

Yazar Bilgileri Author(s)

Prof. Dr.

Muammer BAYRAKTUTAR

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Hadis

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0814-0529

Künye Bilgisi

Rifat Yıldız, *Modern Dönem Şâfiî Algısı*.

Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

266 sayfa.

ISBN: 9786258005585

Kitap İncelemesi / Book Review



Anahtar Kelimeler / Keywords

Hadis / Hadith

Sünnet / Sunnah

Fıkıh / Fiqh

Usûl / Usul

İmam Şâfiî / Imam al-Shâfi

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

30/11/2024

Kabul Tarihi / Accepted

27/12/2024

Atıf / Citation

Bayraktutar, Muammer. "Rifat Yıldız, Modern Dönem Şâfiî Algısı". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 23-51.

Giriş

İmam Şâfiî (ö. 204/820) son dönemlerde İslâm dünyasında ve ülkemizde üzerinde çalışmaların yoğunlaştığı önde gelen ilmî şahsiyetlerden birini teşkil etmektedir. Şâfiî'nin İslâmî ilimlerdeki rolü ve İslâmî ilimlere etkisi muhtelif boyutlarıyla pek çok çalışmada konu edinilmekte ve tartışılmaktadır. Şâfiî hakkında yapılan araştırmalar ve bu araştırmalarda ulaşılan birtakım sonuç, tespit ve yaklaşımlar zaman zaman bazı araştırmacılar tarafından yeniden ele alınmakta ve üzerinde birtakım tenkit ve değerlendirmeler yapılmaktadır. İlmî çalışmalarda ulaşılan sonuçların, ortaya konulan tespit ve değerlendirmelerin, ilmî ölçüler gözetilerek tartışılması, yapılan çalışmalara farklı gözler tarafından tenkit ve tahlile tabi tutulması ve gözden kaçan bazı hususların aydınlığa kavuşması bakımından yerinde ve elzem çalışmalardır. Ancak bazen bir çalışma hakkında yapılan birtakım değerlendirmelerin, yöneltilen tenkit ve iddiaların da yeniden ele alınmasına ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu amaçla bu çalışmada Rifat Yıldız tarafından kaleme alınan *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı* isimli eser ele alınmıştır. Yazar, çalışmasında özellikle ülkemizde yapılan bazı Şâfiî araştırmalarından hareketle Şâfiî hakkında yapılan tespit ve yaklaşımları konu edinmiştir. Bu araştırma ve çalışmalar özelinde yazar, modern dönem Şâfiî algısını tespit etmeye, araştırmalarda ortaya konulan tespit ve yaklaşımlara eleştirilerde bulunarak bunların analizini yapmaya çalışmıştır. Yazar, çalışmasında diğer araştırma ve çalışmaların yanı sıra *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* isimli eserimizi de konu edinmiş, çalışmamız hakkında yeri geldikçe bazı tenkit ve değerlendirmelerde

bulunmuştur.¹ Konu, çalışmanın hacmi de dikkate alınarak, sadece kendi eserimizle ilgili yazar tarafından doğrudan kaynak gösterilerek yapılan değerlendirmeler ve yöneltilen eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Çalışmada yazar tarafından yapılan değerlendirmeler, tarafımıza yöneltilen birtakım iddia ve eleştiriler anahatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Yazarın Yöntem ve Yaklaşımı

Yıldız'ın ön sözdeki ifadelerinden eserini savunmacı bir üslup ve amaçla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın Şâfiî'nin fikhî faaliyetlere yol göstermek ve onları bir standarda kavuşturmak istediğini belirttikten sonra "O, bu yönde attığı adımlarla İslâmî ilimler sahasında yapılacak çalışmaların doğruluğunun ve sıhhatinin ortaya konulabilmesini sağlayabilecek bir kıstas oluşturmayı amaçlamıştır" (s. 9) şeklindeki sözleri bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Yıldız, bu ifadeleriyle bir anlamda İslâmî ilimlerde yapılacak çalışmaların doğruluğunu ve sıhhatini Şâfiî'nin getirdiği kıstasa bağlamaktadır. Oysa mesela Şâfiî'den önceki Hanefî ve Malikî ekollerin Şâfiî'den yöntem ve yaklaşım olarak farklılık arz eden yönlerinin bulunduğu malumdur. Bu durumda bu iki ekolün fikhî yaklaşımlarının isabetli olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Halbuki Şâfiî'nin getirdiği ve benimsediği kıstaslar Şâfiî'nin kendi anlayışı doğrultusunda doğru olanı yansıtır. Zaten fıkhîta farklı mezhep ve yaklaşımların ortaya çıkışının

¹ Yazar, eserinde İmam Şâfiî ve düşüncesi hakkında yapılan Türkiye ve Türkiye dışındaki çalışmalar hakkında bilgi verirken (s. 20-23), eserinde de birtakım eleştiriler yönelttiği çalışmamıza ise yer vermemiştir. İ. Emin Aktepe'nin *Şâfiî Öncesinde ve Şâfiî'de Sünnet* isimli önemli doktora çalışmasına da yer verilmemesi Şâfiî'yi konu edinen bir çalışmada yine gözden kaçan bir eksikliktir. Aktepe'nin çalışması kitap olarak da yayımlanmıştır. bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

temel nedeni de bundan ibarettir. Kezâ Yıldız'ın "Şâfiî'nin İslâmî ilimlerin dayanacağı usul ve esasları disiplin altına almış olması ve belirlemiş olduğu yöntemlerin aşılammış olması" (s. 9) şeklindeki ifadeleri de sorunludur. Bu yaklaşım ancak Şâfiî bakış açısı itibariyle doğru olabilir. Diğer ekol ve âlimlerin de aynı anlayışta olduğu iddia edilemez. Yine Şâfiî'nin usul ve esasları disiplin altına alması ve bunların aşılammış olması da İslâm fikhı ve düşüncesine artı ve eksilerinin de ayrıca değerlendirilmesi gereken bir önemi haizdir. Ayrıca Şâfiî'nin görüşlerinin yaşadığı zaman içerisinde birtakım değişikliklere uğrayarak şekillendiği, kadim ve cedid görüşlerinin bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Şâfiî'nin daha 54 yaşında genç denilebilecek bir dönemde vefat etmesi yine önemlidir. Nitekim bize ulaşan eserlerindeki görüşleri Mısır'da hayatının sonlarında oluşmuş düşünce ve görüşleridir. Dolayısıyla belki 74 yaşında vefat etmiş olsaydı, Şâfiî'nin bambaşka şeyler söyleyebileceğini ve savunabileceğini de söylemek pekâlâ mümkündür.

Yazarın ön sözündeki bazı cümleleleri Şâfiî çalışmalarına belirli bir ön kabulüyle yaklaşacağını ihsas ettirmektedir. Nitekim Yıldız, Şâfiî'ye yöneltilen eleştirileri sayarken bunlara Şâfiî'nin "nassları zahirine göre yorumlayıp onların maksat ve gayelerini dikkate almadığı" nı da (s. 10) ilave etmektedir ve bu duruma pek çok yerde özellikle dikkat çekmektedir. Oysa ileride değinileceği üzere Şâfiî'yi mutlak şekilde bu kategoride değerlendiren bir âlim ve araştırmacı bulunmamaktadır. Onların bu yöndeki değerlendirmelerinden maksat; Şâfiî'de zahiri/literal okumanın öncelikli bir yere sahip olduğunu ve yönteminde bu eğilimin ağır bastığını vurgulamaktan ibarettir. Zira klasik ve modern dönem pek çok eserde dile getirilen husus; Şâfiî'nin yöntem olarak ve ekseriyetle zahire dayandığıdır. Yoksa onlar bu ifadeleriyle Şâfiî'nin kat'î surette nassların mana ve maksadını dikkate

almadığını kastedmemektedir. Nitekim Şâfiî hakkındaki çalışmamız dikkate alındığında onun nassların mana ve maksadını dikkate alan yaklaşımlar sergilediğine ilişkin tespit ve örneklere de açıkça ve genişçe yer verilmiştir. Aksi halde Şâfiî'nin literalist ekol Zahirîlerden bir farkı kalmazdı ve onu da bu ekole mensup bir âlim olarak değerlendirmek gerekirdi.

