

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI**

**TEFSİRDE MAKĀŞİD YAKLAŞIMLARININ ÖZNELLİK SORUNU**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Rukiye YAMAN**

**Ankara, 2021**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI**

**TEFSİRDE MAKÂŞİD YAKLAŞIMLARININ ÖZNELLİK SORUNU**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Rukiye YAMAN**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ**

**Ankara, 2021**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
TEFSİR**

**TEFSİRDE MAKÂŞİD YAKLAŞIMLARININ ÖZNELLİK SORUNU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

- 1- Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ
- 2- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
- 3- Dr. Öğr. Üyesi Sema ÇELEM
- 4-
- 5-

**İmzası**

**Tez Savunması Tarihi**

**11.10.2021**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Prof. Dr. Mehmet Akif Koç danışmanlığında hazırladığım “Tefsirde *Maķāşid* Yaklaşımlarının *Öznellik* Sorunu (Ankara. 2021)” adlı yüksek lisans  - doktora/bütünleşik doktora  tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

**Tarih: 11.10.2021**

**Adı-Soyadı: Rukiye YAMAN**

**İmza:**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
TRANSLİTERASYON SİSTEMİ.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
<b>0. GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
0.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	3
0.2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları.....	5
0.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	6
<b>1. BÖLÜM.....</b>	<b>10</b>
<b>ÖZNELİK VE NESNELİK.....</b>	<b>10</b>
1.1. <i>Maķāşid</i> ile <i>Öznellik</i> ve <i>Nesnellik</i> Konusundaki Kavramsal Çerçeve.....	10
1.2. <i>Öznellik</i> ve <i>Nesnellik</i> Kavramlarının Batı Geleneğindeki Tarihsel Gelişimi.....	15
1.3. İslam Düşüncesinde <i>Öznellik</i> ve <i>Nesnellik</i> .....	22
1.3.1. Yorumda İhtilaf ve <i>Öznellik</i> .....	22
1.3.2. Yorumda <i>Öznelliğe</i> Sebep Olan Temel Etmenler.....	24
1.3.2.1. Yorumcunun Beşerî Özelliklerinden Kaynaklanan Sebepler .....	24
1.3.2.2. Haricî Sebepler.....	29
1.3.3. <i>Öznellik</i> ve <i>Nesnellik</i> Kavramlarının İslam Düşüncesindeki Tarihsel Gelişimi.....	33
<b>2. BÖLÜM.....</b>	<b>41</b>

<b>TEFSİRDE MAKÂŞİD YAKLAŞIMLARINDA ÖZNEELLİK.....</b>	<b>41</b>
2.1. Şâṭibî, <i>Ummîlik</i> ve İlmî Tefsir.....	41
2.2. Şâṭibî, Faḍlur Raḥman ve Tarihselcilik.....	56
2.3. <i>Hikmetle Ta'îl</i> Hususundaki Tartışmalar.....	64
<b>SONUÇ.....</b>	<b>75</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>80</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>91</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>93</b>

## KISALTMALAR

Alm.	<i>Almanca</i>
b.	<i>İbn</i>
bkz.	<i>Bakınız</i>
byy.	<i>Basım yeri yok</i>
c.	<i>Cilt</i>
çev.	<i>Çeviri</i>
dn.	<i>Dipnot</i>
d.	<i>Doğum</i>
ed.	<i>Editör</i>
haz.	<i>Hazırlayan</i>
Hz.	<i>Hazreti</i>
İng.	<i>İngilizce</i>
krş.	<i>Karşılaştırmız</i>
nşr.	<i>Neşreden</i>
ö.	<i>Ölüm</i>
ra.	<i>Rađiyallāhu ‘anh</i>
sav.	<i>Şallallāhu ‘aleyhi ve sellem</i>
s.	<i>Sayfa</i>
ss.	<i>Sayfalar</i>
terc.	<i>Tercüme eden</i>
tah.	<i>Tahkik eden</i>
tsz.	<i>Tarihsiz</i>
vb.	<i>Ve benzeri</i>
vs.	<i>Ve saire</i>

### Sadece Hadis atıflarında:

<i>Kitāb</i>	K.
<i>Bāb</i>	B.

## TRANSLİTERASYON SİSTEMİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء	‘	ض	Đ/đ
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Z/z
ث	Ṣ/s	ع	‘
ج	C/c	غ	Ğ/ğ
ح	H/h	ف	F/f
خ	Ḥ/h	ق	Q/q
د	D/d	ك	K/k
ذ	Z/z	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	ه	H/h
ش	Ş/ş	و	V/v
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y/y

Hareke	Kısa	Uzun
<i>fetha</i>	َ e/a	ا = ā
<i>damme</i>	ُ u	و = ū
<i>kesra</i>	ِ i	ي = ī

## ÖNSÖZ

Tarih boyunca Kur'an'ı anlamak için çok çaba sarf edilmiştir. Altı yüz sayfalık Kur'an hakkında on dört asır süresince çok sayıda eserin ortaya konulması bunun en büyük göstergesidir. Kur'an'ın en büyük hedefi, insan hayatını anlamlandırmak, ona hidayet rehberi olmak ve iki dünya saadetine ulaşmanın yolunu göstermektir. Şu durumda bir *mu'min* için *naşş*ların anlaşılması ve yorumlanması oldukça önemli bir husustur. Asıl mühim olan ise bu yorumlama faaliyetinin sonunda yorumcunun ulaştığı netice ile Allah'ın kelimelerinden murat ettiği şeyin birbiriyle örtüşmesidir.<sup>1</sup>

*Maķāşid* mevzusu, Kur'an'ı anlamak ve ondan hüküm *istidlāl* etmek noktasında büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Biz bu çalışmada zikredilen konunun tefsire yansıyan yönlerini öznellik çerçevesinde ele almayı hedefledik. Tezimizin birinci bölümünde *öznel*lik ve *nesnel*lik ile ilgili olan birtakım kavramları ve bunların tarihî gelişimini sunarak, öznelliğe sebep olan temel etmenlerle bu bölümü noktaladık. İkinci bölümde ise oluşturduğumuz bu alt yapı çerçevesinde *maķāşid* yaklaşımlarının tefsire etkisini ortaya koymaya çalıştık.

Dinin anlaşılması hususunda oldukça önemli bir yer tuttuğunu düşündüğümüz *maķāşid* meselesini çalışmaya beni teşvik eden, dolayısıyla tez konumun belirlenmesinde büyük etkisi olan, çalışmamda danışmanlık yapma lütfunda bulunarak, fikir ve tecrübelerini benden esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'a şükranlarımı arz ederim. Yorum ve eleştirileriyle bana rehberlik eden saygıdeğer jüri üyeleri Prof. Dr. Mesut Okumuş ve Dr. Öğr. Üyesi Sema Çelem hocalarıma katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Yine çalışmam ile ilgili

---

<sup>1</sup> Mevlüt Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), ss.21-22.

görüşme taleplerimi geri çevirmeyen Prof. Dr. Mehmet Görmez ile Tefsir ve İslam hukuku kürsülerindeki kıymetli hocalarıma da minnettarlığımı arz ederim. Ayrıca tezimi okuma zahmetinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan hocama ve Arş. Gör. Rukiye Çelebi'ye de katkılarından dolayı çok müteşekkirim. Son olarak beni daima destekleyen ve yanımda olan değerli aileme de her şey için teşekkür ederim.

Rukiye YAMAN

Ankara-2021



## 0. GİRİŞ

Tarih boyunca ortaya konulan *yorumla* ilgili çalışmalarda *nesnellik* en önemli hedeflerden biri olmuştur.<sup>2</sup> *Nesnellik*, bilim tarihi süresince tabiat bilimleri merkeze alınarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Anlamını daha ziyade tabiat bilimlerinde bulmuş olan *nesnellik*, değer bakımından *öznellik* üzerinde ciddi bir üstünlük sağlamıştır. Kur'an yorumu açısından ise kıymetli olanın *muhkem*, *kat'î*, *memdūh* gibi nitelendirmelerle nesnel *yorum* olduğu genel bir kabul olarak göze çarpmaktadır.<sup>4</sup>

Anlam, anlama, yorumlama, uygulama, dil, tarih, yöntem, ön anlama, *öznellik*, *nesnellik* ile hakikat ve geçerlilik ölçütü, çağdaş yorumbilim yöntemlerinin *öznellik-nesnellik* bağlamında ele aldığı temel problemleri oluşturmaktadır.<sup>5</sup> Bizim ele aldığımız *yorumda* *öznellik* ve *nesnellik* hususu ise, asırlardır süregelen ve birtakım hususlarda birbirinden farklılık arz eden literatürdeki eserlerin varlığıyla kendini gösteren bir durum olarak karşımızda durmaktadır.<sup>6</sup> Devam eden bu süreç içinde *yorumun* –İslam *yorum* düşüncesinde fıkıh özelinde ise *te'vīl*– doğası gereği öznel oluşu<sup>7</sup> oldukça önemli bir husustur. Zira bu bir yandan varoluşsal ve tabii olup diğer yandan ise bir zarûrettir.<sup>8</sup> Bu yorumlama işlemi, her medeniyetin tagayyür eden yapısı

---

<sup>2</sup> Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), s.10.

<sup>3</sup> Aslı Üner, "Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu," (yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2011), s.8.

<sup>4</sup> Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, s.11.

<sup>5</sup> Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), ss.40-41.

<sup>6</sup> Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, s.13.

<sup>7</sup> Necmettin Gökkır, "İslam Yorumbilim Geleneklerinde Kur'an ve Toplum Arasındaki Diyalektik İlişki," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2008/1), s.22.

<sup>8</sup> Sadık Kılıç, "Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında' Varolan'ı da Gözeten Diri Yorum," *EKEV Akademi Dergisi*, 9:23 (2005), ss.1-24.

ile kültürel kodlarına ve o medeniyete mensup bir birey olan yorumcunun değişen deneyimleri ile psikolojisine göre bir *öznellik* taşımaktadır.<sup>9</sup>

*Maķāşid* teorisinin fikrî temelleri, kelimelerin kapsamına giren *şalāh-aşlah*, *husn-ķubh* ve *ta'līlu ef'ālillāh* konularına dayanmaktadır. Yani hükümlerin *maşlahat* ve *hikmet* ile *ta'līl* edilip edilemeyeceği, dolayısıyla da *ķiyāsın* caiz olup olmadığı ve *maşlahat* ile hüküm verilip verilemeyeceği hususları kelamî konularla alakalıdır.<sup>10</sup> *Maķāşid* konusu tefsir alanında da önemli bir mevzu olmasına karşın, genel anlamda fıkıh usulcileri tarafından tartışılan bir konudur. Fıkıh usûlünde yorumu *te'vīl* kavramı karşılamaktadır. *Te'vīl*, lafzın bir delil nedeniyle *mercūh* olan ihtimale hamledilmesidir. Bir başka deyişle, tercihe şayan olan ihtimalin terk edilip diğerinin kabul edilmesidir. Fıkıh bakımından değerlendirildiğinde *te'vīl*, fikhî hükümler arasında tercihte bulunmayı, yani bir delile dayanarak lafzın zahir manasından alınıp başka bir manaya yorulmasını ifade etmektedir.<sup>11</sup>

*Şerī'atın* vazettiği tüm hükümlerde birtakım amaçları gaye edindiği, bunların kulların dünya ve ahiret *maşlahatını* temin etmek ve korumak paydasında birleştiği kabul edilmektedir. İslam hukuk literatüründe *Şāri'*in ortaya koyduğu hükümlerde gözettiği bu gayeler *maķāşidu'ş-şerī'a* olarak isimlendirilmektedir. *Maķāşidın* temelini, *darūrāt-ı hamse* olarak formüle edilen can, din, mal, akıl ve neslin korunması oluşturmaktadır. Hukukun hedeflerini göz önünde bulundurarak içtihat faaliyetini gerçekleştirmek, müçtehidin hükme varırken temel fitrî-zarûrî ihtiyaçları dikkate

<sup>9</sup> Talip Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivāyet ve Dirāyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme," *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (2010), ss.213-214. Krş. Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, s.14.

<sup>10</sup> Zafer Koç, "Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları," (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007), ss.250-251.

<sup>11</sup> Enver Osman Kaan, "Farklı İctihat Yöntemlerinin Fikhî Yoruma Etkisi," *İslam ve Yorum*, 1 (2017), s.246; H. Yunus Apaydın, "Te'vīl," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.41, s.28.

almasını ve hükümleri bunun üzerine inşa etmesini gerektiren bir yöntemdir. Bu sayede hem kaynağın bağlayıcılığı ve gücü ortaya konmuş olmakta hem de mükellef bakımından işlediği fiilin *sebeb* ve *hikmeti* kavranmış olmaktadır. Bu durum hukûken ve dinen yükümlü olan kimsenin yaptığı eylemi bilinçli ve mutmain bir gönülle gerçekleştirmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu maksatların bilinmesi, *naşş*ların anlaşılması ve olaylara tatbik edilmesi ile hakkında *naşş* olmayan hususlara ait hükümlerin *istidlâ*inde önem arz etmektedir.<sup>12</sup> Zira *Şâri*'in vazettiği bir hukuk kuralının, onun gayesi ve bağlamı göz önünde bulundurulmadan sadece zahirine bakarak hayata aktarılması, bazı yanlış sonuçlara sebep olabilmektedir.<sup>13</sup>

### **0.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi**

Kur'an'ı anlama, yorumlama ve hüküm vazetme hususunda hayatî bir konumda olan *maķāşid* yaklaşımlarında, titiz bir araştırma ve okuma yapıldığı takdirde, konuyla ilgili ciddi eserler ortaya koyan isimlerin tefsire yansıyan bazı mevzular noktasında ihtilaf içinde oldukları göze çarpmaktadır.

Çalışmamızın konusunu, *maķāşid* yaklaşımları ile ilgili tefsire etki eden hususlarda ortaya konulan bu *sübjektif* fikirlerden en temel olanlarını karşılaştırmalı olarak örneklerle ele almak oluşturmaktadır. Bu bağlamda *yorumda öznelliğin* ne

---

<sup>12</sup> Abdullah Bayram, “Maķāşid ya da Gâi / Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı,” *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:25 (2014/1), s.40; Ali Pekcan, *Maķāşid Teorisine Giriş (Fikhî Hükümlerin Gâi Arka Planı)*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), ss.15-16, 23.

<sup>13</sup> Ahmet Yaman, “Maķāşid Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar,” Mustafa Çağrııcı (ed.), *Maķāşidî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) içinde, s.135. (Bu bilgilere ilaveten *maķāşid*da bağlı yorumun, fikhin her alanında olmadığını da belirtmek yerinde olacaktır. Örneğin hükmüne açıkça delalet eden lafızlarda *maķāşid*da bağlı öznal yorumların yapılamayacağı hususunda ittifak edilmiştir.)

olduğu ve hangi temeller üzerine yükseldiği de incelenecektir. Bir başka deyişle konumuz, *maķāşid* çerçevesinde *naşş*lardan hüküm çıkarma sürecinde ulemayı etkileyerek yönlendiren sebepler ve bu durumun *yorumda* nasıl bir *öznelliğe* neden olduğunu tespit etmeye çalışmaktır.

Zira bir metnin hangi maksatla ve ne gibi etkiler altında yazılmış olduğunu bilmek, varılan anlamın daha doğru olmasını temin edecektir.<sup>14</sup> Hiçbir şahsın yaşadığı muhitten bağımsız bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin ortaya koyduğu fikirlerin o devrin ilmî, siyasî, ekonomik, fikrî, sosyal-kültürel vb. gibi kendisine tesir etmesi mümkün olan atmosferinin göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi ve metne bu malumat çerçevesinde yaklaşıması önem arz etmektedir. Bu yüzden *maķāşid* yaklaşımlarında tefsire etki eden farklı fikirler ortaya koyan alimlerin, neden farklı hükümlere vardıklarının da bu veriler çerçevesinde tespit edilmesi gerekmektedir.

Tezimizin amacı ise, mevzubahis olan bu öznel yorumların kökenine inebilmek ve bu ihtilafların altında yatan olası sebepleri ortaya koymaktır.

İbn ‘Āşūr, maksatları belirlemenin fakihler arasında ittifak sağlayacağını düşünmektedir.<sup>15</sup> Fakat ulema arasında *maķāşid*ın tanımları noktasında bile bir öznellik söz konusudur. Cuveynî, bu kavramı *ma‘nā* kelimesini temel alarak kullanırken<sup>16</sup>, ‘İzz b. ‘Abdu's-selām ve talebesi Ķarāfi *meşālih* olarak değerlendirmiştir. Ķazzālî ise, “*maşlahat*ları korumak, onları ortadan kaldıran

---

<sup>14</sup> İbrahim Görener, “Anlama-Algılama ve Tefsir,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2003), s.296.

<sup>15</sup> Yusuf Bulutlu, “Muhammed Tāhir b. ‘Āşūr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri,” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016), s.35.

<sup>16</sup> Mehmet Macit Sevgili, “Cuveynî’nin Maķāşid Anlayışı,” *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi*, 4/1 (2021) ss.162-164.

*mefsedet*leri gidermek ve hükümleri ilk konuluş gayesine uygun elde etmek” şeklinde tanımlarken<sup>17</sup> ‘Allāl el-Fāsī, “Şāri’in her hükmü vazederken gözettiği gayeler ve sırlar” tanımını yapmaktadır.<sup>18</sup>

*Maķāşid* yaklaşımlarındaki *sübjektivite* birtakım hususlarda sıkıntıya sebep olmaktadır. Zira birbirine oldukça zıt fikirler barındıran bu yaklaşımlar, örneğin amelî noktada nasıl davranılacağına dair soru işaretlerine sebep olmaktadır. Bu durum konunun önemiyetini ortaya koymak bakımından önemlidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, fıkhnın bazı alanlarında örneğin içtihadı açık olan *naşş*ların çoğunlukta olduğu *mu ‘āmelāt* alanında *zann* ifade eden bilgi yeterli görülmüştür. Yani bu gibi yerlerde mezhepler arası ihtilaf herhangi bir konuda nasıl davranılacağına dair kesinliğe engel olmasına rağmen bu öznellik sorun olarak görülmemiş, bilakis rahmet olarak telakki edilmiştir.

*Maķāşid* mevzusu ile ilgili ya isim ya eser odaklı ya da genel çerçevede birtakım çalışmalar olup, *maķāşid* yaklaşımlarındaki *öznel*liği ele alan müstakil bir esere rastlamadık. Bizim temennimiz, Çiçero’nun da dediği gibi “gök kubbe altında söylenmemiş hiçbir şey olmadığının” da bilincinde olarak, kendi perspektifimizle ele almaya çalıştığımız bu konunun alana naçizane bir katkı sunmasıdır.

## 0.2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

*Maķāşid* konuları bağlamında Kur’an’ı anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma faaliyetinin öznel boyutunu konu edindiğimiz çalışmamız felsefe, sosyoloji,

<sup>17</sup> Mehmet Görmez, “Açılış Konuşmaları,” Mustafa Çağrııcı (ed.), *Maķāşidî Tefsir Kur’an-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) içinde, ss.31, 35.

<sup>18</sup> ‘Allāl el-Fāsī, *Maķāşidu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye ve meķārimuhā*, çev. Soner Duman – Osman Güman, (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), s.19.

epistemoloji, *hermeneutik* gibi birçok disiplini ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mevzu, interdisipliner bir yaklaşımla ele alındığında, derinlemesine bir incelemeyle geniş hacimli çalışmalar ortaya koymaya müsait bir görünüm arz etmektedir. Fakat böylesine kapsamlı bir çalışmayla *makāşid* yaklaşımlarının tefsire yansımaları hususundaki tüm *sübjektif yorumları* ortaya koymak, bizim tezimizin kapasitesini aşacaktır. Bu sebeple zikredilen konuyla ilgili öne çıkan başlıklarla çalışmamızı sınırlandırmayı uygun bulduk.

Tezimizdeki *öznel*liği yansıtan örneklere bakıldığında örneğin klasik dönemin önde gelen isimlerinden biri olan Şâtıbî'nin ortaya koyduğu bir fikre, modern dönemdeki İbn 'Āşūr'un itirazı söz konusudur. Dolayısıyla çalışmamızı belirli bir zaman dilimi, mekan, mezhep veya isimle sınırlandırmamayı münasip gördük.

### **0.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları**

Araştırmamızda mevzuyla ilgili klasik ve modern dönemde telif edilen tez, makale, dergi, kitap vb. olmak üzere başlıca çalışmalara müracaat edip “doküman analizi” yöntemine başvurduk. Bunun yanı sıra sosyal bilimlerde kullanılan temel yöntemlerden olan “söylem analizi” ve “karşılaştırma yöntemlerini” de kullandık.

İki bölümden oluşmakta olan araştırmamızın ilk bölümünde anlama ve yorumlama ile *öznel*lik ve *nesnel*likle ilgili kavramsal çerçeveyi çizmeye gayret gösterdik. Ayrıca *öznel*liğin *yorum*una etkisi ile bunların Batı ve İslam düşüncelerindeki gelişim süreçlerini özet bir şekilde ele alarak asıl konumuz olan ikinci bölüm için gerekli alt yapıyı oluşturmaya çalıştık.

İkinci bölümde ise ilk bölümde ihdas etmeye çalıştığımız alt yapıdan hareketle mevzuyu işledik. Bu bağlamda öncelikle *maḳāşid* kavramına ilişkin kavramsal çerçeveyi oturtup, sonrasında ise *maḳāşid* yaklaşımlarında *özneliğin* tefsire etkisini gösteren temel ihtilafları ortaya koymaya çalıştık. Birinci bölümde işlenen hususlar çerçevesinde tefsire etki eden örnekleri verirken, bu ilim adamlarının hangi saiklerle *özneliğe* meyledip ayrılığa düştüklerini ortaya koyma sadedinde değerlendirmelerde bulunduk.

*Öznellik* ve *nesnellik* kavramları ile tarihsel gelişimleri ele alınırken konuyla ilgili yerli tez, kitap, makale, dergi vb. teliflerin yanı sıra hem İslam düşüncesinin ürettiği kaynaklardan hem de Batı literatüründen istifade ettik. *Hermeneutik* kuramlardaki *öznellik-nesnellik* yaklaşımları ve önde gelen isimlerin fikirleri incelenirken ise genel olarak *hermeneutik* ve bilgi felsefesiyle ilgili yerli ve yabancı eserlerden faydalandık.

Ayrıca *yorum*, *yorumda öznellik* ve *özneliğin* sebepleri ile bunların Kur'an *yorumu*yla irtibatını kurarken İslam literatüründeki ilgili eserlere –özellikle *maḳāşid* konusu her iki bilim dalını da ilgilendiren bir konu olması hasebiyle, tefsir ve fıkıh alanında yazılan çalışmalara– başvurduk. Bu kaynaklar kullanılırken genel olarak birincil eserlerden ya da bu eser ve ele alınan konularla ilgili yapılan akademik çalışmalardan yararlandık.

Çalışmadaki ayet mealleri verilirken herhangi bir meal esas alınmayıp, anlamlar bizim tarafımızdan verilmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde, çalışmalarında Kur'an *yorumunda öznellik* hususuyla ilgili müstakil bölüm açmış olan şu kaynaklara müracaat ettik:

- Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (basılmış doktora tezi).  
Bizim görebildiğimiz kadarıyla bu çalışma, Kur'an yorumunda öznelliği en kapsamlı şekilde inceleyen çalışmadır.
- Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri* (doktora tezi)
- Mevlüt Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi* (basılmış doktora tezi)
- Muhammed Vehbi Dereli, *Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (doktora tezi)
- Süleyman Karacelil, *Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi* (doktora tezi)
- Zafer Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları* (doktora tezi)
- Ayrıca içtihatla öznellik ve ihtilaf hususuyla ilgili Adnan Koşum'un *İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu* isimli makalesinden oldukça faydalandık.

İkinci bölümde ise, ele aldığımız başlıklarla ilgili olarak en çok yararlandığımız eserler şöyledir:

- el-Āmidī, *el-İhkām*
- el-Cuveynī, *el-Burhān*
- el-Ġazzālī, *Şifāu'l-ġalīl*
- İbn 'Āşūr, *et-Taḥrīr ve't-tenvīr*
- er-Rāzī, *el-Maḥşūl*
- eş-Şātibī, *el-Muvāfaqāt*
- Ahmet Yaman (haz.), *Maḳāşid ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*
- Faḍlur Raḥman, *İslam ve Çağdaşlık*

- İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lıl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* (basılmış doktora tezi)

Çalışmamızın Kur'an yorumunda öznelliği ele alan eserlerden en önemli farkı, *makâşid* yaklaşımlarının tefsire doğrudan yansıyan *öznellik* boyutunu ele almış olmasıdır. Bu tür bir tezin zikredilen hususla ilgili tüm *öznellik* arz eden mevzular ele alındığı takdirde daha verimli olacağı kanaatindeyiz. Fakat biz çalışmamızın kapasitesi gereği bütün ihtilafli konulara girmedik. Bu bağlamda temennimiz, araştırmamızın gelecek çalışmalara bir katkı sağlamasıdır.

## 1. BÖLÜM

### ÖZNELLİK VE NESNELLİK

#### 1.1. *Maķāşid* ile *Öznellik* ve *Nesnellik* Konusundaki Kavramsal Çerçeve

Çalışmamızın *maķāşid*, anlama ve yorumlamada *öznellik* ile *nesnellik* ana mihveri etrafında şekillenmesi hasebiyle, ilgili kavramsal çerçeveye dair birkaç mülahazada bulunmak yerinde olacaktır.

*Maķāşid*; lügatte “bir şeyi hedeflemek, bir yola yönelmek” anlamına gelen *ķaşd* kökünden türeyen ve “amaç, niyet” anlamlarında kullanılan *maķşid* kelimesinin çoğuludur.<sup>19</sup>

*Maķāşidü’ş-şerī’a*; *naşş*larda yer alan amelî hükümlerin gayelerini ifade etmektedir. Bir başka deyişle, dinî hükümlerle hedeflenen ilkeler, maksatlar, gayelerdir.<sup>20</sup>

*Maşlahat*; “doğru, düzgün, kusursuz olmak, iyilik ve uygunluk” gibi anlamlara gelen *şalah* kelimesinden türemiş olup; bir şeyin maksada uygun nitelikte olması, *fesād*ın zıddı, iyi, uygun, yararlı olana ulaştıran anlamlarına gelmektedir. Çoğulu *meşālihtir*. Zıttı *meşsedettir*. Fıkıh literatüründe *maşlahat*, *şer’i* hükümlerin içerdiği ya da akıl ve deneyim yoluyla tespit edilmekle birlikte bunlarla uyum içinde olan yararları ifade etmektedir.<sup>21</sup>

*Meşsedet*; içinde kötülüğü barındıran iştir. Bozulmak, batıl olmak, değişmek, malı haksız olarak almak manalarına gelen *fesād* kelimesinden türemiştir. Fıkıh

<sup>19</sup> Ertuğrul Boynukalın, “Maķāşidu’ş-şerī’a,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.27, s.423.

