ md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 338; Abdurrahman Haçkalı, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, İstanbul 2004, s. 21; Serdar Mutçalı, ‘Kasade’ md., *Arapça-Türkçe sözlük*, İstanbul 1995, s. 708-709.

⁵⁸⁶ Fazla bilgi için bkz. Ertuğrul Boynukalın, *İslam hukukunda gaye problemi*, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1998, s. 33.

belirtilir.⁵⁸⁷ Bu husutaki hakim görüşe göre; makâsıd kelimesinin müstakil olarak terim anlamı kazanmadığı, bunun yerine daha çok ‘Şâri, şer’îa, şer‘, şeriyye...’ gibi kelimelere izafetle kullanılarak bir anlam yüklendiği kanaati yaygındır.⁵⁸⁸ Mesela, bu konuda dikkat çeken kıymetli çalışmalar yapan Yaman’a göre; ‘makâsıd’ lafzının terim anlamını; ‘kanun koyucu olan Yüce Allah’ın norm koymadaki muradını ve hukuk düzeninden beklediği yararı ifade eder. Bu yararlar O’nun vahyi, hidayeti, ve öğretisinden süzülüp çıkarıldığı içindir ki, literatürde *makâsıdu’ş-şâri*’ veya *makâsıdu’ş-şer’îa* ya da *makâsıdü’ş-şer’iyye* biçimindeki tamlamalarla kullanılmıştır’⁵⁸⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Yaman tarafından yapılan bu tanımdan da anlaşılacağı üzere tanımın, müstakil makâsıd lafzının terim anlamı olmaktan ziyade izafet terkibi içerisinde kazandığı bir anlam olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Benzer düşünceleri paylaşan Nureddin b. Muhtâr el-Hâdimî de, gerek eski ve gerekse muasır bilginlerin makâsıd lafzını müstakil olarak kullansalar da genel olarak “ Şârinin muradı, vahyin amaçları/gayesi, insanların yararı” gibi anlamları kasdettiklerini belirtir.⁵⁹⁰

3. İslam Hukuk Usûlünde Makâsıdın Ele Alınışı

Gerek Şâtibî öncesi farklı mezheplerden beş usulcünün makasıd anlayışını bizzat kendi eserlerinden hareketle ele alacağımız ve gerekse terime ilk yer verenlerin kimler olduğuna ilişkin değerlendirmeleri aktaracağımız için, burada konunun usûl eserlerinde yer alış seyri hakkında genel bilgiler vermek istiyoruz.

İslam hukukçuları şerî hükümlerin kaynağı, üzerine kurulduğu mantığı ve amaçladığı hedeflerini genelde “Makâsıdu’ş-Şer’îa”, “Makâsıdu’ş-Şer”, “Hikmetü’t-Teşrî”,

⁵⁸⁷ Boynukalın tarafından yapılan bu değerlendirmenin kanaatimizce noksan ve yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Zira, Tahir b. Âşûr ‘makâsıd’ı tanımlarken kelimeyi yalın olarak değil ‘makâsıdu’t-teşrî’l-âmme’ şeklinde izafet terkibi içerisinde vermektedir. Bkz. Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu’ş-şer’iati’l-islâmiyye*, s. 51.

⁵⁸⁸ Mesela bkz. Haçkalı, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, s. 21-22; Ali Pekcan, *İslâm hukukunda gâye problemi*, İstanbul 2003, s. 26-27; Erdoğan, ‘Makâsıd-ı şer’î’a’ md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 338.

⁵⁸⁹ Tanım ve açıklaması için bkz. Ahmet Yaman, “İslam hukuk ilmi açısından makâsıd içtihadının ya da gâî/teleolojik yorum yönteminin ilkeleri”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 159-160.(159-195)

⁵⁹⁰ Makâsıd lafzının özel olarak da hangi anlamlarda kullanıldığı hakkında fazla bilgi için bkz. el-Hâdimî, Nureddin b. Muhtâr, *el-İctihâdü’l-makâsıdı huccıyyetuhu-davâbituhu-mecâlâtuhu*, Katar 1998, s. 47-53.

“Ta‘lîlû’l-Ahkâm” ve “Felsefetü’t-Teşrî” gibi isimler altında incelemişlerdir. Bu alandaki incelemelerinde Allâh’ın hüküm koyarken gözettiği kulların menfeatinin esas alındığı gaye ve maslahatı tespit edip anlamaya çalışmışlardır. Gerek Şâtîbî gerekse Şâtîbî’nin etkisinde kaldığı hukukçular ve Şâtîbî’den etkilenen hukukçular toplumun hukuki problemlerinin doğru çözümlere ulaştırılması için Şâriin gerçekleştirmek istediği gaye ve amaçları bilmenin gereği ve önemi üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda klasik dönemde islam hukukçuları konuyu ağırlıklı olarak kıyas metodu içerisinde ele almışlar ve dolayısıyla ‘illet, sebep, hikmet, talil’ gibi ilgili kavramlara geniş yer vermişlerdir. Sonraki dönemlerde ise konu daha çok ‘mesâlih-i mürsele’ veya özellikle Şâtîbî’de olduğu gibi makâsıdı önceleyen ‘kitâbu’l-makâsıd’ başlığı altında müstakil ve oldukça geniş ve etraflıca incelenmiş olup⁵⁹¹ bu usûl günümüzde de devam ettirilmektedir.⁵⁹²

Günümüz İslam dünyasında ise sırf bu konuyu mevzu yapan dar veya geniş hacimli farklı dillerde telif edilmiş çalışmaların varlığı bilinmektedir.⁵⁹³ Bu çalışmalar mevcut hükümlerde var olan şerî maksatları tespit etmenin ötesinde mukadder şerî hükümlerin belirlenmesinde de maksatların fonksiyonel olması gerektiğinin kabulü anlayışının bir yansımasıdır. Hatta bu konuyu iktisat ilmi açısından ele alan yani, üretim-tüketim, eşyaya yaklaşımın, eşyayı kullanımın İslam dininin gözettiği ve korumak istediği temel beş değer (din, nefis, akıl, mal ve nesil) açısından kemmiyetini ve keyfiyetini belirleme düşüncesinde olan bilginler⁵⁹⁴ vardır.

Mesela; Şâtîbî’nin etkisinde kalan ve bu konuda müstakil bir kitap yazan muasır bilginlerden Tahir b. Âşûr, insanların fiilleri için konulan şer’î hükümlerin, Şâri tarafından gerçekleştirilmesi istenen maksatlar olduğunda kimsenin şüphe duyamayacağını ifade eder.⁵⁹⁵ O halde, Şâri tarafından şer’î hükümler ile gözetilen hedef ve gayenin/makâsıdın tesbiti yeni meselelerin şerî hükümlerinin belirlenmesinde

⁵⁹¹ Benzer düşünceler için bkz. Pekcan, *İslâm hukukunda gâye problemi*, s. 49.

⁵⁹² Konunun usûl eserlerinde yer alışıyla ilgili değerlendirmeler hakkında bkz. Ertuğrul Boynukalın, ‘Makâsıdü’ş-şerîa’ md., *DİA*, XXVII, 424(423-427); Boynukalın, *İslam hukukunda gaye problemi*, s. 15-25; Haçkalı, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, s. 20-25.

⁵⁹³ Mesela; Abdülaziz b. Abdürrahim es-Sâid, “*el-İctihâd ve riâyetü’l-maslaha ve derü’l-mefsede fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*” adlı dar hacimli kitap çalışmasında icthad, maslahata riayet ve mefsedetlerin giderilmesi konusunda klasik ve modern dönem bilginlerin görüşlerini özet halinde sunmaya çalışmıştır. (Riyad-1984, 1-94.)

⁵⁹⁴ Örnek olarak bkz. Muhammed Abdülmünim Afır, *el-Mütetallebâtü’l-iktisâdiyye li tahkîki mekâsıdı’ş-şerîa fi iktisâdin islâmiyyin*, Mekke 1991.(1-284)

⁵⁹⁵ Tahir b. Aşur, *Makâsıdu’ş-şerîati’l-islâmiyye*, s. 13.

ictihad ehline klavuzluk etmede önem arzetmektedir. Bu sayede Şâriin belirlediği maksatlar, ictihad ehlinin araştırmaları sonucu tespit ettiği yeni şerî hükümlerde varlığını ve etkinliğini koruyacaktır.

İslam hukuku terminolojisinde 'makâsıdu's-Şâri', makâsıdu's-şerîa' ve makâsıdu's-şeriyye'nin aynı anlamı ifade için kullanıldığını ve Şâtıbî'den önceki islam hukukçularının makâsıdı tarif etmediği gibi İmam Şâtıbî'nin de makâsıdı tarif etmediğini, onun daha çok meselenin kendisiyle ve maksatların çeşitleriyle ilgilendiğini belirtmiştir.⁵⁹⁶ Makâsıdı tariften ziyade islam hukukundaki yeri, çeşitleri gibi hususlar islam hukukçularının daha çok ilgi alanına girmiş, konu teorik zeminde tartışılmak yerine pratikteki etkisi öne çıkarılmak istenmiştir. Mesela; günümüz ilim adamlarından Tunuslu Tahir b. Âşûr, şerî hükümlerin istikrarında önem arzeden makâsıdı genel ve özel diye ikiye ayırarak tanımlarını şu şekilde yapmıştır.

1. Makâsıdu'l-âmme:

Umumi şer'î maksatlar; Şâriin kanun koyma durumlarında gözettiği bir takım mana ve hikmetlerdir. Söz konusu maksatlar, herhangi özel bir şer'î hükümde gözetilen anlamlar değildir. Yapılan bu tanım içerisine şeriatın vasıfları, umumi gayeleri, kanun koymada gözetilen anlamlar girer. Ayrıca sosyal düzenin korunması, maslahatların celbi ve mefsedetlerin kaldırılması, insanlar arasında eşitliğin sağlanması, hukukun geçerliliği gibi hususlar da umumi maksatlar içerisinde mütalaa edilir.⁵⁹⁷

2. Makâsıdu'l-hâssa:

İnsanların maksatlarını gerçekleştirmek için Şâriin gözettiği ilkeler olup, insanların hususi tasarruflarındaki umumi maslahatların korunması bu kısma girer. Mesela; rehin akdinde güvenilirliğin yerine getirilmesi, nizamın ikamesi, nikah akdiyle ailenin kurulması, talakın meşruiyeti ile zararın def'i gibi durumlar kulların özel maslahatına yöneliktir.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Fazla bilgi için bkz. Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 119-120.

⁵⁹⁷ Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye*, s. 50.

⁵⁹⁸ Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye*, s. 154.

Kimi islam hukukçuları makâsıdı, doğrudan ve müstakil olarak şerî deliller arasında saymasa⁵⁹⁹ da, istihsan, ıstıslah gibi tali delillerle dolaylı olarak delil olma hüviyetine kavuşağı düşüncesindedirler. Mesela; aslî deliller gibi makâsıdı da bu bağlamda şerî hükümlerin delilleri arasında sayan Allâl el-Fâsî⁶⁰⁰ de, Tahir b. Âşûr gibi maksatları umumi ve hususi olmak üzere iki kısma ayırır. Tahir b. Âşûr ve Allâl el-Fâsî 'nin maksatları ayırımı ve verdikleri örnekleri göz önünde bulunduran Reysûnî şu çıkarımda bulunur: Makâsıdu's-şerî'a; şeriatın gerçekleşmesi ve kulların maslahatları için konulmuş gayelerdir. Reysûnî, kendinden öncekilerin getirdiği açıklamalar ve örneklerden hareketle maksatları üç kısma ayırmaktadır. Bunları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz.

1. Makâsıdu'l-âmmе:

Şeriatın-hukukun gözettiği ve her bir hüküm koymada gerçekleştirmeye çalıştığı ilkelerdir. Yani, hüküm verirken gözetilen umumi ilke ve yararlardır.

2. Makâsıdu'l-hâssa:

Şeriatın, her bir muayyen alanda gerçekleştirmeye çalıştığı maksatlardır. Aile hukuku, mali tasarruflar, çalışma şartları, kaza ve şehadet, teberru akitleri, ceza hukuku...gibi hukuk alanlarında Şâriin-kanun koyucunun hedeflediği maksatlar bu kısma dahildir.

3. Makâsıdu'l-cüziyye:

Sebep, şart, ibaha, kerahe, nedb, tahrim, icab gibi her şer'î hükümde Şâriin gözettiği maksatlardır.⁶⁰¹ İslam hukukçuları 'makâsıdu'l-cüziyye' ile çoğunlukla hükümlerle ilgili olan 'hikmet, illet ve mana' gibi vasıfları kastederler.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Mesela; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, maslahatı(makâsıd anlamında) Kur'ân, Sünnet, icma ve kıyas gibi müstakil şerî delil saymamaktadır. Ona göre maslahat/makasıd şerî delillerden elde edilen cüzî hükümler mecmuundan çıkarılan genel manalar/kurallardır. Fazla bilgi için bkz. Muhammed Said Ramazan el-Buti, *Davâbitu'l-maslaha fi's-şerîati'l-islâmiyye*, 1. baskı, Dımeşk 1966, s. 115.

⁶⁰⁰ Şerî maksatlara şerî deliller arasında yer veren Allâl el-Fâsî bunu şöyle izah eder. Maslahat, istihsan gibi deliller ile elde edilen şerî hükümler esasında İslam şeriatının gözettiği maksatlar öncelenerek elde edilir. Bu anlamda şerî hükümler şerî hitabın bir neticesidir, çünkü makâsıd bir anlamda Allah Teâlâ'nın murad ettiği şerî hükümlerin emaresi konumundadır. Bu emareler Kur'ân ve sünnette yer alan hükümlerden elde edilir. Geniş bilgi için bkz. Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. baskı, Rabat 1993, s. 45.

⁶⁰¹ Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, Beyrut 1992, s. 15-16.

4. İslam Hukuk Düşüncesinde Makâsıd İlk Yer Verenler

İslam hukukunda makâsıd düşüncesinin ilk olarak kiminle başladığı sorusu ve bu soruya verilen cevaplar araştırmacıları meşğul etmiş ve bu konuda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Mesela; bu konuya kafa yoran Ubeydî "Makâsıd ilmini Şâtübî mi başlattı?" başlığı altında farklı ilim adamlarının değerlendirmelerini verir. Bu değerlendirmelerden çıkan ortak sonuç ise şöyledir; Şâtübî'nin, makâsıd bir ilmi disiplin içerisinde ve fıkıh usulünden ayrı tarzda inceleyen ilk kişi olduğudur.⁶⁰³ Fakat hukukçular arasında şeriatın maksatlarına ilk yönelen ve ictehadlarında buna yer veren, Ebu Hanife'nin hocasının hocası İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714)⁶⁰⁴ olduğu belirtilir. Daha sonra diğer ilim adamları bu konuyla ilgilenmeye başlamışlardır.⁶⁰⁵

Şâtübî'nin makâsıd anlayışını inceleyen Reysûnî'ye göre ise; 'makâsıd' kelimesini ilk kullanan bilgin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali et-Tirmizî'dir.⁶⁰⁶ Tirmizî, şer'î hükümleri ta'lîle kalkışmış ve hükümlerin sırlarından bahsetmiş ve bu anlamda "namaz ve maksatları" diye bir kitap kaleme almıştır. el-Hakim et-Tirmizî namaz ibadetine hasrettiği bu eserinde konuları bir fakih olarak ele almaktan daha çok bir felsefeci ve mutasavvıf olarak yaklaşmış ve izahları bu çerçevede olmuştur. Mesela ; Allâh'ı zikrin insanı ne kadar mülayim-yumuşak huylu yaptığı ve Allâh'ı zikirden kaçınıp kötü şeylere dalmanın ise insanı ağaçlaştırdığını anlatır.⁶⁰⁷

İslam hukukunda şer'î hükümlerdeki makâsıdu's-şerîa konusunu araştıranlar konuya verdikleri önem ve işleyiş tarzlarına itibarla iki grup oluştururlar. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz;

⁶⁰² Konuyla ilgili fazla bilgi için bkz. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtübî*, s. 16-25; Makâsıdın tasnifi ve bu tasnif içerisinde yer alan makâsıd çeşitlerinin bir birleriyle irtibatı hakkında bkz. Ubeydî, *eş-Şâtübî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 119-129.

⁶⁰³ Makâsıd konusunu ilmi zeminde ilk inceleyen ve bir nevi teorisini oluşturan ilk kişi olması hasebiyle Şâtübî haklı olarak 'Makâsıd alimi' olarak nitelenmiştir. Mesela bkz. Çalış, *İslâm'da kolaylaştırma ilkesi/Azimet-ruhsat ilişkisi*, s. 230.

⁶⁰⁴ Irak fakihî diye ünlenen İbrahim en-Nehaî'nin makâsıdı önelemesi muhtemelen ictehadlarında rey'e ve onun özel bir şekli olan kıyas metoduna yani naslarla belirtilen hükümlerin illetini tespit edip yeni olaylara uygulamaya sıkça başvurmasıdır. Konu hakkında bkz. Şükrü Özen, 'Nehaî' md., *DİA*, XXXII, 537(535-538)

⁶⁰⁵ Söz konusu tartışma için bkz. Ubeydî, *eş-Şâtübî ve makâsıdu's-şerîa*, s. 131-138.

⁶⁰⁶ Mutasavvıf ve felsefeci kabul edilen Hakim et-Tirmizî'nin doğum ve vefat tarihinde ihtilaf edilmiştir. Fakat hicri üçüncü asırda yaşadığında ittifak vardır. Doğum ve vefat tarihlerindeki farklılıklar için bkz. el-Hakim Ebu Abdillâh et-Tirmizî, *es-Salât ve makâsıduhâ*, tahkikli neşre hazırlayan: Behic Gazzavî'nin mukaddimesi, 2. baskı, Beyrut 1991, s. 10-11.

1.Grup: Tirmizî, Ebu Mansur el-Maturidi (ö.333), Ebu Bekir el-Kaffal eş-Şaşı (ö.365), Ebu Bekir el-Ebherî (ö.375), Bâkılânî (ö.403) ve başkalarının yer aldığı bu grup bilginler makâsîd konusunu çok dar bir çerçevede ele aldıklarından, bunlara ilk halka da denmektedir.

2.Grup: Birinci gruptan sonra gelip, makâsîd konusunu daha sistemli ve geniş ele alanlar anlamında kendilerine, ‘meşhurlar’ denir. Bunlar arasında Cüveynî (ö.478), Gazzâlî (ö.505), Fahrudin er-Râzî (ö.606), Âmidî (ö.631), İbn Hacib (ö.646), İzzüddin b. Abdisselâm (ö.660), Karâfî (ö.684), Beydavi (ö.685), İbn Teymiyye (ö.728), İbn Sübki (ö.771), İsnevi (ö.772) gibi değişik mezheplerden ilim adamları yer almaktadır.

İslam hukukunda makâsîd konusunu araştıranların ortak kanaatine göre ise, maksatları metodik anlamda ilk tasnif eden ilim adamı Cüveynî’dir.⁶⁰⁸ Cüveynî’den sonra onun talebesi Gazzâlî, onun yaptığı tasnifi daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Devamında başkaları Cüveynî ve Gazzâlî’yi referans alarak maksatları aynı tasnife tabi tutmaya devam etmişler ve verdikleri çeşitli örneklerle konuyu daha anlaşılır kılmışlardır. Sargın da ilgili çalışmasında tarih boyunca islam alimlerinin naslardan hareketle makasîd/maslahatları çok geniş ve farklı özellikleri itibariyle tespit edip taksime tabi tuttuklarını belirtmektedir.⁶⁰⁹

İslam hukukunda makâsîdın tasnifine yönelik bu tarihi tespitler, konuyu araştırma mevzu haline getiren Türk ve yabancı pek çok ilim adamının ortak kabulü haline gelmiştir. Bu husus, bu konuda yazılmış bir iki telifin tedkikiyle kolaylıkla hemen anlaşılacaktır.⁶¹⁰

⁶⁰⁷ Hakim et-Tirmizî, *es-Salât ve makâsîduhâ*, s. 24-25.

⁶⁰⁸ Baktır, ‘İslâm hukukunda zaruret hali’ isimli çalışmasında makâsîdu’s-şerîaya ‘ehemmiyetle’ ilk temas eden kişi olarak Gazâlî’yi göstermekte ve hocası Cüveynî’ye hiç atıf yapmamaktadır. Muhtemelen 1981 yılında bu çalışmasını tamamladığında Cüveynî’nin usûl eseri ‘el-Burhân’ yazma halinde olduğu için ona ulaşamamış ve bu sebeple tetkik yapamamış olabilir. Fazla bilgi için bkz. Mustafa Baktır, *İslâm hukukunda zaruret hali*, Ankara ts., s. 175.

⁶⁰⁹ Sargın ilgili çalışmasında maslahatları; değişip değişmemesi, din ve dünya ile ilgisi, genel ve özel olması, gerçekleşmesinin erken ve geç olması, maslahat içerikli olması, Şeriatın maksatlarıyla ilgisi, illet ile ilgisi olması, zıddı olması bakımından ve itibar edilip edilmemesi bakımından kısımlara ayrılabilceğini örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Fazla bilgi için bkz. İzzet Sargın, *Hanefî ve Malikîlere Göre Mesalih-i Mürsele ve Istislah*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1992, s.85-109.

⁶¹⁰ Örnek olarak bkz. Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 93 (93-123).

Esasında hukukta maksatlara riayet ve verilen hükümlerde mükellefin yararını gözetip zararını giderme çabası daha ilk dönemlerden beri gözlenmektedir. Bu anlayış ve çaba, mezheplerin oluşum dönemlerinde değişik adlar altında mezheplerin itibar ettikleri deliller arasında yer almaya başlamıştır. Bu bağlamda tartışma konusu, maslahatın teknik bir terim olarak müctehid imamlar tarafından kullanılıp kullanılmadığıdır. Mesela, bu tartışmaya katılan Rudi Paret, gerek İmam Malik'in gerekse Şâfiî'nin maslahatı teknik anlamda hukuki bir delil olarak kullanmadığını ileri sürer. Ona göre; maslahat terim olarak Şâfiî sonrasında oluşmaya başlamıştır.⁶¹¹

Rudi Paret ile benzer düşünceleri paylaşan Gürkan'a göre de; maslahatın fıkıh usulünde müstakil bir prensip haline getirilişi, mezheplerin sonraki dönem usülcüleri tarafından olmuştur. Çünkü gerek Hanefî mezhebinin ilk fıkıh eserleri, gerekse İmam Malik'in Muvatta'nda maslahatın, bir prensip olarak ele alınışı ve çerçevesinin çizilişine raslamak mümkün değildir. Ancak, mezheplerin usül bilginlerince maslahatın prensip haline getirilişini sağlayacak örnekleri, bu ilk dönem eserlerinde bulmaktayız.⁶¹² Rudi Paret'in bu düşüncelerini değerlendiren Halid Mesud, Şâfiî ve İmam Malik öncesi maslahat, teknik anlamda bir delil gibi kullanılmasa da, bu terimin oluşmasına yardımda bulunacak hukuki çabaların varlığını ifade eder.⁶¹³ Bu anlayış ve çabaya örnek olması açısından maksatlarla şu hukuki deliller arasındaki irtibatı burada hatırlayabiliriz.

Bu anlamda ilk olarak; maslahat-ı mürsele ile şariat (hukuk)'ın maksatları bir biriyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Zaten hukuki işlemlerde makâsıd-maslahata riayet müctehid imamlardan geriye sahabeye kadar uzanır ki; bunların başında Hz.Ömer gelmektedir. Şâriin maksatlarından kasıt, maslahata itibar edip mefsedetleri gidermeye çalışmak olup, ıstıslah ve kıyas delilinde de hareket noktası maslahatların gözetilmesidir.

Hukuki ilişkilerde maslahata riayet ve mefsedetten kaçınma esasen, Maliki mezhebi dışında diğer mezhepler tarafından da göz önünde bulundurulmuş, fakat bu göz önünde bulundurma ve bunun metodolojideki ismi farklı olmuştur. Mesela; Hanefî mezhebinin

⁶¹¹ Rudi Paret, 'İstihsan and ıstıslah' md., *Shorter encyclopedia of Islam*, Leiden 1974, s. 185.

⁶¹² Fazla bilgi ve maslahatın bir prensip hüviyeti kazanmasını sağlayacak, ilk dönem fıkıh kitaplarında yer alan örnekler için bkz. Gürkan, *İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfiî'nin yeri*, s. 182-184, 221-224.

⁶¹³ Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 150.

itibar ettiği 'istihsân' delili maslahata riayetın bir başka adıdır. Yani istihsan, temelde kanun koyucunun maksadlarını hedeflemek ve adaleti gözetmekten başka bir şey değildir.

İkinci olarak; hukuki delillerden 'sedd-i zerâyî' ile şer'î maksatlar arasında da sıkı bir ilişki vardır. Hz.Ömer'in sıkça kullanmasından dolayı 'Ömerî delil' olarak da isimlenen sedd-i zerâyî, maslahatı gözetme mefsedetten kaçınmada Kanun koyucunun maksadına riayetın bir başka ifadesidir. Mesela; hediye alıp vermenin insanlar arasında sevgi, saygı ve sıcak ilişkilere aracı olmasına ve bu güzel fiil teşvik edilmesine rağmen; vali, hakim gibi devlet ileri gelenlerine hediye vermek yasaklanmıştır. Çünkü onlara verilecek hediyeler, onlara olan güveni sarsabilir ve onlar tarafından kayırmacılığa sebep olabilir. Örnekte de görüldüğü gibi; hediye alıp-verme esasen teşvik edilen bir davranış iken, farklı tesirlerde bulunması ihtimalinden dolayı devlet büyüklerine hediye verilmesi hoş karşılanmamış, hatta yasak sınırına alınmıştır.

Üçüncü olarak; mükelleflerin maksatlarına riayet ile Kanun koyucunun gözettiği maksatlar arasında da bir ilişki kurulmaktadır. Mesela; öteden beri 'beyu't-teâtî-alıcı ve satıcının sözlü icap ve kabulde bulunmadan birinin bedeli vermesi ve diğerinin de malı vermesi ile yapılan alış veriş'in insanlar arasında yaygın hale gelmesi ve fiili durumun rızaya delaleti ve alış-verişi kolay hale getirmesi sebebiyle, hukuken geçerli sayılmıştır. Zahren hukuki noksanlıklar bulunsa da, insanların iyi niyetleri öne çıktığı ve onların ihtiyaca bağlı maksatları itibar gördüğünden dolayı bu çeşit akitler hukuki geçerlilik kazanmıştır.

Hukukun maksatları ile hukuki delillerden "maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâyî ve mükellefin maksatları " arasında ilişki kurmak; her bir hukuki hükmün ve bu hukuki hükümlerin istinbatına temel olan delillerin insanların maslahatını temin ve mefsedeti gidermeyi taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir.⁶¹⁴

İlahi kaynaklı İslam hukukunda şerî hükümlerin maksatlarının keşfi yani, söz konusu hükümlerin kişiye sağladığı maslahat ve kişiden uzak tuttuğu mefsedetlerin neler olduğunun bilinmesi dün olduğu gibi bugün de bilginlerin ilgisini çekmiştir. Özellikle

⁶¹⁴ Yukarıdaki değerlendirmeler hakkında fazla bilgi için bkz. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtibî*, s. 64-83.

günümüzde ictihad çeşitlerinden makâsıd eksenli ictihad/makâsıd ictihadı⁶¹⁵ faaliyetine olan ihtiyaç şerî hükümlerin maksatlarının tespitine olan ilgiyi artırmış ve bu konuda islam dünyasında yeni çalışmaların yapılmasına hız vermiştir. Burada, ‘makâsıd ictihadı’⁶¹⁶, tabirini, hernekadar klasik dönemlere mana olarak irca etmek mümkünse de, bunun yeni bir kullanım ve ictihad çeşiti olarak ifade edildiğini hatırlatmak gerekir. Zira, gerek ictihad alanında yapılan en kapsamlı çalışmada⁶¹⁷ olsun ve gerekse TDV İslam Ansiklopedisi ‘İctihad’⁶¹⁸ maddesinde olsun lafzen bu tabire yer verilmemektedir. Zannımızca, bu tabirin ihdas edilmesinde ve kullanımında nasların mantukunun dışında mefhum ve gayesinin de meselelerin çözümünde etkin olarak kullanım ihtiyacı yatmaktadır. Bu ve benzeri gerekçelerden hareketle sırf bu tabiri öne çıkaran ve bu ictihad türünün genel özelliklerinden bahseden çalışmaların son yıllarda yapılması bu ihtiyaca katkı vermeyi hedeflemektedir.⁶¹⁹

Makâsıd eksenli ictihada olan ihtiyaca vurgu yapan Yaman, İslam hukuk tarihinde temelde üç ayrı ictihad yaklaşımının varlığından söz eder. Bunlar; 1. Radikal zâhiriyye akımı, 2. Radikal tevilciler-tarihselemler ve 3. Normatif nasların anlaşılması konusunda, hadd-i vasatı temsil eden büyük çoğunluktur. Otuzbeş ilke tespit ettiği ve örneklerle uygulamasını gösterdiği makâsıd ictihadına ‘hadd-i vasat’ içerisinde yer veren Yaman bu yönelişin genel yapısını şu cümleler ile özetlemektedir: Kanunun hem lafzını hem de ruhunu, birini diğerine feda etmeden beraberce ele alan işte bu anlayış sayesinde ki, İslam hukuku, ana kaynağından kopmaksızın canlılığını sürdürmüş ve ihtiyaçları

⁶¹⁵ Farklı ictihad çeşitleri ve makâsıd ictihadı hakkında geniş bilgi için bkz. Haçkalı, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, s. 16-43; Apaydın, ‘İctihad’ md., *DİA*, XXI, 436-437(432-445). Fıkıh usulcülerine göre ictihad yöntemlerinin sınıflandırılması ve isimlendirilmesi hususunda farklılıklar olmakla birlikte Haçkalı’nın benimsediği ayırım şöyledir: A. Lafzı esas alan içtihat yöntemi/Beyan içtihadı, B. Ma’nayı esas alan içtihat yöntemleridir. Mana eksenli ictihad yöntemi ise; 1. Kıyas içtihadı ve 2. Makâsıd içtihadı/Gayeci içtihadı içerisine almaktadır.(s. 16-20) Apaydın ise ictihad maddesinde; İbn hazm’ın temsil ettiği ‘Beyan içtihadı’ ile Necmeddin et-Tûfî’nin temsil ettiği ‘Gayeci içtihadı’ yelpazenin iki uzak ucu; Ehl-i sünnet ve Mu’tazile içerisindeki eğilimlerin ise bu iki ucun arasında yer aldıklarını belirtir.(XXI, 436)

⁶¹⁶ Haçkalı’ya göre; manayı esas alan ictihad yöntemlerinden birisi olan makâsıd içtihat, Cüveynî ile literatüre mal olan, genel olarak maslahat ve bu bağlamda maslahatın alimler tarafından zarûriyyât-hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki taksimini ve bunun kâidelerini esas alan içtihat yöntemidir. Buna *el-ictihâd el-Makâsıdî* ya da *el-ictihâd el-gâî* de denilmektedir... Fazla bilgi için bkz. Haçkalı, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, s. 20-25.