Diğer yandan Yıldız'ın günümüz kimi Müslüman araştırmacıların yönelttiği bazı eleştirilerini oryantalizm etkisine bağlaması da (s. 13-14) isabetli değildir. Burada mühim ve ilmî olan; ileri sürülen iddiaların ve yöneltilen eleştirilerin gerçeği ne kadar yansıttığı, ilmî bir temelinin bulunup bulunmadığıdır. Böyle yerlerde kimin söylediğinden ziyade söylenenlere odaklanılması daha yerinde bir tavidir. Nitekim pek çok klasik dönem âlim, Yahudi ve Hıristiyanların İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yönelik iddia ve ithamlarına, onların kimliğine bakarak kayıtsız kalmamış, ilmî olarak onların iddia ve görüşlerine cevaplar vermiş ve reddiyeler yazmıştır. Müsteşriklerin art niyetli maksat ve hedefleri olsa da onların iddiaları hususunda doğru tavır; iddialarında haklı veya haksız olup olmadığının ve gerçeği ne kadar yansıttığının ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla tarafların benzer eleştirilerde bulunmalarını ve benzer sonuçlara ulaşmalarını, ilmî olduğu ve gerçeği yansıttığı müddetçe sorun olarak görmemek her halde doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Yıldız, son asırlarda sünnet konusundaki tartışmalarda müsteşriklerin etkisinden bahsederken de sözü, Şâfiî'nin sünnet savusunun değişik akademik çalışma ve platformlarda eleştirildiğine getirmektedir. Bu bağlamda "aslında Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin odak noktasının, sünneti muhafaza ve doğru anlama çabası olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır" diyerek ona yöneltilen literal yaklaşım ve içtihadı

kıyasa indirgeme gibi eleştirilerin de bu konuyla irtibatlı ve bunun yansıması olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir (s. 14). Her ne kadar Şâfiî'nin hadis ve sünnet anlayışına ilişkin müsteşriklerin birtakım ön yargıları ve art niyetleri olsa da genellikle Müslüman araştırmacılar için böyle bir ithamda bulunmayı kabul etmek mümkün değildir. Zira sünnet karşıtı bazı kişi ve akımlar dışında hiçbir Müslüman Şâfiî'nin sünnete, onun muhafazasına ve anlaşılmasına verdiği önemi ve katkıyı görmezden gelmemiş ve art niyetli yaklaşımlar sergilememiştir. Ancak bu durum, Şâfiî'nin sünnet anlayışının ve hadisleri anlama usûlünün asla eleştirilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Müslüman âlim ve ekoller Şâfiî'den önce ve sonra sünnetin tespitinde ve anlaşılmasında farklı yöntem ve yaklaşımlar sergilemiş, birbirlerine eleştiriler yöneltmişlerdir. Ayrıca Şâfiî'ye yöneltilen "zahiri/literal anlamı esas alma" vb. gibi tespit ve eleştiriler, müsteşriklerden asırlarca önce, ileride değinileceği üzere, pek çok Müslüman âlim, fakih ve usulcü tarafından da dile getirilmiştir.² Nitekim bu hususta en sağlam kaynak ve dayanak bizatihi Şâfiî'nin eserleridir. Dolayısıyla yazarın bu tür hususları oryantalistlere ve onlardan etkilenmeye bağlaması ilmi prensiplere uyan ve tarihi gerçeklerle örtüşen bir yaklaşım değildir.

Yıldız'ın bu bağlamda Şâfiî'nin de pekâla eleştirilebileceğini, bu sebeple Şâfiî'nin de yanlış gördüğü pek çok görüş ve düşünceyi belirli usul ve esaslar dairesinde eleştirdiğini ve bunların yanlışlarını ortaya koymaya çalıştığını belirtmesi önemlidir. Ancak yazar, Şâfiî'nin bu şekilde birilerini eleştirmesinden yola çıkarak Şâfiî'nin dayanaktan yoksun keyfî bir şekilde tenkit edilmesinin de haksızlık olacağına, yapılan

² Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 91-101.

eleştirilerin doğru ve geçerli bir dayanağının olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple yazar, çalışmasında Şâfiî'ye yöneltilen tenkitlerin, bizzat eleştirenlerin eserlerinden tespit edilip irdeleneceğini belirtmektedir (s. 14-15). Elbette dayanaktan yoksun keyfî şekilde yapılan eleştirilere katılmak ve bunları haklı bulmak mümkün değildir. Ancak bu durum yazar için de geçerlidir. Çalışmasında Şâfiî'ye yönelik eleştirileri ne kadar ön kabulden, keyfilikten uzak değerlendirebildiği ve ne kadar objektif ve bütüncül bir tutum sergileyebildiği okuyucunun dikkatinden kaçmayacaktır. Diğer taraftan ilmî usul ve esaslara uygun, nesnel ve müdellel eleştiri ve değerlendirmeler elbette kabule şayandır ve olması gerekendir. Şüphesiz bu, yazarın tenkit ve değerlendirmeleri için de geçerlidir.

2. Yazarın İtiraz ve Eleştiri Yönelttiği Konular

Yıldız, çağdaş araştırmalarda Şâfiî hakkında ileri sürülen pek çok görüş, tez ve yaklaşımı tenkite tabi tutarak değerlendirmesini yapmakta, yeri geldikçe birtakım itiraz, eleştiri ve iddialarda bulunmaktadır. Burada yazarın çalışmamıza doğrudan atıfta bulunarak ve alıntılar yaparak ortaya koyduğu tenkit ve değerlendirmeler ele alınacaktır.

2.1. Şâfiî'nin Nasslara Dayanması, Aklın ve Re'yin Alanını Daraltması Tespitine İtirazı

Yıldız, Şâfiî'ye yöneltilen tenkitleri ele alırken "Nassların Bağlayıcılığıyla İlgili Görüşünden Ötürü Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştiriler" adıyla bir başlığa yer vermektedir. Oysa nassların bağlayıcılığı hususunda bir tartışma söz konusu olamaz. Kur'ân ve sünnet her Müslüman için bağlayıcı iki temel kaynak ve asıldır. Ancak Hz. Peygamber'in hadis ve sünneti hususunda, âlimler ve fakihler nezdinde bağlayıcılık açısından farklı yaklaşımların ve taksimlerin yapıldığı da malumdur. Şâfiî nasıl

bu hususta önceki âlim ve ekollere eleştiriler yönelttiyse, bu bağlamda kendi usul ve yaklaşımına tenkitler yöneltilmesi de son derece tabiidir ve ilmin gereğidir.

Yazarın kitapta izlediği yöntem açısından en dikkat çeken ve problem arz eden husus; akademik ve ilmî usule uygun olmayan bir yöntem takip etmesi ve tutum sergilemesidir. Nitekim çalışmamızı konu edindiği yerlerde bu durum açıkça müşahede edilmektedir. Araştırmamızda konuyu ortaya koymak amacıyla zikrettiğimiz daha önce yapılan bazı tespit ve yaklaşımlar, tarafımıza nispet edilerek bizatihi kendi görüşlerimizmiş gibi gösterilmiştir. Oysa usule uygun olan yaklaşım; yapılan atıfların görüş sahibine nispet edilerek kaynak olarak kendi eserinin verilmesi, bize ait olan değerlendirmelere ise ayrıca ve müstakil olarak işaret edilmesidir. Yazarın bu tavrını ileride işaret edileceği üzere pek çok yerde görmek mümkündür.

