Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 13, Sayı 25-26, 2015, 257-277

Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî

Ahmet YAMAN*

Giriş

Her şeyin bir "kader"i var ya da Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle her şey bir "kader"le yaratılır. İster ölçü ve miktar olarak anlaşılsın ister cüz'î irade ile küllî iradenin ortaklaşa yazgısı, o kader, ilgili olduğu şey ya da kişiden ayrılmaz; onu belirler ve yönlendirir. Bir yaratılmış olarak İmam Şâtıbî de bu kuraldan muaf değildir. Onun kaderi, kendi çağdaşlarının muhalefetiyle karşılaşıp sonrakiler tarafından uzunca bir süre unutulmak ve yüzyıllar sonra hatırlandığında da yanlış anlaşılmaya ve hatta istismara maruz kalmak olmuştur.

VIII. yüzyıl Endülüs'ünün yetiştirdiği bu büyük mütefekkir âlim, yaygınlaşan bid'atlere karşı toplumunu uyardığında hiç de beklemediği bir tepkiyle karşılaşmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine ve sahabenin (r.a.) uygulamasına aykırı inanç, ibadet ve tutumların terk edilmesi çağrısı yaptığında adeta dışlanmış hatta bazı görevlerinden azledilmiştir.

Diğer taraftan *el-Muvâfakât*'ıyla fıkıh usûlü alanında yeni bir tarz ve bakış ortaya koyduğu halde nedense bu tarz ve bakış, kitabın neşredildiği XIX. yüzyılın sonuna kadar çok dikkati çekmemiştir. Bu ilgisizliğin sebebi acaba neydi? *el-Muvâfakât*'ın neşirlerinden birini gerçekleştiren merhum Abdullah Diraz'ın (ö. 1958) dediği gibi daha önce rastlanmayan yeni içeriği ve bu yeni içerik karşısındaki klasik tutuculuk ile hitap düzeyinin bir hayli yüksek olması mı,[1] yoksa onu Türkçeye çeviren Mehmet Erdoğan'ın yorumuyla, Şâtıbî'nin telifi esnasında Endülüs'te var olan kriz ortamının diğer Müslüman coğrafyalarda

---

* Prof. Dr., NEÜ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi; Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi.

Bu yazı, "Elli Müslüman Düşünür" adlı proje (ed. Mustafa Tekin) çerçevesinde kaleme alınmıştır.

1 Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-Şerîa*, nşr. Abdullah Dirâz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, neşredenin girişi, c. 1, s. 9; Muhammed Hâlid Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul: İz Yayınları, 1997, s. 173.

mevcut olmaması mı?[2] Bu sebeplerden her biri belli ölçülerde etkili olabilir belki ama bize öyle geliyor ki asıl sebep, Şâtıbî'nin *makâsıdü'ş-şerîa* yani dinî-hukukî hükümlerin amaç ve hikmetlerine dair teorisinin, vizyoner bir tefekkür olmakla beraber hüküm istinbâtında somut ve etkin bir işlevinin olmamasıdır. Anlamlandırmak için elverişli, ama ürün vermesi hayli zor bir teoridir.

Modernleşmenin etkilediği yeni zamanlarda ise Şâtıbî, en çok atıf yapılan klasik isimlerden biri olmuştur. İslâm'ın sadece normatif boyutu yani fıkıh ile değil, genel anlamda İslâm'la ilgili yazıp konuşan neredeyse her kişinin artık bir şekilde uğrağı olmuştur. Fakat bu atıflar ve uğramaların bir kısmı ne yazık ki, onu kendi belirlediği teorik çerçeve içinde kalarak anlamak amacıyla olmamış; aksine hiç de benimsemeyeceği yorumların ona yamanması şeklinde olmuştur. Artık modern durumla uyumlu, daha açık ifadeyle modern ve seküler hayatı onaylayan hükümlerin çıkartılması için makâsıd teorisi "lâ takrabû's-salât"a kadar izlenen, böylece tahrif ve istismar edilen bir yeni zamanlar Şâtıbîsi vardır.

Aşağıda nasları yani dinin temel metinlerini anlama ilmi olan fıkıh usûlü ve felsefesi alanında makâsıdü'ş-şerîa eksenli bir çığır açan Şâtıbî, bu özelliği yanında, bid'atlerle mücadeledeki tutumu ve bazı temel yaklaşımlarıyla ele alınacaktır.

I. İlim ve Mücadele Dolu Bir Hayat

Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İslâmî ilimlerin bereketli coğrafyalarından biri olan Endülüs'ün Gırnata (Granada) şehrinde 720-790/1320-1388 yılları arasında yaşamıştır. Birçok ilim dalında yetkin bir âlim-müderris olmasına karşılık o, özellikle fakihliği ve dilciliğiyle tanınır. VIII/XIV. yüzyılda Nasrîler (Benû Nasr) yönetimi altında hem ekonomik hem sosyal hem de entelektüel canlılığın yaşandığı bir tarihsel bağlamda yetişmiştir. Bazı araştırmacılar onun hukuk felsefesinin ve makâsıd teorisinin oluşumunda bu hareketliliğin belirleyici olduğunu ileri sürerler.[3]

Döneminin en önemli hocaları sayılan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Fahhâr el-İlbîrî'den (ö. 754/1353) Arap dili ve kıraat-ı seb'a, baş müftü Ebû Said Ferec b. Kasım b. Lüb'den (ö.782/1381) Mâlikî fıkhını tahsil etmiştir. Ayrıca Kasım es-Sebtî (ö. 760/1358), Muhammed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 759/1358), Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (ö. 771/1369) başta olmak üzere birçok âlimden fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf dersleri almıştır. Hocası el-İlbîrî'den sonra el-Medresetü'n-Nasriyye müderrisliğine atanmıştır.[4]

2 Mehmet Erdoğan, "el-Muvâfakât", *DİA*, c. 31, s. 407.

3 Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 43-44.

4 Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-Dîbâc*, Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l- ⊷

Medresede üst düzeyde ilmî araştırmalar yapıp öğrenci yetiştirirken bir taraftan da imam-hatiplik göreviyle toplumunu sahih dinî bilgiler doğrultusunda eğitme gayreti içinde olmuştur. Bu gayreti zaman zaman bid'atçilerle ve bozuk tasavvufî düşünce sahipleriyle mücadeleye dönüşmüştür. Öyle zamanlar olmuş, *el-İ'tisâm*'ında anlattığı üzere, Ehl-i sünnete mensup olmamakla ve râfızîlikle suçlanmıştır. Devam eden tepkiler, büyük bir şevkle yaptığı imamlık ve irşat görevlerinden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur.[5] Hatta aynı tepkinin tesiriyle öğrencileri bile görevlerinden uzaklaştırılmışlardır.[6]

Hayatının ayrıntılarına dair çok az bilgiye sahip olduğumuz Şâtıbî, geride çığır açan eserler bırakarak, doğduğu ve yetiştiği şehir Gırnata'da 790/1388 yılında vefat etmiştir. Onun dil, edebiyat, hadis ve fıkha dair birçok telifi arasında özellikle *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* isimli eserleri, temel İslâm bilimleri alanında paradigmatik değeri haizdir.[7]

'Uzlaşılar, anlaşmalar' anlamına gelen dört ciltlik *el-Muvâfakât*, aslında bir fıkıh usûlü yani İslâm hukuk metodolojisi ve felsefesi kitabı olmakla birlikte içeriği ve sistematiği itibariyle klasik usûllerden ayrılmaktadır. Dinin/şeriatın tümevarım (istikrâ) yoluyla tespit edilen genel ilkeleri ve amaçları demek olan *makâsıd-ı şerîa* ekseninde konuları ele alan Şâtıbî, eserinin ikinci cildinin tamamını bu kavrama ayırmıştır. Böyle yapmakla o, dinî hükümleri ihtimalli (zannî) dayanaklara değil kesin (kat'î) delillere dayandırmak istemiştir. İlk defa 1302/1885 yılında Tunus'ta neşredilen eser Türkçeye de tercüme edilmiştir.[8]

Sağlam bir kulpa tutunma anlamına gelen *el-İ'tisam* ise, bid'atın mahiyetine ve tehlikelerine işaret eden, halk arasında yayılan hurâfe ve bid'atleri açıklayıp tedavi yollarını gösteren ve bid'atlere karşı Kur'ân ve Sünnet'e sarılmayı öneren iki ciltlik bir eserdir. İlk defa 1331/1913 yılında Kahire'de neşredilen bu eser de Türkçeye çevrilmiştir.[9]

Bu şöhretli kitapları yanında Şâtıbî daha birçok esere de imza atmış velut bir âlimdir. Bunlar arasında Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inin alışverişlerle ilgili bölümü olan "Kitâbü'l-Büyû'"un şerhi *el-Mecâlis*, dilbilimci İbn

---

İslâmiyye, ts., c. 1, s. 46-47; Muhammed Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1349, c. 1, s. 231.