⁶¹⁷ Fazla bilgi için bkz. Karaman, *İslam hukukunda ictihad*, s. 20-22.

⁶¹⁸ Fazla bilgi için bkz. Apaydın, ‘İctihad’ md., *DİA*, XXI, 436-437.(432-445)

⁶¹⁹ Son dönemlerde özellikle bu çerçevede yapılan iki çalışma burada hatırlanabilir. 1. Ahmet Yaman, “İslam hukuk ilmi açısından makâsıd içtihadının ya da gâî/teleolojik yorum yönteminin ilkeleri”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 159-195; 2. el-Hâdimî, *el-*

karşılayabilmiştir. Aynı düzlemde mesâlih temin edilip mefâsid giderilmiş, harama götüren vesileler engellenmiş, kanuna karşı hîle kapıları kapatılmış ve hukukun gönülden benimsenip işlevlerini icra etmesi sağlanmıştır.⁶²⁰

Yaman'ın ifadesiyle 'hadd-i vasat'ı temsil eden kahir ekseriyetin, içerisinde aykırı (radikal zâhiriyye ve tarihselci) temsilcilere yer verse de, baskın özelliği naslar ve nasların yorumlarında lafız ile amacı birlikte korumalarıdır. Bu yönelişin bu belirgin özelliği kendi içerisinde de sürekli yenilenmenin ve düşünce üretiminin sebebi haline gelmiştir. Bu tutumlarından olmalı ki; bu düşünce yapısı ilk dönemlerden itibaren mezhepleşme şansını yakalamış ve pek çok yerde uygulanma imkanını elde etmiştir. İslam dünyasının pek çok yerinde belli mezheplerin öne çıkması ve resmi hüviyet kazanması bunun göstergesidir. Yine, Hanefî mezhebinin çok uzun yıllar Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi niteliğini taşıması ve teori ile pratiğin çatışmasızlık içerisinde varlığını sürdürmesi burada hatırlanabilir.

Türkiyede de son dönemlerde islam hukuku alanında yapılan bazı çalışmaların makasid konusunu farklı boyutlarda ve çeşitlilikte (telif-tercüme) ele alması da bu hususu doğrulamaktadır. Bizim burada Şâtıbî ile birlikte Şâtıbî öncesi bir kısım alimlerin makâsıd anlayışlarının incelenmesinin hedefinde de makâsıd eksenli ictihadın İslam hukukundaki yerinin hatırlatılması ve meselelerin çözümünde kendisinden yararlanılmasının dikkatlere sunulması yatmaktadır.

B. Şâtıbî Öncesi Bazı İslam Hukukçularının Makâsıd Anlayışı

Makâsıd ile ilgili bu genel bilgileri verip değerlendirmelerimizi yaptıktan sonra; Şâtıbî'ye kadarki dönem içerisinde farklı mezhep bilginlerinin konuyla ilgili görüşlerini vermek istiyoruz. Bunun bizce iki açıdan önemi vardır; 1. Şâtıbî'ye kadarki dönem içerisinde makâsıd konusundaki gelişmeleri takip etmeyi mümkün kılacaktır. 2. Bunun diğer bir faydası da, Şâtıbî'nin makâsıd anlayışıyla öncekilerin anlayışları arasında farklılık bulunup bulunmadığı ortaya çıkmış ve Şâtıbî'nin bu husustaki katkısı ve konumu belirginleşmiş olacaktır.

İctihâdü'l-makâsıdı..., s. 1-169.

⁶²⁰ Yaman'ın ictihad ayırımı ve makâsıd ictihadı için tespit ettiği bu maddeler için bkz. Yaman, "İslam hukuk ilmi açısından makâsıd ictihadının ya da gâî/teleolojik yorum yönteminin ilkeleri", *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, s. 159-195.

Şâtıbî öncesi farklı mezhep usûlcülerinin makâsîd anlayışlarına üç ayrı makalede yer veren Yaran ile ilgili kitabında Haçkalı makâsîd teorisinin Cüveynî öncesinde temellerinin olduğunu bildirirse de konunun teorik olarak usûl eserlerinde Cüveynî ile birlikte başladığına ve onun bu teorisinin müessisi olduğuna işaret etmektedir.⁶²¹ Bu bağlamda Yaran makâsîd-maslahata yönelik kullanımları İmam Şâfiî'ye ve Haçkalı ise Hanefî usulcî Cessâs'a kadar götürmektedir. Kur'ân ve Sünnet'te temellerinin arandığı ve ilk usûl eserlerine kadar dayandırılan makâsîd-maslahat konusu bu üç makale ile söz konusu kitapta bir bütün olarak Şâtıbî'ye kadarki makâsîd teorisi süreci ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Şâriin, şerî hükümleri vaz ederken gözettiği maksatları/maslahatı ilk defa tasnif edenin Gazzâlî mi? yoksa hocası Cüveynî mi? olduğu hususunda ilim adamları arasında az da olsa fikir ayrılıkları olsa da ağırlık görüş ilk tasnif denemesinin Cüveynî'ye ait olduğudur. Biz de bu sebeple Şâtıbî öncesi makâsîd anlayışı ve islam hukukundaki yerini İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile başlatmayı uygun gördük.

1. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (419-478)

Cüveynî, 419/1028'de Nişabur'un yakınında Ezazvar köyünde doğmuş ve 478/1085'te yine Nişabur civarında Büštenikân köyünde evinde vefat etmiş ve doğduğu evine defnedilmiştir. İslami ilimlerde velûd bir bilgin olan Cüveynî'ye ağırlıklı olarak kelim, fıkıh, fıkıh usûlü olmak üzere tefsir, hadis ve ahlak ilmi alanında otuzdan fazla kitap nispet edilmektedir. İlk derslerini Nişabur'un meşhur hocalarından olan babasından alan Cüveynî Eşârî kelamcısı ve Şâfiî fakihî olarak bilinmektedir.⁶²² Bilgi sever bir ailede yetişen ve özellikle kelim, fıkıh ve fıkıh usûlü alanında önemli eserler bırakan Cüveynî günümüzde de görüşleri merak edilen, atıf yapılan ve hakkında akademik çalışmalar yapılan değerli bir ilim adamıdır.

⁶²¹ Geniş bilgi için bkz. Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 93-123; a.mlf., "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, cilt: X, sayı: 28, s. 191-214, 2006; a.mlf., "Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45. sayı, 5-30, İstanbul, 2013; Haçkalı, *Şâtıbî'de makâsîd ve fıkıh usûlü*, s. 59, 157.

⁶²² Cüveynî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bkz. Abdülazîm ed-Dîb, 'Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn' md. *DİA*, VIII,141-144.

Cüveynî'den önce bazı ilim adamları⁶²³ tarafından şeriatın maksatları çok dar bir çerçevede ele alınmışsa da; konuyu ilk olarak fıkıh usulü içerisinde inceleyip kısımlara ayıran ve belli bir sisteme kavuşturmaya çalışan Şâfiî mezhebi müntesibi Cüveynî olmuştur.⁶²⁴ Cüveynî'den sonra talebesi Gazzâlî de aynı yolu takip etmiş, makâsıd tasnifini belli esaslara kavuşturmuş ve kendilerinden sonra gelen ilim adamlarına bu konuda bir zemin hazırlayarak öncülük etmişlerdir.⁶²⁵

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, fıkıh usulü eseri "el-Burhân fi usulî'l-fıkh"da maslahat-makâsıd konusunu, hem kıyas başlığı altında illet ve asılların taksiminde⁶²⁶ hem de istidlal bölümünde⁶²⁷ ele almaktadır. Cüveynî, el-Burhân fi usulî'l-fıkh'da makâsıd kavramına 'makâsıd, kasd, mehâsin, hikmet, davâbit...' gibi kelimeleri 'şâri, şerîa, şer', şerâî' lafızlarına izefatle kullanarak atıf yapmaktadır.⁶²⁸

Cüveynî, maslahatlara ilişkin örneklerle "istidlal" başlığı altında sıkça yer vermiştir. Cüveynî istidlali şöyle tanımlamaktadır; istidlal, üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunmadığı veya uygun bir ta'lilin yapılamadığı konularda akli düşüncenin gerektirdiği şekilde uygun bir hükmü bildiren manadır.⁶²⁹

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, fıkıh usulü ilminde istidlal deliline itibar edip bu delili kullanma açısından ilim adamlarını üç sınıfa ayırmaktadır. Bu ilim adamlarının istidlal yaklaşımlarını şu şekilde gruplandırabiliriz;

⁶²³ Makâsıdu's-şerîanın sistematîği ve terimleri hernekadar Cüveynî öncesinde belirginleşmese de bu konuya kaynak olacak kişi ve çalışmaları hakkında bkz. Ali Pekcan, "Fıkıh usulü bağlamında makâsıdu's-şerîa düşüncesinin tarihi seyri", *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları*, s. 211-213. Pekcan, bu makalesinde makâsıd tartışmalarının hicri 2. ve 3. asırda Mutezile ve Eşarî kelamcılar arasında felsefî içerikli olarak tartışıldığını ancak sistematîğe kavuşmasının Cüveynî ile başladığını belirtir.

⁶²⁴ Şelebî, maslahat/makâsıd ayırımının ilk defa Cüveynî ile başladığını ve Şâtîbî ile olgunlaştığını belirtir. Bu husustaki kanaat ve değerlendirmeler hakkında bkz. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 285-286.

⁶²⁵ Benzer düşünceler ve fazla bilgi için bkz. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtîbî*, s. 32-34; İbrahim Kâfi Dönmez, 'Maslahat' md., *DİA*, XXVIII, 82 (79-94); Davut İltaş, *Sosyal Şartlar bağlamında Kur'an'ı Kerim'deki hukuki hükümler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996, s. 153.

⁶²⁶ Cüveynî, *el-Burhân fi usulî'l-fıkh*, Kahire 1400, II, 923.

⁶²⁷ Cüveynî, *el-Burhân fi usulî'l-fıkh*, II, 1113.

⁶²⁸ Bu kullanımlar için ayrıca bkz. Pekcan, "Fıkıh usulü bağlamında makâsıdu's-şerîa düşüncesinin tarihi seyri", *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları*, s. 213.

1.Grup:

Kadı Ebu Bekir el-Bâkıllânî ve mütekellimden bir kısım bilgin istidlali reddederek, hükmü ifade edecek mananın geçerliliğini ancak bir asla dayanması durumunda kabul etmişlerdir.

2.Grup:

İstidlale göre hüküm verme konusunda Hicret yurdunun imamı Malik b. Enes aşırı gidenlerdendir. Öyleki; o, şeriatte bilinen ve alışılmış maslahatlardan başka (uzak) maslahatlara göre de hüküm vermiştir. İmamı Malik, bu maslahatlar belli asıllara dayanmasa da, fakihin kendisinde oluşan galip zan ile gerekli gördüğü maslahatın esas alınacağını belirtmiştir.⁶³⁰

3.Grup:

Hanefî bilginlerin büyük çoğunluğu ve İmam Şâfiî ise, ittifak edilmiş bir asla dayanılmasa da istidlale göre hüküm verileceğini kabul etmişler; ancak istidlali kullanmada aşırı gitmeyi caiz görmemişlerdir. Onlar, şeriattaki asıllardan elde edilen şerî hükümlere dayanan maslahatlar ile 'mu'teber maslahat'lara benzeyen maslahatlara göre hüküm vermeyi uygun bulmuşlardır.⁶³¹

Maslahat ve Necmeddin et-Tûfî konusunu master tezi olarak hazırladığı çalışmasında Mustafa Zeyd, İmam Şâfiî ve Ebu Hanife hakkında maslahata riayet etmedikleri gibi bir yanlış kanaatin oluştuğunu belirtir. Halbuki onlar ve yakın talebeleri maslahata riayet hususunda azami özeni göstermişler ve verdikleri fetvalarla da kendilerinden sonra gelenlere örneklik teşkil etmişlerdir.⁶³²

⁶²⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 1113.

⁶³⁰ Mustafa Zeyd, sonraki malikilerin İmam Malik'in maslahata riayet konusunda ihtilafa düştüklerini ifade eder, şöyle ki; İbn Hâcib maslahatın kendilerince delil olmadığını söylerken, Şâtıbî bunun tam aksini söylemiştir. Konuyla ilgili feniş değerlendirmeler ve malikilerin maslahata riayetle verdikleri fetva örnekleri için bkz. Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî't-teşrîi'l-islâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, 2. baskı, Kahire 1964, s. 48-55.

⁶³¹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 1113-1114. Ayrıca Şâfiî mezhebi bilginlerinin İmam Şâfiî'nin maslahata riayet edip etmediği ile ilgili değerlendirmeler ve Şâfiî hukukçuların herhangi bir asla dayanmasa da maslahata itibarla verdiği hükümler için bkz. Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî't-teşrîi'l-islâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, s. 40.

⁶³² Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî't-teşrîi'l-islâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, s. 38-48.

İstidlal-akli düşünce ile maslahatlar arasında bir ilişki kuran Cüveynî, bu delilin ilk müctehidler tarafından da kullanıldığını belirtir. Yalnız bu delili kullanmada bazı ilim adamları ürkek davranırken bazıları ise daha cesur hareket etmişlerdir. Cüveynî'nin ilim adamlarını bu tasnife tabi tutması, konunun kendi döneminde de sıcaklığını koruduğunu ve fıkıh usulü çerçevesinde ele alındığını göstermektedir.

Maslahatlara itibar edip ona göre hüküm verip vermeme hususunda bilginlerin farklı kanaatler taşıdığını bildiren Cüveynî, maslahatları beş kısma ayırmaktadır. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz;

1. Manası akıl ile kavranabilen kısım ki; buna 'asıl' denir. Bu akledilebilen anlam-mana zaruri durumlarla ilgilidir. Mesela; şeriatın bir birinin dengi olan kişiler için kisasın vucubuna hükmetmesi bu asıla dahildir. Şer'în bu hükmü, yaşamın dokunulmazlığını gerçekleştirmek ve yine ona olacak saldırıyı engellemek ile ta'lil edilmiştir. Bir birinin dengi olan kişilerde kisası gerektiren mana açık olduğundan, hukuk adamı asıldaki bu manayı, bu mananın gerçekleşeceği benzer olaylara taşıma imkanına sahiptir. Bu şekil asıldaki mananın benzerlerine taşınması kolaydır. Alım-satım akdine olan ihtiyaç da bu kısma dahildir. Zira insanlar, ihtiyaç saikiyle ellerindeki sahip olduklarını bir birleriyle değiştirmezlerse, bu durum bir sıkıntıya sebep olacağından açık bir zaruret ortaya çıkar. Dolayısıyla alış-verişin dayanağının zaruret olduğu görülür. Ve asıllarla ilgili kaideler sabit olunca, asılların taşıdığı manaların nev'in her birinde gerçekleşmesine bakılmaz.

2. Maslahatların bu çeşidi zaruret derecesine ulaşmamakla birlikte umumi ihtiyaçlarla ilgilidir. İcâre akdi bu kısma örnek verilebilir. Yani bu akitte, mülkü kiralayanlar bu mülke sahip olmasalar da, yine de bu akde insanların ihtiyacı vardır. Ancak bu ihtiyaç hernekadar açık olsa da, alış-veriş akdinde olduğu gibi zaruret derecesinde değildir. Fakat bazı durumlarda herkes için bir ihtiyaç olan bu durum, tek tek fertler için zaruret derecesinde olabilir.

3. Bu tür maslahatlar ne gerçek zaruretle ne de genel ihtiyaçlarla ilgilidir. Bu maslahatlar ahlaki güzelliklerin sağlanması ve çirkinliklerin de giderilmesine müteallıktır. Mesela; hadesten taharet ve pisliklerin giderilmesi bu kısma girer.

4. Dördüncü grupta yer alan maslahatlar bir zaruret ya da ihtiyaca dayanmaksızın, kasdolunan mananın elde edilmesi teşvik edilen şeylerdir. Bu kısma köleler ile yapılan

'kitâbet' akdini örnek verebiliriz. Zira kitâbetten amaç; esasen mendup olan hürriyete kavuşturmanın gerçekleştirilmesidir.

5. Bu kısım maslahatlar ise, istinbatta bulunan için asla bir mananın belirmediği, bir zaruret, ihtiyaç veya bir ahlaki güzelliği teşvikin gereği olmayan maslahatlardır. Bundan dolayı bu kısım maslahatların tasviri nadirdir. Cüzi bir mananın ortaya konması mümkün olmasa da bu mananın külli bir şekilde tasavvur edilmesi mümkündür. Sırf beden ile yapılan ibadet çeşitleri bu tip maslahatlara örnektir. Bu çeşit maslahatlar bir zararı defetme veya bir yararı sağlamaya ilişkin maksatlara tealluk etmez, ancak devamlı surette yapılan bu ibadetlerin Allâh'ı zikretmek ve ahdi yenilemek suretiyle kulun yaratıcısına bağlılığını artırdığını ve onu kötülük ve fuhşiyattan uzak tuttuğunu söyleyebiliriz.⁶³³

Cüveynî'nin maslahatlara ilişkin bu ayırımı, esasen müslüman bireyin gerek dünyaya ve gerekse ahirete yönelik sorumluluklarının aynı kategoride olmadığını göstermektedir. Maslahat içerikli kimi yükümlülüklerden feragat edilmesi mümkün değilken kimi yükümlülüklerin müslüman bireyin hayatındaki etkisi maslahatının yoğunluğuna göre aşağı derecelerde yer alabilmektedir. Hernekadar Cüveynî maslahat kategorilerini örnekler üzerinden anlatsa da, onun bu anlatımı konunun teorik zeminini oluşturmada atılan ilk adımlar mesabesinde.

2. Ebu Hamid el-Gazzâlî (450-505)

Gazzâlî, İran'ın Horasan bölgesinde yer alan Tus'ta (günümüzde Meşhed diye bilinir) 450/1058'de doğmuş, pek çok önemli islam beldesinde eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmuş ve 505/1111'de Tus'ta vefat etmiştir. Tus'ta şair Firdevsî'nin mezarına yakın bir yere defnedilmiştir. Pek çok ilim merkezinde bulunması onun çok önemli şahsiyetlere öğrencilik yapması ve çok yönlü yetişmesi sonucunu doğurmuştur. Eş'arî kelimcisi ve Şâfiî fakihî olan Gazzâlî, özellikle filozoflara yönelttiği eleştirilerle de bilinmektedir. İslami ilimlerin hemen her dalında eser veren (kendisine 450 kitap nispet

⁶³³ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 923-927. Ayrıca bu maslahat çeşitleriyle ilgili başkaca örnekler için bkz. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 927-964; er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâubî*, s. 38-41.

edenler vardır) Gazzâlî 'hüccetülislam' lakabıyla bilinmekte, günümüzde de görüşleri en fazla araştırılan ve kitapları Türkçe'ye çevrilen bir bilgidir.⁶³⁴

Fıkıh ve fıkıh usûlü alanında çok kıymetli eserleri olan Gazzâlî'nin, hocası Cüveynî'ye nispetle daha sistematik olarak makâsîd konusuna kitaplarında temas ettiği bilinmektedir. Şöyleki; Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin bıraktığı yerden onun fikirleri ve görüşleriyle de beslenerek hareket etmiştir. Gazzâlî, genel olarak fıkıh usulünü hususi olarak da makâsîd konusunu Cüveynî'den daha ileri noktalara götürmüştür. Makâsîd konusunu, sistemleştirme ve ona fıkıh usulü içerisinde bir yer verme noktasında Gazzâlî'nin haklı ve yerinde değerlendirmeleri olmuştur.⁶³⁵

İmam Gazzâlî, makâsîd konusuna "Şifâu'l-galîl" adlı eserinin "Mesâliku't-ta'lîl-mesâliku'l-münâsebe" kısımlarında yer verdiği gibi, asıl olarak konuya daha sonraları fıkıh usûlü ilminde kaleme aldığı "el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl" adlı eserinin farklı bölümlerinde değinmiştir.

Gazzâlî, "Kitap, Sünnet, İcma, ve Akıl-asli nefiy-"delillerini 'asli delil'ler olarak kabul etmiş ve bunların, hükümlerin delilleri olduğunda ittifak olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre; "Bizden öncekilerin şeriatı, Sahabi sözü, İstihsan ve Istıslah", kendisinde bilginlerin ihtilaf ettiği deliller olup, onun isimlendirmesiyle bunlar 'mevhum (kesin olmayan) deliller'dir. Gazzâlî'nin, makâsîd-maslahat konusunu mevhum delillerden ıstıslah içerisinde incelemesi, bize onun maslahat ile ilgili kanaati ve görüşü hakkında ışık tutmaktadır.

Çok dar anlamda olsa da Gazzâlî'nin maslahata yaklaşımını onun hükmün niteliğini açıklarken husun ve kubuh'a getirdiği tanımlamalardan da anlayabiliriz. Hükmü; "mükelleflerin fiillerine ilişkin Şâriin hitabı", olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir fiil hakkında yargıda bulunmak için Şâriin hitabının ne olduğunu aramak gereklidir. Yapılan bu tanıma göre, mükellefin fiiline ilişkin Şâriin hitabı yoksa hüküm de yoktur. Yani akıl, mükelleflerden sadır olan fiillerin güzel ve çirkin olduğu noktasında yargıda

⁶³⁴ Diyanet İslam Ansiklopedisinde Gazzâlî maddesi 6 ayrı bölümden oluşmakta ve onun farklı yönlerini konu edinmektedir. Gazzâlî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bkz. Mustafa Çağrı, 'Gazzâlî' md., *DİA*, XIII, 489-505; H. Bekir Karlığa, 'Gazzâlî/Eserleri' md., *DİA*, XIII, 518-530.

⁶³⁵ Ayrıca bkz. Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtibî*, s. 41-42.

bulunup hüküm veremez. Öz olarak Gazzâlî'ye göre, Şer'în vurudundan önce mükelleflerin fiillerine ilişkin hüküm akıl ile verilemez.⁶³⁶

Gazzâlî'nin fıkıh düşüncesinde Allâh, kullarının dini ve dünyevi salahını murad etmiş ve kulların maslahatları şer'an belirlenmiştir. O'na göre mükelleflerin hem dünya ve hem de uhrevî bu maslahatları akıl yoluyla değil, ancak Şâriin bildirmesiyle yani, şeriat ile kavranabilir.⁶³⁷

Gazzâlî'nin hüküm verme yetkisini sadece Şâri'de görmesi ve şer'în vurudundan önceki fiiller için belirlenmiş şerî bir hüküm olmadığı görüşünü benimsemesi, onun maslahatın sınırını oldukça dar tuttuğu ve sınırladığı fikrini vermektedir. Hatta onun bu fikri, şerî hüküm ile bağlantılı olarak maslahatları sadece Şâriin belirleyebileceği görüşünü hatırlatır. Bu düşünceden çıkarılacak sonuç şöyle özetlenebilir: Maslahat , mükellefin tesbit edebileceği bir konu olmayıp; mükellefin görevi Şâriin belirlediği maslahatları ortaya çıkarmak olacaktır. Gazzâlî'nin maslahata ilişkin bu fikirleri, ıstıslahı mevhum deliller içerisinde incelerken daha net olarak belirginleşmektedir.

Gazzâlî'nin, hocası Cüveynî'den sonra maslahat konusuna getirdiği bir katkı da, maslahatın tanımını yapmasıdır. Ona göre maslahat; esas itibariyle yararı-menfaati celbetme ve zararı-mefsedeti ise def' etme yani, gidermedir. Gazzâlî, maslahatın bu şekilde tarif edilmesinin mükellefe yönelik olduğunu, esas olanın ise şer'în gözettiği maslahat olduğunu belirtir. Şer'în mükellefe yönelik gözettiği maslahatlar ise şunlardan müteşekkildir: Bunlar; mükellefin 'din, can, akıl, nesil ve mal'ının koruma altına alınmasıdır. Bu anlayışa göre bu beş esasın korunmasını hedefleyen şeyler maslahat, bu beş esası ortadan kaldıracak herşey de mefsedettir.⁶³⁸

Gazzâlî, maslahatları hem şer'în tasvip edip etmemesine göre hem de mükellefin hayatındaki önem derecesine göre tasnife tabi tutmaktadır.⁶³⁹ Hatırlanacağı üzere hocası Cüveynî maslahatı, mükellefin hayatında kazanacağı önem açısından tasnife tabi tutmuş ve beş kategoriye (1.Zaruriyyat, 2.Haciyyat, 3.Ahlaki güzellikler, 4. Menduplar ve 5. İnkıyad türünden davranışlar) ayırmıştır. Gazzâlî ise, Cüveynî'nin bu ayırımını daha

⁶³⁶ Fazla bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322-1324, I, 55.

⁶³⁷ Gazzâlî, *Şifâu'l-galîl*, tahkik: Dr.Hamdi el-Kubeysi, Matbaatü'l-irşad, Bağdad 1971, s. 204.

⁶³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 286-287; a. mlf. *Şifâu'l-galîl*, s. 160.

⁶³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 284,286.

sistemli ve anlaşılır hale getirip beş kategoriye; 1. Zaruriyyat, 2. Hacıyyat ve 3. Tahsiniyyat olmak üzere üçe indirmiştir.⁶⁴⁰ Gazzâlî, bu ayırma ek olarak bir başka ayırma daha gitmiştir ki; bu ayırım maslahatı belli bir sistem içerisine alırken, Şâriin de hakimiyetini maslahatın belirlenmesinde önemli konuma getirmiştir. Böylece Gazzâlî'nin, Şâri' hakimiyetli maslahat ile husun-kubuh arasında sıkı bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Gazzâlî'nin her iki açıdan maslahat tasnifini ayrı ayrı vermek istiyoruz.

a) Şâri'nin belirleyiciliği açısından maslahat tasnifi:

Gazzâlî, maslahatları Şâriin-şer'in onaylayıp onaylamaması bakımından üçlü tasnife tabi tutar. Bunlar şu şekildedir;

1. Şer'in onayladığı maslahat:

Bu kısım maslahatlar esas olarak kıyasa râci olup huccet kabul edilmektedir. Şerî hükmün, nass ve icmanın anlamından iktibas/istinbat edilmesi anlamına da gelebilir. Maslahatın bu çeşidine şu örnek verilebilir: Yiyecek ve içeceklerden sarhoşluk veren her madde şaraba kıyasla haram sayılır. Zira şarap Şâri tarafından, mükellefiyetin dayanağı kabul edilen aklı korumak amacıyla haram kılınmıştır. Dolayısıyla şer'in şarabı haram kılıp yasaklaması, bu maslahatı (aklı koruma maslahatı) gözettiğinin delilidir.

2. Şer'in onaylamadığı maslahat:

Şer'in onaylamadığı bir maslahata uymanın belli sakıncalar taşıdığı kanaatinde olan Gazzâlî, kişinin belirleyeceği bir maslahata uyulması halinde hem Kitap nassına aykırı hareket edilmiş olacağı hem de durum ve şartların değişmesiyle nasları anlayışın ve şerî hükümlerin değişebileceği endişesini taşımaktadır. Bu kısma, nassa aykırı olacak bir hükmün de batıl olacağını ifade ederek şu örneği verir: Ramazanda cinsel ilişkiye giren⁶⁴¹ hükümdarın birine alimin birisi, "keffaret olarak senin iki ay peşpeşe oruç tutman gerekir" diye fetva verince; kendisine, hükümdar çok zengin olduğu halde, bir

⁶⁴⁰ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 286; a. mlf. *Şifâu'l-galîl*, s. 161-162.

