

# Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtîbî

Abdurrahim Kozalı

Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
akozali@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

## Öz

Modern dönemde genelde İslam düşüncesi, özelde ise İslam hukuk düşüncesinin donuklaşma sürecine girdiği şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu vakıa büyük ölçüde İslam dininin temel naslarının teleolojik olmaktan ziyade literal bir yoruma tabi tutulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda geleneğe hâkim olan lafzî yorum yaklaşımının, gâî yoruma yaptığı vurguyla en fazla ön plana çıkarılan alternatifinin İmam Şâtîbî olduğu bir gerçektir. Bu makalede, Şâtîbî'nin temel eseri olan *el-Muvâfakât*'tan hareketle fakihimizin söz konusu iki yorum türü çerçevesindeki duruşu ortaya konmaya çalışılmıştır. Neticede müellifimizin lafzî yorum ile gâî yorum arasında orta yolcu bir tutumu benimsediği ve önerdiği, adı geçen eserin çeşitli bölümlerindeki görüşlerinden hareketle ortaya konmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Şâtîbî, Lafzî Yorum, Gâî Yorum.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 15.01.2019 **Kabul Tarihi/Accepted Date:** 26.02.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** Kozalı, Abdurrahim. "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtîbî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 311-335.

## Imam Shāṭibī in the Dilemma of Literal and Teleological Interpretation in Understanding Divine Texts

### Abstract

In the modern era, there is a widespread belief that Islamic thought in general and Islamic legal thought in particular enter into a dull process. This phenomenon has largely been linked to the literal interpretation of the basic features of Islam rather than teleological. In this context, it is a fact that Imam Shāṭibī is the most prominent alternative of the lexical interpretation approach that prevails in the tradition with his emphasis on the teleological interpretation. In this article, the vision of Imam Shāṭibī is tried to be examined in the framework of these two types of interpretation, by studying al-Muwāfaqāt, which is the basic work of Shāṭibī. As a result, based on the opinions of the author in various parts of his work, it has been tried to put forward that he adopts and proposes a common ground between the literary comment and the teleological comment.

**Keywords:** Islamic Law, Uṣūl al-fiqh, Shāṭibī, Literal Interpretation, Teleological Interpretation

Immanuel Kant (ö. 1724), kendi zamanı için, hukukçuların hala hukukun tanımını aradıklarını söylemişti.<sup>1</sup> Hukukun, klasik mantıktaki tanım ölçülerine göre, yani cins ve fasilla tanımının ne kadar mümkün ve vâkı olduğu meselesi bir yana, fonksiyonlarından hareketle bir tanımının ortaya konması mümkün görünmektedir ve yapılmıştır da. Bilindiği üzere hukuk, bir yönü topluma, bir yönü kanuna, bir yönü ise ideye (adâlet) müteveccih olan sosyal düzen kurallarından ibarettir. Bu üç boyutu içermesi sebebiyledir ki, biz hukukun “adâlete hâdim bir cemiyet nizamı” şeklindeki tanımını amaca uygun buluyoruz.<sup>2</sup> Bu üç husus aynı zamanda hukukun fonksiyonlarını içermektedir ve bir hukuk sisteminin bütünüyle bu fonksiyonlardan birisini esas almaktansa bunları dengelemesinin yerinde olacağı vurgulanmıştır.<sup>3</sup> Haddizatında başlıca hukuk ekolleri de bu fonksiyonlardan birisine ağırlık vermeleri ile karakterize olmaktadır. Yani hukukun adâlet fonksiyonuna ağırlık

<sup>1</sup> “Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht”, Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, 3/479’dan nakleden Schur Jan C., *Rechtsdogmatik als Wissenschaft* (Berlin: Duncker & Humblot, 2006), 25 (Dipnot: 26).

<sup>2</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1966), 8. Ayrıca hukukun tanımı konusundaki karmaşaya dair bk. Theo Mayer-Maly, *Einführung in die Rechtswissenschaften* (Berlin: Springer, 1993), 5-10.

<sup>3</sup> Gustav Radbruch, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*, 8. Aufl., hrsg. von Erik Wolf und Hans Peter Schneider (Stuttgart: b.y. 1973), 327 vd., Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 20.

veren akım “doğal hukuk ekolü”, sosyal boyutuna ağırlık veren ekol “tarihçi hukuk ekolü” ya da “sosyolojik hukuk ekolü” ve nizam/yasa boyutuna ağırlık veren ekol ise “hukuksal pozitivizm” ekolüdür.<sup>4</sup> Peki İslâm hukuku açısından bakıldığında bu fonksiyonlar nasıl değerlendirilmelidir? İslâm hukukunun topluma dönük tarafı açıktır. Başta örf olmak üzere daha birçok enstrümanla (maslahat, örfe dayalı istihsan, bir bakış açısına göre makâsîd v.dğr.) fıkıh aynı zamanda toplumsal ihtiyaçları gidermeyi amaçlamıştır. Fıkıhın yasa/hukuk güvenliği boyutu kanaatimizce teorik açıdan fıkıh usulü, pratik açıdan ise bilhassa kamu otoritesi tarafından mer’î kabul edilen bir mezhebe ait fıkıh kitapları, kanunnameler ve bu çerçevedeki iftâ usûlü ile açıklanabilir görünmektedir. Hukukun ideal boyutuna gelince, bu boyut pek net görünmemektedir. Daha doğrusu İslâm hukuku açısından değerlendirildiğinde, soyut bir adâlet idesinin olması gereken (*sollen*) kategorisini belirlemesine mesafeli bakıldığı içindir ki, hukukun idesini nasların mı, yoksa şeriatın üst amaçlarının mı (*makâsîdû’ş-şerîa*) gerçekleştirdiği hususu pek net değildir.<sup>5</sup> Hukuk idesinin naslarda mündemiç olduğunun düşünülmesi durumunda ise, bunların zahirinin mi, yoksa gayesinin mi esas alınması gerektiği de ayrı bir mevzu olacaktır. Her hâlükârda idenin naslar olduğu ifade edildiğinde durum daha kolaydır; zira naslar nettir, büyük ölçüde sarihdir. Ancak *makâsîdû’ş-şerîa*’nın ide olarak belirlenmesi durumunda durum bu kadar kolay görünmemektedir; çünkü şeriatın üst amaçları gelenekte pek de sarih olmayan bir mahiyet arz etmektedir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Rona Serozan, *Hukukta Yöntem* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 65, 66; Kozalı, *Doğal Hukuk*, 28.

<sup>5</sup> Hukukun işlevlerini İslâm hukuku açısından ele alan önemli değerlendirmeler için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 63-104.

<sup>6</sup> *Makâsîdû’ş-şerîa*’nın söz konusu müphem niteliğinden kaynaklanabilecek sıkıntılarla ilgili kaygılar ve bunları gidermeye matuf birtakım kriterler meselesinin, istislah konusu bağlamında Gazzâlî’yi meşgul ettiği görülmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, (Medine: ts.), 478 vd. Ayrıca konuyla ilgili çağdaş iki çalışma olarak şu makalelere de bakılabilir: Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife* 2/1 (2002): 25-51; Ali Pekcan, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları* 3 (2004): 113-142. Benzer bir kaygıyla olsa gerek İbn Âşûr kendisiyle amel edilebilmeye müsait maksatlar için sâbit, zâhir, mundabıt ve muttarid olma şartlarını koşmuştur. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdû’ş-şerîati’l-islâmiyye* (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısri, 2001), 251 vd.

Günümüz ilahiyat akademiyasında etkin bir yaklaşıma göre ki, bu yaklaşımın temelleri Ernst Renan'a (ö. 1892) kadar götürülebilir,<sup>7</sup> bilhassa hukuki anlamda İmam Şafii'nin (ö. 204/820), teolojik planda ise İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve özellikle İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkisi ile İslâm düşüncesi dogmatik bir karakter kazanmış, bunun bir sonucu olarak İslâm hukukuna lafzî yorum egemen olmuştur ki, bu durum İslâm medeniyeti açısından bir talihsizlik olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Bu telakkiye

<sup>7</sup> Ernst Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar*, trc. Ziya İshan (Ankara: Milli Eğitim, 1946), 183-205.