<sup>20</sup> Boynukalın, “Maķāşidu’ş-şerī’a,” c.27, s.423.

<sup>21</sup> İbrahim Kafî Dönmez, “Maşlahat,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.28, s.79.

usûlünde *şer'an* yasak fiillerin ihtiva ettiği ya da hakkında özel hüküm olmasa da dinin esas gayelerini ihlal eden kötülükler ve zararlar anlamında kullanılmaktadır.<sup>22</sup>

*İllet*; ya hükmü gösteren ya gerekli kılan ya da hükmün kendisine intisap ettiği vasıf, anlam, hal veya gerekçe anlamına gelmektedir.<sup>23</sup>

*Sebeb*; varlığı ve yokluğu *şer'î* hükmün varlığına ve yokluğuna emare kılınan hal veya vasfı<sup>24</sup> ifade etmektedir.<sup>25</sup>

*Hikmet*; usulcüler nazarında iki manaya gelmektedir:

1. *Şer'î* hükmün vazediliş amacı.<sup>26</sup> Sefer halindeki meşakkat sebebiyle namazın kasredilmesinin meşru kılınması gibi.<sup>27</sup>
2. *Şer'î* hükme terettüp eden *maşlahatın* tahakkuku veya *mefsedetin* giderilmesi.<sup>28</sup> Sefer halinde namazın kısaltılmasıyla yolculuktan kaynaklanan meşakkatin giderilmesi gibi.<sup>29</sup>

İlk dönem uleması *'illetle*; hükmün gayesi, muhafaza etmek veya gerçekleştirmek istediği menfaat ya da hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki münasiplik durumunu kastetmektedir. Ancak zamanla zikredilen anlam içeriği, *gâî 'illet* veya *hikmet* kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır.<sup>30</sup>

Mesela yolcunun namazı kasretmesi hükmünün gayesi, mükellefe kolaylık sağlamaktır. Seferîlik meşakkat içeren bir hal olması hasebiyle, konulan hükümle

<sup>22</sup> Ferhat Koca, "Mefsedet," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.28, s.356.

<sup>23</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "'İllet," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.22, s.117.

<sup>24</sup> *Şari*'in hükme alamet saydığı *zâhir* (objektif) ve *mundabıt* (kişiden kişiye, olaydan olaya değişkenlik göstermeyen) vasıftır. Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "Sebeb," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.36, s.244.

<sup>25</sup> Dönmez, "Sebeb," c.36, s.244.

<sup>26</sup> Ferhat Koca, "Hikmet," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.17, s.514.

<sup>27</sup> Salim Ögüt, "Hikmetle Ta'lîl Problemi," Ahmet Yaman (haz.), *Maķāşid ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017) içinde, s.133.

<sup>28</sup> Koca, "Hikmet," c.17, s.514.

<sup>29</sup> İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), s.372.

<sup>30</sup> Dönmez, "'İllet," c.22, s.117.

hükmün bağlandığı vasıf olan sefer durumu arasında bir uygunluk mevcuttur. Bu iki anlam usulcüler tarafından daha ziyade *hikmet* olarak nitelendirilmiştir. Bu manaları genellikle ihtiva etmekle beraber açık ve istikrarlı bir vasıf olan yolculuk hali ise *'illet* olarak isimlendirilmiştir.<sup>31</sup>

*Ta'lil*; *'illetten* yola çıkarak *ma'lul* hakkında bir delil getirme türüdür.<sup>32</sup> *Ta'lil*, bir fiil veya hükmün *'illete* bağlanarak ortaya konulmasını ifade etmektedir. Y. Apaydın'a göre usulcülerin neredeyse tamamı Allah'ın fillerinin *maşlahat* ve *hikmet* ile *mu'allel* olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir.<sup>33</sup>

*Anlama*; “bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma;”<sup>34</sup> olayların mahiyetini, olaylar arasındaki bağlantıyı doğrudan ve aracısız sezgi veya yaşanmış tecrübe yoluyla bilmeye denir.<sup>35</sup>

*Yorum*; bir metni, bir haberi, motivasyonu, bilinmeyen ve anlaşılmayan bir fiili, bir mesajı, bir olayı inceleyip değerlendirmek ve belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırmak demektir.<sup>36</sup>

Batı felsefesinde dinî metinleri anlama ve yorumlama doktrini anlamında kullanılan *hermeneutik (yorumbilgisi)*;<sup>37</sup> genel olarak insanın sözlerinin, fiillerinin, ürettiği eserlerin ve kurumların anlamını anlama ve yorumlama sanatını ifade etmektedir.<sup>38</sup> Kutsal metinleri yorumlama pratiklerinden doğan *hermeneutiğin* temel

<sup>31</sup> Dönmez, “‘İlet,” c.22, s.118.

<sup>32</sup> Abdülkuddus Bingöl, “Ta'lil,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.39, s.511.

<sup>33</sup> H. Yunus Apaydın, “Ta'lil,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.39, ss.511-512.

<sup>34</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), s.18.

<sup>35</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s.56.

<sup>36</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.937.

<sup>37</sup> Mehmet Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsuzluk Sorunu,” (doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2018), s.24.

<sup>38</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.413.

prensibi, bir tespitin anlamının ancak, kendisinin bir bölümünü kapsadığı tüm bir söylemle veya dünya görüşüyle alakalı olarak anlaşılabilceği fikridir.<sup>39</sup>

*Yorumbilgisi*; metnin lafızları, dil incelikleri, tarihî bilgiler gibi veriler ışığında metinle diyalog kurarak doğru *yorum*a erişme gayretidir. Bu işlemde ulaşılan sonucun kişiden kişiye değişecek olması, *yorumda öznellik* ihtimali olduğunun göstergesidir.<sup>40</sup>

İslam düşüncesinde ise *yorum*la ilgili kavramsal çerçeveyi *te'vîl* ve *tefsîr* kavramları karşılamaktadır.<sup>41</sup> *Tefsîr*in terim anlamı; dil bilimlerinden, Kur'an ilimlerinden, rivayet ilimlerinden veya yöntembilimlerinden faydalanılarak Kur'an'ın anlamlarının izah edilmesi ve ondan hüküm çıkarılmasıdır.<sup>42</sup> *Te'vîl*in terim anlamı ise, *naşş*lardaki bir lafzı bir delil sebebiyle aslî anlamından alıp, haiz olduğu muhtemel anlamlardan birine nakletmektir.<sup>43</sup>

Bu iki kavram ilk üç asırda çoğunlukla birbirinin müradifi olarak kullanılmıştır. Sonrasında ise *tefsîr* ve *te'vîl* kavramları arasında tam bir ayrımı yapan ilk kişi Mâturîdî (ö.333/944) olmuştur. Ona göre *tefsîr*, vahye tanıklık eden sahabenin Kur'an'dan anladığını ifade etmektedir. *Te'vîl* ise daha sonrakilerin anladıklarıdır.<sup>44</sup>

*Tefsîr* ve *te'vîl* kavramları arasındaki en önemli fark, *tefsîr*in Kur'an'ı otantik anlamıyla ortaya koyan anlama şekli; *te'vîl*in de müfessirin içinde bulunduğu değişkenlere Kur'an'ın otantik anlamını adapte etme faaliyeti olmasıdır. Yani *tefsîr*, öncelikle nüzul dönemine gidip, o tarihten hareketle eş zamanlı olarak anlama

---

<sup>39</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), s.831.

<sup>40</sup> Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumluluk Sorunu,” s.25.

<sup>41</sup> Mevlüt Erten, *İslam Tefsîr Geleneğinde Öznellik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), s.63.

<sup>42</sup> Abdülhamit Birışık, “Tefsîr,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.40, s.281.

<sup>43</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.41, s.2.

<sup>44</sup> Mehmet Akif Koç, “Tefsîr ve Te'vîl Üzerine,” Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, ss.31-32. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Mansûr Muḥammed b. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tah. Ahmet Vanlıoğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), c.1, s.29.)

faaliyetine girişmektir. *Te'vîl* ise, ilk aşamayı ifa edenlerin ikinci bir anlama çabasına gidip metni yaşanılan olgusal hale uyarlaması anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> O halde *tefsîrin*, anlamaya yardım eden naklî bilgileri konu edinmesine karşın *te'vîl*, bu bilgilere dayanarak aklî çıkarımla sonuca ulaşmayı ifade etmektedir.<sup>46</sup> *Te'vîlin* aklın sembolik ve sezgisel yetisini kullanarak bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma çabası olması da<sup>47</sup> onun dirayetle bağlantısı olduğuna işaret etmektedir.<sup>48</sup> Bu yüzden *yorumun* karşılığı olarak *te'vîl* kavramı daha uygun düşmektedir.<sup>49</sup> Zira *tefsîrde* lafza bağlılık, ilk ve tek anlama ulaşmak ve Arapça'nın kurallarına bağlı kalmak gibi *öznelliği* sınırlayıcı etkenler bulunmaktadır.<sup>50</sup> Buna karşın *te'vîlde yorumda* olduğu gibi varılan sonuçla alakalı kesinlikten ziyade ihtimal ve *öznellik* daha ağır basmaktadır.<sup>51</sup>

*Öznellik*; kişinin kendi kendinin bilincinde olan perspektif veya bakış açısı ile kişinin algılamasının kendi beklenti ve ihtiyaçları ile belirlenmesi halini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

*Nesnellik* ise; kişinin kendi duygu, düşünce ve ön yargılarından arınıp herhangi bir etki altında kalmaksızın bir nesneyi kavraması anlamına gelmektedir.<sup>53</sup>

---

<sup>45</sup> Hüseyin Doğan, "Kur'an'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vîl," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:23 (2011/1), s.53.

<sup>46</sup> Mevlüt Erten, "Kur'an ve Yorum," *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:3 (2013), s.11.

<sup>47</sup> Doğan, "Kur'an'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vîl," s.176.

<sup>48</sup> Fatih Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13:1 (2016) s.165.

<sup>49</sup> Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu," s.165.

<sup>50</sup> Erten, "Kur'an ve Yorum," s.11.

<sup>51</sup> Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu," s.165.

<sup>52</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.669.

<sup>53</sup> Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.125.

Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, *öznellik* ve *nesnellik* birbirlerinin zıttı olan, her şeyin çözümünde biri özneyi, diğeri de nesneyi esas alan felsefî kavramlardır.<sup>54</sup>

## 1.2. *Öznellik* ve *Nesnellik* Kavramlarının Batı Geleneğindeki Tarihsel Gelişimi

Bu başlık altında tezimizin sınırları çerçevesinde Batı geleneğinde *öznellik-nesnellik* yönelimlerinin önde gelen temsilcilerinin düşüncelerinden kısaca bahsedeceğiz.

Batı geleneğinde *öznellik-nesnellik* probleminin arka planında, özne-nesne ayırımı yapılıp yapılmaması mevzusu bulunmaktadır. Batı düşüncesinde bu sorun modern bilimin kurucularından olan Descartes (ö.1650) ile ortaya çıkmıştır. Descartes bu bilimi, bilinçlilikle dış dünya arasındaki özel bir ayrılığa dayandırarak şemalandırmıştır. Buna göre zihin, niceliksel amaçlarla tabiatı şemalaştırır ve tüm bu işlemi yapan özne, doğanın karşısına konumlandırılmış olur. Sonuçta da özne ile nesne (zihinle dış dünya) arasında çarpıcı bir ikilik oluşur.<sup>55</sup>

Köklerini Descartes'ten alan ve 19. yüzyıl *hermeneutiğini* temsil eden Schleiermacher (ö.1834) ve Dilthey'e (ö.1911) göre bilgi, özne-nesne ilişkisinden meydana gelmekte olup, özne nesnenin karşısındadır. Heidegger'in (ö.1976) etkisiyle bu 19. yüzyıl *hermeneutiğine* karşı çıkan Gadamer (ö.2002) ise, incelenen nesnenin öznenin ayrı bir şey olmadığını, öznenin de araştırdığı nesnenin içinde olduğunu öne sürmektedir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.152.

<sup>55</sup> Magee Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Metin Tunçay, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), ss.78-79.

<sup>56</sup> M. Aytül Kasapoğlu, "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları," *Felsefe Dünyası*, 5 (1992), s.63.

Bu bilgilerden esas mevzunun, ulaşılan bilginin *nesnelliği* ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Schleiermacher, Dilthey ve bu yönelimin temsilcileri, nesneyi olduğu gibi anlamayı amaçlamışlardır. Heidegger ve Gadamer izgisindekiler ise, n kavramlar ve n yarguların anlamaya imkan sağlayan etkenler olduğunu, tarihsel etkinin farkında olmamızı sağladığı için bunların önemli olduklarını düşünmektedirler.<sup>57</sup>

*Nesnelliğin* doğa bilimlerinde olmazsa olmaz bir nitelik olmasına karşın, sosyal bilimlerde ulaşılmaz bir hedef olduğunu öne sürenlerin<sup>58</sup> yanı sıra, *nesnelliğin* mümkün olduğuna inanan yöntembilim kuramcıları da mevcuttur.<sup>59</sup>

*Yorumda nesnelliği* savunan Schleiermacher, *hermeneutik daire* tezini ortaya atmaktadır. Bu teori, bütünün parçalarından yola çıkarak anlaşılabileceği gibi parçaların da bütünden yola çıkarak ve aralarında bir uyum sağlanarak anlaşılabileceğini savunmaktadır. Ona göre anlamamanın doğruluğunun kıstası, parça ile bütün arasındaki bu uyumun yakalanmasıdır. Bir başka deyişle bu uyum sağlanamazsa doğru anlama gerçekleşemez. Anlama ulaşmak için bir sözcüğü, yazarın eserinin konteksti çerçevesine yerleştirmek gerektiği gibi her metni de yazarın bütün yapıtlarının içine koymak gerekmektedir. Schleiermacher, aynı Şekilde yazarın eserlerini mevzubahis edeb türlerin ve giderek edebiyatın tümünün içine oturtmanın gerekliliğinden bahsetmektedir ki bu için nesnel yönünü oluşturmaktadır. Öte yandan üretim sürecinin bir anını temsil etmesi bakımından aynı metnin yazarın manev hayatının içinde de belirlenmesi gerekmektedir. Schleiermacher'e göre ancak bu

---

<sup>57</sup> Kasapoğlu, "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları," ss.63-64.

<sup>58</sup> Cevizci, *Felsefe Szluğ*, s.624.

<sup>59</sup> Adnan Koşum, "İçtihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında znellik ve Nesnellik Sorunu," *Usul*, 5 (2006), s.8.

şekilde olayın öznel ve nesnel boyutlarını ihata eden bir *hermeneutik daire* tamamlandığında anlama varılabilmektedir.<sup>60</sup>

Ayrıca yorumu *gramatik* ve *psikolojik* olarak ikiye ayıran Schleiermacher, *gramatik yorumun* bir metni gramer kurallarıyla dilsel yönden analiz ederek yorumlamak olduğunu belirtmektedir. *Psikolojik yorumun* ise, yazarın metne sinmiş olan öz varlığını ortaya çıkarmayı amaçladığını düşünmektedir. Schleiermacher, bu iki yorumun birbirini tamamlayarak<sup>61</sup> sonuçta yorumcunun metnin anlamını yazarın kastettiği şekilde nesnel olarak ifade etmesini sağladığını öne sürmektedir.<sup>62</sup>

Özetle Schleiermacher'ın *hermeneutiği*, yazarı merkezci bir konuma yerleştiren psikolojik bir yorumlama metoduna dayanmaktadır. Dilthey de buradan hareketle<sup>63</sup> anlama yöntemini anlayıcı bir psikolojiye dayandırmaktadır.<sup>64</sup> Ona göre, insanî olgular bir içsel süreç geçirilerek anlaşılabilir.<sup>65</sup> Yani geçmişle bağ kurmak, ancak geçmişi kendi içsel dünyamızdan hareketle anlamakla mümkündür.<sup>66</sup> Kısacası Dilthey, metnin yazarın psikolojisinden hareketle nesnel olarak analiz edilebileceğini savunmaktadır.<sup>67</sup> Ona göre tinsel bilimlerde tekil ve bireysel olanın nesnel ve genel-geçer olarak anlaşılması güç, fakat aşılamaz bir durum değildir. Zira tarihsel ve toplumsal bilimlerin hedefi, bireysel ve bir kerelik oluşumların nesnel bilgisini vermektir. Anlama ve yorumlama arasında fark gözetilen Dilthey'e göre anlama, "duyularımıza dışarıdan verilen göstergeler aracılığıyla içeridekileri tanıma süreci"dir.

---

<sup>60</sup> Aydın Uğur, "Hermeneutik: Eski Bir Yorum Yönteminin Yeniden Gündeme Gelişi ve Hukuk Alanına Uygulanması," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 38:1-4 (1983), s.185.

<sup>61</sup> Atilla Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Scheiermacher – Felsefe Tarihiçisi Gözüyle Bir Tanıtma," *DergiPark*, 0:28 (1991), ss.268-269.

<sup>62</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.154.

<sup>63</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, ss.154-155.

<sup>64</sup> Metin Becermen, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu," *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2004/1), s.41.

<sup>65</sup> Kasapoğlu, "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları," s.60.

<sup>66</sup> Becermen, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu," s.41.

<sup>67</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.155.

Anlama, çeşitli aşamalarda gerçekleşmekte olup sanatsal bir süreç olarak denetlenebilir bir *nesnellik* katına ulaştığında artık *yorum* halini almaktadır. *Yorum* ise, hayatın değişmez bir halde belirlenmiş dışlaştırmalarını sanatlı bir şekilde anlamak demektir.<sup>68</sup>

Modern yorumbilim tartışmalarında Emilio Betti (ö.1968) ve E. D. Hirsch (d.1928) mevzuyu, Schleiermacher ve Dilthey'e kadar uzanan *romantik hermeneutik kuramını* benimseyerek ele almaktadırlar. Onlar, doğru yorumlama yöntemi sayesinde öznenin içinde bulunduğu tarihsel şartları aşarak, yazarın amaçladığı anlama ulaşılabilirliğini savunmaktadırlar. Ayrıca insanın içinde yaşadığı tarihsel ortamı aşabilme kabiliyetinin, geçmişten gelen metinlerin doğru ve nesnel bir şekilde anlaşılmasını mümkün kıldığını düşünmektedirler.<sup>69</sup>

Nesnelci ekolün önemli temsilcilerinden biri olan Betti, düşüncenin tezahürlerinin, metinlerden musikiye, mimiklerden fiziksel hareketlere kadar birçok forma girebileceğini öne sürmektedir. Dahası bu anlam formlarının, yorumlamanın *nesnelliğinin* ön şartı olduğunu düşünmektedir. Yorumlama faaliyetinin ise özne, anlam formları ve başka bir zihin olmak üzere üç ögeyi içerdiğini söylemektedir. Betti, *hermeneutik* esasında başka bir zihnin nesnelleşme şekliyle alakalı olduğu için onun metafizikten ayrılabilirliğini ve düşüncenin tezahürlerinin nesnel varlığının kabul edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre bu durum, öznel bir *yorum* ile nesnel bir *yorumu* belirlemeyi mümkün kılmaktadır. *Nesnellik* üzerinde özellikle durmasına karşın kendi kuramının da *nesnellik* dışında bir temele dayandığının farkında olan

---

<sup>68</sup> Kasapoğlu, "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları," s.60.

<sup>69</sup> Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s.63.

Betti, bunu da sosyal bilimlerde tam *nesnelliğin* görece bir *nesnellik* lehine tercih edilmesine dayandırmaktadır.<sup>70</sup>

Gadamer, “Anlamadan *yorum* yapmak mümkün değildir” diyen Dilthey’in<sup>71</sup> anlamaya dayanan epistemolojik *hermeneutiğinden* farklı olarak,<sup>72</sup> “anlamak her zaman *yorum* yapmaktır” görüşünü benimseyen<sup>73</sup> ontolojik bir *hermeneutik* geliştirmiştir.<sup>74</sup> Onun fikirlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Heidegger’den etkilendiği görülmektedir.<sup>75</sup> Gadamer, anlamayı insanın öznel bir faaliyetinden ziyade, bir varlık tarzı olarak ele almaktadır. O, yöntem düşüncesinin insan bilimlerindeki anlama ve *yorum* faaliyetini açıklayamayacağını düşünmektedir. Yöntemsel olmayan bu bilimlerin, sadece yöntemsel *nesnellik* iddialarından vazgeçip, insanın anlama kabiliyetine dayanarak hakikate ulaşabileceklerini ileri sürmektedir.<sup>76</sup>

Gadamer, özne ve nesneyi birbirinden ayırma çabasının güçlüğe yol açtığını belirtmektedir. İnsanın kendisini zaman dışı doğrulara ulaşma uğruna tarihsellikten koparma gayretinin de bir yanılsama olduğunu düşünmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca ön kavramlar ve ön yargıların tarihsel etkinin farkına varmamızı sağlayarak anlamayı mümkün kıldıklarını savunmaktadır.<sup>78</sup> Dili, insanın varoluş temelini ortaya koyduğu bir alan olarak görmekte ve dil içindeki tüm kavramların insanın anlamlandırma sürecinin kanıtları olduğunu ifade etmektedir.<sup>79</sup> Ayrıca insanın bu dünyayı anlamlandırma çabasının kendi *yorumunu* da içerdiğini söylemektedir. Ona göre anlama ve

---

<sup>70</sup> Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, ss.183-184.

<sup>71</sup> Kasapoğlu, “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” s.63.

<sup>72</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.369.

<sup>73</sup> Kasapoğlu, “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” s.63.

<sup>74</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.369.

<sup>75</sup> Kasapoğlu, “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” s.63.

<sup>76</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.369.

<sup>77</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss.369-370.

<sup>78</sup> Kasapoğlu, “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” ss.63-64.

<sup>79</sup> Sevrâ Fırıncioğulları, “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme,” *Sosyoloji Dergisi*, 33:37-48 (2016), ss.46-47.

yorumlama birbirinden ayrılamaz olup, anlamak yorumlamaktır.<sup>80</sup> Yani Gadamer, kültürün etkisiyle tecrübe edilen hayatın, aynı zamanda yorumlanarak hem bireysel hem de toplumsal bir çerçeve içinde ele alınması gerektiğini bildirmektedir.<sup>81</sup> Üstelik bu tarihsel bağlamda insanların yorumlarının tüm farklılıklara rağmen bir potada eritilebileceğini savunmaktadır. Gadamer, insan hayatının pratik boyutlarını öne çıkaran, soyut ve bilimsel olanı kabul etmeyen, geleneksel yöntemlere karşı çıkmaktadır. Ayrıca toplumsal bağlamın kaçınılmazlığını vurgulayarak, nesnelciliğin kabul edilemez olduğunu öne sürmektedir.<sup>82</sup>

Otto Friedrich Bollnow ise, (ö.1991) sosyal bilimlerde mantıkî ve sistematik alanlara dair ortaya koyulan fikirlerin; tek bir varlıkla alakalı, nesnel ve hakikat olma özelliğine sahip bir bilginin varlığını gösterdiğini düşünmektedir. Bu hakikatin, bir insanı kendi derinliği, iç yapısı ve özellikleri bağlamında ne kadar büyük ölçüde kavarsa, hakikat olma değerinin o nispetle arttığını ifade etmektedir. Bu yüzden tek bir hakikat kavramının varlığından bahsedilemeyeceğini, bilakis *hakikatlerin çeşitliliğinin* varlık olarak kabul edilmiş olduğunu öne sürmektedir.<sup>83</sup>

Ona göre hakikat, her insanın etrafını çevreleyen varlıkların etkisiyle oluşturduğu hayat tecrübesi içinde anlaşılmaktadır. Şu durumda o, tek bir insanla kayıtlanmış olan bir hakikat kavramını, dolayısıyla da aynı özellikteki bir nesnel bilgiyi kabul etmektedir. Zaten Bollnow'a göre bir mevzunun herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmış olması da gerekmez. Zira sosyal bilimlerde anlama ve yorumlama

---

<sup>80</sup> Fırcıoğulları, "Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme," s.46; Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan (İng.) ve İsmail Yavuzcan (Alm.), (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), c.1, ss.256-257.

<sup>81</sup> Fırcıoğulları, "Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme," s.47.

<sup>82</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.370.

<sup>83</sup> Kâmiran Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960), s.17. Krş. Koşum, "İçtihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu," s.10.

kuramlarında anlayan öznenin *öznelliği* tüm derinlikleri, tüm içsel tecrübe ve kuvvetleriyle anlama sürecine dahil olmaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca o, öznenin iç kuvvetlerinin ve yeteneklerinin anlama sürecine etki etmesinin bilginin oluşmasında *nesnelliği* yok etmeyeceğini düşünmektedir.<sup>85</sup>

Bollnow, hakikatin anlaşılması noktasında özne ile alakalı öznel güdülerin de etkisi olabileceğinden dolayı onu anlayabilmek için öznenin, birtakım özel yetenekler ve tecrübeler gibi taşıması gereken bazı özellikler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca öznenin hakikati anlamak için bunlara ilaveten ruh durumunun müsait bir zamanı ile insanüstü bir güç veya tanrıca bir lütfâ da sahip olması gerekebileceğini ileri sürmektedir.<sup>86</sup>

Hülasa öznelci ekol, bilgi teorisinde insandan insana değişmeyen genel-geçer bilgi olasılığını kabul etmeyen, zihnin etkinliğini zihin hareketlerinin bilincinde olmakla kayıtlandıran bir akımdır. Yani, tüm bilgilerin kökeninde bilen kişinin öznel zihin hareketlerinin olduğunu ve dış dünyaya dair bilginin bu zihin hallerinden hareketle varılan bir çıkarıma dayandığını ileri sürmektedir.<sup>87</sup>

Öznelcilik anlayışına karşın nesnelcilik, dış dünyanın kendisine dair bilgimizden bağımsız bir şekilde var olduğunu savunmaktadır. Bilginin bilimsel verilere dayandığını ve her şeyi realitede olduğu haliyle tasvir ettiğini kabul etmektedir.<sup>88</sup> Bilgiye ulaşmanın zarûrî şartının *nesnellik* olduğunu, nesnenin ancak

---

<sup>84</sup> Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, ss.15, 19.