5 Ebû İshâk Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, s. 20-21.

6 Ahmed Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmii'l-Mağrib.*, nşr. M. Haccî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1981-1983, c. 11, s. 140-141; Ahmed Reysûnî-Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî", *DİA*, c. 38, s. 373.

7 Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Yayınları 1951, c. 1, s. 18; Abdülvahhab b. Mansur, *A'lâmu'l-Mağribi'l-Arabî*, Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyye, 1978, c. 1, s. 132-134.

8 *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1-4 c., çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayınları, 1990.

9 *el-İ'tisâm Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnet'e Bağlılıkta Yöntem*, 1-2 c., çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Özcan, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2003.

Mâlik'in (ö. 672/1274) nahivle ilgili *el-Elfiyye* (*el-Hulâsa*) isimli eserinin şerhi olan *el-Maḳâsıdü'ş-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye* (*Şerhu Recezi İbn Mâlik*), öğrenciliği sırasında daha çok gramer ve fıkıh alanında hocalarından aldığı notları ve şiirleri topladığı *el-İfâdât ve'l-inşâdât,* bazı fetvalarını içeren *el-Fetâvâ* özellikle anılmalıdır.[10]

İlim ve mücadele dolu bir hayata sahip olmak ve çok kıymetli eserler bırakmakla birlikte Şâtıbî, girişte de belirtildiği üzere ne yazık ki, gelenekte yeterince takdir edilmemiştir. Şâtıbî'nin ismine, eserlerine ve yaklaşımlarına kendisinden sonraki klasik literatürde ne ölçüde yer verildiği merakını gidermek üzere yapılacak bir tarama bu iddiayı doğrulayacaktır. Nitekim onun vefat tarihi olan 790/1388 ile *el-Muvâfakât*'ın neşir tarihi olan 1302/1885 yılları arasında yazılan klasik değerdeki 918 fıkıh ve fıkıh usûlü eseri çerçevesinde yaptığımız elektronik taramada Şâtıbî isminin 49, başyapıtı *el-Muvafakât*'ın sadece 3 defa zikredildiği tespit edilmiştir. Bunların 33'ü de Mâlikî mezhebinin görüşünü ondan aktarma mahiyetindedir. Onu farklı kılan yaklaşımlarına ve makâsıd düşüncesine neredeyse yok denecek düzeyde atıf yapılmıştır. Bazı öğrencilerinin *el-Muvâfakât*'ı manzum olarak ihtisar etmeleri veya çağdaşı sayılabilecek bazı Mâlikî fakihlerle Gırnata'nın son müftüsü Mevvâk'ın (ö. 897/1492) ona eleştiriler yöneltmiş olması bu yargıyı değiştirmeye kâfi değildir.[11] Buna karşılık yeni zamanların sadece bir ilmî dergisinde, *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*'nin muhtelif sayılarında ismi 365, eseri 339 defa geçmiştir.[12]

II. Bid'at ve Yanlış Anlayışlarla Mücadele

Yukarıda bir nebze değinildiği üzere Şâtıbî'yi ilim ve kültür tarihinde öne çıkaran yönlerden birisi onun, sahih İslâm anlayışıyla bağdaşmayan bid'at nitelikli uygulamalara ve anlayışlara karşı çıkmasıdır. Bu amaçla kaleme aldığı muhalled eseri *el-İ'tisâm*'da kendi duruşunu şöyle açıklar:

---

10 Bu ve diğer eserlerinin neşir bilgileri ve kütüphane kayıtları için bkz. Ahmed Baba et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc,* c. 1, s. 46-47; Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye,* c. 1, s. 231; İsmail Paşa, *Îdâhu'l-Meknûn,* c. 1, s. 18; Abdülvahhab b. Mansur, *A'lâmu'l-Mağribi'l-Arabî*, c. 1, s. 132-134; Yusuf Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe,* Kahire: Matbaatü Serkis, 1346, c. 1, s. 1090-1091; Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c. 1, s. 75; Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, Leiden: E.J.Brill, 1938, c. 2, s. 374-375; Mahmud Hasen Tûnikî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, Beyrut: Matbaatü Zengu, 1921, c. 4, s. 448-454; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi' aşer*, 2. baskı, yy: Mektebetü'l-Âdâb, ts., s. 307-312; Fikrî Zeki el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn ve'l-a'lâmi'l-Arab*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1992, c. 2, s. 754; Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 108-111; Reysûnî- Çavuşoğlu, "Şâtıbî", *DİA,* c. 38, s. 374-375; Maribel Fierro, "al-Shâtibî, Abû Ishâk", *EI²* (İng.), Leiden: E.J.Brill, 1997, c. 9, s. 364-365.

11 krş. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 103, 173; Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad: The Islamic Research Institute, 1995, s. 109; Reysûnî- Çavuşoğlu, "Şâtıbî", *DİA*, c. 38, s. 374-375.

12 *Şâmile* elektronik kütüphane programı üzerinden bu taramayı yapmada yardımcı olan Arş. Gör. Esat Sabırlı'ya teşekkür ederim.

> Allah'a hamd ve layık olduğu şekilde sayısız şükürler olsun. Allah'ın bana verdiği imkânlar ölçüsünde O'nun yolunda yürüyebilmek için nefsimi güçlendirdim. Dinin amelî ve itikâdî esaslarından işe başladım. Sonra bu esasların üzerine bina edilen fürû ile devam ettim. Bu esnada sünnetlerin ve bid'atlerin neler olduğunu, ayrıca caiz ve yasak olanın ne olduğunu açıkladım. Bunları da usûl-i din ve usûl-i fıkıh ilminin ölçüleriyle gözden geçirdim. Sonra Resûlullah'ın (s.a.) kendisi ve ashabının üzerinde bulunduğu yolu tarif ederken söyleyip "sevâd-ı a'zam" diye isimlendirdiği cemaatle birlikte olmayı ve âlimlerin uydurma ve karışık işler diye nitelendirdiği bid'atleri terk etmeyi arzu ettim.
>
> Ben bu sırada birçok ilim adamının yaptığı gibi imam-hatiplik vb. görevler aldım. Yolda istikâmet üzere gitmek istedim. Fakat kendimi zamâne insanlarının ortasında bir yabancı gibi hissettim. Çünkü onların uygulamalarına (uydurma) âdet ve gelenekler hâkim olmuş ve aslî sünnetlerin içine sonradan ilave edilmiş bid'at şüpheleri karışmıştı. Bunlar daha önceki dönemlerde yokken nasıl olmuştu da zamanımızda yerleşmişti?
>
> Salih seleften bu konuda pek çok uyarı nakledilmiştir. Mesela (sahabî) Ebû'd-Derdâ "Allah Resûlü şayet sizin yanınıza çıkıp gelmiş olsaydı, kendisinin ve ashabının yaptığı şeyler arasında namazdan başka hiçbir şeyi tanıyamazdı." demiştir. Onun bu sözünün üzerine el-Evzâî de (ö. 157/774) "Ebû'd-Derdâ bu günü görseydi ne derdi acaba?" sorusunu sorarken İsa b. Yûsuf da "Ya Evzâî şu zamana yetişseydi nasıl tepki verirdi" demiştir…
>
> Enes b. Mâlik'ten de şöyle dediği aktarılmıştır: "Lâ ilâhe illallah demenizin dışında Resûlullah'ın zamanında görüp bildiğim şeylerin hiçbirisini sizde göremiyorum… Şayet birisi, ilk selefin yaşadığı döneme yetişmiş olsa da sonra bugüne tekrar gelecek olsa İslâm'ın tanınmaz hale geldiğini görür. Sadece kıldığınız şu namaz hariç. Doğrusu kim ki önceden görülmemiş ve sâlih selefin bilmediği uydurma şeylerin içinde yaşar da bir bid'atçinin bid'atine çağırdığını ve bir dünyaperestin dünyasına çağırdığını görürse Allah onu korusun. Onun kalbi bu sâlih selefin hasretiyle dolsun. Büyük bir sevaba nail olmak için onların yollarını sorup öğrensin, izlerini takip etsin ve yollarına tâbi olsun. İnşaallah siz de böyle olun!"[13]

Böyle bir motivasyonla toplumunu Kur'ân ve Sünnet çizgisine çekmeye gayret eden Şâtıbî, hemen her ıslahçının başına geldiği gibi çeşitli sıkıntılara ve yukarıda ifade ettiği üzere yalnızlıklara maruz kalmıştır. Şu cümleleri bu durumu kendi ağzından tasvir etmektedir:

13 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 19-20.