<sup>8</sup> Benzer yaklaşımlara örnek olarak bk. Mehmed Seyyid (Bey), *Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 60. "Lakin yukarıda söylediğim gibi mea't-teessüf bizim şark ulemâsının sonradan gelenleri müşarun ileyh İbrahim Şâtîbî'nin tuttuğu yolu takip etmemiş, bilakis işi lafız ve cedel kavgasına dökmüş olduklarından açtığı çığı şâhrâh edecek (geniş ve işlek hale getirecek) kimse zuhûr etmemiştir"; Musa Carullah, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", *el-Muvâfakat: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1: XX-XXIII; Abdullah Dıraz, (Şâtîbî neşrine yazdığı mukaddime) (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.), 5-6; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. Alparlan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 80, 85, 86, 228; Reşid Rızâ'nın ilgili görüşleri ve tenkidi konusunda bk. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 60, 61; M. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 7-11; a.mlf., "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 217-268; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İmam Şafii ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", trc. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 89-148; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 699, 700; Kırbaoğlu, *Çağdaş Arap İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trc. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Kitabevi, 2011), 68, 69. Burada *el-Muvâfakât*'ı Türkçe'ye çevirmek suretiyle büyük bir hizmete vesile olan Mehmet Erdoğan'ın iki makalesi, müellifin, bir yandan metinde vurguladığımız hususa iştirak ettiğini gösterirken (Mehmet Erdoğan, "Makâsîd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 391. Diğer yandan ise Şâtîbî'nin konununun modern dönemde abartılı bir şekilde olduğundan farklı gösterildiğini ifade etmektedir (Mehmet Erdoğan, "Şâtîbî'nin el-Muvafakatını Yeniden Okuma ve Anlama", *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2/553, 554. Bu arada gâî yorumun ilk izlerinin Şâtîbî'den önce de bilhassa Cüveynî ve talebesi Gazzâlî'de görüldüğüne dair bk. Ahmed Reysûnî, "Makâsîd ve İctihâd: Şâtîbî Merkezli Bir Bakış", trc. Ahmet Yaman, *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003): 67-70; Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 8/3-4 (2000): 451-466.

göre, böyle olmayıp da, genel olarak İslâm düşüncesinde Endülüs çizgisi ve özelde, hukuk alanında Şâtıbî'nin temsil ettiği gâî yorum (Câbirî'nin (ö. 2010) ifadesiyle, Beyan yerine Burhan) eksen alınmış olsaydı,<sup>9</sup> İslâm hukuku daha verimli bir niteliğe sahip olabilirdi. İslâm hukukunda gâî yoruma yer açma çabasının kuşkusuz çeşitli motivasyonları olabilir. Kanaatimizce bunların başında, İslâm hukukunun, bilhassa furûunun çağdaş değerler ve gerçekler ekseninde yeniden değerlendirilmesi çabası gelmektedir.<sup>10</sup> İslâm hukukunun Şâtıbî örneğinde görüldüğü üzere gâî yorum ekseninde gelişmesi beklentisi, kuşkusuz Şâtıbî'nin -bugün modern manada anlayabileceğimiz- bir gâî yorum temsilcisi olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Biz bu çalışmada bu iddiayı ele almaya çalışacağız: Lafzî ve gâî yorum, diğer bir deyimle tikeller ve tümeller geriliminde (*Spannungsfeld*) Şâtıbî'nin konumunu inceleme konusu yapacağız. Ama öncesinde konuya hazırlık olması bakımından bazı hususlarda temel bir takım bilgileri paylaşmakta yarar görüyoruz.

Bilindiği üzere hukukta gâî<sup>11</sup> ve lafzî yorum -hangisinin esas alınması ya da hangisine ağırlık verilmesi konusunda hukuk sistem ve telakkilerine göre farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte- hukuk tarihi boyunca esas alınan en temel yöntemlerden<sup>12</sup> olagelmıştır. Bu yorum türlerinin tatbiki ve geçerliği, yasaların yorumlanması bağlamında tartışılmıştır. Söz konusu olan kutsal kitap, özellikle de Kur'ân-ı Kerim olunca mesele daha özel bir boyut kazanmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Şâtıbî'nin modern dönemde yeni bir algıya tâbi tutularak, âdeta ikinci bir Şâtıbî oluşturulduğuna dair bk. Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 277-279; Erdoğan, "Şâtıbî'nin el-Muvafakatını Yeniden Okuma ve Anlama", 553, 554; Ahmet Yaman, "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/25-26, (2015): 257-277.

<sup>10</sup> Bu bağlamda Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından "Şeriatin Külli Maksatları", bir diğer deyimle makâsıdın içeriği olarak rasyonalite, adalet ve özgürlük kavramlarının belirlenmiş olması dikkat çekici bir teşebbüstür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Universal Principles of Sharia (A New Reading)", *el-Arabi*, (Mayıs 1994).

<sup>11</sup> Hukukta gâî yorum bağlamında şu eserlere işaret etmekte yarar vardır: Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1964); Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998); Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları 2004).

<sup>12</sup> Hukukta yorum türleri konusunda bk. Norbert Horn, *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie* (Heidelberg: C.F. Müller, 2011), 176-192; Serozan, *Hukukta Yöntem*, 104.

<sup>13</sup> Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* eserinin sistematüğünde hükmün semere/ürün olarak isimlendirilmiş olması ve hükmün genel olarak, "Şâri'in hitabının sonucu" (Bk. Yunus

İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim dendiğinde ezberlenen, kayda alınan ve aktarılan malzeme, bilgi; fıkıh dendiğinde ise bu malzemenin akli bir ameliye ile değerlendirilmesi ve yorumlanmasının anlaşıldığı<sup>14</sup> dikkate alındığında İslâm hukuku baştan beri nasların aklen değerlendirilmesi ve bunlardan pratiğe müteallik sonuçlar (hükümler) çıkarılması şeklinde bir işleve sahip olagelmıştır.<sup>15</sup> Mamafih bu işlev, doğrudan gâi yorum şeklinde anlaşılmalıdır. Maruf Devâlibî'nin (ö. 2004) taksimini hatırlayarak söylemek gerekirse, ictihâd beyânî, kıyâsî ve istislahî olmak üzere üç temel kısımda değerlendirildiğinde<sup>16</sup> bu üç kısımdan daha ziyade üçüncüsünün, yani istislahî ictihadın gâi yorumla irtibatlandırılabilceği, ilk ikisinin ise lafzî yorum kapsamında değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı şeklinde bir sonuca ulaşabiliriz.<sup>17</sup>

Elimizde mevcut ilk usûl eseri İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olmakla birlikte, bibliyografik kaynaklardan *er-Risâle*'den önce kaleme alınmış

---

Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 132) olarak tanımlanması dikkate alındığında, hukukî (ayrıca itikadî ve ahlâkî) normların kaynağının şer'î hitap olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda naslarda yer alan ifadeler, en ince ayrıntısına kadar önem arz etmekte, naslara daha çok gâi yorumla mı, yoksa lafzî yorumla mı yaklaşılabileceği, elde edilecek sonuçlar/hükümler üzerinde doğrudan etkili olabilmektedir.

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 111.

<sup>15</sup> Nakli-akli delil ayrımının, asılları itibariyle olması, yoksa her ikisinin de birbirine muhtaç olduklarına dair bk. Ebû İshâk İbrâhim Şâtîbî b. Mûsâ, *el-Muwâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/ 1997), 3/227 (5. Mesele).

<sup>16</sup> Bk. Muhammed Maruf ed-Devâlibî, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-fıkıh* (Dimeşk: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1965), 422-449.

<sup>17</sup> Devâlibî'nin terminolojisinde *ictihâd-ı kıyâsî*, kıyasın (Analogie) devrede olduğu bir yorum yöntemi olup, biz bu yöntemin son tahlilde ve geniş anlamda lafzî yorum kapsamında olduğu kanaatindeyiz. Duman her ne kadar İslâm hukukçularının geneline göre kıyasın lafzî yorum bittikten sonra uygulanacak bir yöntem olduğunu ifade etmiş olsa da ve bize göre de lafzî yorum dar manada alındığında bu, yerinde bir tespit olarak değerlendirilebilirse de, kendisinin de işaret ettiği üzere Gazzâlî, İbn Rüşd ve Şâtîbî'nin kıyası son tahlilde lafzî yoruma ırcâ etmelerini daha yerinde buluyoruz. Usûl âlimleri arasında mütedâvel olan "kıyas delil-i müsbit değil, delil-i muzhirdir" ifadesi de kanaatimizce bunu tespit eder niteliktedir. Bk. Soner Duman, "Modern Hukukta Kıyas-Yorum İlişkisinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010): 283. Devâlibî'nin kullandığı ictihâd-ı beyânînin lafzî yoruma tekâbül ettiği ise zaten açıktır.

eserlerin isimleri hakkında bilgi alma imkânına sahip bulunuyoruz. Bu isimlerin “rey” ve “kıyas” kavramları üzerinde yoğunlaştığı dikkate alındığında,<sup>18</sup> ilk dönemlerden itibaren nasların yorumunda aklın yetkisi ve sınırı üzerinde ciddî bir mesai sarf edildiği dikkati çekmektedir. Şafîî'nin *er-Risâle*'sinde ifadesini bulan ve daha sonraki usûl geleneği tarafından da büyük ölçüde benimsenmiş görünen telakkiye bakıldığında, fakih ve usûlcülerin nasların yorumu bağlamında daha çok lafzî yorumu öncelikledikleri ifade edilebilir. *er-Risâle*'nin mihverini “Beyân teorisi”nin oluşturması ve gelenekte elfâz bahislerinin hatırı sayılır bir yer tutması bunu desteklemektedir. Devâlibî'nin “ictihad-ı kıyası” olarak isimlendirdiği kıyas yönteminin de lafzî yorum kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.<sup>19</sup> Zira mantıktaki ifadesiyle analogiye tekabül eden kıyas işleminde, müctehidin dikkati öncelikle nasta olmakta, analoginin belkemiği olan illet, nastan hareketle belirlenmektedir.<sup>20</sup>

Bu noktada bir takım sorular sorulabilir:

İslâm hukukunda gâî yorum ihmâl mi edilmiştir?