Yıldız, araştırmamızda ifade edilen bazı bilgi ve değerlendirmelerden bazen amacını aşan, hatta ithama varan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim mütekellim metodunun Şâfiî'nin nass ve usul anlayışıyla benzerlik gösterdiğine işaret bağlamında, kaynaklara dayanarak ve kaynağını vererek atıfta bulunduğumuz bilgi ve değerlendirmelerden hareketle³ yazar, çalışmamızda asla yer almayan ve kastedilmeyen hatalı çıkarımlarda bulunmuştur. Yazar, eserimizdeki ilgili yere olduğu gibi yer verdiği hâlde bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu konuyu ele alan diğer bir araştırmacı Bayraktutar, İmam Şâfiî'nin nasslara gereğinden fazla anlam yükleyerek kendisinden sonra gelecek olan mütekellimîn usulcülerini de yanlış yönlendirdiğini iddia

³ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 134.

etmiştir.” (s. 31). Oysa çalışmamızda Şâfiî'nin nasslara gereğinden fazla anlam yüklediğine ve mütekellim usulcülerini yanlış yönlendirdiğine dair en ufak bir iddia söz konusu değildir. Bizim yaptığımız, önceki dönem çalışmalarında konu bağlamında yer alan değerlendirmelere atıfta bulunmaktan ibarettir. Nitekim iki metot hakkındaki bu değerlendirmeler kaynaklarda açıkça yer almaktadır. Ayrıca yazarın atıfta bulunduğumuz esas kaynaklara işaret etme ihtiyacı dahi duymadan, bu değerlendirmeler üzerinden, tarafımıza yönelik olarak, hatalı ve gerçekleri yansıtmayan itham ve çıkarımlarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Mütekellim ile Hanefî/fukaha metodunun mukayesesinden hareketle dile getirdiğimiz “Şâfiîlerin nasslardan ve lafızdan hareket eden bir yöntem ve anlayışı benimsedikleri” şeklindeki değerlendirmemize binâen yazar, Şâfiîlerin yönteminin makâsıdı önemsemeyen bir yönetime dönüştüğü şeklinde bir iddiamızın olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmaktadır. Oysa burada kastedilen husus; mütekellim'in yöntem olarak nasslara ve lafızlarına öncelik veren usullerine dikkat çekmek olup onların hiçbir şekilde makasıdı önemsemedikleri gibi bir durum kastedilmemektedir. Zira başta Şâfiî olmak üzere mütekellim'in usulcülerini ve fakihlerini de yeri geldiğinde makâsıdı dikkate almış ve buna uygun hükümler vermiştir. Bu arada usul-ı fıkhîdeki iki metodun mahiyetine dair farklı yaklaşımların ve tartışmaların bulunduğunu da burada ilave etmek gerekir.⁴ Neticede iki yöntem arasındaki temel farkın; fakihlerin yönteminde usûlün mezhebin fûrû'u doğrultusunda şekillenmesi, kelâmcıların yönteminde ise prensip olarak usûlün fûrû'dan bağımsız olması

⁴ Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.

noktasında oluştuğu ifade edilmiştir.⁵ Dolayısıyla yazarın Hanefî usulcöleri ile mütekellim usulcölerinin yöntem farklılığına işaret eden değerlendirmelerden hatalı çıkarımlar yaptığı görölmektedir. Nitekim ona göre mütekellim metodunun usul kaidelerini nasslardan elde etmesi bir eksiklik olarak görölemez. Zira hemen hemen bütün âlimlere göre İslâmî ilimlerin temel kaynakları Kur'ân ve sünnettir (s. 39). Yıldız'ın bu ifadelerinden sanki bazı âlimlerin Kur'ân ve sünneti temel kaynak olarak görmedikleri gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki iki metodun farkına işaret ederken Kur'ân ve sünnetin kaynaklığı hususunda ne bir problem ne de en ufak bir eleştiri söz konusudur. Bu bakımdan yazarın, yapılan değerlendirmelere ön kabülle ve savunmacı bir tavırla yaklaştığına dair bir izlenim uyandırmaktadır.

Yıldız, "Hz. Peygamber'in her konuda kesin ve bağlayıcı tarzda hükümler vaz etmediği, karşılaşılabilecek sorunlara uygun kararlar vermeyi ümmetin takdirine bıraktığı" şeklinde atıfta bulunduğumuz görüşe de itiraz ederek bunun hatalı olduğunu dile getirmektedir. Böylesi bir düşüncenin Kur'ân ve sünnette yer alan ifadelerle çeliştiğini ileri sürerek Kur'ân ve sünnette pek çok konu hakkında detaylı bilgi verildiğini belirterek Kur'ân'ın aile hukukuna dair âyetlerini bu duruma örnek olarak sunmaktadır. Oysa Kur'ân'da ahkâm âyetlerinin ve yine ahkâm hadislerinin sınırlı, hâdiselerin ve meselelerin sınırsız olduğu malum ve aşıkârdır. Sahabeden itibaren her devirde fakih ve müctehidlerin sayısız fetva ve içtihadı, kaynakların bunlarla dolu olması da bunun somut bir delilidir. Müctehidlerin hakkında nass bulunmayan konularda, aklî ve ilmî bir çaba olarak ictihadda bulunmaları kadar tabiî bir şey

⁵ Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımılaşması Üzerine", *Bilimname* 17/2 (2009), 93.

yoktur. Ancak nasslar üzerinde yorum ve değerlendirmede bulunmakla nassları anlarken ve değerlendirirken akla verilen rol ve sınır şüphesiz aynı şeyler değildir. Dolayısıyla Şâfiî özelinde kastedilen onun nassların yorumunda nass dışı delillere fazla itibar etmemesi, yorumu nassa dayalı delillerle sınırlandırma çabasıdır. Nitekim bunun pek çok örneğini Şâfiî'nin âyet ve hadisleri lafzî ve zahirî anlamına göre değerlendirmesinde, zahirden ayrılmayı nasslarla, icma ve kıyasla sınırlandırmasında görmek mümkündür. Dolayısıyla yazar burada birbirinden farklı durumlar hakkında itiraz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Makâsıd konusuna gelince çalışmamızda Şâfiî usulcülerinin ve fakihlerinin makasıdı göz ardı ettiklerine dair herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

Yıldız kezâ "Yapılan eleştirilerde dikkat çeken en önemli husus, nassların özellikle sünnetin bağlayıcılığını savunan tek fakih İmam Şâfiî imiş gibi bir algının oluşturulmaya çalışılmasıdır." (s. 34) demektedir. Oysa bu hususta esas dikkat çeken ve merak konusu olan husus; yazarın nasıl böyle bir çıkarımda bulunduğudır. Zira sünnetin dindeki yerine ve bağlayıcılığı hususunda Şâfiî dahil âlimler ve fakihler arasında bir ve ihtilaf yoktur. Sadece sünnetin tespitine ilişkin farklı yaklaşımlar ve sünnetin bağlayıcılığı hususunda aralarında farklı taksimler mevcuttur. Şâfiî bir fakih olarak sünnetin bağlayıcılığı konusunda ehl-i hadis çizgisinde kalmış ve onlara bu hususta usul kazandırmıştır. Kuşkusuz Şâfiî bu hususta tek değildir ama ehl-i hadise usul kazandırması ve onları ehl-i re'y karşısında güçlü kılması açısından öncüdür. Zaten Şâfiî'ye eleştiriler yöneltmesinin bir sebebi de bundan ibarettir. Dolayısıyla alim ve ekoller arasındaki esas fark; sünnetin

dindeki yeri ve bağlayıcılığında ziyade, özellikle sünnetin tespitine ve anlaşılmasına dairdir.

