

ŞÂTİBÎ'NİN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Yavuz KÖKTAŞ*

THE HADITH AND SUNNAH PERCEPTION OF SHATIBI

This article deals with the opinions of Shatibi on the Hadith and sunnah with deep analyzing. The main target of the study is to fix out the fact that where Shatibi has been standing in the context of his thought about the hadith and sunnah. It is well known that Shatibi has examined systematically the theories of *maqasid al-shariah* in *usul al-fiqh*. Here, we have tried to find out how he had applied his theory to the hadiths. It is a significant question that whether he identified the hadith with sunnah. In addition, Shatibi's position in the perception of Sunnah along with the Qur'an is considerable fact. There are also other matters such as whether he has considered the Habar al-Wahid as a practical source and whether he has reckoned it as the sunnah.

Giriş

Şâtîbî (ö. 790/1388), İslam düşünce geleneğinde önemli bir mevki işgal etmektedir. Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli'sherî'a* adlı eseriyle usûl-i fıkıh geleneğine; *el-İ'tisâm* adlı eseriyle de bid'atın nasıl anlaşılması gerektiğine önemli katkılar sağlamıştır. Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefede, İbn Haldûn'un tarihte yaptığını Şâtîbî usûl-i fıkıhta yapmıştır.¹ Şüphesiz bunun altında yatan temel sebep Şâtîbî'nin usûl-i fıkıhta *makâsıdu's-şerî'a* yaptığı vurgudur. Bu vurgu öyle sarsıcıdır ki, mesela Musa Carullah'ı başka usûl-i fıkıh eseri kabul etmemeye sevk etmiştir.²

Şâtîbî'nin *makâsıdu's-şerî'a* bağlamında ortaya koyduğu görüşler günümüzden bakıldığında üç şekilde yorumlanmıştır:

a. Şâtîbî, *makâsıd* teorisiyle nassçı geleneğin karşısında yer almıştır.

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi. yavuzkotas@hotmail.com

¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, vd.), İstanbul, 2000, s. 667. Câbirî'ye göre bu üç şahsiyete epistemolojik açıdan bakan bir araştırmacı için onları bir araya getiren şey, aynı seviyede bir rasyonalist olgunluk içinde olmaları, yani akılcı yenileme ve yaratıcılık alanında aynı derecede bulunmalarıdır. Dolayısıyla Câbirî için Şâtîbî'nin önemi sırf makâsıda vurgu yapmasında değil, ayrıca onu akıl ile temellendirmesinde yatmaktadır.

² Musa Carullah, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi mukaddimesi*], (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1990, I, XXIII.

b. Şâtıbî, makâsîd teorisiyle lâfızcı usûl-i fıkıh geleneğinin karşısında olmuştur.

c. Şâtıbî, bu teorisiyle nassçı Şâfiî geleneğinin karşısında yer almıştır.

Şâtıbî'nin *makâsîd* teorisinin usûl-i fıkıhtaki yeri ve nassçılık karşısındaki konumu geniş araştırmaların konusu olmakla birlikte³ bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız onun hadîs/sünnet düşüncesine bakışıdır. Bizi böyle bir çalışmaya iten sebepler şunlardır:

a. Şâtıbî'nin, *makâsîd* teorisiyle hadîs/sünneti anlama arasındaki ilişki nasıldır? Diğer bir ifadeyle makâsîd teorisini hadîs/sünneti anlamaya nasıl uygulamaktadır?

b. Şâtıbî, hadîs konusunda gelenekten farklı mı düşünmektedir? Şâtıbî'de hadîs-sünnet ilişkisi nasıldır? Şâtıbî'ye göre hadîs ve sünnet farklı şeyler midir?

c. Şâtıbî'ye göre sünnet kaç çeşit anlamda kullanılmaktadır? Sünneti Hz. Peygamber'in dışında başka materyallerden elde etmek mümkün müdür?

d. Şâtıbî'ye göre sünnetin Kur'an karşısındaki konumu nedir? Şâtıbî, bu konuda yeni düşünceler geliştirmiş midir?

MAKÂSİDU'Ş-ŞERİ'A VE HADİS/SÜNNET

Şâtıbî, makâsîd teorisini sadece hadîs/sünneti anlamakla ilgili değil, hadîs/sünnet dahil Kur'an'ı ve bunlarla birlikte nassların dışındaki olguları anlamak için geliştirmiştir. Bu teori o kadar önemli ki, Şâtıbî bunu ictihad edebilmenin iki şartından biri kılmıştır. Buna göre müctehid olacak kişi tam anlamıyla şer'î maksatları kavramış olmalıdır. Diğerisi ise bu kişi lâfızlardan hüküm istinbat edecek kudrette bulunmalıdır.⁴ Hem Kur'an hem de hadîsler dil bakımından aynı olduğu için ictihad edebilmenin her iki şartı Kur'an için olduğu kadar hadîsler için de geçerlidir. Bununla birlikte bir bütün olarak makâsîd teorisinden yola çıkarak Şâtıbî'nin hadîs/sünnetin anlaşılmasıyla ilgili fikirlerini satır aralarından okumak durumunda yız.

Şâtıbî, *makâsîdu'ş-şerî'a* dediği hususu bir tanımla bize aktarmamış, aksine çeşitli kaide ve unsurlarıyla birlikte işlemeyi tercih etmiştir. Mezkûr teorisinin tüm boyutlarını burada işlemek çalışmanın hem amacının hem de hacminin dışında kalmaktadır. Biz sünnetin nasıl anlaşıldığını ortaya koyabilmesi bakımından makâsîd teorisinin üzerinde durmak istiyoruz.

Şâtıbî makâsîd teorisine “şeriatların konulmuş olmasının amacının sadece hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarını temine yönelik olduğunu”

³ Bkz. Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul, 1997, s. 1978-276; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 667-680; Mehmet Erdoğan, “Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)”, [*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde], İstanbul, 2001, s. 19-55; ayrıca makâsîd teorisiyle ilgili tartışmalar için bkz. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988, s. 81-331; Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marîfe* (2002) 2: 1, s. 25-53; İhsan A. Bagyb, “Klasik İslam Hukuk Teorisi'nde (Fıkıh Usûlünde) Maslahat Me-selesi”, (çev. Şükrü Selim Has), *Marîfe* (2003) 3: 1, s. 155-165.

⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, (neşr. Abdullah Dıraz) Kahire, 1975, IV, 105 (çevirisi: IV, 104). Bundan sonra çevirisindeki cilt ve sayfa numaraları aslının ardından parantez içinde gösterilecektir.

söyleyerek başlamaktadır.⁵ Ona göre konunun kelâmî bir boyutu vardır. Mesela Râzî, Allah'ın hükümlerinin asla bir sebebe bağlı olmadığı düşüncesindedir. Mu'tezile ise Allah'ın hükümlerinin kulların maslahatlarına riayet prensibiyle mu-allel olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu görüş sonra gelen hukukçuların çoğunluğunun tercih ettiği görüştür.⁶

Şâtıbî, bu konuda özellikle Eş'arî ve Mu'tezile'nin arasını bulmaya çalışmaktadır. Ona göre Eş'arîlerle Mu'tezile arasında netice itibariyle bir fark yoktur. Bunlar arasındaki asıl ihtilâf konusu maslahat ve mefsedetlerin ne ile kavranabileceği konusudur. Her ikisi de şer'an veya aklen olsun maslahatların dikkate alınması konusunda hemfikirdir.⁷ Zaten Şâtıbî'yi de burası ilgilendirmektedir. Maslahatların şer'an mı aklen mi var olduğu veya bunların Allah üzerine vacib mi caiz mi olduğu pratik açıdan fazla bir değeri bulunmadığı için onun sorunu olmamış, bunları Allah'ın ilmine havale etmiştir.⁸

Makâsîd teorisinin tarihsel temellerini bu şekilde ortaya koyan Şâtıbî, kendi makâsîd teorisinin kaide ve unsurlarını da tespit etmiştir. Kısaca söylemek gerekirse Şâtıbî'nin makâsîd teorisi insan hayatıyla ilgili dinî hükümlerin maslahata riayet prensibine dayandığını göstermektedir. Ancak Şâtıbî'nin bu vurgusu tek başına ele alındığında "dinin mutlak olarak maslahatlara dayandığı" şeklinde bir problem ortaya çıkarmaktadır. Şâtıbî de bu problemin farkındadır. Kendisine yöneltilen şu soru bunu ortaya koymaktadır:

"Şeriatların konuluğu ya nedensizdir ya da bir hikmete dayanmaktadır. Birinci ihtimal ittifakla batıldır. Nitekim Yüce Allah 'sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız'⁹... buyurmaktadır. Madem ki şeriatın konuluğu bir hikmet ve maslahata dayanmaktadır, öyle ise bu maslahat ya Allah'a yönelik ola-

⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6 (II, 3). Ona göre şer'î yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar ise üç kısımda toplanır. Zarûrî, hâcî ve tahsînî maksatlar. Zarûrî olanlar da beşe ayrılır: Dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması. Ayrıntılar için bkz. II, 7-24. Burada şu hususu belirtmeliyiz: Şâtıbî, herkese göre değişebilen izafi maslahatları değil, tabiri caizse tümel maslahatları tespit etmiştir. Onun ifadesiyle şeriat maslahata riayet prensibi üzerine kurulmuştur. Maslahatların maslahat olabilmesi için Şârî'nin onları o şekilde koymuş olması gerekir. Bunlar mükelleflerin takdir ve değerlendirmelerine bağlı değildir. Zira bu takdirde birine göre maslahat olan bir şey diğere göre mefsedet olabilir. İstikrâ neticesinde maslahatların zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üç mertebede olduğu ortaya çıkmıştır. Bkz. IV, 106 (IV, 105).

⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6 (II, 3).

⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 46 (II, 43).

⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7 (II, 5). Maslahatların var olduğu noktasında Şâtıbî, bunun şer'an mı aklen mi nasıl var olduğu sorununa girmemiş, ancak şer'î meselelerde aklın mı naklin mi belirleyici olduğu hususunda görüşünü net bir şekilde ortaya koymuştur. Ona göre nakil ve aklın birbirini desteklemesi durumunda nakil öne, akıl ise geriye alınır. Bunun delilleri şunlardır: (a) Eğer aklın naklin ötesine geçmesi caiz olursa, o zaman naklin akıl için belirlemiş olduğu sınırın bir anlamı kalmaz. Oysa ki, olması gereken naklin akla bir sınır belirlemiş olmasıdır. (b) Kelâm ve usûl ilimlerinde belirlendiği gibi bir şeyin hüsnü ya da kubuh meselesinde akıl yetkili değildir. Eğer biz aklın şeriatın belirlediği sınırın ötesine geçebileceğini kabul edersek o takdirde akıl hüsnü ve kubuh konusunda yetkili kılınmış olur. Bu ise mümkün değildir. (c) Eğer bu caiz olacak olursa, neticede şeriatın akıl ile iptali caiz olurdu. Bu ise muhaldir ve böyle bir netice batıldır. Bkz. II, 78. Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahat teorisi onun bu ifadeleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Daha sonra da göreceğimiz gibi Şâtıbî hiçbir zaman nassı atıl hale getiren bir makâsîd ve maslahat teorisi geliştirmemiştir.

⁹ Mü'minûn, 115.

caktır ya da kullara. Maslahatın Allah'a yönelik olması ihtimali imkânsızdır, çünkü O her şeyden müstağnidir ve bir ihtiyaç neticesi kendisine bir maslahatın dönük olması muhaldir. Geriye maslahatın sadece kullara dönük olması kalmaktadır. Bu ise, onların garazlarının bir gereği olmaktadır. Çünkü her akli başında insan, mutlaka kendi maslahatını, dünya ve ahiret hayatı için arzularına uygun düşen şeyleri ister. Şeriat, getirdiği yükümlülükler içerisinde onların bu arzularının gerçekleştirilmesini üstlenmiş ve temin etmiş olmaktadır. Bu durumda şeriatın kulların garazları doğrultusunda, heva ve heveslerine uygun olarak konulmuş olduğu nasıl reddedilir?¹⁰

Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet teorisi böyle bir soruyu akla getirmektedir. Şâtıbî ise bu soruya şöyle cevap verir:

"Biz şeriatın, kulların maslahatları için olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu, şâri'in emri neticesinde ve onun koyduğu ölçüler çerçevesinde olmaktadır, yoksa kulların bizzat kendi garazları, heva ve hevesleri gereği olmamaktadır. Bu yüzdendir ki, şer'î yükümlülükler nefislere ağır gelmektedir. Nitekim bu husus hem hissen hem âdeten hem de tecrübelerle sabittir. Emir ve yasaklar kulu kendi heva ve hevesinin peşine düşmekten alıkoymaktadır. Başı boşluk onun arzu ettiği bir şeydir. Arzuları, ancak şeriatın koymuş olduğu ölçüler içerisinde yer aldığı zaman meşruluk kazanmakta ve gerçekleştirilmesine izin verilmektedir. Bu nokta işte bizim varmak istediğimiz sonuçtur ve bu, heva ve heveslere muhalefetin tâ kendisidir. Yükümlülüklerin yerine getirilmesinden doğacak maslahatların gerek dünyada ve gerekse ahirette kullara yönelik olacağı konusu doğrudur. Bundan, kulun yükümlülüklerini yerine getirmesi sırasında kendisine yönelik maslahatları elde etmiş olmasının şer'î çerçeve dışında kalması gibi bir anlam çıkmaz. Aynı şekilde onların şâri'in kendisine bahşetmiş olduğu maslahatlar değil de, bizzat kendisinin elde etmiş olduğu maslahatlar anlamı da çıkmaz. Bu husus açıktır."¹¹

Burada açıkça Şâtıbî, maslahatların heva ve heves doğrultusunda oluşmaya çağını vurgulamaktadır. Hatta bu hususu "Şeriatın konuluşunda gözetilen şer'î maksat, mükellefin heva ve hevesinden koparılarak kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır" şeklinde formüle etmiştir. Ona göre bu konudaki deliller şunlardır:

a. Kulların, sadece Allah'a kul olmak, onun emir ve yasakları altına girmek için yaratıldığına dair açık nasslar şunlardır: "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."¹² "Ehline namaz kılmalarını emret, kendin de onda devamlı ol! Biz sizden rızık istemiyoruz, sana rızık veren biziz."¹³ "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabb'inize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz."¹⁴

¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 171-172 (II, 172-173).

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 172 (II, 173).

¹² *Zâriyât*, 55.

¹³ *Tâhâ*, 132.

¹⁴ *Bakara*, 21.

b. Şâri'in bu kastına muhalefet yerilmiştir. Evvela Allah'ın emrine muhalefette bulunma yasaklanmış, Allah'tan yüz çevirenler yerilmiş, her çeşit muhalefete karşı olmak üzere hem dünyada verilecek özel bir ceza hem de ahirete bırakılmış bir azap tertip edilmiş ve insanlar bununla korkutulmuştur. Muhalefetin asıl kaynağı, heva ve heveslere peşin zevklerin çağrısına uymak ve geçici şehvetlere tâbi olmaktır. Yüce Allah heva ve heveslere uymayı, hakkın karşısında yer alan ve onunla çatışan bir şey kılmıştır.

c. Şimdiye kadar edinilen tecrübe ve âdetler göstermiştir ki, dünya ve ahiretle ilgili maslahatlar heva ve heveslerin peşinde başı boş bir şekilde koşturmakla gerçekleştirilemez. Çünkü böyle bir başı boşluk durumunda anarşi doğar. Böyle bir netice ise gerçekleştirilmesi istenen maslahatların tam zıddı bir durum olmaktadır. Durum böyle iken hiçbir kimsenin şeriatın kulların şehvetleri doğrultusunda ve onların garazlarını gerçekleştirmesi için konulmuş olduğunu iddia etmesi doğru değildir.¹⁵

Bu ifadeler sarıh bir şekilde maslahatların kulların heva ve hevesine bırakılmadığını göstermektedir. Fakat şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Şâtıbî emir ve yasakların konuluşunda muhakkak bir maslahatın bulunduğuna inanmaktadır. Çünkü tüm emir ve yasaklar kullara yöneliktir. Emir ve yasaklardaki maslahat emir ve yasağın doğasında bulunmaktadır. Yukarıdaki ifadelerden emir ve yasaklara uyulması neticesinde hasil olacak maslahatların kişinin kendisine nispet edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Yani kişi o maslahatı gerçekleştirmemiştir. Allah ona bu maslahatları bahşetmiştir. Burada Şâtıbî, "Allah'ın hükümlerinde hiçbir neden veya maslahat bulunamaz" diyen görüş ile "Allah'ın hükümleri tamamen kulun kendi maslahatlarına dayalıdır" görüşü arasında bir dengeye varmak istemektedir. Ona göre Allah'ın her bir hükmü muhakkak bir maslahata dayalıdır. Ancak bu maslahatın kulun kendi maslahatına dayalı olması gerekmez. Allah'ın hükmünün doğasında kulun maslahatına olacak şeyler bulunmaktadır.

Şâtıbî, makâsîd teorisinde hangi konularda maslahata riayet prensibinin gerçekleştirileceğine de yer vermiştir. Maslahat esastır, ancak bu hangi konularda geçerlidir? Şâtıbî'nin bazı ifadelerinden bunun ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Şâtıbî'ye göre bazı âlimler şöyle demiştir: "Ahiret hayatıyla ilgili maslahat ve mefsedetler ancak şeriat yoluyla bilinebilir. Dünyevî maslahatlar ise akıl, tecrübe, âdetler ve muteber zanlar ile bilinebilir. Dolayısıyla maslahat ve mefsedetler konusunda hangisinin daha güçlü hangisinin daha zayıf olduğunu öğrenmek isteyen kimse Şâri'in sükût geçtiği düşüncesiyle konuyu aklına vursun, sonra da aklın ulaştığı neticeler üzerine ahkâm bina etsin. Maslahat veya mefsedetine vâkif olma imkânı bulunmayan teabbüdî hükümler hariç hemen hemen hiçbir hüküm bu söylediğimiz çerçevenin dışına çıkmaz."¹⁶

Burada maslahat ve mefsedet mutlak olarak kabul edildiğinde teabbüdî konular hariç bütün hükümlerin onlarla ilgili olduğu ifade edilmektedir. Şâtıbî ise bu ifadeleri şöyle değerlendirir:

¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 169-171 (169-171).

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 48 (II, 45).

“Ahiret işlerinin ancak şeriat yoluyla öğrenilebileceğine aynen katılıyoruz. Dünyevî maslahat ve mefsedetler hakkında söylediklerine gelince kısmen doğrudur, her yönden doğru değildir. Durum böyle olduğu içindir ki fetret devrinden sonra şeriat geldiğinde dünyevî işlerde istikametten sapmaların, hükümlerde adaletten uzaklaşmaların olduğu ortaya çıkmıştır.”¹⁷

Şâtıbî, işlediği konuya örnek vermediği için aslında meseleyi sarıh bir şekilde ortaya koymak güçleşmektedir. Ancak bu cümleler bazı şeyleri ifade etmektedir. Bir kere Şâtıbî'ye göre ahiretle ilgili hususlar şeriat yoluyla bilinir. Bu alana aklın müdahalesi söz konusu değildir. Dünyevî maslahatlar ise kısmen akıl yoluyla kısmen nass ile bilinir. Muhtemelen dünyevî maslahatların hepsinin akıl ile bilinmeyeceğine fetret devrinde meydana gelen bozulmayı örnek vermiştir. Burada önemli olan daha önce de belirttiğimiz gibi ister akıl yoluyla ister nakil yoluyla bilinsin Şâtıbî'nin dünyevî meselelerde muhakkak bir maslahatın bulunduğu dair vurgusudur. Bununla birlikte yine de maslahatların bilinmesi konusunda mutlak akli ve mutlak nakli doğru bulmaması dikkat çekmektedir.