Şayet böyle ise, bunun özel bir nedeni var mıdır?

Bilhassa modern dönemde, asırlardan beri ihmâl edilen bu yaklaşımın panzehiri gibi görülen Şâtîbî,<sup>21</sup> *el-Muvâfakât*'taki tavrıyla gerçekten gâî yorumun bir temsilcisi olarak değerlendirilebilir mi?<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001), 195-201.

<sup>19</sup> Bununla birlikte kıyasta illeti belirleme yollarından “münasebet”in lafzî ve gâî yorumun buluşma noktası gibi değerlendirilebileceğine dair bk. Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 425; Kâşif Hamdi Okur, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997).

<sup>20</sup> Analoginin ikinci bir adımda sillojizm’e dönüştürülüp kıyas-ı fukaha ile elde edilen sonuca genel-geçerlik kazandırılmaya ve böylece mantıkçıların analogiye yönelik, bunun zayıf bir delil olduğu şeklindeki eleştirilerin bertaraf edilmeye çalışıldığı ifade edilebilir.

<sup>21</sup> Benzer mülâhazalarla ismi ön plana çıkarılan bir fakih de Necmeddin et-Tûfî'dir (ö.716/1316).

<sup>22</sup> Şâtîbî'nin bu eseri sebebiyle “bid’atçı” olarak nitelenmesi ve kendisini savunmak amacıyla *el-İtisâm*'da bid’at mevzuunu işlemesine dair bk. Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 407. Ayrıca toplumda yaygın kimi kültürel görünlere fetvalarıyla sert tepki vermiş olması da Şâtîbî'nin dışlanma nedenlerinden birisidir. Bk. Şâtîbî, *el-İtisâm* (b.y.:

Biz bu çalışmada, ilk iki sorunun cevabını başka çalışmalara bırakarak, *el-Muvâfakât* adlı eserini eksen alarak,<sup>23</sup> Şâtıbî'nin düşüncesini<sup>24</sup> ve çağdaş algısını değerlendirmeye çalışacağız.

Makalemizin başlığında “Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde (*Spannungsfeld*)” ifadesi yer almaktadır. Baştan belirtmek gerekirse, gerçekten de Şâtıbî'nin yaygın kanaatte de yer aldığı gibi gâî yorumun mu, yoksa gelenekte yer alan fakih ve usulcülerin birçoğu gibi lafzî yorumun mu mümessili olduğu, *el-Muvâfakât* adlı eserden hareket

---

Mektebetü't-tevhîd, 1421), 1/12-15; Ahmed Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî İbrâhîm b. Mûsâ”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 373. Şâtıbî'nin fetvaları ve ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammed Halid Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, trc. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık 1997), 113-133.

<sup>23</sup> Makalede Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân neşri esas alınmıştır (Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997). Nâşirin tahkikin başında *el-Muvâfakât*'ın kaynaklarına dair kaleme aldığı yazı için bk. Ebû Ubeyde Âlü Selmân, “Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine”, trc. Burhan Baltacı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2006): 181-189. Çevirilerde, aslıyla da karşılaştırarak Mehmet Erdoğan tercümesinden yararlanılmıştır. (Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1990). Kaynakların karışmaması için, Türkçe çeviriye atıflarda “*el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*” ifadesi kullanılmıştır.

<sup>24</sup> Makâsîd düşüncesinin bibliyografik sürecine dair bk. Ali Pekcan, “Makâsîd Literatürüne Dair”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 417-438. Makâsîd düşüncesinin tarihî seyrine dair değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri”, *Makâsîd ve İctihad* ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Kitap, 2010), 259-303; Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005): 93-123.; Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006): 191-214; Rahmi Yaran, “Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 / 45 (Mayıs 2014): 5-30. Ömer Yılmaz, “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İFAV, 2009), 129-136. Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ın gelenekte niçin pek tutulmadığına dair önemli değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Haçkalı, “el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 371-384; Yaman, “Geleneğin Unuttuğu Bir Âlim”, 257-277. Diğer yandan Yahudi şeriatindeki makâsîd düşüncesi üzerinde hususen Gazzâlî'nin makâsîd anlayışının etkisi hakkındaki şu Arapça makale de ilginçtir: Yusuf Kellâm, “İmâm Gazzâlî ile İbn Meymûn Arasında Makâsîdü'ş-şeria Meselesi”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî (Tartışmalı İlmî Toplantı 7-9 Ekim 2011)* (İstanbul: İSAV, 2012), 849-868.

ettiğimizde pek de net görünmemektedir. Kendisi daha ziyade her iki yaklaşımı dengelemeye çalışan bir anlayışa sahip görünmektedir. Her şeyden önce şunu belirtmekte yarar vardır ki, “lafzî ve gâî yorum” tabirleri Batı hukuku, özellikle de Kıta Avrupası hukuku bölgesine ait kavramlardır; dolayısıyla diğer birçok kavram ve kurumda olduğu gibi, bunların aynıyla İslam hukuk sisteminde de yer aldığını ifade ederken ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Bununla birlikte biz, maksadımızı ifade ettiğini düşündüğümüz için, çalışmamızda bu iki kavramı eksen olarak konuyu ele almaya çalışacağız.

Öncelikle, Şâtıbî'nin gâî yorum yanlısı olarak değerlendirilmesine elverişli görünen ifadelerinde küllilere yaptığı vurgu dikkati çekmektedir.<sup>25</sup> Müellif küllilere genelde tümevarım (*istikrâ*) yoluyla ulaşmaktadır.<sup>26</sup> Ancak kimi yerlerde geçen “bu tüm akıl sahiplerince kabul edilen bir husustur” şeklindeki ifadeleri<sup>27</sup> kendisinin küllileri kimi zaman *a priori* ya da sağduyu (*common sense*) temelli esaslar olarak da anladığı izlenimini vermektedir ki, bu durumun küllilere hümanistik bir karakter verdiği düşünülebilir. Diğer yandan tümevarım yoluyla ulaşılan küllilerin hareket noktası aklî değil vaz'î, yani şer'î tikellerdir. Bu yönüyle pür rasyonel karakterli *maxim*leri esas alan Batı düşüncesi ile esaslı bir fark olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu şer'î tikellerden küllilere ulaşma işlemi hümanistik bir işlemdir; yani bu küllileri tespit eden insandır. Nitekim bu yönüyle hareket noktası aklî ya da şer'î de olsa ulaşılan *maxim*lerin birçoğunun neredeyse özdeş olması manidardır.

Şâtıbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde, gâye meselesiyle ilgileneneğini, eserin hemen başında kitabın öyküsünü anlatırken beyan etmiştir:

“Ben de öteden beri Kitâb ve Sünnet'te gözetilen maksatları beyân amacıyla içime doğan bu surlardan nâdir ve değerli olanları bazan tafsilatıyla bazan da özet olarak kaydediyor, kaynaklarda bulunan şâhidlerini açık ve net bir şekilde topluyordum. Bunları yaparken

<sup>25</sup> Şâtıbî'nin küllî olarak ifade ettiği genel prensipleri biz bazen “küllî” bazen de “maxim” olarak ifade edeceğiz.

<sup>26</sup> Külliler meselesi ve istikrâ yöntemi Şâtıbî'nin sisteminde epistemolojik olarak belki de en önemli kısmı teşkil eder. Bu bağlamda eserine “*el-Muvâfakât*” ismini vermesinde de metodolojilerinde, ehl-i hadisten farklı biçimde, prensip olarak küllî düşünme biçimini esas alan iki mezhebin (Mâlikî ve Hanefî) görüşlerini birleştirme gayesinin yattığına dair bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/10-11; ilgili yorumlara dair bk. Haçkalı, “*el-Muvâfakât*’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, 372; Sait Duran, “Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal araştırmalar Dergisi* 16 (2016): 177-196.