Yazarın “İmam Şâfiî’nin nassların bağlayıcılığını, dolayısıyla sünnetin bağlayıcılığını vurgulamasıyla; istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zeraî gibi yöntemleri dışladığı düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır.” (s. 36) şeklindeki ifadeleri de yine sorunludur. Zira bu yöntemlere karşı takınılacak tavır ile nassların veya sünnetin bağlayıcılığı meselesi birbirinden farklı hususlardır. Zira hiçbir âlim ve fakih bu delilleri Kur’ân ve sünnetin üzerinde görmemiştir.

Şâfiî’nin istihsan gibi yöntemlere olumsuz ve mesafeli yaklaşmasından ve bunlara dayanarak hüküm vermeyi keyfîlik olarak değerlendirmesinden hareketle onun müçtehidin akla dayalı hareket alanını daralttığı tespitinden yazarın “güya her akîl ilimle uğraşan insanın, hukuk işini çok iyi yapabileceği algısı oluşturulmaya çalışılıyor” (s. 37) şeklinde bir iddiada bulunması yine hatalı bir çıkarımdır ve Şâfiî hakkında yapılan değerlendirmelerde böyle bir şeyin kastedilmesi ve iddiada bulunulması asla söz konusu değildir. Dolayısıyla yazarın bu tür eleştirilerini yerinde bulmak mümkün değildir ve bu iddialar polemikten öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim yazarın işi daha da ileri götürerek, Şâfiî’ye nass anlayışı hususunda eleştiri yöneltenlerin âdeta nassları yok saydıkları ve sadece akli esas aldıkları gibi bir izlenim oluşturma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Oysa nassların esas ve asıl olduğu hususunda hiçbir âlim ve fakih farklı düşünceye sahip değildir.

2.2. Şâfiî’nin Kur’ân’daki ‘Hikmet’ Kavramını ‘Sünnet’ Olarak Anlamasına İlişkin Değerlendirmelere İtirazı

Yıldız’ın itiraz ve eleştirilerde bulunduğu bir diğer husus; Şâfiî’nin Kur’ân’daki hikmet ifadesini sünnet olarak yorumladığı

şeklindeki değerlendirmelere yöneliktir. Oysa yazar bizatihi kendisi de Şâfiî'nin eserlerinden alıntılacağı bilgilerle Şâfiî'ye göre Kur'ân'da Kitab'tan sonra zikredilen hikmet ifadesinden maksadın sünnet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak o, bu noktada yine polemikte bulunmakta ve Şâfiî'nin Kur'ân'daki bazı hikmet lafızlarını sünnet olarak anladığı meyanında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Onun hikmetle ilgili bu açıklamalarına dayanıp eserleri bir bütün olarak incelendiğinde Kur'ân'da geçen bütün "hikmet" lafızlarının sünnet manasına geldiği yönündeki bir iddiasının olmadığı görülecektir. Nitekim *er-Risâle* adlı eserinde "buralarda geçen hikmet" lafzından kastın zikrettiği âyetler olduğu aşikârdır. Dolayısıyla onun Kur'ân'da geçen bütün "hikmet" lafızlarının sünnet manasına geldiği yönünde bir sözünün ve iddiasının bulunmadığı söylenebilir." (s. 87).

Ancak yazarın bu mahiyetteki itirazlarında, eleştiride bulunduğu kimselerin cümlelerine parçacı yaklaştığı, diğer ifade ve değerlendirmeleri görmezlikten geldiği gibi bir izlenim doğmaktadır. Nitekim yazar "Şâfiî, Kur'ân'da ifade edilen 'hikmet' kavramını, sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullanmaktadır."⁶ şeklindeki ifademizi bu şekilde okuyarak itiraza tabi tutmuş ve sık sık bunu bir eleştiri konusu yapmıştır. Oysa bu ifadede Kur'ân'da Kitab'la birlikte zikredilen 'hikmet' ifadesi kastedilmektedir. Nitekim çalışmamızda konuyla ilgili kısımlarda dile getirdiğimiz ifadelerde Şâfiî'nin Kitab'tan sonra zikredilen hikmet ifadesini sünnet olarak yorumladığı açık ve net olarak vurgulanmıştır.⁷ Durum bu şekilde açık olduğu halde, yazar Şâfiî'nin Kur'ân'daki tüm hikmet ifadelerini sünnet olarak yorumlamadığını ısrarla

⁶ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 68.

⁷ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 68-69.

vurgulamaya çalışmaktadır. Oysa yukarıda belirttiğimiz Şâfiî'nin Kitab ve hikmetin yan yana zikredildiği âyetlerden hareketle, onun Kur'ân'da yer alan hikmet ifadesini sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullandığına dikkat çekmek dışında zaten böyle bir ifadede ve iddiada bulunulmamıştır. Bu itibarla Şâfiî'nin Kur'ân'daki hikmet ifadesini sünnet olarak anladığı şeklindeki değerlendirmelerde dikkat çekilmek istenilen, Şâfiî'nin Kur'ân'dan örnekler getirdiği âyetlerdeki hikmet ifadesiyle sünneti kastettiğidir. Bu durum çalışmadaki ifadelerden açıkça anlaşıldığı halde; yazarın böyle bir durumda dahi savunmacı bir anlayışla hareket ettiği, parçacı bir yaklaşımla yazılanlarda kastedilmeyen hususlar üzerinden eleştirilerde bulunmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.

Esasen burada yazarın bazı çevirileri ve değerlendirmeleri eleştiriye açıktır. Nitekim yazarın da alıntılacağı gibi; Şâfiî ilgili âyetlerdeki hikmet ifadesiyle kastedilenin sünnet olduğunu beyan sadedinde “Buralarda (bu âyetlerde) geçen -Allah en iyisini bilir- ‘hikmet’in Rasulullah’ın sünnetinden başka bir şey olduğunu söylemek caiz değildir”⁸ demektedir. Yazar ise Şâfiî'nin bu ifadesini “Ona göre - Allah daha iyisini bilir ama- bu âyetlerde geçen “hikmet” lafzından maksat sünnet dışında başka bir şey değildir.” şeklinde çevirmiştir. Oysa Şâfiî âdeta ‘caiz değildir’ şeklinde daha kesin bir ifade ile kanaatini belirtirken, yazar Şâfiî'nin bu ifadesine daha esnek bir anlam vermiştir.

Yıldız kezâ Şâfiî'nin hikmeti, sünnet olarak yorumladığına dair yapılan bazı değerlendirmelere atıfta bulunarak itirazlarda bulunmaktadır. Biz burada kendi çalışmamıza yönelik eleştirileri değerlendirmekle yetineceğiz.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

Öncelikle yazar eleştirilerinde akademik ve ilmî usule riayet etmemekte, başkalarına yapılan atıfları, bizatihi itirazda bulunduğu kişiye mal ederek, onun görüşleriymiş gibi aktarmaktadır. Örneğin Şâfiî'nin tefsir anlayışı üzerine yapılan bir araştırmaya atfen⁹ yaptığımız “Ancak Şâfiî'den önceki âlimlerin, hikmeti farklı şekillerde tefsir ettikleri tespit edilmiştir. Öyle ki Şâfiî'nin tefsirde otorite olarak kabul ettiği Mücahid ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlerin hiçbiri hikmeti sünnet olarak tefsir etmediği belirtilmektedir.”¹⁰ şeklindeki ifadelerimiz, yazar tarafından hem de tırnak içinde tamamen bizim görüşümüz gibi aktarılmıştır. Yıldız, bir taraftan “Bayraktutar'a göre yapılan araştırmalarda İmam Şâfiî'den önceki âlimlerin, “hikmet”i ondan farklı şekillerde tespit ettikleri tespit edilmiştir” dedikten sonra tarafımıza yönelik olarak şöyle demektedir: “Konuyla ilgili Bayraktutar şöyle demektedir: Öyle ki Şâfiî'nin tefsirde otorite olarak kabul ettiği Mücâhid (ö. 103/721) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi müfessirlerin hiçbiri hikmeti sünnet olarak tefsir etmemiştir.” (s. 94). Bu ifadeleriyle yazar, başka bir araştırmaya atfen dile getirdiğimiz tespit ve görüşleri tamamen bizim görüşümüzmüş gibi tarafımıza mal ederek hem de tırnak içine alarak hatalı bir aktarımda bulunmuştur. Bu tespit ve değerlendirmelere elbette itiraz ve eleştiri yöneltilebilir. Ancak hakkaniyetli olan, ilgili itirazın; öncelikle esas bu tespiti yapana yöneltilmesidir. Başkalarının varsa hatalı tespitlerinin onu yapana değil, doğrudan ondan atıfta bulunana -atıf yapanın da daha dikkatli olması gerekmektedir- nispet edilmesi doğru bir tavır ve yaklaşım değildir.