Şâtıbî'nin mutlak akli ve mutlak maslahatı önermediğini gösteren başka noktalar da bulunmaktadır. Şâtıbî'nin sarıh olan mücerred emir ve nehiylerde maslahatlara itibar edilip edilmeyeceği konusunu işlediği görülmektedir. Şöyle der:

“Eğer biz maslahatları dikkate almazsak, bu durumda gösterilen tavır mücerred emir ve nehiy sigaları ile hareket edilmiş olunacağından daha uygun olacaktır. Eğer biz maslahatları dikkate alacak olursak, emir ve nehiyle itibara alınmaksızın onların aklen kavranabilen hikmetlerinden bizim için ortaya çıkacak ve kıstas olabilecek bur durum husule gelmeyecektir. Çünkü maslahatlar, her ne kadar biz onları genel anlamda bilebilsek de tafsilatı ile bilinemez. Mesela biz zina haddinin evli kimse için recm yoluyla olması hükmünden zinanın önünün almanın amaçlandığını bilebiliriz. Fakat bu zina edenin boynunun vurulması, ölünceye kadar dövülmesi, ya da belli bir sayıda sopa vurulması, hapsedilmesi... gibi yollarla yapılmamakta, sadece recm yoluyla olması istenmektedir. Evli olmayan kimse için ise bunun yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası ile gerçekleştirilmek istendiğini, yine zinanın önüne geçmeyi aklen mümkün kılabilecek mesela recm ya da öldürme yoluyla veya sopa sayısının yüzün üzerinde ya da altında tutulması gibi yollarla yapılmadığını görmekteyiz. Şimdi biz özellikle belirlenmiş bu cezaların içerdiği maslahatı kavrayamadığımızı göre bu durum belirlenmiş olan bu şeylerde bizim bilemediğimiz başka bir maslahatın bulunduğunu gösterir. Hikmeti aklen kavranabilen diğer konularda da hüküm aynı şekilde geçerlidir. Teabbüdî konulara gelince durum daha da açıktır ve orada maslahatların bilinmesine asla imkân yoktur.”¹⁸

Şâtıbî'nin bu ifadeleri hem hangi konularda maslahatın geçerli olduğunu tespit etmek hem de makâsıd-sünnet ilişkisini anlamak açısından önem arz etmektedir. Evvel emirde bu ifadeler Şâtıbî'ye göre hikmeti aklen kavranabilen ancak bundan soyutlanmış olarak vârid olan (mücerred) emir ve nehiylerin bulunduğunu göstermektedir. Bu tür mücerred emir ve nehiylere aynen uyulması gerekmektedir.

¹⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 48 (II, 45).

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 146 (III, 141).

Çünkü genel olarak maslahatı kavrasak bile bu maslahat emir ve nehiyle birlikte bulunmamaktadır. Bu durum ise emir ve nehyin bizzat kendisinde başka bir maslahatın olduğunu akla getirmektedir. Ancak emir ve nehyin doğasında bulunan bu maslahatı biz bilemeyiz. Şâtıbî, buna örnek olarak recm cezasını¹⁹ vermiştir. Recm cezasının hikmetini aklen kavramak mümkündür, fakat bu hikmetin recm ile gerçekleştirilmesi gerektiğini aklen kavramak mümkün değildir. Burada “Cezanın recm şeklinde uygulanması bir maslahata binaen değil midir?” şeklinde bir soru sorulabilir. Şâtıbî buna “Kula yönelik her şey muhakkak bir maslahata dayanır, ancak özellikle belirlenmiş bazı şeylerin maslahatını kavramak mümkün değildir” şeklinde cevap vermektedir.

Şâtıbî recm ile ilgili verdiği örneği diğer konulara da şamil kılmıştır. Ona göre hikmeti aklen kavranabilen ancak sarîh-mücerred emir ve nehiy olan konular recm örneğine dahil olmaktadır. Buna göre İslam’da suçlar için belirlenmiş cezaları bu kategoriye dahil etmek mümkündür. Hatta onu sadece bu cezalara değil, Şâtıbî’nin de belirttiği gibi sarîh olan mücerred emir ve nehiylere de şamil kılmak mümkündür.

Bununla birlikte son olarak Şâtıbî teabbüdî konularda da maslahatlarının bilinemeyeceğini vurgulamıştır. Şüphesiz teabbüdî konulara ibadetler dahil olmaktadır. Ancak Şâtıbî’nin verdiği bazı örneklerde bunun sınırlarının ne olabileceğine dair işaretler bulunmaktadır. Şâtıbî, soru sormanın mekruh olduğu yerleri incelerken teabbüdî olan konulara değinir. Ona göre teabbüdî olup akıl yoluyla manası kavranamayacak bir konuda hükmün illetini sormak mekruhtur. Hayızlı kadının, niye namazlarını kaza etmeyip de orucunu kaza ettiği hakkında sorulması gibi.²⁰ Bu ifadeler, teabbüdî konuları aklın kavrayamayacağı konular olarak belirlemektedir. Buna göre Şâtıbî’nin maslahatların bilinemeyeceği konuları üçe ayırdığı ortaya çıkmaktadır:

- a. Ahiretle ilgili konular
- b. İbadetle ilgili konular
- c. Sarîh olan mücerred emir ve nehiyeler

Ahiretle ilgili konular zaten dünyevî herhangi bir maslahatı içermemektedir. İbadetle ilgili konular dünyevî maslahatları içerseler bile aklen bunları kavramak mümkün değildir. Sarîh olan mücerred emir ve yasakların kula yönelik maslahatlarını genel olarak aklen kavrasak bile özel olarak tafsilatıyla onları kavramak mümkün değildir. Burada maslahat, özel olarak belirlenmiş o şeyin doğasında bulunmadır.

¹⁹ Burada amacımız ne recm cezasının fikhî hükmünü tespit etmek ne de bununla ilgili rivayetleri kritik etmektir. Amacımız Şâtıbî’nin bu örnek çerçevesinde hadîs-sünnet anlayışını ortaya koymaktır. Recm cezasıyla ilgili hadîslerin tüm tariklerinin birlikte değerlendirildiği ve sıhhat açısından bu cezanın var olduğuna dair bir çalışma için bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul, 2000; recm cezasıyla ilgili rivayetlerin eleştirisi için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât* (2002) 5: 1, s. 125-132; bu makalenin bir eleştirisi için bkz. Davud İltaş, “Yadsınan Gelenek: ‘İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi’ Yazısı Üzerine Eleştirel Mülâhazalar”, *Marîfe*, (2003) 3: 1, s. 217-229.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 320 (IV, 324).

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konular genel mahiyette olup hem Kur'an hem de sünnette bulunan hususlar için geçerlidir. Özellikle hayızlı kadının sadece orucunu kaza etmesi ve recm örneği Şâtıbî'nin sünnet çerçevesinde bu konuları nasıl uyguladığını göstermektedir. Şâtıbî'ye göre manasını aklen kavrayamadığımız hükümler vardır. Bunlara uymak zorundayız. Hayızlı kadının namazı değil, ama orucu kaza etmesi böyledir. Sünnette buna benzer bir çok örnek bulunmaktadır. Recm örneği ise bundan biraz farklıdır. Çünkü recmde genel olarak cezanın hikmetini kavramaktayız. Buradan Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet prensibini mutlak olarak, bir başka ifadeyle sırf kulun kendinin belirlediği maslahata riayet olarak anlayıp uygulamadığını çıkarabiliriz. Zira kulun kendinin belirlediği maslahatı dikkate aldığımızda recm cezasının bırakın şu veya bu şekilde uygulanmasını insan haklarına aykırı ve vahşice bir ceza olarak algılanması bile mümkündür. Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet prensibi nasslarda belirtilen şeylere bu tür bir yaklaşımı reddetmektedir. Ona göre şüphesiz her şeyde bir maslahat vardır. Recmin kendisi de bu maslahatı içermektedir.

Son olarak Şâtıbî'nin makâsîd teorisi ile nassların zahirini dikkate almada kurduğu dengeye değinmemiz gerekmektedir. Tekrar belirtmek gerekirse, Şâtıbî'nin teorisinde makâsîd çok önemlidir, ancak bir o kadar daha önemli bir husus vardır ki o da dildir, özelde Arap dilidir. Şâtıbî, ictihad için şeriatın maksatlarını bilmenin elzem olduğunu belirtirken aynı ölçüde ictihad için Arap dilini bilmenin de gerekli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ictihad için bilinmesi gereken ilimler içinde tahsili zorunlu olan ilim Arap dili ilmidir. Şâtıbî bununla sadece nahiv veya sarf ya da ma'anî yahut dille ilgisi bulunan diğer ilimleri kastetmemiştir. O, bununla hem lâfız hem mana bakımından her yönüyle dilin kendisini kastettiğini belirtmiştir.²¹ Şâtıbî, Arap dilini bilmeye o kadar önem vermiştir ki, ictihad için onun kaçınılmazlığını şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Şeriat Arapça'dır. Arapça olunca da onu gerçek anlamda anlayabilme ancak Arap diline gerçek anlamda vukufiyetle mümkün olur. Çünkü şeriat ve Arap dili - şeriatın i'caz yönü hariç- aynı tarz ve üslûp üzere olma bakımından birbirlerine eşittirler. Bu durumda biz bir kimsenin Arap dilini anlama konusunda henüz mübtedi olduğunu farz edecek olursak, o kişi şeriatı anlama ve kavrama konusunda da mübtedi olacak, dilde orta seviyede olan kimse şeriatı da anlama konusunda orta seviyede bulunacaktır. Arap dilinde son noktaya ulaşan kimse ise aynı şekilde şeriat da öyle olacaktır. Bu durumda olan kimsenin şeriatteki anlayışı hüccet olacaktır.”²²

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Şâtıbî, şeriatı anlamak ile Arap dilini anlamayı özdeşleştirmektedir. Bize göre Şâtıbî makâsîd teorisi ile dil teorisini dengelemiştir. Onun eserinde biri birinden daha önemli değildir. Makâsîd vurgu dili; dile vurgu makâsîdı önemsiz kılmamaktadır. Ancak şu husus belirtilmelidir ki, Şâtıbî geçmiş usûl-i fıkıh eserlerine nazaran makâsîd olduğunca fazla ağırlık vermiş-

²¹ Dili bu çerçevede anlayan Şâtıbî'nin, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine atıfta bulunması dikkat çekmektedir. Bkz. *el-Muvâfakât*, IV, 117; krş, Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. A. Muhammed Şâkir), Beyrut, 1939, s. 51-53.