> İşte ben, ya insanların uygulayageldikleri âdetleri/bid'atleri terk ederek Sünnet'e uyacaktım ya da Sünnet'e ve selefin uygulamalarına sırt dönüp âdetlere/bid'atlere yönelecektim. Birinci durumda zorlu ama büyük ecir bulunan bir yola girecek; ikinci durumda ise dalâlet çukuruna düşecek ama toplum nezdinde muhalif değil uyumlu bir kişi olarak yer alacaktım. Sonuçta Sünnet'e bağlanma uğrunda karşılaşılan sıkıntının aslında kurtuluş olduğunu, insanların beni Allah'a karşı koruyamayacaklarını gördüm ve bu doğrultuda yavaş yavaş bazı konular üzerinde çalışmaya başladım. Tabii hemen kıyamet koptu. Suçlandım, kınandım, cahil ve ahmak konumuna indirildim ve hedef tahtası haline geldim. Niçin mi?
>
> Namazdan sonra topluca yapılan dualara imam olarak katılmadığım için duayı ihmal etmekle suçlandım. Hutbede Hulefâ-i Râşidîn'in isimlerini tek tek saymadığım için Râfızîlik ve sahabe düşmanlığıyla itham edildim. Yine hutbede dönemin idarecilerini zikretmediğim için devlete isyan yanlısı olduğum söylendi. Dinî-hukukî konularda, takip edilen mezhebin meşhur görüşünü benimsemeyi teşvik edip, soru soranın işine yarayacak şâz görüşlerle fetva vermeyi reddettiğim için dini zorlaştırmak ve aşırıya kaçmakla yaftalandım. Kendilerini tasavvufa nispet edip halkı hidayete çağırıyoruz diye reklâm eden Sünnet muhalifi bid'atçi dervişlere karşı çıktığım için evliyaullaha düşman olduğum suçlaması yöneltildi. Kendi cemaatlerine katılmadığım için kurtuluşa eren (nâciye) topluluk olan (Ehl-i) Sünnet ve Cemaate muhalif olmakla da itham edildim. Oysa 'nâciye cemaat'ten kasıt onların toplumu değil, Hz. Peygamber'in (s.a.), ashâbının ve onların yolunu samimiyetle takip edenlerin üzerinde olduğu anlayıştır. İşte böyle böyle aleyhimde türlü yalanlar uydurdular. (Bu yalanlarla ilgim olmadığı için) Allah'a hamd ediyorum."[14]

Müslümanlar arasında bid'atlerin yaygınlaşmasını, İslâm'ın başlangıçtaki garipliğine[15] (bozuk geleneksel anlayışlar arasında yalnız kalması ve özgün mesajına uyanların az olması haline) tekrar dönmesi olarak yorumlayan Şâtıbî, her bid'atin bir sünneti yok ettiği inancıyla kendisine Hz. Peygamber'in "Halkın benden sonra sünnetimden bozduklarını düzeltmeye, diriltmeye çalışan gariplere ne mutlu!" müjdesini şiâr edinmiştir. Zira ona göre bid'atler çoğaldığı, sonrakiler onları suskunlukla karşıladığı, daha sonra da bunları tanıyamayan ve temizlenmesi için mücadele etmeyen nesiller geldiğinde bu bid'atler sanki gerçek sünnetler ve Allah ve Resûlü tarafından konulmuş hakiki şer'î hükümlermiş gibi algılanmaya başlanır. Böyle olunca da meşru ile gayrı meşru, asıl ile uydur-

14 Şâtıbî, *el-İ'tisâm,* s. 20-21.

15 Şâtıbî burada "*İslâm garîb başladı, ileride başladığı gibi garib olacaktır. Ne mutlu o gariblere!*" hadisine (Müslim, "İman", 232; Tirmizî, "İman", 13; İbn Mâce, "Fiten", 15; Dârimî, "Rikâk", 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* c. 1, s. 184, 398; c. 2, s. 177, 222, 389; c. 4, s. 73) işaret etmektedir.

ma olan birbirine karışır ve saf dinî öğretiye uyan kimse sanki istikametini kaybetmiş gibi görünür. İşte onun için dışlanma/garip kalma pahasına Müslümanları uyararak Kitap-Sünnet çizgisindeki İslâmî anlayışın hâkim olması için gayret sarf etmek gerekir.[16] *el-İ'tisâm* işte bu gayretin eseridir.

Şâtıbî'ye göre bid'at, Allah'a daha çok ibadet etmek amacıyla girilen ve sonradan uydurulan dinî görünümlü yoldur. Buna göre dinle ilgili olmayan örf, âdet, uygulama ve yenilikler bid'at kapsamına girmez. Mesela mescitlerde koro halinde Kur'ân'dan bir bölüm okunması, topluca tek bir ağızdan zikir yapmak, nefse hâkim olup ruhu eğitmek için çile çekmek, Cuma gecelerinde sayısı ve şekli belirlenmiş özel ibadetler yapmak, hiç oturmadan güneş altında oruç tutmayı adamak, bayram namazları için ezan okuyup kâmet getirmek, nafile oruç için haftanın sünnette örneği olmayan belli bir gününü tahsis etmek, sabah ezanını okuyan müezzinin ezandan sonra "asbaha ve lillahi'l-hamd" demesi bid'at iken; Kur'ân-ı Kerîm'i Mushaf halinde toplamak, çeşmeden abdest almak, tesbih kullanmak, aydınlatma araçlarıyla ortamı aydınlatmak, nahiv ilmiyle meşgul olmak, makine ve teçhizat icat edip kullanmak böyle değildir. Bid'at sadece fiil olarak değil, bazen terk suretiyle de (bid'at-i terkiyye) olabilir. Dindarlık kastıyla helâlleri terk etmek, dinde bid'at çıkarmak anlamına gelir. Mesela bir kimse perhiz amacıyla bazı yiyecekleri kendisine yasaklarsa bu, dinle ilgisi olmayan günlük bir davranış olması itibariyle mümkündür. Ama aynı yiyeceği dindarlık gereği terk ederse işte o zaman bid'at söz konusu olur. Keza herhangi bir engel yokken evlenmemek bir tercihtir ve çok iyi karşılanmasa da saygı duyulur; fakat daha dindar bir hayat yaşamak uğruna evlenmemek bid'attir.[17]

Bid'ati, Allah ve Resûlü'nün belirlediği dinî sınırların dışına çıkmak olarak yorumlayan Şâtıbî, onun *hasene* (iyi-meşru) ve *seyyie* (kötü-gayrı meşru) şeklindeki ikili ayrımına karşı çıkar. Bid'at, şer'î olana benzeyen ve dinî uygulama olarak sonradan ihdas edilen ibadet türü davranışlar diye tanımlandığına göre onun iyisi olamaz. Her bid'at, Sünnet'ten bir sapmadır ve reddedilmelidir. Onun için olsa olsa derecelerine göre mekruh bid'at ve haram bid'at ayrımı yapılabilir. Bazılarınca 'iyi bid'at' olarak nitelenen davranışlar, aslında bid'at olmayıp, ya Kur'ân ve Sünnet'ten bir dayanağı olduğu ve vacibi tamamladığı için veya Şeriat'a ters düşmediği ve uydurulmuş (ihdas) ibadet niteliği taşımadığı için ya da maslahat-ı mürsele ilkesince kabul edilen uygulamalardır. Yani ya Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanması, bir tek Mushaf etrafında birleşilmesi, teravih namazını cemaatle kılmak, şer'î ilimleri söz

16 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 23-26.

17 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 28, 32; ayrıca bkz. Şâtıbî, *Fetâvâ'l-İmam eş-Şâtıbî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Tunus: Matbaatü'l-Kevâkib, 1985, s. 189-214; Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, c. 1, s. 278, 327-328; c. 6, s. 387-388; c. 11, s. 112-117.

gelimi fıkıh usûlünü tedvin etmek, hadislerin sıhhat derecesini tespit edebilmek için cerh ve ta'dil ilmini geliştirmek gibi bir şekilde şer'î bir delile dayanan uygulamalardır ya da savunma harcamaları için ek vergi koymak, yöneticiler ve kadılar için özel elbiseler ihdas etmek gibi lehinde veya aleyhinde nassa dayalı herhangi bir hüküm bulunmayan konularda genel yararı hesaba katmaktan ibarettir ki, bu zaten şer'an makbul ve meşru bir yöntemdir.[18]

Şâtıbî, ihdasının arkasında, her ne kadar Allah'a daha çok kulluk etmek gibi görünüşte masum bir gerekçe yatsa ve hep aynı ibadetleri yapan nefsin farklı bir neş'e ve heyecan arayışı bulunsa da bid'atin, dine karşı inatla muhalefet etmek anlamı taşıdığını sık sık vurgular. Din, eksiklik ve fazlalığa tahammülü olmayan bir mükemmellikte geldiğine göre Allah'ın dininde bid'at çıkaran kimse, onun tamamlandığına inanmamış, kendisini şeriat sahibinin yerine koymuş, hatta ona ortak saymış ve yegâne din koyucunun o olduğunu reddetmiş olur.[19] Tâbiûn neslinin önde gelen simalarından halife Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 101/720) şu cümlelerine Şâtıbî büyük değer atfeder:

> Ben sana Allah'tan sakınmayı, O'nun dininde orta yolu tutmayı, Elçisinin (s.a.) sünnetine uymayı, sünnetinin câri olduğu konularda bid'atçilerin uydurdukları şeyleri terk etmeyi tavsiye ederim… Ashabın kendileri için beğenip razı oldukları şeyden sen de kendi adına razı ol. Çünkü onlar derin bir ilme ve keskin bir basirete sahiptiler. Yine onlar kendilerine bahşedilen fazilet sayesinde hükümlerin mahiyetini en doğru ve açık haliyle bilirlerdi. Onların ardından uydurulan şeyleri dile getirecek olursan, bil ki, onları sahabenin yolunu takip etmeyenler ve kendilerini onlardan soyutlayıp yüz çevirenler sonradan uydurmuştur. Oysa sahabe öncüdür. Din konusunda sadra şifa olacak ölçüde yeterli bilgiyi aktarmışlardır. Onların gerisinde kalan kimse işi eksik yapmış, önlerine geçen ise haddi aşmış olur.[20]

III. Bozuk Tasavvufî Düşünce ve Uygulamalara Dikkat

Hem bid'at çerçevesine giren tezahürlerinin olması hem de sahih İslâm anlayışı ve bunun metodolojik kaynağı olan fıkıh usûlü açısından eleştiriye açık yönlerinin bulunması dolayısıyla Şâtıbî'nin değerlendirmeye aldığı olgulardan biri de tasavvuftur.