⁶⁴¹ Ramazan ayında orucunu cinsel ilişki ile bozan kişiye gerekli ceza hadis naslarında sıralı olarak şöyle yer almıştır: 1. Bir kölenin hürriyetine kavuşturulması/azat edilmesi, 2. İki ay peş peşe oruç tutulması, 3. Altmış fakirin doyurulmasıdır. Hadis için bkz. Buhârî, Savm, 1936; Müslim, Sıyâm, 2590.

köle azat etmesini söylemediği için karşı çıkmıştır. Bu fetvayı veren alim ise görüşünü savunarak şöyle demiştir: “Hükümdara köle azat etmesini söyleseydim, bu ceza ona kolay gelir ve şehvetini giderme duygusuyla köle azadını önemsemezdi. Onu yola getirmek için gözönünde bulundurulması gereken ceza yani, bu cezanın yüklendiği maslahat, oruç tutma cezasını söylemektir.”⁶⁴²

Yukarıda verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, oruç keffareti cezasında söz konusu bilgin ceza sıralamasını alt-üst yapmıştır. Halbuki bu fakihin maslahat olarak belirlediği hüküm şer’in benimsemediği ve öncelik olarak köle azadını maslahat olarak belirttiği bir durumdur. Bu durumda bu fakihin verdiği hüküm, nassın maslahat olarak belirlediği sıralı hükme aykırı olduğundan geçerli görülmemiştir.

3. Şer’in belirli nassının, ne onayladığı ne de reddettiği maslahatlar:

Gazzâlî’ye göre ilim adamları arasında tartışma konusu olan maslahatlar bu kısım içerisinde yer alanlardır. Gazzâlî bu kısım maslahatlar için 'maslahat-ı mürsele' ismini kullanmaktadır.⁶⁴³ O'nun 'maslahat-ı mürsele' içerisinde yer verdiği bu kısım maslahatlara bakışı, maslahatların insanın hayatındaki önemine göre yapılan ayırım da daha net ortaya çıkmaktadır.

b) İnsan hayatındaki önemi açısından maslahatlar

Müslüman bireyin dünya hayatında yerine getirdiği fiillerine ilişkin maslahatların tamamı aynı dereceden olmayıp kendi içerisinde farklı kategorileri oluşturur. Bu sebeple, maslahatlar insan hayatında rol aldığı önem ve gereklilik gibi değerlendirmeler itibarıyla ‘zaruriyyat, hâciyyat ve tahsiniyyat’ olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Bunları kısaca şu şekilde tanımlayabiliriz.

1. Zaruri maslahatlar:

Şer’in korumayı hedeflediği kişinin din, can, akıl, nesil ve malı zaruri maslahatlar içerisinde yer alır. Şerîat, kişinin bu maslahatlarını korumaya ve gözetmeye yönelik tüm düzenlemeleri yerine getirir. Diğer taraftan bu maslahatları giderecek her birşey şer’in uyarısına maruz kalır ve bunların ihlali durumunda şer’in farklı derecelerden

⁶⁴² Gazzâlî, *Şifâu'l-galîl*, s. 219-220.

⁶⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 284.

yaptırımları devreye girer. Mesela; kısas hükmünün vacip olması canları korumayı; şarap içme cezası aklın muhafazasını; zina cezası insanların nesil ve nesebinin korunmasını hedefler.

2. *Haci maslahatlar:*

Bu kısma giren maslahatlar esas itibariyle birinci dereceden olan zaruri maslahatlara destek olup ve bunların yerine getirilmesine yardımcı olurlar. Bu kısma giren maslahatların temini zaruri olmamakla birlikte zaruri maslahatların sağlanmasına yardımcı olmaları hasebiyle önem kazanırlar. Mesela; zaruri maslahat olmamakla birlikte ihtiyaca binaen küçük kız ve erkek çocuklarını evlendirme yetkisinin velilerine tevdi edilmesi, haci maslahatın gözetilmesidir.

3. *Tahsini maslahatlar:*

Bu kısımda yer alan maslahatlar ise esas itibariyle ne zaruridir ne de kendilerine ihtiyaç duyulur. Ancak, bu kısım içerisinde yer alan işler hayatın daha kolay ve güzel olmasını temin ederler. Mesela; kölelerin fetva vermesi ve rivayette bulunmasına bir engel yoktur. Bununla birlikte, toplumsal hayata katılımların düşük seviyede olması, dava tarafların kölelere ilişkin değer yargıları gibi sebeplerle şahitlik yapmaları uygun görülmemiştir.⁶⁴⁴

Gazzâlî, bu son iki maslahat (haci ve tahsini) türünde, bunların gerçekleştirilmesine ilişkin şerî bir nass ile desteklenmedikçe hüküm verilemeyeceğini belirtir. Gazzâlî'nin yaptığı bu ayırım ve verdiği örneklerden, onun zaruri maslahatları şer'in onayladığı maslahatlara dahil ettiği ve diğer iki maslahat (haci ve tahsini)'ı ise, zaruret konumuna geçmedikçe ve şer'î bir nass ile desteklenmedikçe, şer'in onaylamadığı maslahatlara dahil ettiği sonucu çıkarılabilir.

Bazı pratik zorluklar ve ihtiyaçlardan olsa gerek Gazzâlî, hakkında özel bir nass olmasa da, müctehide, maslahatı belirleme noktasında yetki tanımaktadır. Bu yetkinin geliş güzel kullanılmaması için de, şöyle bir kural koyar: Hakkında özel bir nass olmayan maslahata itibar etmek için maslahatın zaruri, kat'i ve külli olması gerekir. O yine de, müctehidin bu yetkiyi kullanırken genel muhtevalı naslarla pekiştirmesini arzular.

Gazzâlî'nin maslahata getirdiği bu yaklaşım ve ayrıcalık ile onun maslahat-ı mürsele'ye kapıları tamamen kapamadığı, bilakis açık tuttuğu sonucuna varılabilir.

Şer'în muayyen bir nassının desteklemediği, fakat buna rağmen müctehidin maslahat olarak görmesiyle zaruret mertebesine ulaşan maslahata şu örnek verilir: Kâfirler, bazı müslümanları kendilerine siper ederler ve müslümanlar da bu sebeple kâfirlerle savaşımayacak olurlarsa, kâfirler müslümanları perişan edip, topraklarını ele geçirip hatta müslümanların hepsini öldürebilirler. Fakat bir kısım müslümanın siper edilmesine rağmen kâfirlerle savaşa yeltenilirse, müslümanlardan bazıları ölseler de kâfirlere karşı durulmuş ve onların vereceği zararlar önlenmiş olur. Böylece müslümanların tamamına gelecek zarar bir kısmına gelmesiyle diğerleri korunmuş olur. Bu maslahata itibar konusunda muayyen bir nass olmasa da, bunu dolaylı olarak destekleyecek pek çok nass vardır. Bu çeşit maslahatlara itibar edilmesi için müctehidin fiil ile ilgili temel üç vasfı tespit etmesi gerekir. Bunlar; söz konusu fiil ile ilgili maslahatın zaruri, kat'i ve külli nitelikte olmasıdır.⁶⁴⁵

3. İzzüddin b. Abdisselâm (577-660)

İzzüddin b. Abdisselâm, 577/1181 veya 588/1182'de Dımaşk'ta yani bugünkü ismiyle Şam'da doğmuş, oğlu Şerefeddin Muhammed Abdüllatif'in verdiği bilgiye göre 660/1262'de Kahire'de vefat etmiş ve oradaki Karâfe Kabristanı'na defnedilmiştir. Geç yaşlarda ilme ilgi duyan ve şâfiî fakihi olarak bilinen İzzüddin b. Abdisselâm, özellikle fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kelam ve tasavvuf alanında kendisini yetiştirmiştir. Siyasi sebeplerle Mısır/Kahire'ye giden İzzüddin b. Abdisselâm, burada kadılık ve medreselerde hocalık yapmış ve hayatının sonlarında mezhebinin görüşlerine bağlı kalmayıp kendi ictihadlarıyla amel ettiği nakledilir. Yukarıda belirtilen alanlarda kırka yakın eser veren İzzüddin b. Abdisselâm'ın kitaplarındaki dili ve uslûbu sade ve kolaydır. Apaydın'ın ifadesiyle onun 'Kavâid' isimli eserinde ele aldığı konular itibariyle Karâfî'nin el-Furûk'u ile Şâtîbî'nin el-Muvâfakât'ının habercisi sayılır.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Fazla bilgi ve farklı örnekler için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 284-294'ten özetle. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Şifâu'l-galîl*, s. 160-169.

⁶⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 294-296.

⁶⁴⁶ İzzüddin b. Abdisselâm'ın hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, 'İbn Abdüsselâm, İzzeddin' md., *DİA*, XIX, 284-287.

İzzüddin b. Abdisselâm, makâsıdu's-şerîa konusunda müstakil eser yazan ve şeriatın maksatlarını farklı bir şekilde ele alan Şâfiî mezhebi bilginlerindendir. Bu husustaki meşhur eseri "Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm" dır. İzzüddin b. Abdisselâm'a "Kavâid" dışında yine makâsıd ile ilgili "Kitâbu'l-mesâlih ve'l-mefâsid" ve "Şeceretü'l-meârif" gibi eserler nisbet edilse de, bu kitapların konularının "Kavâid" ile benzeşmesi sebebiyle, bunların aynı eser, yani "Kavâid" olduğu düşünülmektedir.⁶⁴⁷ Ancak Tahir b. Âşûr, Nahl suresi 90. ayeti tefsir ederken İzzüddin b. Abdisselâm'ın özellikle bu ayeti tefsir edip, bu ayetin İslam hukukun tamamını açıklayan muhtevayla dolu bir kitap telif ettiğini ve buna "Şeceretü'l-meârif" ismi verildiğini nakletmektedir.⁶⁴⁸ İzzüddin b. Abdisselâm'ın bunların dışında farklı alanlarda matbu ve mahtut kitapları da vardır.⁶⁴⁹

İzzüddin b. Abdisselâm, bu kitabı/Kavâid'i yazmaktaki amacını şu cümlelerle belirtir: Bu kitabı yazmaktan maksat; taat (ibadet-ahlak), muamelat, insanların yerine getirmek için çalıştıkları diğer tasarruflarda gözetilen maslahatları açıklamak ve yine insanların gidermeye çalıştıkları aykırılıkların/mefsedetlerin maksatlarını izah etmektir. İnsanların haberi olması için ibadetlerin maslahatlarını açıklamak, maslahatlardan bir kısmının diğerlerine takdim edilebileceğini ve yine bazı mefsedetlerin bir kısmından sonraya bırakılacağını açıklamak da, bu kitabın amaçlarındandır.⁶⁵⁰

İzzüddin b. Abdisselâm'a göre şeriatın tamamı, maslahatları celbetmek ve mefsedetleri gidermek açısından maslahat olarak görülür. Çünkü ne zaman "Ey! İman edenler" çağrısı yapılsa, bu çağrıdan hemen sonra, Cenab-ı Hakk'ın tavsiyeleri, hayra teşvik ve kötülüklerden sakındırma ikazlarıyla karşı karşıya kalırız. Allâh Teâlâ, Kitâb'ında, kaçınılmasını teşvik için bazı ahkâmın mefsedetlerini ve yerine getirmeyi teşvik için de bazı ahkâmın maslahatlarını bizlere açıklamıştır.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-imami's-Şâtibî*, s. 52-53.

⁶⁴⁸ Tahir b. Aşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XIV, 260; Ayrıca bkz. Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtibî*, s. 52-53.

⁶⁴⁹ Fazla bilgi için bkz. İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, müellifin hayatçasından, Beyrut 1990, I, 3.

⁶⁵⁰ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, Bu kitabın maksadın açıklanması faslı, I, 10.

⁶⁵¹ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 11.

İzzüddin b. Abdisselâm, kendinden önceki ilim adamlarını takip ederek hernekadar esas olarak maslahatları zaruri, haci ve tamamlayıcı olarak üçlü tasnife⁶⁵² tabi tutsa da, onun maslahatları çok çeşitli yönlerden ayırımlara tabi tutması bir orijinallik kabul edilebilir. Yaptığı bu ayırımın ona has olduğunu belirtmek gerekir. Kaleme aldığı Kavâid'i, çok iyi bir tertip ve konu düzeninden mahrum olsa da, baştan sona incelendiğinde şu izlenime kapılınabilir. O, ister dünyaya isterse ahirete müteallık olsun mevcut ahkamı maslahat ve mefsedet bakımından okuyuculara tanıtmak istemiş, herbir şerî hükmün sonuçta maslahata raci olduğunu göstermeye çalışmıştır.

İzzüddin b. Abdisselâm bu çabalarıyla, hukuku mücerred emir ve nehiyler olmaktan çıkarmaya, onlara tabiri caiz ise ruhi birer özellik ve canlılık kazandırmaya çalışır. Belki bu çabasının altında yatan bir diğer sebep de; hükümlere uhrevi sonuçlar, ceza ve mükafaat yüklemekle onların geçerlilik ve uygulanabilirlik yönünü arttırmak olabilir. Çünkü o, hukuki hükümleri diyanet, muamelat ve adet kabilinden ayırımlara tabi tutmakta ve bu hükümlerin tamamının hem dünyevi hem de uhrevi maslahatlar-mefsedetler taşıdığını belirtmektedir. Uhrevilik sıfatı yüklemekle, hükümlere ahlaki ve tasavvufi bir boyut kazandırmaktadır. Hatta bu kanaatlerini iyice izhar etmek için; velilerin Allâh'ın hükümlerini araştırmada ve yeni ictihadlarda titiz olduklarını ve dolayısıyla onların bu düşünceyle verecekleri yeni hükümlerin daha kuşatıcı olacaklarını ifade eder.⁶⁵³

Maslahata getirdiği bu gibi ayırımlarda, onun tasavvufi kişiliğinin etkisi olduğu düşünülebilir. Zira ilk defa, maslahat ve mefsedetlerin dünyevi ve uhrevi karşılıklar taşıdığını ifade etmiş; maslahat ve mefsedetlerin belirlenmesinde tasavvuf yönü ağır basan ilim adamlarına öncelik vermiştir.⁶⁵⁴ İzzüddin b. Abdisselâm kendinden öncekilerinden ayrı bir metod geliştirmiş ve kendinden sonrakilere de farklı bir miras bırakmış sayılabilir. İzzüddin b. Abdisselâm'ın bu farklılığının belirmesi için, onun bu ayırımlarından yeri geldikçe bir kaçına temas etmek istiyoruz.

İzzüddin b. Abdisselâm, maslahat ve mefsedetleri insanlara getireceği yarar ve zarar açısından dörtlü tasnife tabi tutar. Bu ayırıma göre, maslahatlar; lezzetler, sevinçler ve

⁶⁵² İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, II, 236-242.

⁶⁵³ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, I, 24.

⁶⁵⁴ İzzüddin b. Abdisselâm'ın bu düşünceler içerisinde maslahat ve mefsedete yaklaştığı konusunda benzer değerlendirmeler için bkz. Khalid Masud, *Islamic legal philosophy*, s. 161-162.

bunların sebepleri olarak dörde; mefsedetler de, elemeler, kederler ve bunların sebepleri olmak üzere dörde ayrılır.⁶⁵⁵ İzzüddin b. Abdisselâm lezzetler, sevinçler, elemeler ve kederlere hakiki maslahat ve mefsedet; bunların sebeplerine ise mecazi maslahat ve mefsedetler demektedir.⁶⁵⁶ O'na göre Allâh Teâlâ'nın maslahatları celbetmesi ve mefsedetleri gidermesi kendisine vacip değildir. Allâh Teâlâ'nın bunları yerine getirmesi kullarına bir lütuf ve onlar üzerine bir nimet olarak düşünülebilir.⁶⁵⁷

İzzüddin b. Abdisselâm dünya ve ahiret maslahatlarının celbedilmesini, mefsedetlerinin giderilmesini insanlar açısından katî değil zanni bir eylem olarak görür. İnsanlar günlük tasarruflarını kendilerinde oluşan zanlarına dayalı olarak yerine getirirler. Mesela; tüccarlar, sanatkarlar, çiftçiler, askeri idareciler, bilginler bunların hepsi yaptıkları işlerde güzel sonuç almayı umarak iş yaparlar. Fakat, bununla birlikte insanlar zanlarının yanlış çıkmasından korkarak maslahat umdukları işleri yapmaktan da geri duramazlar.⁶⁵⁸

Maslahat ve mefsedetleri akılla anlaşılabilmesi açısından ikiye ayıran İzzüddin b. Abdisselâm konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: Dünya mefsedet ve maslahatlarının çoğu akılla bilinebilir.⁶⁵⁹ Akıllı olan, maslahatların en iyisini daha iyisine ve mefsedetlerin en kötüsünü daha kötüsüne tercih edebilir. Maslahatlar eşit derecede ve bir birleriyle çatışırsa aralarında tercihte bulunulabilir. Daha iyiyi iyi olana tercih ve en kötüyü kötü olanla giderme insan tabiatında vardır. Çocuklar bile dinarı/altın parayı dirheme/gümüş paraya tercih edebilir.

Ahiretle ilgili hükümlerin maslahat ve mefsedetleri ise sadece nakil yani, şer'î deliller ile bilinebilir.⁶⁶⁰ Bu bağlamda en büyük maslahat irfan, iman ve itaattır; en büyük mefsedet ise cehalet, küfür, fık ve isyandır. Seva maslahatın derecesine; ceza da mefsedetnin derecesine göre değişkenlik gösterir. Ahiret maslahatı cennet ve Allâh'ın

⁶⁵⁵ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 12.

⁶⁵⁶ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 13-16.

⁶⁵⁷ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 10.

⁶⁵⁸ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 5-6.

⁶⁵⁹ İzzüddin b. Abdisselâm'ın burada akıldan kastı; zaruret, tecrübe, adet ve muteber zanlardır. bkz. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 10.

⁶⁶⁰ İzzüddin b. Abdisselâm'ın nakil'den kasdı; Kitap, Sünnet, icma, muteber kıyas ve sahih istidlaldır. Dünya ve ahiret maslahatlarıyla mefsedetlerini bilmek için nakil çözüm olmuyorsa; o zaman akla müracaat edilir ve akıl yardımıyla bunlar bilinir. Fazla bilgi için bkz. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, I, 10.

rızası iken; mefsedeti ise Allâh'ın gazabı ve cehennemdir. Allâh'ın veli kulları, ahiret maslahatını dünya maslahatına tercih edebilirler.⁶⁶¹

İzzüddin b. Abdisselâm'a göre, maslahatlar ve mefsedetler hukuki hükümlerle ilişkileri açısından da kısımlara ayrılırlar. Şöyle ki;

Maslahatlar; yerine getirilmesi vacip, mendup ve mübah olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlar da dünya ve ahirete tealluk etmesi bakımından şöyle tasnif edilir:

1. *Dünyevi maslahatlar*: a) Yemek, içmek, giymek, mesken edinme, avlanma gibi yerine getirilmesi acil ve elzem olanlar;

b) Kâr amacıyla ticaret yapma, ev yapma, ekin ekme, ağaç dikme gibi çok zorunlu olmamakla birlikte yapılması beklenen faydalı işlerdir.

2. *Uhrevi maslahatlar*: Kişiler açısından olması umulan maslahatlar olup, hiç kimse tam olarak bunların keyfiyetini bilemez.

3. *Dünyevi ve uhrevi maslahatlar*: Kişiye yönelik maslahat tarafı çift yönlü olup hem dünyaya ve hem de ahiret ile ilişkili maslahatlar böyledir. Mesela; keffaretler ve mali ibadetler gibi işlemler bu özelliği taşırlar. Bu tür işlerin dünyevi maslahat tarafı hemen gerçekleşen fakat uhrevi tarafının ise sonucu beklenen maslahatlarıdır. Zekat ibadeti de çift taraflı maslahatı barındırır. Şöyle ki; zekat, alan açısından dünyevi veren bakımından ise uhrevi bir maslahat içerir.

Mefsedetler; a) Giderilmesi her şeriatta vacip olanlardır ki; küfür, katl, zina ve gasp gibi fiiller olup, bunların def'i her şeriatta vacip olarak görülür.

b) Bazı şeriatlarda yasaklanmakla birlikte diğer bazı şeriatlarda mübah kabul edilen fiillerdir.

c) Şeriatların kerih görerek yasakladığı fiillerdir.

Yukarıda dile getirdiğimiz bu mefsedetler de dünya ve ahirete tealluku bakımından üç kısma ayrılır. Şöyle ki;

⁶⁶¹ İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, I, 6-9.

1. *Dünyevi mefsedetler*: a) küfür, çok açık cehalet, açlık, susuzluk, savaş ve saldırı gibi mefsedetler olup, bunların hemen def'i gerekir.

b) Müslümanlara karşı savaş açmış kâfirler, isyan etmiş kişilerle savaşma gibi fiillerde acele etmeden beklenebilir ve duruma göre hareket edilir.

2. *Uhrevi mefsedetler*: Bunların gerçekleşmesi kesin olmadığından acele davranmadan beklenebilir. Mesela; karşılığı ahirete yönelik bazı kötü fiiller vardır ki; bunlar tevbe, af, şefaât, mizan ile giderilebileceği için beklemek gerekir.

3. *Dünyevi ve uhrevi mefsedetler*: Mala, cana, ırza karşı işlenen fiillerin mefsedetlerinin hemen giderilmesi giderilen kişi açısından dünyevi bir maslahat; gideren kimse açısından ise uhrevi bir maslahat kabul edilir.⁶⁶²

Esasında İzzüddin b. Abdisselâm'ın Kavâid adlı eserinde maslahat ve mefsedetin çok değişik açılardan taksimi ve bir birleriyle kıyaslanması mevcuttur. Kitap, iyi bir tertipten mahrum olduğu için bu ayırımlara ulaşmak oldukça zor olmaktadır. Yine de, maslahat ve mefsedet ile ilgili zengin örnekler taşıması İslam hukuk kültürü bakımından önemli bir kazanç olarak görülebilir. İzzüddin b. Abdisselâm'ın fıkıh-fıkıh usûlü yanında tasavvuf ile olan yakınlığı ona maslahatlar ve mefsedetlere bakışında farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Konu bu yönüyle ele alındığında onun bu yaklaşımının dünyevi ve uhrevi içerikli fiillere bakışta mutasavvıflar ile fakihleri bir noktaya çekmeye ve farklı disiplinler arasında ilişki kurmaya çalıştığı görülmektedir.

4. Ebu'l-Abbas Şihâbüddin el-Karâfi (626-684)

Aslen Mağribli olan Karâfi'nin ailesi buradan Mısır'a göç etmiştir. Kendi ifadesine göre 626/1229'da Behnasâ bölgesi yakınlarındaki Bus'un bir köyünde dünyaya gelmiştir. 684/1285'te Kahire'de vefat eden Karâfi buradaki Karâfe Mezarlığına defnedilmiştir. Hayatını Kahire'de geçiren Karâfi başta fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere Arap dili ve kelimde ilminde de kendisini yetiştirmiştir. Ayrıca akli ilimlerden matematik ve astronomi ve tıp alanıyla da ilgilenmiştir. Hayatını eğitim ve öğretime adan Karâfi teklif edilen resmi görevleri geri çevirmiştir. Fıkıh usûlünde şâfiî ve maliki bilginlerin etkisinde kalan Karâfi, özellikle makâsıd/mesâlih-i mürsele düşüncesi açısından

⁶⁶² İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlih-i'l-enâm*, I, 34-36.

Cüveynî ve kendi hocası İzzüddin b. Abdisselâm'ın açtığı çığırdan hareket etmiş ve bu düşüncenin sistemleşmesine önemli katkılar vermiştir.⁶⁶³

Kendi döneminde pek çok ilim adamından fıkıh dersleri alan Karâfî'nin yetişmesinde en çok katkısı olan hocası İzzüddin b. Abdisselâm olmuştur. Maliki mezhebine mensup olan Karâfî başlıca fıkıh, fıkıh usulü ve fıkıh kaideleri dallarında telifte bulunmuştur. Bununla birlikte günümüzde Karâfî denince akla ilk gelen, hukuk kaideleri oluşturma çabasını ileri derecelere götüren ve Hz.Peygamberin tasarruflarını kısımlara ayıran bir ilim adamı olmasıdır.

Fıkıh usulü eserini yazarken kendinden önceki farklı mezheplere mensup ilim adamlarının çalışmalarından istifade eden Karâfî'nin maslahat anlayışını ağırlıklı olarak *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* ve kısmen de Râzî'nin el-Mahsûl'unün şerhi olan *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* adlı eserinden aktarmak istiyoruz.

Karâfî, adı geçen usûl eserlerinden *Nefâis*'te maslahat-ı mürseleyi⁶⁶⁴ bir şer'î delil olarak ele almış ve maslahatın tasnifinde kendinden önce yaşayan Cüveynî ve Gazzâlî'nin metodunu takip etmiştir. Yaptığı tasnif ve verdiği örnekler, sanki onun Mustasfâ'yı özetlediği ve özetlerken Gazzâlî'nin düşüncelerini tenkid ettiği intibahı vermektedir. Karâfî'nin tasnifine göre de maslahatlar; 1. Şer'in itibar ettiği⁶⁶⁵, 2. Şer'in itibar etmediği ve 3. Şer'in ne itibar ettiği ne de itibar etmediği olmak üzere üç kısma ayrılır. Maslahat-ı mürsele işte bu bölümlerde üçüncü kısma girer. Karâfî, maslahat-ı mürseleye, şer'in onayı veya reddine bağlı olmadan mutlak maslahat demektedir.

Maslahat-ı mürseleyi mevhum deliller içerisinde sayıp, fakat bir maslahatın zaruret mertebesinde olduğuna karar veren müctehidin bu belirlemesine itibar eden Gazzâlî'nin bu tutumunu Karâfî bir çelişki sayar. Çünkü Allâh Teâlâ, peygamberleri kulların

⁶⁶³ Karâfî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, 'Karâfî, Şehâbeddin' md., *DİA*, XXIV, 394-401; Menderes Gürkan, *Karâfî'nin fıkıh usulü görüşleri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul 1990, s. 15-38.

⁶⁶⁴ Râzî gibi Karâfî de, maslahat-ı mürseleyi Mahsûl şerhi Nefâis'te 'Müctehidlerin şer'iliğinde ihtilaf ettikleri deliller' başlığı altında incelemektedir. Söz konusu toplam on bir delilden birisi de 'mesâlih-i mürsele'dir, demektedir. Fazla bilgi için bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Mekke 1995, IX, 3974-4121 (mesâlih-i mürsele, IX, 4079-4099)

⁶⁶⁵ Karâfî'ye göre şer'in zaruri olarak muhafaza edilmesini istediği, maslahat olarak itibar ettiği hususlar beştir. Bunlar; nefis, mal, neseb, din ve akıldır. Bazıları bunlara ırzı da ekleyerek zaruri maslahatları altıya çıkarmışlardır. Fazla bilgi için bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, VII, 3262.

maslahatını temin için göndermiştir ve ne zaman bir maslahatın varlığı galip zan ile bilinirse şeriat buna itibar etmiştir.

Karâfî, esasında maslahat-ı mürselenin sadece Maliki mezhebince değil bütün mezheplerde delil olarak kullanıldığını belirtir.⁶⁶⁶ Maliki mezhebi dışındaki mezhepler maslahat konusunu genelde kıyas delili içerisinde illeti tespit konusunda ele alırlar. Karâfî'ye göre peygamberin arkadaşları da, şer'în itibar etmesine bakmadan mutlak maslahata uygun amelde bulunmuşlardır. Bu düşünceden hareketle onlar; Kur'ân'ın yazılmasını, Ebu Bekir'in hilafeti Hz.Ömer'e bırakmasını, divanların teşekkül etmesini, hapisaneler yapılmasını...naslardan referans aramadan onaylamışlardır.⁶⁶⁷

Makâsıd düşüncesi açısından İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî ve özellikle İzzüddin b. Abdisselâm'ın açtığı çıkışı izleyen Karâfî bu teorinin inşasında ve sistemleştirilmesinde önemli bir katkının sahibidir. Karâfî, emrin maslahata, nehyin mefsedete tabi olduğunun, fakat bunun Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi akli vücut gereği değil Allâh'ın lutuf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirtir. Onun maslahat anlayışı iki katogoride ele alınabilir. Birincisi, öteden beri bilinen 'maslahat-ı mürsele', diğeri ise 'maslahat-ı ulyâ' olarak adlandırdığı yüksek maslahattır.

Mürsel maslahat Karâfî'ye göre mutlak münasebetten ve mutlak maslahattan daha özeldir. Onun esas aldığı ikinci tür maslahat ise kendisinin maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı maslahattır. Verdiği örneklerle ve yaptığı gerekçelendirmelere bakılacak olursa Karâfî bu tabirle, hükümlerin değişen zaman ve mekan şartlarına göre değişebileceği anlayışını kasdetmektedir.

Karâfî'nin dile getirdiği yüksek maslahat teorisi veya makâsıd eksenli düşünce sonraki fakihler üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn

⁶⁶⁶ Mesâlih-i mürselenin sadece Maliki mezhebine nispet edilmesini bir yanlışlık olarak değerlendiren Karâfî bu delil ile tüm mezheplerin ihtiyaç halinde 'şer' bir asla dayanmasa da' amel ettiklerini belirtir ve özellikle Cüveynî'den örneklerle bunu ispata çalışır. Verdiği örneklerden hareketle diğer mezheplerin değil de Şafii mezhebinin mesâlah-i mürsele ehli oldukları söylene bu doğru bir tanımlamadır, demektir. Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, IX, 4095-4098.