⁹ Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, 200.

¹⁰ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69.

Yıldız'ın bu tür hatalı iktibasları ve nispetleri bununla da sınırlı olmayıp yine başka bir hatalı isnatta bulunmaktadır. Nitekim Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak yorumlamasının vahiy anlayışıyla yakından ilgili olduğu yönünde yine bir başka esere atfen¹¹ yer verdiğimiz değerlendirmeler¹², tamamen tarafımıza nispet edilerek kendi görüşümüz gibi yazar tarafından şu şekilde aktarılmıştır. "Bayraktutar, İmam Şâfiî'nin iki tür vahiy olduğunu ileri sürdüğünü ve "hikmet" dediği şeyin de vahyin ikinci türünü oluşturduğunu iddia etmektedir." (s. 94). Oysa Şâfiî'ye göre iki tür vahiy olduğu görüşü temelsiz ve keyfî bir çıkarım ve de bir iddia değildir. Nitekim bizatihi *el-Ümm*'den de kaynağını vererek yaptığımız tespit şöyledir: "Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak yorumlamasında onun vahye dair anlayışının da etkisi söz konusudur. Nitekim ona göre Allah, Peygamberine iki şekilde emreder: Birincisi, Allah ona vahiy indirir, insanlara da bu vahiy okunur. İkincisi de Allah'tan Peygambere şöyle yap diye risalet (mesaj) gelir, o da onu yapar."¹³ Nitekim Şâfiî *er-Risâle*'de hikmet'in yer aldığı âyetleri zikredip, bu âyetlerdeki hikmetten maksadın sünnet olduğunu belirttikten sonra Rasulullah'ın sünnetinin Allah'tan bir açıklama olduğunu ve âyetlerdeki Allah'ın muradını açıklamasından ibaret olduğunu ifade etmektedir. Kezâ Şâfiî devamında böylece Allah'ın hikmeti Kitabına bitiştiğini ve ona tabi kıldığını, bunu da sadece Peygamberine mahsus kıldığını özellikle belirtmektedir.¹⁴ Atıfta bulunduğumuz kaynakta da Şâfiî'nin bu sözlerinden hikmet

¹¹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 204-205.

¹² Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Mahmûd Mataracî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, 5/185. Bk. Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69. Şâfiî eserlerinde yine pek çok yerde bu iki tür vahiyden bahsetmiştir.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Dâru't-Turâs, 1979, 79 (no: 257).

dediği şey, vahyin ikinci türü olarak yorumlanmış, ancak çalışmamızda yer verdiğimiz müellifin değerlendirmeleri, yazar tarafından kendi görüşlerimizmiş gibi tarafımıza nispet edilmiş ve hatalı olarak yine şu şekilde dile getirilmiştir: “Bayraktutar, bu durumun gerekçesiyle ilgili şöyle demektedir: “Zira mesela ‘salât’, ‘zekât’ ‘hac’ gibi kavramların pratikteki şekliyle anlamlandırılması için, Hz. Peygamber Kur’ân dışı vahye ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle hikmet, vahiy sahibinin yine vahyin açıklaması ve izahı için Peygamberine özel olarak verdiği ilave bilgi ve ilhamdır. Bu nedenle Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber dil artı hikmetle donatılarak desteklenmiştir.” (s. 95). Oysa bu değerlendirmeler (bunlara katılmamız bir tarafa) kendi değerlendirmelerimiz olmayıp bizatihi kaynağını verdiğimiz eserden¹⁵ naklettiğimiz tespitlerden ibarettir.¹⁶ Yazarın yine çalışmamızdan naklettiği “İşte Şâfiî’ye göre, Hz. Peygamberin kalbine Allah’ın ilham ettiği şey, O’nun sünnetini teşkil etmiştir. Allah’ın zikretmiş olduğu Hikmet de odur.” ifadesi de bizzat *er-Risale*’den kaynağı verilen bir tespittir.¹⁷

Yıldız, Şâfiî’nin hikmet anlayışı bağlamında yine bizzat kaynaklarını vererek atıfta bulunduğumuz bazı yorum ve değerlendirmeleri ilk defa tarafımızca dile getirilen görüşlerimiz gibi doğrudan tarafımıza nispet eden bir tutum sergilemiş ve eleştiri konusu yapmıştır. Nitekim hikmet kavramıyla sünnetin kastedilmesinin tamamen yanlış olmadığı, burada dikkat edilmesi gereken hususun Şâfiî’nin hikmeti sünnetle sınırlandırmış olduğu¹⁸, yine Şâfiî’nin hikmete sünnet anlamı yükleyerek farklı bir hikmet teorisi oluşturmakla hicrî ikinci

¹⁵ Arslan, *Şâfiî’nin Kur’ân Okumaları*, 204-205.

¹⁶ Bayraktutar, *Şâfiî’nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 103 (no. 307).

¹⁸ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, 195.

asırda farklı fikir akımlarının ve siyasî mücadelelerin hüküm sürdüğü bir ortamda (özellikle Mutezile ve Şia'ya karşı) farklı bir tez geliştirmeye çalıştığı, Şâfiî'yi buna sevk eden nedenin nass teorisini sistemleştirmek, sünnetin Kur'ân kadar bağlayıcılığını yine Kur'ân'la temellendirmek ve sünnete gereği gibi önem vermeyen guruplara karşı sünneti savunmak olduğu¹⁹ şeklinde tarafımıza doğrudan nispet ettiği görüş ve değerlendirmeler kaynağını da verdiğimiz diğer ilim erbabının tespit ve değerlendirmelerinden ibarettir. Şu hâlde başkasına atfen yer verdiğimiz tespitlerin, esas görüş sahiplerini zikretmeksizin, tarafımıza nispet edilmesi ve bizim iddialarımız olarak eleştiri konusu yapılması (Şâfiî hakkındaki araştırmalarımıza binâen ilgili tespit ve değerlendirmelere katılmış olsak bile) yine doğru ve hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Zira eleştirinin de belirli bir usulü ve yöntemi vardır.

Yazar yine "Her ne kadar Şâfiî'nin bu husustaki temel düşüncesi ve niyeti sünneti savunmak olsa da birtakım zorlama tevillerde bulunduğu da görülmektedir."²⁰ şeklindeki değerlendirmemize de itirazda bulunmaktadır (s. 96). Oysa çalışmamızda hikmet kavramıyla sünnetin kastedildiğinin tamamen yanlış bir görüş olmadığı ifade edilmekle beraber, pek çok müfessirin sünnet anlamı yanında kavrama farklı anlamlar yüklemesinden, Şâfiî'nin ise hikmeti sadece sünnete indirgemesinden hareketle bunun bir anlamda zorlamadan ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir. Zira yazar her ne kadar itiraz etse de Şâfiî'nin bu yaklaşımından doğal olarak böyle bir netice ortaya çıkmaktadır.