Hemen ifade edilmelidir ki o, tasavvufa kategorik olarak bakmaz ve bir bütün olarak reddetmez. Onu ilgilendiren husus, tasavvuf adı altındaki yanlış telâkkiler, bid'at sayılan uydurma ameller ile fıkıh usûlünden onay alamayan bâtınî istidlal iddialarıdır. Şu cümleleri konuya bakışını yansıtmaktadır:

---

18 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 128-133, 135-142, 351 vd.

19 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 37-39.

20 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 38.

> Tasavvuf terimini iki anlamda kullanmışlardır. Bunlardan birincisi ahlâkın iyisiyle donanmak, kötüsünden arınmaktır. İkincisi ise nefsinden geçip (fenâ) Allah'ta bekâ bulmaktır. Hakikatte her ikisi de aynı manaya gelmekle birlikte birinci anlam tasavvufun başlangıçtaki durumunu, ikincisi ise sondaki durumunu açıklar. Her ikisi de bir niteliğe bürünmedir (ittisaf). Şu kadar var ki birincisi bir hâli gerektirmezken ikincisi gerektirir. Bir başka ifadeyle birincisi teklîfî (yani yükümlülük doğuran) bir amel iken ikincisi bunun neticesidir. Birincisi zâhirî bir durumken diğeri bâtınî bir niteliktir. İşte bu ikisinin birleşimi tasavvuftur. Bu açıklamaya göre tasavvufun ilk anlamı hakkında konuşmak bid'at değildir… İkinci anlamına gelince bunun alt ayrımları vardır. Vicdânî tevhid nurunu üzerlerinde hissettiklerinde sâliklerin yaşadıkları olağanüstü durumlar ile kerametler, hârikulâde olaylar ve fenânın niteliği üzerinde konuşmak bid'at değildir. Fakat nefislerin gayb âleminden idrak ettikleri şeyler, nefsî soyutlanma (beşerî özelliklerden sıyrılmak), ruhlar âlemine ilişkin ilimler, meleklerin ve şeytanların zâtları, insanî ve hayvanî nefisler vb. konularda konuşmak, bunlarla ilgilenmek ise kötü görülen bid'atlerdendir. Çünkü bunlar selef-i sâlih döneminde rastlanan şeyler değildir. Sünnet'in dışına çıkan ve sapkın fırkalar içinde sayılan felsefecilerin uğraştığı felsefî nazariyelerdir."[21]

Bu tanım ve ayrımlardan sonra Şâtıbî, tasavvufî düşüncenin İslâm'ın temel dinamikleriyle ve istinbât yöntemiyle bağdaşmayan yaklaşımlarına yönelik eleştirilerini sıralar:

> Bozuk anlayışlar ve bid'atler, selef-i sâlihten sonra gelenler tarafından tasavvufa sokuşturulmuştur. Sonradan gelip bu bid'atleri ihdas edenler şer'î bir terbiye/eğitim almadan, şeriat ehlinin maksatlarını kavramadan tasavvufa girdiklerini zannediyorlar. Söylemedikleri şeyleri selefin aleyhine uyduruyorlar. Hatta öyle oldu ki bu içinde bulunduğumuz âhir zamanda tasavvuf, Hz. Muhammed'in getirip duyurduğu dinden başka apayrı bir din haline geldi. Dahası bunlar sünnete uyma konusunda hayli gevşeklik gösteriyor, yeni ibadetler türetmeyi sahih kulluğun bir yolu olarak görüyorlar."[22]
>
> …Sûfîler, Kitap veya Sünnet'in getirmediği, selef-i sâlihte örneği görülmeyen birçok şeyi meşru görüyor ve onunla amel ediyorlar. Üstelik bunda ısrarlı oluyor, kendileri için uyulacak yol ve terki caiz olmayan kural addediyorlar. Mesela bu yaklaşımlardan biri pek çok defa keşfe, muayeneye ve olağan dışı yöntemlere dayanarak helal-haram hükmü vermeleri, yapma veya terk etmeyi bunlara bağlamalarıdır. Söz gelimi Muhâsibî'den nakledildiğine göre o, şüpheli bir yiyeceği eline aldığı zaman parmağındaki damar hızlı hızlı atarmış da bunun üzerine onu yemekten kaçınırmış.

21 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 150-152.

22 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 67.

> Böyle olaylar şayet şeriatın kurallarına arz edilirse, üzerlerine hüküm bina edilmeyeceği gayet açıklıkla anlaşılır. Zira keşif veya gaipten sesler gelmesi ya da damarın atması, içsel/nefsî şeyler olması dolayısıyla bir şeyin helal veya haramlığının göstergesi olamaz. Aksi takdirde kendisine bu haller ârız olan hâkimin (şahit veya hiçbir somut delil olmadan) sırf bu tecrübesine bakarak davayı çözmesi ve hakları dağıtması da geçerli olacaktı. Gâipten bir ses "şu kişi falancayı öldürdü, falancanın malını aldı, zina etti, çaldı" dese ona güvenip karar verilebilir mi? Bunlar şeriatta benzeri görülmemiş şeylerdir.
>
> …Sûfilerin bir diğer özelliği de dinin bütün ruhsatlarından uzak durmalarıdır. Hatta şeyhleri Kuşeyrî'ye göre 'dindeki ruhsatlar zayıflar, ihtiyaç duyanlar, meşgalesi olanlar içindir. Oysa sûfîlerin Allah'ın hakkını yerine getirmekten başka işleri yoktur. Böyle olduğu içindir ki, dervişin derecesi, hakikat makamından şer'î ruhsat makamına düşmüşse onun Allah ile arasındaki sözleşmesi feshedilmiş, anlaşması bozulmuş olur.'
>
> Bu söz sûfîlerin, gerektiğinde meşru ruhsatlardan faydalanmamak gibi bir âdetlerinin olduğunu gösteriyor. Oysa ruhsatlardan istifade Allah Resûlünün, selef-i sâlih olan sahabe ve tâbiûnun yoludur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) "Allah Teâlâ azîmetlerinin yerine getirilmesinden hoşlandığı gibi ruhsatlarının alınmasından da hoşlanır" buyurmuştur."[23]

Şâtıbî'nin tasavvuf bağlamında eleştirdiği konular arasında, bir şeyhe intisabın dinî bir gereklilikmiş gibi gösterilmesi, şeyhleri neredeyse peygamber seviyesine çıkarmak, şeyhe ulemanın üzerinde bir konum vererek onların rüyalarını delil sayıp gereğiyle amel etmek, mal-mülk ile alakayı bütünüyle kesmek, nefis terbiyesi maksadıyla dünyaya tümüyle sırt çevirmek, zâviye ve ribatlarda boş boş oturan dervişlerin miskinliği bir hayat tarzı haline getirip topluma yük olmaları, topluca cehrî zikir yapmak, musikî eşliğinde raks etmek, şeyhlerin müritlerinin küçük hatalarını Allah'ın hukukunu zayi etmemek gerekçesiyle affetmemeleri, müridi az yemeye zorlamaları, sema yaptırmaları ve sema sırasında cezbe gerekçesiyle üst-başlarını yırtmaya teşvikleri de bulunmaktadır. Bunların hiçbirisinin, İslâm'ın en faziletli çağlarında yani Asr-ı Saâdet'te ve sahabe döneminde asla bulunmadığını ısrarla belirten Şâtıbî, şeriatta delili olmayan şeylerin benimsenemeyeceğini; veli olarak tanınsa bile ümmetin herhangi bir ferdinin davranışının yerleşik İslâmî geleneği gölgeleyemeyeceğini ve Sünnet'e karşı delil olamayacağını; aksine Sünnet'in (Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde var olan özgün din anlayış ve uygulamasının) bütün Müslümanları bağlayacağını vurgular.[24]

23 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 153-155.

24 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 155-159, 188-198; bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 1, s. 72-73.