²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 114-115 (IV, 113).

tir. Onun makâsıda bu denli ağırlık vermesi zaman zaman dili ikinci plâna attığı şeklinde yorumlanabilmiştir.

Şimdi Şâtıbî'nin Arap diline hatta dilin zahirine verdiği önemi gösteren bir metinle makâsıd bölümünü bitirelim:

“Zavâhire (ibarelerden ilk bakışta anlaşılan manalara) itiraza kulak asılmaz. Delili şudur: Şâri' Teâlâ'nın meram ve maksadına tercüman olan bizzat Arap dilidir. Arap dilinde 'nass'ın bulunması ya imkânsızdır ya da çok nadirdir. Zira daha önce de geçtiği üzere nassın nass olabilmesi için on ihtimalden uzak olması gerekmektedir. Bu ise nadir ya da imkânsızdır. Şu halde Arap dili ile bir delil geldiği zaman sözü edilen ihtimaller onu kuşatmış olacaktır. İhtimal içeren bir delil ise müteahhir ulemanın ıstılahına göre 'nass' olmaz. Geriye ise zâhir ve mücmel kalmaktadır. Mücmelde yapılacak şey mübeyyini yani mücmelliği ortadan kaldıracı delili aramak veya durup sonucu beklemek(tavakkuf)'tir. Şu halde temel dayanak sadece zâhir olacaktır. Sonra eğer böyle bir tavra yani ihtimal içeren şeylere itiraz etmeye cevaz verilecek olursa, o zaman şeriatte dayanılabilecek hiçbir delil kalmaz. Çünkü her delilde zayıf da olsa ihtimaller bulunur. Bu durumda bu kabilden itirazlara kulak vermek delil zayıflatır ve bu sonunda şeriatın bütün delillerinin ya da en azından büyük çoğunluğunun zayıflığına hükmetmek gibi bir neticeyi doğurur... Şu halde ibarelerin zavâhirine karşı zayıf olan ihtimalleri dikkate alarak itiraz etmek doğru değildir. Bu ancak zâhirden çıkmayı gerekli kılan bir delilin bulunması halinde caiz olur ve o zaman da konu tearuz ve tercih ya da beyân bahsine dahil olur.”²³

Şâtıbî, burada da lâfzın delâletine işaret etmektedir. Ona göre lâfzın zâhirî manası ihmal edilmemelidir. Zayıf bir ihtimalle -ki her delilde zayıf da olsa ihtimaller bulunur- lâfzın zâhirine karşı çıkılmamalıdır. Zayıf delillerle lâfzın zâhirini terk etmek şeriatın iptaline kadar götürür. Lâfzın zâhirinden çıkmak için kuvvetli delillerin olması gerekir. Bu husus tüm usûlcülerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Şâtıbî'nin de isabetle belirttiği gibi lâfzın zâhirinden çıkışının önemli bir sebebi tearuz durumudur. Böyle bir durumda lâfzın zâhiri terk edilebilir. Bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise Şâtıbî'nin makâsıd ve maslahata riayet prensibi yanında bu tür noktalara da işaret etmesidir. Şâtıbî bu yolla makâsıd ve dil; lâfız ve mana arasında bir denge kurmaktadır.

ŞÂTIBÎ VE HADİS

Şâtıbî'nin hadîsle ilgili görüşlerini ortaya koyarken özellikle gelenekten farklı düşünüp düşünmediğine dikkatleri çekmek istiyoruz. Ayrıca bu çerçevede Şâtıbî'nin hadîs ve sünnet olayına nasıl baktığı, diğer bir ifadeyle onları farklı telâkî edip etmediği de ortaya çıkmış olacaktır. Bunun için de bazı usûl konularına, ayrıca hadîslerden hüküm çıkarma meselesi üzerinde durulacaktır. Hadîslerden hüküm çıkarma meselesini burada ele alışıımız, istidlâl meselesine verdiği önemden, bir de hadîsleri sırf genel ilke ve prensipler ışığında anlamakla yetinmeyip onları bilgi ve kültürün kaynağı olarak da görmesinden kaynaklanmaktadır.

²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 324-327 (IV, 329-332).

Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserlerini araştırdığımızda haber-i vâhidin durumu, hadîsin amel karşısındaki konumu, hadîslerin korunmuşluğu gibi meselelerle karşılaşmaktayız. Ancak bu konuların bazıları sistematik olarak ele alınmamıştır. Bir vesileyle bunlara değinilmiş ve geçilmiştir. Bu değinileri değerlendirilmek suretiyle bazı sonuçlara varmaya çalışacağız. Şimdi bunları görmeye çalışalım.

Şâtıbî, bid'at sahiplerini işlerken haber-i vâhid konusuna temas etmiştir. Ona göre bid'at çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. Bunlardan biri de bid'at sahibinin bid'atının, diğer amellerin kendisinden kaynaklandığı bir asıl olmasıdır. Bid'at sahibinin haber-i vâhidi mutlak olarak reddetmesi buna örnektir. Burada haber-i vâhidin reddi "asıl" olmaktadır. Bir kere böyle bir bid'ata sahip olduktan sonra bu bid'at diğer amellere de tek tek sirayet edecektir. Bu noktada Şâtıbî, teklifle ilgili hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını belirtmiştir. Çünkü emir, mükellefe ya Kur'an'dan ya da Resul'ün sünnetinden gelir. Bu ikisinden kaynaklanan şeyler yine bunlara râcîdir. Emir, sünnetten gelirse, sünnetin çoğu âhâd olarak nakledilmiştir. Hatta Resulullah'ın hadîsi içinde mütevatir çok az bulunur. Emir, Kur'an'dan gelirse, sünnet muhakkak onu açıklamıştır. Kur'an'da açıklanmayan şeylere gelince, haber-i vâhidi reddeden bunlar için kendi re'yini kullanmak durumundadır. İşte bu bid'atın tâ kendisidir.²⁴

Burada Şâtıbî'nin gelenek ile paralel düşündüğünü gösteren önemli imalar mevcuttur. Şâtıbî, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edenleri bid'at sahibi olarak tavsif etmektedir. Onun *mutlak* kelimesini kullanması da dikkat çekicidir. Bu durum akla bazı sebeplerle haber-i vâhidi reddeden veya onunla amel etmeyen bid'atçı olmayacağını getirmektedir. Daha sonra bu konuya hadîs-Medine ameli ilişkisini işlerken döneceğiz.

Şâtıbî, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edeni bid'atçı olarak nitelerken teklifî hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını da belirtmiştir. Bu durum Şâtıbî'nin haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğine inandığını göstermektedir. Bundan daha da önemlisi onun haber-i vâhidi "sünnet" olarak telâkki etmesidir. Bunun en önemli göstergesi "sünnetin çoğu âhâd olarak nakledilmiştir" şeklindeki ifadesidir. Bu ifadede sadece hadîs eşittir sünnet ima edilmemiş, sünnet eşittir haber-i vâhide vurgu yapılmıştır. Burada kullanılan sünnet Hz. Peygamber'in dışında başka şeyleri içermekte midir? Dolayısıyla Hz. Peygamber'in dışında bulunan materyaller için Şâtıbî sünnet kelimesini kullanmakta mıdır? Bunun cevabını daha sonra vermeye çalışacağız. Ancak şimdilik söylemek gerekirse, onun ifadelerine baktığımızda Resulullah'ın sünnetine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'nin sabit olan haber-i vâhidi dikkate aldığını ve bu görüşüyle gelenekle özellikle Şafiî geleneğiyle ayrı düşmediğini söylemek mümkündür. Yeri gelmişken söylemek gerekirse Şâtıbî'nin "sünnetin çoğu âhad olarak nakledilmiştir" ifadesi önemli bir fikri daha içermektedir. Bu ifade ona göre mütevatir olarak uygulanan sünnetlerin az olduğunu göstermektedir. Yine bu ifade kanaatimizce Medine ameline dayalı

²⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, (thk. Mustafâ Ebû Süleymân en-Nedvî), Riyad, 1996, I, 159.

mütevâtir olan sünnetlerin de az olduğunu ortaya koymaktadır. Şâtıbî'nin yukarıdaki vurgusu Medine amelîne dayalı uygulamaların âhâd olarak gelen sünnetle amel etmeyi gölgelememesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü sünneti çoğu âhâd olarak gelmiştir.