Yıldız, çalışmasında Şâfiî'den önce İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücahid ve Mukâtil gibi müfessirlerin hikmeti, sünnet

¹⁹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 200.

²⁰ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70.

olarak yorumlamadıkları şeklindeki değerlendirmeleri analiz etmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu tür yorum ve değerlendirmeleri yazar hatalı olarak tarafımıza nispet ederek ele almaktadır. Oysa araştırmamızda bazı çalışmalara atıfta bulunarak bu tür tespitlerin bulunduğu belirtilmekle yetinilmiştir. Nitekim atıfta bulunduğumuz Arslan, Mukâtil'in *el-Eşbah ve'n-nezâir* isimli eserinde hikmet ifadesine beş ayrı anlam verdiği ve bunların arasında sünnete yer vermediğine dair böyle bir tespitte bulunmuştur.²¹ Oysa Yıldız'ın da belirttiği üzere Mukâtil, *el-Eşbah ve'n-nezâir* adlı eserinde değil de *Tefsir*'inde hikmet kavramına; Kur'ân'da bulunan helal ve haramla ilgili öğütler yanında 'sünnet' anlamını da vermiştir (s. 100).²² Ancak Arslan, Mukâtil'in *Tefsir*'ine muhtemelen bakmadığı için onun bir yerde hikmet kavramına sünnet anlamı verdiğini gözden kaçırmıştır. Çalışmamızda doğrudan Arslan'a atfen Mücahid ve Mukâtil'in hikmeti, sünnet olarak yorumlamadıkları şeklindeki tespitte yer verilmiş olsa da Şâfiî'den önce nadir de olsa hikmeti sünnet olarak yorumlayanların bulunduğu dikkat çekilmiş ve konuyla ilgili dipnotta Taberî'den (ö. 310/923) bir nakle de yer verilmiştir. Buna göre Taberî, te'vil ehlinin hikmet kavramının anlamı üzerinde ihtilaf ettiklerini belirterek önceki bazı âlimlerin hikmeti hangi anlamda yorumladıklarına yer vermektedir. Nitekim Taberî'nin nakline göre Katâde (ö. 117/735), hikmeti sünnet olarak yorumlamıştır.²³ Dolayısıyla bu nakille Şâfiî'den önce mesela Katâde'ye göre hikmetin sünnet olarak yorumlandığına dikkat çekilmiş, Şâfiî'nin de belirttiği gibi

²¹ Arslan, *Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, 200.

²² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. A. Mahmûd Şahâte, Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002, 1/311.

²³ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 69. Ayrıca bk. 100 nolu dipnot.

hikmeti, sünnet olarak yorumlayan bazı âlimlerin bulunduğu görüşü bir anlamda teyit edilmiştir. Ancak nedense yazar Taberî'den nakille kendisi de Katâde'ye göre hikmetin, sünnet olduğu şeklindeki görüşüne yer verdiği halde (s. 101) yaptığımız bu tespitleri adetâ görmezden gelmiştir. Yazara esasen bu noktada yöneltilmesi gereken eleştiri, esas görüş ve iddia sahiplerine yönelik itirazda bulunmak yerine, bunlara atıf yapan kimselerin görüşü ve iddiasıymış gibi onlara mal ederek eleştiri konusu yapması, töhmet altında bırakacak bir üslup kullanmasıdır.

2.3. Şâfiî'nin Zahiri/Literal Yaklaşımına Dair Değerlendirmelere İtirazı

Yıldız'ın çalışmamızla yakından ilgili eleştiri ve itirazda bulunduğu bir diğer konu ise Şâfiî'nin lafızcılığı hususudur. Yazar, bu konuyu hüküm istinbatına dair İmam Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler ana başlığında ele almakta ve bu bağlamda lafızcılığına dair tespit ve görüşleri değerlendirmektedir. Ancak o, bu husustaki itirazlarını dile getirirken umumiyetle genellemeci bir dil ve üslup kullanmaktadır. Nitekim şu ifadeleri buna bir örnektir: "İmam Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin en önemlilerinden biri nassları yorumlarken onların gayelerine değil de lafızlarına göre hareket ettiği görüşüdür. Söz konusu tenkitlere göre İmam Şâfiî maslahat ve makâsıdı göz önünde bulundurmadan hüküm istinbatında bulunmaktadır." (s. 161). Yazarın bu iddialarından Şâfiî'nin nassları yorumlarken sadece lafızlarına bağlı kaldığı, nassların mana ve maksadını pek de dikkate almadığı gibi bir anlam çıkmaktadır. Halbuki Şâfiî'nin hadis yorum metodolojisini konu alan çalışmamız dikkate alındığında böyle bir iddia ve itiraz gerçeği yansıtmadığı görülecektir. Zira çalışmamızda Şâfiî'de hem lafız hem de mana eksenli yorum ve değerlendirmelerin bulunduğuna dikkat

çekilmiş ve iki ayrı başlık altında konu geniş olarak ve örneklerle ortaya konulmuştur. Bu hususta dikkat çekilen; Şâfiî'nin teoride zahirî/lafzî anlama bağlılığı sıkı sıkıya vurgulaması, diğer ekol ve âlimlere kıyasla zahiri anlamdan ayrılmayı sıkı şartlara bağlayarak sınırlarını çizmesi, ayrıca pratikte de buna riayete son derece ehemmiyet veren bir yaklaşım sergilemesidir. Ancak bu demek değildir ki o, hiçbir zaman mana ve maksadı gözetmemiştir. Zira Şâfiî de zahirden ayrılmayı gerektiren bir delil bulunması halinde mana ve maksat eksenli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte sistemleştirmek istediği usulün bir gereği olarak Şâfiî'de hâkim olan yaklaşım zahirî anlama bağlılık olup mümkün olduğunca zahiri/literal anlam ve yorumdan ayrılmamaktır. Fakat o, teoride savunduğu bu ilke ve usule pratikte her zaman bağlı kalamamış, literal anlamdan ayrılıp mana ve maksadı esas alan hüküm ve değerlendirmelerde de bulunmuştur. Diğer taraftan çalışmamızda da ifade ettiğimiz üzere Şâfiî'nin lafzî/literal yaklaşımı, her ne kadar benzer yaklaşımlarda bulunsalar da Zahiriye ekolü düzeyinde literalist bir çizgide değildir. Bu sebeple Şâfiî'nin, Zahiriye mektebine nazaran daha ılımlı bir literal yönetime sahip olduğu söylenebilir. Kezâ naslarının anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde yazarın da ayrıca belirttiği üzere, öncelikle zahir anlamın dikkate alınacağında bir problem yoktur ve bu tüm yorumcuların başvurduğu ilk esas ve temel yorum yöntemidir. Diğer taraftan zahir anlamı dikkate almak da tümünden sorunlu bir yaklaşım değildir. Bazen zahir anlam ve yorum da Şâri'nin/kanun koyucunun nassta/metinde gözettiği gayeyi tahakkuk ettirmekte ve herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi Zahirî âlimlerin literal bazı yorumları da oldukça yerinde anlam ve yorumlar ihtiva edebilmektedir. Dolayısıyla zahir anlama binaen hüküm ve değerlendirmede bulunmayan bir hukukçudan ve

âlimden bahsetmek mümkün değildir. Bu hususta problem teşkil eden tavır; sadece lafzî yorumda ısrar ederek, lafızlara aşırı bağlılık gösterip mana ve maksadın ihmaline yol açan, kanun koyucunun maksat ve muradına hizmet etmeyen lafızcı/literalist yaklaşım sergilemektir. Nitekim çalışmamızda ortaya konulduğu gibi Şâfiî’de de bu yaklaşımın pek çok örneğine şahit olunmaktadır. Buradan Şâfiî dışındaki âlim, fakih ve ekollerde literal/lafza bağlı yorumların bulunmadığı neticesine ulaşmak doğru değildir. Pekâlâ onlarda da benzer yaklaşımlar görülebilmektedir. Ancak Şâfiî’nin bunu temel bir ilke ve yöntem olarak kabul etmesi, pek çok âyet ve hadisi anlama ve değerlendirmede diğer âlim ve ekollerle mukayese edildiğinde daha literal yorumlarda bulunması, bu hususta Şâfiî’yi onlardan bariz olarak ayırtmaktadır.