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/28-31; 2/64, 65.

cüz'î delillerle yetinmiyor, külli istikrâlara dayanıyordum; onların nakle dayalı esaslarını güç ve kabiliyetim nisbetinde bir takım akli önerme ve izahlarla beyan ediyordum. Sonra yüce Allah'a istiharede bulunarak, bu nâdir ve değerli surları telif etmek, sonuçları esaslarına bağlayacak başlıklar altında bir araya toplamak istedim.”<sup>28</sup>

Nitekim klasik ve çağdaş birçok fıkıh usûlü eserinde rastlayabileceğimiz bir kabul, müellifimiz için de fikrî bir temel olarak değerlendirilebilir:

“(Yalnız İslâm dini değil) Tüm şeriatler kulların maslahatı içindir”.<sup>29</sup>

Şeriatte bir takım *maxim*lere ulaşma gayretinde Şâtıbî'nin bizzat Kur'ân'ın üslubundan etkilenmiş olması da bir ihtimaldir. Zira müellifin haklı tespitine göre Kur'ân-ı Kerim -genel olarak- küllî bir niteliğe sahiptir; yani âyetler kısa, öz ve ayrıntıya girmeyen genel esaslar şeklindedir. Hiç kuşkusuz, Kur'ân'da -az da olsa- ayrıntı hükümler de yer almaktadır; ancak müellife göre bu tür hükümler de aslında bir takım *maxim*lere dayanmaktadır.<sup>30</sup> Mamafih Kur'ân'ın bu yönüyle beyana ihtiyaç duyduğu, sünnet bir kenara bırakılarak sadece Kur'an'a yetinilemeyeceğini ifade ederek Şâtıbî, ilk bakışta ikircikli gibi değerlendirilebilecek bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/9; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/17.

<sup>29</sup> Müellif bu ifadeyi mübah konusunu ele aldığı kısımda 5. Mesele altında zikretmiştir: “Şeriatlar, ancak ve ancak kulların maslahatlarını temin için getirilmişlerdir. Emir, nehiy, tercihe bırakma bunların hepsi mükellefin hazzı ve onun maslahatlarına yöneliktir.” (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/234; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/137)”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> “Kur'ân'ın şer'î hükümleri ortaya koyması genel olarak küllilik esasına dayanır; cüz'îlik ilke olarak benimsenmemiştir. Eğer cüz'î (tikel) bir hüküm gelmişse, o sonuç itibarıyla yine bir külliyeye dayanmaktadır. Bu da ya itibar yoluyla ya da aslın mânâsı yoluyla olmaktadır. Ancak husûsî bir delil ile şahsa özel olduğu belirtilmişse, bu bir istisna teşkil eder. Hz. Peygamber'e has olan bazı hükümler gibi. (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/180; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/353)”.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> “Buna göre Kur'ân'dan hüküm çıkarılırken sadece onunla yetinilip, onun beyanı olan sünnete bakmamak doğru olmaz. Çünkü Kur'ân küllî olduğundan ve namaz, zekât, hac, oruç ve benzeri mücmel hükümler içerdiğinden, mutlaka bunların açıklanması için araştırma yapılması zorunludur. Bunun için de tabii ilk başvurulacak kaynak sünnet olacaktır. Eğer sünnette yeterli açıklama bulunamazsa, o takdirde selef-i sâlihîn yapmış olduğu açıklamalara bakacaktır; çünkü onlar Kur'ân'ı anlama konusunda diğerlerinden daha ileri bir konumda bulunuyorlardı. Yok (konu beyana ihtiyaç göstermeyen kısımdan ise o zaman), elde edebilen kimse için Arap diline mutlak vukûfiyet, maksadı

Şâtîbî'nin bizzat Kur'ân'ın üslubunda tespit ettiği küllîlik vasfı, yine ona göre teşriin Mekke döneminin de karakteridir. Bilindiği gibi, Mekke dönemi teşriine hâkim olan karakter küllîlik iken, Medine döneminde tafsilî/cüz'î/tikel meseleler daha fazla teşriin konusu olmuştur. Şâtîbî'nin dikkat çekici bir katkı olarak nitelendirilebilecek bir tesbiti, Mekke dönemi teşriinin evrensel olana gönderme yapan birincillik (*primär*) ve temellik vasfıdır.<sup>32</sup> Yine müellifin tespitine göre bu alan gerek teorik gerek pratik olarak tasavvuf ilminin inceleme ve uğraş alanı olmuş, fakihler ise dikkatlerini daha çok Medine döneminin karakteristik hükümleri olan tafsilî hükümlere vermişlerdir. Şâtîbî bu durumu eleştiri konusu yapmamakta, bu yaklaşımın fakihlerin helal-haram sınırını koruma gayretlerinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Yalnızca İslâm hukuk sistemi açısından değil bütün hukuk sistemleri bakımından *maxim*lerin esas alındığı bir yaklaşım gündeme geldiğinde akla gelebilecek ilk sorun olan kesinlik ve görecelik konusu Şâtîbî'nin de ele aldığı problemlerden birisi olmuştur. Şâtîbî önem ve kesinlik bakımından ilmin kısımlarını ele aldığı dokuzuncu mukaddimede "ilmin esas ve özünü teşkil eden kısım" başlığı altında şeriatin üst amaçlarını/*maxim*lerini de ele alır. Buna göre *maxim*ler, müellifin "ilmin

---

anlamaya yeterli olacaktır." (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/183; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/ 355)"

<sup>32</sup> "Şöyle ki: Mekke döneminde teşri edilen hükümler ki bunlar ilk olma özelliğine sahiptirler; genellikle mutlak olup, herhangi bir kayıt taşımamaktadırlar. Bunlar, akl-ı selim sahiplerince yapılagelmekte olan âdetlerin gereği doğrultusunda cari olan, üstün ahlâk ilkelerinin gerekli kıldığı kabilden bulunan şeyler olmaktadır. Dolayısıyla bunlar akılla bilinmesi imkânsız bulunan namaz ve benzeri şeylerin izah ve belirlenmesi dışında câri bulunan âdetlerin iyilerine yapışmak, kötü ve çirkin olanlarından da uzak durmak gibi şeylerdir. Bunların büyük çoğunluğu, o âdetlerle ilgili olmak üzere mükelleflerin kendi değerlendirmelerine ve şahsî ihtihâdlarına havale edilmiştir. Böylece her bir mükellefin, kendince uygun olanı ve o küllî güzellikler içerisinden güç yetirebildiği kadarını alabilmesine ve edinebildiği faziletlerle tek olan Yaratıcısına yönelebilmeye imkân hazırlanmış olmaktadır. Namazı farzı ile nâfileleriyle Kitap ve sünnetin beyan ettiği şekilde kılmak, muhtaçlara yardımcı olmak, fakirlere, yoksullara maddî destekte bulunmak için şeriatla belirlenmiş bir miktar (oran) aramsızın infakta bulunmak, sağduyu sahiplerince güzel görünen sıla-ı rahim ilişkilerini sürdürmek ve onların uzak ya da yakın olduklarına bakmamak, komşu haklarına riayet etmek, bütün toplumun, uzak yakın herkesin haklarını gözetmek, insanlar arasında bir ayırım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya çalışmak, tartışmaya girmemek ve en güzel yollarla karşılık vermek." (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/234 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/234 vd.)

<sup>33</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/238 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/237 vd.

özü, ilim tahsilinin amacı, en güvenilir kısım" olarak nitelediği bu kısma dahildir. Şâtıbî bu bağlamda, anlamlı bulduğumuz şu soruyu da sormaktadır: Aklî *maxim*lerin kesinliğinden söz edebiliyoruz (mantığın temel ilkeleri gibi); ele almakta olduğumuz *maxim*ler ise aklî değil, vaz'îdir (Tikel şer'î naslardan tümevarım yoluyla elde edilmiştir). Vaz'î *maxim*lerin kesinliğinden nasıl söz edilebilir? Şâtıbî'nin bu soruya verdiği cevap şudur:

"Çünkü vaz'î olanlar da, kesinlik ifâde etme konusunda bazan aklı veriler paralelinde yer alabilirler. Şeriat ilmi de işte bu cümledendir. Çünkü şeriat ilmi, pek dağınık ve çeşitli türden olan cüziyyâtın genel ve kapsamlı bir şekilde istikraya tabi tutulması neticesinde elde edilmekte ve neticede akılda, bidüziye (mutterid), genel ve sabit, zeval bulmaz ve değişmez, hep hâkim konumda küllî esâslardan oluşan bir koleksiyon (mecmua) vücûda gelmektedir. Bu zikrettiğimiz vasıflar ise aklî külliyyâtın (genel esaslar) özellikleridir. Yine aklî külliyyât varlık âleminde alınmışlardır; bu ise vaz'î bir iştir; aklî değildir. Bu itibarla da şer'î külliyyât ile aklî külliyyât eşitlik arz ederler. Dolayısıyla da aralarında fark kalmaz."<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere, Şâtıbî'ye göre şer'î *maxim*lere bu niteliği veren üç temel özellik bulunmaktadır. Bunlar, "Genellik ve bidüziyelik (mutteridlik)"; "Sabitlik ve değişmezlik"; "Mahkûm değil, hâkim konumda olmak"tır.