⁶⁶⁷ Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl* özetle, 1. baskı, Mısır 1306, s. 199; *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, IX, 4087-4088.

Kayyim ve Tûfî yanında Şâtıbî bu teoriden en fazla etkilenen ve sistemlerinde bu teoriye yer veren ve geliştiren fakihlerdir.⁶⁶⁸

Şâtıbî, eserlerinde sıklıkla yer verdiği fakihlerden biri olan Karâfî'nin görüşlerini bazen kabul etmekte ve bazen de kabul etmeyip tenkit ederek değerlendirmeler yapmaktadır.⁶⁶⁹

5. Necmüddin et-Tûfî (ö. 716/1316)

670/1271 yılı civarında Bağdat'ın Sarsar kasabasının Tûfâ köyünde doğmuş ve döneminin önemli ilim merkezlerinden Bağdat, Dımaşk, Kahire'de bulunmuştur. Ömrünün sonlarında hac görevini ifa için Mekke ve Medine'ye gitmiş ve yaptığı ikinci hac dönüşü 716/1316 yılında Filistin'in el-Halil şehrinde genç yaşta vefat etmiştir. Hanbeli mezhebine müntesip olan Tûfî, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, hadis ve kelam alanında eserler vermiştir.⁶⁷⁰

Şâtıbî'den önce son olarak maslahat anlayışını tanıtmak istediğimiz ilim adamı, Hanbeli mezhebi mensubu Necmeddin et-Tûfî'dir. Tûfî'nin fıkıh usulü çalışmaları olsa da, o maslahat konusunu Nevevî'nin "Kırk Hadis" isimli eserini şerh ederken ele almıştır. Eserdeki 32. hadis olan "لا ضرر و لا ضرار-Zarar ve bilmukabele zarar vermek yoktur, yasaklanmıştır"⁶⁷¹ hadisini şerh ederken⁶⁷², oldukça uzun sayılacak bir şerhte bulunmuş, usul konusu olan maslahata hukuk felsefesi bakış açısıyla yaklaşarak, diğer şeri delillerle de karşılaştırarak yer vermiştir.

Biz öyle zannediyoruz ki; Tûfî kendi dönemine kadarki ilim adamlarının maslahat anlayışlarını biliyor ve bunları kendince yeterli görmüyordu ve onun kafasında

⁶⁶⁸ Apaydın, H. Yunus, 'Karâfî' md., *DİA*, XXIV, 397.

⁶⁶⁹ Örnekler için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 32, 34,35, 36, III, 226,242.

⁶⁷⁰ Tûfî maddesi hayatı ve fıkıh görüşleri olmak üzere iki madde halinde ayrı ayrı yazılmıştır. Tûfî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bkz. Lejla Demiri, 'Tûfî' md., *DİA*, XLI, 324-327. Hayatı hakkında ayrıca bkz. Necmüddin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-ravza fi usûli'l-fikh*, I, 31-141, Mekke-1989(eseri tahkik eden İbrahim b. Abdullah b. Muhammed Âl İbrahim ilk cildi tamamen Tûfî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine ayırmıştır); Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-teşrî'i'l-islâmi ve Necmüddin et-Tûfî*, s. 65-111.

⁶⁷¹ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul 1981, Kitâbu'l-akdiye, 31, s. 745, Kitâbu'l-mukâteb, 13, s. 805.

⁶⁷² Tûfî'nin söz konusu hadis sebebiyle yazdığı Maslahat Risâlesi muhtelif yerlerde yayınlanmıştır. Bunlardan bazıları için bkz. Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-teşrî'i'l-islâmi ve Necmüddin et-Tûfî*, s. 205-240; Abdulvahhab Hallaf, *Mesâdiru't-teşrî'i'l-islâmi fî mâ la nassa fih* adlı eserin içinde, s. 105-144

maslahatla ilgili farklı düşünceler vardı ve kendince bu düşünceler olgunlaşmıştı. Söz konusu hadis şerhini vesile kılarak maslahat anlayışını burada kaleme aldı. Zira Nevevî'nin söz konusu eserini şerh etmeden önce, İbn Kudame el-Makdîsî(541-620)'nin "Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır" isimli eserini şerhetmiş, burada maslahatın kendinden önceki ilim adamlarınca yapılan üçlü tasnifini vermiştir. İhtilaf halinde maslahatın nass ve icmaya takdim edileceğini konu etmemiştir.⁶⁷³ Belki bu şerhi yaparken henüz maslahatla ilgili kanaatleri netleşmemiş belki de kendince uygun bir zaman kolluyordu. İşte maslahatla ilgili ilgi çekecek görüşlerini Nevevî'nin kitabını şerh ederken açıklamak istedi ve bunu orada yaptı. Görüşlerini açıklamak için Nevevî'nin eserini seçmesi bir tesadüf veya bilinçli bir seçim olarak düşünülebilir. Fakat bu seçimin daha çok tesadüf olduğu gözükmemektedir. Çünkü söz konusu hadisin, maslahat anlayışını kapsayacak ve onun bir usûl prensibi haline gelmesinde yeterli katkıyı sağlayacak genişlikte ve mahiyette olduğunu düşünmek pek isabetli olmaz.⁶⁷⁴

Birazdan da temas edeceğimiz gibi, o gerek maslahatla ilgili düşüncelerinde ve gerekse başka ilmi konularda etrafiyla ters düşünce, bizce hiç de haketmediği ithamlarla karşı karşıya kaldı. Hür düşünceye sahip olması ve hocalarıyla ilmi münakaşalarda bulunup zaman zaman onlarla ters düşmesi sonucu dışlanmaya çalışılmıştır. Mesela; kendi mezhep bilgini İbn Receb (ö.795) tarafından şiiilik ve rafizilikle⁶⁷⁵; maslahatla ilgili görüşlerinden dolayı da Hanefî ilim adamı Muhammed Zahid el-Kevserî (ö.1371) tarafından facirlikle ve dini konularda hiç bilgisi olmamakla suçlanmıştır.⁶⁷⁶

(biz, Tûfî'nin maslahat görüşlerini verirken bu kitabın sayfalarını esas alacağız ve eserden 'Risâle' diye bahsedeceğiz.)

⁶⁷³ Tûfî, *Şerhu Muhtasarü'r-ravza fi usûli'l-fıkh*, I, 55.

⁶⁷⁴ Gerçi Tûfî, söz konusu hadisin anlamını şöyle vermiştir. Hadis, şer'an zarar ve mefsedet olanı nefyeder. Bu nefiy, bir delil tarafından tahsis edilmedikçe umumdur. Bu da bütün şer'i deliller için geçerlidir. Yine ona göre bu hadis, maslahata riayet edip mefsedetten kaçınmayı gerekli kılar. Maslahat ve zarar bir birinin çelişği olduğundan, zararın giderilmesi, maslahatın celbedilmesi anlamına gelir. Bkz. Tûfî, *Risâle*, s. 109-110.

⁶⁷⁵ İbn Receb'in Tûfî'yi şiiilik ve sünni itikattan ayrıldığı yolundaki suçlaması ve bu suçlamaları reddeden Mustafa Zeyd'in cevapları için bkz. Mustafa Zeyd, *el-Maslahat fi't-teşrî'i'l-islâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, s. 74-88.

⁶⁷⁶ Muhammed Zahid Kevserî, Tûfî'yi kendi heva ve hevesine uyarak şeriati değiştirmek istediğini söyler. Ona göre; maslahata muhalefet ediyor diye nasları bir kenara bırakıp maslahatı öne çıkaran ilk kişi Tûfî'dir. Kevserî'nin, Tûfî'nin maslahat anlayışını ve ona yönelttiği tenkidler için bkz. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, baskı trh.1388, s. 118-119,331-332. Tûfî'yi değerlendirmelerinde Kevserî ile paralellik arzeden Ramazan el-Buti, Mustafa Zeyd'in Tûfî'yi maruz kaldığı suçlamalardan kurtarmaya çalışmasını da eleştirerek, önceki bilginlerin Tûfî'yi şii veya râfîzî diye suçlamalarını haklı görür. Bunun da ötesinde Buti, Tûfî'yi tutarsızlıkla itham etmektedir. Çünkü ona göre; Tûfî hem nass ve icmanın en kuvvetli delil olduğunu söyler, hem de nass ve icma maslahatla çatıştığında maslahata

Gerek Tûfî'nin maslahatla ilgili düşüncelerini bir hadis kitabında dışa vurması gerekse düşüncelerinden dolayı dışlanması sebebiyle, uzun zaman Tûfî'nin maslahat düşünceleri saklı tutulmuştur. Bu saklı tutma, Kâsımî'nin h.1324 yılında Tûfî'nin Risâle'sini eklerle yayımlamasına kadar sürmüştür. Risâle'nin ayrı basımının yapılmasından sonra, Tûfî'nin görüşleri tekrar gündeme geldi ve pek çok ilim adamı tarafından olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilmeleri yapıldı.⁶⁷⁷ Şimdi, bu yönlü tartışmalara sebep olan Tûfî'nin maslahata ilişkin görüşlerini özet halinde vermek istiyoruz.

Ona göre hukuki bir terim olarak maslahat; ibadetlerde olsun adetlerde olsun Şâri'nin maksuduna götüren sebeplerdir. Bu maslahat; ya ibadetlerde olduğu gibi Şâri'nin haklarıyla ya da adetlerde olduğu gibi insanların yararıyla ilgilidir.⁶⁷⁸ Esasında insanların maslahatına riayeti Kitap, Sünnet, icma ve nazar (tabii düşünce) da gerekli kılmaktadır.⁶⁷⁹ Hatta Tûfî, maslahatı diğer şerî delillerden bağımsız müstakil bir delil ve muâmelât alanında en muteber edilecek delil olarak görmüş ve bu anlayışına ilişkin 'maslahî ictihad' diye tabir ettiği yeni bir ictihad metodu önermiştir. Klasik anlayışta olduğu gibi maslahatı; 'muteber, mülğâ ve mürsel' diye guruplandırmanın doğru olmayacağını mutlak anlamda maslahatın şerî bir delil olduğunu belirtir.⁶⁸⁰

Kendinden önceki ilim adamlarının yaptığı gibi Tûfî de, esasında daha çok kelami bir mesele olan, insanların maslahatına riayetin Allâh Teâlâ üzerine vacip olup olmadığını tartışmış, İzzüddin b. Abdisselâm'ın benimsediği görüş üzere olmuştur. Konuyla ilgili ehl-i sünnet ve mutezilenin de görüşlerini nakleden Tûfî, ehl-i sünnet'in görüşünün daha gerçekçi olduğunu söylemektedir. Buna göre; insanların maslahatına riayet Allâh Teâlâ üzerine vacip olmayıp, kendisi maslahata riayeti kullara bir lutuf, rahmet ve fazilet olsun diye üstlenmiştir. Tûfî, bu görüşünü isbat sadedinde, maslahata riayeti gerekli gösteren pek çok ayet metnini bu risalesinde nakletmiştir.⁶⁸¹

riayetin esas olacağını belirtir. Bu apaçık bir çelişkidir. Buti'nin Tûfî'ye getirdiği eleştiriler için bkz. Muhammed Said Ramazan el-Buti, *Davâbitü'l-maslahâ fi's-şerîati'l-islâmiyye*, s. 202-215.

⁶⁷⁷ Risâle'yle ilgili tartışmalar için bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasarü'r-ravza fi usûli'l-fıkıh*, I, 55-58, 69-74; İltâş, *Sosyal şartlar bağlamında Kur'an'ı Kerim'deki hukuki hükümler*, s. 174-176.

⁶⁷⁸ Tûfî, *Risâle*, s. 112.

⁶⁷⁹ Tûfî, *Risâle*, s. 115-118 (Tûfî, Kitap, Sünnet, icma ve nazar'da maslahata riayeti gerekli gösteren pek çok örnek nakletmektedir.)

⁶⁸⁰ Bu husustaki görüşleri için bkz. Ferhat Koca, 'Tûfî/Fıkıh' md., *DİA*, XLI, 327-328. (327-330)

⁶⁸¹ Tûfî, *Risâle*, s. 114-116.

Tabir yerindeyse Tûfî, kendinden önceki ilim adamlarının maslahat anlayış ve tasniflerini görmemezlikten gelmiş,⁶⁸² kendisi maslahata yeni bir anlayış ve diğer şer'î deliller içerisinde apayrı bir mevki kazandırmak istemiştir. Bütün ilim adamlarının itibar ettiği şer'î delillerin tamamının ondokuz olduğunu söyleyen ve bunları sayan Tûfî, 'maslahat'ı mutlak olarak zikretmiş; kendi görüşlerini bina ettiği maslahat ile İmam Malik'in benimsediği ve kullandığı 'maslahat-ı mürsele' nin aynı şey olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸³ Esasında ona göre; bu ondokuz delil içerisinde en kuvvetli⁶⁸⁴ olanlar nass (Kitap ve Sünnet) ve icma'dır. Şayet nass ve icma delili maslahata uygunsa, maslahatı gözetiyorsa bu durumda üç delil (nass, icma ve maslahat) birleşmiş olur ki; arzulanan da budur. Şayet nass ve icma maslahata aykırı, maslahatı gözetmiyorsa; bu durumda maslahata riayet nass ve icmanın önüne geçer. Bu öne geçiş ise; Sünnet'in, Kur'ân lafzını tahsis ve beyan yoluyla, Kur'ân'dan öne geçmesi gibi, maslahat da tahsis ve beyan yoluyla nass ve icmanın önüne geçer. Yoksa maslahat, nass ve icma delilini hiç görmemezlikten gelmez ve onları yok saymaz.⁶⁸⁵

Tûfî'nin, naslara hiç itibar etmeyip hemen maslahatı ön plana çıkardığını düşünmek yersizdir. O, mümkün mertebe naslara işlerlik kazandırmak istemiştir. Maslahatın, muamelata etkisi konusunda söyledikleri, bu düşüncemizi doğrulamaktadır. Maslahat ve diğer şer'î deliller ya bir birleriyle uyusurlar ya da uyuşmazlar. Şayet bir birleriyle uyusurlarsa, bu güzel bir şeydir. Mesela; nass, icma ve maslahat zaruri beş hüküm olarak bilinen katil ve mürtedin katli, hırsızın elinin kesilmesi, namuslu kadına iftira edenin ve içki içenin cezalandırılması gibi hükümlerde ittifak etmişlerdir. Fakat nass ve icma maslahat ile ihtilaf ederse; mümkünse 'cem' metoduyla ihtilaf giderilir, yok bu şekilde ihtilaf giderilemiyorsa, o zaman 'zarar ve bilmukabele zarar yoktur' hadisi gereği maslahat nass ve icmanın önüne geçirilir. Zira maslahat, mükelleflere ilişkin hükümlerde esas olup, diğer deliller vesile durumundadır. Bu durumda esas olan maslahatların vesile olan diğer delillere takdimi vaciptir.⁶⁸⁶

⁶⁸² Mesela Tûfî, Gazzâlî'nin nasların kontrolüne giren ve nasların onaylamasıyla hukuki geçerlilik kazanan maslahat anlayışına itibar etmemiştir.

⁶⁸³ Tûfî, *Risâle*, s. 138.

⁶⁸⁴ Hukuki meseleleri çözüme kavuşturmada ilk müracaat edilecek anlamında.

⁶⁸⁵ Tûfî, *Risâle*, s. 110.

⁶⁸⁶ Tûfî, *Risâle*, s. 141.

Maslahatı, nass ve icmanın önüne geçirmesi tenkit edilmiş veya kendisi peşinen cevap vermeyi arzulamış olmalı ki, Tûfî maslahatı nass ve icmaya takdim etmesini üç gerekçeye bağlar. Bunlar; 1. İcma'ı inkar edenler maslahata riayeti esas almışlardır. Dolayısıyla maslahata riayeti savunanlar ile icma'ı inkar edip maslahatı savunanlar bir noktada birleşmiş olmaktadır. O nokta ise, maslahata riayet etmektir. 2. Naslar muhtelif ve bir birlerine aykırı olabildikleri halde; maslahata riayet değişmez bir şeydir. Böylece maslahata uymak daha evladır. 3. Sünnet'te de maslahata aykırı naslar varsa, maslahata riayet için naslar terkedilmiştir.⁶⁸⁷ Tûfî, çelişme halinde tahsis ve beyan yoluyla maslahatın nass ve icmaya takdim olunacağını söylediği gibi, yine teâruz durumunda beyan tarikiyle nass ve icma dışındaki diğer delillere de maslahatın takdim edileceğini söyler.⁶⁸⁸

Tûfî, başkasını öldürme veya yaralama gibi şer'în suç sayıp ceza öngördüğü fiilleri zarar ve mefsedet taşıyor diye, maslahata aykırı görmez ve ona göre hadiste kastedilen de bu değildir. Zira bu gibi fiillere ceza öngören hususi delil vardır ve bu durumda delile uyulur. Şayet böyle hususi bir delil yoksa, o zaman delilleri birlikte düşünerek, 'zarar ve bilmukabele zarar yoktur' hadisiyle zararı tahsis etmek gerekir.⁶⁸⁹

Tûfî, İzzüddin b. Abdisselâm'a benzer bir yaklaşımla, nass, icma ve maslahatın belirleyiciliği bakımından mualelat ile ibadetler arasını kesin ve net bir çizgi ile ayırmaktadır. Şayet şer'î hüküm ibadetler veya mukadderat⁶⁹⁰ ile ilgili ise, bunlarda itibar edilecek deliller nass (Kitap ve Sünnet), icma ve diğer şer'î delillerdir. Yine bu konuları belirten deliller aynı noktada toplanıyorsa hepsiyle birden amel edilir; yok teâruz sebebiyle delillerin hepsiyle değil de bir kısmıyla amel ediliyorsa, öyle hareket edilir. Zira asıl olan, delillerin kullanılmasıdır.⁶⁹¹ Hukukun muamelat ve âdet türünden kısımlarında ise esas alınacak ölçü, insanların maslahatıdır. Bu alanlarda nass, icma ve maslahat ittifak ederse üçüyle birlikte amel edilir; şayet nass ve icma maslahat ile

⁶⁸⁷ Tûfî, *Risâle*, s. 129-135(Tûfî, burada her bir gerekçe için örnekler vermektedir)

⁶⁸⁸ Tûfî, *Risâle*, s. 130.

⁶⁸⁹ Tûfî, *Risâle*, s. 111.

⁶⁹⁰ Ceza hukuku olsun diğer hukuk dalları olsun, şer'î delillerle ölçüleri belirlenip, başka şekilde anlaşılmaya müsait olmayan sonuçlardır.

⁶⁹¹ Tûfî, *Risâle*, s. 138.

çatışırsa maslahat nass ve icmaya takdim olunur. Zira hukukun bu kısımlarında maslahat amaç diğer deliller vesile durumundadır. Amaç ise vesileden önce gelir.⁶⁹²

Tûfî de, Karâfî'nin dile getirdiği yüksek maslahat teorisinden en fazla etkilenen ve eserlerinde Karâfî'den sıkça söz eden hukukçulardandır. Tûfî, Karâfî'nin isabetli bulduğu görüşlerini benimserken, bir kısmını da eleştirir. Tûfî'nin, Karâfî'den bu kadar çok bahsetmesinin sebebi kendisinin açıkca belirttiği gibi onun 'Tenkihu'l-fusul' ve 'Şerhu Tenkihu'l-fusul' adlı eserlerinin 'Şerhu Muhtasari'r-ravza'sının kaynakları arasında yer almasıdır.⁶⁹³

Tûfî'ye maslahatla ilgili görüşlerinden dolayı itiraz edilmiş olmalı ki; kendi görüşünün tek görüş olmadığını söylemekte ve bir dayatmada bulunarak sadece kendisinin doğru olduğunu iddia etmemektedir. Zira o, görüşlerinin ictihadi olduğunu, bunun ise zanna dayandığını belirtmektedir.⁶⁹⁴ Fakat Tûfî bu açıklamalarına rağmen, ilim adamlarınca yanlış anlaşılmaya devam edilmiş, belki Tûfî'nin düşünmediği şeyler üzerine yorumlar yapılmış ve bizce hiç hak etmediği ithamlara maruz kalmıştır. Böylece maslahatla ilgili yeni düşüncelere kapı açacak bir girişim, daha doğup büyümeden üzerine gidilmiş ve bastırılmıştır.⁶⁹⁵

II. ŞÂTİBÎ'NİN MAKÂSİD ANLAYIŞI

Şâtîbî, şeriatın temelde konuluş amacının insan açısından hem dünyada hem de ahirette maslahatların teminini sağlamak olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple, şerî hükümlerde gözetilen maslahatların tesbiti ve korunmasıyla İslam hukukunun hedeflediği gaye de her zaman ve zeminde gerçekleşmiş olacaktır.

⁶⁹² Tûfî, *Risâle*, s. 141.

⁶⁹³ Apaydın, 'Karâfî' md., *DİA*, XXIV, 397.

⁶⁹⁴ Tûfî, *Risâle*, s. 137.

⁶⁹⁵ Tûfî'nin maslahat anlayışı günümüzde de inceleme ve tenkit konusu olmaktadır. Mesela bkz. Ali Tülü, *Necmeddin Tu'fî'nin Maslahat Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006, s. 1-158; Yaran, "Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", s. 5-30; Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, İstanbul, Ocak-Haziran 1996, s. 93-122; Said Nuri Akgündüz, "Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı, Mustafa eş-Şelebî ve Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat Anlayışlarının Karşılaştırılması", *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Bahar 2013, Cilt:1, Yıl:1, Sayı:1, s. 48. (1:41-51.)

A. Şâtıbî'nin Makâsıdı Ele Alış Tarzı

Şâtıbî, Muvâfakât'ta esas olarak makâsıd konusunu iki ana başlık altında ele alarak incelemiştir. Şöyle ki;

1. Şâriin maksatları açısından.
2. Kulun (mükellefin) maksatları açısından.

1.Şâriin öncelediği maksatlar: Muvâfakât'ta, Şâriin gözetdiği maksatlar açısından makâsıd konusu dört ana başlık altında ele alınmıştır.

1. Şâriin öncelikle şeriatı vaz'ındaki kasdı.
2. Şeriatın anlaşılması için vazındaki kasdı.
3. Şeriatın, gereği ile yükümlü tutmak için vazındaki kasdı.
4. Mükellefin, şeriatın hükmü altına girmesinde gözetilen kasıd.

Şâtıbî, makâsıd konusunda açıklanmasını gerekli gördüğü konuları bu dört nevi içinde ayrıntılarıyla izah etmeye çalışmıştır.

2. Mükellef için öncelenen maksatlar: Kul açısından gözetilen maksatlarda ise, esas olarak mükellefin maksadı ve maslahatı yanında bir şekilde ilgili görülen hile konusu ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

İslam hukuk literatüründe "Hukukun Gayelerini Bilme"ye yönelik meseleler, furû fıkıh kitaplarının çeşitli yerlerinde dağınık olarak, ya da fıkıh usulü kitaplarının kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele ve hüsn-kubuh gibi bölümlerinde ele alınmıştır. Buna karşın Şâtıbî'nin, Muvâfakât'ın bir cildini müstakil olarak bu konuya hasretmesi ve geniş yer ayırmış olması oldukça dikkat çekicidir. Şâtıbî, makâsıd konusunu ilk ele alan ve tasnif eden ilim adamı olmamakla birlikte, kendinden önceki bilginlerin görüşlerini de değerlendirerek "Makasıdu's-ş-şeri'a" teorisini yeni bir sistem ve üslupla ele almış ve daha önce yapılan çalışmaları bir adım öteye götürmüştür diyebiliriz.

Şâtıbî, Muvâfakât'ta makâsıdın zarûri, hâci ve tahsîni diye mertebelerden oluştuğunu belirttikten sonra makâsıdın tam açık bir tanımını yapmamakla birlikte, makâsıd ile neyi kasteddiğini şöyle açıklamıştır:

Maslahatdan, insan hayatının devamını sağlayan esaslar ve yaşantısını tamamlamaya yönelik hususlar ile akli ve şehvi özelliklerinin (vasıflarının) gerektirdiği şeylerin mutlak surette elde edilmesini kastetmekteyiz. Ancak bu şekilde, Şâriin kullarına yönelik verdiği nimet tamamlanmış olur.⁶⁹⁶ Mefsedetleri de bir nevi maslahatların mukabili gören Şâtıbî, katıksız maslahat ve mefsedetin olamayacağını belirtmektedir. Bununla her maslahatta mefsedet ve her mefsedette de maslahat az da olsa bulunacaktır. Bu sebeple, bir şeyde maslahat ve mefsedetten hangi özellik ağır basıyorsa o yönü dikkate alınacaktır.⁶⁹⁷

Şâtıbî, makâsıd konusuna hükümlerin ta'lili/hangi vasıf esas alınarak hükmün vaz' edildiği hakkındaki görüşünü beyan ederek başlamaktadır. Şâtıbî, şeriâtın konuluş amacının hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini olduğunu söyleyerek, bu neticeye istikra sonucu ulaştığını belirtmektedir.⁶⁹⁸

Şâtıbî'ye göre, şeriâtın dünya ve ahiret maslahatlarını hedeflediğini düşündüğü ayetlerden bazıları şunlardır:

1. "Seni, ancak alemlere rahmet olman için gönderdik."⁶⁹⁹

2. "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım."⁷⁰⁰

3. "Ey İman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allâh'a karşı gelmekten sakınasınız diye size de sayılı günlerde farz kılındı."⁷⁰¹

Şâtıbî, hükümlerin talilini şeriâtın bütün tafsili hükümleri için geçerli görmekte, kıyas ve icihadın da bu noktadan hareketle sabit olduğunu belirtmektedir. Hükümlerin belirli

⁶⁹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 20. Şâtıbî'nin maslahata getirdiği bu açıklamayı Tahir b. Aşur, çok belirgin ve yerinde bulmamıştır. Fazla bilgi için bkz. Tahir b. Aşur, *İslam hukuk felsefesi*, s. 133.

⁶⁹⁷ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 20-21.

⁶⁹⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 4.

⁶⁹⁹ Enbiyâ, 21, 107.

⁷⁰⁰ Zâriyat, 51, 56.

⁷⁰¹ Bakara, 2, 183.

bir illet üzerine konulmasının Allâh üzerine vacip mi? yoksa caiz mi? olduğu konusuna ise hiç girmemektedir.⁷⁰²

Şâtıbî'nin, makâsîd konusuna girmeden önce 'kelami bir mukaddime ' olarak sunduğu ve 'müsellem-kabul edilmiş' ifadesini kullandığı, “Şeriatın, kulların hem dünyada hem de ahirette maslahatlarını temin için konmuş olduğu” fikri, hükümlerin talili konusunda Reysûnî tarafından tenkit edilmektedir.⁷⁰³ Şöyle ki; Reysûnî, kabul edilmiş bir konuda ihtilaf olmaması gerekirken, Şâtıbî daha sonra Râzî'nin bu görüşe katılmadığını belirtmektedir. Bu ifade yerine Şâtıbî'nin, "Benim kabul ettiğim" ifadesini kullanması daha doğru olurdu, demektedir. Ayrıca Reysûnî, Şâtıbî'yi makâsîdın kaynağı sayılabilecek olan "*Hükümlerin Ta'lili*" konusunda da çok kısa ve yeterli olmayan açıklamalarda bulunmakla eleştirmektedir.

Biz, Reysûnî'nin bu konudaki tenkidinin yerinde olmadığını düşünüyoruz. Çünkü, Şâtıbî "*Hükümlerin Ta'lili*" konusuna ayrı bir başlıkta yer vermemiş olsa da, makâsîd konusu içerisinde sık sık bu konuyu ele almış illet ve hikmet üzerinde çokca durmuştur. Kısacası, maslahat ve şeriatın bütün prensiplerini hükümlerin ta'lili ile açıklamak istemiştir. Şâtıbî, hükümlerde illetin araştırılmasını fıkıh usulünde kaçınılmaz görmüş, maslahatı şeriatın genel ve ayrıntılı emirlerinde hukuk kurallarının tesbitini sağlayacak bir işaret kabul etmiştir.

Şâtıbî'nin, dört nev'e ayırarak incelediği Şâriin maksatları hususunda şu konular ele alınmıştır.

İlk nevide maslahatın anlamı, dereceleri, özellikleri; ikinci nevide teklifin Arap dili açısından boyutları ki; teklif, diğer usûlcülerin fazla önem vermedikleri yönleriyle ve bütün unsurlarıyla burada ele alınmıştır. Üçüncü nevide teklifin kudret ve meşakkatle ilişkisi; dördüncü nevide ise kulluk, teabbudilik, âdetler ve hazlar maslahat kavramı açısından tahlil edilmiştir.

Biz, Şâtıbî'nin, bu şekilde ele aldığı makâsîd konusundaki açıklamalarını, O'nu diğer usulcülerden ayrıcalıklı kılan yönleriyle aşağıdaki başlıklar altında ele alıp izah etmeye çalışacağız.

⁷⁰² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 5.

⁷⁰³ Bu tenkit için bkz. Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, s. 169-170.