Yıldız’ın itiraz ve değerlendirmelerine gelince, vurgulanabilecek ilk husus Şâfiî’nin lafza bağlılığına ilişkin görüşlerini doğrudan değerlendirmek yerine, konuyu sonraki dönem Şâfiî âlimlerinin makâsıd anlayışı üzerinden hareket etmesi ve Şâfiî’nin makâsıd-maslahat anlayışı ile ona dair örneklerle ele almış olmasıdır. Burada dikkat çeken husus, yazarın Şâfiî’nin mana ve maksadı dikkate aldığına dair çalışmamızda da verdiğimiz örneklere yer verirken (s. 170-175), onun lafız eksenli yorum ve değerlendirmelerine dair verilen örnekleri tamamen görmezden gelmesi ve bunlara ilişkin hiçbir değerlendirmede bulunmamasıdır. Buradan yazarın, Şâfiî’nin yorum yönteminin maslahat ve makasıt eksenli olduğunu ispat etmek için büyük bir çaba içine girdiği neticesine ulaşmak mümkündür. Oysa ilmî ve usule uygun olan tavır; Şâfiî’nin yöntemine bütüncül bir yaklaşım sergileyerek yorum ve değerlendirmelerde bulunmaktır.

Yıldız, Şâfiî'nin istihsan gibi hukukî delillere menfî yaklaştığına dair tespit ve görüşlere de itirazda bulunmakta ve eleştiriler yöneltmektedir. Oysa bizatihi yazarın Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsânın, müctehid imamların kastettiği ve kullandığı istihsan ve ıstıslah olmadığı, bundan maksadın şeriatın yapısına ve maksadına uygun olmayan, herhangi bir delile dayanmayan keyfî uygulamalar olduğu şeklindeki sözleri (s. 176) eleştiriye açık ifadelerdir. Zira Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifade ettiği gibi hiçbir âlimin, hevâ ve hevesine göre hüküm veremeyeceğinde ümmet icma etmiştir.²⁴ Nitekim Irak ehlinin nazarında ve tatbikatında istihsan; bir meseleyi özel veya umumi bir asla dayandırmaktan ibaret olup, onlar istihsanı hiçbir zaman keyfî fetva olarak görmemişlerdir.²⁵ Bu itibarla keyfilikten ibaret bir istihsan anlayışı zaten muteber olmayıp delil olarak kabul etmek de mümkün değildir.

Yıldız'ın, Şâfiî'nin lafza bağlılığına dair çalışmamızda başka kaynaklara yer vererek yaptığımız görüş ve değerlendirmeleri tamamen tarafımıza nispet eden bir usulpla eserinde yer vermesini yine ilmî ve hakkaniyetli bir tavır olarak kabul etmek mümkün değildir. Oysa bu husustaki görüşlere değindikten sonra, tarafımızdan yapılan yorum ve değerlendirmelerin itiraz ve eleştiri konusu yapılması daha ilmî ve yerinde bir tavır olacaktır. Nitekim yazar "Bayraktutar'a göre İmam Şâfiî her ne kadar nassların yörüngesinde literalizme kaymışsa da sadece kıyasa dayalı ictihadı benimsemekle onun anlayışı İbn Hazm'ın keskin ve aşırı literalizminden farklıdır. Ona göre İmam Şâfiî'nin literal anlayışı İbn Hazm'e göre daha ılımlıdır" dedikten sonra, "bu konuda Bayraktutar şunları

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. M. Abdusselâm Abdu's-Şâfiî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 171-172.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 166 vd.

söylemektedir” diyerek çalışmamızda yer alan aşağıdaki değerlendirmelerin tamamı tarafımıza aitmiş gibi bir iktibasta bulunmaktadır:

“Şayet sonuçları itibariyle düşünülecek olursa Şâfiî'nin nassların yörüngesi dahilinde yalnız kıyasa dayalı ictihad yöntemi, onu bir anlamda literalizme iterken, öte yandan kıyası benimsemiş olması Şâfiî'yi, kıyası da reddeden Zâhirilerin ve İbn Hazm'ın keskin ve aşırı literalizminden ayırmaktadır. Bu da Şâfiî'nin literalizmini İbn Hazm'a nispetle daha ılımlı kılmaktadır. Çünkü Şâfiî'de kıyas yöntemi ile nassların literal alanında nasslara ve geçmişteki emsallere ulaşma çabasını harcayan bir müctehid söz konusu olduğu halde buna mukabil İbn Hazm'ın, özellikle kıyas ve ta'lili reddetmesi ve yalnızca nassların literal kapsamını egemen kılması nedeniyle, müctehid ne meşru bir role ve ne de otoriteye sahip olmaktadır. İbn Hazm'a göre, nassların literal kapsamı ise her şeyi câmidir. Goldziher'in (1850-1921) de tespit ettiği gibi kıyası reddeden Zâhirilerle, kıyası benimseyen ekoller arasındaki temel fark, birincilerde hüküm verildiğinde yalnız lafız ölçü alınırken diğerlerinde -kıyas yöntemi ile- hüküm verilirken lafzın aşılabilmiş olmasıdır. Ancak kıyas mektepleri de lafzı aşma bakımından birbirinden ayrılabilirlerdir. Fakat nassların otoritesini temellendirme ve nasslara bağlı literalist bir hukuk anlayışını savunma bakımından Şâfiî ile Zahiri ekol mensupları benzer argümanlara sahiptir. Çünkü hem istihsanı reddeden Şâfiî ve hem de kıyası reddeden Davûd el-İsfehanî (ö. 270/884) gibi bilginler, aynı çizginin mensupları olup literalist bir hukuk anlayışına sahiptirler. Gerçekte her iki taraf da ilahi otoritenin savunmasını yapmakta olup aralarındaki temel fark amaçta değil, yöntemdedir.” (s. 180-181).

Oysa yazar zikretmekten sarf-ı nazar etse de bu değerlendirmeler çalışmamızda kaynakları verildiği gibi konuyla ilgili eserlerden aktarılan görüş ve yaklaşımlardan ibarettir.²⁶ Her ne kadar değerlendirmelerin içeriğine katılsak bile, yazarın bunları usule aykırı şekilde kendi görüşümüz gibi tarafımıza mal etmesi -muhtemelen böyle bir niyeti olmasa dahi- ilmî ve usule uygun bir tutum değildir.