Şâtıbî'nin geleneksel bir usul âlimi gibi, eserinde elfâz bahislerine hatırı sayılır bir yer vermiş olması,<sup>35</sup> onun gerçekte gâî yoruma pek de sıcak bakmadığı şeklinde yorumlanabilirdi. Ancak, kanaatimizce müellifin mevzuları ele alış biçimi böyle bir yorumu zora sokmaktadır. Elfâz bahislerinin en tipik konularından olan umûm-husûs meselesinde ele aldığı konulara, diğer klasik eserlerde rastlamak zor görünmektedir. Bu konulardan birisi hemen az önce incelediğimiz mesele ile alakalıdır; yani vaz'î konularda da aklî konularda olduğu gibi tümevarımlar yapmanın ne kadar yerinde olacağı meselesidir. Şâtıbî umûm-husûs bahsinin altıncı meselesinde -başka usûl eserlerinde rastlanması pek mümkün görünmeyen- bir tespitle konuya giriyor. Şöyle ki, müellif umûmluğun yalnızca âmm lafızların sîgasıyla değil, aynı zamanda istikrâ yoluyla zihinde oluşan küllî ve âmm sonuçlarla da meydana geleceğini,

<sup>34</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/107 vd.

<sup>35</sup> Nitekim müellif eserinin (Türkçe çeviriye göre) bilhassa 4. cildinde elfâz konularını ele almıştır.

bu genel sonucun tıpkı âmm lafızlar gibi kabul edileceğini ifade eder.<sup>36</sup> Müellif işte bu noktada vârid olabilecek bir itirazdan söz eder. Bu itiraza göre tikellerden tümellere ulaşmak aklî konulara mahsus olup, vaz'î/şer'î konularda böyle bir şey olamaz. Şâtîbî bu itirazı selevin tutumundan hareketle tıpkı aklî konularda olduğu gibi şer'î konularda da küllîlere ulaşılabilirliğini ifade ederek cevaplamıştır.<sup>37</sup>

Şâtîbî'nin şeriat alanında küllîlere ulaşma amacı ve çabası içinde olduğu müsellemidir. Ancak kannatimizce müellifin hukuk anlayışını asıl belirleyecek olan, bir *maxim* ile tikel bir durum, bilhassa bir nas çeliştiğinde hangisinden yana tavır alınması gerektiği konusundaki tercihidir. Eserinde fakihimizin böyle bir durumla ilgili kanaatine dair ipucu verebilecek bir ifadeye rastlıyoruz. Bunlardan birisi "Umûm-husûs" başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık altında müellif bir küllî ile -kendisinin "kadıyyetü'l-'ayn" tabir ettiği- tikel bir durumun tearuz etmesi durumunda izlenmesi gereken yolu şöyle izah etmektedir:

"Umumi ya da mutlak bir kaide sabit olduktan sonra, *kadıyyetu'l-'ayn* tabir edilen özel uygulamaların ve nakledilen davranışların o kaideye ters düşmesi, onun Umumiliğine ya da mutlaklığına etki etmez."

"Kaide bilfarz kesin olduğuna hükmedilen bir şeydir. Çünkü biz kesin ve küllî olan esaslar hakkında konuşuyoruz. *Kadâyâ a 'yân* denilen özel uygulamalar ise zannî ya da vehmî şeylerdir. Zannî olan bir şeyin, katî olan bir şey karşısında durması ve ona tearuz teşkil etmesi mümkün değildir."<sup>38</sup>

Bir küllî ile tikel bir durumun çelişmesi meselesine "Teâruz" başlığı altında da değinilmiştir. Bu başlığın üçüncü meselesinde bir küllî esasın, kapsamına giren bir cüz'î ile tearuzu durumuna temas edilmiş, bu konunun "Deliller" bahsinde ele alındığı ifade edilmiştir. "Deliller"

<sup>36</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/57; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/277 vd. Oysa ki âmm lâfzın tanımı Hanefî usûle göre kaleme alınmış metinlerden birisi olan *el-Menâr*'da, "واما العام فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول" (Sınırları bir olan fertleri şümûl yoluyla içine alan lâfız) şeklinde geçerken (Ebû'l-Berekât Nesefî, *el-Menâr* (İstanbul: Âsitâne, 1329), 34), Mütetekellim usûlüne göre yazılmış muhtasar bir eser olarak *el-Varakât*'ta da, "İki veya daha fazla şeyi kapsayan lâfızdır (واما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا)", şeklinde yer almaktadır. (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Varakât* (İbnü'l-Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahmân, *Şerhu'l-Varakât* içinde) (Kuveyt: 1997), 161. Cüveynî daha sonra bir lâfzın umûm ifade etmesinin lâfız yoluyla bilinebileceğine vurgu yaparcasına "âmm ifade eden lâfızlar dörttür (والفاطه أربعة)", şeklinde metne devam etmektedir (age., 161).

<sup>37</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/60 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/283.

<sup>38</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/8; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/243, 244.

bahsinin ilgili yerine bakıldığında ise müellifin ne külliden ne de cüz'iden vazgeçemeyen bir izah tarzı geliştirmiş olduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Bu yönüyle müellifin aynı anda hem küllileri hem de cüz'ileri birlikte işletme yanlısı olduğunu ortaya koyan bir durum söz konusu olmaktadır.<sup>40</sup>

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmı, Şâtıbî'nin, hareket noktası olarak *maxim*leri esas alan bir yaklaşıma sahip olduğu izlenimini vermektedir. Ancak eserin birçok yerinde mevcut olan değerlendirmelerinden hareketle aksi bir yaklaşımı da savunmak mümkün görünmektedir.

Her şeyden önce *el-Muvâfakât*'ı okumaya başlayan bir kimsenin dikkatini müellifin ilk cümleleri ile Şâfî'nin *er-Risâle*'sinin girişi arasındaki benzerlik çekecektir. Şâtıbî tıpkı Şâfî gibi "nûr" ve "karanlık" metaforlarını kullanmış ve -yine tıpkı Şâfî gibi- insanoğlunun vahiy olmaksızın karanlıklarda kalmaya mahkûm olacağını ifade etmiştir.<sup>41</sup> Bu giriş kısmında genel olarak aklın sınırlılığı, haber-i sâdıkın (vahiy) kaçınılmazlığı, Kur'ân'ın Arapça nâzil olması ve Hz. Muhammed'in tebliğ görevi gibi konulara değinilmiş ve böylece geleneksel bir usûl âlimi duruşu sergilenmiştir. Girişte yalnızca değinilerek geçilen aklın konumu ve sınırlılığı meselesi onuncu mukaddimede ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Buna göre akıl-nakil ilişkisinde nakil metbû, akıl ise tâbi olur.

<sup>39</sup> "İtiraz sadedinde ileri sürülen husus genelde doğrudur: Çünkü küllî esas, herhangi bir cüz'î yüzünden ihlâlâ uğramaz. Cüz'î, küllinin etki alanı dâhilindedir. Ancak bu, bizzat küllî ve cüz'inin zatına nisbetle böyledir; haricî durumlara göre ise böyle değildir. Çünkü insan meselâ, bizzat canlılık özelliğine sahiptir; canlılık irade ile hareket etmek demektir. Bu özellik bazen hastalık vb. bir engelden dolayı ortadan kalkabilir. Bu durumda küllî, haddizatında sahiptir. Cüz'ilerinden birinin, haricî bir engelden dolayı küllinin mahiyetini dışa vurmaktan geri kalması başka bir durumdur. Bir doktor, küllîye ancak cüz'ideki cereyan ediş ya da etmeyiş açısından bakar; cüz'îye de ona götüreceği yolla küllîye ulaştırması noktasından bakar. Bir doktor olarak o, nasıl ki küllîyi incelerken cüz'îyi ele almadan edemezse, keza cüz'îyi incelerken küllîyi dikkate almadan yapamazsa, şer'îatta da durum aynıdır. Şâfî en büyük doktordur." (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/177; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/10).

<sup>40</sup> Şâtıbî'nin ilgili ifadesi için bk. *el-Muvâfakât*, 3/180 (فالحاصل انه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها) (وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين باطلاق).

<sup>41</sup> "İlmin nuru ile bizleri cehalet karanlıklarından kurtaran, kendisinden edinilen basiretle sapıklığın kör çukurlarına düşmekten koruyan, sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed ile gönderdiği şeriatında bizler için en yüce âlâmetler, en açık deliller koyan yüce Rabbimize hamdolsun. Bu hamdediş, O'nun bize olan sayısız ve pek değerli nimetleri içerisinde en üstünü olmaktadır." (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/3 vd.; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/13, 14).