<sup>85</sup> Koşum, “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu,” s.11.

<sup>86</sup> Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, ss.20-21.

<sup>87</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.669.

<sup>88</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss.622-623.

kişisel duygu ve ön yargılardan bağımsız bir şekilde kavranmasıyla bilimsel *nesnellik*e ulaşılabileceğini öne sürmektedir.<sup>89</sup>

Modern yöntembilimlerinde *öznel-nesnel* problemi etrafında oluşan tartışmalar ana hatlarıyla bu şekildedir. S. Hekman'a göre bilgi sosyoloğu bilgiyi öznel-nesnel şeklinde konumlandırarak, öznel bilgiyi nesnel bilgiye oranla daha alt statüde görmektedir. Dolayısıyla sosyal bilimlerde genellikle bilgi sosyolojisi olarak kabul gören sosyoloji, pozitivist varsayımlara dayanmaktadır. Hekman, bilgi için anti-temel arayıcı filozoflar açısından, bizzat kendisi hatalı epistemolojik varsayımlara dayandığı için öznel-nesnel bilgi ayırımının anlamsız olduğunu vurgulamaktadır.<sup>90</sup> Aydınlanmacı düşünürler, nesnel bilginin hem tabiat bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde belirlenebileceğini iddia ederken, çağdaş pozitivistler nesnel bilginin sosyal bilimlerde mümkün olmadığını öne sürmektedirler.<sup>91</sup> Realistler ise, nesnel bilginin doğru bir ideal olmadığını belirterek, öznel bilgi nesnel bilgi ayırımına itiraz etmektedirler.<sup>92</sup>

### **1.3. İslam Düşüncesinde *Öznel* ve *Nesnel***

#### **1.3.1. *Yorumda*<sup>93</sup> İhtilaf ve *Öznel***

İhtilaf fitrî bir olgudur. İnsanın olduğu yerde daima farklı fikir ve yaklaşımlar var olagelmıştır. Ancak İslam hukuk tarihi boyunca İslam'ın genel ilkelerine aykırı

---

<sup>89</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, tsz, c.4, ss.254-255.

<sup>90</sup> Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan – Bekir Balkız, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), ss.23, 28-29. Krş. Koşum, “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznel ve Nesnel Sorunu,” s.11.

<sup>91</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi*, s.54.

<sup>92</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi*, s.68.

<sup>93</sup> Bu bölümde *yorum* kavramıyla Kur'an ayetlerini tefsir etme ve hüküm çıkarma faaliyetinin tümü; yorumcu ile ise bu faaliyeti yapan kişi (müfessir, fakih vb.) kastedilmektedir.

olan, *naşş*lara ve *icma*'a ters düşen ihtilaflar tasvip edilmemiştir. Liyâkat sahibi olan fakihlerin usûlüne uygun bir şekilde içtihadı açık olan hususlarda yaptığı içtihatlar ve bunun sonucunda vukua gelen ihtilaflar ise rahmet sebebi olarak telakki edilmiştir.<sup>94</sup>

İhtilaflar, büyük ölçüde müçtehidin içinde bulunduğu zaman ve yerdeki örf-âdet, *maşlahat* gibi birtakım gerekçelere bağlı olarak benimsediği ilke ve usûllerle ilgilidir.<sup>95</sup> Örneğin fikhî meselelerin çözümünde *re*'y taraftarı olan ulema, çoğunlukla *re*'ye başvurmuştur. Buna karşın *ehl-i hadîs* olarak nitelendirilen fakihlerin ise daha ziyade *naşş*ların zahiri ile yetinip çok gerekmedikçe *re*'ye başvurmaması da ihtilafı etkileyerek öznel sonuçlar doğuran unsurlardan biri olmuştur. E. Kılıçer'e göre *re*'y ekolünün merkezi konumunda olan Kûfe'nin hadis rivayeti ve yaşayan Sünnet bakımından Hicâz kadar zengin olmaması, çözümlenmesi gereken hususların çokluğu ve çeşitliliği, isyan ve karışıklıkların yoğun olması ile uydurma hadislerin türemesi gibi sosyal ve kültürel dokunun burada daha karmaşık olması, fakihleri *re*'y ile hüküm vermeye yöneltmiştir. Sosyal ve kültürel dokunun daha sade olduğu Hicâz'da ise, sistemlerini hadisleri esas alarak kuran hadis taraftarları içtihadı daha dar bir alana hasretmişlerdir.<sup>96</sup>

Her ne kadar *re*'y ekolünün merkezi olan Kûfe'de hadis rivayetin Hicâz kadar zengin olmadığına dair bu tarz yaklaşımlar olsa da bu husustaki farklılıklar esasında, hadis malzemesinin azlığından değil de hadisin nasıl yorumlanacağına dair bakış açısından kaynaklanmaktadır.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Yüksel Salman, "Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf," *Eskiyeni*, 42 (2020), ss.928-929.

<sup>95</sup> Salman, "Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf," s.956.

<sup>96</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, ss.521-523.

<sup>97</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, çev. Abdulkadir Şener – Cemal Sofuoğlu, (Ankara: Yeni Pars Matbaacılık, 1982), ss.17-24, 33-37.

### 1.3.2. Yorumda Öznelliğe Sebep Olan Temel Etmenler

Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması, hem metnin yapısından hem de insanın yaratılış özellikleri ile içinde bulunduğu çevreden kaynaklanan birtakım faktörlerden dolayı değişkenlik ve izafilik göstermektedir. Vahye muhatap olan insanın anlama ve yorumlama çabasının, kendisini kuşatıp etkileyen, bakış açısını tayin eden sosyo-kültürel, tarihi<sup>98</sup> ve coğrafi şartlardan,<sup>99</sup> mevcut zihniyet ve teamüllerden bağımsız olması mümkün değildir.<sup>100</sup>

#### 1.3.2.1. Yorumcunun Beşerî Özelliklerinden Kaynaklanan Sebepler

Kur'an'a yönelişlerin farklı olmasının en temel sebeplerinden biri insanın kendisidir. Her insan farklı meyil ve kabiliyetlerde yaratılmıştır. İnsanın gerek doğuştan gerekse zamanla geliştirdiği bu özellikler, fitratının bir yansıması ve Kur'an'ın anlaşılması noktasında doğal bir ihtilaf sebebi olarak kendini göstermektedir.<sup>101</sup> Kur'an'a göre de kişisel unsurlar, onun anlaşılması hususunda müspet ya da menfi anlamda etki yapmaktadır.<sup>102</sup> Kur'an'ı anlamaya olumsuz yönde etki eden kişisel özelliklere, *kibr*<sup>103</sup> ve ahireti inkar edip dünya hayatına bağlanma<sup>104</sup> örnek gösterilebilir. Olumlu etkileyen nitelikler arasında ise söze kulak verme<sup>105</sup> ile

<sup>98</sup> Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yorum Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme," s.214.

<sup>99</sup> Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), s.164.

<sup>100</sup> Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yorum Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme," s.214.

<sup>101</sup> Salman, "Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf," s.930; Koç, "Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları," s.17.

<sup>102</sup> Süleyman Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010), s.210.

<sup>103</sup> 64/Teğâbun:6

<sup>104</sup> 53/Necm:29

<sup>105</sup> 39/Zümer:17-18

*haşyet*<sup>106</sup> gibi unsurlar sayılabilir. Kur'an'ı anlamayı etkileyen fitrat kaynaklı en temel sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kur'an'a bakış açısını tayin eden en temelde unsurlardan birisi, kişinin fitrî yapısıdır. Zira örneğin ihtiyatlı, aşırı temkinli biri ile kolaycı ve hafifletici tabiattaki birinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabasından ulaştığı sonuç elbette *öznellik* arz etmektedir.<sup>107</sup>

2. Kur'an'ı anlama faaliyetinde kişinin ailesi,<sup>108</sup> temayülleri, kültür düzeyi, arzu ve istekleri,<sup>109</sup> kişisel özellikleri, yetişme tarzı, becerileri, idealleri, kişisel çıkarları, ilmî seviyesi, ön bilgili veya ön yargılı olup olmaması,<sup>110</sup> geçmişteki deneyimleri, olaylar karşısındaki dünya görüşü önemli rol oynamaktadır.<sup>111</sup>

Kişinin temayülleri, ön yargıları ya da dünya görüşünün penceresinden ayetlere yaklaşması neticesinde ortaya çıkan *sübjektif yorumlara*, *mu'cizeye* bakış açısı sebebiyle oluşan farklı yorumlar gösterilebilir. Örneğin Muhammed Esed, balığın Hz. Yunus'u yutması hadisesini,<sup>112</sup> manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden sembolik bir ifade olarak yorumlamış;<sup>113</sup> Hz. 'İsâ'nın ölüleri dirilttiğini anlatan ayeti<sup>114</sup> ise, Hz. 'İsâ'nın rûhen ölü olan bir kavmi yeniden hayata döndürmesinin mecazî bir

---

<sup>106</sup> 36/Yâsîn:11

<sup>107</sup> Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," s.210.

<sup>108</sup> Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," s.209.

<sup>109</sup> Ferruh Kahraman, "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri," (doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s.1.

<sup>110</sup> Koç, "Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları" ss.12, 6, 17, 19.

<sup>111</sup> Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," s.207, dn.769.

<sup>112</sup> 37/Sâffât:142

<sup>113</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), s.920. (56.not)

<sup>114</sup> 5/Mâide:110

ifadesi şeklinde *te'vîl* etmiştir.<sup>115</sup> Muhammed 'Abduh ise; “*Rabbinin fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?... Üzerlerine balçuktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi...*”<sup>116</sup> mealindeki ayetleri, devasa bir sivrisinek sürüsünün taşıdığı salgın hastalık mikrobu veya bir virüs olarak yorumlamaktadır.<sup>117</sup>

3. Yorumcunun kendi ideolojisini savunup ön plana çıkarma çabası da Kur'an'ın anlaşılmasında izafiliğe yol açan amillerden biridir.<sup>118</sup>

Taassubun yorumcuyu nasıl yönlendirdiğine örnek olarak “*Bizi doğru yola ilet. Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna, gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna değil.*”<sup>119</sup> ayeti gösterilebilir. Şî‘a geleneğe mensup olan Kımmî, bu ayetle ilgili öznel yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre *şirâṭ-ı mustekîm, emîru'l-mu'minîn* ‘Alî ve onun marifetidir. Dahası Hz. ‘Alî’nin *ummu'l-kitâbda* geçen *mu'minlerin emîri* olduğunu iddia etmektedir.<sup>120</sup> Şenķitî ise, bu ayetin sıddıkları haber verdiğini söylemektedir. Ayrıca ayeti, Hz. Ebū Bekr’in (ra) da onlardan olup, hilafetinin de hak olduğu şeklinde tefsir etmektedir.<sup>121</sup> Bu iki örnek, ayetin *maķāşidini* göz ardı etmenin ya da mezhebî kaygılar güderek yorum yapmanın ortaya ne derece farklı yorumlar çıkardığını gözler önüne sermektedir.

<sup>115</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s.99. (38.not)

<sup>116</sup> 105/Fîl:1, 3-4

<sup>117</sup> Muhammed 'Abduh, *Tefsîru'l-Ķur'āni'l-Ħakîm: Cuz 'Amme*, 1322, ss.157-158.

<sup>118</sup> Karacelil, “Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi,” s.215.

<sup>119</sup> 1/Fātiḥa:6-7

<sup>120</sup> Muhammed b. el-Ħasen el-Ķummî, *Tefsîru'l-Ķummî*, (Mektebetu'l-hudā, tsz.), c.1, ss.29-30.

<sup>121</sup> Muhammed Emîn eş-Şenķitî, “*Eḍvāu'l-beyān fî idāḥi'l-Ķur'ān bi'l-Ķur'ān*” (Beyrüt: Dāru'l-fikr, 1995), c.1, s.8.

4. Akıl, metnin ne ifade ettiğini ve gayesini ortaya koymaktadır.<sup>122</sup> Aklın kapasite ve işlevselliği insandan insana değişiklik gösterdiğinden<sup>123</sup> aklın düşünme şekline bağlı olarak aynı metin ile olayı anlama ve yorumlama faaliyeti kişiden kişiye farklılık göstermektedir.<sup>124</sup>
5. Ayetlere parçacı yaklaşım, *siyāk-sibāk* ilişkisine dikkat etmemek, Sünnetin açıklamalarını göz önünde bulundurmamak, *sebeb-i nüzülü* dikkate almamak, gereksiz ayrıntılarla uğraşmak, batınî ve felsefî bir anlam arayışına girmek<sup>125</sup> ile ayetlerle ilgili modern tabii bilimin verilerine yönelmek<sup>126</sup> gibi Kur'an'ı anlamada takip edilen yöntem de *öznelliğe* yol açan sebeplerden birisidir.<sup>127</sup>

*Sebeb-i nuzulun* ayetleri anlamadaki etkisini göstermek açısından şu ayetler örnek gösterilebilir: “*Ey Ademoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyeğin için fakat israf etmeyin. De ki: ‘Allah’ın kulları için yarattığı ziynet ve temiz rızıkları kim haram kılmıştır?’ De ki: ‘Bunlar, dünya hayatında iman edenler içindir, kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür.’ Bilen bir topluluk için ayetlerimizi böylece birer birer açıklarız.*”<sup>128</sup> Bu ayetler, müşrik Arapların Ka‘be’yi çıplak olarak tavaf etmeleri ve Allah’ın helal kıldığı bir takım nimetleri kendilerine haram kılmaları sebebiyle nazil olmuştur. Onlardan mescide giderken vücutlarını örten giysiler giymeleri, yani çıplak tavaf yapmamaları istenmektedir.

---

<sup>122</sup> Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu,” s.82.

<sup>123</sup> Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu,” s.82.

<sup>124</sup> Karacelil, “Tefsir Usulü’nün Yapısı ve İşlevi,” s.210.

<sup>125</sup> Muhammed Vehbi Dereli, “Kur’an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları,” (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008), ss.71-95.

<sup>126</sup> Sıcak, *Kur’an Tefsirinde Öznellik*, s.9.

<sup>127</sup> Dereli, “Kur’an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları,” ss.71-95.

<sup>128</sup> 7/A‘râf:31-32

Ayrıca Allah'ın helal kıldığı temiz rızıkları, kendilerine haram kılarak aşırıya gitmemeleri emredilmektedir.<sup>129</sup> *Sebeb-i nuzûlü* bilinmediği takdirde bu ayetler gerektiği gibi anlaşılammaktadır. Aşırı yemek yemenin zararları, müsrifliğin elim neticeleri ve güzel kıyafetlerle namaz kılmanın fazileti ile ilişkilendirilerek<sup>130</sup> yemek duası olarak okuna gelmektedir.

6. Dinin değişmez ilkeleri ile değişkenlik arz edebilen uygulamalarını bilmek de anlama ve *yoruma* etki eden unsurlardandır.<sup>131</sup>

Bu duruma örnek olarak zekatla ilgili ayet verilebilir. “*Zekatlar (sadakalar) Allah'tan bir farz olarak yalnızca fakirler, miskinler, zekat toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmış yolcular içindir.*”<sup>132</sup> ayetindeki zekat verilecek gruplardan biri olan *muellafe-i kulüb*, Hz. Peygamber'in (sav) kalplerini İslam'a ısındırmak amacıyla pay verdiği bir gruptur. Hz. Peygamber'den (sav) sonra onlara zekat verilip verilmeyeceği hakkında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hz. ‘Umer (ra), İslam'ın güçlü ve üstün olması gerekçesiyle *makâşıdı* da göz önünde bulundurarak, artık bu kesime zekat verilmesi gerekmediğini söylemiştir.<sup>133</sup> Hz. ‘Umer'in zekat tahsisini kesmesi, kimileri tarafından ahkâmın değişeceği alanın bir hayli genişletilmesi fikrine dayanak olarak

<sup>129</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, tah. Ahmed Şâkir, (Kâhire: Mektebetu İbn-i Teymiyye), c.12, ss.389-401.

<sup>130</sup> Mehmet Akif Koç, “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kur'an Metni’: 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri,” *İslâmiyât* VII/1 (2004), s.114. (Ayrıntılı bilgi için bkz. zikredilen makale ss.113-124.)

<sup>131</sup> Kırbaoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), s.100. Krş. Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık Sorunu,” s.85.

<sup>132</sup> 9/Tevbe:60

<sup>133</sup> Muhammed b. Ahmed el-Şâhî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, tah. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1427), c.10, ss.262-266.

düşünülmüştür. Sabit *naşşa* rağmen *maşlahat* iktiza etmesi halinde hükmün tagayyür edebileceği yaklaşımına bir mesnet kılınmıştır.<sup>134</sup>

Hiz. ‘Umer’in bu uygulaması hükümde değişim yerine olguda değişimi esas almaktadır. Burada zekat verme hükmünün bağlandığı İslam’a ısındırma ‘*illeti* ortadan kalktığı için Hiz. ‘Umer, onlara zekat verilmemesi gerektiğine hükmetmiştir. Zira İslam yayılıp güçlendiği için artık zikredilen kişilerin kalplerini ısındırmaya ihtiyaç kalmamış ve ‘*illet* ortadan kalkmıştır. Ahkâmın değişimini kabul edenler tarafından çokça referans gösterilen bu gibi argümanlar *taḥkīku'l-menāṭ* kapsamına girmektedir. *Taḥkīku'l-menāṭ*, hükümde tagayyür yerine olguda tagayyürü esas alan ve her bir tikel olgunun ve bu olguya uygun olan hükmün tespit fonksiyonunu görmektedir.<sup>135</sup>

### 1.3.2.2. Haricî Sebepler

Metinlerin anlaşılması ve *yorumu* sürecinde, yorumcunun varoluşsal durumu ve dünyayı algılama şekli gibi kişisel özelliklerinin yanı sıra o zamana kadar sahip olduğu birikim, düşünce ve kültür gibi onu kuşatan haricî etkenler de son derece etkilidir.<sup>136</sup> Zira Cābirī’nin de dikkat çektiği gibi insan, içinde doğup büyüdüğü, kendisini geçmişine bağlayan ve zihin kalıplarını oluşturan muhitin izlerini taşımaktadır. Aklın formel kalıpları tüm insanlarda müşterek olduğu halde, bu kalıpların nasıl kullanılacağına yön veren ve zihin kalıplarını şekillendiren

<sup>134</sup> Saffet Köse, “Hz. ‘Umer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), s.22.

<sup>135</sup> İbrahim Özdemir, “‘Ahkâmın Değişmesi’ne Farklı Bir Yaklaşım,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014), s.32.

<sup>136</sup> Karacelil, “Tefsir Usulü’nün Yapısı ve İşlevi,” s.216.

epistemolojik bir çerçeve vardır.<sup>137</sup> Kur'an'ı anlamaya etki eden en önemli dışsal sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *Yorumu*, kişinin aidiyet bağı kurduğu inanç ve düşünce sistemlerinin yanı sıra içinde bulunduğu örf, âdet, gelenek ile siyasî, tarihsel ve ekonomik ortam büyük ölçüde etkilemektedir.<sup>138</sup> Zira kişinin mensubu olduğu tasavvufî, felsefî, fikhî ve kelamî *yorum* geleneklerinin bakış açısıyla *naşşlara* yaklaşması da anlama ve *yorumda sübjektifliğe* sebep olan amillerdendir.<sup>139</sup>

Örneğin *mevālînin* İslam'a intisap etmeden önceki din ve kültürlerinin etkisinde kalarak Kur'an'a yaklaşımları, onların tefsir anlayışında mühim farklılıklara yol açmıştır. Bu anlayış farklılıklarının en önemlilerinden biri de *İsrâiliyyâttır*.<sup>140</sup> *İsrâiliyyâtın* tefsire yansımalarına misal olarak; “Allah şöyle buyurdu: Ey ‘İsâ şüphesiz ki, seni öldürecek olan benim, seni kendime yükselteceğim ve inkar edenlerden temizleyeceğim...”<sup>141</sup> ayetinde Hz. ‘İsâ’nın ölüp ölmediği hususu tartışmalara sebep olmuştur.<sup>142</sup> Burada Vehb b. Munebbih’den gelen bir haberde Allah’ın ‘İsâ’yı gündüz vakti üç saat ölü bıraktığı ve sonra da onu kendine kaldırdığı söylenilmektedir.<sup>143</sup> Oysaki

---

<sup>137</sup> Özdeş, “Kültür ve Ortak Zihniyetin Yorumu Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme,” ss.214-215. (Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), ss.42-45.)

<sup>138</sup> Mevlüt Erten, “Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Öznellikten Doğan Engeller,” *İslam ve Yorum*, 2 (2017), ss.73, 80, 87.

<sup>139</sup> Çetin, “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu,” s.85.

<sup>140</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), s.244.

<sup>141</sup> 3/Âl-i ‘İmrân:55

<sup>142</sup> et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, c.6, ss.455-462.

<sup>143</sup> et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, c.6, s.457.

bu haberler, İncillerdeki Hristiyan inancından alınmıştır.<sup>144</sup> Zira onların inanişına göre *İsā* öldükten üç gün sonra dirilecektir.<sup>145</sup>

2. İçinde bulunulan çağ ve toplumsal yapı da *yorumda* etkili olmaktadır. Çünkü her devirde farklı etkenlere bağlı olarak ihtiyaç ve beklentiler çerçevesinde yorumcunun ele aldığı mevzular ve cevap aradığı sorular değişiklik arz etmektedir. Bu sorulara bağlı olarak Kur'an'dan anlaşılan anlamın farklılığı ile verilen cevaplar dönemden döneme *öznellik* gösterebilmektedir.<sup>146</sup>

3. İçtimâî tefsir ekolünün önde gelen mümessili olan 'Abduh'un *şūrā* doktrininden yola çıkarak ortaya koyduğu demokrasi fikri, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kur'an'ın en temel amacının hidayet olduğunu düşünen 'Abduh, tefsir faaliyetini İslam dünyasının problemlerini çözmeye yönelik bir gayeyle temellendirmiştir.<sup>147</sup>

*Şūrāya* bir sistem nazarıyla bakan 'Abduh'a göre *şūrā*, pratikte tatbik edilebilecek bir siyasî yapılanmayı gerektirmektedir. Ona göre; "*Sizden hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun...*"<sup>148</sup> ayeti yöneticinin irade ve tasarruflarını kısıtlayacak bir heyeti zorunlu kılmaktadır. Esasında bu misyon, ümmetin tümüne aittir. Ancak halkın tamamının bu vazifeye fiilen katılması pratikte imkansız olduğu için onların seçecekleri vekiller vasıtasıyla bu görev yerine getirilmiş olacaktır. 'Abduh'a göre bu anlamda bir *şūrā* farzdır. Ancak

<sup>144</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.261.

<sup>145</sup> Luka, 24/7.

<sup>146</sup> Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," s.220.

<sup>147</sup> Fethi Ahmet Polat, "Son Dönemde Tefsir," Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, s.247.

<sup>148</sup> 3/Āl-i 'İmrān:104

vahiyle belirlenmiş belli bir *şūrā* şekli yoktur. Dolayısıyla *şūrā*, *şer'ī* bir vacip olduğu için, aslına sadık kalmak şartı ile *şūrā* için belli bir sistem seçilmesi mübah ya da caiz kapsamına girmektedir.<sup>149</sup>

'Abduh; "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin...*"<sup>150</sup> ayetinin tefsirinde *ulu'l-emr* ile kast edilenin İslam örfünde *ehlu'l-ḥal ve'l-aḥd* olarak adlandırılan kişiler olduğunu söylemektedir. Bunlar; büyük alimler, idareciler, ordu komutanları, parti başkanları vb. gibi halkın *maşlahat*larının belirlenmesinde kendilerine güvendiği, problemlerinin çözümünde müracaat ettiği kişilerdir.<sup>151</sup> Bu şekilde 'Abduh, 15 yıllık bir süre içinde halkın hürriyet ve demokrasi fikrine tedricen hazırlanması gerektiğini düşünmektedir.<sup>152</sup>

4. Kur'an metni, *īcāz* ve *i'cāz* vasıflarını haiz olup, olağanüstü bir üslup ve *belāğata* sahiptir. Dolayısıyla bu beyanın anlaşılması normal bir metni anlamaktan çok daha farklı olduğundan, bu durum ilahî vahyin anlaşılması noktasında metin kaynaklı birtakım ihtilaflara sebep olmaktadır.<sup>153</sup>
5. Kur'an'ın dil yapısından kaynaklanan birçok ihtilaf da onu anlamak bakımından *sübjektiviteye* sebep olmaktadır. *Ḳirāat* farklılıkları; *i'rab* farklılığı, zamirin *mercii* gibi gramatik görüş farklılıkları; *mucmel-mubeyyen*, *'umūm-husūs*, *muṭlaḳ-muḳayyed* gibi anlam açıklığı ve

---

<sup>149</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Muḥammed 'Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri," (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997), s.281; Muḥammed 'Abduh, *el-E'mālu'l-kāmile*, tah. Muḥammed 'Ammarah, (Beyrūt: Dāru'ş-Şurūḳ, 1993), c.1, ss.383-384.

<sup>150</sup> 4/Nisā':59

<sup>151</sup> Muḥammed 'Abduh – Reşīd Rıdā, *Tefsīru'l-Menār*, çev. Harun Ünal – Mehmet Erdoğan – Niyazi Beki – İbrahim Tüfekçi – Rahmi Yaran, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), c.5, ss.239, 261.

<sup>152</sup> İşcan, "Muḥammed 'Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri," s.282.

