



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MAKÂSIDU'L-KUR'AN ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Hazırlayan
Mevlüt ŞAHİN**

**Danışman
Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI**

Doktora Tezi

Ağustos 2022, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MAKÂSIDU'L-KUR'AN ÜZERİNE BİR İNCELEME

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Mevlüt ŞAHİN**

**Danışman
Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI**

Ağustos 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Mevlüt ŞAHİN

İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : Makâsıdu'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 358 sayfalık kısmına ilişkin 10.08.2022 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 13' dür.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 10.08.2022

Danışman: Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

Öğrenci: Mevlüt ŞAHİN

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Makâsıdu’l Kur’an Üzerine Bir İnceleme” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Mevlüt ŞAHİN

Danışman

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Doç. Dr. Menderes GÜRKAN

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI danışmanlığında **Mevlüt ŞAHİN** tarafından hazırlanan “**Makâsıdu’l Kur'an Üzerine Bir İnceleme**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

04/08/2022

JÜRİ:

Danışman	:	İmza
Üye	:	İmza
Üye	:	İmza
Üye	:	İmza
Üye	:	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Kur'an'ın tarih boyunca sürekli hayat içinde olmakla birlikte hep hayatın üstünde kalmasını ve zaman içerisinde toplumsal hayatta ortaya çıkan değişikliklere rağmen aslî özelliğini, yani insanlığa hidayet rehberi olması işlevini daima muhafaza etmiştir. Zira Kur'an kendisini insanlar için hidayet kaynağı, şifa ve rahmet, öğüt, uyarıcı ve müjdeleyici olarak tanıtır. İnsanın yaratılışının amacının kulluk olduğunu vurgular. Bu hidayet, rahmet ve şifadan istifade edebilmek için insanın kulluk vazifesine ölüm gelip çatıncaya kadar devam edilmesini emreder. Biz de bu kulluk bilinci ile insanlığı delâletten hidayete, karanlıklardan nura çıkaracak Kur'an'ın âmm maksatlarını çalışmamızın konusu yaptık.

Çalışmamız esnasında pek çok zorluklarla karşılaşmıştır. Bu sebeple uzun ve yoğun bir çalışma sonucu birçok kişiyi destek ve katkıları ile bu tez ortaya çıkmıştır. Evvela konun seçiminden çalışmanın bitimine kadar bana daima destek veren, moral verip çalışmaya motive eden danışman hocam Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı'na müteşekkirim. Tezin başından sonuna kadar görüş ve önerileriyle katkıda bulunan Prof. Dr. İbrahim Görener'e ve Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan'a ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım. Çalışma iki kapak arasına geldikten sonra baştan sonra ayrıntılı bir şekilde okuyarak tezin son şeklini almasında katkıları bulunan Prof. Dr. Şahin Güven, Doç. Dr. Arslan Karaoğlu ve Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin Yüksel hocalarıma da teşekkür ederim. Ayrıca tez döneminde çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Mustafa Karagöz, Prof. Dr. Kadir Kınar, Doç. Dr. Mahmut Samar, Doç. Dr. Metin Yıldız, Doç. Dr. Yakup Yüksel ve Doç. Dr. Davut Şahin hocalarıma teşekkür ederim. Tezi baştan sona kadar okuyarak olgunlaşmasına katkı sağlayan, Bilal Dut, Mehmet Karataş ve diğer hocalarıma şükranlarımı sunarım. Bu yoğun çalışma döneminde hiçbir zaman desteğini benden esirgemeyen, daima fedakârlıkta bulunan aileme ve akrabalarımı teşekkür ederim.

Mevlüt ŞAHİN, Kayseri, 2022

MAKÂSIDU'L-KUR'AN ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mevlüt ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Ağustos 2022

Danışman: Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

ÖZET

Kur'an'ın maksatlarını ifade eden *Makâsıdu'l-Kur'an* hakkında inceleme yapmak bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Bu çalışma Kur'an'ın *Makâsıdu'sh-Şerî'a* dışında da birtakım maksatlarının var olduğu ön kabulüne dayanmaktadır.