Şâtıbî, haber-i vâhidi inkâr edenlere bir başka münasebetle tekrar değinmiştir. Ona göre bir grup haber-i vâhidi toptan inkâr etmiş ve Kur'an'ı anlamada akıllarının güzel gördüğü şeyle yetinmiştir. O kadar ki "İman edip salih amel işleyenlere yediklerinde bir günah yoktur" ayetine dayanarak içkiyi mübah kabul etmişlerdir. Bu ve benzerleri hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden birini, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette emrim veya nehyim kendisine ulaşıp da bunun üzerine şöyle derken görmeyeyim: Ben bilmem! Biz Allah'ın Kitab'ında ne bulduysak ona tâbi oluruz."²⁵ Şâtıbî, sünneti dikkate almayanlar için bunun büyük bir tehdit oluşturduğunu ifade etmiştir.²⁶

Şâtıbî, ayrıca hadîsler zan ifade ettiği iddiasıyla onları reddeden bid'atçı bir grubu da incelemiştir. Onlara göre zan Kur'an'da yerilmiştir. Zira Allah "Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar"²⁷ ve "Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez"²⁸ buyurmaktadır. Onlar bu şekilde Allah'ın Hz. Peygamber'in diliyle haram kıldığı şeyleri helâl kıldılar. Bu haramlar Kur'an'da nass olarak bulunmamaktadır. Böyle yapmakla akıllarının güzel kabul ettiği şeyi ispat etmeye yöneldiler.²⁹

Şâtıbî, hadîslere karşı bu tavrı tespit etmekle yetinmemiş, ayrıca onlara cevap vermiştir. Ona göre ayet ve hadîslerde söz konusu olan zan onların iddia ettiği gibi değildir. Ayet ve hadîslerde söz konusu olan zannın üç manası vardır:

a. Buradaki zan dinin asıllarıyla alâkalıdır. Furûa taalluk eden şeylerde zannla amel yerilmemiştir.

b. Buradaki zan, iki taraftan birini diğerine râcih bir delil olmaksızın tercih etmektir. Şüphesiz bu zemmedilmiştir. Ayette de belirtildiği gibi onlar sırf hevalarına tâbi olmaktadır.

c. Zan iki türlüdür: Birincisi kat'î bir asla dayanan zandır. Bu tür zanla dinde amel edilir. Zira malûm bir asla dayanmaktadır. Bu tür zan malûmun kendi cinsi kabilindedir. Diğerisi ise kat'î bir asla dayanmayan zandır. Haber-i vâhidin senedi sahih olup da dinde kat'î bir asla dayanıyorsa, onu kabul etmek gerekir. Kâfirlerin zanları bir şeye dayanmadığı için onları reddetmek gerekir.³⁰

Şâtıbî, burada hadîslerin zan ifade ettiği iddiasına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu durum haber-i vâhidlerin onun nazarında kabul gördüğünü göstermektedir. Bu haliyle Şâtıbî, gelenekle uyum içindedir. Ancak haber-i vâhidlerle amel etmeyi - sonuç itibarıyla olmasa da- temellendirmedi gelenekten ayrıldığı bir nokta vardır. O

²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 131-132; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 6; Tirmizî, *Sünnet*, 10. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* (1998) 1: 3, s. 20-32.

²⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 286.

²⁷ Necm, 23.

²⁸ Necm, 28.

²⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 286.

³⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 291.

da haber-i vâhidlerin müstakil değil, kat'î bir asla dayalı, yani Kur'an'a dayalı beyanlar olmasıdır. Bu meseleyi son bölümde göreceğiz.

Şâtıbî, ayrıca maksat ve görüşlerine muvafık olmayan hadîsleri reddeden insanlardan da bahsetmiştir. Bunlara göre hadîsler ma'kûle muhaliftir ve delilin gerektirdiği şeye aykırıdır. Dolayısıyla onların reddedilmesi gerekir. Bu insanlar kabir azabını, sıratı, mizanı, ru'yetullahı, sinek hadîsini, Resulullah'ın karnı ağırana bal tavsiyesini ve benzeri, *adûl* (sika) kişilerin naklettiği sahîh hadîsleri inkâr etmişlerdir.³¹

Şâtıbî burada *adûl* kavramına vurgu yapmakta ve âdil, yani sika olan ravilerin naklettiği hadîslerin sırf akla uymadığı gerekçesiyle reddine karşı çıkmaktadır. Bu noktada hadîşçilerin geleneğiyle uyum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Daha önce Şâtıbî'nin hadîs ile sünneti aynı telâkki ettiğini belirtmiştik. Burada hadîs karşısında "amel"i tercih ettiği bazı durumlar üzerinde durulacaktır. Şüphesiz bu durum Mâlikî geleneğinin bir devamı mahiyetindedir. Bununla birlikte konuyla alâkalı dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır ki, o da Şâtıbî'nin hadîsle sünneti karşı karşıya getirmemesi, hadîsle "amel"i -ki bu Medine amelidir- değerlendirmesidir. Zira Medine ameli ona göre mütevâtir sünnet mesabesindedir.

Şâtıbî'ye göre her bir şer'î delil şu ihtimallerin birinden uzak değildir:

- İlk selef döneminde devamlı olarak ya da çoğu kez kendisiyle amel edilmiştir.
- Çok nadir olarak ya da belli bir dönem içerisinde amel edilmiştir.
- Asla kendisi ile amel edilmemiştir.³²

Şâtıbî, birinci kısım ile ilgili bir delili kullanma ve onun gereği ile amel etme konusunda herhangi bir problem bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre tâbi olunması gereken sünnet, tâbi olunması gereken doğru yol budur.

İkinci kısma gelince, bu durumda bu kısımdan olmayan başka bir delil tercih edilmiş, devamlı ya da çoğu kez o kullanılmış oluyor demektir. Nadir olarak kendisi ile amel edilmiş delile karşı, ilk nesillerin o delile muhalif olan delil üzerinde amelde devamlılık göstermeleri dikkate alınması gereken bir husustur. Bu devamlılık ya şer'î bir gerekçeden ya da şer'î olmayan bir gerekçeden kaynaklanmıştır. Şer'î olmayan bir gerekçeden kaynaklanması batıldır. Şu halde mutlaka şer'î bir gerekçeden dolayı onunla amelde devamlılık gösterilmiştir. Şâtıbî bu noktada ilk nesillerin, selefın üzerinde amel ettiği delilin tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³³

Şâtıbî, burada nadir olarak amel yapılan delillerin tek tip olmadığını ifade ederek onları ikiye ayırır:

- Az amel edilmesinin makul bir izah ve sebebi bulunan deliller. Bu türden olanlarda sebebin ortadan kalkması durumunda sonuç da ortadan kalkacak şekildedir. Bunun bir çok örneği vardır. Mesela Cebrail'in Hz. Peygamber'e iki gün imamlık yaptığını bildiren hadîs, Hz. Peygamber'in namaz vaktini sorana "Bizimle birlikte

³¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 285.

³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 56 (III, 49).

³³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 57 (III, 50).

bu iki gün namaz kıl!" buyurması bu türdendir. Hz. Peygamber'in Ramazan gecelerini bir müddet ihya etmesi sonra cemaat çoğaldığı için farz olur endişesiyle bunu terk etmesi; kuşluk namazını az bir müddet kılması ve sonra terk etmesi de böyledir. Şâtıbî bu gibi konularda çoğunluğun, yani selefin üzerinde devam ettiği amellerin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁴

b. Şâtıbî bu kısmın çeşitli şekillerde olabileceğini ifade ederek beş tür üzerinde durur. Bunların en önemlisi ilk tür olduğu için sadece onun üzerinde durmayı tercih ediyoruz.

Buna göre delilin vukuu üzerinde görüş birliği olmakla birlikte meselenin bizzat kendisi çeşitli yorumlara açıktır. Bunun neticesinde müctehid kendince daha güçlü gözüken tarafa meyletmekte ve böylece ihtilâf doğmaktadır. Ya da meselenin bizzat vukuunda ihtilâf meydana gelmektedir. Bu durumda sorumluluktan kurtulmanın en iyi yolu, ihtiyatlı davranmaya en uygun olanı nadir olanın terki ile birlikte yaygın ve galip olan uygulama doğrultusunda amel etmektir.

Mesela bir adamın başka bir adama saygı ve ikram olsun diye ayağa kakmasını ele alalım. Süregelen uygulama, böyle bir davranışın gösterilmemesi şeklindedir. Sahabe, yanlarına Hz. Peygamber'in gelmesi halinde ayağa kalkmıyorlardı ve mecliste neresi boş ise oraya oturuyorlardı. Selefin sürekli ayağa kalktıklarına dair bir haber nakledilmemiştir. Eğer onlar saygı için ayağa kalkar olsalardı, muhakkak bize ulaşırdı. Hz. Peygamber'in amca oğlu Ca'fer için ayağa kalkması ve bir başka olayda "*Büyüğünüz için ayağa kalkınız*"³⁵ buyurmasını zâhiri üzere alsak bile o zaman daha uygun olanı –daha önce anlatılan gerekçeden dolayı– onun aksi olacaktır. Bununla birlikte söz konusu ayağa kalkmanın saygı ve hürmet olması ihtimali yanında özlemekten dolayı bir an önce ona kavuşma arzusu ya da mecliste yer açılması, böylece onun da oturabileceği bir yer temin edilmesi gibi bir sebepten kaynaklanmış olabileceği de mümkündür. Konu bu gibi ihtimallere açık olduğuna göre o zaman süregelen uygulama yönünde hareket etmemiz gerekecektir. Süregelen amel doğrultusunda hareket ettiğimiz zaman kesin olarak bir delil üzerine bulunmuş ve ittifakla da sorumluluktan kurtulmuş oluyoruz.³⁶

Şâtıbî'ye göre el öpme meselesi de -böyle bir şeyin farz edilmesi ya da bu konuda rivayet edilen haberi sahih saymamız durumunda- aynıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in elini öpme olayı çok nadir olarak meydana gelmiştir. Sonra sahabe ve tâbiün nesilleri içerisinde uygulama hep bunun terki doğrultusunda olmuştur. Dolayısıyla bu durum el öpmenin mercûh oluşunu (zayıflığını) ortaya koyar. Şükür secdesi hakkında da -Hz. Peygamber tarafından yapıldığını farz etmemiz durumunda- aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber kendisine üst üste pek çok sevinç haberi geldiği, üzerine Allah'ın nimetleri yağdığı halde böyle bir secdeye devam etmemiştir. Onun şükür secdesine devam ettiği hakkında herhangi bir nakil bulunmamaktadır. Sahabeden de yaygın olarak böyle bir şey yaptıkları haberi gelmemiştir. Ancak Ka'b b. Mâlik'in tevbesinin kabul edildiğine dair ayet

³⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 58-62 (III, 51-55).

³⁵ Buhârî, *İsti'zân*, 26.

³⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 64-65 (III, 56-57).

inmesi üzerine secdeye kapanması gibi çok nadir haller bulunmaktadır. Bu durumda şükür secdesi, onların büyük çoğunluğunun yaygın olarak gösteregeldikleri tavra muhalefet etmek olacaktır.³⁷

İşte bu noktada Şâtıbî, İmam Mâlik'in tavrına işaret etmiştir. Ona göre İmam Mâlik'in uygulamayı (amel) hadîslere tercih etmesinin sebebi budur. Zira o, ancak süregelen uygulamayı ya da çoğunluk tarafından uygulanan hususları dikkate almakta ve hakkında hadîsler bulursa bile böylesi olmayanları terk etmektedir.³⁸

Görüldüğü gibi Şâtıbî'nin amel karşısında hadîslerinin konumuna dair yaptığı izahlar tamamen Mâlikî geleneğiyle uyum içindedir. Burada üzerinde durulması gereken birkaç nokta vardır. Şöyle ki;

a. Şâtıbî, asla hadîs ile sünneti karşı karşıya getirmemiş veya hadîse karşı sünneti tercih etmemiştir. Onun sisteminde böyle bir kavram kargaşası yoktur.

b. Şâtıbî, buradaki şekliyle *hadîs*le nadir olarak uygulanmış ameli; *amel* ile yaygın olarak uygulanmış ameli kastetmiştir. Nadir olarak uygulanan amel haber-i vâhid konumunda; yaygın olarak uygulanan amel mütevâtir sünnet konumundadır. Bu durumda Şâtıbî, çoğunluğun uyguladığı ameli tercih etmektedir.

c. Şâtıbî'nin çoğunluğun amelini tercih etmesi nadir olarak uygulanan amelin ve bunu bize aktaran hadîsin mevzû olması, hatta onun hadîsleri seçmeye, ayıklamaya tâbi tutması anlamına bile gelmez. Zaten Şâtıbî de buna "nadir olarak uygulanan amel" adını vermektedir. Şâtıbî bu tür amelleri bazen yorumlamış, bunlara ihtimal dahil olduğu için sefelin devam ettiği amelin uygulanması gerektiğini söylemiş, bazen de nadir olarak uygulanan amelle ilgili rivayetin bulunduğunu belirtmiş, yorum yapmamış ve çoğunluğun yaygın olarak uyguladığı amelin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Şimdi Şâtıbî'nin hadîslere karşı ilgisinin ne boyutta olduğunu anlayabilmek için onun hadîslerin korunmuşluğuyla ilgili görüşleri üzerinde duralım. Şâtıbî'nin şeriatın maksatlarını işlerken "Yüce İslam şeriatı masumdur, hata ve tahriften korunmuştur, onu tebliğ eden Hz. Peygamber de masumdur, nitekim icmâ ettikleri konularda onun ümmeti de masumdur" şeklinde bir meseleyi incelemiştir. Ona göre söz konusu hususun iki delili bulunmaktadır:

a. Şâtıbî, bu hususa açıkça ya da dolaylı olarak delâlet eden delillerin bulunduğunu söyler. "*Doğrusu Kitab'ı biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz*"³⁹ ve "*Bu Kitab, ... ayetleri sağlam kılınmış kitaptır*"⁴⁰ ayetleri örnek olarak verilebilir. Bu ayet-

³⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 65-66 (III, 57-58).

³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 66 (III, 58). Mâlikîlere göre amel veya Medinelilerin ameli denilen şeyin haber-i vâhide karşı konumu böyle olsa da bu Medine amelinin otoritesinin tartışılmaz olduğunu göstermez. Zira Medine amelinin neye dayandığı konusunda eskiden beri tartışmaların bulunduğu belirtilmelidir. Bu tartışmalar için bkz. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metodu*, (çev. İlyas Çelebi, vd.), İstanbul, 1997, s. 316-337; Ahmed Nûr Seyf, *Amelu ehli'l-Medine beyne mustalahâti Mâlik ve ârâi'l-usûliyyin*, Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000, s. 400-503; Yasın Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", *Journal of Islamic Studies* (1993) 4: 1, s. 1-26; Ahmet Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, İstanbul, 1999, s. 187-203; Zafer I. Ensari, "The Significance of Shafi'i's Criticism of The Medinese School of Law", *Islamic Studies* (1991) 30: 4, s. 485-499; İbrahim Kafi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.

³⁹ Hicr, 9.

⁴⁰ Hacc, 52.

lerde Yüce Allah, kendi ayetlerini korumakta ve onları sağlama bağlamakta olduğunu belirtmiştir. Sünnet her ne kadar bu ayetlerde zikredilmemişse de o da nihâî olarak Kur'an'a çıkmakta, onun açıklayıcısı olmakta ve onun etrafında dönmektedir.

b. Hz. Peygamber zamanından bu yana kendisini gösteren ve İslam şeriatının her türlü tahriften korunmasını garanti eden faaliyetler de bu hususun delilidir. Yüce Allah, İslam şeriatının -bir bütün olarak ve tüm ayrıntılarıyla- korunması, ona yönelik her türlü saldırıların önlenmesi ve onun müdafaa edilmesi için her türlü vesileyi yerinde ve eksiksiz olarak hazırlamıştır. Şâtıbî, bu noktada Allah'ın hazırladığı vesileleri sıralamaktadır. Bizi ilgilendiren ise Ehl-i hadîse yaptığı vurgudur. Ona göre Yüce Allah bir başka bahada çalışmak üzere hadîşçileri çıkarmıştır. Bunlar Hz. Peygamber'in hadîsleri içerisinde sahîh olanları araştırmışlar, râvileri tenkide tâbi tutmuşlar ve onlardan kimin sika, güvenilir ve âdil olduğunu, kimin de zayıf, yalancı ve fâsık olduğunu ortaya çıkarmışlar ve böylece hadîsler içerisinde sahîh olanları seçmişler, sahîh olmayanlarını, illetli bulunanları göstermişlerdir. Tarihten istifade metodunu geliştirmişler ve böylece hangi râvilerin kimlerle görüştiklerini, kimlere yetişemediklerini ortaya koymuşlardır. Bütün bunların sonucunda Hz. Peygamber'den sabit olan ve delil olarak kullanılan hadîsler ortaya çıkmış ve yerleşmiştir.⁴¹

Şâtıbî'nin yukarıdaki ifadeleri iki açıdan önemlidir:

a. Şâtıbî, sadece (mütevâtir) sünneti değil, *hadîsleri* de Allah'ın teminatı altında kabul etmektedir.

b. Şâtıbî, hadîşçilerin yaptıkları çalışmalara oldukça fazla güven duymaktadır. Zira Allah, onları hadîsleri teminat altına almak için ortaya çıkarmıştır.

Bu bölümde son olarak Şâtıbî'nin hadîslerin manalarından nasıl yararlandığı ortaya konulacaktır. Bu durum, -hadîslerden hüküm istinbat etmenin önemsenmediği bir zamanda- Şâtıbî'nin istidlâl veya istinbata nasıl baktığını da gösterecektir.

Şunu evvel emirde belirtmek gerekir ki, Şâtıbî hem *el-Muvâfakât*'ta hem de *el-İ'tisâm*'da hadîslerden bir çok istidlâlde bulunmuştur. Bu istidlâllerin nasıl gerçekleştiğini daha görebilmek için birkaç örnek vermek isabetli olacaktır.

Şâtıbî, pratik değeri bulunmayan ilimlerin öğrenilmesine karşıdır. Ona şöyle bir soru sorulur: "İlim genel olarak güzel bir şeydir, herhangi bir kayıt getirilmeksizin matlup kabul edilmiştir. İlim talebinde bulunmayı isteyen nasslar umum şığasıyla ve mutlaklıdır. Dolayısıyla ilgili nasslar her ilmi içine alır. İlmin içerisinde de pratik neticesi bulunan olduğu gibi bulunmayan da vardır. Bu itibarla söz konusu nassları bu iki neviden diğerini dışarıda bırakarak sadece birisine tahsis etmek bir tahakküm olmaz mı?"

Şâtıbî, bu soruya ilim talebinde bulunan nassların sanıldığı gibi umumî ve mutlak olmadığını, zikri geçen delillerle tahsis edildiğini söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre bu hususa iki şey delâlet eder. Bunlardan biri de şeriatın ümmî bir ümmet

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 58-60 (II, 54-56).

için gönderilmiş ümmî bir şeriat olduğu hususudur. Nitekim Hz. Peygamber “*Biz ümmî bir ümmetiz, hesap kitap bilmeyiz*”⁴² buyurmuştur.⁴³

Şâtıbî'nin ele aldığı konuyla hadîste kastedilene baktığımızda ilk plânda bir irtibatın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâtıbî'nin döneminde yeni yeni meselelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Şâtıbî, bu meselelerde kendi görüşünü temellendirebilmek için hadîslerden istinbatta bulunmaya çalışmıştır. Her ne kadar bu istinbatlar hadîste kastedilene ortaya koymasa da bilgi ve kültüre katkı anlamında önemli imalar içermektedir.

Bir başka örnekle ilgili olarak Şâtıbî, mübahın terk edilmesi gibi bir usûl kaidesini açıklamaya çalışır. Bu konuda “*Sizin hakkımızda en çok korktuğum şey, dünyanın sizden öncekilere kapılarını açtığı gibi size de açmasıdır*”⁴⁴ hadîsine atıfta bulunur. Ardından da konuyla ilgili pek çok delilin bulunduğunu ve bunların da mübahın terkinin istemeye yeterli olduğunu belirtir.⁴⁵ Görüldüğü gibi Şâtıbî bir usûl kaidesine hadîslerden istinbatta bulunarak delil getirmiştir.

Son bir örneğe göre Şâtıbî “beş teklifî hükmün fiil ve terklere taalluku ancak kasıt iledir” şeklinde ortaya koyduğu ilkeyi delillendirmek için de hadîse atıfta bulunmuştur. Buna göre “*Ameller ancak niyetlere göredir*”⁴⁶ hadîsi üzerinde ittifak edilen bir esası oluşturmaktadır.⁴⁷ Burada da Şâtıbî yine usûl-i fıkıh kaidesine hadîslerden delil getirmiştir.

Bütün bunlar Şâtıbî'nin hadîsleri sadece genel ilke ve prensipler açısından değerlendirmedigini, bununla birlikte tek tek hadîslerden istidlâl ve istinbat için de faydalandığını göstermektedir.

ŞÂTİBÎ'YE GÖRE SÜNNET

Sünnet kelimesinin ilk metinlerde ne tür anlamlarda kullanıldığına dair araştırmalar bugün ilgiyle izlenmektedir. İlk metinlere, özellikle Mâlik'in *Muvatta'*ına dayanılarak sünnetin, aslında sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olmadığı, bunları da içine almakla birlikte sonraki neslin ictihad ve yorumlarını da ihtiva eden dinamik bir süreç olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸ Acaba Mâlikî geleneğin zirvesini temsil eden Şâtıbî'nin bu konudaki görüşü nedir?