<sup>153</sup> Karacelil, "Tefsir Usulü'nün Yapısı ve İşlevi," s.217.

kapalılığından kaynaklanan ihtilaflar ile çok anlamlılık, hakikî ve yan anlamlılıktan kaynaklanan ihtilaflar, Kur'an'ın dil özellikleri sebebiyle anlamda farklılığa yol açan en temel etmenler olarak göze çarpmaktadır.<sup>154</sup> Abdest ayeti, Kur'an'daki *ķırāat* farklılıklarının anlama etkisini gösteren en güzel örneklerden biridir. “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin ve iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*”<sup>155</sup> ayetindeki *ارجلکم* kelimesini ‘Irāk ve Hicāz *ķurrā*’larından bir kısmı *naşb* ederek okumuş ve bunun *ايديمک* kelimesine atıf olduğunu söylemişlerdir. Ayet bu *ķırāate* göre okunduğu takdirde ayakların da topuklarla beraber yıkanması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. ‘Irāk ve Hicāz’ dan diğere bir kısım *ķırāat* ehli ise aynı kelimeyi esre ile okumuşlardır. Bu okuyuşa göre de ayakların yıkanmayıp tıpkı baş gibi mesh edilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>156</sup>

### 1.3.3. Öznellik ve Nesnellik Kavramlarının İslam Düşüncesindeki Tarihsel Gelişimi

İslam düşüncesinde özne ile nesne arasındaki hatlar keskin bir şekilde çizilmemesine rağmen, *öznellik-nesnellik* tartışmaları geniş anlamda *ehl-i re’y* ve *ehl-i ĥadīs*, dar anlamda ise zahiri ve batini yaklaşımlar ekseninde ortaya çıkmıştır.<sup>157</sup>

*Ehl-i re’y*in *ķıyās*, *istişlah*, *istihsan* gibi *re’ye* dayanan yöntemleri benimseyerek hüküm vermesine karşın,<sup>158</sup> *ehl-i ĥadīs* naşşların hakimiyetini esas alıp

<sup>154</sup> Kahraman, “Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri” ss.132-200.

<sup>155</sup> 5/Māide:6

<sup>156</sup> et-Taberī, *Cāmi ‘u’l-beyān*, c.10, ss.52-64.

<sup>157</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.158.

<sup>158</sup> Kılıçer, “Ehl-i re’y,” c.10, s.524.

re'y ve içtihadı başvurmamayı tercih etmektedir.<sup>159</sup> Şu durumda *ehl-i rey yorumu* yapan öznenin baskınlığını savunurken, *ehl-i hadīs* nakli esas alarak *yorumda* öznenin etkinliğini azaltmaktadır.<sup>160</sup>

Örneğin *ehl-i hadīs*in önde gelen isimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855) fikhî bir husus hakkında *naşş* var ise, bunu kesinlikle *re'y*, *kıyās*, sahabe kavli gibi yöntemlerden hiçbirine değişmeyip *naşşa* bağlı kalmaktadır. Bu durum İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, (ö.751/1350) Ahmed b. Hanbel'in usûlünün dayandığı esasları beyanında da göze çarpmaktadır. Buna göre onun metodolojisindeki hüküm kaynakları *naşş*, sahabe kavli, *da'if* veya *mursel* hadis ile *kıyāstır*. Bir konuyla ilgili hüküm verilirken bu sıralama esas alınarak, birinin yokluğu halinde diğerine müracaat edilmelidir. Hallâl'in Ahmed b. Hanbel'den aktardığı “*Kıyās* ancak zarûret halinde kullanılır.” sözü ondan önce zikredilen delillerin mevcut olmaması halinde başvurulacağı şeklinde anlaşılmıştır.<sup>161</sup> Bu ifadelerden Ahmed b. Hanbel'in, meselelerin çözümünde *naşş*ların zahirini esas almayı öncelediği için özneyi kısıtlayıcı bir çerçeve çizdiği sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>162</sup>

*Naşş*ların anlaşılması bağlamında öznenin hareket alanını sınırlandırmayı amaçlayan bir diğer önemli isim olan Şâfî, (ö.204/820) öznenin bu sürecin içinde etkin bir şekilde var olduğunun bilincinde hareket etmektedir.<sup>163</sup> O, bu hususta içtihadta müçtehidin *özneliğinin* yol açabileceği eksikliklere işaret ederek, müçtehidin karar vermekte acele etmemesi, kendi fikirlerini sabite olarak addetmemesi, karşıt görüşlere

<sup>159</sup> Salim Öğüt, “Ehl-i hadīs,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, s.510.

<sup>160</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.158.

<sup>161</sup> Hayreddin Karaman, “Ahmed b. Hanbel,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.2, s.81.

<sup>162</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.158.

<sup>163</sup> Mehmet Paçacı, “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair,” *İslamî Araştırmalar*, 8:2 (1995), s.89.

açık olması ve olgun bir akla sahip olması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>164</sup> Şâfiî'ye göre müçtehitler bu beşerî yönleri sebebiyle ihtilafa düşmektedirler.<sup>165</sup> M. Paçacı'ya göre Şâfiî, öznenin insanî yetersizlikleri ile içinde yetiştiği tarihsellik ve kültür ortamını gerekçe göstererek, değişen zaman ve durum karşısında *naşş*lara dayanarak yeni hükümler serdetmesini olumlu karşılamamıştır. Bu nedenle öznenin hareket alanını genişleten *istihsan*ı reddederek, özneyi kısıtlı bir mekanizmada hareket etmek zorunda bırakan *kıyās*ı kabul etmiştir. Böylelikle mümkün mertebe *naşş*ın *kat*'liğine yakın kalmayı hedeflemiş<sup>166</sup> ve *naşş*ları anlamak noktasında nesnel ölçüler koymaya çalışmıştır.<sup>167</sup>

Şâfiî, Kur'an ve ihtilafı olmayan Sünnet ile hüküm verilebileceği gibi bir kişinin rivayet ettiği (*haber-i vāhid*) ve üzerinde *icma*' olmayan Sünnet ile de hüküm verilebileceğini bildirmektedir. Ayrıca *icma*' ve *kıyās* ile de hüküm verilebileceğini, fakat diğerlerinden daha zayıf oldukları için ancak zarûret halinde onlara başvurulabileceğini söylemektedir. Zira hadis varken *kıyās* ile hüküm verilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>168</sup> Yani Şâfiî de tıpkı İbn Hânel gibi *kıyāsa* zarûret halinde başvurmakta, ayrıca *āhād* haberin hücciyet açısından *kıyāstan* üstün olduğunu savunmaktadır.<sup>169</sup>

Benzer biçimde nesnel anlama ulaşma gayretleri, katı lafızcı yöntemi doğurmuştur. İbrâhîm b. Seyyâr el-Başrî en-Nazzâm (ö.231/845) ile başlayıp, Ebû

<sup>164</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risāle*, çev. Abdulkadir Şener – İbrahim Çalışkan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), s.275.

<sup>165</sup> Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair," s.89.

<sup>166</sup> Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair," s.90. (Şâfiî'nin *kıyās* ve *istihsan* ile ilgili görüşü için bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usulü*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: Fezr Yayınları, 1990), ss.231-232.)

<sup>167</sup> Koşum, "İçtihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu," s.19.

<sup>168</sup> eş-Şâfiî, *er-Risāle*, s.323.

<sup>169</sup> Erten, *Naşş-Yorum İlişkisi*, s.160.

Suleymān Dāvūd b. ‘Alī (ö.270/883) ile gelişen lafızcı yöntem, İbn Hāzım (ö.456/1062) ile nihaî noktasına varmıştır.<sup>170</sup>

İbn Hāzım doğruya ancak *naşş*ların zahirine tabi olarak ulaşılabilceğini kabul etmektedir. *İstihsan*, *istinbāt* ve *re’y* kavramlarını birbirinin müradifi olarak görmekte ve *re’y* yolundan gitmekle Allah ve Rasulü’nün bildirmediği yeni bir *şer’at* koymak arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Ayrıca Allah’ın emirlerine insanların yaptığı bir ilave olarak nitelendirdiği *kıyāsa* başvuruların hata ettiklerini, onun batıl olduğunu ve *şer’at* ahkâmın kaynağının Kur’an, Sünnet ve *icma’* olduğunu belirtmektedir.<sup>171</sup>

İbn Hāzım, dinin kemale erdiği ve *şer’atı* beyan etme yetkisinin hiç kimseye bırakılmayıp yalnızca Allah’a ve Peygamberine ait olduğu gerekçesiyle aklı mevzularda *kıyāsı* kabul etmektedir. Buna karşın *şer’at* konularda *kıyāsı* reddetmesi<sup>172</sup> özneliği sınırlandırıcı ve *nesneliği* yakalamaya yönelik bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır.

Onun metodolojisi, Şāfiî’nin sistematize ettiği dini anlama ve yorumlamada öznellikten kurtularak, kesinlik ve objektifliği arayan geleneğin bir devamı niteliğindedir.<sup>173</sup>

Dinin anlaşılması noktasında *nesnellik* arayan ilim adamlarından birisi de Faḍlur Raḥman’dır. (ö.1988)<sup>174</sup> Faḍlur Raḥman anlama sürecinde, kişinin ön yargılarından sıyrılarak içinde bulunduğu zaman ve mekânın etkisinde kalmadan nesnel bir anlama sağlamanın imkansız olduğunu, dolayısıyla da geçmişin nesnel bir

<sup>170</sup> Koşum, “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu,” s.19.

<sup>171</sup> H. Yunus Apaydın, “İbn Hāzım,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.20, s.47.

<sup>172</sup> Apaydın, “İbn Hāzım,” c.20, s.48.

<sup>173</sup> Muharrem Kılıç, “Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı,” *Bilimname*, 2 (2003), s.163.

<sup>174</sup> Paçacı, “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair,” s.90.

şekilde belirlenemeyeceğini ileri süren yorumsamacı akımın önde gelen müntesiplerinden olan Gadamer'e karşı, nesnelci okulun temsilcilerinden Betti'nin tarafında yer almaktadır. Fağlur Rağman, geçmişteki bir *naşş* veya benzer durumun anlamı ile günümüzdeki durum ve zaten geçmişin etkisi altında oluşan etkin geleneğin yine geçmişin normatif anlamı ile nesnel olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir.<sup>175</sup>

Fağlur Rağman'ın Betti'nin *romantik hermeneutiğ*inden hareketle *öznelliğe* neden olduğu gerekçesiyle özneyi dışlayarak *nesnellığe* ulaşma çabasında olduğu öne sürülse de<sup>176</sup> yorumlamanın ilk aşamasında belirlenen ilkenin günümüze uygulanma girişimi, *öznellik* yönü ağır basan bir çabayı göstermektedir. Ayrıca Fağlur Rağman, ortaya koyduğu bu *hermeneutik* yaklaşımda kendinin içinde olduğu ortamın da tamamen bir tarihsellik olduğunu hesap etmemiş gibi gözükmektedir. Bu yüzden onun yorumlama anlayışında öznenin dışlanabileceği bir zamanın var olduğu hipoteziyle etkin tarih yerine, geçmiş ile şimdi arasına tarihsel olmayan aklî bir alan koyma şeklindeki düşüncesi anlaşılması oldukça zor bir problematiği ifade etmektedir.<sup>177</sup>

Ayrıca Fağlur Rağman, *hermeneutik* yöntemindeki ikinci hareketin, birinci harekette hedeflenen anlama ve tefsir etme gayesinin, ulaştığı sonuçları düzelten bir kıstas vazifesi de olduğunu ifade etmektedir. Ulaşılan sonuçlar günümüze tatbik edilmede başarısız olursa, o halde ya mevcut durumun doğru bir şekilde değerlendirilemediğini ya da Kur'an'ı anlamada başarılı olunamadığını bildirmektedir.<sup>178</sup> Fağlur Rağman'ın yorumlama faaliyetinde hata payının olduğunu,

---

<sup>175</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, terc. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), s.65.

<sup>176</sup> Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair," s.90.

<sup>177</sup> Mustafa Öztürk, "Şatıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," *İslamiyat*, 3:1 (2000), s.86.

<sup>178</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss.64-65.

başarı-başarısızlık ve deneme-yanılma gibi ihtimallerin mümkün olduğunu gösteren bu ifadeler, onun *hermeneutiği*nde nesnel bilgiye ulaşmadan ziyade *öznel*liğin ön plana çıktığı düşüncesini akla getirmektedir.<sup>179</sup>

Ö. Özsoy'a göre İslam düşüncesinde Kur'an'ın anlaşılması noktasında doğru ve yanlış anlamdan söz edilmesi de nesnel anlama olan inancın bir göstergesidir. Fıkıh usûlünde bu durum içtihatta isabet ve hata olarak nitelendirilmekte olup, bu noktada fıkıh bakımından aslolan müçtehidin niyetidir. İçtihatta önemli olan hakikatin izinden gitmek olduğu için isabet edemeyen müçtehit de övülmektedir. Sonuç olarak içtihat teorisi, *nesnel*liği öngörmekte ve nesnel anlamı yakalamayı mümkün görmektedir.<sup>180</sup>

*İcma*'ın tanımlarındaki tüm müçtehitlerin ittifakının sağlanması koşulu da *öznel*liğin önüne geçip, büyük ölçüde *nesnel*liğin elde edilmeye çalışıldığıının göstergesidir. Zira pratikte içtihadı açık bir hususta kendiliğinden bir fikir birliğine ulaşmak oldukça güç olmasına karşın *icma*' gerçekleştiği takdirde farklı bir içtihat olmayacak ve *öznel*lik bertaraf edilmiş olacaktır.<sup>181</sup>

Fıkıh usûlünde dinin esasları (*darüriyyât*) olan hususlarda *nesnel*lik ve *kat*'lilik aranırken içtihadı açık olan *naşş*larda *zann* ifade eden bilgi yeterli görülmüştür. *Zann*, doğruluk ihtimali yüksek olan bilgi olup, bu ihtimal arttıkça *zann-ı gâlib* olur ve yüzde yüze ulaştığında *yakîn* olarak adlandırılır. *Mu'âmelât* alanında delâleti ve sübûtu *zannî* olan, yani içtihadı açık olan *naşş*lar çoğunluktadır. Dolayısıyla hukukî düzenlemelerle ilgili hususlarda *naşş*lardan *istinbâ*ta nesnel ve kesin sonuçlara varmak oldukça

<sup>179</sup> Öztürk, "Şâhibî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," s.86.

<sup>180</sup> Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine," *İslamî Araştırmalar*, 9:1-2-3-4 (1996), ss.139-140.

<sup>181</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "İcma'," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.21, ss.420, 429.

güçtür. Bu yüzden *furū-ı fikh* alanında *zannī* bilgiye dayanan delille amel etmek yeterli görülmüştür.<sup>182</sup>

Nesnel anlam arayışını *'illet-ḥikmet* mülahazalarında da görmek mümkündür. Usûlde *ta 'līlin zāhir*<sup>183</sup> ve *mundabū*<sup>184</sup> vasıflarla gerçekleşebileceğinin şart koşulması nesnel anlam arayışı olarak nitelendirilebilir. Zira *ḥikmetle ta 'līl* yapılırken *ḥikmetin ḥaft*<sup>185</sup> ve *muḍtarib*<sup>186</sup> olması halinde *öznelliğe* yaklaşma ihtimali vardır. Benzer yaklaşımı müçtehidin *'illeti* değerlendirirken, çevresel ve öznel etkiler ile ön yargılarından kurtularak nesnel anlama ulaşma çabası olarak karşımıza çıkan *'illeti* belirleme yönteminde (*mesāliku 'l- 'ille*) de görmek mümkündür.<sup>187</sup>

İslam düşüncesinde *nesnellik* arayışının en eski düşmanları ise batınî ve zahirî yaklaşımlardır. Zira Batınîliğin, Kur'an'ın yorumlanmasında hiçbir nesnel kıstasa müracaat etmemesine karşın, Zahirîlik de lafza bağlanarak metnin delâletini korumaya almış olmamaktadır. Çünkü lafızlara alakasız anlam hamledilmesi noktasında hassasiyet göstermesinin yanı sıra belli bir kontekst çerçevesinde anlam ifade eden sözü, lafza indirgediği için onun tarihî arka planını görmezden gelmektedir. Ayrıca zahirî bakış açısı sadece *naşşlara* değil, aynı zamanda dil olgusuna da bu perspektiften baktığı için dilin dolaylı anlatımlarını, en önemlisi de *mecāzı* göz ardı etmektedir.<sup>188</sup>

Kur'an metnini yalnızca literal bir okuyuşa hapsedip, *makāşıdı* hesaba katmamanın nasıl bir sonuç doğuracağına; "... *Fecir vakti, beyaz iplik siyah iplikten*

---

<sup>182</sup> Mehmet Erdoğan, "Fıkıh Usulünün Kat'iliği," *Bilimname*, 2 (2003), s.177; Koşum, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu," s.20.

<sup>183</sup> Açık.

<sup>184</sup> Değişken olmayan, istikrarlı.

<sup>185</sup> Kapalı.

<sup>186</sup> Değişken olan, istikrarsız.

<sup>187</sup> Koşum, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu," ss.19-20; Adnan Koşum, *Naşşları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Faḍlur Raḥman Örneği*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s.117.

<sup>188</sup> Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine," s.140.

ayırt edilinceye kadar yiyin, için...’’<sup>189</sup> ayeti örnek verilebilir. ‘Adī b. Hātim, ayeti sadece zahirî manada anlamış ve beyaz iplikle siyah ipliği ayırt etmeye çalışmıştır. Bunda başarılı olamayınca da durumu Hz. Peygamber’e (sav) arz etmiştir. Onun yalnızca metnin lafzına itibar edip mefhumu idrak edememesine karşın Hz. Peygamber, buradaki durumun teşbîhî bir anlatım olduğunu söylemiştir. Beyaz ipliğin gündüzü, siyah ipliğin ise geceyi ifade ettiğini bildirmiştir.<sup>190</sup>

Batinî anlam arayışına yönelik yorumlama faaliyetinin anlamı derinden etkilemesine örnek olarak da; “*Hani sizin için denizi yarıp sizi kurtarmıştık ve gözünüzün önünde Fir‘avn’un adamlarını boğmuştuk.*’’<sup>191</sup> ayeti gösterilebilir. Ālūsī, ayetin açıklamasında denizin dünya ve onun suyunun da dünya şehvetleri ile lezzetleri olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca Mūsā’nın kalp ve onun kavminin de kalbin sıfatları; Fir‘avn’un ise *nefs-i emmāre* ve onun kavminin de nefsin sıfatları ve Mūsā’nın düşmanları olduğu yönünde açıklamalar yapmaktadır.<sup>192</sup>

Batı geleneğinde bilgide *öznelliğe*, *yorum* malzemesinden ziyade yorumcunun kendi ön yargıları sebep olmaktadır. Bu yüzden yöntem tartışmalarında daima nesnel bilgiye ulaşmak için ön yargıların aşılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Halbuki içtihat faaliyetinde *sübjektivitenin* sebebi, sosyolojik olmaktan daha çok *naşşların* tabiatından kaynaklanmaktadır. Yani *naşşlardan istinbāt* edilen manalardaki *öznelliğe*, çağdaş yorumbilim yöntemlerindeki *öznellik-nesnellik* yaklaşımlarında mevzubahis olan engellere ilaveten *naşşların* doğası da sebep teşkil etmektedir.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> 2/Bakara:187

<sup>190</sup> Ebu’l-Kāsim Maḥmūd ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf ‘an ḥaḳāiḳi gāvāmiḳi’t-tenzīl*, (Beyrūt: Dāru’l-Kitābu’l-‘Arabī, 1407), c.1, s.231.

<sup>191</sup> 2/Bakara:50

<sup>192</sup> Şehābeddīn Maḥmūd el-Ālūsī, *Rūhu’l-me‘ānī fī teḫsīri’l-Kur‘āni’l-‘azīm ve’s-seb‘i’l-meḫānī*, tah. ‘Alī ‘Abdulbārī ‘Atīyye, (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415), c.1, s.257.

<sup>193</sup> Koşum, “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu,” s.32.

## 2. BÖLÜM

### TEFSİRDE MAKĀŞİD YAKLAŞIMLARINDA ÖZNEELLİK

#### 2.1. Şātibī, Ummīlik ve İlmî Tefsir

Başlangıcı Kur'an'ın çeşitli ilimleri tazammun ettiği fikrine dayanan, sonrasında ise ayetleri açıklarken beşerî ilimlerden faydalanarak olgunlaşmaya başlayan ilmî tefsir akımına, bilinen ilk sistemli itiraz Şātibī (ö.790/1388)'den gelmiştir.<sup>194</sup>

Şātibī, ilmî tefsir anlayışına karşı görüşlerini, Şāri'in *şerī'attan* murat ettiği maksatların gerçekleşebilmesi için en iyi yöntemin muhatapların algı ve bilgi düzeyine göre hitapta bulunmak olduğu üzerine inşa etmiştir. *Şerī'atın* anlaşılacak üzere gönderildiğini ve bunun tahakkuk edebilmesi için de onun tıpkı muhatapları gibi *ummīlik* vasfı üzere vazedilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>195</sup>

Şātibī'nin Kur'an'ı anlama sisteminde *ummīlik*<sup>196</sup> mefhumunu temel almasına dayanak gösterdiği en önemli delil; Kur'an'da ilk muhatapların ve Hz. Peygamber (sav)'in *ummī* olarak tavsif edilmesi<sup>197</sup> ile Hz. Peygamber (sav)'in içinde bulunduğu kavim için bu ifadeyi<sup>198</sup> kullanmasıdır.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Abdullah Aygün, "Şātibī'nin Kur'an'ın Ummīliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Usul 7:1* (2007), s.158; Muhammed Huseyn ez-Zehebī, *Tefsīr ve'l-mufessirūn*, terc. Aydın Temizer – Bünyamin Açıkalin – Halil Aldemir – Murat Yılmaz, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), c.3, s.94.

<sup>195</sup> Ebū İshāk eş-Şātibī, *el-Muvāfaqāt İslamî İlimler Metodolojisi*, terc. Mehmed Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), c.2, ss.65-86.

<sup>196</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, c.2, s.65. (İslam *şerī'atının* *ummīliği* ifadesiyle, onun genel felsefesi ile emir ve yasaklarının anlaşılması ve tatbik edilebilmesinin belli bir ilim tahsili gerektirmediği kastedilmektedir. Bkz. dn.7)

<sup>197</sup> 7/A'rāf:158; 62/Cumu'a(h):2

<sup>198</sup> et-Tirmizī, *Cāmi'u's-şāhīh*, K. Kırrāt, 11 B. (no.2944).

<sup>199</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, c.2, ss.65-66.

Müellif, İslam ümmetinin önceki kavimlerin sahip olduğu ilimleri bilmediği için *ummī* olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Bu sözcüğün, Arapça'da “anne” manasına gelen *umm* kelimesinin *ism-i mensūbu* olup, “anadan doğduğu gibi kalan, okuma-yazma öğrenmeyen, ilk yaratıldığı hali koruyan” anlamına geldiğini bildirmektedir. Şâtıbî, Hz. Peygamber (sav)’in: “*Biz ummī bir ümmetiz; hesap kitap bilmeyiz. Ay böyledir, böyledir ve böyledir.*”<sup>200</sup> buyurarak, *ummī*lik vasfıyla kastedilenin hesap kitap bilmeme ve bunlarla ilgili ilimlere vakıf olmama olduğunu bildirdiğinin altını çizmektedir.<sup>201</sup>

Müellif, *şerī’atın ummīliği* ve onun ilk muhatapları olan Arapların bildiği hususlar dışına çıkmadığı tezi üzerine birtakım kaideler ortaya koymuştur:

1. Şâtıbî, buradan yola çıkarak vahyin anlaşılabilmesi için belli bir ilim ve tahsili gerektirmeyecek şekilde inmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira ona göre eğer hitap, *ummī* olan Arapların o dönemdeki bilgi seviyelerine uygun olmasaydı onlar tarafından *mu’cize* olarak algılanamayacaktı. Dolayısıyla onların Kur’an’ın meydan okuyuşu karşısında anlamadıkları bir hitapla muhatap olduklarına dair mazeret beyanında bulunabileceklerini ifade etmektedir. Şâtıbî, Kur’an’da bu hususa işaret edilerek<sup>202</sup> onların böyle bir gerekçe gösteremeyeceklerinin bildirildiğini kaydetmektedir. Ayrıca Kur’an’da müşriklerin Hz. Peygamber (sav)’e Kur’an’ı bir insanın öğrettiği yönündeki<sup>203</sup> iddialarının da reddedildiğini vurgulamaktadır. Muhatapların kendi bildikleri üslup ve bilgi düzeyinde olmasına rağmen, onların

<sup>200</sup> el-Buḥārī, *Cāmi’u’s-şahīh*, K. Şavm, 13 B. (no.23).

<sup>201</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.65-66.

<sup>202</sup> 41/Fuṣṣilet:44

<sup>203</sup> 16/Nahl:103

Kur'an'ın üstünlüğü karşısında boyun eğmek zorunda kaldıklarını ve benzerini getirmekten aciz kaldıklarını belirtmektedir.<sup>204</sup>

Şātībī, Kur'an'ın tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, 'ilm-i hūruf gibi bütün ilimleri ihtiva ettiğini ileri süren bir kesim olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu konudaki otorite, Kur'an'ın anlaşılmasındaki vukufiyetlerine binaen seleftir. Müellif, selevin Kur'an'dan sadece *tevhid*, teklifi hükümler ve ahiret ahvaline taalluk eden meselelerle ilgili açıklamalar yaptığının altını çizmektedir. Ayrıca onların böyle bir tefsir yöntemini benimsediklerine dair bir bilginin sonraki nesillere ulaşmadığını vurgulamaktadır. Selevin bu ilimleri zorunlu tutmamalarından dolayı onları gerekli görmediklerinin anlaşıldığını belirten Şātībī, bu durumu Kur'an'ın tüm ilimlerin esasını içermediğinin kanıtı olarak addetmektedir.<sup>205</sup> Ona göre Kur'an, yalnızca vahyin muhatabı olan Arapların bildiği veya onların bilgisi dahilinde olan ilimler üzerine inşa edilmiş ve işaretleri gösterilmedikçe üstün akıl sahiplerinin bile anlayamayacağı nitelikte birtakım ilimleri ihata etmektedir.<sup>206</sup> Arapların bildiği ilimleri ise; *nücûm* (yıldız) ilmi<sup>207</sup>, *envâ*<sup>208</sup>, tarih ve geçmiş milletlerle ilgili haberler, 'iyâfe'<sup>209</sup>,

<sup>204</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.66-68.

<sup>205</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.77; c.3, s.361.

<sup>206</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.77.

<sup>207</sup> Karada ve denizde yol bulmayı ve kendi hareketleriyle zamanı ayarlamayı sağlayan ilim. Bkz. eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.68.

<sup>208</sup> Yağmurun yağacağı, bulutların oluşacağı ve rüzgarların eseceği zamana dair bilgileri ihtiva eden ilim. Bkz. eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.69.