IV. Makâsıd Düşüncesi

Klasik dönemlerde olmasa da yeni zamanlarda Şâtıbî denince ilk akla gelen husus, onun dinî hükümlerin gayeleri anlamındaki "makâsıd-ı şerîa" eksenli fıkıh usûlü ve hukuk sistemi anlayışıdır. Hatta makâsıd düşüncesinin tarihsel evrimini pek dikkate almayanlar sanki bu anlayışın ilk defa Şâtıbî tarafından literatüre kazandırıldığını zannederler ve bu yanlış zanna dayanarak da onu makâsıd fikrinin mûcidi olarak nitelendirirler. Hukuk normuna ulaşmada ve sistem kurmada şeriatın tümel/küllî amaç ve hedeflerine merkezî bir konum vermekle birlikte Şâtıbî, aslında kendisinden önce Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdülaziz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285) gibi âlimler tarafından çerçevesi çizilen bir teorinin güçlü sesi ve felsefî temellendiricisidir. O dinî hükmün tespitinde makâsıdı dikkate alma yönündeki temayülü, kendisinden öncesinde örneğine, sonrasında benzerine rastlanmayacak ölçüde en geniş boyut ve perspektifiyle ele almış, dört ciltlik *el-Muvâfakât*'ın ikinci cildini tamamıyla bu konuya hasretmiş; tabiatıyla da konunun önderi haline gelmiştir.

Amaç, niyet ve ulaşılması hedeflenen yer anlamındaki *maksıd* kelimesinin çoğulu olarak kullanılan *makâsıd* terimi, Yüce Allah'ın norm/kanun koymadaki gayesini ve hukuk düzeninden beklediği yararları ifade eder. Bu yararlar O'nun vahyi, hidayeti ve öğretisinden süzülüp çıkarıldığı içindir ki, literatürde *makâsıdü'ş-şâri'* veya *makâsıdü'ş-şerîa* ya da *el-makâsıdü'ş-şer'iyye* biçimindeki tamlamalarla kullanılmıştır.[25]

Makâsıd en genel bakışla, yararların sağlanması yoluyla maslahatın gerçekleştirilmesi ve zararların giderilmesi yoluyla mefsedetin izalesi olunca, makâsıd ile mesâlih arasında doğrusal bir ilişkinin varlığı göze çarpar. Hatta makâsıd, mesâlihi kuşattığından dolayı bu iki kavram arasında bir kaplam-içlem/umum-husus ilişkisi vardır. Bu sebepledir ki her iki kavram da birbiri yerine kullanılabilmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin şu cümlelerinde bu doğrusal ilişkiyi görmek mümkündür: "Esas itibariyle maslahat, yararı sağlayıp zararı gidermeden (celb-i menfaat ve def-i madarrat) ibarettir. Fakat biz bu anlamı kastetmiyoruz... *Maslahat* teriminden bizim kastettiğimiz anlam, dinin amacını (*maksûdü'ş-şer'*) korumaktır. Dinin insanlara ilişkin amacı ise şu beş noktada toplanabilir: onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak..."[26]

Şâtıbî işte bu içeriği hukuk düşüncesinin merkezine yerleştirmiş ve ictihad derecesine ulaşmanın ilk şartının, dinin ve hukuk düzeninin hedeflerini tam

25 "Makâsıd"ın anlamı, değeri ve hüküm çıkarım süreçlerindeki etkisi konusunda dile getirilen farklı değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

26 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 174, 179.

anlamıyla kavramak olduğunu söylemiştir. İkinci şart ise, bu kavrayış ışığında kaynaklardan hüküm çıkarabilme gücüne sahip bulunmaktır ki, bunun başında da kaynak dili olan Arapçayı iyi bilmek gelmektedir.[27]

"Âlimin sürçmesi daha çok, ictihat ettiği konuyla ilgili şer'î maksatları dikkate almamaktan kaynaklanır..."[28] diyen Şâtıbî, söz konusu maksatların Şâriin hitabının derinlemesine incelenmesi yöntemiyle (istikrâ) elde edilebileceğine işaret eder. Zira neyin maslahat/yarar, hangi şeyin de mefsedet/zarar olduğuna, hikmet sahibi kanun koyucu karar verir. Maslahat ve mefsedetlerin belirlenmesi nefsanî arzulara bağlı değildir; şer'î hükümlerde akıl nakle tâbîdir. Şeriatın konulmasındaki maksat, ona uyulması ve böylece mükellefin zorunlu kulluktan gönüllü kulluğa yüceltilmesidir.[29] Böyle olmaz da yarar-zarar nitelemesini, kanunu uygulamakla yükümlü olan birey[30] tek başına yapacak olursa, zikri geçen maslahat-mefsedet kavramlarının içeriklerinin izafiliğinden dolayı kanun koyucunun muradı, buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu durumda beşerî belirlemeler, hukuk düzenine, hevâların ve geçici arzuların hâkim olması sonucunu doğurur.[31] Tam da bu noktayla ilgili olarak Şâtıbî şu tesbitlerde bulunur:

> "Dînî açıdan celbedilen maslahatlarla defedilen mefsedetlerdeki amaç, âhiret hayatı için dünya hayatının gereklerini temin etmektir. Yoksa bireylerin kendi basit nefsânî yararlarını temin veya nefsânî zararlarını gidermek değildir. Din, başka bir şey için değil, sadece mükellefleri hevâlarına kapılıp gitmekten korumak ve dolayısıyla Allah'ın kulları olmalarını temin için gelmiştir. Hal böyle olunca dinin, bireylerin nefsî hevâ ve arzularına uygun, nasıl olursa olsun onların aktüel menfaatlerini karşılayan bir doğrultuda geldiğini varsaymak, bu gerçekle bağdaşmaz. Yüce Rabbimizin şu buyruğu bu meyanda çok açıktır: '*Eğer gerçek, onların arzu ve emellerine uyacak olsaydı, şüphesiz gökler ve yer içindekilerle beraber yıkılır giderdi.*'[32]."[33]

Şâtıbî, dinin şer'î yükümlülükler aracılığıyla koruma altına aldığı maksatları/maslahatları, kuvveti ve gereklilik derecesi bakımından zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üç kademeye ayırma konusunda Gazzâlî'yi aynen takip eder.

Zarûrî maslahatlar, toplum ve bireylerin varlığı ve düzeni için kaçınılmaz olan, yitirildiği takdirde toplum düzeninin bozulup, hayatın alt üst olduğu

27 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 76.

28 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 122.

29 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 1, s. 61; c. 2, s. 29, 128-134.

30 bkz. el-Bakara 2/187, 227, 229-230; en-Nisâ 4/13-14; en-Nûr 24/51; el-Ahzâb 33/36.

31 bkz. el-Mâide 5/48, 49; Yûnus 10/15.

32 el-Mü'minûn 23/71.

33 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 29-30; ayrıca bkz. c. 4, s. 95, 97.

zorunlu değerlerdir. Bu vazgeçilemez değerlerle ilgili hükümler, genel bir yaklaşımla dini, hayatı, nesli, aklı ve malı korumak şeklinde beş ana başlıkta toplanır ki, literatürde *el-makâsıdü'l-hamse* veya *ed-darûriyyâtü'l-hams* ya da *el-külliyyâtü'l-hams* denince bu beş tümel değer kastedilir. Bu maslahatların zarurîliği, belli bir delil ya da küllî kaide ile değil, aksine pek çok delilin bileşkesi ve ortak temasıyla sabit olmaktadır.

Zarûrî maslahatlar için ilk adımda onları gerçekleştirecek, ikinci adımda da koruyacak hükümler konulmuştur. Mesela varlık kazandırmak amacıyla din için iman, namaz ve diğer ibadetler; hayat için yemek-içmek; nesil için nikâh; mal için hukukî muameleler ve akıl için bunların hepsi belirlenmiş; korumak amacıyla da çeşitli yasaklar yanında cezaî ve malî yaptırımlar öngörülmüştür.[34]

Hâcî maslahatlar ise zaruret derecesinde olmamakla beraber ihtiyaç duyulan, genişlik ve kolaylık getirip hayatın düzenli yürümesini sağlayan; gözetilmemesi halinde de sıkıntı, zorluk ve huzursuzluk doğan değerlerdir. İbadetlerde sefer ve hastalık gibi durumlar zuhur ettiğinde hafifleştirici ruhsatların devreye girmesi, gıda, giyim, mesken ve binekte kaliteli olanın kullanılması, satım, kira gibi sözleşmelerin meşru kılınması bu kademeye örnek olarak verilebilir.