B. Makâsıdın Mertebeleri ve Tamamlayıcı Unsurları

Şâtıbî'ye göre, şer'î yükümlülüklerde Şâriin gözettiği gaye, insanın yaratılışında gözetilen maksatların korunmasıdır. Yaratılıştaki gözetilen bu maksatları Şâtıbî, kendinden önceki bilginlerin yaptığı gibi üç grup altında toplamaktadır. Bunlar; 1. Zaruri, 2. Hacı ve 3. Tahsini maksatlar olup bunlara bir dördüncüsü eklenemez. Kitap, bu üç temel maslahatı belirlemiş, Sünnet ise bu temel esaslara ilişkin detaylar getirmiştir.⁷⁰⁴

Zaruri olan maslahatlar, dünya ve ahiret işlerinde zorunlu olan maslahatlardır ki, bu maslahatların gözetilmemesi dünya ve ahiret işlerini normal yolundan çıkarır, fesad ve hüsrana götürür. Kendinden önceki bilginlerin ittifakiyle de Şâtıbî'ye göre zaruri maslahatlar 'din, nefis, nesil, mal ve akıl'⁷⁰⁵ olmak üzere beş esastır ve bu beş esasın korunmasına tüm dinlerde riayet edilmiştir.⁷⁰⁶ O'na göre, bu beş zaruri maslahatın da kendi içerisinde mertebeleri yani, öncelik ve sonralık sırası vardır. Şöyle ki; dinin korunması canın korunmasından, canın korunması aklın ve malın korunmasından önce gelir.⁷⁰⁷ Şâtıbî'nin, makâsıda ilişkin yaptığı bu açıklamalar ile zaruriyyatın en kapsamlı tarifini yaptığını söyleyebiliriz.

Varlık kazandırma açısından iman, namaz, zekat, hac gibi ibadetler dinin korunmasını ve yiyecek, içecek, giyecek gibi âdetler (beşeri davranışlar) ise nefsin ve aklın korunmasını amaçlar. Muamelat türünden fiiller ise, hem neslin ve malın hem de nefsin ve aklın korunmasını esas alırlar. İşlenen suçlara ilişkin uygulanacak cezai hükümler de, beş esasın korunmasını gaye edinir ki mesela; kısas ve diyet nefsin korunmasını, belirli suçlara ilişkin hadler aklın korunmasını, malların kıymetlerinin tazmin edilmesi neslin korunmasını,⁷⁰⁸ el kesme ve tazminat ise malın korunmasını amaçlamaktadır.⁷⁰⁹

⁷⁰⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 7, IV, 20.

⁷⁰⁵ Şâtıbî tarafından yapılan bu sıralama ittifak edilen bir sıralama olmayıp başka sıralamalar ve bu beş esasa eklenen esaslar da vardır. Fazla bilgi ve sıralamalar için bkz. Pekcan, *İslâm hukukunda gaye problemi*, s. 133-139.

⁷⁰⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 26, II, 8, III, 33.

⁷⁰⁷ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 38.

⁷⁰⁸ Şâtıbî'nin, (telef edilen)malların kıymetlerinin tazmin edilmesini neslin korunmasında bir tedbir sayması doğrudan değil de dolaylı olarak düşünülebilir. Zira Dıraz da Şâtıbî'nin bu örneklemesini biraz karışık ve isabetli bulmamaktadır. Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 8 (Dıraz'ın 4 nolu dipnotundan).

⁷⁰⁹ Fazla bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 7-8.

Haciyyat, zaruri maslahatların gerçekleşmesini kolaylaştırmak, makâsıdın sınırlarını genişletmek, sıkıntı ve güçlüklerle sebep olan şeyleri ortadan kaldırmak için konulmuş maslahatlardır. Hacı maslahatlara ibadetlerde yolculuk ve hastalık sebebiyle getirilen ruhsatlar, âdetlerde avlanmanın helal kılınması, muamelatta karz, musâkât ve selem gibi akitler, cezai hükümlerde ise levs⁷¹⁰, tedmiye⁷¹¹ ve kasame⁷¹² gibi konular örnek olarak verilebilir.

Tahsini maslahatlar ise, ahlaki değerlere uygun davranış göstermek ve sağduyu sahiplerinin güzel bulmayacakları davranışlardan kaçınmaktır. Tahsiniyyat, ahlaki değerlerin ve yargıların mecmuu sayılabilir. Tahsini maslahatlara ibadetlerde; necaseti gidermek, avret yerlerini örtmek, güzel elbiseler giymek, adetlerde; yeme ve içme adabı, nezih olmayan şeyleri yemekten uzak durma, israf, pintilik ve cimrilikten kaçınma, muamelatta ise; necis şeylerin veya ihtiyaç fazlası su ve ot gibi herkesin ortak kabul edildiği şeylerin satımının yasaklığı, köleye şahadet hakkı ile devlet başkanlığı ehliyeti vermeme örnek olarak verilebilir. Cezai hükümlerde ise, hür insanın köle karşılığında kısas olunmaması, savaşta köle, kadın ve çocukların öldürülmemesi misal teşkil edebilir.⁷¹³

Şâtübî tarafından zarûrî, hâcî ve tahsînî maslahatlara ilişkin verilen örneklerin elbetteki kendi zaviyesinden olduğu düşünülmeli yani, bu örneklerin yerindeliğinin değerlendirilmesi gerekebilir. Nitekim, Şâtübî'nin ilgili maslahat çeşitlerine ilişkin verdiği örneklerin kritiği ve eleştirisi yapılmış, uygun olmadığı düşünülen örneklere işaret edilmiştir.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Levs; bir maktulün velilerinin iddialarında doğru olduklarına dair bir zann-ı galip husule getiren bir hal ya da fiil karinesidir ve iddiayı teyit eder; katil zanlısının yakalandığında üzerinde kan izleri bulunması yahut maktul ile arasında açık bir düşmanlığın bulunması gibi. Bu hale beyyine-i zaîfe denir. Fazla bilgi için bkz. Erdoğan, 'Levs' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 326.

⁷¹¹ Kana bulanma, sanığın üstüne başına kan bulaşması gibi emare ve işaretlerin bulunması, kan akıtmak üzere yaralamak gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Abdurrahman Candan, *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta'ilil)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2005, s. 151; Lehce-i osmânî, s. 1006, sıra:9, <http://www.osmanlicayazilisi.com/osmanlica-sozluk-madde-7086.html> adresinden

⁷¹² Kasame; kâtîli meçhul olan ve üzerinde katl eseri bulunan bir maktulün bulunduğu mahal ahalisinden seçilen elli kimsenin, onu öldürmediklerine, öldüreni bilmediklerine dair yemin etmeleridir. Fazla bilgi için bkz. Erdoğan, 'Kasâme' md., *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, s. 293.

⁷¹³ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 9,10, IV, 23.

⁷¹⁴ Mesela bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 8, Dıraz'ın 4 nolu dipnotundaki değerlendirme ve ayrıca bkz. Candan, *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta'ilil)*, s. 153-154.

Şâtıbî'ye göre, maslahatların bu üç mertebesi bir biriyle sıkı bir ilişki içindedir. Maslahatın bu üç mertebesinin tamamlayıcı unsurları da vardır. Fakat ilk sırada yer alan zaruriyyat bütün maslahatların aslını oluşturur. Hacıyyat zaruriyyat için, tahsiniyyat da hacıyyat için tamamlayıcı unsur kabul edildiğinden, maslahatın her mertebesinin bir şekilde bir biriyle bağlantılı olduğu düşünülür.⁷¹⁵

Şâtıbî, temel maslahatların tamamlayıcı unsurlarını da örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Mesela; kısas cezasında eşitlik hükmüne riayet etmek zaruri maslahatın tamamlayıcı unsurudur. Küçük kızın evlendirilmesinde denklik ve mehr-i mislin gözetilmesi de hacı maslahatın tamamlayıcı unsurudur. Yine tuvalet adabı ise, tahsiniyyatın tamamlayıcı unsurları içerisinde yer almaktadır.⁷¹⁶

Şâtıbî, tamamlayıcı unsurların asıl ile olan ilişkisini sıfat ile mevsuf arasındaki ilişki gibi kabul eder. Buna şu şekilde açıklık kazandırabiliriz. Tamamlayıcı unsurların ortadan kalkması, aslın ortadan kalkmasını gerektirmez. Bunun anlamı şudur; tamamlayıcı unsur dikkate alındığı zaman asıl unsurun ortadan kalkması söz konusu olacaksa tamamlayıcı unsura itibar edilmeyecektir. Böyle bir durumda asıl unsur tercih edilecektir. Mesela; canın korunması asıldır. Necis olan şeylerin haram kılınmasında mürüvvetin korunması ve üstün ahlak anlayışına ulaşmak hedeflenmiştir. Bununla birlikte, pis olan şeyleri alıp tüketme yoluyla canın kurtarılması ve hayatın sürdürülmesi söz konusu olacaksa, bu durumda asıl olan 'canın korunması' tercih edilecektir.

İmam Şâtıbî, maslahatın üç mertebesinin birbirleriyle olan bağlantısından hareketle beş temel önerme/kaide çıkarmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.⁷¹⁷

1. Zaruri maslahat, hacı ve tahsini maslahatlar için asıldır.
2. Zaruri maslahatın ihlali halinde hacı ve tahsini maslahatın da ihlali gerekir.
3. Hacı ve tahsini maslahatların ihlali durumunda zaruri maslahatların ihlali gerekmez.

⁷¹⁵ Şâtıbî ve öncesi usulcülerin bu üç mertebeye ve bunları tamamlayıcısı konumunda olan unsurların örnekleri hakkında fazla bilgi için bkz. Candan, *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta'il)*, s. 145-157.

⁷¹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 11,12, IV, 20-23.

⁷¹⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 13.

4. Hacı ve tahsini maslahatların mutlak ihlali, zaruri maslahatları bir şekilde etkileyebilir.

5. Zaruri maslahatların temini için hacı ve tahsini maslahatların korunması gerekir.

Şâtıbî'nin, yukarıda sıraladığımız bu beş önermeye/kaideye ilişkin olarak getirdiği bazı açıklamalar şöyledir:

Birinci önermenin açıklaması: Din ve dünya işleri beş zaruri esasın korunmasına dayalıdır. Zaruri maslahatlar ihlale uğrarsa, teklif ve mükellefiyetlik kalmayacaktır. Ahiret işlerinin de kıvamı, zaruri maslahatların korunması ile mümkündür.⁷¹⁸

İkinci önermenin açıklaması: Zaruri maslahatlar ihlale uğradığı zaman diğer maslahatların da ihlale uğraması kaçınılmazdır. Mesela; baygın durumda olan bir kimseden, hayız halindeki kadından namaz mükellefiyeti düşmektedir. Namaz yükümlülüğü düştüğünde kıraat, tekbir, ruku' gibi farzlar, cemaat, hadesten ve necasetten taharet gibi hükümlerin yükümlülüğü de düşecektir.⁷¹⁹

Üçüncü önermenin açıklaması: Namazın tamamlayıcı unsurlarından olan zikir, kıraat, tekbir veya bunun dışında namazın evsaflarından sayılan bir unsurun ihlale uğraması durumunda namazın aslı batıl olmaz.⁷²⁰

Dördüncü önermenin açıklaması: Namazın tamamlayıcı unsurlarının ihlal edilmesi, farz ve rükünlerini ihlale götürebilir. Çünkü daha hafif olan şeyler daha ağır olan şeylere yol açıcı rol oynayabilir.⁷²¹

Derecelerin birbirleriyle olan ilişkisi hükümler bahsinde olduğu gibi cüz ve küll olarak değerlendirildiğinde tahsini ve hacı olan maslahatlar zaruri maslahatlarla bir küll halindedir. Cüzlerin (tamamlayıcı unsurların) ihlali küll'ün (zaruriyyatın) ihlali anlamına gelir.⁷²² Hacıyyat ve tahsiniyyatın bütünü zaruriyyatın fertlerinden biri olabilir. tamamlayıcı olan bu unsurlar zarurinin hizmetindedirler.⁷²³ Şâtıbî'nin, bu üç mertebenin

⁷¹⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 13.

⁷¹⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 14.

⁷²⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 16.

⁷²¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 17.

⁷²² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 18.

⁷²³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 18-19.

bir birleriyle olan ilişkisini şerî hüküm üzerinden anlatmasının yerindeliğini düşünmekteyiz. Nasıl ki; farklı derecelerden şerî hükümler aralarındaki ilişki içerisinde bir bütünü oluşturuyorlarsa maslahatın bu üç derecesi yani zaruri, hâci ve tahsini maslahatlar da bir bütünü tamamlamaktadır.

Şâtibî, bu üç merteye içerisinde zaruriyyatın muhafazasını en büyük maksad olarak değerlendirmekte ve bunların her şeriatla gözetilmiş olup, ferî olan konularda olan ihtilaflar gibi bunlar hakkında ihtilaf olmadığını, bunların dinin esasları ve şer'î kaideler mesabesinde olduğunu beyan etmektedir.⁷²⁴

Beşinci önermenin açıklaması: Şâtibî, dördüncü önermenin izahıyla bu önermenin de açığa kavuştuğunu ifade eder. Şöyle ki; zaruri maslahatın tamamlayıcı unsurlarının bozulmasıyla zaruri maslahat da bozulabilmekte ve ortadan kalkabilmektedir. O zaman zaruri maslahatın korunabilmesi için onun güzelliğini ortaya çıkaran bir zinet konumunda olan hâci ve tahsini maslahatların da korunması doğru olacaktır. Böylece Şâtibî, şeriatın korumayı hedeflediği külli esasın zaruri maslahatlar olduğunu ve bunların çoğunun Mekke dönemi teşriinde temas edilerek belirlendiği ve Medine dönemi teşrii ile de tamamlama yoluna gidildiği görüşündedir.⁷²⁵

Buna göre Şâtibî, bütün şer'î hükümleri zaruriyyat, hâciyyat, tahsiniyyat ve bunların tamamlayıcı unsurları olmak üzere üç esasa irca etmekte ve şer'î hükümleri bu üç kategori içinde izah etmektedir.⁷²⁶ Böylece, vacip, mendup, mübah, mekruh ve haramdan müteşekkil şer'î hükümlerin birbirini tamamlayan ve destekleyen bir bütün olduğunu sistemli bir şekilde açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Şâtibî'den önceki maslahat anlayışı ile ilgili açıklamalarımızdan anlaşılağı üzere, İslam hukukçuları maslahatları kategorilere ayırmışlardır. Bu kategoriden ilk söz eden Cüveynî bu kategoriyi beş sınıfta ele alırken, Gazzâlî üçe indirmiş ve her mertebenin bir tamamlayıcısının bulunduğundan bahsetmiştir. Böylece, tamamlayıcı unsurlardan ilk söz eden Gazzâlî, "Makasidu's-Şeria"nın ana yapısını oluşturmuştur. Bu ana yapı, küçük değişikliklerle ve tekrarlarla Şâtibî'ye kadar uzanmıştır. O halde Şâtibî'nin, özellikle

⁷²⁴ Şâtibî, *Muvâfakât*, II, 19, III, 33.

⁷²⁵ Şâtibî, *Muvâfakât*, III, 33-35.

⁷²⁶ Benzer düşünceler için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da ahkam ayetleri ile ilgili küllilik cüz'ilik dengesi (Şâtibî Örneği)", *İslam düşüncesinde yeni arayışlar I*, İstanbul-1998, s. 7.

makâsıd konusunda Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Karâfî ve İzzüddin b. Abdisselâm'dan etkilendiği ve onların belirli bir yere kadar getirdiği makâsıd anlayışına yeni tasnif ve örneklerle dini bütünlük içerisinde baktığı sonucu çıkarılabilir.

Şâtıbî'nin, Gazzâlî'nin bu üçlü katogorisini bozmadan konuyu yeniden ele aldığını, konuya dikkat çekip, mükemmilat üzerinde durduğunu ve bu hükümlerin asli katogorileriyle olan bağlantılarını ele aldığını ve şer'î hükümler üzerinde bir düşünce ağı kurduğunu görmekteyiz. Şâtıbî, bu üç esasın şer'an muteber olup, Şâri'ce maksud olduğunu felsefî bir hüküm çıkarma metodu olan istikra (tümevarım) metoduyla isbat eder.

Şâtıbî, istikra'nın; külli ve cüzi bütün delillerin gözönünde bulundurulup, bu genel esasların kapsamlarına giren hususların tesbitiyle olacağını söylemektedir. Bu şekilde ulaşılan sonuç, belli bir delille sabit olmayıp, bilakis birbirini destekleyen çok sayıda ve gayeleri farklı olan, tüm delillerden çıkarılan ve hepsinin üzerinde birleştiği ortak nokta, manevi istikradır.⁷²⁷

C. Maslahat ve Mefsedetlerin Taksimi ve Özellikleri

Şâtıbî, kişinin yapıp ettiklerinin sadece dünya ile sınırlı olmadığını fiillerinin ahirete tealluk eden yönünün de olacağından hareketle maslahat ve mefsedetleri ilk planda ve genel olarak dünyevi ve uhrevi olanlar olmak üzere iki guruba ayırmaktadır.⁷²⁸ Dünya hayatını ilgilendiren maslahatlar, fiili varlıkları düşünülerek ve mahiyetleri açısından değerlendirilmesi dışında şer'î hitabın tealluku açısından yani ahiretteki karşılığı da göz önüne alınarak ele alınmıştır.⁷²⁹

Bu dünyada var olan yarar odaklı maslahatlar katkısız maslahatlar olmayıp, az ya da çok beraberinde veya öncesi ve sonrasında külfet ve meşakkatlerle karışıktırlar. Benzer şekilde dünyadaki zarar odaklı mefsedetler de katkısız olmayıp önünde sonunda veya beraberinde bir incelik, bir şefkat veya lezzetle karışık olurlar. Bu durumda Şâtıbî, bir fiilin maslahat tarafı ağır basıyorsa onun örfî anlamda maslahat, mefsedet tarafı ağır

⁷²⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 26, II, 39.

⁷²⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 25; Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 46.

⁷²⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 20.

basıyorsa onun örfi anlamda mefsedet olarak kabul edileceğini söyler.⁷³⁰ Böylece Şâtıbî'nin, dünyevi maslahat ve mefsedetlerin neler olduğunu belirlemede örfe büyük önem verdiği anlaşılmaktadır.

Konuya şer'î hitabın tealluku açısından bakıldığında ise Şâri'ce maksud olan maslahat ve mefsedetlerin mutlak olması gerekir. Yani, Şâriin bir meselede hüküm koyması sırasında maslahat ve mefsedetten ağır basan tarafa itibar edildiği düşünülür. Bunun anlamı, şer'î hitabın fiillerin maslahat ve mefsedet taraflarını gözeterek hükme bağlamasıdır.⁷³¹

Dünyevi maslahat ve mefsedetlerde olduğu gibi uhrevi maslahat ve mefsedetler de kendi arasında iki kısma ayrılır. Şöyle ki;⁷³²

a) Katkısız olan uhrevi maslahat veya mefsedetlerdir. Mesela; cennet ehlinin nimetlere kavuşması sırf maslahat ve ebedi cehennem ehlinin ise suçuna nispetle azaba uğraması ise sırf mefsedet olarak görülmektedir.

b) Birbirleriyle karışık uhrevi maslahat veya mefsedetlerdir. Mesela; tevhid ehlinin olup da cehenneme girenler hakkında yalnızca cehennemdeki durumlarıyla ilgili hususlarda söz konusu olur. Cehennemden çıkıp cennete girdiklerinde, birinci kısma geri dönmüş olurlar. Yani, tevhid ehlinin cezasına karşılık cehennemde ceza çekmesi mefsedet; cezasının sona ermesiyle cennete geri dönmesi ise maslahattır.

Şâtıbî, ahiretle ilgili konularda aklın bir rolü (yeri) olmadığını ve bu konuyla ilgili bütün bilgilerin sema'(nakil) yoluyla elde edileceği görüşündedir.⁷³³ Bununla birlikte Şâtıbî, dünyevi maslahatların da sadece akıl, tecrübeler, âdetler ve muteber olan zan ile bilinebileceği görüşüne de karşıdır. O'na göre, şeriat, hem dünya ve hem de ahiret işlerini birlikte düzene koymuştur. Yürürlükte olan âdetlere göre aklın yalnız başına dünyadaki maslahat ve mefsedetleri bütün ayrıntılarıyla idrak etmesi imkansızdır. Buna göre, maslahat ve mefsedetler ancak, şeriat onların asıllarını (esaslarını) vaz' ettikten sonra tecrübelerle kavranabilir.

⁷³⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 20.

⁷³¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 21.

⁷³² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 25.

⁷³³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 61, II, 25, 27; Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 47.

Şâtıbî, bu konudaki görüşleriyle İzzüddin b. Abdisselâm'ın dünyevi maslahatların sadece akıl, tecrübe ve âdetlerle bilinebileceği görüşüne karşı çıkmakta ve dünyevi maslahatların tamamen rasyonel olduğu görüşünü reddetmektedir.

Şâtıbî, gerek Şâri' ve gerekse mükellef açısından maslahat ile ilgili şu genel kurallara temas etmektedir.⁷³⁴

1. Şeriatın esasta konuluş amacı hem dünya ve hem de ahiret maslahatlarını temin etmektir.
2. Maslahatların temini ve gerçekleşmesi şer'î nizamın(sistemin) ihlaline yol açmamalıdır.
3. Şâriin gözettiği maslahat mutlak olmalıdır.
4. Şâri tarafından belirlenen bu maslahatlar bütün mükellefler için her ortamda ve her türlü teklifte ebedi, külli ve genel olmalıdır.

Şâtıbî, yukarıda belirtilen bu neticelere dayanarak, şeriatın mükellefleri arzu ve heveslerinin esiri olmaktan kurtarmak ve yalnızca Allâh'a kul olmalarını sağlamak amacıyla geldiğini söylemektedir.⁷³⁵ Fayda ve zararlar izafidirler, halden hale, kişiden kişiye ve zamandan zamana değişiklik gösterirler. Bu sebeple, maslahat ve mefsedetlerin belirlenmesi insanların şehevi arzularına ve kişisel isteklerine terk edilemez. O halde, mutlak anlamda maslahat esas olmalıdır.⁷³⁶

Şâtıbî, dünyevi maslahatların bilinmesi konusunda mutlak olarak akıl ve tecrübenin yol gösterici olmasını reddederken, konuyu istikra yöntemiyle izah etmeye çalışmaktadır. Şâtıbî, aklın şeriata hakim kılınması endişesi sebebiyle olmalı ki, maslahat ve mefsedetlerin öncelikle şeriatın asılları tarafından belirlenmesini ve sonra tecrübe ile ayrıntıların tesbitine gidilmesi görüşünde olduğunu beyan etmiştir. Toplumsal hayat sürekli gelişim ve değişim içindedir. Zaman içinde toplumsal hayata bağlı olarak toplumun ve fertlerin ihtiyaçları da değişecektir. Bu sebeple, Kur'ân'ın genel amacı

⁷³⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 29.

⁷³⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 29.

⁷³⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 30,31.

çerçevesinde, nasların rehberliğinde akıl ve tecrübenin belirlediği maslahatların dikkate alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

Şâtıbî, şahsi ve umumi maslahatların ayrı değerlendirmeye tabi tutulması görüşündedir. Bu sebeple, kişinin kendi çıkarlarını korumak uğruna toplum menfaatinin bulunduğu görevleri ihmal etmesini veya topluma zarar verecek fiilleri işlemesini de doğru bulmamıştır. Bu bağlamda, şeriatin öldürme, zina, içki, faiz, hırsızlık gibi mefsedet içerikli fiilleri yasaklamış olduğu hatırdta tutulmalıdır. Bundan çıkacak sonuca göre, kamunun menfaati şahsi menfaate daima tercih edilmelidir.⁷³⁷

D. Şâri'in Maksadını Bilme Yolları

Fiillerin belirli bir gayeye matuf olduğu düşüncesinden hareketle Şâtıbî her bir fiilin kulun menfeatini temin veya ondan bir zararın kaldırılmasını hedeflediğini belirtir. Buna bağlı olarak Şâtıbî, yararı temin ve zararı def eden maksatları öğrenme konusunda belirli kıstaslara dayanarak Şâriin maksadı olan şeyin maksadı olmayan şeyden ayırtedilebileceğini zikreder. Buna göre, Şâriin maksadı aşağıdaki yollardan birisiyle bilinebilir.

1. Mücerred(soyut) emir ve nehiy kipleriyle:

Emir ve nehiy bir fiilin işlenmesi ve terkedilmesi konusunda bize Şâriin talebini bildirmektedir. Bu konudaki olumlu veya olumsuz talep, Şâriin maksadını açığa çıkarmış olur.

Şâtıbî, Şâriin talebinden haber veren emir ve nehiy siygalarının başlangıçta ve asıl olarak konmuş olması şartını getirir. Böylece başka şeylerin kastedildiği (geçici durumlara ait) emir ve yasaklar dışarıda bırakılmış olacaktır. Mesela Şâtıbî, "Cuma günü namaz için ezan okunduğunda, Allâh'ı anmaya koşun, alış-verişi bırakın"⁷³⁸ ayetini örnek verir. Bu ayette dile getirilen yasak, alış-verişin asıl olarak (temelde) yasaklanmasıyla ilgili olmayıp, "Allâh'ı anma" emrini yerine getirmeyi tekid için gelmiştir.⁷³⁹ Şâtıbî'nin, Şâriin makâsıdını tespitinde emir ve nehiy siygaları için getirdiği

⁷³⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 139.

⁷³⁸ Cuma, 62, 9.

⁷³⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 298, III, 113.

ikinci şart ise, bunların sarîh ifadeler şeklinde olmalarıdır. Böylelikle, zan ifade eden emir ve nehiyler dışarıda bırakılmış olacaktır.

2. Emir ve yasakların illetine bakarak:

İlim adamları, Şâriin maksadını belirlemede emir ve yasaklara ‘neden, niçin...’ gibi soruların sorulması ve cevap alınmasını öncelerler. Şâtıbî de, "Bu fiil niçin emredildi? ve niçin yasaklandı?" sorularına cevap arayarak Şâriin maksadını bilebileceğimiz kanaatindedir. İllet belli ise, o emrin ve yasağın gerektirdiği fiile tabii olmalıdır. İllet belli değil ise, tevakkuf(kesin bir neticeye varmaksızın geri durmak) gerekecektir. Bu durumda araştırmacı illeti bilinmeyen hükmü kıyasdan hareketle başka meselelere sirayet ettirmemeli ve araştırmasına devam etmelidir. Bu aşamada, Şâriin maksadı kesin olarak şudur diye bir neticeye varmamalıdır.⁷⁴⁰

3. Asli ve tâbi maksatların tesbitiyle:

Şârii emir ve yasaklarında asli ve asla bitişik olarak belirli maksatlar gözetmiştir. Benzer şekilde Şâtıbî de, Şâriin âdet ve ibadetlerde gözettiği maksatların asli ve tâbi yani birinci derecede ve ikinci derecede maksatlar olmak üzere ikiye ayrımını Muvâfakât'ın çeşitli yerlerinde yapmıştır.

Bu ayrıma göre, asıl maksatlar ilk planda amaçlanmış olup onların gerçekleşmesi ile ikinci plandaki amaçların gerçekleşmesi sağlanmıştır. Mesela; nikahdan asli olarak insan neslinin devamı(üreme) amaçlanmış ve nikahın gerçekleşmesi ile birlikte dolaylı olarak da ünsiyet, helal yoldan birinden istifade, beraberlik, kadının güzelliğine bakma, yardımlaşma gibi başkaca amaçlar da gerçekleşmiştir. Asli maksat olan nikah ve ona bağlı gerçekleşen diğer maksatlar da Şâriin maksadıdır. Ancak, bizzat nass tarafından belirlenmemiş ikinci derecedeki maksatların da asli maksatlara bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁷⁴¹

İbadetlere gelince, asli maksat Şâri'e yönelmek ve O'na teslim olmaktır. Asli maksada bağlı olarak gerçekleşen ahirette derece kazanmak, Allâh'ın veli kullarından olmak gibi tâbi maksatlar da vardır. Mesela; namaz örneğini ele alalım. Namaz ibadeti, Allâh'ın

⁷⁴⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 299.

⁷⁴¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 179-180, II, 140,300-301.

huzurunda saygı ile durmak ve ihlasla ona bağlanmanın yanı sıra insanı çirkin ve kötü şeylerden alıkoyar, dünya meşgalelerinden ayırır, cenneti kazanmaya ve cehennemden kurtulmaya vesile olur.⁷⁴²

O'na göre ilmin de asli ve tâbi maksatları vardır. İlimden gözetilen asıl maksad Allâh'ı bilmek ve hakkıyla kul olmaktır. İlmin dünyada sağladığı övgü, saygınlık ve yüksek merteye ise tâli yani, tâbi amaçlardandır. Tâbi amaçlar esas itibariyle asli amacı gerçekleştirmeye yardımcı olurlar. Aslî maksatların ikinci plana atılıp tâbi amaçların gaye edinilmesi doğru değildir.⁷⁴³

Şâtıbî, azimet ve ruhsat konusunu aslî ve tâbi maksatlar açısından ele almış ve değerlendirmiştir. O'na göre azimet külli ve baştan konan asıl hüküm olarak, ruhsat ise cüz'i olmayan ve ihtiyaç anına mahsus külli bir asıldan istisna edilmiş hükümler olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴⁴

Şâtıbî, asli ve tâbi maksatların her ikisinin de Şâriin maksadı olduğu görüşündedir. Esas olan, asli maksatlardır, tamamlayıcı olan ise tâbi maksatlardır. Bununla birlikte önem sırası gözetilerek her ikisine de itibar edilmelidir. Şâtıbî'nin, daha önce belirttiği gibi zaruri, temel maslahatların korunması için haci ve tahsini maslahatların da korunması gerekir. Şâtıbî, asli maksatları zaruriyyat kabilinden kabul etmektedir. Onun tarafından yapılan bu değerlendirmeye göre, asla bitişik olan tâbi maksatlar da, haci ve tahsini maslahatlardır.