<sup>209</sup> Kuşun isim, ses ve geçtiği yerlerden uğur veya uğursuzluk anlamı çıkarmak. Bkz. eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.71, dn.38.

*zehr*<sup>210</sup>, kehanet, uğursuzluk telakkileri, tıp ilmi, *belāgat* ve *feṣāhat* ve *darb-ı meşeller* şeklinde saymaktadır.<sup>211</sup>

Şātībī, hitaptan murat edilenin anlaşılması için lazım olan ilimlerin öğrenilmesini gerekli görmektedir. Kelamdan neyin kastedildiği anlaşıldığı takdirde ise bunun ötesinde bir yaklaşıma girmeyi aşırılık olarak addetmektedir.<sup>212</sup> Tabiat ilimleri gibi ilimlerle uğraşanların, bu ilimleri Kur'an'dan aldıklarına dair ayet ve hadislerle *istidlāl*de bulunma çabalarını ve onların bu ilimlerin bizatihi *maksūd* olduğunu kesin bir şekilde ifade etmelerini de tefrite kaçmak olarak nitelendirmektedir.<sup>213</sup>

Yani *şer'ī* olan her ilmin sadece amele götürmesi bakımından *maṭlūb* olup, bizzat amaç olmadığı için altını çizmektedir.<sup>214</sup> Rāzī'nin astronomiyi, İbn Ruşd'ün ise felsefeyi gerekli görmesini örnek göstererek, ulemadan bazılarının Kur'an'ı anlamak noktasında bu gibi ilimlerin vesile olduğu zannına kapılmalarını eleştirmektedir.<sup>215</sup> Şātībī'nin bu itirazının altında yatan en temel etken ise, tefsir adına ortaya konulan bu tür yaklaşımların, muhatap ile hitap arasına girerek hitapta gözetilen temel mesajın anlaşılmasını ve bunun sonucu olarak da kulluğun icrasını engellemesidir.<sup>216</sup>

Ayrıca Şātībī, bilginin elde edilmesinde ve fikir üretiminde Müslümanların felsefecilerden farklı bir yol izlemeleri gerektiğinin altını çizmektedir.

<sup>210</sup> Bir kuş uçurulup sağa giderse uğur getireceğine, sola giderse uğursuzluk olacağına hükmetmek. Bkz. eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.71, dn.38.

<sup>211</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.68-73.

<sup>212</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.45.

<sup>213</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.46.

<sup>214</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.57.

<sup>215</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.3, s.361.

<sup>216</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.3, s.396.

Ayetlerin tefsirinde din büyükleri tarafından zemmedilmiş olan felsefi ilimlerin itibara alınmasının da doğru olmadığını vurgulamaktadır.<sup>217</sup> Müellife göre felsefeciler, düşünce metodunda Sünnete muhalif bir çizgide oldukları için Müslümanların onları takip etmeleri de yoldan sapmaktır.<sup>218</sup> Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılması noktasında araç konumunda olan bazı yardımcı ilimler olduğunu kabul etmektedir. “Alet ilimler” olarak nitelediği bu kategoriye Arap diline ait ilimler, *kırāat*, *nāsih* ve *mensūh*, *sebeb-i nüzūl*, *Mekkī* ve *Medenī* ve *uşūl-i fikhī* dahil eden müellif, bunların gerekliliği hususunda tüm ulemanın ittifak ettiğini beyan etmektedir.<sup>219</sup>

Şâtıbî, Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini ileri sürenlerin delil olarak getirdiği ayetlerle<sup>220</sup> ilgili olarak da açıklamalarda bulunmaktadır. Müfessirlerin zikredilen ayetler çerçevesinde kitapta her şeyin açıklanmasıyla kastedilenin, yükümlülük ve Allah'a karşı kulluk görevini icrada lazım olan hususlar olduğunu; hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı kitabın ise *Levh-i mahfūz* olduğunu kaydettiklerini ifade etmektedir.<sup>221</sup>

Şâtıbî, Kur'an'ın her şeyi kapsadığını ifade eden ayetlerde<sup>222</sup> kastedilenin *cuz'ıyyāt* değil, *şer'atın* temelini oluşturan *kulliyāt* olduğunu söylemektedir. Zira Kur'an'ın hem muhtasar hem de *camī'* (kuşatıcı) bir kitap olduğunu ifade eden müellif, *camī'* olması için de muhtevasının *kullī* esaslardan oluşması gerektiğini belirtmektedir. Şâtıbî, Kur'an'ın *şer'ī*

<sup>217</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.47.

<sup>218</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.42.

<sup>219</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt*, c.3, s.361.

<sup>220</sup> 16/Nahl:89; 6/En'ām:38

<sup>221</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.78.

<sup>222</sup> 6/En'ām:38

hükümleri ortaya koyuş yönteminin genel anlamda *kullîlik*<sup>223</sup> ilkesine dayandığını beyan etmektedir. Şayet tikel bir hüküm vazedilmişse neticede onun *kullî* bir esasa râci olduğunu ifade etmektedir. Müellife göre *şerî'at* tümünün nazil olmasıyla<sup>224</sup> tamamlandığı için, dinin *kullî* esaslarını oluşturan *darûriyyât*, *hâciyyât*, *tahsîniyyât* ve bunların tamamlayıcı unsurları olan *mukemmilât*nı hepsini içermektedir.<sup>225</sup>

2. Şâtîbî'ye göre *şerî'atı* anlamak için gerekli olan en temel hususlardan biri, vahyin inzal olduğu zamanda mevcut olan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla Arap âdetlerini bilmektir. Zira Kur'an hem anlam hem de anlamı ifade ederken kullanılan yöntem noktasında Arapların bildiği ve kullandığı dil ile<sup>226</sup> nazil olmuştur.<sup>227</sup>

Şâtîbî, bu bağlamda Kur'an'ın bir üslup özelliği olarak *tevhid*, ahiret ve nübüvvetle ilgili delil getirirken ilk muhatapların anlayacakları şekilde gök, yer, dağlar, bulutlar, bitkiler gibi bilgileri dahilinde olan şeylerle hitapta bulunduğunu ifade etmektedir. Yine cennet nimetlerini açıklarken de su, süt, içki, bal, hurma, üzüm gibi aşına oldukları yiyecek ve içecek isimlerini kullandığını ve onların bilmediği acem meyvelerinden olan ceviz, badem, elma, armut gibi örnekleri kullanmadığını söylemektedir. Hülâsa bu gibi örneklerden anlaşıldığı üzere müellif, Arapların üzerinde buldukları her

---

<sup>223</sup> Bu ifade ile kastedilen, belli bir şahsa, duruma ya da zamana has olmamasıdır. Bkz. eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.3, s.353.

<sup>224</sup> 5/Mâide:3

<sup>225</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.3, ss.353-355.

<sup>226</sup> Bkz. 12/Yûsuf:2; 26/Şu'arâ':195; 16/Nahl:44; 41/Fuşşilet:44

<sup>227</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.2, ss.61-62; c.3, s.335.

hususun aynı şekilde değerlendirilebileceğini ve *şerī'atın*, hiçbir konuda ilk muhataplarca bilinen durumların dışına çıkmadığını savunmaktadır.<sup>228</sup>

Bu yüzden de Arapların dili kullanma özellikleri ve temayüllerini göz önünde bulundurarak hareket etmek gerektiğini bildirmektedir. Müellif, onların dillerinde süregelen herhangi bir örf yoksa *şerī'atı* anlamak için başka yollara başvurmanın doğru olmadığını vurgulayıp, bu kaidenin hem anlam hem lafız hem de üslup noktasında geçerli olduğunu belirtmektedir.<sup>229</sup>

3. Şātibī, Kur'an ayetlerini doğru yorumlayabilmek için ortaya konan manaların gerek lafız gerek anlam bakımından tüm Araplar tarafından anlaşılabilir olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>230</sup>
4. Ayrıca Arapların lafızlardan ziyade anlamlara ihtimam gösterdiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda onların lafzı, amaçlanan anlamın ifadesi için sadece bir araç mesabesinde görüp, aynı anlama geldikten sonra lafızların farklı oluşuna takılmadıklarını ifade etmektedir.<sup>231</sup>
5. Şātibī, kapasiteyi aşan bir sorumluluğun dinin genel kaideleriyle örtüşmediğini ifade etmektedir. Mükellefin gerek itikadî gerekse amelî yükümlülüklerden sorumlu tutulabilmesi için, vazedilen bu sorumlulukların *ummī* bir kimsenin kavrayabileceği seviyede, kolay ve akla yatkın olması gerektiğini öne sürmektedir. Zira müellif, mevzubahis olan mükellefiyetlerin yalnızca üstün vasıflı insanların kavrayabileceği düzeyde olması halinde *şerī'atın* evrensel ve *ummī* olma özelliğini yitireceğini

<sup>228</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.75-77.

<sup>229</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.79.

<sup>230</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.82-84.

<sup>231</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, s.84.

bildirmektedir. Ayırca herkesin kulluğun icrası için gerekli olan yükümlülüklerden müşterek anlamda sorumlu olduğunu belirtmekle birlikte, insanların kapasite ve yaratılışlarında birtakım farklılıklar olduğunu da kabul etmektedir. İnsanların tümünün genel mükellefiyetler seviyesinde aynı olduğunu belirten müellif, nitelik anlamında diğerlerinden daha üstün olan az sayıdaki insanın ise, nitelikleri nispetince daha fazla yükümlülükle muhatap olduğunu ifade etmektedir.<sup>232</sup>

Ṭāhir b. ‘Āşūr, (ö.1394/1973) tefsirinin başındaki dördüncü mukaddimede Şāṭibī’nin eserinden birtakım iktibaslar yaparak, *şerī’atın ummîliği* hususundaki görüşlerini maddeler halinde tenkit etmektedir:

1. İbn ‘Āşūr bu yaklaşıma göre, Kur’an’ın Arapların içinde bulunduğu durumda bir değişiklik yapmayı amaçlamamış, aynı seviyede kalmalarını ve gelişim göstermemelerini hedeflemiş olduğunu öne sürmektedir. Bu durumun ortaya koyduğu hakikatler karşısında batıl olduğunu ve bilakis Kur’an’ın Arapların seviyelerini yükseltmek için indirildiğini vurgulamaktadır. “*Bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.*”<sup>233</sup> ayetinin de bu fikri açıkça nakzettiğini ifade etmektedir.<sup>234</sup>
2. Müfessire göre Kur’an’ın maksatları, mesajının umûmîliğine ve evrenselliğine dayanmaktadır. Bu özellik de o maksatların zamana uygun ve ebedî bir *mu‘cize* olmasını gerektirmektedir. Bu yüzden Kur’an’ın

---

<sup>232</sup> Burhan Baltacı, “Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şāṭibī Örneği–,” *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü,* 1 (2009), s.296; eş-Şāṭibī, *el-Muvāfaqāt,* c.2, ss.86-92.

<sup>233</sup> 11/Hūd:49

<sup>234</sup> Ahmet Coşkun, “İbn ‘Āşūr,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* c.19, s.333; Muhammed et-Ṭāhir İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr,* (Tünus: ed-Dāru’t-Tūnisîyye, 1984), c.1, s.44.

gelecek asırlarda bilimsel gelişmelerin neşet etmesiyle birlikte ayetleri tefsir edecek insanların anlayış seviyelerine uygun bilgileri de ihtiva etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>235</sup>

3. İbn ‘Āşūr, selevin Kur’an’ın harikulade hakikatlerinin tükenmeyeceğini bildirdiğini söylemektedir. Onların bununla ayetlerin anlamlarını kastederek, hayret uyandıracak anlamlarının zaman içinde anlaşılacağına işaret ettiklerini ifade etmektedir. Müfessir, şayet Şāṭibī iddiasında haklı olsaydı, Kur’an’ın ilk muhataplar tarafından anlaşılman birtakım manaları dışında şaşkınlık uyandıracak birçok anlamının son bulması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>236</sup>
4. İbn ‘Āşūr, oldukça veciz olan Kur’an lafızlarının, ihtiva ettiği anlamları hakkında yazılan ciltler dolusu kitabın, onun tümüyle *i’cāz* olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>237</sup>
5. Müfessire göre ilk muhatapların anlama ve idrak kabiliyetleri, yalnızca esas manayı kavramayı haiz ve sınırlı bir anlayıştır. Kur’an’ın temel esaslarına ek olarak içerdiği manaları anlamayı mümkün kılacak olan ise toplumlardır. İbn ‘Āşūr, bazı kavimlerin bu anlayış ve idrak yeteneğinden yoksun olduğunu ifade etmektedir. Kimi insanların sahip oldukları ilmin derinliğine erişememiş olmalarına rağmen, kendilerinden daha idrak sahibi ve anlayışlı insanlara nakillerde bulduklarını kaydetmektedir.<sup>238</sup>
6. Ayrıca İbn ‘Āşūr, selev alimlerinin Kur’an’ın maksatlarını ilgilendirmeyen konular hakkında izahta bulunmadığını ifade etmektedir. Onların vahyin

<sup>235</sup> Coşkun, “İbn ‘Āşūr,” c.19, s.333; İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, ss.44-45.

<sup>236</sup> Coşkun, “İbn ‘Āşūr,” c.19, s.333; İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, s.45.

<sup>237</sup> İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, s.45.

<sup>238</sup> İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, s.45.

maksatlarına yönelik olarak yaptıkları açıklamalarda ise tafsilatlı beyanlarda bulduklarını, hatta sırf o alana yönelik yan ilimler oluşturduklarını aktarmaktadır. Müfessire göre selefin bazı hususlarda sessiz kalmış olması, farklı ilimlere başvurmada onların izini takip etmemize bir engel teşkil etmediği için Kur'an'ın maksatlarına hizmet eden çeşitli ilim dallarından faydalanmakta da bir sakınca yoktur.<sup>239</sup>

Ayrıca müfessir, tefsirinin Kur'an'ın *i'cāzıyla* ilgili olan onuncu mukaddimesinde de, Şāṭibī'nin *ummīlik* teorisini eleştirerek, bu yaklaşımın bazı mühlidlerin Kur'an'la ilgili olarak ileri sürdüğü saldırı niteliğindeki iddialara cevap sadedinde sadır olmuş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>240</sup> Aksi halde bunun yalnızca o asırda yaşayan insanları aciz bırakan bir *i'cāz* olup, her devirdeki insanlara bu etkiyi gösteremeyeceği anlamına geleceğinin altını çizmektedir.<sup>241</sup>

İbn 'Aşūr, "*Peygamberlerden hiçbiri yoktur ki, ona beşerin emsaline iman ettiği mu'cizelerin misli verilmiş olmasın. Bana verilen (mu'cize) ise ancak Allah'ın bana vahyettiği (Kur'an)'dır. Binaenaleyh kıyamet gününde ben peygamberlerin en çok tabi bulunanı olmayı ümit ederim.*"<sup>242</sup> hadisini bir başka delil olarak göstermektedir. Hz. Peygamber (sav)'in kendisine verilen *mu'cizenin*, beşerin Kur'an'daki lafız ve anlamların benzerini getirmekten aciz kalması olduğunu ifade

<sup>239</sup> İbn 'Aşūr, *et-Tahrīr ve't-tenvīr*, c.1, s.45.

<sup>240</sup> Şāṭibī, Endülüs'teki uzun yıllardır süregelen fıkıhçı hakimiyetinin tasavvufçular tarafından yıkılmaya çalışıldığı, dolayısıyla tasavvufi yorumların öne çıktığı bir devirde yaşamıştır. Aralarında kendisinin de bulunduğu fakihler ise bu yaklaşımları tenkit etmektedirler. Bkz. Muhammed Hālid Mes'ūd, *İslam Hukuk Teorisi*, terc. Muharrem Kılıç, (İstanbul: İz yayıncılık, 1997), ss.69-70.

Ayrıca Şāṭibī, *el-İ'tişām* adlı eserinde yaşadığı dönemde selef yaşadığı dönemde selef zamanında olmayan, din olarak addedildiği halde din dışı olan birtakım âdet ve geleneklerin topluma hakim olduğunu ve bu örflere uymak adına *muteşābihātın* peşinden gitmenin seleften tevarüs edilen *naşşlara* ters düştüğünü ifade etmektedir. O, kendisinin dinin ruhuna uymayan bu tarz bidatlerden ayıklanması noktasında Sünnet ve selef metodunu takip ederek *şerī'atın* temel prensiplerinin esas alınması için mücadele ettiğini ve bunun sonucunda da ayıplandığını, bidatçilik ve sapıklıkla itham edildiğini anlatmaktadır. Bkz. Ebū İshāk eş-Şāṭibī, *el-İ'tişām*, ('Ummān: Dāru'l-Eşeriyye, 2007), c.1, ss.18-19.

<sup>241</sup> İbn 'Aşūr, *et-Tahrīr ve't-tenvīr*, c.1, s.128.

<sup>242</sup> Müslim, *Cāmi'u's-Şahīh*, K. İmān, 70 B. (no.152).

etmektedir. Müfessir, Hz. Peygamber (sav)'e verilen *mu'cizenin* vahiy olmasıyla onun en çok tabi olunan peygamber olmayı temenni etmesi arasındaki bağın da ancak söz konusu *mu'cizenin*, zuhur ettiği ilk dönemi aşp tüm zamanlara hitap eden bir evrensellik ve genellik vasfını haiz olmasıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.<sup>243</sup>

Hülasa İbn 'Āşūr, Kur'an tefsiri bağlamında tabiat bilimlerinin verilerinden faydalanılabileceğini düşünmektedir. Müfessirin bu yöntemle tefsiri izah sadedinde verdiği örneklerden biri; “*Üzerlerindeki göğe bakmazlar mı? Bizim onu nasıl inşa edip donattığımızı ve onda hiçbir çatlak olmadığını görmezler mi?*”<sup>244</sup> ayetidir. İbn 'Āşūr, bu ayette kastedilenin, muhatapları müşahede etmeye teşvik ederek ondan ibret almalarını sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Fakat müfessirin, buna ilaveten astronomi biliminin verilerini kullanarak bu müşahedeyi derinleştirip, arkasındaki esrarı izah etme gayretine girmesi durumunda, ayetin maksadına ek bir katkı sağlamış olacağını öne sürmektedir.<sup>245</sup> İbn 'Āşūr'a göre bu ayette her muhatabın idrak seviyesine göre farklı hakikatlere işaret edilmektedir. Mesela gökyüzünde hiçbir çatlak bulunmadığı ibaresi, ilk muhataplar için onun fasılasız bütünlük arz etmesine delalet etmektedir. Astronomi ilmine vakıf olanlar için ise atmosferin varlığına işaret etmektedir.<sup>246</sup> Şātībī ise, Arapların bildiği ilimler kabilinden olmadığı için, bu ayetin amelî bir neticeye yol açmayacak hendese ilmiyle tefsir edilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> İbn 'Āşūr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c.1, ss.128-129.

<sup>244</sup> 50/Ķāf:6

<sup>245</sup> İbn 'Āşūr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c.1, s.43.

<sup>246</sup> İbn 'Āşūr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, c.26, s.287. (Ayrıca bkz. Mahmut Ayyıldız, “Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tāhir İbn 'Āşūr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı,” (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019), ss.309-310.)

<sup>247</sup> eş-Şātībī, *el-Muvāfakāt*, c.1, s.46.

İbn ‘Āşūr’un kevnî ayetleri ilmî yorumlarla tefsir etmesine bir başka örnek olarak; “O, sizin için yeryüzünü bir döşek, göğü de bir tavan yaptı. Gökten yağmur indirerek bununla sizin için çeşitli ürünlerden rızık çıkardı...”<sup>248</sup> ayeti verilebilir. Müfessir ayetin tefsirini yaparken suyun oluşumundan bahsetmektedir. Suyun gökyüzünden yeryüzüne inişinin atmosferin katmanları arasındaki buharların dönüşümüyle olduğunu anlatmaktadır. Atmosferin katmanları bu buharla doludur. Denizlerin ve nehirlerin suları güneş ısısi sebebiyle buharlaştığı için uzun zaman boş bırakılan bir kabın içi, bir müddet sonra suyla dolar. Buhar tabakaları, soğuk havalarda daha yüksek atmosfer tabakalarıyla karşılaşır ve soğuduğu zaman sıvılaşmaya başlar. Bir süre sonra da bulut haline gelir. Soğukluk artınca bulut büzülür, ağırlaşır ve sıvılaşarak yağmur olarak yere iner. Müfessire göre Allah bu durumu “...yağmur yüklü ağır bulutları oluşturan odur.”<sup>249</sup> ayetiyle bildirmektedir.<sup>250</sup>

İbn ‘Āşūr, ilmî hakikatlerin ayetlerle ilişkilendirilerek tefsir yapılmasının meşru olabilmesi için, söz konusu ilimle ilgili detaya girilmeden veciz bir üslup kullanılarak ve asıl mananın önüne geçirilmeden bu işlemin yapılması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>251</sup>

Müfessir, farklı ilimleri Kur’an ile ilişkisi açısından dört grupta incelemektedir:

1. Peygamber ve geçmiş kavimlere ait kıssalar, ahlakî konular, *fıkḥ*, *teşri’*, *itiḳāt*, *usūl*, Arap dili ve *belāğat* gibi Kur’an’ın içeriğinde bulunan ilimler.
2. Felsefe, astronomi, yaratılmış varlıkların özelliklerine dair olan ilimler gibi müfessirin ilmî seviyesinin artmasına katkı sağlayan ilimler.

<sup>248</sup> 2/Bakara:22

<sup>249</sup> 13/Ra’d:12

<sup>250</sup> İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, s.333. (Ayrıca bkz. Faruk Vural, “Tâhir İbn ‘Āşūr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsiri,” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002), ss.285-286.)

<sup>251</sup> İbn ‘Āşūr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c.1, s.43.

3. Jeoloji, tıp, mantık gibi Kur'an'da işaret edilen veya onları teyit kabilinde ortaya konulan ilimler.
4. *Zecr*, kahinlik, mitoloji gibi batıl olmaları sebebiyle ya da arûz ve kâfiye ilimleri gibi Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmayan ve onunla ilişkisi olmayan ilimler.<sup>252</sup>

Şâtıbbî fikirlerini, dinin anlaşılacak için vazedildiği temeli üzerine inşa etmiştir.<sup>253</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın mükellefiyet noktasında en alt seviye olarak *ummîliği* esas alması fikri, gerek nüzul dönemi gerekse günümüz açısından anlaşılabilir bir durumdur. Zira teklif en alt düzeyde olmazsa, dinin “genellik ilkesi”ne aykırı bir tutum ortaya konmuş olup, kul herkes tarafından anlaşılabilir olarak tatbik edilebilecek yükümlülüklerle sorumlu tutulmamış olmaktadır.<sup>254</sup> Bu sebeple en baskın özelliği *ummîlik* olan ilk muhatapların taşıdığı nitelikleri haiz olmak *şerî'atı* anlamak için yeterlidir. Öyleyse onların, anlamaları amacıyla gönderilen vahyi kavramak için birtakım ilimlere ihtiyaç duymaları makul gözükmemektedir. Zira aksi takdirde insanlara takatlerinin üzerinde bir mükellefiyet yüklenmiş olmaktadır ki *şerî'at*, insanı asla böyle bir yükümlülükle sorumlu kılmaz. O halde Kur'an her devirde başka bilgilere ihtiyaç olmaksızın anlaşılabilen bir kitaptır.<sup>255</sup> İlk muhatapların bilgi seviyesi temel alınmış ve *şerî'at* onlar tarafından tamamen anlaşılabilir ise daha sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan birtakım anlayışlar ve veriler ışığında Kur'an ayetlerinin yorumlanmasını onaylamak mümkün değildir.<sup>256</sup> Böyle bir yol izlendiğinde ortaya

<sup>252</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c.1, s.45.

<sup>253</sup> İrfan Çakıcı, “İmam Şâtıbbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri,” (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007), s.125.

<sup>254</sup> Baltacı, “Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şâtıbbî Örneği–,” s.297.

<sup>255</sup> Çakıcı, “İmam Şâtıbbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri,” ss.125-126.

<sup>256</sup> Baltacı, “Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şâtıbbî Örneği–,” s.296.

çıkabilecek en tehlikeli sorunlardan biri, değişmez nitelikteki Kur'an ayetlerinin gelişmelere göre tagayyür özelliği taşıyan birtakım ilmî tecrübelerle izah edilmesidir. Oysa şimdi ortaya konulan bilimsel bir veri, daha sonra tamamen zıttı bir durum sergileyebilir. Şu durumda da bugünkü verilere dayanılarak yapılan bir yorumun tersi bir hal arz eder ki bu durum, zihinlerde telafisi mümkün olmayan bir tahribata yol açacaktır.<sup>257</sup>

İbn ‘Âşûr gibi ilmî tefsir yaklaşımını benimseyen alimlerin dayandıkları temel mantık ise şudur: Kur'an'da bulunan yaklaşık yedi yüz elli adet kevnî ayet, insanları tefekkür etmeye, ibret almaya ve akıl yürütmeye sevk ettiğine göre, ilk muhatapların bilgisi dahilinde hareket etme mecburiyeti yoktur. Yani bu noktada ortaya konulan bilimsel veriden faydalanmanın, insanların söz konusu ayetten daha fazla ibret almasını sağlayabilmesi mümkündür.<sup>258</sup>

Şâtıbî'nin *ummîlik* teorisinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için, onun *ummîlik* ve yükümlülük arasında kurduğu ilişkinin ortaya konulması gerekmektedir. Şâtıbî, mükellefin itikadî ve amelî yükümlülüklerden sorumlu tutulabilmesi için, onların *ummî* bir kimsenin kavrayabileceği seviyede olması gerektiğini öne sürmektedir. Tüm insanların genel yükümlülükler açısından aynı konumda olduğunu, ancak diğerlerine göre donanım bakımından daha üstün olan azınlığın ise, donanımları oranında daha fazla yükümlülükle muhatap olduğunu ifade etmektedir.<sup>259</sup>

Dikkat edilirse Şâtıbî, yalnızca bir hususla sınırlı kalmak koşuluyla o konuda ihtisas yaparak donanım sahibi olunduğu takdirde *ummîliğin* kalkmasından bahsetmektedir. Ona yöneltilen tüm tenkitler, genelde “*ummîliği* esas alması” fikrine

<sup>257</sup> Çakıcı, “İmam Şâtıbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri,” s.126.