Akıl, inceleme ve araştırma konusunda naklin müsaadesi ölçüsünde katkı sağlayabilir. Müellif aklın konumu bağlamında kelâm ilmi çerçevesinde işlenen “husun-kubuh” (iyilik ve kötülük niteliklerinin kaynağı) meselesine değinmiş ve bu konuda aklın yetki sahibi olmadığını ifade etmiştir.<sup>42</sup>

İnsanoğlu için vahye dayalı bilginin ki, akaid kitaplarında haber-i sâdık olarak ifade edilmektedir,<sup>43</sup> kaçınılmazlığı üzerinde durulurken, klasik kaynaklarda karşımıza genelde “hevâ” kavramı çıkmaktadır. Nitekim Şâfiî de bu kavramı kullanmış, bilhassa istihsân delilini eleştirirken, bunun hevâyâ dayalı bir delil olduğunu iddia etmiştir.<sup>44</sup> Şâtîbî de, Necm suresinin 3 ve 4. ayetlerinden<sup>45</sup> hareketle, bilgi kaynaklarının vahiy ve hevâdan ibaret olduğunu söylemiş, doğru yolu (Hakk) bulmak için vahye tâbi olmanın gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>46</sup> Bununla birlikte müellifin insanlığın ortak tecrübesine (*common sense*) vurgu yaparak hevâyâ tâbi olmanın tarih boyunca akl-ı selim sahipleri tarafından da doğru bulunmadığına vurgu yapması<sup>47</sup> dikkate alındığında, Şâtîbî’nin anlayışında hevânın yalnızca vahyin değil, aynı zamanda akl-ı selimin de karşıtı olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Oysa Şâfiî’de hevâ daha kesin bir şekilde vahyin karşısında konumlanıyordu. Şâtîbî’nin söz konusu yaklaşımı, kuşkusuz *maxim*lerin teşkilinde vahyin yanında aklın da etkin olabileceği bir sürece kapı aralayabilecektir.

*el-Muvâfakat*’ta Şâfiî’yi çağrıştıran konulardan birisi de Arap dilinin ehemmiyetine yapılan vurgudur. Klasik usûl eserlerinde ilk ve temel kaynak olan Kur’ân’ın (Kitab) tanımından sonra, Kitab’ın yalnız manadan ibaret olmayıp lafız ve mananın bütünü olduğu şeklindeki vurgu malumdur.<sup>48</sup> Bu vurgu ile Ebu Hanîfe’ye nisbet edilen bir fetvaya<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/125 vd.

<sup>43</sup> Bk. Sa’duddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu’l-akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1304), 16-20.

<sup>44</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’-nefâis, 1969), 274; a.mlf., *İbtâlü’l-istihsân* (el-Ümm içinde) (Beirut: 1983), 7/298.

<sup>45</sup> “وَمَا يَتَّبِعُ عَنِ الْهَوَىٰ / إِنَّ هُوَ إِلَّا وَشْيُ يُوحَىٰ” (O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz./ O(nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir.)

<sup>46</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/291.

<sup>47</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/292.

<sup>48</sup> Örnek bk. Nesefî, *el-Menâr*, 2-5.

<sup>49</sup> Bu fetva ve değerlendirmesi konusunda bk. Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: ts.), 1/37; Kâşif Hamdi Okur, “Ebû Hanîfe’nin Kur’ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015) (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015),

cevap verilmesinin amaçlandığı ifade edilir.<sup>50</sup> Hiç kuşkusuz usul âlimlerinin söz konusu vurgu ile kastettikleri aslında, Kur'ân'ın yalnızca mana olarak kabulü durumunda lâfzın bağlayıcılığının ortadan kalkabilme endişesidir. İlk olarak *er-Risale*'de gördüğümüz, ama daha sonraki bütün usul geleneğine aktarılan, Kur'ân'ın dili olması hasebiyle Arap dilinin ehemmiyetine yapılan vurguda da benzer bir kaygı olduğu söylenebilir. Sonraki dönemlerde fıkıh usulü konuları içinde elfâz bahislerinin önemli bir yer tutması, kanaatimizce Kur'ân'ın yapısıyla alakalı söz konusu tavrın etkisiyle gerçekleşmiştir.

Şâtibî'nin eserinin hamdele cümlesinde Kur'ân'ın Arapça oluşunu da zikrettiğini yukarıda söylemiş ve bu girişin *er-Risâle*'yi çağrıştırdığını da ifade etmiştik. Aslında bu durum çağrışımın öte, müellif tarafından açıkça da zikredilmiştir. Kendisi "*Makâsıd*" konusunu işlediği kısımda Kur'ân'ın anlaşılması bakımından Arap dilinin ehemmiyetine ilk işaret eden kişinin İmam Şâfiî olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup>

Eserin başındaki telmihten sonra, müellifin Arap dilinin ehemmiyetini açıkça işlediği başlık, eserin başında yer alan mukaddimelerden dördüncüsüdür. Müellif burada Kur'ân'dan hüküm istinbâtı için Arapça'nın kaçınılmazlığını ifade etmekte, Arapçası bir kenara bırakılarak Kur'ân'ı anlama çabalarının Şâri'in maksadından ayrılmaya neden olacağını belirtmektedir.<sup>52</sup>

Buraya kadar lâfzın ehemmiyetine vurgu yapan Şâtibî'nin deyim yerindeyse "ikircikli" gibi görünen tavrı kendisini bir kez daha göstermektedir. Şöyle ki, İslâm dininin "ümmî" niteliğini ele aldığı kısımda ise Arapça'daki eş anlamlılık konusu üzerinde durmakta ve Kur'ân'ın yedi harf üzere inmiş olması meselesine değinmektedir.<sup>53</sup> Böyle bir yaklaşımın lâfzı geri plana itip manayı önceleyeceği açıktır.

Şâtibî'nin temel meselesinin şeriatte küllilere/*maximlere* ulaşmak olduğu artık açık bir şekilde ortadadır. Ancak burada bu küllilerin mahiyetinin bir nebze de olsa irdelenmesinde yarar görüyoruz. Yazımızın başında söz konusu küllilerin aklî değil vaz'î olduğunu ifade etmiştik. Daha açık bir anlatımla Şâtibî açısından küllilerin hareket

139-147; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004), 305-307.

<sup>50</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308), 1/23-25.

<sup>51</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/104.

<sup>52</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/38, 39.

<sup>53</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/131 vd.

noktasının tikel naslar olduğunu belirtmiştik. Böyle olunca küllîler, asılları itibarıyla ilahî kaynaklı bir özelliğe sahip olmaktadırlar.

Söz konusu küllîler pür rasyonel karakterli olmadıkları gibi, seküler de değildirler. Zira müellif küllîleri sürekli yalnız bu dünyayı esas alarak değil, aksine hep öte dünyayı dikkate alarak oluşturma gayreti içindedir.<sup>54</sup> İslâm dininin insanoğlunun dünyadaki varlığını açıklama sadedindeki temel kavramlarından olan “*teklîf*” in (ibtîlâ, imtihân) amacı müellife göre şöyledir: “Mükellefin hevâ ve hevesinden koparılıp, kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır”.<sup>55</sup> Nitekim müellif bir başka yerde de Allah'a itaatın aslı maksatları temin ettiğini, isyanın ise bu maksatları def' ettiğini ifade ederek,<sup>56</sup> makâsîd ile kulluk kavramı arasında sıkı bir irtibat kurmuştur.

Şâtîbî'nin hukuk telakkisinin netlik kazanması bağlamında yukarıda bir soru sorulmuş ve denmişti ki, müellifin *maxim* teşkili yönündeki cehdi müsellemlerle birlikte bu *maxim*lerin değeri ve işlevi konusundaki tutumu kendisini bir *maxim*le tikel bir nassın çelişmesi durumunda gösterecektir. Müellifin kanaatine ışık tutabilecek konulardan birisi de, kanaatimizce, kendisinin pratik söz konusu olduğunda hangi kritere göre hareket etmeyi uygun gördüğüdür: Küllî nitelikteki *maxim*lere göre mi, yoksa cüz'î nitelikteki naslara göre mi?

Öncelikle şunu hatırlamalıyız ki, müellife göre “küllî kaideler konulurken ve onların yürürlükleri istenirken dikkate alınan husus, onların çerçevesi içine giren cüz'î meseleler olmaktadır. Çerçeve içerisine giren cüz'î meseleler dikkate alınmadığı zaman, küllî kaidenin konulmasından beklenen netice ortadan kalkacaktır.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/300.

<sup>55</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/279.

<sup>56</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/343.