4. Kanun koyucunun sükut geçmiş olmasıyla:

Şâtıbî'ye göre, gerektirici bir sebep varken sebebiyyet vermenin meşruiyeti konusunda ya da amellerin şer'îliği konusunda Kanun koyucunun iki sebeple sükut geçmiş olduğu düşünülmektedir.

a) Hükümü gerektirici sebep olmadığı durumlar. Mesela; Nevâzil denilen ve Hz.Peygamber zamanında bulunmayıp daha sonra ortaya çıkan olaylarla ilgili konularda bilginler genel maslahattan hareket etmişlerdir. Şöyle ki; selef-i salihinin Kur'ân'ı-Kerim'i mushaf haline getirmesi, zenaatkarlara tazmin sorumluluğu yüklemeleri gibi

⁷⁴² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 301-304, III, 252-254.

⁷⁴³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 41-46.

konulardaki temel gerekçeleri bir maslahatın temin edilmesi olmuştur. Buna benzer konularda onların maslahat merkezli davrandıkları düşünülmeli ve karşılaşılan yeni meselelerde de şer'î külli esaslar doğrultusunda hükümlerin verilmesi esas olmalıdır.⁷⁴⁵

b) Hüküm gerektirici sebep olduğu halde sükut geçilmesidir ki; bu husus, söz konusu önceki hükme ilave veya eksiltme yapılmaması konusunda nass gibi telakki edilir. Burada Şâriin sükut geçmesiyle bu sınırı korumayı kasdettiği anlaşılır.⁷⁴⁶ Şâtıbî, bu alanda mevcut kısım üzerine ilavede bulunmayı bid'at kabul etmektedir. O, bu görüşüne dayanarak ibadet, had ve sünnete ilave getirmenin yolunu kesmeye ve bid'atı kaldırmaya çalışmıştır.

Şâtıbî, Hz.Peygamber zamanında olmayıp daha sonra çıkan olayların hükmünün, Şâriin hakkında hüküm koyduğu olaylardaki maksadının belirlenmesiyle tesbit edilebileceğini söylemektedir. Böylece, bu meselelerde şer'î külli esaslar ve onların istikra'ı ile hukuki çözüme gidilebilecektir.

5. Tüme varım yoluyla:

Tek tek cüzî meselelerde gözetilen maslahatlardan hareketle tümel bir kurala ulaşılması hukukçuların ortak tavırları arasında yer alır. Şâtıbî, maksadı bilme yolları arasında istikra'ı(tüme varım) ismen zikretmemiş olsa da, onun eserlerinin tetkiki ile bu metod sayesinde Şâriin maksadına ulaşılabilceği fikrini benimsediği anlaşılır. Şâtıbî, istikra'ı Muvâfakât ve İtisâm'da oldukça sık kullanmıştır. Hatta, fıkıh usulünün katıyyetine delil olarak istikra'ı getirmiştir.⁷⁴⁷ Yine, şeriâtın kulların maslahatları için konmuş olduğu neticesine istikra metoduyla ulaşmıştır.⁷⁴⁸ Ayrıca Şâriin zaruri, haci ve tahsini maslahatları korumayı amaçlamış olduğunu⁷⁴⁹ ve emir ve nehiydeki şer'î kasdın anlaşılmasını hep istikra metoduna bağlamıştır.⁷⁵⁰ İbadetlerde Şâriin koyduğu sınırları

⁷⁴⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 223-225.

⁷⁴⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 310.

⁷⁴⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 311; Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 130-135, 306.

⁷⁴⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 19.

⁷⁴⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 4.

⁷⁴⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 39.

⁷⁵⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 112.

aşmamak gerektiğini, ziyade ve noksanlaştırmaya gitmemeyi istikra sonucu ulaşılan bir durum olarak göstermiştir.⁷⁵¹

Özet olarak Şâriin maksadını bilme yollarından birinin de, şer'î delilleri külli ve cüz'i bütün yönleriyle göz önünde bulundurarak, genel değerlendirmeye tabi tutmak anlamında olan istikra metodu olduğunu söyleyebiliriz.

6. Arapçaya vakıf olma yoluyla:

Kur'ân ve Sünnet Arapça olduğundan, kullanılan lafızlar, bunların anlamları, hükme delâlet şekilleri ve kullanılan üslup da Arapçaya uygun olmalıdır.⁷⁵² Dolayısıyla şeriati anlamak ve Şâriin maksadını kavramak için Arap dilinin delâlet yönlerinin iyi bilinmesi gerekir. Yapılan ictihadların sahih ve kabul edilir olması da buna bağlıdır. Zira Arapçanın hükümlere delâlet yönlerini anlamada noksanı olan kişinin, şeriati anlamasının da noksan ve yanlış olması kaçınılmaz olacaktır.⁷⁵³

E. Teklif Kudret İlişkisi

Mükellefin kendisine yönelik Şâriin hitabı ile istenen fiili yerine getirmesi fiil-kudret ilişkisini beraberinde getirir. Usülcüler, bu ilişki üzerinde titizlikle durmuşlar ve şerî hükümlerin yerine getirilmesinde mükellefin gücü ve kudretine belirleyici bir rol vermişlerdir. Şâriin, mükellefi şerî hükümle muhatap tutmasında onun kudretini gözettiği ve bu yetisine göre yükümlü kıldığı usülcüler arasında kabul görmüş bir husustur.

Şâtıbî de, diğer fıkıh usülcüleri gibi mükellefin kudreti dahilinde bulunmayan bir şeyle yükümlü tutulmasının şer'an sahih olmayacağı görüşündedir.⁷⁵⁴ Mesela bu bağlamda; insanlarda cibilli özelliklerden olan yeme ve içmeye karşı duyulan arzunun izalesi, yok sayılması istenemez. Çünkü, böyle bir şeyin kuldan istenmesi, ona kudretinin üstünde ve yaratılışına ters bir yükümlülük yüklemek olur.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 131.

⁷⁵² Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 30, II, 49,50; Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 294.

⁷⁵³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 62, IV, 82-84; Şâtıbî, *I'tisâm*, II, 298.

⁷⁵⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 82.

⁷⁵⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 83.

Teklif-kudret ilişkisi bağlamında Şâtübî, Şâriin insana yönelik taleplerini üç kısımda ele alarak örneklendirmektedir:

1. İnsanın kudreti dahilinde olmayan talepler. Mesela; "Müslüman olmadıkça sakın ölmeyin."(Bakara, 2/132) ayetindeki istek gibi.
2. Kesin olarak insanın kudreti dahilinde olan talepler. Bunlar, insanların kendileriyle yükümlü tutuldukları ve yerine getirmesi istenen fiillerin tamamını oluşturmaktadır.
3. Hangi kısma girdiği tam olarak bilinmeyen talepler. Mesela; sevgi, kin gibi insanda var olan hasletler böyledir. Bu hususta araştırmacıya düşen, bunların hakikatlerini incelemesi ve hangi kısma dahil olduklarını tesbit edip ona göre karar vermesidir.⁷⁵⁶

Yukarıdaki açıklamalar bize, Şâtübî'nin, şeriatda bazı güç yetirilemeyen taleplerin varlığını kabul ettiğini gösterir. Ancak, bu taleplerde kul sadece kudret dahilinde olan hususlardan sorumludur. Güç yetirilemeyen fiiller, mükellefin kudreti dahilinde olmasa da, Şâri tarafından istenebilir. İnsan kalbinin rol aldığı ve belirleyici olduğu ile ilgili fiillerin⁷⁵⁷ var ya da yok edilmesi insanın kudreti dahilinde değildir. Benzer şekilde Şâtübî, ilim sahibi olmanın matlup olmasına rağmen onu elde etmenin (Allâh'ın inâyeti ve bağışlaması olmadan)⁷⁵⁸ kulun kudreti dahilinde olmadığını ileri sürer.

Şâtübî, teklif ile birlikte mutlaka sevap ya da azabın bulunması gerekmediği görüşündedir. Bazen insanın kudreti dahilinde olmayan şeylerden dolayı da, sevap ya da azap olabilir. Mesela, kendi dahil olmadığı halde kişinin maruz kaldığı musibetler bunun bir örneğini teşkil eder.⁷⁵⁹

F. Meşakkat-Maslahat İlişkisi

Usûlcüler, Şâriin teklifine muhatab olmada teklifin mükellefin kudreti dahilinde olmasını aradığı gibi teklif-meşakkat ilişkisine de büyük önem vermişlerdir. Meşakkat, zorluk, sıkıntı, güçlük vb. mükellefin yüz yüze kaldığı bu zor durumların mükellefin sorumluluğuna etkisi tartışmalara konu olduğunu bilmekteyiz. Bu nedenle usûlcüler,

⁷⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 83-84.

⁷⁵⁷ Şâtübî, bu fiillere ilişkin örnek vermemektedir. Ancak yapılan tanımlamadan, 'korku, heyecan duyma, üzülme, sevinme...' gibi fiillerin kastedildiği düşünülebilir.

⁷⁵⁸ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 85.

meşakkatin yükümlülüğü hafifleteceği veya kaldıracağı hususunu ayrıntılarıyla ele almışlardır. Bu bağlamda, meşakkat-maslahat ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılması için öncelikle meşakkatin anlamı ve mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz.

1. Meşakkatin anlamı:

Şâtıbî, Muvâfakât'ta öncelikle meşakkat kelimesinin şu anlamlara geldiğini açıklamıştır.

- a) Yerine getirilmesinde yorgunluk, güçlük ve sıkıntı bulunan her iş meşakkatlidir. Meşakkatin yorucu ve zor anlamı da vardır. Normal gücün üstündeki yükümlülükler de meşakkat diye isimlendirilir.
- b) Günlük işlerde mutad zorlukları aşan zorluklar anlamındaki meşakkattir ki; bunlar fakihlerin, ruhsatların tanındığını kabul ettikleri meşakkatlerin bulunduğu yerlerdir.
- c) Günlük işlerde mutad yorgunlukları aşmayan, fakat teklif öncesine nisbetle yük gibi telakki edilen, nefse ağır gelen anlamındaki meşakkat için teklif kelimesi kullanılmıştır.
- d) Kendisinden önce olandan dolayı ortaya çıkan meşakkat anlamı ki; arzu ve heveslere muhalefetin insanlara zor gelişi bunu ifade eder.⁷⁶⁰

Şâtıbî, meşakkat içeren yükümlülüklerle takat üstü yükümlülüklerin ayırımını yaparak, birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Şeriatta, genel anlamda takat üstü yükümlülüğün olmadığı halde meşakkat içeren yükümlülüğün bulunduğu kabul edilmektedir. Şâtıbî yukarıdaki meşakkat tasnifiyle, mutlak anlamda takat üstü yükümlülüğün olmadığını söylerken, az da olsa bazı tekliflerin takat üstü olabileceğini ifade etmiştir. İlk planda çelişki gibi gelecek onun bu ifadeleri, mükellefin sadece takat üstü taleplerin kudret dahilinde olan kısmıyla sorumlu bulunduğu görüşüyle açıklanabilir.

2. Kanun koyucunun ve mükellefin meşakkate bakışı ne olmalı:

Şâtıbî, Şâriin meşakkati irade etmediğini, getirdiği yükümlülüklerde kişilerin meşakkat ve sıkıntıya sokulmasını istemediğini Kur'ân nasları ve hadislerle açıklamaktadır.

⁷⁵⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 89-90.

⁷⁶⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 91-92.

Ayrıca şeriatteki ruhsat ve kolaylıkların ve teklifte meşakkatin bulunmadığına dair icmanın varlığının da buna delil olduğunu zikreder.⁷⁶¹

Şâtıbî, meşakkat içeren yükümlülüklerin, içerdikleri meşakkatten dolayı talep edilmiş olmadıkları, bilakis içermiş oldukları maslahatlar sebebiyle talep edilmiş olduklarını, hatta bu meşakkatlere meşakkat bile denmeyeceğini izah ederek, meşakkat ile maslahat arasında bir ilişki kurmaktadır. Şâtıbî, bu konuyu güzel bir örnek ile açıklamaktadır. Şöyle ki; doktor hastasını tedavi etmek için ona acı ilaç içirebilir, kangren olan organını kesebilir, çürük dişini çekebilir, belirli yiyecekleri yasaklayarak perhiz verebilir. Bunları yaparken hastasına acı vermiş olsa da, doktorun kasdı hastayı iyileştirmektir. Bu durum, hastanın çekeceği eza mefsedetinden daha büyük olan bir maslahattır. İşte teklif, mutlak yapılması gerekli bir durum arz ediyorsa, meşakkat içerse bile yerine getirilir, çünkü bu teklif ile kastedilen bir maslahatın temin edilmesidir.⁷⁶²

Yukarıda dile getirilen bu gibi sebeplerle Şâri, meşakkati değil maslahatı kastettiğine göre, mükellefin kasdı da meşakkat değil, maslahat olmalıdır. Mükellef, meşakkatlerin ağırlığına göre sevabın artacağını düşünerek meşakkate yönelik bir kasıt taşımamalı, bizzat yükümlülük konusu olan amele/işe yönelmelidir.⁷⁶³ Şâtıbî, kendi görüşüne muhalif olan, meşakkatin arttığı oranda mukafatın da artacağına dair bazı hadisleri ve Rablerine kullukta güçlerinin yeteceği son noktaya kadar çaba harcayıp, azimetini alıp ruhsatı terketmeyi prensip edinen sufilerin hallerini zikrettikten sonra, bu konuyu şöyle izaha çalışır.

a) Bu konuda başvuru olan hadisler sadece bir meseleye ilişkin ahad haberlerdir. Bu hadislerden hareketle bir genellemeye gidilmesi doğru olmaz.

b) Burada kullanılan hadislerde meşakkatin bizzat kastedildiğine dair bir delil yoktur. Sufilerin gayesi ise, Allâh'a olan kulluk vazifelerini yerine getirmek için kişisel hazlarını ihmal etmeleridir. Nefislerine sıkıntı vermeyi kasedtikleri doğru değildir.

⁷⁶¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 93-94.

⁷⁶² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 97.

⁷⁶³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 98.

c) Hz.Peygamberin nefislerini güçlük ve sıkıntıya sokmak isteyenleri bu düşünceden caydırmak için söylediği, "Aşırılık gösterenler helak oldu" gibi sözleri de vardır.⁷⁶⁴

3. Meşakkatin taksimi:

Şâtıbî, meşakkatleri mutad olan ve mutad olmayan diye iki kısma ayırır. Mutad olanlar, günlük hayatın bir parçası haline gelen zorluk ve yorgunluk türünden meşakkatlerdir. Mutad olmayanlar ise, katlanabilinir olsa da, insanlara oldukça zor gelir. Bu tür meşakkatler eğer kulun kendi iradesi ve fiili ile meydana gelmişse, şer'an yasaktır ve böyle bir fiil ile Allâh'a kullukta bulunmak doğru değildir.⁷⁶⁵ Meşakkat amele tâbi durumda ise, bu konumda ruhsatlar meşru kılınmıştır. Mesela; namazını ayakta kılamayacak kadar hasta ve meşakkatsiz oruç tutamayacak hasta ruhsat ile amel edebilir.⁷⁶⁶

4. Meşakkatin kaldırılması:

Şâtıbî'ye göre, iki sebepten dolayı mükelleften güçlük yani meşakkatin kaldırılması söz konusu olabilir.

a) Mükellefin teklif yolunda ilerlemeden kesilmesi, ibadetleri sevmemesi ve yükümlülüğünden nefret etme endişesidir. Çünkü bu endişelerin mükellefin bedenine, aklına, malına veya davranışlarına bir bozukluk getirebileceği endişesi daima varlığını korur.

b) Kula yönelik çeşitli vazifelerin çok ve bir anda bulunması durumunda, onları tam olarak uygulayamaması endişesidir. Yani, mükellefin ailesi ve çocuklarına bakması ve başka yükümlülüklerinin olması onu meşgul edecek ve bütün yükümlülükleri yapayım derken hiç birini tam olarak yerine getiremeyecektir.⁷⁶⁷

Şâtıbî'ye göre, şeriat hoşgörü ve kolaylık esası üzerine kurulmuş olup, böylece kulların kalbi O'na karşı nefret duygularından korunmuş ve sevdirilmiştir. Biz, Şâtıbî'nin, bu açıklamalarından anlıyoruz ki; o, insana bir bütün olarak yaklaşmıştır. İnsanı, bedeni,

⁷⁶⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 101.

⁷⁶⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 102.

⁷⁶⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 259, II, 102.

⁷⁶⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 104.

aklı ve duygularıyla birlikte düşünmüş, şeriatın insan tabiatını ve sosyo-kültürel unsurları birlikte ele aldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla o, meşakkat içeren fiillerde bile kastedilenin meşakkat değil maslahat olduğunu kabul etmiş olup, insanların farklı özelliklerinin bunda etkili olduğunu düşünür. Buna göre, bazı insanlar mutad üstü meşakkatten hemen etkilenirler ve bu kendilerine zor gelir. Bazı insanlar ise, meşakkatten hemen etkilenmezler ve bu kendilerine zor da gelmez.⁷⁶⁸ İşte Şâtıbî, ilk gruptan olan kimselerin ziyadesiz İslamın hükümleriyle ve imanın gereği ile amel etmelerinin yeterli olacağını söyler. İkinci tip insanlar ise korku, ümit ya da sevginin itmesiyle hareket ederler, meşakkatli de olsa gayret sarfederek çalışır, zor olanlar kendilerine kolay gelir, bu uğurda gücünü ve kuvvetini tüketirler. Bütün bu açıklamalar bize, Şâtıbî'nin, insan psikolojisini de hukukun uygulanmasında bir etken olarak düşündüğünü, göstermektedir.

Şâtıbî, harici unsurlardan kaynaklanan yani insanın dışında var olan meşakkatlerin de bulunduğunu kabul etmektedir. Şöyle ki; açlık, susuzluk, sıcaklık ve soğukluk insana bir elem ve ızdırap verebilir. Dolayısıyla bu tip meşakkatlerin giderilmesi için kula yerine getireceği yükümlülüklerde kolaylık sağlanmıştır.⁷⁶⁹

Şâtıbî, amellerde meşakkatin zamana, mekana ve duruma göre değişiklik arzedeceği görüşündedir. Şer'î veriler, ortam dikkate alınarak gelmiş ve daima dengeyi muhafaza etmiştir. Bir fiilde bulunan meşakkatin iki ucu ve bir de orta noktası vardır. İşte orta yolun ölçüsünü tesbit, bazen şeriat yardımıyla bazen de, örf ve adetler ya da akıl sahibi insanların belirledikleri esaslarla bilinir.⁷⁷⁰ Bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç her şer'î külli esasın, orta yolu hedeflemiş olduğudur. Mükellefin orta yoldan ayrılarak iki uçtan birine sapması durumunda, teşri'ye gidilmiş ve böylece mükellefin orta yola geri dönmesi amaçlanmıştır. Şâriin, mükelleften istediği, onun orta yolda olması ve orayı terketmemesidir. Çünkü, orta yol aşırılıklardan uzak mükellefin zorlanmadan yerine getireceği fiillerden oluşur.

⁷⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 234-235, II, 105.

⁷⁶⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât* t, II, 114.

⁷⁷⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 124-128.

G. Şeriatın Mükellefi Sorumlu Tutmadaki Kasdı

Şâtıbî'ye göre, şeriatın konuluşundan gözetilen şer'î maksat, mükellefi heva ve hevesinden kopararak, kendi seçimiyle Allâh'a kul olmasını sağlamaktır.⁷⁷¹ Dünya ve ahiret ile ilgili maslahatlar, heva ve heves peşinde başı boş bir şekilde koşturmakla gerçekleşmez. Bunun böyle olduğu, tecrübe veya âdet ile de bilinmektedir. Şâtıbî, bu düşünceleriyle akıl ve naklin delaletiyle şerî hükümlerin amacının Allâh'a kullukta bulunulması olduğunu açıklamış ve böylece maslahatın heva ve hevesin çok ötesinde bir şey olduğunu söylemiştir. Buna göre, şeriat insanların maslahatını temin maksadıyla vardır. Bu maslahatların temin edilmesi de, Şâriin emri ve koyduğu ölçüler çerçevesinde oluşurlar. Allâh'ın emir ve yasakları, kulu kendi heva ve hevesine düşkün olmaktan alıkoymak için vaz edilmiştir. Yine insanın arzu ve istekleri, şeriatın belirlediği ölçüler içerisinde meşruluk kazanabilirler. Bu sebeple, mükellefin mevcut emir ve yasalara itibar etmeden, kendi heva ve hevesine uygun tarzda işleyeceği her fiil batıl addedilir. Bunun tersi olarak, Şâriin emirlerine uygun tarzda ve hazların belirlediği çizgide yapılacak fiiller ise batıl sayılamaz.⁷⁷²

Şer'î maksatlar mükellefin hazzı açısından iki kısma ayrılır.⁷⁷³

1) *Asli maksatlar*: İçerisinde mükellefe ait haz bulunmayan maksatlardır. Bunlar, beş zaruri esası içerisine alır. Her mükellef, teker teker bu zaruri esasları korumakla memurdur. Ayrıca belli bir zümreyi bağlayan ve beş genel zaruri esasın düzene girmesini sağlayan esasların da gerçekleştirilmesi gerekir.

2) *Tâbi maksatlar*: Bunlar, mükellefe ait hazların gözetildiği maksatlardır. Şehvet ve yaratılıştan gelen tabiî gereksinimlerin giderilmesi bu tip maksatlar arasında yer alırlar. Tâbi maksatlar, asli maksatların hizmetinde olup, onların bir yerde tamamlayıcısı durumundadır.

Bu sebeple, asli maksatlar göz önünde bulundurularak işlenen ameller daha ihlaslı kabul edilir. Hatta bu amaçla işlenen fiiller bir yerde ibadet olarak telakki edilebilir. Asli maksatlara göre hareket eden kimse, sadece Allâh'a va O'nun Rasulüne tabi olmak için

⁷⁷¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 128-132.

⁷⁷² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 132-133.

⁷⁷³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 134.

amel etmiş olur. Tâbi maksatlara göre amel etmiş kişi ise, emir ya da nehyi şahsi hazlar güdüsüyle işlemiş ve onun niyeti, mutlaklık ve genellikten uzaklaşmış olur.⁷⁷⁴ Asli maksatlar gözetilerek yapılan fiillerde bu maksatlara bağlı olarak tâbi maksatlar da gerçekleşir.

Şâtübî, niyabeti yani başkaları tarafından ifa edilmeyi kabul edip etmemesi açısından da fiilleri iki kısma ayırmaktadır. Bunları şu şekilde örneklendirebiliriz.

1) *Muâmeleler*: Bu kısımda niyabet geçerlidir. Yani bu kısımda mükelleften istenen şeyler, bir başkası tarafından gerçekleştirilmeye elverişlidir. Ancak, bu kısımda yer alan bir fiildeki hikmet sadece kişinin kendisine has kılınmışsa, bunda niyabet caiz değildir, aksi durumda ise niyabet caizdir. Mesela; yemek, içmek, giyinmek, nikah gibi hususlar şahsa münhasırdır ve bunlarda niyabet söz konusu olamaz. Yine ceza konularında da, niyabet mümkün değildir. Çünkü, cezalardan gözetilen amaç, suçluyu ıslah edip, yola getirmektir. Ancak, verilecek ceza diyet, erş gibi mali bir ceza ise, bu durumda niyabet söz konusu olabilir.

2) *Sırf kulluk türünden fiiller*: Bunlar, ibadetler olup niyabet caiz değildir. İbadetlerde gözetilen maksat, Allâh'a yönelmek ve tazimde bulunmaktır. Bu gibi konularda niyabete baş vurmak, kulun kul olmaması anlamına gelir.⁷⁷⁵ İbadetler dışarda bırakılarak, sadece bedeni ve mali amellerde niyabete izin verilmesinin sebebi, bu gibi fiillerdeki hikmetin akıl ile kavranması ve anlaşılır olmasındandır, yani bunlarda gözetilen maslahatlar akıl yordamıyla bilinebilir.⁷⁷⁶

Şâtübî, şer'î hükümlerin kulların maslahatları için konuldukları, bu sebeple genel oldukları görüşünden hareketle herkesin bu maslahatlar karşısında eşit olduklarını düşünür. Buna bağlı olarak, Hz.Peygamberin kendine has olmayıp ümmete örnek teşkil edecek fiilleri de emsal durumda olan ve her inanan için bağlayıcıdır. Bununla birlikte şeriatte istisnai olan, şahsa özel bazı hükümler ve uygulamalar olup, bunların sadece o şahıslar tarafından yerine getirilmesi beklenir. Yine sadece Peygambere mahsus, onun üstün meziyetine bağlı fiillerle, başkaları sorumlu tutulmamıştır. Zira sırf Peygambere

⁷⁷⁴ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 149-154.

⁷⁷⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 173-174.

⁷⁷⁶ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 180.

ait ve onun üstünlüğüne yakışır fiillerle, başkalarının da sorumlu tutulması, şeriatın genellik ilkesiyle uyuşmaz.

H. İbadetler, Âdetler ve Maslahat

İnsanların alışkanlık haline getirdikleri âdetler ve teamüller kendi içlerinde belirli faydaları barındırdıkları için uzun süre devam etme şansını bulurlar. Ancak, söz konusu bu âdetlerin şer‘in belirlediği amaçlara ve değerlere aykırı olmaması gerekir. Bu nedenle müslümanların âdet haline getirdikleri alışkanlıklar ve teâmüller fakihlerin değerlendirmelerinden nasibini almıştır. Şâtıbî de, mükellefe yönelik yükümlülüklerde ibadetler ve âdetleri tahlil etmiş ve Şâriin bunlarla gözetdiği maksadı yine istikra yöntemiyle tesbit etmeye çalışmıştır. O, âdet terimini süreklilik gösteren davranış ve alışkanlık/teâmül anlamında kullanmıştır.

Şâtıbî'ye göre, âdetler iki kısma ayrılmaktadır.⁷⁷⁷

1. *Avâidu's-şer'îyye(şer'î davranışlar):*

Bunlar, şer'î delillerle kabul veya reddedilen âdetlerdir. Mesela; kölenin şهادet ehliyetinden mahrum olması, necasetin giderilmesi, namaz için taharet ve avret mahallinin örtülmesi bu kısım adetler içerisinde yer almaktadır.

2. *Avâidu'l-câriyye(Yaygın/normal davranışlar):*

Bunlar, şer'î delillerle belirlenmemiş olup, insanlar arasında yaygınlık kazanmış olan ve her insanda tabi olarak bulunan davranışlardır. Bu adetlerin değişen ve değişmeyen kısımları vardır. Mesela; insanda mevcut olan yeme, içme, bakma, cinsi arzu ve konuşma gibi davranışlar, şeriat tarafından itibar edilmiş olup, bunlar zamanla değişmeyen süreklilik arzeden davranışlardır.

Değişen adetler ise, belli yörelere has olan (erkeğin başının açık ya da örtülü oluşu gibi) adetler, yine örfe göre lafızlardan anlaşılan manalar (yeminler, akitler, sarıh ya da kinaye yoluyla yapılan talaklar gibi) muamelat konuları ve benzeri hususlardır. Mesela; yörelere göre ödemenin peşin veya mühletli yapılması gibi teamül farklılıkları, ergenlik

⁷⁷⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 215.

çağı gibi mükellefin dışındaki durumlara göre farklılık arzeden hususlar burada hatırlanabilir.

Şâtıbî, bu adetlerin zaman ve mekana göre değişebileceğini ve buna bağlı olarak şer'î hükmün de değişebileceğini ileri sürmektedir. Fakat bu değişme ile kasdı, şer'î hükmün asli hitabı değildir. Çünkü şariat ebedi ve devamlı yürürlükte kalmak için konulmuştur. Böylece Şâtıbî'nin bu değerlendirmesinden anlaşılabacağı üzere, her adet farklılık arzettiği yani değiştiği zaman, bu yeni adetin yeni bir şer'î asla dönmesi ve onun hükmünü alması asıldır. O'na göre, yaygın adetlerin şariat tarafından dikkate alınması da zaruri bir haldir.

Şâtıbî'nin, adetleri bu şekilde tasnif edişinin ve tahlilinin, adetlerin mutlak dikkate alınması gerektiği ve toplumsal şartlara ve örflere bağlı olan şer'î hükümler üzerinde eğer bunlarda değişiklik meydana gelmişse yeniden ele alınarak düşünülmesi gerektiğine dair fikirleri, bizlere hukukun işletilmesi ve maslahatlara ters düşmemesi konusunda ışık tutmaktadır. Şâtıbî, teşride maslahata itibar etmekle kalmamış, teşriin esasını maslahatların oluşturduğunu belirtmiştir. Bu sebeple Şâri', teşride maslahatı gözetmiş ve adetlere de itibar etmiş ise, adetler değiştiğinde bu adetlerin gözettiği maslahatlar da değişmiş olacaktır. Değişen adeti şer'î hükme zemin teşkil etmede değerlendirmeye tabi tutmamak, Şâriin gözettiği maslahatı da gözetmemek anlamına gelecektir.