<sup>258</sup> Çakıcı, “İmam Şâtıbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri,” s.126.

<sup>259</sup> Baltacı, “Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şâtıbî Örneği–,” s.296; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c.2, ss.86-92.

dayandığı için bu nokta, Şātibī'nin teorisindeki çıkmazın çözümüne yönelik bir karîne olarak düşünülebilir. *Ummī* düzeyi temel alarak hareket edildiğinde, tüm zaman ve dönemlerde Kur'an'ın yalnızca ilk muhatapların idrak seviyesinde anlaşılabilir olarak bunun dışına çıkılmaması gerektiği neticesi ortaya çıkmaktadır. Şātibī ise bilakis sadece mükellefiyet gerektiren konularda bu düzeyi zarûrî görmektedir. Böylece ucu açık bir yükümlülüğün imkansızlığından yola çıkarak mükellefiyette bir düzey belirlemenin ehemmiyetine işaret etmektedir. Üstelik o, *ummī*liğin esas alınması noktasında *muteşābihāt* gibi kulluğa ilişkin olmayan hususları konu dışı bırakmaktadır. Şayet Şātibī, *ummī*liği bir temel olarak görüp yalnızca teklifi hükümler noktasında bir esas olduğunu düşünüyorsa, Allah'ın gücünün yetmeyeceği bir şeyle kulunu sorumlu tutması anlamına gelen *teklif-i mā lā yuṭāq* anlayışı uyarınca bu bakış açısı, İslam düşüncesi çerçevesinde zaten genel kabule ulaşmış bir durumu ortaya koymaktadır.<sup>260</sup>

Hiz. Peygamber de ilk muhatapların *ummī* bir topluluk olduğunun bilincinde hareket etmektedir. Ancak o, bu *ummī* seviyeye bir sistem yerleştirmenin yanı sıra *ummī*liği yalnızca sürecin bir kısmı olarak görüp bağlı kalınıp devam edegelen bir asıl olarak kabul etmemiştir. Onun kendisini *ummī* olarak nitelemesine karşın, ümmet için bir muallim konumunda olması, ashabını ilme teşvik etmesi ve onların arasından birtakım kimseleri eğitici olarak ataması gibi Hiz. Peygamber'in yaşadığı toplumun bilgi seviyesini yükseltmek adına yaptıkları, onları *ummī*likten çıkarmak adına sarf ettiği çabanın göstergesidir.<sup>261</sup>

Sonuç olarak Şātibī'nin sisteminde ucu açık bir yükümlülük anlayışı olmayıp, sorumluluk belli bir düzeyde belirlenmiştir. Bunların dışındaki fazladan anlayış ve

<sup>260</sup> Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şātibī Örneği–," ss.296-297; eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.88-90.

<sup>261</sup> Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şātibī Örneği–," s.297.

kavrayışlar misli ölçüde mükellefiyet gerektirmektedir ki bu durum geneli kapsamamaktadır. Onun yaklaşımında anlamının da birtakım kuralları olup, ucu açık bir anlamadan bahsetmek mümkün değildir. Bu durum Şātibî'nin anlama faaliyetini tamamen *ummîlik* düzeyine hapsetmesi anlamına gelmeyip, teorisinin konteksti uyarınca sorumlu ve sınırlı bir anlama faaliyeti olarak nitelendirilebilir. Bu sınırlardan biri olan *ummîlik*, *Arabîlik* ile birlikte ilk muhatapların anlama sahası doğrultusunda bir açı oluşturmaktadır. İşte bu açı, derecesi aynı kalmak koşuluyla ucu açık olup, o açının içinde kalınması şartıyla zihinsel faaliyet alanına sahiptir.<sup>262</sup>

## 2.2. Şātibî, Faḍlur Raḥman ve Tarihselcilik

*Maḳāşid* mevzusu tarihselcilikle ilgili tartışmalarda oldukça sık gündeme gelmektedir. Kur'an'daki birtakım ahkam ayetleri tefsir edilirken lafzî/literal anlam aşılarak bu noktada esas olanın maksat olduğunun altı çizilmektedir. Bu yüzden de bu maksadı gerçekleştirecek farklı yöntemlerin kabul edilebileceği ve ahkamın tagayyür edebileceği iddia edilmektedir.<sup>263</sup>

Tarihselcilik denilince ilk akla gelen isimlerin biri de hiç şüphesiz Faḍlur Raḥman'dır. O, Kur'an'ı anlama noktasında yeterli bir tefsir metodolojisinin olmadığını ve bu yüzden de Kur'an'a parçacı bir yaklaşımla yaklaşıp bir bütünlük içinde anlaşamadığını öne sürmektedir. Dolayısıyla Müslümanların modern zamandaki sorunlarına çözüm getirebilecek bir tefsir modeli geliştirilmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu meyanda ortaya koyduğu tefsir metodu, iki aşamalı hareketten oluşmaktadır. Onun ikili hareketten oluşan yorum teorisinin ilk aşaması,

<sup>262</sup> Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şātibî Örneği–," ss.297-298.

<sup>263</sup> Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), s.183.

genel anlamda Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasını amaçlamaktadır. İki hareketten birincisinin iki aşamayı içerdiğini belirten Fağlur Rağman, birinci hareketin ilk aşamasının hem Kur'an'ı bir bütünlük içinde anlamak hem de nüzul dönemindeki hususî durumlara cevap niteliğindeki birtakım ilkeleri anlamak olduğunu kaydetmektedir. İkinci aşamasının ise, Kur'an'ın verdiği bu cevapları genelleştirerek onlardan *kullî* nitelikte ahlakî-toplumsal ilkeler çıkarmaktan ibaret olduğunu beyan etmektedir. Tüm bunlar yapılırken Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu doktrinin mahiyetinin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bu şekilde ayetten çıkarılan fikrin, Kur'an'ın diğer ayetleriyle insicamlı ve uyumlu olacağını ifade etmektedir.<sup>264</sup>

Yani Fağlur Rağman, Kur'an mesajını bütüncül bir şekilde anlayabilmenin en önemli şartlarından birinin onu evveliyâtıyla birlikte değerlendirmek olduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden de hem vahyin nazil olduğu dönem ve ortamın hem de nazil olmasından hemen önceki durumun derinlemesine bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Arapların örf ve âdetlerini, müesseselerini, hayat tarzlarını, ekonomik, sosyo-kültürel, politik ve dinî durumlarını iyice bilmeden Kur'an'ın mesajını anlamanın mümkün olmadığını savunmaktadır.<sup>265</sup>

Fağlur Rağman, özelden genele (tümevarımsal) olan bu ilk hareketle, Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin ve maksatlarının ortaya çıkarılıp metotlaştırılmasını hedeflemektedir. Genelden özele doğru (tümdengelimsel) olan ikinci hareketin ise, çıkarılan bu genel ilkenin günümüze formüle edilerek uygulanmasına ilişkin olduğunu belirtmektedir.<sup>266</sup>

<sup>264</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss.60-63.

<sup>265</sup> Fağlur Rağman, "Kur'an'ı Yorumlama," terc. Osman Taştan, *İslamî Araştırmalar*, 5 (1987), s.101.

<sup>266</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.64.

Fağlur Rağman ibadetlerden ziyade, fikhın hukukî ceza ve kurallarının içtihatla bulunmaya ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden de gelişigüzel içtihatların önüne geçmek ve İslam hukukunda vahdeti sağlamak için tıpkı tefsir usûlünde olduğu gibi bütüncül bir *usûl-i fıkha* gereksinim olduğunu öne sürmektedir. Fağlur Rağman'ın tasarladığı bu *usûl*, her zaman geçerli olma özelliğinin (mutlaklık) Kur'an'ın özel durumlarına değil, yalnızca genel ilkelerine (*kullî*) ait olduğu temeline dayanmaktadır. Fağlur Rağman, Şâtîbî'nin de bu kaideyi aktif bir şekilde kullandığını iddia etmektedir.<sup>267</sup> Buna karşın Şâtîbî, onun değişken olarak gördüğü ahkâmın, bilakis tüm mükellefler için her zaman ve durumda genel, ebedî ve *kullî* olduğunu ifade etmektedir.<sup>268</sup>

Fağlur Rağman, realist ve yenilik vadeden bir İslam hukuku ile İslam kurumları ihdas etmek için bu iki yönlü hareketi yapmanın zarûrî olduğunu önemle vurgulamaktadır. Ayrıca kesinliğin Kur'an'ın belli ayetlerine değil, tutarlı bir değerler ve ilkeler bütünü olarak Kur'an'a özgü olduğunu savunmaktadır. *El-Muvâfakât*'ı bir hukuk felsefesi ve metodolojisi çalışması olarak değerlendiren Fağlur Rağman,<sup>269</sup> eserin Şâtîbî'nin *cuz'î-kullî* dengesine ilişkin ortaya koyduğu kısımdan<sup>270</sup> alıntı yaparak kendi düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>271</sup> Şâtîbî'nin *muhkem* olan (yoruma ihtiyacı olmayan) *naşş*ların tek başına hüküm çıkarmada yeterli olmadığını ifade ettiğini iddia etmektedir.<sup>272</sup> Yine bu iktibasa göre Şâtîbî'nin, tarihî arka planı çerçevesinde anlaşılmadan ve Kur'an ile Sünnetin ilgili *naşş*ları bağlamında bir

<sup>267</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.38.

<sup>268</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.1, ss.68-69.

<sup>269</sup> Fağlur Rağman, *İslam*, terc. Mehmed Dağ – Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), s.180.

<sup>270</sup> Bkz. eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.2, ss.29-31.

<sup>271</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.80.

<sup>272</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.32.

bütünlük içinde mütalaa edilmeden, hiçbir *naşşın* tek başına mutlak delil olma özelliği taşımadığını düşündüğünü öne sürmektedir.<sup>273</sup> Halbuki Fađlur Rađman'ın Şātibī'den alıntılacağı kısım, bu fikri destekler mahiyette değildir. Zira Şātibī'nin burada sözünü ettiği mesele hüküm çıkarma değil, *usūl* esasları çıkarma hususuyla alakalıdır. Yani onun sözlerinden asla *naşşların* hüküm bildirmeyeceği gibi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Zira *furū'āt* ile ilgili hususlarda *ẓannī* deliller esas alınmaktadır.<sup>274</sup> Ayrıca *kullī*lerin evrensel *cuz'iler*in ise tarihsel olduğunu savunan<sup>275</sup> Fađlur Rađman'ın aksine Şātibī böyle bir tutumu hatalı bulmaktadır. Zira o, *kullī* esası gözetmeden *cuz'ī* hükme ulaşan kimsenin hatalı olduğu gibi *cuz'iyi* göz ardı ederek *kullī* esastan hareketle hüküm veren kimsenin de hata edeceğini vurgulamaktadır.<sup>276</sup>

Şātibī de tıpkı Fađlur Rađman gibi, İslam'ın bir bütün olarak düşünülüp bu kontekst çerçevesinde ele alınması gerektiğini beyan etmektedir. Öngördüğü bu bütüncüllüğe ulaşılabilmesi için de öncelikle *usūl*den başlanması gerektiğini ifade etmektedir. Eserine bu fıkıh usūlünün nasıl belirleneceğini izah ederek başlayıp, onun temellerinin *kat'ī* olması gerektiğini savunmaktadır. Kur'an ayeti de olsa *mutevātir* haber de olsa hiçbir delilin tek başına bir *kat'iyet* ifade etmeyeceğini bildirmektedir. Şātibī, bir *naşşın* tek başına *kat'iyet* ifade edebilmesinin, kullanılan kelimelerin anlamları ve *nađvī* görüşlerin nakline, müştereklik ve *mecāz*, *şer'ī* ve örfi nakil, *ığmar*, *umūmun tahsisi*, *mutlakın takyidi*, neshedici delil, *takđim* ve *te'hīr*, akla aykırılık gibi hususların bulunmadığına dair kesin bilginin bulunmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Tüm bu ihtimaller düşünüldüğünde de onun *kat'ilik* ifade etmesinin

<sup>273</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss.85-86.

<sup>274</sup> Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Kullilik-Cuzilik Dengesi (Şātibī Örneği)," İlyas Çelebi (haz.), *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001) içinde, ss.25-27, 33.

<sup>275</sup> Fağlur Rağman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.81.

<sup>276</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.3, ss.3-5.

imkansız olduğunu belirtmektedir. Şâtıbî, bir hususla ilgili tüm *naşş*ların hep birlikte değerlendirilerek *istikrâ*’/tümevarım yöntemiyle *kullî* esasların saptanması gerektiğini kaydetmektedir.<sup>277</sup> *Şerî’atın darûrî, hâcî ve tahsînî* olarak derecelendirilen esasların korunması maksadıyla geldiğini bildirmektedir. Ayrıca bunların *kullî* esaslar olduğunu ve bu esasların *cuz’î* olan tüm hükümler üzerinde hakimiyetlerinin olduğunu, dahası bu *kullî*lerin üzerinde herhangi bir *kullî*nin daha olmadığını ifade etmektedir.<sup>278</sup>

Şâtıbî, bu şekilde *usûl*ü elde ettikten sonra da ulaşılan *usûl*ün ışığında *cuz’î* dediğimiz *fer’î* konularla ilgili *naşş*ların değerlendirme altına alınması gerektiğini bildirmektedir. Buna göre *cuz’î naşş*lar zikredilen *kullî* esaslar bağlamında değerlendirildiğinde örtüşme varsa bu *cuz’î* ile *furû*’da amel edilmelidir. Müellif, burada bir ayetin *vucub, fard, nedb* ifade etmesi gibi hüküm bildiren hususlara değinmeyip, yalnızca *usûl*ün nasıl iktisap edileceğini ele almaktadır. Bu hususla ilgili olarak da namazı örnek göstermektedir. Namaz hakkında birçok *naşş* bulunduğunu, fakat onun dinin esasından olduğu neticesine konuyla alakalı tüm *naşş*ların birlikte değerlendirilmesiyle ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Muhtelif şekillerde “*Namazı kılın!*” emri geldiğini, namaz kılanların övüldüğünü, terk edenlerin ise kınandığını bildirmektedir. Yine mükelleflerin ayakta, oturarak, yan üstü her halükarda namaz kılmakla yükümlü tutulduğunu ve namazın iman ile yan yana görülen amellerden sayıldığını kaydetmektedir. Hasılı bu anlamda birçok delilin varit olduğunu vurgulamakta ve namazın vücûbiyetinin sabit olduğu sonucuna bu şekilde ulaşıldığını bildirmektedir. Şâtıbî, diğer *şer’î* kaideler hakkında da durumun aynı olduğunu ve *usûl*ün *furû*’dan ayrıldığı noktanın burası olduğunu önemle vurgulamaktadır. Ayrıca

<sup>277</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c.1, ss.23-32; Erdoğan, “Kur’an’da Ahkam Ayetleri ile İlgili Kullîlik-Cuzîlik Dengesi,” ss.24-27.

<sup>278</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c.3, ss.3-5.

*furū* ‘un tek tek delillere istinat etmesi sebebiyle dayanağının *ẓannī* olmasından dolayı kendisinin de *ẓannī* olacağını beyan etmektedir. *Usūlün* ise özel olarak tek tek ele alınan delillerden değil, mutlak bir şekilde delillerin ortaya koyduğu sonuçların *istikrā*’sı sonucunda elde edildiğini kaydetmektedir.<sup>279</sup>

Şātibī, *cuz* ‘*t* ile *kullī* arasında tenakuz varmış gibi görünen durumlarda çelişkili gibi duran *cuz* ‘*t* ifadeyi, *kullī* kaide çerçevesinde değerlendirerek meseleyi çözmek gerektiğini belirtmektedir. Zira ona göre *kullī* kaideler, *istikrā*’ya tabi tutulan delillerin toplamından ulaşılan sonuç oldukları için kesin hüküm ifade etmektedirler. *Cuz* ‘*t* *naşşların* *kullī* esaslara arz edilerek anlaşılması gerektiği noktasında *tenzīhi* misal gösteren Şātibī, onun *kullī* bir ilke olduğunu beyan etmektedir.

Müellif, burada *kullī* kaidenin Allah’ın hiçbir şeye benzememesi ve hiçbir şeyin de ona benzememesi olduğunu belirtmektedir. Bu konuyla ilgili zahiren genel kaideyle çelişkili gibi görünen *cuz* ‘*t* deliller olduğunu bildirmektedir. Mevzuyla ilgili; “*Rabbimiz dünya semasına iner...*”<sup>280</sup> hadisi ile “*Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.*”<sup>281</sup> ayetini örnek vermektedir. Bu *cuz* ‘*t* *naşşların* Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini bildiren *kullī* kaide çerçevesinde yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>282</sup>

*Cuz* ‘*t* *naşşlar*, *kullī* kaidelere arz edildiğinde onunla bütünlük oluşturmuyorsa hatta çelişiyorsa o halde bu *cuz* ‘*t* *naşşın*, bir duruma veya şahsa ait özel bir çözüm olup olmadığına dair sorular gündeme gelmektedir. Bir başka ifadeyle bu *cuz* ‘*t* *naşşın*

<sup>279</sup> Erdoğan, “Kur’an’da Ahkam Ayetleri ile İlgili Kullilik-Cuz’lık Dengesi,” ss.24-27; eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.1, ss.23-32.

<sup>280</sup> el-Buhārī, *Şahīhu’l-Buhārī*. K. teheccüd, B. namaz, (no.14).

<sup>281</sup> 48/Feth:10

<sup>282</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.3, ss.243-246.

tarihsel mi yoksa ilelebet geçerli olan *şer'î* bir hüküm mü olduğu tartışılmaktadır. İşte *kullî* esaslar, bu ve benzeri sorunların çözülmesinde kıstaslık yapmaktadır.<sup>283</sup>

*Cuz'î-kullî* ilişkisi üzerinde önemle duran Şâtîbî, *kağıyyetu'l-'ayn* olarak isimlendirdiği *cuz'î naşş*, *kullî* esasla tenakuz içindeyse her ikisiyle birlikte amel edilmesinin de her ikisinin birden terk edilmesinin de batıl olduğunu ifade etmektedir. Zira ikisiyle birlikte amel edilmesi halinde *zannî* ile *kat'î* arasında çelişki olduğu kabul edilmiş olacaktır. *Kullî* bırakılıp *cuz'î* ile amel edilmesi durumunda ise, esas kaidenin aksine bir durum olan *cuz'î*'nin *kullî*'ye tercihi söz konusu olduğu için *cuz'î*'nin terk edilip *kullî* ile amel edilmesi gerektiğini beyan etmektedir.<sup>284</sup> Şâtîbî, Kur'an'ı anlama çabalarının ve dolayısıyla da tüm bu çıkarımlarda bulunabilmenin tek yolunun ise Arap dilini bilmek olduğunu söylemektedir. Zira çeşitli ayetlerde<sup>285</sup> Kur'an'ın Arap diliyle indirildiği bildirilmektedir.<sup>286</sup> Şâtîbî'ye göre Kur'an'ın Arap diliyle indirilmesinden kasıt, onun lafız, mana ve üslup açısından Arapların bildiği ve kullandığı dille inmiş olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak, *istidlâl*de bulunmak ve hüküm çıkarabilmek için o dönemin Arap dilinde bulunan lafız, anlam ve üslup çeşitleriyle bunların taşıdığı ihtimallere iyice vakıf olmak gerekmektedir.<sup>287</sup>

Bunlara ek olarak Şâtîbî'nin ahkâmın değişmesiyle ilgili olarak söyledikleri Fağlur Rağman'ın bu bağlamdaki fikriyle çelişki arz etmektedir. Şâtîbî, *'âdetlerin* değişmesi halinde hükümlerin değişmesinden kastedilenin, *şer'at* ebedî ve devamlı olarak yürürlükte kalmak üzere vazedildiği için, aslî hitapta meydana gelen bir değişiklik olmadığını ifade etmektedir. Ona göre şayet dünyanın sonsuz olduğu

<sup>283</sup> Erdoğan, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Kullilik-Cuz'lik Dengesi," s.27.

<sup>284</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.3, ss.243-246.

<sup>285</sup> Bkz. 12/Yûsuf:2; 26/Şu'arâ':195; 16/Naahl:44; 41/Fuşşilet:44

<sup>286</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.2, ss.61-62.

<sup>287</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c.2, ss.61-62.

varsayılacak olursa mükellefiyet de sonsuza dek sürecek ve *şerī'atta* bir ekleme yapmaya gerek duyulmayacaktır. ‘*Ādetlerin* değişmesiyle hükümlerin de değişmesinden kastedilenin ise, her bir ‘*ādetin* değiştiği zaman yeni bir *şer‘ī* asla dönmesi ve bu sefer de onun hükmü altına girmesi olduğunu belirtmektedir. Mevzuyla ilgili olarak ergenliği misal veren müellif, bir kimsenin ergenlik çağına girince üzerine sorumluluk yüklendiğini belirtmektedir. Ergenlikten önce mükellefiyetin olmaması, ergenlikten sonra ise mükellefiyetin doğması halinin aslî hitapta ortaya çıkan bir değişim olmadığını ifade etmektedir. Hükümlerin her zaman sabit olduğunu bildiren Şātibī, onların mutlak surette *sebeblerine* tabi olduklarını, *sebeb* bulununca hükümlerin de bulunduğunu vurgulamaktadır.<sup>288</sup>

Şātibī'nin tümel maksatları belirleme sadedinde ileri sürdüğü *istikrā'*ya dayanan bütünlük ilkesi ile vahiy döneminin şartlarını bilmenin gerekliliği hakkındaki *ummīlik* teorisi, Faḍlur Raḥman'ın sunduğu iki aşamalı *hermeneutik* yöntemin ilk aşamasıyla birebir örtüşmektedir.<sup>289</sup> Zira tıpkı Şātibī gibi Faḍlur Raḥman da Kur'an'ın amaçladığı genel gayeleri belirlemek için ilk olarak vahyin tarihsel ortamına gidilmesini ve bu koşullar çerçevesinde Kur'an'ın somut olayları ele alışından bir bütün olarak Kur'an'ın gaye edindiği genel prensiplere doğru hareket edilmesini önermektedir. Şātibī ile ayrışmanın başladığı ikinci aşamada ise Faḍlur Raḥman, vahiy döneminin tarihsel ortamında yapılan genellemeden günümüzdeki mevcut konu ile şimdiki toplumsal durumu göz önünde tutarak, şu an tatbik edilmek istenen hususî

<sup>288</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.286-287.

<sup>289</sup> Öztürk, “Şātibī'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi,” s.85.

hükme doğru hareket edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.<sup>290</sup> Oysa Şātibī, Kur'an'ın indiği dönemde vazedilen hükümlerin ebedî olarak geçerli olduğunu<sup>291</sup> ifade ederek tarihselci yöntemden ayrılmaktadır.<sup>292</sup>

Temel kaidelerin saptanması bağlamında her iki alimin de üzerinde ittifaka vardığı vahiy ortamının göz önünde bulundurulması fikri, nesnelliğe ulaşmayı hedefleyen bir süreci ifade etmektedir.<sup>293</sup> Buna karşın bilhassa Faḍlur Raḥman'ın metodundaki ikinci aşamayı oluşturan nüzul ortamında belirlenen genel prensibin bugüne uyarlanması ise öznel bir durumu ifade etmektedir.<sup>294</sup>

Esasında Faḍlur Raḥman'ın metodolojiyi yeniden yapılandırma çağrısının ve bunun sonucunda ortaya koyduğu iki aşamalı anlama yönteminin temelinde, 19. yüzyılın sonunda ivme kazanan modernleşme hareketinin büyük etkisi vardır. O dönemde dünya çapında önemli bir güç haline gelen Batı medeniyeti karşısında gittikçe kan kaybeden İslam uleması, Batılı *taḥaddī* karşısında yenilgiye uğramış ve İslam modernizmi olarak adlandırılan İslam'ın yeniden yorumlanması girişimi başlamıştır. Bu yaklaşımın öncülerinden olan Faḍlur Raḥman da Müslümanların modern dünyadaki problemlerini çözebilecek bir yorumbilim metodunun geliştirilmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir.<sup>295</sup>

### 2.3. *Hikmetle Ta'vil* Hususundaki Tartışmalar

<sup>290</sup> Faḍlur Raḥman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss.62-65.

<sup>291</sup> eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.2, ss.286-287.

<sup>292</sup> Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.200.

<sup>293</sup> Öztürk, “Şātibī'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi,” ss.85-86.

<sup>294</sup> Özsoy, “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine,” s.142.

<sup>295</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), ss.33-34; Faḍlur Raḥman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.60; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), ss.73-74.

Usulcüler, *naşşların hikmetleriyle ta'lil* edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmektedirler. Bu bölümde tespit edebildiğimiz kadarıyla *maķāşid* literatüründe önemli yeri olan ve mevzuyu en geniş biçimde ele alan bazı isimlerin mevzu hakkındaki görüşlerinden bahsedeceğiz.

*Hikmetle ta'lili* mümkün gören Cuveynî, (ö.478/1085) görüşünü *münāsebet*<sup>296</sup> yöntemiyle temellendirmektedir. O, bu yönteminin *şer'î* bir emare olduğunu; sahabenin *şer'î* hükümleri, *zann-ı gālib* ile bildikleri ve aklın *şer'î* hükümlere bakarak idrak edebildiği birtakım *maşlahatlar* ile *ta'lil* ettiklerini bildirmektedir. Cuveynî'nin *hikmetle ta'lil* konusunda önemle üzerinde durduğu iki husustan biri, *şer'î* hükümlerde mündemiç olan *maşlahatların* nasıl ve ne zaman ortaya çıkacakları ile *maşlahatın* mevzubahis olduğu yerde ne şartlarda ona dayalı bir *kıyāsa* gidilebileceğidir. Diğeri ise *kıyāsa* dayanak teşkil eden *maşlahatların* varit oldukları noktalardan başka noktalara nakledilmemesine ihtimam göstermektir. Cuveynî bir mevzuyla ilgili hükmün muteber bir *hikmete* bağlandığı sabitse, o hükmün aynı *hikmeti* haiz olmakla birlikte hükmü *naşşlarda* tasrih edilen bir *fer'e* uygulanmasını doğru bulmaktadır. Ancak benzer *hikmete* dayanan bir hükmün, asıl *hikmete* göre değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>297</sup>

Ġazzālî, (ö.505/1111) *hikmetle ta'lil* mevzusunda hocası Cuveynî'nin izini takip ederek, konuyu ondan daha geniş bir biçimde ele almaktadır. Açık (*zāhir*) ve istikrarlı (*mundabıt*)<sup>298</sup> vasıf ile *hikmet* kavramını birbirinden ayıran Ġazzālî, *hikmeti*

<sup>296</sup> Hüküm ile hükmün *'illeti* olarak kabul edilebilecek vasıf arasındaki uygunluğun araştırılmasını ifade eden *'illeti* belirleme metodu. Bkz. Ferhat Koca, "Menāt," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.29, s.121.