Şâtıbî'ye göre sünnet kelimesi bir ıstılah olarak çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Sünnet, sadece Hz. Peygamber'den nakledilen bizzat Kur'an tarafından ele alınmayan, aksine Hz. Peygamber tarafından beyan edilen şeylerdir. Bunların Kur'an'ın genel olarak getirdiği esasların beyanı mahiyetinde olup olmaması arasında fark yoktur.⁴⁹ Burada Şâtıbî'nin Hz. Peygamber'den nakledilen tüm hadîsleri,

⁴² Buhârî, Savm, 13; Müslim, Sıyâm, 15; Ebû Dâvûd, Savm, 4.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 52 (I, 44).

⁴⁴ Buhârî, Cihâd, 37; Müslim, Zekât, 1321.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 113 (I, 104).

⁴⁶ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1; Müslim, İmâre, 155.

⁴⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 149 (I, 137).

⁴⁸ Bu tür yorumlar ve değerlendirmeleri için bkz. Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Divan* (2002) I, 12, s. 95-160.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4 (IV, 2).

yani rivayetleri sünnet içerisinde değerlendirdiğine dikkat edilmelidir. Bu anlamda hadîs eşittir sünnet demek mümkündür. Ayrıca burada Şâtıbî'nin sünnetle Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını kastettiği vurgulanmalıdır. Ancak ona göre sünnet başka anlamlarda da kullanılmıştır.

b. Sünnet, bid'at karşısı bir anlamda kullanılmıştır. Mesela bir kimse Hz. Peygamber'in davranışına uygun harekette bulunduğu zaman "falan kişi sünnet üzeredir" denilir. Burada söz konusu davranış şeklinin Kur'an'da açıklanmış olup olmaması arasında fark yoktur. Aksi şekilde harekette bulunduğu zaman ise "falan kişi bid'at üzeredir" denilir. Öyle gözüküyor ki, sünnetin bu kullanılış şeklinde dikkate alınan husus sadece şeriat sahibinin yani Hz. Peygamber'in ameli olmakta ve sünnet tabiri işte bu açıdan kullanılmaktadır.⁵⁰ Bu kısımdaki sünnet tanımına sadece Hz. Peygamber'in amellerinin, yani fiillerinin girdiğine dikkat edilmelidir. Zaten onun yaptığıının aksine yapmak bid'at işlemek anlamına gelmektedir.

c. Şâtıbî'ye göre sünnet kelimesi sahabenin işleyegeldikleri şeyler anlamında da kullanılmaktadır. Sünnet diye isimlendirilen bu şeylerin Kitab'da veya sünnette olup olmamasına bakılmaz. Çünkü bu halleriyle onlar;

1. Ya kendilerince sabit olan fakat bize kadar ulaşmayan bir sünnete tâbi olmuşlardır.

2. Ya da üzerinde tümünün veya halifelerin icmâ ettiği bir ictihada dayanmışlardır. Onların bir konuda görüş birliği etmeleri icmâ olmaktadır. Halifelerin icmâi ise aslında tüm sahabenin icmâi anlamına gelmektedir. Çünkü maslahat gereği tüm insanları o şey ile amel etmeye sevk etmeleri ve bu arada sahabenin böyle bir davranışa karşı herhangi bir tepki vermemesi, onların da o hükme katıldıklarını gösterir. Şâtıbî, bu durumda sahabe dönemindeki mürsel maslahatların ve istihsâna dayalı uygulamaların sünnetin bu sonuncu kullanılış şekli altına girdiğini belirtmiştir. Nitekim sahabe döneminde gerçekleştirilen içki cezasının seksen sopya çıkarılması, zanaatkârların tazminle sorumlu tutulması, Kur'an'ın Mushaf halinde toplanması, divanların kurulması ve benzeri uygulamalar bu kabildendir. Bu noktada Şâtıbî, görüşünü delillendirmek için önemli bir hadîse atıfta bulunur. Ona göre "Sünnetime ve hidayete erdirilmiş raşid halifelerimin sünnetine yapışın"⁵¹ hadîsi sünnetin sahabe uygulaması anlamında kullanılışına delâlet etmektedir.⁵²

Görüldüğü gibi Şâtıbî, sadece sünnetin üçüncü kullanımıyla Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ifade eden hadîsin dışında bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Sünnetin bu şekilde kullanılması genelleştirilebilir mi? Bugüne kadar ortaya konulmuş maslahat veya istihsâna dayalı hükümleri icmâ dairesine girdiği takdirde sünnet olarak adlandırmak mümkün müdür? Bu anlamda ictihad-icmâ-sünnet şeklinde her zaman uygulanabilen dinamik bir süreç ortaya konulabilir mi?

⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4 (IV, 2).

⁵¹ Tirmizî, İlim, 16, Ebû Dâvûd, Sünnet, 5. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s. a. v) Anlamak", *İslâmî Araştırmalar* (1997) 10: 1-2-3, s. 47-51.

⁵² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4-6 (IV, 2-4).

Şâtıbî'nin ifadelerine dayanarak söyleyecek olursak, böyle bir süreçten bahsetmek imkânsızdır. Zira onun ifadeleri böyle bir sürecin sahabeye kadar devam ettiğini göstermektedir. Bu açıdan şu noktalar önemlidir:

a. Şâtıbî, sünnet kelimesinin kullanılmasını sahabenin uygulamalarıyla sınırlandırmıştır. Bu uygulamaları da ikiye ayırmış, her uygulamayı sünnetin kapsamına dahil etmemiştir. Sahabenin uygulamasının sünnet olabilmesi için ya kendi yanlarında sabit fakat bize ulaşmayan bir Peygamber sünneti olacak ya da tüm sahabenin icmâ ettiği bir ictihad olacaktır. Burada önemli olan nokta ikinci husustur. Bu ikinci hususu da önemli kılan orada icmâa yapılan vurgudur. Çünkü bu anlamda bir sahabe uygulamasının, yani sünnetinin bağlayıcı olabilmesi için bahis konusu ictihadın üzerinde ihtilâf edilmemesi gerekmektedir.

b. Sahabe uygulamasının bu şekilde bağlayıcı olmasının kaynağı da önem arz etmektedir. Şâtıbî'ye göre bu kaynak akıl veya ictihad değildir. Bu kaynak Pz. Peygamber'in "Sünnetime ve hidayete erdirilmiş raşid halifelerimin sünnetine yapışın" şeklindeki beyanıdır. Bu hadîs, sahabenin, özellikle raşid halifelerin uygulamalarının sünnet olarak değerlendirilmesinin dinî boyutunu ortaya koymaktadır. Sahabe dışında ise dinî açıdan hiçbir kimsenin uygulamasının -üzerinde icmâ hasıl olsa bile- sünnet adını alması mümkün gözükmemektedir.

c. Şâtıbî'nin olaya dinî açıdan baktığı anlaşılmaktadır. Buna göre sahabenin sünnetinin bağlayıcılığı söz konusudur. Şâtıbî, tâbiûn sünnetini hiç bahis konusu etmemiştir. Ancak özellikle *Muvatta'*a baktığımızda onların ictihadları için de sünnet kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu ise sünnet kelimesinin sözlük anlamında kullanıldığı, dinî bakımdan bağlayıcılık unsuru taşımadığını göstermektedir.

Bununla birlikte -her ne kadar Şâtıbî böyle düşünüyorsa da- dinî anlamda bağlayıcı olmamakla birlikte sünnet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak hüküm ve ictihadlar için kullanılması kanaatimizce mümkündür. Zira tarihte bu anlamda kullanılmıştır. Hadîsten çıkarılan hükümlere sünnet denildiği bir vakıdır.

ŞÂTİBÎ'YE GÖRE KUR'AN VE HADİS İLİŞKİSİ

Hadîsin Kur'an karşısındaki konumuyla ilgili tartışmalar erken dönemde başlamıştır. Şâfiî'nin bu tartışmaları *er-Risâle* adlı eserinde naklettiği görülmektedir.

Şâfiî, sünnetlerin -ki ona göre hadîs ve sünnet aynı şeydir- üç çeşit olduğu konusunda bir ihtilâfın bulunmadığını, ancak bunların ikisi üzerinde icmâ edildiğini belirtmiştir. Şâfiî'ye göre bu sünnetler şöyledir:

a. Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği bir hükmü Hz. Peygamber aynı şekilde beyan etmiştir.

b. Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak indirdiği bir hükmü Hz. Peygamber onun muradına uygun olarak açıklamıştır.

c. Sünnetin üçüncü çeşidi de hakkında Kur'an'da hiçbir hüküm bulunmayan konularla ilgilidir.⁵³

⁵³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 91.