Esas itibariyle dinin gözettiği maslahatlar, insan hayatının sağlıklı bir şekilde devamını sağlamaktadır. Teşride adetlerin dikkate alınmamış olması, insanı takat üstü yükümlülüğe götürebilir. Teşri faaliyeti, maslahatlarla birliktedir ve maslahatlar ise yaygın adetlerle bağlantı içerisindedir.

Şâtıbî'ye göre, ibadetlerde asıl olan, onların taşıdıkları manalara/hikmetlere bakmaksızın teabbüd/kulluk yani, akıl ile kavranamayan (gayr-i ma'kûl'l-ma'na) anlamı taşımalarıdır. Bu sebeple hadesten taharet, teyemmüm, oruç, hac, ve benzeri ibadetlerde mükellefin yegane vazifesi, şer'in kendisinden istediğini istendiği şekilde yerine getirmesi ve ifa etmesidir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 228, III, 33.

Teabbüdi emirlerde genel olarak anlaşılan hikmet, Allâh'ın emirlerine teslimiyet, O'na saygı duyma ve O'nu yüceltmedir. Şâtıbî, bu gibi konularda belli bir hükmün anlaşılacağı, özel bir illetin verilmediğini⁷⁷⁹ ve teabbüdi emirlerde sadece emre uyulması gerektiği, ne eksik ne fazlasının istendiği görüşündedir.⁷⁸⁰ Cüveynî⁷⁸¹ gibi Şâtıbî de, ibadetlerin illetleri anlaşılamayacağı için, bunlarda kıyas yapılamaz olduğu görüşündedir. Belirli şekillerle emredilen ibadetlerde başka şekillerin uygulanmasını doğru kabul etmek mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsaydı bunu serbest bırakan ve caiz gören deliller olurdu.⁷⁸² Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere esas itibarıyla ibadetler özü ve şekli ile bir bütün teşkil ederler. Bu sebeple, ibadetlerde hem öz ve hem de şekil birlikte korunmalı birinden birisi feda edilmemelidir. Bunlardan birinin korunmadığı, vaz geçildiği zaman Şâriin emrettiği ibadetten bahsetmek mümkün değildir.

Adetler konusunda asıl olan, taşıdıkları manalara itibar edilmesidir. Şâtıbî'ye göre, Şâriin vaz' ettiği hükümlerde ve adetlerle ilgili hükümlerde maslahat birinci plandadır. Aynı durum, bir adetin yerine getirilmesinde belirli bir maslahat bulunduğu halde, bu maslahatın şer'în caiz görmediği maslahattan olması halinde yasaklanmasıdır. Mesela; dirhemi dirhem karşılığında veresiye vermek yani satmak haram kılınmış iken, aynı şey karzda (ödünç para verme işlemi) caiz görülmüştür.⁷⁸³

Bu açıklamalardan anlaşılan odur ki; Şâri' adetlerle ilgili hükümlerde illet ve hikmetleri açıklamıştır ve bunlar insanlar tarafından anlaşılabilen manalardır. Yani, bunlar akılla kavranabilir ve kıyas konusu olabilirler. İbadetlerde, sadece nassın getirdiği sınır içinde durmak gerekirken, adetlerle ilgili konularda, bunların taşıdıkları manalara değer vermek gereklidir. Yalnız, Şâtıbî adetler konusunda da bir ayırımı giderek, onların teabbüdi yönleri varsa yani akıl ile izahı mümkün olmayan kısımları varsa (nikahda mehir örneği, mirasda belirlenen nisbetler, iddet sayıları gibi) buralarda da, Şâri'e teslim olmak ve nassın belirlediği sınırları aşmamak gerektiği kanaatindedir.⁷⁸⁴

⁷⁷⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 229.

⁷⁸⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 232; Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 130-135.

⁷⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, II, 926-927.

⁷⁸² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 229.

⁷⁸³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 232.

⁷⁸⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 234.

Şâtıbî, adetlerle ilgili hükümlerde İmam Malik'in çok geniş düşünmüş olup, "Mesâlih-i mürsele" ve "istihsan"ı kabul ettiğini ve kendisinin de Mesâlih-i mürseleyi kabul eden İmam Malik ve istihsanı kabul eden Ebu Hanife gibi hareket ederek, adetlerde maslahata riayet etmenin önemini kabullenir.

Şâtıbî'nin, şer'î hükümleri haklar açısından ele alışı dikkat çekicidir. Çünkü O'na göre, hiç bir şer'î hüküm Allâh hakkının dışında değildir. Şâtıbî'nin, bu anlayışı içinde, bir hükmün meşru kılınmasını gerektiren illet akılla kavranabilse de, o hükmün bir de teabbüdilik yönü bulunduğu düşüncesi yatmaktadır. Buna göre bütün şer'î yükümlülükler, kul hakkının bir bakımdan Allâh'ın hakkı olması açısından, Allâh hakkı sayılırlar.⁷⁸⁵

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, ibadetler Allâh hakkıdır. Bu apaşık bellidir. Adetler ile belirlenen mükellefiyetler ise, bütün şer'î yükümlülükler ele alındığında Allâh hakkı sayılmaktadır. Çünkü, ihdas edilmeleri itibariyle adetlerin kullarla ilgili yönleri olsa da, kazanma ve faydalanma yönünden Allâh hakkı oldukları düşünülebilir. İbadet ve adetlerin Allâh'a kul olma, belli bir maslahatı gerçekleştirme tarafları bakımından değerlendirildiklerinde bu ikisinin Allâh hakkı olmaları açısından bir farkları yoktur.

Şâtıbî, şer'î hükme konu olan fiilleri Allâh ve kul haklarına nisbetle üç kısımda ele almaktadır.⁷⁸⁶

1) İbadetlerde olduğu gibi, katkısız Allâh hakkı olan fiillerdir.

2) Allâh hakkı ile kul hakkını kapsayan, fakat Allâh hakkı galip olan fiillerdir. Bunlar, hüküm açısından, birinci grupta yer alan fiillerin hükmünü alırlar. İnsanın kendini öldürmesi ki; şer'î bir zaruret(savaş gibi) ve fitne olmadığı sürece kişinin kendi hayatına son verme hakkı yoktur.

3) Allâh hakkı ile kul hakkını içeren, fakat kul hakkı galip olan fiillerdir. Bunların temel özelliği ise akıl ile kavranabilir olması ve insanların maslahatının gözetilmesidir.

⁷⁸⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 239-240.

⁷⁸⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 242-243.

Şâtıbî, adetleri zaman ve mekana göre değişen ve değişmeyen diye de iki kısma ayırır. Değişmeyen adetler yeme, içme, sevinme, üzülmeye, uyuma gibi olanlardır. Bu tip adetler geçmişte değişmediği gibi gelecekte de değişmeyecektir. Zira bunlar, adet-i ilahi üzere cerayan etmektedir. Değişen adetler ise giyim şekli, barınma tarzı, şiddet halinde yumuşaklık gösterme, süratli hareket etme gibi olanlardır. Bunlar zaman ve mekandan etkilenebilir ve değişebilirler. Bu tip adetler hakkında, geçmiş tecrübelerden istifade ederek hüküm verilemez.

Bu ayırımı dayanarak Şâtıbî, şeriatın adetlere uygun olarak geldiğini düşünmektedir. Bununla birlikte, ilk kısma giren adetlerin kıyamete kadar baki kalacaklarını, fakat ikinci kısma dahil olan adetlerin ise zamanla değişip yerlerini başka adetlere bırakacağı ve bu sebeple mevcut bu adetlerin hükümlerinin bütün zaman ve mekanlara bağlanamayacağı tesbitinde bulunmuştur.

Şâtıbî'nin, bu açıklamaları, bize hem adete dayalı teşride yeniden düşünmemiz gerektiğini göstermekte hem de şeriatın insanların beşeri davranış ve özelliklerini dikkate almasının önemini vurgulamaktadır. Zira toplumun örfi ve ahlaki davranış biçimlerine itibar etmek, hukukun işlenebilirliğinin sağlanması açısından önemlidir. Çünkü, hukuki hükümlerin insani değer ve yargılardan soyutlanıp, tek başına bırakılması doğru olmaz.

I. Kasd (Niyet)- Amel İlişkisi

Şâtıbî, makâsıd konusunu her yönüyle incelemeyi hedeflediği için Şâriin gayelerinden sonra mükellefin maksadını konu edinmiş ve amel ile niyet arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Konuya, "Ameller niyetlere göredir."⁷⁸⁷ hadisinde yer alan prensip ile başlamış ve ibadetler ile adetler arasının niyetin belirleyiciliği açısından ayrıldığını belirtmiştir. Şöyle ki; aynı fiil işlenir ve onunla öyle bir durum kastedilir ki, bu ibadet olur, başka bir durum kastedilir, ibadet olmaz. Mesela, Allâh için secde edilirse, bunu yapanın imanlı olduğu kastedilmiş olur; putlar için secde yapılırsa bu kişinin küfrü/inkarı olur.⁷⁸⁸ Buna göre, amellerde fiili işleyen mükellefin niyetinin esas alınması ve onun niyetine uygun olarak hüküm verme durumu göz önünde bulundurulmalıdır. İşlenen fiilde kasd-niyet olduğu zaman, o fiile niyete uygun tarzda

⁷⁸⁷ Müslim, İmâre, 155 (II, 1515).

teklifi hüküm tealluk eder, kendisinde niyet-kasıt bulunmayan aksi fiillerde ise genellikle hüküm tealluk etmez. Teklifi hükümlerde mükellefin niyeti belirleyicilik açısından oldukça önemlidir. Kişinin fiile mükarın niyeti o fiili bilinçli bir eylem haline ve dolayısıyla o fiili bir teklifi hüküm konumuna yükseltir.

Şâtıbî, amellere tealluk eden maksatları iki kısımda ele alır ve açıklar.

1. Bir fiili özgür iradesiyle işleyen kişide zorunlu olarak bulunan maksatlar:

Burada kişinin niyetinin, Şâriin emrine uymak olup olmadığına bakılmaksızın, fiilde kasdının bulunması şart koşulmaktadır. Buna göre, ihtiyari olarak yapılan yani kişinin özgür iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerde niyet mutlak olmalıdır. Fiil ihtiyarsız olarak yani, bir şahsın ikrahı neticesinde veya fiili ifa eden kişinin hezli/ciddiyetsizliği sonucu işlenmişse, niyete göre hükmedilecektir.

2. Her fiil için zorunlu olmayıp, teabbudi fiillerin teabbudi olmaları açısından zorunlu olan maksatlar:

İhtiyari fiillerin, teabbudi olmaları için niyetin bulunması şarttır. Adetler ise, ancak niyetlerle teabbudi olabilirler. Bu görüşe göre, esas itibariyle adete ilişkin ihtiyari fiillerde kulluk niyeti bulunursa teabbudi hale dönüşürler.⁷⁸⁹

Şâtıbî, adak, köle azadı ve benzeri konularda sebebi gerçekleştirme kasdında bulunan kimsenin müsebbebe yönelik kasdının önemli olmadığını ve şaka ile tasarrufda bulunan kimsenin sebebin vukuuna yönelik kasd bulundurduğunu, niyet ve amel bütünleşmiş olsa dahi, bu amellerin yargısal sonuçlarının gerçekleşeceği fikrini benimsemiştir.

Şari, mükelleften amel sırasındaki kasdının teşri sırasındaki kasdına uygunluğunu istemektedir.⁷⁹⁰ O halde, mükellefin Şâriin kasdına ters düşecek bir niyet taşımaması ve şeriata aykırı bir amelde bulunmaması gerekir. Şeriata ters düşen ameller batıldır, geçersizdir. Meşru hükümler taşıyan fiiller, insanların maslahatını temin ve mefsedetini uzaklaştırma gayesi gütmektedir. Şeriata aykırı fiillerde ise, bu gaye

⁷⁸⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 246.

⁷⁸⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 248-249.

⁷⁹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 251.

bulunmamaktadır.⁷⁹¹ Şâtıbî, bu görüşünün paralelinde, Şâriin kasdına muhalif hileli fiillerin de batıl olacağını belirtmiştir.⁷⁹²

Şâtıbî, niyet ile amelin bir birleriyle olan ilişkisini dört kısımda ele alarak kategorileştirmiştir.

1) Fiilin işlenmesi ile terkedilmesi durumunda, niyet Şâriin maksadına uygunsa, o fiilin sıhhati hususunda hiç bir tereddüt olamaz.

2) Fiilin işlenmesi ile terkedilmesi durumunda, niyet Şâriin maksadına uygun değilse, o fiilin batıl olacağı hususunda şüphe yoktur.

3) Fiilin işlenmesi ile terkinin şeriata uygun fakat niyete uygun olmadığı durumlarda, bu fiili işleyen kimseler Allâh hakkı açısından günahkar olmakta, kul hakkı açısından günahkar olmamaktadırlar. Mesela; şarap diye gül suyunu içen kimsenin durumunda olduğu gibi.

4) Fiil ya da terkin şeriata uygun olmaması, niyetin uygun olması durumunda, eğer şeriata uygun olmadığı bile bile işleniyorsa, onun bu fiili bidattir. Bütün bidatler ise Şâri' tarafından zemmedilmiştir.⁷⁹³

Şâtıbî, kişinin fiilinin Şâriin maksadına uygun olup olmadığını bilmediği meseleleri, bidatten ayrı olarak düşünmüştür. Şâtıbî'nin, bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki; amel ve niyetin birbirine uygun olması gerekmektedir. Mükellefin kasdı, Şâriin kasdına uygun olmalı aykırı olmamalıdır. Aksi takdirde, fiillerin yerine getirilmesinde Şâriin kulları için gözetdiği maksatlara ulaşamayacaktır. Şâtıbî, Şâriin maksatları ile mükellefin maksatları arasında dengeli, uyumlu ve karşılıklı bir ilişki kurmuştur. Şeriatın tek yanlı olmadığını, Şâriin kasdı ile mükellefin kasdının birlikteliğiyle bir bütün olduğunu yeniden vurgulamak istemiştir.

J. Hilenin Maslahatlara Etkisi

Şâtıbî'de, hilenin şerî hükümlerden gözetilen maslahata olumsuz etki ettiği, gözetilen maslahatı ters yüz ettiği görüşü hakimdir. Bu iki olgunun yani, maslahat ile hilenin bir

⁷⁹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 253.

⁷⁹² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 255.

arada bulunması anlamlı değildir. Fıkıhta hileli yollarla maslahatın temin edilmesi söz konusu olamaz.

Şâtıbî'ye göre hile, dış görünüşüyle caiz ve meşru bir şekilde veya caiz olmayan bir biçimde bir hükmün düşünülmesi ya da başka bir hükme çevrilmesidir. Şâtıbî, hilenin bütün unsurlarını ihtiva eden en güzel tanımı yapmış, bir alimdir.⁷⁹⁴ Bu şekilde hileye baş vurmak genelde Kitap ve Sünnet'e göre meşru değildir. Çünkü hileler teşriden gözetilen maslahatı yok edici ve ortadan kaldırıcı niteliktedir. Mesela; bir kimsenin hileli bir yol tutarak zekat yükümlülüğünden kaçmak için malını bir başkasına hibe etmesi ve daha sonra hibe ettiğini geri alması böyledir. Kişinin hileli bu davranışı zekatın meşruiyet amacı olan cimrilik duygusunu ortadan kaldırmayı gerçekleştiremeyecektir. Hatta onun bu hileli tutumu cimrilliğini daha da arttırıp, güçlendirecek ve zekattan beklenen yoksulların ihtiyaçlarının giderilmesi maslahatını da ortadan kaldıracaktır.⁷⁹⁵

Şâtıbî, genel olarak maslahat hile ilişkisini üç gruba ayırarak tasnif etmektedir. Bunları şu şekilde maddeleştirebiliriz.⁷⁹⁶

1) Batıl olduğunda ihtilaf bulunmayan hileler ki; bunlar münafık ve mürailerin icra ettiği hile tipleridir.

2) Caizliği konusunda ihtilaf bulunmayan hileler ki; zor-ikrah altında küfür kelimesini söylemek caiz hilelerden sayılır.

3) Kapalılık arzeden hileler olup, bu tür hilelerde Şâri'ce maksud bulunduğunu gösterecek şer'î bir amacın bulunup bulunmadığı ortaya çıkmadığı gibi, şeriatın amacı olan maslahatlara muhalif olduğu da sabit olmamıştır. Mesela; hülle nikahı bu kısım içinde mütalaa edilebilir.

Şâtıbî'nin, hile konusundaki açıklamalarından anlıyoruz ki; bütün ameller bir takım sebeplere bağlıdır. Sebeplerin, sebep olarak kabulü ise, Şâriin belirlediği hikmet ve maslahatları içermelerinden dolayıdır. Yapılan fiil, Şâriin gözettiği bu maslahattan

⁷⁹³ Yukardaki dört ilişkinin geniş açıklaması için bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 256-258.

⁷⁹⁴ Köse, Saffet, *İslam hukukunda kanuna karşı hile*, İstanbul-1996, s. 112.

⁷⁹⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 287-292.

⁷⁹⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 293-294.

soyutlandığında sebebin sonucu olan hikmeti içermeyecektir. Hükümler kulların maslahatını temin için meşru kılındığına göre, fiillerin de bu maslahatlarla birlikte muteber olmaları gerekir. Eğer fiil dış görünüşüyle meşru, iç yapısında maslahata aykırı ise, o zaman fiil sahih olmayacaktır. Bu durumda işlenen fiil, şer'î kaidelerin zedelenmesine yol açacaktır. Çünkü hukuki fiillerde şekil ve dış yapılarının dışında başka şeyler de kastedilmektedir ki, bunlar da bu fiiller ile sağlanan maslahatlardır.

Bütün bu ifadelerden şöyle bir sonuç çıkarabiliriz; şeklen hukuka uygun fakat, Şâriin kaskına aykırı olan hileler şeriatın özünden ortaya çıkmamış olup şeriate de aykırıdır. Şâtıbî de, bu çeşit hilelerin tasvibini doğru bulmamaktadır. Bununla birlikte, İslam hukukçularını hileyi belli şartlar altında kabule götüren bir takım sebepler vardır.⁷⁹⁷

İslam dini siyasi, hukuki, içtimai bütün müesseseleriyle birlikte işletildiği zaman hileler kaldırılabilir. Şeriatı bir bütün olarak ele alan ve bu bütünlüğün bozulmaması için gayret sarfeden Şâtıbî de, kendi döneminde mevcut ahlaki, dini yapının zayıflaması, mezhep taassubu, müslümanlara yapılan baskı ve haksızlıklar ve yeni ortaya çıkan çeşitli meseleler hakkında önceki ictihadların yetersizliği gibi sebeplerin farkındadır. İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı olmalı ki Şâtıbî, bidat ve hurafelerin ortaya çıkmasına fırsat verilmeden, ortaya çıkan boşlukların şeriatın gözettiği maslahata ters düşmeyecek hilelerle doldurulabileceği kanaatine ulaşmıştır. Bununla birlikte, Şâtıbî mükellefin karşısına çıkan her bir zor meselede çeşitli mezheplerde mevcut hilelere başvurulmasını da hoş karşılamamış ve bu davranışı arzu ve hevese tabi olmak, diye nitelendirmiştir.

K. İslam Şeriatının/Fıkhn Ümmiliğinin Maslahatla İlişkisi

‘İslam Şeriatının Ümmiliği’ tamlaması Şâtıbî’ye aittir. Bununla daha çok İslam dininin ümmi bir toplumu muhatap almasından bahisle teklif getiren nasların anlaşılmasının zor olmadığı; Peygamberin açıklamaları, dilin imkanları ve sair sebeplerle kolayca anlaşılabilmesi kastedilmiştir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ Bkz. Köse, *İslam hukukunda kanuna karşı hile*, s. 426.

⁷⁹⁸ Benzer düşünceler için bkz. Haçkalı, *Şâtıbî’de makâsıd ve fıkıh usûlü*, s. 153; Abdullah Aygün, “Şâtıbî’nin Kur’an’ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, Adapazarı 2007, 7. sayı, s. 159 (157-168.)

Şâtıbî'nin, makâsıd bölümünde ele aldığı önemli konulardan biri de, Kur'ân'ın Arapça ve ümmi oluşu ve Şâriin şeriatı vaz' ederken anlaşılır olmasını amaçlamış olmasıdır. Şâtıbî, bu konuyu İtisam isimli eserinde "Makâsıdın anlaşılmasını sağlayan araçlar" olarak nitelendirmiş ve şeriat ve onun maksatlarına vakıf olmada ön şart saymıştır.⁷⁹⁹ Yani, İslam şeriatı Arapça'dır ve Kur'ân Arap diliyle inmiştir, bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması da Arap dili vasıtasıyla olacaktır.⁸⁰⁰ Yine o'na göre, Kur'ân'ın Arapça oluşu fıkhi esaslardan sayılır.

Şâtıbî, Kur'ân ile ilişkilendirdiği "ümmi" kelimesini şu anlamlarda kullanmıştır: 1. Okuma, yazma bilmeyen, 2. Daha önceki kavimlerin ilimlerine sahip olmama ve 3. Anasından doğduğu gibi kalan, ilk yaratıldığı konumu muhafaza eden, uzmanlık gerektiren bilimlerden uzak olan.

Şâtıbî, "ümmi" kelimesini özellikle yukarıda sıralanan üçüncü anlamda ele almıştır. İlk muhataplar ümmi olduğu için şeriat da ümmi gönderilmiştir. Hz.Peygamberin özel olarak Araplara genel olarak bütün insanlığa getirdiği şeriatın anlaşılması ve yaşanması için belli bir ilim ve tahsile, uzmanlığa ihtiyaç duyulmayacak şekilde gelmesi kaçınılmazdır. Kur'ân'n anlaşılması ile muhataplarının bilgi düzeyi arasında ilişki kuran Baltacı da, bunun gerekliliğine şu ifadelerle açıklık getirir. İlk muhataplarının bilgi düzeyleri göz önüne alınacak olursa, onlar tarafından anlaşılacak hitabın, yine onların bilgi düzeylerinde olması tabiidir. Aksi takdirde tam bir anlama/anlaşılma faaliyetinden söz etmek mümkün değildir.⁸⁰¹ Buna göre, şeriat akıllı-ergen insanı muhatap almış ve muhatap aldığı insana anasından doğduğu şekliyle herhangi bir ilim tahsili ve ihtisasına gerek duymadan hitap etmiştir.

Muvâfakât'ın naşiri Abdullah Dıraz bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır. İslam şeriatının ümmiliğinden maksat, "Onun genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanabilmesi belli bir ilim tahsili ve ihtisası gerektirmez" demektir. Bunun için ne tabiat ilimleri ne matematik ne felsefe ne de bir başka ilim tahsiline gerek vardır. Şeriatın "ümmiliği"nin sebep ve hikmetlerini şuralarda aramak gerekir.

⁷⁹⁹ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 293.

⁸⁰⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 49.

⁸⁰¹ Burhan Baltacı, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi*, s. 138.(Şâtıbî'nin Kur'ân'ın/şeriatın ümmiliği hakkındaki düşünceleri ve değerlendirme için aynı tez bkz.120-142.)

1. İslamın ilk muhatapları ümmi idiler. Onlara muhatap alan şeriatın da ümmi olması halin bir gereğidir.

2. Eğer İslamın anlaşılması ve yaşanılması için belli bir ilim tahsili ya da ihtisas gerekseydi, o takdirde İslamın evrensellik arzemesi mümkün olmayacak, getirdiği emir ve yasaklar hem Arap, hem de Arap olmayan diğer unsurların büyük çoğunluğu tarafından anlaşılamiyacak ve tatbik edilemeyecektir.

Şeriatın ümmiliği teklifi hükümlerle ilgili olmalıdır. Çünkü bu tür hükümlerin genel ve Arap olsun olmasın bütün mükellefler tarafından anlaşılır olması gerekir. Teklifi hükümler dışında kalan ve teşride gözetilen hikmetler, sırlar, ibretler, ince nükteler...gibi konulara gelince; bunlardan bir kısmı vardır ki ümmetin çoğunluğu bunları anlayamaz. Bunları ancak belli bir tahsil ve kabiliyete sahip insanlar, Allâh'ın kendilerine nasip ettikleri oranda anlayabilirler.⁸⁰²

Şâtıbî, İslam şeriatının ümmiliğine dair bazı deliller sunmaktadır. Gerek mana ve gerekse lafız bakımından mütevatir olan ve bu hususa delalet eden nasslardan bir kaçını burada verebiliriz. Mesela; "Ümmi kimseler arasından kendilerine ayetlerini okuyan, onları anlatan, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen odur."⁸⁰³, "Allâh'a ve okuyup yazması olmayan, haber getiren peygamberine inanın..."⁸⁰⁴ ayetleriyle; "Ben ümmi bir ümmete gönderildim"⁸⁰⁵ hadisi burada hatırlanabilir. İslam ümmetine öncelikle "ümmi" denmesinin sebebi de, daha önce geçen kavimlerin ilimlerine sahip olmamaları yüzündendir.⁸⁰⁶

Şâtıbî'nin, bu açıklamaları bazı alimler tarafından tenkit edilmiştir. Şâtıbî'nin, zikrettiği bu deliller Hz.Peygamberin ümmiliğini isbat ve Kur'ân mucizesini doğrulamak için gelmiştir. Ümmilik Allâh'ın elçilerinden Hz.Muhammed'e mahsus kıldığı bir vasıf olup Peygamberinin akli ve ilmi icazını tamamlamıştır. Böylece ümmilik başkaları için noksan bir vasıf olmasına karşın Hz.Peygamber için kemal bir vasıf olmuştur. Ayrıca bu delillerde Arapların ilmi ders, kitap ve kıraat yoluyla öğrenmemiş bir topluluk

⁸⁰² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 53(naşirin I nolu dipnotu)

⁸⁰³ Cum'a, 62, 2.

⁸⁰⁴ Araf, 7, 158.

⁸⁰⁵ Tirmizî, Kur'an, 9; Ahmed b. Hanbel, V, 132.

⁸⁰⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 53.

olduklarına dair bir uyarı vardır. Onlar bu vasıflarına rağmen semavi risaletin en büyük taşıyıcısı ve yeryüzündeki Allâh'ın halifesi olma emanetinin taşıyıcısı seçilmişler ve bu da İslam şeriatı ve Kur'ân mucizesinin isbatına dahil olmuştur.⁸⁰⁷

Şer'î maksatlar risaletin umumiliğine râci olup kalıcı mucizedirler. Her zaman ve mekanda, özellikle ilmin yayıldığı asırlarda beşer aklının anlayacağı maslahatları içerirler.⁸⁰⁸

Şâtıbî'nin, bu konuda bize anlatmak istediği şey, Kur'ân'da anlatılmış olan şeylerin, o günkü Araplar'ın bilgi düzeyini esas almış olduğudur. Bizim Kur'ân'a o günkü Kur'ân'ın muhatabı ümmi Arapların, ashabın anlamadığı bir takım manaları yüklememiz doğru olmayacaktır. Bu, şeriatın herkese hitap eden genellik prensibine ters düşecektir.

Şâtıbî'nin, bu görüşlerinden hareketle ilmi tefsire karşı çıktığını ve bazı ayetlerin bütünlüğü içinden alınarak başka mecralara kaydırılmasını doğru bulmadığını ve bu yaklaşımına katılamıyacağımızı daha önce belirtmiştik.

Şâtıbî'nin, şeriatın ümmiliği ve anlaşılabilirliği konusundaki düşünceleri bazı alimler tarafından yanlış yorumlanmış ve tenkit edilmiş, bazı ilim adamlarına ise Kur'ân'ın anlaşılması yolunda ışık tutmuştur. Mesela; Fazlur Rahman'ın düşüncesini oluşturan çift yönlü hareketin ilk kısmı, yani birinci aşamada Kur'ân'ın nüzul ortamına giderek onu doğru anlama gerçeği şeklindeki birinci ayağı tamamen Şâtıbî'nin düşünceleri üzerine bina edilmiş gözükmetedir.⁸⁰⁹

Şâtıbî, İslamın, Arapların anladıkları tarzda gök, yer, dağlar, bulutlar ö.b. gibi şeylerden istifade ederek tevhid, ahiret ve peygamberlik delillerini getirdiğini, onların anlayacakları şekilde hitap ettiğini, onlarca dünyada bilinen nimet çeşitlerini(su, süt, şarap, hurma, üzüm gibi) kullandığını ve onların bildiklerinin dışına çıkmadığını vurgulamıştır.⁸¹⁰ Çünkü Şâtıbî, hem itikadi hem de ameli mükellefiyetlerin ümmi bir insanın kavrayabileceği düzeyde olmasını gerekli görmektedir.⁸¹¹

⁸⁰⁷ Ebu Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân*, s. 280.

⁸⁰⁸ Ebu Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân*, s. 280.

⁸⁰⁹ Erdoğan, "Kur'ân'da ahkam ayetleri ile ilgili küllilik cüz'ilik dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam düşüncesinde yeni arayışlar* I,36.

⁸¹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 59-60.

⁸¹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 67.

Şâtıbî'nin, bu konuya bakışı da, yine Kur'ân'ı ve şeriatı bütün olarak düşünmesi ve Şâriin kasdının kulların maslahatlarını gerçekleştirmek olduğuna inanması noktasındandır. Şâriin, kullarını anlayamayacakları şeylerle mükellef kılması, takat üstü yükümlülüğe götürür. Şâriin maksadı şeriatın anlaşılabilir ve yaşanabilir olmasıdır. Eğer bu maksadın gerçekleşmesi ilim tahsili veya ihtisası gerektirecek olsaydı, o zaman İslamın genellik ve evrensellik esasıyla çelişecek ve getirdiği hükümler bir çok insan tarafından anlaşılamaz ve uygulanamaz olacaktı.