<sup>297</sup> İmāmu'l-Ġarameyn el-Cuveynî, *el-Burhān fî uşūli'l-fıkh*, tah. Ābdul'azīm Dīb, (Mısır: Dāru'l-Vefā, 1997), c.2, ss.602-626, 721, 783. (Ayrıca bkz. Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*, ss.377-378.)

<sup>298</sup> Olaydan olaya, kişiden kişiye değişmeyen.

hem *naşştaki* *'illetin* asıl *'illeti* olarak hem de hükme iktiza eden *maşlahat* olarak kabul ederken, açık ve istikrarlı vasfı ise *naşştaki* hükmün *'illeti* olarak görmektedir. *Hikmetle ta'lili* daima istikrarlı vasıfla beraber düşünen Ğazzālī'ye göre istikrarlı vasıf olmadan *hikmetle ta'lil* de mümkün değildir. O, istikrarlı vasıfla *ta'lili* doğrudan hükümlerin *ta'lili* olarak tasavvur ederken, *hikmetle ta'lili* ise *sebeblerin ta'lili* olarak görmektedir. Mesela Şāri': "Ben içkiyi haram kıldım." dediğinde bunun yeni vazedilen bir hüküm olduğunu beyan eden Ğazzālī, bu hükmün *'illetinin* ne olduğunun araştırılması gerektiğini belirtmekte ve bu noktada hükmün *ta'lili* ile *sebebin ta'lili* arasındaki nüansın ortaya çıktığını söylemektedir. Ğazzālī, buradaki *'illetin*, hükmün mahalli olan içkideki şiddet ve sarhoşluk vasfı olduğunu belirtmektedir. Aynı hükmün bu *'illete* sahip olan *nebīze*<sup>299</sup> de nakledilip, *nebīzin* haramlık hükmünde içkiye bağlanacağını ve içkinin durumunda da herhangi bir değişikliğe gidilmeyeceğini söylemektedir.<sup>300</sup>

Ğazzālī, *sebeblerin ta'lili* ile ilgili olarak ise, hükümlerin aksine *sebeblerin* tağyire uğrayacağını öne sürmektedir. Şer'î hükmün bir *sebebi* tespit edildikten sonra, bu *sebebin* olmadığı bir yerde aynı hükmün bulunduğu saptanırsa, ilk başta *sebeb* olduğu düşünülen *sebebin sebeb* olmaktan çıkacağını ifade etmektedir.<sup>301</sup>

Ğazzālī, "Öldürme ve el kesme gibi cezalardaki *hikmet*, caydırıcılıktır. Caydırıcılık hükmün *semeresi* ve *hikmeti* olup *'illeti* değildir. Bu caydırıcılık da cezanın uygulanması durumunda oluşur. Bir duruma terettüp eden şey ise onun *'illeti*

<sup>299</sup> Üzüm, hurma, arpa ve darı gibi besinlerden elde edilen bir içki türü. Bkz. Mustafa Baktır, "İçki," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.21, s.459.

<sup>300</sup> Muhammed b. Aḥmed el-Ğazzālī, *Şifāu'l-ğalil fi beyāni 'ş-şebahi ve'l-muhil ve mesāliki't-ta'lil*, tah. Hamed Kubeyṣī, (Bağdāt: Matbaatu'l-İrşād, 1390), ss.60-61, 603-604, 613-615. (Ayrıca bkz. Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*, ss.379-380.)

<sup>301</sup> Muhammed b. Aḥmed el-Ğazzālī, *Mustasfā min 'ilmi'l-usul*, tah. Muhammed Suleymān Aşkar, (Beyrūt: Müessesetu'r-Risāle, 1997), c.2, s.352.

olamaz. Zira *'illet* varlıkta *ma'lûl*<sup>302</sup> ile beraber olsa da rütbe olarak ondan öncedir.” şeklindeki muhalif argüman hakkında da yorum yapmaktadır. Ona göre öldürme fiilinin, *kıṣāşın* vucubiyetine *sebeb* kılınmasının nedeni, can kaybı ve bozgunculuğa yol açtığı için bu işi yapmaktan caydırmaya olan ihtiyaçtır. Ğazzālī, asıl kastedilenin ise canın korunması olduğunu ifade etmekte ve bu ihtiyacın da *sebebe* mukaddem olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla zikredilen ihtiyaç, bu *sebebe* *'illet/hikmet* olmaya elverişlidir. Zira o, *hikmetle* hükmün konulmasına sevk eden şeyi kastettiğini vurgulamaktadır.<sup>303</sup>

*Hikmetle ta'lîli* mutlak olarak kabul etmeyerek onu belli kayıtlara bağlayan Rāzī; (ö.606/1209) açık ve *zāhir hikmetle ta'lîli* caiz görmektedir.<sup>304</sup> Rāzī, konuyu ele alırken öncelikle muhaliflerinin itiraz ve delillerini sıralayıp, sonra da onlara cevap mahiyetinde tafsilatlı açıklamalarda bulunmaktadır. Muarızlarının hükmün *hikmetle ta'lîl* edildiği yolunda asılda bir zannın hasıl olmasının caiz olduğuna dair delilin ne olduğu sorusunu Rāzī şöyle cevaplamaktadır: Bir vasfın *'illet* olmasının delili, onun ya *muṭlāk* ya da *mu'ayyen* bir *maşlahat* içermesidir. *Maşlahat* ihtiva eden her vasıf, bir hükmün *'illeti* olamayacağına göre ikinci ihtimal geçerlidir. Şu durumda hususî bir *maşlahatı* bilmek ya mümkündür ya da değildir. Şayet bilmek mümkün değilse, bir vasfın *hikmeti* haiz olduğunu bilmek, *hikmeti* bilmeye bağlı olduğuna göre bu vasfın *'illet* olduğuna *istidlâlde* bulunmak imkansızdır. Öyleyse bu *istidlal* mümkün olduğuna göre, hususî *maşlahata* vakıf olmanın imkan dahilinde olduğu sonucuna

---

<sup>302</sup> *'İlletin* sonucu.

<sup>303</sup> el-Ğazzālī, *Şifāu'l-galîl*. ss.614-615. (Ayrıca bkz. Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, s.382.)

<sup>304</sup> Nasi Aslan, “Hikmet Ekseninde Naşşların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları,” *Bilimname*, 37 (2019/1), s.897. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Faḥreddîn Muḥammed b. 'Umer b. Huseyn er-Rāzī, *el-Maḥşûl fi 'ilmi usûli'l-fıkḥ*, nşr. Tâhâ Cābir el-Alvānî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), c.5, ss.286-293.)

ulaşılarak, keyfiyetindeki kapalılığa binaen *maşlahatın* bilinemeyeceğine dair itirazlar yanıtlanmış olmaktadır.<sup>305</sup>

Rāzī, muhaliflerinin *hikmetle ta'lil*in caiz olması durumunda vasıfla *ta'lil*in caiz olmayacağı yönündeki itirazlarını şu şekilde yanıtlamaktadır: Hükümlerin asıl dayanağı *hikmetler* olduğu için *hikmetle ta'lil*, vasıf ile *ta'lile* tercih edilebilir olsa da, *hikmeti* anlamadaki zorluğa karşın vasfı kavramanın kolaylığı düşünüldüğü takdirde vasıfla *ta'lilde* bulunmanın da tercihe şayan olduğu görülmektedir. O halde vasıf ile *hikmet* bir taraftan *rācih* bir taraftan ise *mercūh* olarak *ta'lile* konu olmak noktasında eşitlenmişlerdir.<sup>306</sup>

Rāzī'nin *hikmetle ta'lil*in caiz olması durumunda araştırılıp bulunmasının vacip olacağı yönündeki itirazlara cevap olarak, her ne kadar hükmün *hikmetle ta'lili* hususunda ihtilafa düşülse de vasfın *'illet* olmasının *hikmetle mu'allel* olduğu noktasında ittifak edildiğini belirtmektedir.<sup>307</sup>

*İstikrā'* yönteminin hükümlerin *hikmetlerle* değil, vasıflarla *ta'lil* edildiğini ortaya koyduğu yönündeki iddiaya karşın Rāzī, bilakis *hadlerin* tatbiki esnasında caydırıcı darbe ile öldürücü darbe arasında bir orta yol izlenmesi gibi pek çok hususta hükümlerin *hikmetle ta'lil* edildiğinin altını çizmektedir.<sup>308</sup>

*Hikmetin* hükmün sonucu olduğu, yani bir hükmün *'illetinin* o hükümden sonraya kalmasının mümkün olmadığı itirazına karşılık Rāzī, bu durumun zihinde

<sup>305</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, ss.290-291. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta'lil Problemi,” ss.139-140.)

<sup>306</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, ss.291-292. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta'lil Problemi,” s.140.)

<sup>307</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, s.292. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta'lil Problemi,” s.140.)

<sup>308</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, s.292. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta'lil Problemi,” s.140.)

değil dış dünyada böyle olduğunu ve bu sebeple “düşüncenin başı eylemin sonudur.” denildiğini söylemektedir.<sup>309</sup>

Bunlara ilaveten Rāzī şunları kaydetmektedir: *Hikmet*, ‘illetin ‘illet olmasına vesile olan hakikî ‘illetidir. Binaenaleyh *hikmetin* hükmün ‘ileti olması daha evladır. Hükmün ‘ileti sayılan bir vasıf ancak bir *maşlahatı* celbeder veya bir zararı defederse hükümde müessir olabilir. Zaten o vasfın ‘illet olması da içerdiği bu *hikmet* sayesinde mümkün olabilmektedir. Şayet bu vasıfta içkin olduğu varsayılan özel *hikmet* hakkında bir bilgi yoksa onunla vasfı ‘illet kılmak mümkün olmaz. Fakat vasfın dayandığı *hikmet* biliniyorsa hükme vasıf değil, *hikmet* müessir olur. Yani hükmün belli ve müessir bir *hikmete* bağlanması, müessir olmayan vasfa bağlanmasından daha evladır.<sup>310</sup>

Āmidī (ö.631/1233) ulemanın ekserisinin mutlak anlamda *hikmetle ta‘lilde* bulunmayı uygun görmediğini, azınlık bir kesimin ise bunu benimsediğini bildirmektedir. Alimlerin bir kısmının ise tafsil metodu olarak adlandırılan açık ve istikrarlı *hikmetle ta‘lîli* caiz görürken, kapalı ve istikrarsız olan *hikmetle ta‘lîli* mümkün görmediklerini vurgulamaktadır. Ayrıca tercihe şayan olan görüşün de bu olduğunu belirtmektedir.<sup>311</sup> Yani *hikmet* gizli ve istikrarsız ise onunla *ta‘lîl* yapılamayacağını öne süren Āmidī, bunun sebeplerini de şöyle sıralamaktadır:

1. Āmidī, kapalı ve istikrarsız olan bir *hikmet*, kişiden kişiye durumdan duruma değişiklik arz edeceği için, hükmün ‘illetinin hangisi olduğunun çok büyük bir zorlukla tespit edilebileceğini öne sürmektedir. Ona göre, bu

<sup>309</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, s.292. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta‘lîl Problemi,” s.140.)

<sup>310</sup> er-Rāzī, *el-Maḥşūl*, c.5, ss.292-293. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta‘lîl Problemi,” ss.140-141.)

<sup>311</sup> Seyfuddīn Alī b. Muhammed el-Āmidī, *el-İhkām fî uşūli’l-ahkām*, (Beyrüt: Dāru’l Kutubu’l-‘İlmiyye, 2005), c.3, ss.180-181. (Ayrıca bkz. Öğüt, “Hikmetle Ta‘lîl Problemi,” s.135.)

gibi durumlarda oluşan sıkıntıyı gidermek ve rastgele hüküm konmasına mani olmak için insanları açık *mazınnelere*<sup>312</sup> yöneltmeyi adet edinen *Şāri*‘, ruhsat hükmünü meşakkatin giderilmesine değil, sefer haline bağlamıştır. Dolayısıyla ikamet halindeki bir hamalın kat ettiği yol sefer mesafesini geçse ve meşakkat de seferî birinin çektiği meşakkatten fazla bile olsa onun için bu ruhsat geçerli değildir. Zira meşakkat kişiden kişiye, durumdan duruma değişiklik gösteren bir haldir.<sup>313</sup>

2. *Āmidī*, açık, istikrarlı ve *hikmet* içermeye olası olduğu olan vasıflarla *ta‘lilde* bulunmak noktasında ulemanın *icma* ‘ı olduğunu vurgulayarak, telafi etme ve caydırma *hikmetine* binaen *kıṣāṣın* vacip olması hükmünü, kasten ve düşmanca katletmekle *ta‘lil* etmenin bu kabilden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca eğer gizli bir *hikmetle* *ta‘lilde* bulunmak caiz olsaydı hükümleri bu şekilde bir çerçeveye oturtmanın da *hikmetleri* istikrarlı hale getirmenin de gerekmeyeceğini eklemektedir.<sup>314</sup>

3. Kapalı ve istikrarsız bir *hikmetle* *ta‘lilde* bulunmanın, o *hikmeti* tespit etmek noktasında kişiyi büyük sıkıntıya sokacağını vurgulayan *Āmidī*, bu durumun; “*Din konusunda üzerinize bir zorluk, bir güçlük yüklememiştir.*”<sup>315</sup> ayeti gereğince kabul edilemeyeceğini ve buna karşın açık ve istikrarlı vasıflarda meşakkatin alt düzeyde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>316</sup>

<sup>312</sup> İlet olarak uygun görülen vasıfta gerçek *illet* olan *hikmetin* bulunduğu zannını ifade eden kelime. Bkz. Koca, “*Hikmet,*” c.17, s.515.

<sup>313</sup> el-*Āmidī*, *el-İhkām*, ss.180-181. (Ayrıca bkz. Öğüt, “*Hikmetle Ta‘lil Problemi,*” ss.141-142.)

<sup>314</sup> el-*Āmidī*, *el-İhkām*, s.181. (Ayrıca bkz. Öğüt, “*Hikmetle Ta‘lil Problemi,*” s.142.)

<sup>315</sup> 22/Hacc:78

<sup>316</sup> el-*Āmidī*, *el-İhkām*, s.181. (Ayrıca bkz. Öğüt, “*Hikmetle Ta‘lil Problemi,*” s.142.)

*Hikmetle ta'lîlî caiz görmeyenler özetle şu argümanları öne sürmektedirler:*

1. *İlletle kastedilenin şer'î hükmün bilinmesi olduğu için illetin karışıklığa yol açmayacak şekilde açık ve şahıs ile duruma göre değişebilecek esneklikte olmayan istikrarlı bir vasıf olması gerekmektedir. Hikmet değişken bir yapıya sahip olduğu için, hükmün varlık ve yokluğunun hikmete göre saptanması doğru olmaz. Ancak açık, istikrarlı ve genelde hikmeti de içeren bir vasıf, hükmün illeti olabilir ve onunla ta'lîl yapılabilir.<sup>317</sup>*
2. *Naşslara bakıldığında Şāri'in hükümleri hikmete değil illete bağladığı görülmektedir. Şayet hikmetle ta'lîl caiz olsaydı, Şāri' hikmeti haiz olmayan illetlere hüküm bağlamazdı.<sup>318</sup>*
3. *Hikmet hükümlerin tatbik edilmesinden sonra hasıl olduğu için onunla ta'lîl caiz değildir. Örneğin kışāş cezasının hikmeti, insanları öldürme fiilinden caydırmakla güven ortamını tesis etmektir. Bu durum ise cezanın tahakkukundan sonra ortaya çıkmaktadır. Oysaki hükmün ona dayanması için amaçlanan şeyin önceden mevcut olması gerekirdi.<sup>319</sup>*
4. *Hikmetle ta'lîlî reddeden usulcülerin en temel kaygılarından biri de, hukukî istikrarın ve objektifliğin sağlanmasıdır. Yani Necmeddîn Tūfî (ö.716/1316) gibi bazı usulcülerin de belirttiği üzere, şer'î gayelerden yola çıkarak naşsların lafızlarını iptal edecek keyfî uygulamaları ve sübjektif*

<sup>317</sup> Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkah)*, terc. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), ss.196-197.

<sup>318</sup> Özdemir, *Fıkah Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, ss.385-386.

<sup>319</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)," (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005), s.64.

yorumları engelleme düşüncesidir. Bu yüzden *ta'lıl*in açık ve objektif vasıflara ilhak edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat bu bakış açısı *hikmet*in göz ardı edilmesi anlamını taşımamaktadır. Bilakis *hikmet*, hukukta tikel hükümlerle alakalı hususî gayelerin kendine göre sınanacağı bir ölçüt olarak özenle muhafaza edilmiştir.<sup>320</sup>

5. Mezhep imamlarından nakledilen birtakım *fer'ı* hükümleri, umumî kıyaslarla genel-geçer kurallara bağlayarak, mezhep bütünlüğü sağlamak saikiyle usulcülerin çoğu *hikmetle ta'lıl* kabul etmemektedir.<sup>321</sup>

*Hikmetle ta'lıl*in caiz olduğunu düşünenler ise şu delillere dayanmaktadır:

1. Bu fikre katılanlar, hükümlerin uygulama sahasını yayma yolunun *hikmetle ta'lıl*den geçtiğini ve bu şekilde hukukta esnekliğin sağlanabileceğini öne sürmektedirler.<sup>322</sup>
2. Hükümlerin esas dayanağının *hikmet* olduğu fikrinden hareketle, *münāsib vasf* ile *ta'lıl* yapılıyorsa *hikmetle ta'lıl* de yapılabileceğini belirtmektedirler. Zira vasfin esas dayanağı *hikmet*dir. Yani *hikmet*, 'illetin 'illet olma sebebidir.<sup>323</sup>

*Hikmetle ta'lıl* açık ve istikrarlı vasıf olduğu zaman şartlı olarak kabul edenlerin ileri sürdükleri argümanlar ise özetle şöyledir:

---

<sup>320</sup> Koca, "Hikmet," c.17, ss.516, 518; Aslan, "Hikmet Ekseninde Naşşların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları," s.898.

<sup>321</sup> Muhammed Muştafâ eş-Şelebî, *Ta'lılu'l-Ahkām*, (Beyrüt: Dāru'n-Nehdātî'l-'Arabîyye, tsz.), s.149.

<sup>322</sup> Uzunpostalcı, "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lıl)," s.64.

<sup>323</sup> Uzunpostalcı, "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lıl)," s.66.

1. Hükümün, gizli olan *hikmeti* içerdiği için açık ve istikrarlı vasfa bağlandığını usulcüler kabul etmektedirler.<sup>324</sup> Dolayısıyla *hikmet*, açıklık ve istikrar bakımından açık vasıfla eşit durumda olduğunda hükümün *hikmetle ta'lil* edilmesi vasfa ilhak edilmesinden evladır.<sup>325</sup>
2. *Hikmet*, insanların ihtiyaç ve *maşlahat*ları ile alakalı olduğu için her zaman açık ve istikrarlı olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumdaki şahıs, durum, zaman gibi noktalarda değişiklik arz eden kapalı ve istikrarsız bir *hikmetle ta'lil* caiz değildir. Ancak *hikmet*, açık ve istikrarlı olursa caiz olur.<sup>326</sup>

Usulcülerin çoğu hükümlerin bir gayeye yönelik vazedildiği ve onların *hikmetle maşlahat* içerdiği noktasında ittifak halinde olmalarına karşın, bu *hikmet*lerle *ta'lil* yapılıp yapılamayacağı ve her *ta'lilin* hükümün kapsamını teşmil edip etmeyeceği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. *Ta'lili* caiz görenler nadiren *hikmetle* test edilmeyen *'illete* itibar etseler de genelde *naşş*larla sabit olan hükümlerin ancak mana ve gaye boyutunun beraber ele alınması neticesinde ulaşılan *'illete* göre *ta'lilde* bulunmayı benimsemişlerdir. Bu açıdan *ta'lilin* yalnızca *hikmet* göz önünde bulundurularak yapılıp yapılmayacağı mevzusu tartışmalı olup *hikmetle ta'lil* genelde benimsenmemiştir. *Hikmetle ta'lili* kabul edenler de genellikle sınırlandırmaya giderek *hikmeti 'illete* çevirmişlerdir.<sup>327</sup>

<sup>324</sup> Seyfuddin Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, tah. 'Abdurrezâk 'Afîfî (Mektebu'l-İslâmî, 1403), c.3, s.203.

<sup>325</sup> Koca, "Hikmet," c.17, s.517.

<sup>326</sup> eş-Şelebî, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, s.132.

<sup>327</sup> Koca, "Hikmet," c.17, s.518.

*Hikmetle ta'lil* hususundaki tartışmaların tefsire doğrudan yansımaları olmaktadır. *Hikmete* dayanarak yapılan *ta'lilin* *naşşlarda* sabit olan aslın nakzedilmesine sebep olmaması gerekir.<sup>328</sup> Örneğin; “zekat toplumun kalkınması saikiyle meşru kılınmıştır.” şeklinde bir *hikmetten* yola çıkarak zekatın hastane, köprü yapımı vb. bazı kamusal tasarımlara hasredilebileceği öne sürülürse, bu *hikmet* söz konusu *naşşta* varit olan sekiz sınıfın iptal edilmesi manasına gelir ki<sup>329</sup> böyle bir durum da *naşşın* asıl gayesiyle uyuşmamaktadır.<sup>330</sup>

Bu hususta bir başka örnek olarak kurban kesme ibadeti gösterilebilir. Kurban kesmede asıl *maķāsıdın infāk* olup, bu yardımın yoksula mal, para, eşya vs. vermek gibi çeşitli yollarının bulunduğu şeklinde yaklaşımlar mevcuttur. Kurban kesmenin de bu yardımın verilmiş şekillerinden biri olduğu vurgulanmaktadır. Halbuki kurban kesmek *ta'abbudī* bir hükümdür. Kurban kesmenin rüknü kan akıtmak olup, *taşadduk* etmek değildir. Hayvan boğazlanmadığı sürece vacip olan kurban ibadeti ifa edilmiş olmaz. Bu yüzden kurban kesilmeden kıymetinin *şadaķa* olarak verilmesi caiz değildir.<sup>331</sup> Bu husustaki *hikmetin* fakire yardımda bulunmak olduğu fikrinden yola çıkarak kan akıtmanın şart olmadığını ileri sürmek bu ibadetin ve *naşşın*<sup>332</sup> özünü değiştirmektedir.

<sup>328</sup> el-Āmidī, *el-İhkām*, c.3, s.244.

<sup>329</sup> Muhammed Saīd Ramadān el-Būtī, *Āvābiḥu'l-maṣlaḥa fi'ş-şer'ati'l-İslāmiyye*, (Dimeşq: Dāru'l-Fikr, 2007), s.150.

<sup>330</sup> Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*, s.394.

<sup>331</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), ss.109-110; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, byy, tsz. s.440; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), ss.409-410.

<sup>332</sup> 108/Kevşer:2

## SONUÇ

İhtilaf fitrî bir gerçek olduğu için insanın olduğu yerde daima farklı bakış açıları var olagelmıştır. İslam hukuk tarihi boyunca yalnızca liyâkat sahibi olan fakihlerin usûlüne uygun olarak, içtihadı açık olan konularda ortaya koyduğu içtihatlar ve bunun sonucunda vukua gelen ihtilaflar rahmet sebebi olarak telakki edilmiştir.

Dinin doğru anlaşılması noktasında oldukça önemli bir yeri haiz olan *maķāsıd* konusu, *Şāri* 'in hükümlerdeki maksatlarını anlayıp buna göre davranmak bakımından da ehemmiyet arz etmektedir. Ancak mevzuyu kapsamlı bir şekilde ele alan alimlerin ulaştığı sonuçlara bakıldığı zaman birtakım hususlarda ihtilafa düştükleri görülmektedir. *Maķāsıd* konusunun ortaya koymaya çalıştığı en temel gayenin, hükümlerin arka planında yatan temel hedefler olduğu düşünülürken, bir hükmün belirli bir amacının olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Örneğin kurban kesmek konusunda bir ilim adamı, bu amelle hedeflenen gayenin fakirin himaye edilmesi olduğunu, dolayısıyla kurban kesmek yerine bunun bedelinin de verilebileceğini öne sürerken; bir başkası o kanı akıtıp kurban kesmenin gerektiğini, kesmeyip parasını fakirlere *şadaķa* olarak vermenin bu ibadeti karşılamayacağını savunmaktadır. Bu örnekten de gördüğümüz üzere *maķāsıd* yaklaşımlarındaki *sübjektivite*, kişinin amelî noktada nasıl hareket edeceğine dair birtakım soru işaretlerine sebep olmaktadır.

Dahası Allah bir *naşşı* indirirken ya da bir hükmü verirken belirli bir şeyi murat ederek bunu yapmıştır. Ulemaya düşen de hükmün arka planındaki bu maksada ulaşmaya çalışmaktır. Peki aslolan tek bir gayeyse, alimler birbirine taban tabana zıt olan bu görüşleri neden serdetmiştir?

İbn 'Āşūr, maksatları belirlemenin fakihler arasında ittifak sağlayacağını düşünmektedir. Fakat ulema arasında *maķāsıd*ın tanımları noktasında bile bir öznellik

söz konusudur. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu *öznelliğin* altında yatan en temel sebepler; ilim adamının fitrî yapısı, ilmî seviyesi, kişisel özellikleri ve kabiliyetleri gibi beşerî niteliklerinin yanı sıra benimsediği inanç ve düşünce sistemleri ile içinde bulunduğu âdet, gelenek, sosyo-kültürel ortam ve Kur'an'ın dil yapısı gibi dışsal birtakım etmenlerdir.

Şātibî *ummîlik* tezini, dinin anlaşılacak için gönderildiği temeline dayandırmaktadır. Buna göre en temel özelliklerinden biri *ummîlik* olan ilk muhatapların sahip oldukları özellikleri taşımak *şerî'atı* anlamak için yeterlidir. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan birtakım veriler ve ilimler doğrultusunda Kur'an ayetlerini ele almak yanlış bir tutumdur. İbn 'Āşūr'un da benimsediği ilmî tefsir ekolü ise, Kur'an'daki kevnî ayetlerin insanı düşünmeye, ibret almaya ve akıl yürütmeye yönelttiği gerekçesiyle muhatapların bilgisi dahilinde hareket etme zorunluluğunun olmadığı mantığını esas almaktadır.