Tahsîniyyâta gelince, faydalı, güzel ve estetik olup hayatı kolaylaştıran değer, yarar ve güzel âdetler (mehâsinü'l-âdât) ile akıl ve vicdanın kabul edemeyeceği kötü hallerden uzak kalmak bu kademede ele alınır. Bu kategoride bulunan yararları Şâtıbî "üstün ahlâk" (mekârimü'l-ahlâk) kuralları olarak özetler. Mesela bütün çeşitleriyle temizlik, avret yerlerinin örtülmesi, güzel elbiselerin giyilmesi, nafile ibadetler, gönüllü yapılan sadaka, israftan kaçınma, iğrenç şeylerden uzak kalmak bu türden yarar ve değerlerdendir.[35]

Kuvvet ve gereklilik itibariyle yapılan bu üçlü kademelendirmede hâcîyyât derecesinde olan maslahatlar zarûriyyâtı; tahsîniyyât derecesinde olan maslahatlar da her ikisini tamamlar. Sistem, bunların yanında üçüne de ayrı ayrı eklenen tamamlayıcı yarar ve değerlerle (mükemmilât) olgunlaştırılır. Mesela namazın cemaatle kılınması, şüpheli şeylerden uzak durulması zarûriyyâttan biri olan dini koruma maksadını tamamlar. Borca karşılık rehin almak, sözleşmede belirsizliğin (ğarar) veya bilinmezliğin (cehalet) olmaması, hâciyyâttan sayılan satım akdini tamamlayan bir unsurdur. Tuvalet adabına uymak, kurban için en iyi ve sağlıklı hayvanı seçmek de tahsîniyyâtı tamamlayan yararlara örnektir.[36]

Şâtıbî'nin makâsıd-ı şerîa eksenli fıkıh düşüncesinin parametreleri, *el-Muvâfakât*'ın ikinci cildini teşkil eden *Kitâbü'l-makâsıd*'ın muhtevası takip edilerek şöyle sıralanabilir:

34 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 7.

35 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 9-10.

36 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 7-13.

A. Kanun Koyucunun Şeriatın Konulmasındaki Kastı

1) Şer'î yükümlülükler, yaratılış konusunda göz önüne alınan zarûrî, hâcî ve tahsînî maksatların korunmasına yöneliktir.

2) Zarûrî, hâcî ve tahsînî maksatlardan her birinin tamamlayıcı unsurları vardır. Fakat bu tamamlayıcı unsurlar, aslı ortadan kaldırıcı bir mahiyet arz edemez.

3) Zarûrî maksatlar, hâcî ve tahsînî maksatlar için asıl teşkil eder.

4) Şer'î maksatlar genel ve süreklidir.

5) Maslahat ve mefsedetlerin belirlenmesi nefsanî arzulara bağlı değildir.

6) İslâm Şeriatı, İslâm Peygamberi ve İslâm Ümmeti hatadan korunmuştur. Şeriat, kaybolma ve tahrif edilme tehlikesine karşı korunma altına alınmıştır.

7) Genel esasların korunması için cüz'î/tikel hükümlerin muhafazası gereklidir.

B. Şeriat Anlaşılmak İçin Konulmuştur

1) İslâm Şeriatı Arapçadır; onu diğer dillerle anlamak mümkün değildir.

2) Arap dilinin aslî (lafzî, literal) ve tâbî (yani üslup, vurgu, takdim-tehir, mefhum vb. özellikler) olmak üzere iki delalet şekli vardır.

3) Hükümler, tâbî delalet yönlerinden de çıkarılabilir.

4) İlk muhatapları ümmî olduğu için şeriat da ümmîdir. Bu özelliği, onun herkes tarafından yalın ve kolay bir biçimde kavranabileceği sonucunu doğurur.

C. Şeriat Gereğiyle Yükümlü Tutulmak İçin Konulmuştur

1) Yükümlü tutmanın şartı, yükümlü tutulan şeyin güç yetirilebilir olmasıdır.

2) İnsan tabiatında mevcut bulunan özelliklerin ve yaratılıştan gelen karakterlerin izalesi istenmez.

3) Yüce Allah, yüklediği yükümlülüklerle kişilerin sıkıntıya sokulmasını istememiştir.

4) Alışılmışın üstündeki meşakkatler, teklife yani yükümlü tutmaya engeldir. Mükelleften güçlük ve sıkıntı kaldırılmıştır.

5) Arzu ve heveslere muhalefetten kaynaklanan meşakkatler yükümlü tutmaya engel değildir.

6) Normal meşakkatlerin ne vuku bulması ne de kaldırılması kanun koyucu tarafından amaçlanmıştır.

7) Şeriat, teklif (yükümlü tutma) konusunda orta yollu bir tutum izlemiştir. Eğer iki aşırı uçtan birine yönelmişse bu, mükellefi karşı uçtan orta yola çekmek içindir.

D. Şâriin Mükellefin Şer'î Hükümler Altına Girmesindeki Kastı

1) Şeriatın konulmasındaki maksat, ona uyulması ve böylece mükellefin ıztırârî/zorunlu kulluktan ihtiyârî/gönüllü kulluğa yüceltilmesidir.

2) Zarûrî esaslar, mükellef için peşin hazlar içerenler ve içermeyenler olmak üzere iki türdür. Şeriat, birinci türden olan zarûrî esaslar üzerinde fazla durmaz ve bu konuda fıtrî/cibillî motiflere dayanır. İkinci türden olan esaslar üzerinde ise daha yoğun olarak durur.

3) Fiillerde aslî maksatların göz önünde bulundurulması, o fiilin sıhhatine ve ihlaslı olmaya daha yakındır.

4) İbadetlerde niyâbet olmaz; herkes kendi yaptığından sorumludur.

5) Amellerde devamlılık göstermek, Şâriin maksatlarındandır.

6) Şeriat, küllî ve geneldir yani şer'î hitap herkese yöneliktir.

7) Kerametlerle amel edebilmek için şer'î bir esasa ters düşmemesi gerekir.

8) Zâhir nasıl şer'î esaslara vuruluyorsa bâtınla ilgili şeyler de şeriata vurulmalıdır.

9) Hükümler, şer'î ya da yerleşik âdetlere tâbidir. Âdetlerin değişmesiyle hükümler de değişir. Mevcut yerleşik âdetlerin dikkate alınması gerekir.

10) Yeme-içme, sevinme-üzülme, temize meyledip iğrençten nefret etmek gibi genel âdetler zaman ve mekânla değişmezken, giyim şekli, barınma tarzı, acele etme veya teenni ile hareket etmek gibi cüz'î âdetler zaman ve mekânla değişebilir.

11) Tâatler ve mâsiyetler, içerdikleri maslahat ve mefsedetlerine göre büyük ya da küçük olurlar.

12) İbadetlerde asıl olan taabbudîlik, yani akılla izah edilememek iken, gündelik ilişkiler anlamındaki âdetlerde içerdikleri maksada göre gerekçelendirilebilmektir.

E. Yükümlülüklerde Mükellefin Maksadı (Niyet)

1) Ameller niyete göre değerlendirilir.

2) Mükelleften istenilen şey, niyetinin Şâriin maksadına uygun düşmesidir.

3) Şâriin kastına (şeriata) ters düşen her fiil batıldır.

4) Kişinin kendi maslahatını gerçekleştirmekle bizzat görevli tutulması halinde, zaruret olmadıkça başkalarının onun maslahatını gerçekleştirme yükümlülüğü yoktur.

5) Kamu görevlerini yüklenen kimselere toplumun bakması gerekir.

6) Kul haklarında hakkın kullanılması kişinin bizzat kendisine verilmiştir. Allah haklarında ise kulun herhangi bir tercih ve müdahale yetkisi yoktur.

7) Kanuna karşı yapılan hileler, Kitap ve Sünnet açısından meşru değildir ve onlar, kanun koymada gözetilen maslahatı ortadan kaldırıcı niteliktedir.

Ana hatları sergilenen bu dengeli yaklaşım, ne yazık ki, modern zamanlarda, "*Şâriin ne dediği değil, ne demek istediği önemlidir. Dolayısıyla nassın lafzı değil, maksadı esas alınmalıdır; hükümler tafsîlî/özel naslara değil genel ilkelere bağlanmalıdır*" iddiasına mesnet yapılarak istismar edilmiştir. Şâtıbî, nasların lafzî anlamlarının esas ve sürekli olduğunu; naslardaki cüz'î/tikel düzenlemelerin göz ardı edilip sadece küllî/tümel ilkelere dayanılarak hüküm konulamayacağını; maslahatın tek başına belirleyici bir kaynak sayılamayacağını; maslahatın dikkate alınabilmesi için bütün yükümlülükleri, mükellefleri ve her türlü durumu kuşatacak tarzda ebedî, küllî ve umumî olması gerektiğini;[37] şer'î alanda aklın nakle tâbi olduğunu; tıpkı selefleri gibi açıkça ve ısrarla dile getirmesine rağmen, hermenötikçi/yorumsamacı ve tarihselci yeni bir bakış açısına sahipmiş gibi takdim edilmiştir.