<sup>57</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/96. Tam da bu noktada naslardan hareketle elde edilen küllîlerin sağlaması konusunda Şâtîbî'nin yaklaşımı ile, yöntem olarak Şâtîbî'yi örnek gösteren Fazlurrahman (*İslâm ve Çağdaşlık*, 80) arasındaki bir farka işaret etmek istiyoruz. Şöyle ki, metinde de ele alındığı üzere Şâtîbî'ye göre tümellerin sağlaması tikel naslarla yapılmaktadır. Fazlurrahman'a göre ise tümellerin sağlaması olgularla yapılmaktadır (*a.mlf.*, *İslâm ve Çağdaşlık*, 65). Bu şu anlama gelmektedir ki, naslardan hareketle elde edilen tümel kurallar şayet somut olgularda istenen neticeyi vermiyorsa bu durumda tümellerin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Fazlurrahman'ın bu konudaki yaklaşımı hukuk felsefesinde, hukukun fonksiyonlarından özellikle (belki de sadece) toplumsal ihtiyaçları karşılamayı ön plana çıkaran ve bu yönüyle tenkide tâbi tutulan sosyolojik hukuk okulunu çağrıştırmaktadır. Nitekim Çağıl, bu hususa “Adâlet de hukukun bir gayesidir, fakat hedef gayesidir. Doğrudan doğruya beşerî hayattan doğan

Hüküm istinbâtı konusunda küllî esaslar mı yoksa cüz'î naslar mı ölçüdür, şeklindeki sorumuza dönecek olursak, açıkça söylemek gerekirse Şâtîbî bu sorunun cevabında da çok da açık olmayan bir tutum içinde görünmektedir. *el-Muvâfakat'* ta müellifin ifadesi şöyledir:

“Küllî esası gözardı ederek cüz'îye yapışan kimse hata ettiği gibi, cüz'îye aldırmaksızın küllî prensipten hareketle hükme ulaşmak isteyen kimse de hata etmiş olacaktır.”<sup>58</sup>

Bu noktada Boynukalın'ın, “Makâsîd fikrine karşı bu ihtiyatlı tavrın temelinde, maslahata gereğinden fazla önem atfedenler tarafından istismar edilerek nasların zâhîrî mânalarının tamamen iptaline kapı açılmasının önüne geçme çabası yatmaktadır. Bu sebeple klasik dönem İslâm âlimleri, gösterdikleri ihtiyata bağlı olarak anlamı ve sübûtu kesin olan Kur'an ve Sünnet naslarını ve üzerinde ilk dönemden itibaren bütün İslâm âlimlerinin icmâ ettikleri hususları (zarûrât-ı dîniyye) makâsîd konusunda sınırlayıcı ölçüler kabul etmişlerdir.”, şeklindeki tespiti<sup>59</sup> yerinde görünmektedir.

Haddizatında *maxim*lerin mutlaklaştırılmaması, sürekli olarak cüz'îlerle birlikte değerlendirilmesi gereği, Şâtîbî tarafından da ifade edilmiştir. Bu bağlamda kendisi şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

“Şâri'in kasdı, insanların genel kaidelere raptedilmesidir. Âdetler konusunda ise, sünnetullah, Umumi olarak değil de ekseriyet üzere

---

gayeler ise vasıta gayelerdir”, diyerek işaret etmiştir (Orhan Münir Çağıl, “Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet”, *Makâsîd ve İctihad* ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Kitap, 2010), 28). Hukukun özellikle toplumsal boyutunu yücelten bir yaklaşıma örnek olarak bk. Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, trc. Hüsnü Dilli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991). Fazlurrahman'ın “kamu yararının başıboş bırakılmayıp şeriat prensipleriyle sıkı sıkıya bağlanması gerektiği” (Fazlurrahman, “İslam'da Hukuk ve Ahlâk”, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, trc. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 143, 144) şeklindeki önerisi de durumu pek fazla değiştirmemektedir; zira bu teklifte de somut olan durum soyut ilkelerle denetlenmektedir ki, Fazlurrahman'ın düşünce sisteminin eleştiriye en açık kısmını, söz konusu ilkelerin içeriği ve tespiti konusu oluşturmaktadır. Öte yandan İbn Âşûr'un makâsîdın gayesi olarak “toplumun düzeni (نظام الأمة)” işaret etmesinin sosyolojik anlamdan öte, tıpkı Şâtîbî'nin de işaret ettiği gibi (*el-Muvâfakat*, 279; 300) uhrevî boyutu da kapsayan bir manada olduğu, izahatından açıkça ortaya çıkmaktadır. (Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şeriatil-islâmiyye* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısri, 2001), 405 vd.

<sup>58</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 3/174; Şâtîbî, *el-Muvâfakat: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/5. Benzer değerlendirmeler için bk. Erdoğan, “Şâtîbî'nin el-Muvâfakâtını Yeniden Okuma ve Anlama”, 551, 552.

<sup>59</sup> Boynukalın, “Makâsîdü's-Şerîa”, 27:426.

cereyan etmektedir. Şeriat da, bu vaziyetin gereği (ekseriyet) üzere konulmuştur. Bunun sonucunda, dikkate alınacak hususlardan biri de, kaideleri âdetlerle ilgili Umumilik esasî üzere icra etmek, hiçbir cüz'î hakkında farklılık göstermeyen küllî Umumilik üzere yürüme-  
mek olacaktır".<sup>60</sup>

Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki, Şâtıbî küllîlerin mutlak ve kesin genel-geçerliğinden ziyade esneyebilirliğinden (*Flexibilität*) yanadır.

Yazının başında Şâtıbî'nin, *el-Muvâfakât* adlı eserinden hareketle mutlak olarak gâî ya da lafzî yorum yanlısı olarak nitelenemeyeceği, doğru olanın, müellifin bu ikisi arasındaki bir dengeden yana olduğu vurgulanmaya çalışılmıştı. Nitekim bu tutumu destekler nitelikte bazı değerlendirmeler eserde dikkati çekmektedir.

Şâtıbî'nin bu bağlamdaki en dikkat çekici değerlendirmelerinden birisi emir-nehiy konusu bağlamında görülmektedir. Bilindiği üzere emir-nehiy konusu elfâz bahislerinin en önemlilerindedir. Ayrıca emir ve nehiy hâss lafızdırlar.<sup>61</sup> Bu demektir ki, emir ve nehiy sigalarının anlamlarına delâletleri kesindir.<sup>62</sup> Şâtıbî'nin "emir ve nehiylerde maslahatlar itibara alınır mı?" şeklinde bir tartışma açması, emir ve nehiyle gelenekte yerleşik kanaatlerin gözden geçirilmesi anlamına gelmektedir. Müellifin "Emir-Nehiy" bahsinin yedinci meselesi kapsamında ele aldığı bu konuda ilk bakışta çelişik gibi görünen, ama kanaatimizce telifi mümkün olan bir yaklaşımı vardır. Şöyle ki, müellif ilgili yerde öncelikle -aklın maslahatları idrak etme noktasındaki yetersizliği sebebiyle- emir ve nehiy sigalarına tutunmanın gerekliliğinden söz eder. Bu durum hükmü/hikmeti/illeti akılla kavranamayan (*taabbudî*) meseleler için zaten geçerli iken, hükmü/hikmeti/illeti akılla kavranabilen (*ma'kûlu'l-ma'nâ*) konular için dahi böyledir.

Bununla birlikte aynı bahsin ilerleyen kısımlarında müellif, tam tersi gibi görünen, yani emir ve nehiy sigalarında maslahatı gözetmenin gerekliliğini savunan bir tutum içine girmektedir. Buna göre, Şâri'in maksadına ulaşılabilmesi için emir ve nehiy sigaları, bunların barındırdığı maslahatlarla birlikte ele alınmalıdır. Diğer yandan emir ve nehiy sigalarının hangilerinin kesinliğe delâlet ettikleri ve hangilerinin etmediklerini tespit de yine, bunların içerdikleri maslahatla birlikte anlaşılabilir.

<sup>60</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/14; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/248.

<sup>61</sup> Neseî, *el-Menâr*, 10, 30

<sup>62</sup> Neseî, *el-Menâr*, 6; Cüveynî, *el-Varakât*, 134.

Kanaatimizce ilk bakışta çelişik gibi görünen bu iki görüşü -yine Şâtıbî'nin ifadelerinden hareketle- şu şekilde telif etmek mümkündür: Bir emir veya nehiy sigası ile sonuçta ortaya çıkması istenen mana, o emir ya da nehiy sigasının bütünüyle ihmâlini gerektiriyorsa, bu durumda böyle bir maslahata itibar edilmez; aksi takdirde maslahatlara itibar edilebilir. Diğer yandan maslahatların son tahlilde ilgili naslar çerçevesinde belirlendiği dikkate alındığında da, maslahatların sınırını da zaten naslar tarafından belirlenmiş olmakta, böylece son tahlilde bir çelişki gündeme gelmemektedir.