Şâfiî, üçüncü çeşidin farklı açıklama şekilleri olduğunu ifade etmiştir. Buna göre hakkında Kur'an'da hüküm bulunmayan konularda sünnet şu şekilde oluşmaktadır:

a. Kimine göre Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve ezeli ilminde geçtiğine üzere onu rızasına uygun işlerde muvafık eylediğine göre hakkında Kur'an hükmü bulunmayan konularda ona sünnet koyma yetkisi vermiştir.

b. Kimine göre Hz. Peygamber ancak Kitab'da aslı olan konularda sünnet koymuştur. Nitekim namazların sayılarını ve nasıl kılınacağını, mücmel olan farzın aslına dayanarak açıklamıştır. Alım-satım işleri ve diğer hukukî konularla ilgili sünnetleri de böyledir.

c. Kimine göre Hz. Peygamber'e Allah'tan bir mesaj (elçilik) gelmiştir. Bu itibarla onun sünneti Allah'ın emriyle sabit olmuştur.

d. Kimine göre de Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnet onun kalbine ilham edilmiştir. Onun sünneti Allah tarafından kalbine ilham edilen "hikmet"tir. Yani kalbine ilham edilen şey onun sünnetini teşkil etmektedir.⁵⁴

Şâfiî, üçüncü çeşidin bu açıklama şekillerini zikretse da ona göre ne olursa olsun önemli olan Allah'ın Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığını beyan etmesi ve insanlardan hiç birine bildiği bir işte ona muhalefet etmek için bir mazeret tanımasıdır.⁵⁵

Şâtîbî sünnetin Kur'an karşısındaki konumuna iki açıdan değinmiştir. Biri sünnetin Kur'an'la birlikte aynı değerde mi telâkki edileceği yoksa Kur'an'dan sonra gelen bir delil olarak mı kabul edileceğidir. Şâtîbî, bu noktada sünnetin dikkate alınma bakımından Kur'an'dan sonra geleceğini belirtmiş, bunu Kitab'ın kat'î sünnetin zannî olmasıyla ve Muâz hadîsiyle⁵⁶ delillendirmiştir.⁵⁷

Diğer konu ise sünnetin manası itibarıyla Kur'an karşısındaki konumudur. Şâtîbî de Şâfiî'nin yaptığı gibi sünnetin Kur'an karşısındaki konumu bakımından âlimlerin farklı düşüncelere sahip olduğunu belirtir ve Şâfiî'ninkine benzer bir tasnif yapar. Şâfiî'nin tasnifinde ikinci sırada yer alan görüşü Şâtîbî'nin savunduğu görülmektedir.

Şâtîbî'ye göre sünnet, manası bakımından sonuçta Kitab'a çıkar ve ona dayanır. Kısaca belirtmek gerekirse sünnet Kur'an'ın beyanıdır, müstakil ve Kur'an'dan bağımsız hüküm koyması söz konusu değildir. Şâtîbî, bu görüşü örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır. Şimdi birkaç örnek üzerinde duralım:

a. Allah, temiz olan şeyleri helâl; pis olan şeyleri de haram kılmıştır. Bu iki ucun arasında bunlardan her birine katılması mümkün olan pek çok şey bulunmak-

⁵⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 92-93.

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 104.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; Nesâî, Kudât, 11. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* (1998) 1: 3, s. 41-48.

⁵⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 5. Şâfiî'nin Kur'an ile sünneti aynı değerde bir delil olarak kabul ettiği vurgulanmalıdır. Bkz. *er-Risâle*, s. 104. Şâfiî, olaya tamamen Hz. Peygamber'e itaatin farz oluşu, dolayısıyla sünnete uyulması gerektiği açısından yaklaşmıştır. Sünneti ikinci delil olarak kabul edenler ise onun sübut değerini ve Kur'an'ın beyanı oluşunu dikkate almışlardır.

tadır. İşte Resulullah bu konuda gerekli açıklamalarda bulunmuş ve köpek dışı olan yırtıcı hayvanlar ile pençeli kuşları yemeyi yasaklamıştır.⁵⁸

2. Allah, eğitilmiş ev hayvanının sahibi için tuttuğu avı helâl kılmıştır. Eğitilmemiş hayvanın tuttuğu av ise haramdır. Bu ikisi arasında eğitilmiş av hayvanının tuttuğu ve birazını da yediği avın hükmü kalmıştır. Hz. Peygamber, av hayvanının avından yemesi halinde ondan yenilemeyeceğini beyan etmiştir.⁵⁹

3. Allah zinayı haram kılmış, evlenmeyi helâl kılmıştır. Ancak meşru şekle muhalif aktedilen nikâh hakkında bir şey dememiştir. Bu noktada Hz. Peygamber velisiz nikâh olamayacağını, böyle bir nikâhın batıl olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰

Bu örnekler sünnetin müstakil hüküm koyucu bir delil değil, Kur'an'daki konuyla ilgili bir "asl"ın beyanı olduğunu göstermektedir. Aslında verilen örneklerle baktığımızda sünnetin bu hükümleri müstakil olarak ortaya koymasıyla onları Kur'an'daki bir asla dayalı olarak ortaya koyması sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır. O halde Şâtıbî'yi böyle bir düşünceye sevk eden neden ne olabilir?

Şâtıbî'nin bu görüşü temellendirirken başvurduğu bazı delillerden onun maksadını anlamak mümkündür. Şâtıbî'nin, tamamen sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğunu söylerken şu ayetlere atıfta bulunduğu görülmektedir:

a. "İnsanlara indirilene açıklayasın diye sana Kur'an'ı indirdik."⁶¹

b. "Ayrıca bu Kitab'ı sana her şey için bir açıklama kaynağı ... olarak indirdik."⁶²

c. "Kitab'da biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık."⁶³

d. "Bugün size dininizi tamamladım."⁶⁴ Şâtıbî'ye göre dinin tamamlanmasıyla Kur'an'ın indirilmesi kastedilmektedir. Şu halde sünnet sonuç itibarıyla Kur'an'da olanın açıklanması olmaktadır.⁶⁵

İlk ayete baktığımızda Şâtıbî'nin onu sünnetin bütün hükümlerine şamil olarak anladığı görülmektedir. Burada dikkat çekici husus iki ve üçüncü ayetlerin sünnet inkârcuları tarafından delil olarak kullanılmasıdır. Şâtıbî ise bu ayetleri sünneti inkâr etmek için değil, sünneti Kur'an'a bağlamak için kullanmıştır. Şayet Kur'an her şeyin bir açıklaması ise, Kitab'da hiçbir şey eksik bırakılmamış ise sünnetin de nihayetinde Kur'an'a çıkması, ona dayanması ve onun beyanı olması gerekmektedir. Aslında sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım da sünneti tamamen Kur'an'ın beyanı olarak gören yaklaşım da kendi açılarından isabetlidir. Zira sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım yukarıda zikredilen ayetleri özellikle ikinci ve üçüncü ayette geçen Kitab kelimesini farklı yorumlamışlardır. Burada geçen Kitab levh-i mahfûz olabileceği gibi, Kitab'da hiçbir şeyin eksik olmaması da genel ilke ve prensipler, küllî esaslar şeklinde anlaşılabilir. Başta da söylediğimiz gibi nereden bakılırsa bakılsın her iki yaklaşım da sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır.

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 32 (IV, 30).

⁵⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 34-35 (IV, 32).

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 36 (IV, 34).

⁶¹ Nahl, 44.

⁶² Nahl, 89.

⁶³ En'âm, 38.

⁶⁴ Mâide, 3.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 12-13 (IV, 10-11).

SONUÇ

Bu çalışmada Şâtıbî'nin hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri ele alınıp tahlil edilmiştir. Çalışmanın amacı hadîs ve sünnetle ilgili düşünceleriyle Şâtıbî'nin nerede durduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Şâtıbî'nin usûl-i fıkhîta makâsıdu's-şerî'a teorisini sistemli bir şekilde incelediği bilinmektedir. Makâsıd teorisi Kur'an ve sünnet nasslarını bir bütün olarak anlamaya yöneliktir. Bununla birlikte buradan hadîslere nasıl yaklaştığını anlamaya çalıştık. Makâsıd teorisinin hadîsleri anlamakla ne ilgisinin olduğu akla gelebilir. Şurası muhakkak ki, bu teori çerçevesinde Kur'an'a yaklaşımla hadîslere yaklaşım aynıdır. Bu bağlamda Şâtıbî'nin anlayışında ahiret, ibadet, sarîh olan mücerred emir ve nehiylerle ilgili konularda makâsıd ve maslahata riayet prensibinin geçerli olmadığı tespit edilmiştir. Hadîsleri ilgilendiren bölüm ise bu genel çerçeveye birlikte konuları işlerken verdiği örneklerdir. Bu konularla alâkali recm cezasını ve hayızlı kadının namazını değil, ama orucunu kaza etmesini örnek olarak vermiştir. Bu da en azından Şâtıbî'nin bu gibi konuları makâsıd çerçevesinde değerlendirmedeğini ve makâsıd teorisini her şeye uygulanabilen mutlak bir teori olarak ortaya koymadığını göstermektedir. Bu durum dil çerçevesinde murâdı anlamakla makâsıdı tespit etme arasında önemli bir dengenin kurulduğunu ortaya koymaktadır.

Şâtıbî'nin hadîsle ilgi görüşlerinden ortaya çıkan diğer önemli bir sonuç da, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edeni bid'atçı olarak nitelerken teklifî hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını belirtmesidir. Bu durum Şâtıbî'nin haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğine inandığını göstermektedir. Bundan daha da önemlisi onun haber-i vâhidi "sünnet" olarak telâkki etmesidir. Zira ifadelerinin siyak-sibakına bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Bu da onun hadîs usûlünde yerleşmiş olan hadîs eşittir sünnet anlayışına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Şâtıbî'nin hadîs ve sünnet ilişkisiyle ilgili düşüncelerine gelince, asla hadîs ile sünneti karşı karşıya getirmemiş veya hadîse karşı sünneti tercih etmemiştir. Onun sisteminde böyle bir kavram kargaşası yoktur. Bununla birlikte Şâtıbî, *hadîsle*, yani nadir olarak uygulanmış amel ile *amelin* (Mâlikî geleneğinde amel kelimesi, bazen sünnet kelimesiyle de ifade edilmektedir), yani yaygın olarak uygulanmış amelin çatışabileceğini tespit etmiştir. Ona göre bu durumda nadir olarak uygulanan amel haber-i vâhid konumunda; yaygın olarak uygulanan amel ise mütevâtir sünnet konumunda olduğu için çoğunluğun uyguladığı ameli tercih etmek gerekecektir.

Son olarak söylemek gerekirse Şâtıbî, hadîsin Kur'an karşısındaki konumuyla ilgili yaygın olarak kabul edilmiş görüşten biraz farklı bir görüşe sahiptir. O da hadîsin/sünnetin müstakil olarak hüküm koyucu olmaması, tamamen Kur'an'ın bir aslına dayalı olarak onu beyan edici olmasıdır. Sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım da sünneti tamamen Kur'an'ın beyanı olarak gören yaklaşım da kendi açılarından isabetlidir. Ancak önemli olan husus, sünnetin getirdiklerini delil olarak kabul etmede her iki yaklaşımın da nihayetinde aynı kapıya çıkmasıdır.