Mesela Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010) onu şöyle tanıtmıştır: "Şâtıbî, hukukî yapıyı dinî nasların metinsel/lafzî çıkarımlarına göre belirleme şeklinde Şâfiî'den bu yana takip edilegelen yöntemi, kanun koyucunun maksatlarına göre belirleme şekline dönüştürmüştür. Böylece o, söz konusu yaklaşımıyla Şâfiî ve sonrasındaki bütün usûlcülerin görüşlerine mukabil, gerçek bir epistemolojik teori icad etmiştir."[38] "Şâtıbî usûle, İbn Hazm'ın zâhirîliğini nassa lâfızcı yaklaşmanın boyunduruğundan kurtarıp onu makâsıd/maslahat evrenine bağlayan yeni bir bakış açısı getirmiştir. Böylece aklın ve içtihadın önüne alabildiğince geniş bir alan açmıştır. Şâtıbî'nin ihdas ettiği bu bilgisel değişimin derinlik ve genişliğinin boyutlarını, bir hükmün gerekçesini lâfızlardan ve onların türlü delâletlerinden elde etme yöntemi ile, şeriatın bir bütün olarak kuşattığı maslahatı gerçekleştirme veya mazarratı giderme ilkesinin işletilmesiyle elde edilme yöntemini karşılaştırarak anlayabiliriz. Birinci (lâfızcı) yöntemde illet, sabittir ve donuktur. Çünkü lâfzın delâleti ve o şeyin nitelikleri sınırlıdır ve gelişmeye kapalıdır. İkincisindeki gerekçe (maslahat) ise dinamiktir, hareketlidir ve sürekli yenilenir. Çünkü maslahatlar, her ne kadar içlerinde "beş zarurî" gibi sabit olanları varsa da çoğunluğu itibariyle durumların ve şartların değişimine bağlı olarak değişme ve yenilenme özelliğine sahiptirler."[39]

Nasları tarihselci bir bakışla değerlendiren Fazlurrahman da (ö. 1988), fikirlerini temellendirmek için ürettiği "ikili hareket" yöntemini Şâtıbî'yi

37 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 29.

38 Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009, s. 540, 547.

39 Câbirî, *a.g.e.*, s. 569.

"istismar" ederek meşrulaştırmaya çalışmıştır.[40] Önce Kur'ân'ın cüz'î normlarının, onların indiği tarihsel ve toplumsal bağlamda ayrıntılı incelenmesi sonra bu normlardan genel ahlakî ve toplumsal ilkeler çıkarılıp artık nasların değil bu genel ilkelerin yeni normlara kaynak yapılması şeklinde özetlenebilecek ikili hareket yöntemini o, Şâtıbî'nin cüz'î-küllî ikilemesinin eksik ve hatta "tahrifli" iktibasına dayandırmıştır. Zira Şâtıbî, zannî deliller ve tafsîlî/cüz'î nasların tek başına bir asıl ortaya koyamayacağını; ancak bunların tek tek incelenmesi (istikrâ/tümevarım) ile ulaşılan küllî sonuçların kesin olabileceğini ve hükmün tafsîlî/cüz'î delil ile küllî ilkenin beraberce devreye alınarak tespit edilmesi gerektiğini söylerken, Fazlurrahman bunu, "tek başına naslar hüküm ifade edemez"[41] şekline dönüştürmüş ve kendisine klasik bir dayanak olarak takdim etmiştir.[42]

Oysa onun tahrif edilen "küllî değer ve hüküm" vurgusunun açılımı şudur:[43]

Şâtıbî'ye göre genel küllî yaklaşımlar ile özel delilleri beraber değerlendirmek esastır. Genel küllî yaklaşımlardan kasıt, Kur'ân'ın ve sahih sünnetin naslarının ortaya koyduğu tümel ifadelerle, istikrâ ile tesbit edilmiş olan tümel önermelerdir. Mesela "*Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle davranmanızı emreder.*"[44]; "*Ey inananlar! Akitlerin gereğini yerine getirin!*"[45]; "*… Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir; hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*"[46] âyetleriyle "*Zarar vermek de, zarara zararla karşılık vermek de yoktur*"[47], "*Allah her konuda ihsan esasını belirlemiştir*"[48]; "*Amellerin değer ölçüsü*

40 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981, s. 135, 145.

41 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, s. 95; Mehmet Erdoğan, "Şatıbî'nin el-Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama", *Dinî ve Felsefî Metinler II*, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, s. 554.

42 Aynı Fazlurrahman başka bir eserinde, Şâtıbî'yi bu defa taklidi öven, akla güvenmeyen, insanın tek başına hakikati bulamayacağını savunan ve müctehidin ictihadı ile şer'î delil arasında çatışma bulunursa ictihadın terk edileceğini söylemekle tutarsızlığa düşen birisi olarak niteler. Bkz. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995, s. 159 vd.

43 Bkz. Ahmed Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, Maryland: The International Institute of Islamic Thought, 1995, s. 369-375.

44 en-Nisâ 4/58.

45 el-Mâide 5/1.

46 el-En'âm 6/164.

47 İbn Mâce, "Ahkâm", 17; İmam Malik, *Muvatta*, "Akdiye", 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 327.

48 Müslim, "Sayd", 57; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyât", 4; Nesâî, "Dahâyâ", 22, 26; İbn Mâce, "Zebâih", 3.

niyetlerdir"[49] hadisleri ve bir kudsî haberdeki "*Ben kendime zulmü yasakladım, sizin aranızda da onu haram kıldım; öyleyse birbirinize haksızlık etmeyin*"[50] ifadesi, naslarda ortaya konan genel küllî yaklaşımlara örnektir.

İstikrâya bağlı genel küllî yaklaşımlar ise, birçok nassın ve ayrıntılı hükmün tek tek incelenmesi sonucunda ulaşılan tümel yargılardır. Söz gelişi zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın korunması ile şeriatın diğer genel maksatları ve "zaruretler haramları mubah kılar; meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir" gibi kapsamlı fıkıh kaideleri bu gruba girer.[51]

Özel delillerden veya başka bir ifadeyle cüz'î delillerden kasıt ise belli bir konuyla ilgili falanca âyet ya da falan meseleye delalet eden filanca hadis veya cüz'î kıyaslardır. Bu cüz'î delilleri ele alan müctehidin aynı zamanda şeriatın küllî yargılarını, genel hedeflerini ve kapsamlı kaidelerini de devreye sokması gerekir. Küllî ve cüz'î delillerin her ikisini de aynı anda dikkate alıp hükümleri bu iki delile göre temellendirmesi gerekir.

Şâtıbî'nin tesbitleriyle, cüz'îler ki, bunlar Şeriat'ın çözümlemeleri ve daha alt derecede olanlarıdır, o bahsedilen küllî esaslardan elde edildiğine göre, tıpkı her türün cüz'îsi ile küllîsi arasındaki ontolojik ilişki gibi Kitap, Sünnet, icma ve kıyastan özel bir delil getirme sırasında bu cüz'îlerin küllîler ile bağının kurulması zaruridir. Zira cüz'îlerin, kendilerine hâkim olan küllîlerden ayrı kalabilmeleri imkânsızdır. Bu durumda mesela fer'î bir konuda, o fer'î meselenin hâkim olduğu tümel yaklaşımı dikkate almadan bir nassa bağlanan kimse hatalı davranmış olacaktır. Küllî/tümel esası göz ardı ederek cüz'îden hüküm çıkaran nasıl hatalı ise, cüz'î/tikel delili göz ardı ederek küllî/tümel esasa bağlanan da aynı şekilde hatalıdır... Öyleyse her bir meselede ikisini beraberce değerlendirmek esastır; zannî bir delil, eğer varıp kat'î bir delile dayanmazsa o zannî delili iyice araştırmak gerekir; hemen kabul edileceğini söylemek doğru olmaz.[52]

el-İ'tisâm'da da o şöyle konuşur:

> Bu konudaki yanlışlıkların ana sebebi bir noktaya indirgenebilir ki, o da kanun koyucunun maksatlarını bilmemek ve bunlar arasındaki ilişkiyi kurmamaktır. Zira râsih imamlara göre delillerin kaynağı, sâbite konumundaki küllî/tümel yaklaşımlar ve bunlardan çıkarılan cüz'î/tikel hususların beraberce değerlendirilmesi suretiyle şeriatın tek bir bütün olarak ele alınmasını gerektirmektedir... Râsih olanlar, tıpkı insan bedenindeki organların birbirleriyle ilişkileri gibi şer'î hükümleri biri diğerini tamamlayacak tarzda bir bütün halinde değerlendirirken, müteşâbih sevdalıları ise hangisi olursa olsun rastgele bir

49 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, "İmârâ", 155; Ebû Dâvûd, "Talak", 11.

50 Bkz. Müslim, "Birr", 55; Ahmed b. Hanebl, *Müsned*, c. 5, s. 160.

51 Bu konuda bkz. Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife Bilimsel Birikim*, 2001, sy. 1, s. 49-75.

52 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 3, s. 5-9.