Şātibî kapasiteyi aşan bir mükellefiyetin dinin temel kaideleriyle örtüşmediğini savunmaktadır. Bu sebeple kişinin itikadî ve amelî yükümlülüklerle sorumlu tutulabilmesi için, bu mükellefiyetlerin *ummî* bir kimsenin kavrayabileceği düzeyde olması gerektiğini söylemektedir. Şātibî herkesin kulluk vazifesinin ifası için gereken tüm mükellefiyetlerden müşterek olarak sorumlu olduğunu bildirmektedir. Bunun yanı sıra diğerlerinden daha fazla donanıma sahip olan az sayıdaki insanın ise donanımları oranında daha fazla yükümlülükle mükellef sayıldığını ifade etmektedir.

Şātibî, sadece belirli bir mevzuyla sınırlı kalmak şartıyla o konuda uzmanlık kazanılması halinde *ummîliğin* kalktığını belirtmektedir. O, yalnızca yükümlülük gerektiren hususlarda *ummî* düzeyi zorunlu kabul ederek, ucu açık bir mükellefiyetin

olamayacağını esas alıp, yükümlülükte bir düzey belirlemenin önemini vurgulamaktadır.

Şātibī anlama faaliyetini de tamamen *ummīlik* düzeyiyle sınırlamayıp, teorisinin bağlamı gereğince sorumlu ve sınırlı bir anlama faaliyetini öngörmektedir. Bu sınırlardan biri olan *ummīlik*, *Arabīlik* ile birlikte ilk muhatapların anlama sahası doğrultusunda bir açı oluşturmaktadır. İşte bu açı, derecesi aynı kalmak koşuluyla ucu açık olup, o açının içinde kalınması şartıyla zihinsel faaliyet alanına sahiptir.

Şātibī'nin bütünlük ilkesi ile *ummīlik* teorisi, Faḍlur Raḥman'ın sunduğu iki aşamalı *hermeneutik* yöntemin ilk aşamasıyla birebir örtüşmektedir. Çünkü tıpkı Şātibī gibi Faḍlur Raḥman da Kur'an'ın hedeflediği genel gayelere ulaşmak için ilk olarak vahyin tarihsel ortamına gidilmesini ve bu çerçevede Kur'an'ın somut olayları ele alışından bir bütün olarak Kur'an'ın gaye edindiği genel prensiplere doğru hareket edilmesini önermektedir. İkinci aşamada ise Faḍlur Raḥman, Şātibī'den ayrılarak ilk aşamada yapılan genellemeden günümüzdeki konu ile şimdiki toplumsal durumu göz önünde tutarak şu an tatbik edilmek istenen hususî hükme doğru hareket edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Halbuki Şātibī, nüzul döneminde vazedilen hükümlerin ebedî olarak geçerli olduğunu ifade ederek tarihselci yöntemden ayrılmaktadır. Her iki alimin de öne sürdüğü nüzul ortamının gözetilmesi fikri, nesnelliği hedefleyen bir süreç olmasına karşın özellikle Faḍlur Raḥman'ın yöntemindeki ikinci aşamayı oluşturan nüzul ortamında belirlenen genel prensibin bugüne uyarlanması öznel bir durumu ifade etmektedir.

Usulcüler, *naşşların hikmetleriyle ta 'līl* edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmektedirler. *Hikmetle ta 'līlī* caiz görmeyenler, *naşşlara* bakıldığında hükümlerin

*hikmete* değil *'illete* bağlandığı; hukukta istikrarın ve objektifliğin tesis edilmesi amacıyla *ta'lil*in açık ve objektif vasıflara bağlanması gerektiği ve *hikmetin* hükümlerin uygulanmasından sonra ortaya çıkması gibi argümanları öne sürerek *hikmetle ta'lil*de bulunmanın doğru olmadığını savunmaktadırlar.

*Hikmetle ta'lil*in caiz olduğunu düşünenler ise, hukukta esnekliğin *hikmetle ta'lil* yoluyla sağlanabileceği; *'illetin* *'illet* olma sebebinin *hikmet* olması ve hüküm *maşlahatı* içerdiğinden açık vasma bağlandığı için hükmün zikredilen vasıf yerine *hikmete* bağlanmasının daha evla olduğu gibi gerekçelerle *hikmetle ta'lil* yapmanın sahil olduğunu öne sürmektedirler.

*Hikmetle ta'lil* açık ve istikrarlı vasıf olduğu zaman şartlı olarak kabul edenler de, *hikmetin* açıklık ve istikrar bakımından açık vasıfla eşit seviyede olması halinde hükmün *hikmetle ta'lil* edilmesinin vasma ilhak edilmesinden evla olduğu ile *hikmetin* insanların ihtiyaç ve *maşlahatları*yla alakalı olduğu için her zaman açık ve istikrarlı olmasının mümkün olmadığından hareketle bu şekilde değişiklik arz eden kapalı ve istikrarsız bir *hikmetle ta'lil*in caiz olmadığı gibi argümanlardan yola çıkarak bu fikri savunmaktadırlar.

*Hikmetle ta'lil* mevzusunun tefsire direk bir yansıması söz konusudur. *Hikmete* dayanarak yapılan *ta'lil*in *naşşlarda* sabit olan aslı değiştirmemesi gerekmektedir. Örneğin zekatın toplumu kalkındırmak maksadıyla meşru kılındığı *hikmetinden* yola çıkarak zekatın hastane, köprü yapımı vb. bazı kamusal projelere hasredilebileceği iddia edildiği takdirde bu *hikmet*, söz konusu ayetteki sekiz grubun iptal edilmesi manasına gelir. Bu durum da *naşşın* asıl gayesiyle uyuşmamaktadır.

*Maḳāsıd* teorisinin fikrî temelleri, kelimelerin kapsamına giren *şalāh-aşlah*, *husn-kubh* ve *ta'līlu ef'ālillāh* konularına dayanmaktadır. Yani hükümlerin *maşlahat* ve *hikmet* ile *ta'līl* edilip edilemeyeceği, dolayısıyla da *kiyāsın* caiz olup olmadığı ve *maşlahat* ile hüküm verilip verilemeyeceği hususları kelimî konularla alakalıdır. Dolayısıyla bu kelimî hususlar, yeniden ele alınarak ihtilaflardan arındırılabilirse ve sağlam temellerle ortak paydada buluşulabilirse faydalı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca *maḳāsıd*, yalnızca bir fıkıh usûlü mevzusu ya da *teşrī'* aracı olmaktan çıkarılıp, daha geniş bir çerçevede *şerī'atı* anlama yöntemi olarak benimsenirse, dinin anlaşılmasına çok büyük bir katkı sağlayabileceği kanaatindeyiz. Bu yöntem, genel kaideler çerçevesinde ve temelde ortak kabulün sağlandığı bir usûl olursa, öznelliğin minimize edilebileceği düşüncesindeyiz. Özellikle Kur'an'ın *kullī* maksatları hususunda alimler arasında bir ittifak sağlanır ve *cuz'iler* bu genel maksatlar çerçevesinde ele alınırsa ihtilafların azalacağı görüşündeyiz. Son olarak tüm bu faaliyet, mezhep taassubundan, alimin benimsediği herhangi bir fikrî doktrinden vs. etkilenmeden objektif bir bakış açısıyla, sadece Allah'ın muradını ortaya koymak amaçlanarak yapılırsa daha verimli sonuçlara ulaşılacağı fikrindeyiz.

## BİBLİYOGRAFYA

- ‘Abduh, Muḥammed. *el-E‘mālu‘l-kāmile*. Tah. Muḥammed ‘Ammarah. Beyrūt: Dāru‘ş-Şurūḳ, 1993.
- . *Tefsīru‘l-Ḳur‘āni‘l-Ḥakīm: Cuz ‘Amme*. 1322.
- . – Rıdā, Reşīd. *Tefsīru‘l-Menār*. Çev. Harun Ünal – Mehmet Erdoğan – Niyazi Beki – İbrahim Tüfekçi – Rahmi Yaran. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- el-Ālūsī, Şehābeddīn Maḥmūd. *Rūhu‘l-me‘ānī fī tefsīri‘l-Ḳur‘āni‘l-‘azīm ve‘s-seb‘i‘l-meşānī*. Tah. ‘Alī ‘Abdulbārī ‘Aṭiyye. Beyrūt: Dāru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1415.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hāzm,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.20, s.47.
- . “Te‘vīl,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.41, s.28.
- el-Āmidī, Seyfuddīn Alī b. Muḥammed. *el-İḥkām fī uşūli‘l-aḥkām*. Beyrūt: Dāru‘l Kutubu‘l-‘İlmiyye, 2005.
- . *el-İḥkām fī uşūli‘l-aḥkām*. Tah. ‘Abdurrezzak ‘Afifi. Mektebu‘l-İslāmī, 1403.
- Aslan, Nasi. “Ḥikmet Ekseninde Naşşların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları,” *Bilimname* 37 (2019/1), ss.889-914.
- Aygün, Abdullah. “Şāṭıbī’nin Kur’an’ın Ummīliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme,” *Usul* 7:1 (2007), ss.158-168.

Ayyıldız, Mahmut. “Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Ṭāhir İbn ‘Āṣūr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı,” doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Baltacı, Burhan. “Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı –Şāḫībī Örneği–,” *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü* 1 (2009), ss.289-311.

Baktır, Mustafa. “İçki,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.21, s.459.

Bayram, Abdullah. “Maḳāṣid ya da Gâî / Teleolojik Yorum Metodu Açısından Ṭāberī’nin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:25 (2014/1), ss.37-56.

Becermen, Metin. “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu,” *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2004/1), ss.35-66.

Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. byy, tsz.

Birand, Kâmiran. *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960.

Birişik, Abdülhamit. “Tefsir,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.40, s.281.

Bryan, Magee. *Yeni Düşün Adamları*. Çev. Metin Tunçay. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

el-Buḫārī, Muhammed b. ‘İsmā‘il. *Cāmi ‘u’ş-şāḫīḥ*, byy., tsz.

- Bulutlu, Yusuf. “Muḥammed Ṭāhir b. ‘Āṣūr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri,” yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.
- el-Bütî, Muḥammed Saïd Ramaḍān. *Ḍavābiṭu’l-maṣlaḥa fi’ş-ṣerī’ati’l-İslāmiyye*. Dimeşk: Dāru’l-Fikr, 2007.
- el-Cābirî, Muḥammed Ābid. *Arap Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Coşkun, Ahmet. “İbn ‘Āṣūr,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.19, s.333.
- el-Cuveynî, İmāmu’l-Ḥameyn. *el-Burhān fi’l-üşūli’l-fıkh*. Tah. Ābdul‘azīm Dīb. Mısır: Dāru’l-Vefā, 1997.
- Çakıcı, İrfan. “İmam Şāṭibî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri,” yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Çetin, Mehmet. “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu,” doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2018.
- Demir, Recep. *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Dereli, Muḥammed Vehbi. “Kur’an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları,” doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

Doğan, Hüseyin. “Kur’an’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vîl,”  
*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:23 (2011/1), ss.171-181.

Dönmez, İbrahim Kafi. “İcma’,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.21, ss.420, 429.

----- . “İllet,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.22, s.117.

----- . “Sebeup,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.36, s.244.

Ebū Zehrā. Muḥammed. *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usulü*. Çev. Abdulkadir  
Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Erdemli, Atilla. “Friedrich Daniel Ernst Scheiermacher – Felsefe Tarihçisi Gözüyle  
Bir Tanıtma,” *DergiPark* 0:28 (1991), ss.243-276.

Erdoğan, Mehmet. “Fıkıh Usulünün Kāt’iliği,” *Bilimname* 2 (2003), ss.171-178.

----- . *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

----- . “Kur’an’da Ahkam Ayetleri ile İlgili Kullîlik-Cuz’îlik Dengesi (Şâṭıbî  
Örneği),” İlyas Çelebi (haz.), *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* (İstanbul:  
Rağbet Yayınları, 2001) içinde, ss.19-60.

Erten, Mevlüt. *İslam Tefsîr Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

----- . *Naşş-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

----- . “Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Öznellikten Doğan Engeller,”  
*İslam ve Yorum* 2 (2017), ss.73-91.

----- . “Kur’an ve Yorum,” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:3  
(2013), ss.1-22.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Fağlur Rağman. *İslam*, Terc. Mehmed Dağ – Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

----- . *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*. Terc. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

----- . “Kur'an'ı Yorumlama,” terc. Osman Taştan, *İslamî Araştırmalar* 5 (1987), ss.100-105.

el-Fāsī, ‘Allāl. *Maķāsıdu ‘ş-şerī‘ati’l-İslāmiyye ve meķārimuhā*. Çev. Soner Duman – Osman Güman. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Fırıncıoğulları, Sevrā. “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme,” *Sosyoloji Dergisi* 33:37-48 (2016), ss.37-48.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. Çev. Hüsamettin Arslan (İng.) – İsmail Yavuzcan (Alm.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

el-Ġazzālī, Muhammed b. Ađmed. *Mustaşfā min ‘ilmi’l-usūl*. Tah. Muhammed Suleymān Aşkar. Beyrūt: Müessesetu’r-Risāle, 1997.

----- . *Şifāu’l-ġalīl fī beyāni’ş-şebahi ve’l-muhīl ve mesāliki’t-ta’līl*. Tah. Hamed Kubeyīsī. Bağdāt: Matbaatu’l-İrşād, 1390.

Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Gökkır, Necmettin. “İslam Yorumbilim Geleneklerinde Kur’an ve Toplum Arasındaki Diyalektik İlişki,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), ss.1-23.

Görener, İbrahim. “Anlama-Algılama ve Tefsir,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), ss.275-304.

Görmez, Mehmet. “Açılış Konuşmaları,” Mustafa Çağrııcı (ed.), *Maķāşidî Tefsir Kur’an-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) içinde, ss.23-42.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. Remzi Kitabevi, tsz.

Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. Çev. Hüsamettin Arslan – Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

İbn ‘Āşūr, Muḥammed et-Ṭāhir. *et-Taḥrīr ve’t-tenvīr*. Tūnus: ed-Dāru’t-Tūnisiyye, 1984.

Kaan, Enver Osman. “Farklı İctihat Yöntemlerinin Fıkhî Yoruma Etkisi,” *İslam ve Yorum* 1 (2017), ss.245-273.

Kahraman, Ferruh. “Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri,” doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Karacelil, Süleyman. “Tefsir Usulü’nün Yapısı ve İşlevi,” doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Karaman, Hayreddin. “Aḥmed b. Ḥanbel,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.2, s.81.

Kasapoğlu, M. Aytül. “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” *Felsefe Dünyası* 5 (1992), ss.59-77.

el-Kevşerî, Muhammed Zâhid. *Haneftî Fıkhnın Esasları*. Çev. Abdulkadir Şener – Cemal Sofuoğlu. Ankara: Yeni Pars Matbaacılık, 1982.

Kılıç, Muharrem. “Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı,” *Bilimname* 2 (2003), ss.157-169.

Kılıç, Sadık. “Varoluşsal Değişim’in Yadsınamazlığı Karşısında’ Varolan’ı da Gözeten Diri Yorum,” *EKEV Akademi Dergisi* 9:23 (2005), ss.1-24.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i re’y,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, ss.521-523.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Koca, Ferhat. “Hikmet,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.17, s.514.

----- . “Menât,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.29, s.121.

Koç, Mehmet Akif. “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kur’an Metni’: 7. A’râf Suresinin 31-32. Ayetleri,” *İslâmiyât* VII/1 (2004), ss.113-124.

----- . “Tefsîr ve Te’vîl Üzerine,” Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, ss.29-50.

Koç, Zafer. “Kur’an Tefsirinde Yöntem Arayışları,” doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Koşum, Adnan. “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu,” *Usul* 5 (2006), ss.5-32.

-----, *Naşları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fağur Rahman Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Köse, Saffet. “Hz. ‘Umer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), ss.13-50.

el-Ğummī, Muğammed b. el-Ğasen. *Tefsīru’l-Ğummī*. Mektebetu’l-hudā, tsz.

el-Ğurtubī, Muğammed b. Ağmet. *el-Cāmi’ li-ahkāmī’l-Ğur’ān*. Tah. Hiřām Semīr el-Buğārī. Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 1427.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâi Yorum*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

el-Māturīdī, Ebū Mansūr Muğammed. *Te’vīlātu’l-Ğur’ān*. Tah. Ahmet Vanlıođlu. İstanbul: Dāru’l-Mīzān, 2005.

Mes‘ūd, Muğammed Ğālīd. *İslam Hukuk Teorisi*. Terc. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz yayıncılık, 1997.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

Müslim, el-Ğaccāc b. Müslim el-Kuşeyrī, *Cāmi’u’s-şahīh*, byy., tsz.

Öğüt, Salim. “Ehl-i Ğadīs,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, s.510.

----- . “Hikmetle Ta’lil Problemi,” Ahmet Yaman (haz.), *Maķāşid ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017) içinde, ss.133-160.

Özdemir, İbrahim. “Ahkâmın Değişmesi’ne Farklı Bir Yaklaşım,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), ss.19-42.

----- . *Fıkıh Usulünde Ta’lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Özdeş, Talip. “Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme,” *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar* (2010), ss.213-232.

Özsoy, Ömer. “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine,” *İslamî Araştırmalar* 9:1-2-3-4 (1996), ss.135-143.

Öztürk, Mustafa. “Şâţibî’nin Kur’an’ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi,” *İslamiyat* 3:1 (2000), ss.71-94.

Öztürk, Yaşar Nuri. *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.

Paçacı, Mehmet. “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair,” *İslamî Araştırmalar* 8:2 (1995), ss.85-97.

Pekcan, Ali. *Maķāşid Teorisine Giriş (Fıkıhî Hükümlerin Gâî Arka Planı)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Polat, Fethi Ahmet. “Son Dönemde Tefsîr,” Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, ss.245-276.

er-Rāzī, Faḥreddīn Muḥammed b. ‘Umer b. Ḥuseyn. *el-Maḥşūl fī ‘ilmi usūli’l-fıkh*.  
Nşr. Tāhā Cābir el-Alvānī. Beyrūt: Müessesetü’r-Risāle, 1992.

Salman, Yüksel. “Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf,”  
*Eskiyeni* 42 (2020), ss.927-960.

Sevgili, Mehmet Macit. “Cuveynī’nin Maḳāşid Anlayışı,” *ULUM Dinî Tetkikler*  
*Dergisi* 4/1 (2021), ss.159-182.

Sıcak, Ahmet Sait. *Kur’an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,  
2017.

Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü’l-Fıkh)*. Terc. İbrahim Kafi  
Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

eş-Şafī, Muḥammed b. İdrīs. *er-Risāle*. Çev. Abdulkadir Şener – İbrahim Çalışkan.  
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

eş-Şātibī, Ebū İshāk. *el-İ’tisām*. ‘Ummān: Dāru’l-Eşeriyye, 2007.

-----, *el-Muvāfaḳāt İslāmî İlimler Metodolojisi*. Terc. Mehmed Erdoğan. İstanbul:  
İz Yayıncılık, 1993.

eş-Şelebī. Muḥammed Muşafā. *Ta’līlu’l-Ahkām*. Beyrūt: Dāru’n-Nehḍati’l-  
‘Arabiyye, tsz.

eş-Şenḳītī, Muḥammed Emīn. *Eḍvāu’l-beyān fī idāhi’l-Ḳur’an bi’l-Ḳur’an*. Beyrūt:  
Dāru’l-Fıkr, 1995.

et-Taberī, Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi’u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Ḳur’an*. Tah. Aḥmed  
Şākir. Ḳāhire: Mektebetu İbn-i Teymiyye.

et-Tirmizî, Muhammed b. 'Īsā b. Sevre. *Cāmi 'u 'ş-şahīh*. byy., tsz.

Tiyek, Fatih. "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13:1 (2016), ss.163-182.

Uğur, Aydın. "Hermeneutik: Eski Bir Yorum Yönteminin Yeniden Gündeme Gelişi ve Hukuk Alanına Uygulanması," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 38:1-4 (1983), ss.181-195.

Uzunpostalcı, Mustafa. "İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'İl)," doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005.

Üner, Aslı. "Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu," yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2011.

Vural, Faruk. "Tāhir İbn 'Āşūr ve et-Taḥrīr ve 't-Tenvīr İsimli Tefsiri," doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Yaman, Ahmet. "Maḳāşid Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar," Mustafa Çağrııcı (ed.), *Maḳāşidî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) içinde, ss.129-164.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vīl," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.41, s.2.

ez-Zehebî, Muhammed Huseyn. *Tefsīr ve 'l-mufessirūn*. Terc. Aydın Temizer - Bünyamin Açıkalin - Halil Aldemir - Murat Yılmaz. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.

ez-Zemaḫşerî, Ebu'l-Ḳāsım Maḫmūd. *el-Keşşāf 'an ḫaḳāiki ğavāmiḫi 't-tenzīl*. Beyrūt: Dāru'l-Kitābu'l-'Arabī, 1407.

*Yaman, Rukiye, Tefsirde Makāşid Yaklaşımlarının Öznellik Sorunu, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, VI+94 s.*

### **ÖZET**

*Bu çalışma, maķāşid mevzusunda öne çıkan isimlerin tefsire yansıyan özne yaklaşımını ve bu bakış açılarının arka planında yatan temel amilleri ortaya koymaya çalışmaktadır.*

*İki bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde ilk olarak öznellik ve nesnellikle ilgili kavramsal çerçeve ortaya konulmuş, ardından Batı ve İslam düşüncesinde öznellik ve nesnellığın tarihsel gelişimleri ile yorumda öznelliğe sebep olan temel etmenler ele alınmıştır.*

*Çalışmanın ikinci bölümünde ise, maķāşid ile ilgili temel kavramlardan bahsedildikten sonra maķāşid yaklaşımlarındaki öznelliğin tefsire etkisi incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Şāţibî'nin ummîlik teorisi ve bunun ilmî tefsirle ilgili yaklaşımına etkisi sunulmuş, sonrasında ise bu hususla ilgili İbn 'Āşūr'un Şāţibî'ye olan eleştirisi ortaya konulmuştur. İlk muhatapların ummî bir topluluk olup, Kur'an'ın onların idrak ve seviyelerine göre bir hitapta bulunduğunu bildiren Şāţibî, o dönemdeki Arapların bilgisi dışında herhangi bir şeyin Kur'an'da bulunmadığından yola çıkarak ilmî tefsiri reddetmektedir. İbn 'Āşūr ise bu tefsir ekolünü takip ederek tefsirinin mukaddimesinde Şāţibî'ye altı madde halinde bir tenkit sunmaktadır.*

*Çalışmamızda daha sonra Fağlur Raĥman'ın, Şāţibî'nin fikirlerine dayandırarak geliştirdiği tarihselci bir bakış açısına sahip olan Kur'an'ı anlama metodundan bahsedilmiştir. Fağlur Raĥman'ın, Betti'nin romantik hermeneutik yaklaşımından etkilenecek geliştirdiği iki aşamadan oluşan tefsir metodu, ilk aşamada kendisini temel aldığı öne sürdüğü Şāţibî'nin fikirleriyle örtüşmesine karşın, ikinci aşamada farklılık arz etmektedir. Zira kullîlerin evrensel, cuz'îlerin ise tarihsel olduğunu savunan Fağlur Raĥman'ın aksine Şāţibî böyle bir tutumu hatalı bulmaktadır.*

*Bu bölümün üçüncü konusunu ise hikmetle ta'lîl hususundaki tartışmalar oluşturmaktadır. Hikmetle ta'lîli kabul edenler, etmeyenler ve şarta bağlayanlar*

*olmak üzere üçe ayrılan ulemanın yaklaşımları, mevzuyla ilgili en geniş izahı veren isimler olan Cuveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî'nin ortaya koyduğu fikirler dahilinde işlenmiştir.*

*Tezin sonuç kısmında ise çalışmada ulaşılan sonuçlara dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Tefsir, Makâşid, Yorum, İhtilaf, Öznellik, Nesnellik*



*Yaman, Rukiye, The Problem of Subjectivity of Maqasid Approaches in Tafsir, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, VI+94 p.*

#### **ABSTRACT**

*This study examines the subjective approaches of the prominent researchers in the maqasid subject and the main factors behind these perspectives which are reflected in the commentary.*

*The research consists of two parts; in the first part, the conceptual framework of subjectivity and objectivity is presented. Then, the historical developments of subjectivity and objectivity in the Western and Islamic tradition and the main factors that cause subjectivity in interpretation are discussed.*

*In the second part of the study, after mentioning the basic concepts about maqasid, the effect of subjectivity in maqasid approaches on tafsir was examined. In this context, firstly, Shatibī's theory of ummī and its effect on his approach to scientific exegesis were presented, and then Ibn 'Āshūr's criticism of Shatibī was presented at this point. Shatibī stating that the first addressees were an ummī community and the Qur'an addressed them according to their comprehension and level, rejects scientific tafsir, based on the fact that there is nothing in the Qur'an except the knowledge of the Arabs at that time. On the other hand Ibn 'Āshūr follows this tafsir cult and presents a six-item critique to Shatibī in the preliminary of his tafsir.*

*Afterwards; the method of understanding the Qur'an, which has a historicist perspective, developed by Faḍlur Raḥman based on the ideas of Shatibī, is mentioned. The tafsir method developed by Faḍlur Raḥman, influenced by Betti's romantic hermeneutic approach, consists of two stages. Although it overlaps with the ideas of Shatibī, which he claims to be based on in the first stage, it differs in the second stage. Contrary to Faḍlur Raḥman, who argues that the universals are universal and the particulars are historical, Shatibī finds such an attitude wrong.*

*The third topic of this section is the discussions on ta'līl. The approaches of the ulama are divided into three as those who accept ta'līl, those who do not, and those who conditionally accept, and the ideas of Cuveynī, Ghazzālī, Rāzī and Āmidī, who are the broadest explanation on the subject, are discussed.*

*In the conclusion part of the thesis, a general evaluation was made about the results obtained in the study.*

*Keywords: Tafsir, Maqasid, Interpretation, Controversy, Subjectivity, Objectivity.*