Küllî-cüz'î ilişkisine dair Şâtıbî'nin meseleyi en fazla somutlaştırdığı yerlerden birinin bu bahisler olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere müellif burada sigalardan/elfâzdan vazgeçmeyen, ama maslahatı da ihmal etmeyen bir orta yol izlemeye çalışmıştır. Bu tutumun teorik ifadesi, "Şer'î Deliller" bahsinin, ilk meselesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Küllî-cüz'î ilişkisine tahsis edilmiş bu kısımda müellif dengeli/dengeci tutumunu açık bir şekilde gösterir tarzda şu ifadelerle yer vermiştir:

"İstikra neticesinde bir kaideye ulaşılır ve sonra cüz'î bir mesele hakkında, bu kaideye herhangi bir şekilde ters düşen bir nass gelirse; mutlaka aralarının telif edilmesi yoluna gidilecektir. Çünkü Şâri', o cüz'î hakkında nass koyarken, mutlaka öbür taraftan o küllînin korunmasını da istemiştir. Zira onun külliliği şer'î maksatları kavradıktan sonra zorunlu olarak bilinmektedir. Bu durumda -hal böyle iken- Şâri'in dikkate aldığı bir şeyi ihmal ederek kaidelerin ihlâl edilmesi mümkün değildir. Bu sabit olunca da, küllî dikkate alınırken, cüz'înin ilga edilmesi mümkün değildir."<sup>63</sup>

Şâtıbî'nin söz konusu denge arayışı, "Kur'ân'ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır", şeklindeki rivayetin<sup>64</sup> yorumu bağlamında da görülmektedir. Müellife göre bu sözün anlamı şudur: "Zahirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitapta Allah'ın gözettiği maksattır."<sup>65</sup>

Hiç kuşkusuz nasların anlaşılması ve değerlendirilmesinde hem zâhirin hem de bâtının bir arada gözetildiği bir yaklaşım ciddi bir formasyonu gerektirmektedir. Şâtıbî bu mertebeye ancak, ilim tahsilinin üçüncü mertebesinde ulaşabileceğini ifade etmiştir. Çok kısa zikretmek gerekirse, Şâtıbî'ye göre ilim yolcusu üç merhaleden geçer. Tâlip, ilk

<sup>63</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/176.

<sup>64</sup> Rivayetle ilgili olarak nâşir Ebû Ubeyd'in açıklamaları için bk. *el-Muvâfakât*, 4/208 (Dipnot 2).

<sup>65</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/208 (8. Mesele).

merhalede ezberlediği konular hakkında yavaş yavaş düşünmeye ve onların sebeplerini araştırmaya başlar. İkinci merhale araştırma, inceleme ve değerlendirme sonucunda tahsil edilen şeylerin mânâsını, şer'î burhanın kendisini ulaştıracağı şekil üzere tahkiki mertebesidir. Bu aşamaya ulaşan ilim talibi için artık kesin bilgi (*yakîn*) hâsıl olur ve konu ile ilgili hiçbir şüphesi bulunmaz. Üçüncü ve son aşamayı müellif şöyle anlatır:

“Küllîyyât ile cüz'îyyât arasında dengeyi kurabilme aşaması: Bu mertebeye ulaşan ilim adamı her iki tarafın da daldığı yere dalar, şer'î mânâları elde eder ve onları ferî cüz'î olaylara indirgeyebilir; iki uçtan birinde derinleşmesi, diğer taraftaki derinleşmesine mani olmaz, hem küllîyyâtı, hem de cüz'îyyâtı bilir. Tek bir umûm üzere yürüyüp gitmez, aksine onları birbirine vurur; sonra elde ettiği şeyleri, uygun düşecek şekilde mükelleflerin fiilleri üzerine indirger. Aslında o, yükseldiği mertebeye raci olmaktadır; ancak bu her bir cüz'ide hem umumi hem de husûsî olarak gözetilen şer'î maksada dair olan ilimle birlikte olmaktadır.”<sup>66</sup>

Sonuç olarak denebilir ki, *el-Muvâfakât* adlı eserinden hareketle Şâtîbî'nin mutlak olarak ne lafzî ne de gâî yorum yanlısı şeklinde anlaşılması uygun görünmektedir. Müellifin bunun yerine her iki yaklaşımı da bir arada bulunduran, dahası her iki yaklaşımın sürekli birbirini denetlediği bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek daha yerinde görünmektedir<sup>67</sup> ve bizzat müellif tarafından da ifade edildiği üzere, bu düzeyde bir bakış açısı ciddî bir birikim ve formasyon gerektirmektedir.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/232; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/233. Şâtîbî'nin burada ifade ettiği küllî-cüz'î ya da gâye-lâfız dengesi modern hukuk metodolojisinde lojik-teleolojik yorum dengesini çağırıştırır niteliktedir. Bk. Serozan, *Hukukta Yöntem*, 4.

<sup>67</sup> Benzer tespitler için bk. Erdoğan, “Şâtîbî'nin El-Muvâfakât'ın, Yeniden Okuma ve Anlama”, 2/551; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 145-150.

<sup>68</sup> Müellifin teorik olarak önerdiği bu duruşun, pratikteki yansımalarını görebilmek açısından, söz gelimi fetvalarından hareketle yapılacak bir çalışma ilginç sonuçlar ortaya koyabilecektir. Bk. Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *Fetâvâ'l-İmâm eş-Şâtîbî*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân (Tunis: Matbaatu'l-kevâkib, 1985).

### Kaynakça

- Boynukalın, Ertuğrul. "Makāsıdü'ş-Şeria". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27: 423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfu'l-Esrâr*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Trc. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *el-Varakât*. (İbnu'l-Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahmân, *Şerhu'l-Varakât* içinde). Kuveyt: 1997.
- Çağıl, Orhan Münir. "Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet". *Makâsıd ve İctihad*. Ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Yediveren Kitap, 2010.
- Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1964.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1966.
- Devâlibî, Muhammed Maruf. *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-fikh*. Dımeşk: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1965.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.
- Duman, Soner. "Modern Hukukta "Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010): 271-291.
- Duran, Sait. "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16 (2016): 177-196.
- Ebû Ubeyde Âlü Selmân. "Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine". Trc. Burhan Baltacı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006): 181-189.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi". Trc.: Salih Özer. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. ed. M. Hayri Kırbaoğlu. 89-148. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Universal Principles of Sharia (A New Reading)". *el-Arabi*, Mayıs 1994.

- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. 391-403 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "Şâtîbî'nin el-Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama el-Muvâfakât (Fî Usûli's-Şerî'a)". *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. "İslâm'da Hukuk ve Ahlâk" Trc. Adil Çiftçi. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. Trc. Alparslan Açıkgenç, Mehmet Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Medine: ts.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar (Gazzali Özel Sayısı) 8/3-4 (2000)*: 451-466.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 371-384.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihî Seyri". *Makâsıd ve İctihad*. Ed. Ahmet Yaman. 259-303. İstanbul: Yediveren, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtîbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu's-şeriatî'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısırî, 2001.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. by.: 1787.
- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kellâm, Yusuf. "İmâm Gazzâlî ile İbn Meymûn Arasında Makâsıdu's-şeria Meselesi". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî (Tartışmalı İlmî Toplantı 7-9 Ekim 2011)*. 849-868. İstanbul: İSAV, 2012.
- Kırbasoğlu, M. Hayri. "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi". *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbasoğlu. 217-268. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

- Kırbaşıoğlu, M. Hayri (ed.). *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Levy-Bruhl, Henri. *Hukuk Sosyolojisi*. Trc. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mayer-Maly, Theo. *Einführung in die Rechtswissenschaften*. Berlin: Springer, 1993.
- Mehmed Seyyid (Bey). *Medhal*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.
- Mesud, Muhammed Halid. *İslâm Hukuk Teorisi*. Trc. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (ö. 710/1310). *el-Menâr*. İstanbul: Âsitâne 1329.
- Norbert Horn. *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*. Heidelberg: C.F. Müller, 2011.
- Okur, Kâşif Hamdi. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2015)* 139-147. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001.
- Pekcan, Ali. "Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları* 3 (2004): 113-142.
- Pekcan, Ali. "Makasid Literatürüne Dair". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 417-438.
- Radbruch, Gustav. *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*. 8. Aufl., hrsg. von Erik Wolf und Hans Peter Schneider. Stuttgart: b.y. 1973.
- Renan, Ernst. "İslâmlık ve Bilim". *Nutuklar ve Konferanslar*. Trc. Ziya İshan Ankara: Milli Eğitim, 1946.
- Reysûnî, Ahmed. "Makâsıd ve İctihâd: Şâtıbî Merkezli Bir Bakış". Trc. Ahmet Yaman. *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003): 67-70.
- Ahmed Reysûnî. Ali Hakan Çavuşoğlu. "Şâtıbî İbrâhîm b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: yy., ts.
- Schur Jan C.. *Rechtsdogmatik als Wissenschaft*. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- Serozan, Rona. *Hukukta Yöntem*. İstanbul, 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârru'n-nefâis, 1969.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İbtâlü'l-istihsân (el-Ümm içinde)*. Beyrut: 1983.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Muvâfakât* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/ 1997.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1304.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Marife* 2/1 (2002): 25-51.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 93-123.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006): 191-214.
- Yaran, Rahmi. "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtîbî". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/25-26 (2015): 257-277.
- Yaran, Rahmi. "Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 / 45 (Mayıs 2014): 5-30.
- Yılmaz, Ömer. "Cüveynî'nin Makasîd Düşüncesi". *M.Ü. İlâhiyât Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, İstanbul 2009, s. 129-136.