SONUÇ

Şâtıbî ve onun fıkıh usulü konularındaki görüşleri ve özellikle makâsıdu's-şeria hakkındaki kanaatleriyle ilgili yapmış olduğumuz bu çalışma Şâtıbî'nin, İslam hukuku metodolojisinde gözardı edilemeyecek bir yeri olduğunu ortaya çıkarmıştır. Miladi ondördüncü yüzyılda yaşadığı Granada toplumunun siyasi, dini, ekonomik ve hukuki alanda bir çok etkileşim ve bunun sonucu değişime maruz kalması Şâtıbî'yi fıkhi eğitiminin henüz başlangıcında iken önemli problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu problemleri devrinin bilginleriyle tartışarak inceden inceye tahlil etmiş, sosyal şartlarla bağlantılı olarak çözüm aramıştır. Bu şartlar Şâtıbî'ye hukuk sistemi ile değişimlerin uyum sağlaması gerektiğini ve yeni şartların, ihtiyaçların mevcut fıkhi metodlarla çözümlenemediği, giderilemediği takdirde genel prensiplere dönülerek fıkıh usulüne daha fazla önem verilmesine sevketmiştir.

Onun düşüncesine göre; şer'î meselelerde nakle öncelik tanınmalı, akıl nakle tabi kılınmalıdır. Naslarda mevcut olmayan, çözümü bulunamayan meselelerde Kur'ân'ın amacı doğrultusunda akıl devreye sokulmalı, İslam hukukunun gaye, hedef ve temelleri araştırılmalı ve kıyas, istihsan, maslahat, sedd-i zerâyi gibi yorum metodları değerlendirilmelidir. Şeriati bir bütün olarak algılamalı, özel hükümler genel hükümlerle birlikte mütalaa edilmelidir.

Şer'î hükümler sadece Allâh'a kulluk etme kasdıyla konulmamıştır. Bu hükümlerin hem dünyada hem de ahirette hedeflediği bir takım faydalar vardır. İslam hukuku dalında çalışma yapanlar hem teori hem de pratik alanda şer'î hükümlerin hedef ve gayelerini bilmek zorundadırlar. İslam hukukçusu, başarılı olunması için bu amaçlar doğrultusunda hukuk üretme durumundadır.

İşte Şâtıbî, bu düşüncesinden hareketle hükümlerin gayelerine, dinin maksatlarına yani "Makâsıdu's-şeria"ya fıkıh usulünde büyük önem vermiş ve Muvâfakât adlı eserinin

büyük bölümünü bu konuya hasretmiştir. Şâtıbî'nin Muvâfakât'ı kendi döneminde gereken ilgiyi görmese de, hatta kendisinin fasık ve bid'atçı olarak itham edilmesine sebep olsa da, ilerideki dönemlerde bu eseriyle dikkat çekmiş, kendinden sonraki İslam hukukçularına kaynak teşkil etmiş ve onları da şeriatın konuluş amacı konusunda dolayısıyla makâsıd ve maslahata gereken önemi vermeye sevk etmiştir.

Şâtıbî'nin, makâsıd ve maslahat konusunu ele alan ilk kişi olduğu düşünülmemelidir. Kendisinden önce gelen bilginler arasında bu konulara önem verenler olmuş, fakat Şâtıbî, özellikle onların fikirlerini daha ayrıntılı şekilde ele alıp, araştıran ve tahlil eden ve geleneksel hukuk teorisini makâsıd-ı şerîa doktrini ile gözden geçiren hukukçu olmuştur. Bu doktrin, Şâtıbî öncesi dönemin geliştirilmiş bir şekli de olsa, İslam hukuk bütünlüğünün sadece kaynak birliği değil gaye birliği ile sağlanacağına Şâtıbî tarafından dikkat çekilmiştir.

Şâtıbî, öncelikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin daha sonra da Gazzâlî'nin temellerini oluşturduğu makâsıd teorisini yeniden ele almış, istikra (tümevarım) metoduyla, Gazzâlî'nin belirlediği esasları teyid etmiştir. Şâtıbî, Gazzâlî'den farklı olarak üç mertebenin tekâmülüne ilişkin ilişkilerini gözden geçirmiş ve sistemli bir şekilde incelemiştir. Şâtıbî ayrıca makâsıd teorisinde İzzüddin b. Abdisselâm ve Karâfî'den de etkilenmiştir. Şâtıbî, makâsıdla ilgili konuların müctehid tarafından bilinmesi zaruretiyle dile getirmiş ve makâsıd konusunu klasik usûl kitaplarının dışında müstakil bir konu başlığıyla genişleterek ele alıp değerlendirmiştir. Kurucuları Şâfiî mezhebine mensup olan bu sisteme Karâfî'den sonra, Maliki mezhebine mensup biri olarak Şâtıbî, yeni bir bakış açısı kazandırmış ve maslahat teorisini geliştirmiştir.

Ayrıca Şâtıbî'nin, Maliki mezhebine mensup olmasına rağmen uzlaştırıcı bir yol takip ettiği ve mezhep taassubundan uzak olduğu dikkat çekmektedir. İhtilafî konularda Maliki mezhebinin görüşünü tercihiyle birlikte hoşgörüyü tavsiye eden, müctehidler arasında herhangi bir hükümde kanun koyucunun maksadını anlama konusunda görüş ayrılığı da olsa, sonuçta hukukun her hükümde tek bir asla dayalı olduğunu ortaya koyan bir bilgidir.

Şâtıbî'den sonra makâsıd teorisi uzun bir süre gündemde olmamış ve daha sonraları İslam hukukunda gaye problemini ele alan eserler verilmiştir. Mesela; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin “ Huccetüllâhü'l-bâliğa”sı, Mustafa Şelebi'nin “ Ta'lîlu'l-ahkâm”ı, Said

Ramazan el-Bûti'nin "Davâbitü'l-maslaha"sı ve Tâhir b. Âşûr'un "Makâsıdu's-şer'ati'l-islâmiyye" si gibi eserler burada öncelikle hatırlanabilir. Özellikle Tâhir b. Âşûr, Şâtıbî'den etkilendiğini sık sık dile getirmiş ve onun açtığı çığırı daha ilerilere götürmeye çalıştığını belirtmiştir.

Şâtıbî ibadetlerde yeniliğin kabul edilemeyeceği, fakat âdetlerde değişimlerin mümkün olduğu üzerinde durmuştur. Çünkü ibadetler yalnızca Allâh tarafından bilinen maslahatlar alanına dahildir ve aklen de izah edilemezler. Âdetler konumundaki fiillerin maslahatları ise toplum tarafından bilinir. Şâtıbî, ibadetlerdeki bid'at ile sosyal hayatın değişimi ve gelişimi neticesinde zorunlu olarak ortaya çıkan yeni şeyler arasında ayırım gözetmiş, İslamın emrettiği bir ibadetin terkine veya dinde olmayan bir ibadetin vazına yol açmayan hiç bir yeni olguyu bid'at olarak değerlendirmemiştir. Dolayısıyla hükümlerin değişen zaman ve mekan şartlarına göre değişebileceğini ve yeni hükümlerin eklenebileceğini kabul etmiştir.

Şâtıbî'nin, tahlil ettiği İslam hukuku maslahata itibar eder, zarureti dikkate alır, adaleti ve hakkaniyeti temin etmeyi hedefler, hoşgörü ve kolaylık esası üzere kuruludur. Benzer şekilde İslam hukuku güçlük ve sıkıntıyı kaldırmayı amaçlar, insanın tabii özelliklerine itibar eder, takat üstü yükümlülük getirmez, insanın anlayabileceği ve uygulayabileceği yükümlülükler getirir. Ayrıca aşırılık ve zorlaştırmaya karşı genel hükümler koyar, umumi maslahatları özel maslahatlara takdim eder, bütüne yönelik ahlaki hükümler koyar. İslam hukuku başkalarına zarar verme, her türlü zulüm, kötülük ve haklara tecavüzü yasaklar, arzu ve heveslerin hukuki kararlara etki etmesini engelleyip, insanı dünyevi ve uhrevi mutluluğa götürmeyi amaçlamaktadır. İslam hukuku bütün bu özellikleriyle de Şâriin gözettiği ve hedeflediği değerleri koruma altına almış olur.

Şâtıbî ictihadı müslümanın zorunlu bir görevi olarak kabul etmiş, ictihad ve taklidi hukuki ihtiyaçlar olarak tanımlamıştır. Ona göre ictihad değişime yön verir ve ictihad yapacak kişinin hukukun gayelerini bilmesi gerekir.

Şâtıbî, yenilikçi olarak nitelendirilmesine rağmen oldukça da gelenekçi bir hukukçu olup, şer'î ilke ve kurallara bağlılığı ilke edinmiştir. Bid'ate karşı mücadele verip ve bu konuda bir kitap yazmasına rağmen "bid'atçı" olarak görülmesi de garip bir durumdur. Yaşadığı dönemde Endülüs'de mevcut felsefe düşmanlığı ve zındıklıkla ithamdan olsa

gerek felsefeyle uğraşanları tenkidine rağmen, kendisinin hukukun felsefesine eğilmesi enteresandır.

Şâtıbî'nin, metodoloji anlayışının bilinmesi İslam hukuk düşüncesinde hukuk kavramı ile sosyal değişim arasındaki ilişkinin kavranılmasını sağlaması bakımından önemlidir. İslam hukukunda meselelerin ahlaki-dini bir zeminde ele alındığı, ahlak ve hukukun birbirini tamamladığı ve hukukta insan unsurunun önemli olduğu bir gerçektir. Şâtıbî, Mekke döneminde konan hükümlerin imani ve ahlaki boyutta olup ve temel değişmez hükümler olduğuna, Medine dönemindeki hükümlerin ise bu ahlaki temeller üzerine oturtulduğuna ve bu hükümlerin illeti tesbit edilip, manası akılla kavrandığında değişikliğe uğrayabileceğine dikkat çekmiştir.

Şâtıbî, miladi ondördüncü yüzyılda İslam hukuk felsefesine yeni bir bakış ve yorumlama tarzı getirmiş, İslam hukuk metodolojisindeki geleneksel maslahat anlayışından farklı olarak, maslahat teorisini esas alarak İslam hukukunda gaye problemini tartışmıştır. Kendisinden önceki İslam hukukçularının maslahat teorisini geliştirerek yeni nesillere aktarmış, makâsıdın bir ilim dalı haline gelmesine ve bu konuda yeni araştırmalar yapılmasına ışık tutmuştur. Böylece Şâtıbî, İslam hukuk düşüncesine sosyal değişimlere cevap verebilecek daha realist bir düşünce sistemi kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. KİTAPLAR

- Abdülaziz, b. Abdürrahim es-Saîd, *el-İctihâd ve riâyetü'l-maslaha ve derü'l-mefsede fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, Riyad 1984.
- Ahmed, ez-Zerka, *Yeni gelişmeler karşısında islam hukuku*, trc. Hayreddin Karaman, 2. baskı, İstanbul 1987.
- Allâl, el-Fâsî, *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. baskı, Rabat 1993.
- Andaç, Faruk ve Ömer Adil Atasoy, *Hukukun temel kavramları*, 2. baskı, Kayseri 2000.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*, İstanbul 1985.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh usulü*, 1. baskı, İstanbul 1988.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef , *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, (thk: Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), 1. baskı, Beyrut 1989.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *-İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-küttüb ve'l-fünûn*, 1947 (I-II).
-, *-Hedyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951 (I-II).
- Bakkal, Ali, *İslâm fıkıh mezhepleri*, İstanbul 2007.
- Baktır, Mustafa, *İslâm hukukunda zaruret hali*, Ankara ts.
- Baltacı, Burhan, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemi*, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2005.
- Benli, Abdullah, *İbn Rüşd ve Bidâyetü'l-müctehid adlı eserin tahlili*, ERÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1991.

- Bilge, Necip, *Hukuk başlangıcı*, 5. baskı, Ankara 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî islâmiyye ve ıstılahat-ı fıkhiyye kamusu*, İstanbul 1985. (I-VIII)
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslam hukukunda gaye problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1998.
- Brockelmann, C, *-İslam milletleri ve devletleri tarihi*, trc. Neşet Çağatay, Ankara 1964.
-, *-Gal/Geschichte der arabischen litteratur* (I-II)
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1981. (I-VIII, 3. Cilt içinde)
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitu'l-maslaha fi's-şerîati'l-islâmiyye*, 1. baskı, Dimeşk 1966.
- Büyük Haydar Efendi, *Usul-i fikh dersleri*, 2. baskı, İstanbul 1966.
- Candan, Abdurrahman, *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta'lil)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2005
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir usulü*, 4. baskı, Ankara 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö.478), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk: Abdülazim ed-Dîb, 2. baskı, Kahire 1400. (I-II)
- Çalış, Halit, *İslâm'da kolaylaştırma ilkesi/Azimet-ruhsat ilişkisi*, İstanbul 2013.
- Çobanoğlu, Rahmi, *Hukukta gaye problemi*, İstanbul 1964.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbu's-sünen*, Beyrut 1998. (I-V)
- Ebu Hacer, Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân*, Dimaşk 1991.

- Ebu Zehra, Muhammed, *-İmam Malik (Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta yeri)*, trc. Osman Keskiöğlu, Ankara 1984.
-, *- Usûlü 'l-fıkh*, İstanbul ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, 2. baskı, İstanbul 2005.
- Ertürk, Mustafa, *Sünnet'in güncelleştirilmesine doğru*, Ankara 2005.
- Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul 1981.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu 'l-münîr*, tahkik: Hıdır Cevad, Beyrut 1987.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *-el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322-1324. (I-II)
- , *-İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975. (I-IV)
- , *-Şifâu 'l-galîl*, tahkik: Dr.Hamdi el-Kebîsî, Matbaatü'l-irşad, Bağdad 1971.
- Gökalp, Ziya, *Makaleler*, hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncer, 1981 ts.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*, Genişletilmiş 4. baskı, Ankara 2014.
- Güngör, Erol, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, İstanbul 1995.
- Güriz, Adnan, *Hukuk felsefesi*, 3.askı, Ankara 1992.
- Gürkan, Menderes, *-İslam hukuk metodolojisinin oluşumu ve Şâfiî'nin yeri*, ERÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997.
-, *- Fıkıh usulünde şer'î hüküm kavramı*, Ankara 2017.
-, *-Karâfi'nin fıkıh usulü görüşleri*, Yayınlanmamış yüksek lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1990.

- Hacvî, Muhammed b. el-Hasan es-Seâlibî el-Fasî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-islâmî*, Medine 1977. (I-II)
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm hukuk tarihinde gayeci içtihat metodunun gelişimi*, İstanbul 2004.
-, - *Şâtıbî'de makâsîd ve fıkıh usûlü*, İstanbul 2010.
- el-Hâdimî, Nureddin b. Muhtâr, *el-İctihâdü'l-makâsîdî hucciyetuhu-davâbituhu-mecâlâtuhu*, Katar 1998.
- Hallaf, Abdulvahhab, *Masâdiru't-teşrî'l-islâmî fî mâ lâ nassa fîhi*, 3. baskı, Küveyt 1972.
- Hamevî, Şihâbüddin Ebi Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-buldân*, Beyrut 1388. (I-V)
- İbn Hacib, Cemaleddin Ebi Amr Osman b. Amr b. Ebi Bekir b. Yusuf, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 1. baskı, Beyrut 1985.
- İbn Haldun, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Tasavvufun mahiyeti), 2. baskı, İstanbul 1984.
- İbn Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, Daru'l-fikr ts. (I-III)
- İbn Mansur, Abdulvahhab, *A'lamu'l-mağribi'l-arabî*, Ribat 1979.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-arab*, Beyrut ts. (I-XIV)
- İbn Rüşd (torun), Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *-Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul 1985. (I-II)
- , *-ed-Darûrî fî usûli'l-fikh veya Muhtasaru'l-Mustasfâ*, (thk: Cemaleddin el-Alevî), 1. baskı, Beyrut 1994.

- İbn Rüşd (dede), Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi (450-520/1058-1126), *el-Mukaddimât el-Mümeħhidat*, (thk:Muhammed Hucci), 1. baskı, Beyrut 1988. (I-III)
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir el-Meâfirî el-Mâlikî, *el-Mahsûl fî usûli 'l-fikh*, nşr. Hüseyin Ali el-Yedrî ve Said Abdüllatif Fevde, Beyrut 1999. (I-II)
- İltaş, Davut -*Sosyal şartlar bağlamında K.Kerim'deki hukuki hükümler*, ERÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996.
- , *Fıkıh usulünde mütekellimîn yönteminin delâlet anlayışı*, İstanbul 2011.
- İz, Mahir, *Tasavvuf: mahiyeti, büyükleri ve tarikatler*, İstanbul 1968.
- İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, Beyrut 1990. (I-II)
- Kandemir, Yaşar, *Örneklerle islam ahlakı*, 3. baskı, İstanbul 1982.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas, -*Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisârî'l-Mahsûl*, 1. baskı, Mısır 1306.
- , *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Mekke 1995. (I-IX)
- Karaman, Hayreddin, *İslam hukuk tarihi*, İstanbul 1974.
- , *İslam hukukunda ictihad*, Ankara 1985.
- Karipçin, Harun, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, yıl. 2011.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, Şam 1957. (I-XV, 5 cilt içinde)
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 1388 bs. yok
- Kıllıoğlu, İsmail, *Ahlak hukuk ilişkisi*, İstanbul, 1988.

- Köse, Saffet, *İslam hukukunda kanuna karşı hile*, İstanbul-1996.
- Mahmasânî, Subhi, *el-Mucâhidûn fi'l-hakk*, Beyrut 1985.
- el-Makdîsî, Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir, *Ahsanü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, 2. baskı, Leiden 1906.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul 1981. (I-II, 1. Cilt içinde)
- Masud, Muhammed Khalid, *-Islamic legal philosophy*, New Delhi 1989.
- , *İslam hukuk teorisi*, trc. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997.
- Muhammed Abdülmünim Afır, *el-Mütetallebâtü 'l-iktisâdiyye li tahkîkî mekâsıd' ş-şeria fi iktisâdin islâmiyyin*, Mekke 1991.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe sözlük*, İstanbul 1995.
- el-Mücârî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Muhammed Ali el-Endülüsi, *Bernâmecü'l-Mücârî*, (thk:Muhammed Ebu'l-Ecfân), Beyrut 1982.
- Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu 's-sahîh*, İstanbul 1981. (I-III)
- Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdır*, Beyrut 1983.
- Öktem, Niyazi, *Hukuk felsefesi ve sosyolojisi*, 4. baskı, İstanbul 1988.
- Özel, Ahmet, *Hanefî fıkıh alimleri*, Ankara 1990.
- Pekcan, Ali, *İslâm hukukunda gâye problemi*, İstanbul 2003.
- Reysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, 1. baskı, Beyrut 1992.
- es-Sâidî, Abdülmüteâl, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, Kahire 1955.
- Sargın, İzzet, *Hanefî ve Malikilere Göre Mesalih-i Mürsele ve Istislah*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1992.

- Şaban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-fıkhi'l-islâmi*, Kahire-ts.
- eş-Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gırnâtî el-Maliki, *-el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, nşr. Abdullah Dırâz, Beyrut 1991. (I-IV)
- , *-Muvâfakât fî usûli's-şerîa/İslâmî ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990. (I-IV)
- , *-el-İ'tisâm*, (nşr: Reşid Rıza), Mısır, ts. (I-II)
- , *Fetâvâ'l-İmâm eş-Şâtıbî*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Tunus 1985.
- , *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Tunus 1983.
- Şekerci, Osman, *Fıkıh mezheplerine giriş*, İstanbul 1999.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.
- Şemseddin Sami, *Kamusu'l-A'lam*, İstanbul ts. (I-VI)
- Tahir b. Âşûr, Şeyh Muhammed b. M. et-Tunusi, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984 (I-XXX).
- , *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye*, Tunus 1978.
- , *Makâsıdu's-şerîati'l-islâmiyye*, İstanbul ts., trc. Mehmet Erdoğan, (*İslam hukuk felsefesi*), İstanbul-1988.
- et-Tinbüktî, Ahmed Baba Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed, *Neylu'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, Trablus 1989.
- et-Tirmizî, el-Hakim Ebu Abdillâh, *es-Salât ve makâsıduhâ*, thk. Behic Gazzavi, 2. baskı, Beyrut-1991.
- Tülü, Ali, *Necmeddin Tuftî'nin Maslahat Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006, s.1-158.
- el-Ubeydî, Hammâdî, *eş- Şâtıbî ve Makâsıdu's-şerîa*, Beyrut 1992.

- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, bs. yok. (I-VIII)
- Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fi't-teşrii'l-islâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, 2. baskı, Kahire 1964.
- Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh usulü*, trc. Ruhi Özcan, 2. baskı, Erzurum 1982.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lam*, 3. baskı, Beyrut 1969. (I-XI)

B. MAKALELER ve ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Adıgüzel, Cumhur Ersin, 'Zîrîler' md., *DİA*, XLIV, 462-463.
- Akgündüz, Said Nuri, "Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı, Mustafa eş-Şelebî ve Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat Anlayışlarının Karşılaştırılması", *dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2013, Cilt:1, Yıl:1, Sayı:1, 1:41-51.
- Apaydın, H.Yunus, 'Karâfî', md., *DİA*, XXIV, 394-401.
- , 'İctihad' md., *DİA*, XXI, 436-437(432-445)
- , 'İbn Abdüsselâm, İzzüddineddin' md., *DİA*, XIX, 284-287.
- , 'Sahâbî Kavli' md., *DİA*, XXXV, 500-504.
- Atar, Fahrettin, 'Fetva' md., *DİA*, XII, 486-496.
- Aygün, Abdullah, "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Adapazarı 2007, 7. sayı, (157-168.)
- Baljon, J.M.S., *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin şeriat anlayışı*, trc. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, *İslamiyat (Şeriat dosyası)*, cilt:1, sayı:4, Ankara 1998.
- Baltacı, Ahmet, 'İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir' md., *DİA*, XX, 488-491.

- Bardakoğlu, Ali, -*Tabii hukuk düşüncesi açısından islam hukukçularının istihsan ve istislah görüşü*, EÜİFD, sayı:3, Kayseri 1986, s.111-138.
- , *Husun ve kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi*, EÜİFD, sayı:4, yıl: Kayseri 1987, s.59-75.
- , *2000’li yıllara girerken İslâm düşüncesinin önündeki problemler ve çözüm önerileri, İslam düşüncesinde yeni arayışlar I*, 1. baskı, İstanbul-1998, s.276-281.
- Boynukalın, Ertuğrul, ‘*Makâsıdü’ş-şeria*’ md., *DİA*, XXVII, 423-427.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş dünyada şeriatın tatbiki problemi*, trc.Abdullah Şahin, *İslamiyat (Şeriat dosyası)*, cilt:1, sayı: 4, Ankara 1998.
- Çağrıçı, Mustafa, *Gazzâlî*’ md., *DİA*, XIII, 489-505.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, ‘*Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed*’ md., *DİA*, XLI, 165-167.
- , ‘*el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*’ md., *DİA*, XXXI, 470-473.
- , ‘*Sahnûn*’ md., *DİA*, XXXV, 534-538.
- Demiri, Lejla, ‘*Tûfî*’ md., *DİA*, XLI, 324-327.
- ed-Dîb, Abdülazîm, ‘*Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn*’ md. *DİA*, VIII, 141-144.
- Dönmez, İbrahim Kâfi -*İslam hukukunda müctehid ile modern hukuklarda hakim*in durumu, *MÜİFD*, sayı:4, İstanbul 1986,s.8-14.
- , ‘*Maslahat*’ md., *DİA*, XXVIII, 82 (79-94)
- , ‘*Sedd-i zerâi*’ md., *DİA*, XXXVI, 277-282.
- , ‘*Amel-i ehl-i Medîne*’ md., *DİA*, III, 21-25.
- , ‘*Örf*’ md., *DİA*, XXXIV, 87-93.

- E. Levi-Provençal-I, ‘*Şâtibe*’ md., *İ.A.*(Milli Eğitim Bakanlığı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 351-353.
- Erdoğan, Mehmet, -*Kur’ân’da ahkam ayetleri ile ilgili küllilik cüzilik dengesi (Şâtibî Örneği), İslam düşüncesinde yeni arayışlar I*, İstanbul-1998.
- , ‘*el-Muvâfakât*’ md., *DİA*, XXXI, 406-408.
- Eskicioğlu, Osman, ‘*Ahkâmü’l-Kur’ân*’ md., *DİA*, I, 554.
- Fierro, Mariel, “*al-Shatibi*” md., *The Encyclopaedia of islam*, Leiden, 1996, IX, 364.
- Gustav, Radbruch, “*Beş dakika hukuk felsefesi*”, trc. Hayrettin Ökçesiz, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, haz. Ahmet Yaman, Konya 2002. (13-15)
- Haçkalı, Abdurrahman, “*el-Muvâfakât’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine*”, *İHAD*, yıl. 2010, sayı.15,s.371-384.
- İlhan, Avni, ‘*el-İ’tisâm*’, md., *DİA*, XXIII, 462-463.
- Karayalçın, Yaşar, “*Hukuk metodolojisi*”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, haz. Ahmet Yaman, Konya 2002. (39-71)
- Karlığa, H. Bekir, ‘*Gazzâlî/Eserleri*’ md., *DİA*, XIII, 518-530.
- Koca, Ferhat, ‘*Tûfî/Fıkıh*’ md., *DİA*, XLI, 327-330.
- , “*İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, İstanbul, Ocak-Haziran 1996, s. 93-122
- Koşum, Adnan “*İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu*”, *Usûl-İslam Araştırmaları*, sayı:5, Ocak-Haziran 2006, s.5-32.
- Köse, Saffet ‘*ibn Merzûk el-Hafîd*’,md., *DİA*, XX, 185-186.

- Masud, Muhammed Khalid, *Şhatibi's theory of meaning, Islamic studies, quarterly journal*, 32(1), 1993.
- Öğüt, Salim, “Şatibi'ye göre mesalih-i mürsele ile bid'at arasındaki farklar”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, I. cilt, 2. sayı, s. 28-41 (21-46).
- Özdemir, Mehmet ve A. Engin Beksaç “Endülü's/Siyasi Tarih-Teshkilat ve Sanat” md., DİA, XI, 211-232. (Maddenin “Sanat” kısmı Beksaç tarafından yazılmıştır.)
- , “Girnata” md., DİA, XIV, 51-57.
- Özel, Ahmet, ‘Bâcî’ md., DİA, IV, 414-415.
- Özen, Şükrü, ‘Nehaî’ md., DİA, XXXII, 535-538.
- Pekcan, Ali, “Fıkıh usulü bağlamında makâsıdu’ş-şerîa düşüncesinin tarihi seyri”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları*, haz. Ahmet Yaman, Konya 2002. (211-232)
- er-Reysûnî, Ahmed ve Ali Hakan Çavuşoğlu, ‘Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ’ md., DİA, XXXVIII, 373-375.
- Rudi Paret, ‘İstihsan and ıstıslah’ md., *Shorter encyclopedia of Islam*, Leiden 1974, s. 185.
- Sönmez, Mehmet Ali, “Asbağ b. Ferec” md., DİA, III, 463.
- Şeyban, Lütfî, “Şâtıbe” md. DİA, XXXVIII, 371-372.
- Yaman, Ahmet -İmam eş-Şâtıbî ve bir islam klasiği el-Muvâfakât, SÜİFD, sayı:7, yıl:1997, s.399-409.
- , “İslam hukuk ilmi açısından makâsıd içtihadının ya da gâî/teleolojik yorum yönteminin ilkeleri”, *Makâsıd ve ictihad İslam hukuk felsefesi araştırmaları* içerisinde, (159-195)

- Yaran, Rahmi, “Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 93-123
- , “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, cilt: X, sayı: 28, s. 191-214, 20
- , “Karâfî’den Şâtıbî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 45, Eylül 2013, s.,5-30.
- Yaşaroğlu, M. Kamil, ‘İbn Âsım, Ebû Bekir’ md., *DİA*, XIX, 327.
- Yavuz, Mehmet, ‘İbn Cinnî’ md., *DİA*, XIX, 397-400.
- Yiğit, İsmail, ‘Benî Ahmer/Nasrîler’ md., *DİA*, XXXII, 420-424.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Ayşe Yıldız GÜRKAN

Uyruğu: Türkiye (T.C.)

Doğum Tarihi ve Yeri: 18.08.1965, Kayseri

Medeni Durumu: Evli

Cep: 0 535 508 00 65

E-mail: ayildizgurkan@icloud.com

Yazışma Adresi: Alpaslan Mah. Bahar Cad. No:45/B Melikgazi/KAYSERİ

EĞİTİM

<u>Derece</u>	<u>Kurum</u>	<u>Mezuniyet Tarihi</u>
Yüksek Lisans	Erciyes Üniversitesi Sos. Bil.	1991
Lisans	Erciyes Üniversitesi	1988

İŞ DENEYİMLERİ

<u>Yıl</u>	<u>Kurum</u>	<u>Görev</u>
1989-	Diyanet İşleri Bşk.	Kuran Kursu Öğreticisi

YABANCI DİL

Arapça, İngilizce