> delile tutunurlar; ortada küllî veya cüz'î çelişkiler var mı yok mu umursamazlar. Oysa tek bir delil (insan vücuduna kıyaslayacak olursak tek bir organ), şer'î hükümlerin anlaşılması yönünde gerçek bir yargı vermez.[53]

Diğer taraftan Şâtıbî, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının onun lafzıyla yakından ilgili olduğuna da birçok yerde dikkat çeker.[54] Allah adına konuşup "bu ayetten şunu murad etmiştir; maksadı şudur, şunu hedeflemiştir" gibi yargılarda bulunmanın büyük tehlikeler de doğurabileceğine dikkat çeken Şâtıbî, makâsıd yorumu yapacak kimseye şu önemli hatırlatmada bulunmaktadır: "Böyle bir okuma yapan kimse 'Allah'ı konuşturmuş olmaktadır. Öyleyse bu kimse, yarın Yüce Allah'ın kendisine yönelteceği "Söyle bakalım, benim hakkımda bunu nereden çıkardın?" sorusuna cevabını hazırlasın. Bir kimsenin, delillere dayanmadan böyle Allah/Kur'ân adına konuşması doğru olmaz. Muteber bir ilkeye dayanmayan ihtimal hesaplarıyla Kur'ân hakkında ileri geri konuşulamaz. Kur'ân'ın onaylayacağı bir mesnede dayanmadan yapılan yorumlar batıldır."[55]

Görüldüğü üzere geleneğin unuttuğu, buna karşılık yeni zamanların da istismar ettiği bu büyük âlimi konu edinen yazıyı, onun denge çağrısı yapan cümleleriyle noktalayalım:

> Fetvada zirveye ulaşan müftü, insanları, cumhura/çoğunluğa uygun düşecek biçimde dengeli olmaya sevk eden kimsedir. Böyle müftü insanları ne şiddet tarafına sevk eder ne de çözülme tarafına.
>
> Bunun doğruluğunun delili, söz konusu tutumun, Şeriat'ın getirdiği sırât-ı müstakîm oluşudur. Daha önce geçtiği üzere Şâriin (kanun koyucu Yüce Allah'ın) mükelleften istediği şey, ifrât ve tefrite kaymadan orta yolu takip etmesidir. Buna göre müftî, müsteftîye vereceği fetvada bu ilkenin dışına çıkarsa, Şâriin kasdını ihlal etmiş olur. Bu yüzdendir ki orta yolu izleme yaklaşımını göz ardı eden kişi, dini iyi kavrayan âlimlerce yerilmiştir.
>
> Aynı şekilde bu orta yolcu yöntem, Resûlullah'ın ve onun kıymetli ashabının izlemiş olduğu yöntemdir. Nitekim Resûlullah (s.a.), kişinin bir kenara çekilip ruhban hayatı yaşamasını reddetmiştir. Keza cemaatle namaz kıldırırken kıraati çok uzatan Muâz'a "Sen fitneci misin Muâz!?" diye çıkışmış ve ardından "İçinizde nefret ettirenler var!" uyarısında bulunmuştur. Bir başka defasında da "Doğru yolu izleyin, ifrata düşmeyin! (Yolcu gibi) gündüzün ilk ve son saatlerinde yürüyün, gecenin bir vaktinden de istifade edin. Her hal ve durumda dengeyi elden bırakmayın ki maksadınıza ulaşasınız" buyurmuştur…

53 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 177-178.

54 bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 2, s. 49-51; c. 3, s. 286-292; c. 4, s. 82-83.

55 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 3, s. 318.

Sonra orta yolu bırakıp da ifrât ya da tefrît uçlarına gitmek, adaleti terk etmek demektir. Böyle yapılarak halkın maslahatları gerçekleştirilemez. Çünkü ağır hükümlerle işi zora sokmak (teşdîd, ifrât) tarafı da, hep kolayına gelen ruhsat hükümleri tercih ederek aldırmama (inhilâl, tefrit) tarafı da insanları yok olmaya sürükler. Zira müsteftî, eğer zorluk ve sıkıntı yoluna sokulursa dinden nefret eder ve âhireti kazanma yolunda ilerleyemez. Böyle olduğu tecrübe ile sabittir. Aynı şekilde müsteftî, kolaycılığa ve aldırmama yoluna sevk edilirse bu defa da hevâ ve heveslerinin peşine takılmış olur. Oysa şeriat, hevâya uymayı nehyeder. Çünkü hevâ ve heveslerin peşinden gidilmesi insanı helak eder.

Bunlardan anlaşıldığına göre, fetva verirken hep ruhsatlara meyletmek, orta yolda yürüme esasına ters düştüğü gibi, zorlaştırma yoluna gitmek de ters düşer.

Belki bazı insanlar, kolaylaştırmanın terkedilmesini işi yokuşa sürme (teşdîd) olarak değerlendirebilirler. Böyleleri iki aşırı uç arasında bir orta yol bulunduğunu da görmezler. Bu yanlıştır. Orta yol, şeriatın büyük kısmı ve Kitab'ın esasıdır. Hükümlerin geldiği yer ve konuları tam bir istikrâ ile araştıran kimseler, durumun böyle olduğunu anlarlar.

Hal böyleyken ilim ehlinden olup da yukarıdaki yanlış düşünceye sahip olanların birçoğu, ilmî meselelerde mevcut olan görüş ayrılıklarına yapışarak, müsteftînin arzusuna en uygun düşecek görüş hangisi ise onu arayıp bulma telaşındadırlar. Bunu yaparken de şöyle bir gerekçe üretirler: 'Müsteftînin arzusuna uymayan görüşü seçip onun doğrultusunda fetva vermek, onu zora koşmak ve sıkıntı altına sokmak anlamına gelir. Oysa görüş ayrılıklarının bulunması rahmetse, kolaylaştırıcı olanı seçilebildiği için rahmettir. Zorlaştırma ile kolaylaştırma arasında orta bir mertebe yoktur.'

Bu anlayış, Şeriat'ta amaçlanan mânânın/içeriğin tamamen tersine çevrilmesi demektir. Daha önce de geçtiği üzere, hevâ ve arzuların peşine takılmak, kolay hükümlerin devreye girmesine izin verecek türde bir meşakkat değildir. Görüş ayrılıklarının rahmet olmasına gelince onun (burada iddia edilenin aksine) başka bir açıklaması vardır.

Şeriat, insanları orta yola sevk eder; ne olursa olsun hafifletme yoluna değil. Aksi halde, teklif, nefse bir yük getireceğinden ve onun arzularına her zaman uymayacağından yükümlü tutmanın bütünüyle ortadan kalkması gibi bir sonuç doğar.

Şeriat, ne olursa olsun her zaman zorlaştırma yoluna da sevk etmez. Öyleyse dengeyi tutturmada başarılı olmayı uman kişi bu konuda çok dikkatli olmalıdır.[56]

56 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 189-190.

Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî

Ahmet YAMAN

Özet

VIII. yüzyılda Endülüs'te yetişen Şâtıbî günümüzde özellikle fıkıh düşüncesine getirdiği vizyoner bakışla tanınır. Bu bakış, dinin/İslam'ın ana hedeflerini (külliyyâtü'ş-şerî'a veya makâsıdü'ş-şerîa) göz ardı edip tikel verilere (cüz'iyyât) göre hüküm tesis etmenin yanlışlığı ana fikrine dayanır. En özgün yönü bu olmakla birlikte o aslında çok yönlü bir âlim ve etkili bir davetçidir. İslamî ilimlerin hemen her alanında ciddi eserler vermiş, sonradan ortaya çıkan bozuk dinî ve tasavvufî telakkilere karşı toplumunu uyarmış, bu yüzden sert tepkilerle karşılaşmış ama mücadelesini hayatı boyunca sürdürmüştür. Fakat ne gariptir ki vefatından sonrasına ait klasik literatürde onun özgün yaklaşımlarına neredeyse hiç atıf yapılmamış olması onun adeta unutulduğunu göstermektedir. Modern zamanlara gelince bu defa da dillere pelesenk olan, hatta seküler hayatın kendisinin makâsıd düşüncesine onaylatıldığı bir Şâtıbî portresi vardır.

Anahtar Kelimeler: Şâtıbî, makâsıd, şeriat, sünnet, bid'at, tasavvuf.

Shatibi: A Scholar Forgotten by the Tradition and Abused by Modern Times

Ahmet YAMAN

Abstract

Shatibi, who was educated and brought up in the eighth century Andalusia, is nowadays recognized for his visionary perspective on the *fiqh* thought. This perspective criticizes the approach of passing judgement by leaning on particulars (*juz'iyyat*) and ignoring the general rules or purposes of religion/Islam (*kulliyyat al-sharia or maqasid al-sharia*). Although this point constituted his most distinguishing quality, Shatibi was also a multifaceted scholar and an effective preacher. He produced serious works in all areas of the Islamic sciences and warned the public against the corrupted religious and Sufi perceptions as a result of which he encountered harsh reactions but nevertheless continued his struggle for truth throughout his life. After his demise, he fell into oblivion as evidenced by a lack of reference to his unique approach in classical literature. In contemporary times, on the other hand, we face another portrait of Shatibi, who is frequently mentioned but falsely credited by scholars to get ratification for secular life through his *maqasid* thought.

Keywords: Shatibi, *maqasid, sharia, sunna, bid'a* /innovation, *sufism.*