Yıldız'ın, Şâfiî'nin yaklaşımı ile Zahirîlerin imamı Davûd el-İsfehanî'nin yöntemi arasında benzerlik bulunduğu yönündeki değerlendirmelere yönelik itirazlarda bulunurken, yöntem olarak aralarında hakikaten hangi noktalarda ortaklık bulunup bulunmadığını irdelemek yerine birtakım polemiklere girmesi manidardır. Kezâ Şâfiî'nin literal yorumlarını adeta görmezden gelerek maslahat ve makâsıdı esas alan bir usule sahip olduğunu Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210) ve Şâşî (ö. 365/976) gibi sonraki dönem usulcülerin Şâfiî ekolüne mensup olmalarıyla kanıtlamaya çalışması dikkat çekicidir. Esasında bu usulcülerin maslahat ve makâsıdı anlayışının Şâfiî'nin yorum anlayışı ve yöntemi ile ne kadar örtüştüğü dikkatli okumalarla ortaya konulması gerekir. Nitekim Gazzâlî bu meselelerde çalışmamızda da kısmen değindiğimiz gibi her zaman Şâfiî gibi düşünmemektedir. Hatta muâsır bazı Şâfiî araştırmacılar da pek çok meselede Şâfiî'nin literal yorum ve yaklaşımlarını tercihe şâyân bulmamaktadır. Diğer taraftan zamanla usulcülerin ve âlimlerin maslahat ve makâsıdı eksenli çalışmalara yönelmesi hatta makâsıdı teorisinin Şâtıbî ile zirveye ulaşması Şâfiî dahil önceki dönem usulcülerinin zahiri önceleyen yorum ve değerlendirmelerinin tek başına yeterli olmadığı, dolayısıyla bunu aşma çabası olarak da görmek mümkündür. Bu bakımdan esas olan Şâfiî hakkında kendi

²⁶ Bayraktutar, *Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 158-159.

eserleri ve kendi yorumları üzerinde değerlendirmede bulunmaktır. Dolayısıyla yazar Şâfiî'nin bizzat eserlerine dayanılarak çalışmamızda yer verilen literal yorum ve yaklaşımlarının değerlendirmesini yapmadan, sadece makâsıdla ilgili birkaç örneğe yer vermiş ve sonraki usulcülerin maslahat ve makasıd anlayışı ile Şâfiî'nin yorum yönteminin tamamen mana ve maksat eksenli olduğu gibi bir çaba içine girmiş, bütüncül, kuşatıcı ve nesnel bir yaklaşımla Şâfiî hakkında ileri sürülen tezleri değerlendirmek yerine belirli bir ön kabul ve savunmacı bir anlayışla hareket eden yaklaşım sergilemiştir.

Sonuç

Günümüzde üzerinde en fazla araştırma ve çalışma yapılan ilmî şahsiyetlerin önde gelenlerinden biri İmam Şâfiî'dir. Kendine özgü yöntem ve yaklaşımlarının bulunması, eserlerinin günümüze kadar gelmesi, eserlerinin kendi dönemindeki ilim anlayışlarına, yöntem ve yaklaşımlarına ışık tutması bakımından mühim bir simadır. Ortaya koyduğu yöntem, görüş ve yaklaşımlar kendisinden sonraki âlimler üzerinde ciddi tesirler meydana getirmiş, aynı zamanda bir mezhep imamı olarak sünnî anlayışın kurucu imam ve âlimlerinden biri olmuştur. Buna rağmen klasik dönemlerde olduğu gibi muâsır dönemlerde ve hâlen bazı görüşleri, usulü ve metodolojisi üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmış ve tenkitler yöneltilmiştir. Esasen ilmî konularda farklı değerlendirmeler, bakışlar, tenkit ve tartışmalar bu işin doğasında olan bir durumdur. Âlim ve ekoller arasında cereyan eden tartışmalar, ihtilaflar ve birbirlerine yönelttikleri tenkitler bu durumun somut birer tezahürüdür. Nitekim Şâfiî de bizatihi ilim aldığı hoca ve üstatlarının her görüş ve yaklaşımına katılmamış, yeri geldiğinde onlara oldukça sert eleştiriler yöneltmekten geri kalmamıştır.

Şu hâlde günümüzde Şâfiî'nin bazı yöntem ve yaklaşımlarına yöneltilen itiraz ve eleştiriler de bu işin doğasının ve ilmin bir gereğidir. Bu meyanda yapılan tespit ve görüşlere, ileri sürülen iddia ve tezlere bir başkasının eleştiride bulunması da son derece tabiidir. Ancak bu hususta özen gösterilmesi gereken tavır ise; itiraz, tenkit ve değerlendirmelerin ilmî olarak ve usulüne uygun şekilde icra edilmesi ve ortaya konulmasıdır.

Bu kapsamda bir çalışma yapan Rifat Yıldız *Modern Dönem İmam Şâfiî Algısı* isimli eserinde, muâsır dönem Şâfiî çalışmalarından hareketle Şâfiî hakkındaki iddia ve değerlendirmeleri konu edinmiştir. Yıldız ilgili iddia ve yaklaşımları yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmuş, aynı zamanda bunlara yönelik birtakım itiraz ve eleştirilerde bulunmuştur. Yazar, eserinde pek çok araştırma ve çalışmada dile getirilen iddia ve değerlendirmelere ilişkin itiraz ve eleştiriler yönelmiştir. Yazarın eserini değerlendiren bu yazımızda diğer çalışmalara değil, yazının da hacmini dikkate alarak sadece kendi çalışmamıza doğrudan kaynak göstererek değerlendirdiği, itiraz ve eleştiride bulunduğu hususlar konu edinilmiştir.

Yıldız'ın çalışmamızla ilgili değerlendirme ve itirazları yazıda genişçe ele alınıp değerlendirildiğinden, burada sadece yazarın eserinde izlediği yöntem ve yaklaşıma dair bazı tespitlere yer vermekle yetinilmiştir. Yazarın, çalışmamızda ortaya koyduğumuz bazı tespit ve yaklaşımlar hakkındaki değerlendirmelerine, itiraz ve eleştirilerine bakıldığında ilmî usulü gözetmekten uzak bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zira çalışmamızda kaynaklarını vererek atıfta bulunduğumuz bazı bilgi ve değerlendirmeler, yazar tarafından tamamen kendi tespit ve görüşlerimizmiş gibi tarafımıza nispet edilerek eleştiri ve itiraz konusu edinilmiştir. Oysa ortaya konulan görüşlere

katılmak bir tarafa, ilmî ve usulüne uygun olan tavır, öncelikle çalışmamızda yer verdiğimiz yaklaşımların kaynaklarına yer vererek bunları esas sahiplerine nispet etmek, varsa bunun dışında tarafımıza ait görüş ve yaklaşımları değerlendirmektir. Yazarın çalışmasında bunun pek çok örneğini görülebilmektedir. Diğer taraftan yazarın değerlendirmelerinde, itiraz ve eleştirilerinde bütüncül yaklaşımdan uzak, savunmacı bir üslup izlediği, hatta polemiklerde bulunduğu görülmektedir. Ayrıca yazarın çalışmamızda kastedilmeyen ve ifade edilmeyen hususlar üzerinden yine birtakım itiraz ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür ki bunu ilmî bir tutum olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Yıldız, Şâfiî'nin zahiri/literal yaklaşımına ilişkin değerlendirmeleri ele alırken, tek taraflı olarak adeta Şâfiî'nin maslahat ve maksadı gözettiğini ortaya koymak amacıyla bu hususta geniş değerlendirmelerde bulunurken, Şâfiî'nin lafız eksenli de pek çok yorum, hüküm ve değerlendirmesinin bulunduğunu tamamen göz ardı etmiştir. Bu ise yazarın savunmacı bir yaklaşımla hareket ettiğini ve Şâfiî'nin yorum metodolojisine bütüncül bir yaklaşım sergilemediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yazarın Şâfiî ile ilgili değerlendirmelere bakmak istediği zaviyeden baktığı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Netice olarak yazarın çalışmasından, çağdaş araştırmalarda ortaya konulan Şâfiî ile ilgili tespit ve yaklaşımlarla oluşan algıyı ortadan kaldırmayı hedefleyen yeni bir Şâfiî algısı oluşturma gayreti içerisinde olduğu gibi bir izlenim müşahade edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Arslan, Gıyasettin. *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. M. Abdusselâm Abdu's-Şâfiî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışması Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009), 65 - 95.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. A. Mahmûd Şahâte. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. thk. Mahmûd Mataracî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1979.
- Yıldız, Rifat. *Modern Dönem İmam Şâfiî Algısı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.