Literatürde yapılan inceleme sonucunda makâsıd nazariyesine dair yapılan çalışmalarda makâsıdın teolojik, ontolojik ve epistemolojik temellerinin kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı görülmüştür. Çoğu araştırmacının *Makâsıdu'l-Kur'an'ı Makâsıdu'sh-Şerî'a'nın* aynısı ya da bir parçası olarak gördüğü, bu sebeple *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* metodolojik alt yapısının oluşmadığı, bu alt yapı eksikliğinin *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* tasniflerine de yansıdığı anlaşılmıştır. Yine tefsir külliyatında *makâsıdî tefsire* dair dikkate değer bir yönelmenin olmadığı görülmüş ve bunun tefsir sahasında bir eksiklik olduğu düşünülmüştür. Bu hususları incelemek ve bunlara çözüm önerileri sunmak için bu konu çalışılmıştır. Bu tezde yoğun bir şekilde disiplinler arası çalışma yapılmış, tasvir, analiz ve sentez yöntemleri kullanılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde makâsıdın kavramsal analizi yapılmış, makâsıd nazariyesinin kavramsal ve kuramsal arka planına değinilmiştir. İkinci bölümde de Kur'an'ı anlamada temel ilkeler üzerinde durulmuş; hikmet, maslahat ve mefset kavramları bağlamında Kur'an ve makâsıd nazariyesi arasındaki ilişki ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise makâsıd keşfetmede bilinmesinin gerekli olduğunu düşündüğümüz, beyân, burhân ve irfân bilgi sistemleriyle ilahi emir, Kur'an metninin beyânı ve tümevarım yöntemleri üzerinde durulmuş, klasik ve modern dönemlerde yapılan *Makâsıdu'l-Kur'an* tasniflerine değinilmiş ve konuya dair genel bir değerlendirmede bulunulmuştur.

Çalışmanın neticesinde *Kur'an'ın* küllî ve âmm birtakım maksatlarının olduğu, *Makâsıdu'l-Kur'an ile Makâsıdu'sh-Şerî'a'nın* bire bir aynı olmadığı, aralarında kaynak ve muhteva açısından birtakım farklılıkların bulunduğu, *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* küllî ve âmm maksatlarının insanlığın artan problemlerine çözüm olabileceği ve *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yapılan çalışmaların daha başlangıç aşamasında olduğu tespitinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Makâsıd, Hikmet, Maslahat, Ma'nâ, Lafız

A REVIEW ON MAKASIDU'L-QUR'AN

Mevlut SAHİN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

PhD Thesis, August 2022

Supervisor: Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

ABSTRACT

Examining the maqāsid al-Qur'ān, which expresses the aims of the Qur'ān, is the main topic of this study. This study is based on the premise that there are some purposes of the Qur'ān other than maqāsid of the sharī'ah.

As a result of the review conducted in the literature, it has been revealed that the theological, ontological and epistemological foundations of maqāsid have not been covered in a comprehensive way in the studies on the maqāsid. Most researchers consider maqāsid al-Qur'ān as same as the maqāsid of the sharī'ah or as a part of it. Therefore it is thought that there is no methodological structure of maqāsid al-Qur'ān. Thus this fact is reflected in the classification of maqāsid al-Qur'ān. Also, it has been concluded that there is no remarkable orientation towards maqāsid method and approach in the tafsīr collections, and it has been considered as a deficiency in the field of tafsīr. So this work has been conducted in order to examine these issues and provide solutions to them.

In this thesis, an intensive interdisciplinary study was carried out, methods of portrayal description, analysis and synthesis were used. In the first part of the study, conceptual analysis of maqāsid was made and the conceptual and theoretical background of maqāsid theory was mentioned. In the second part, the basic principles of understanding of the Qur'ān are emphasized; the relationship between the Qur'ān and the maqāsid theory is discussed in the context of the concepts of wisdom, maşlahah and mafsadah. In the third section, the divine command, the declaration of the Qur'ān text and induction methods are examined along with the bayān, burhān and 'irfān information systems, in necessity of which we believe in order to discover the maqāsid. Over and above that, classifications of the maqāsid al-Qur'ān made in the classical and modern periods were mentioned and a general assessment of the subject was made.

As a result of the study, it was determined that the Qur'ān has a number of universal and general objectives, that the *maqāsid of Qur'ān* vis-à-vis the *maqāsid of sharī'ah* are not the same terms, that there are some differences between them in terms of source and content, that the general higher objectives and intents of *maqāsid of Qur'ān* can be a solution to the growing problems of humanity, and that the studies on the *maqāsid of Qur'ān* are at preliminary level.

Keywords: Maqāsid (Higher Objectives), Wisdom, Maşlahah (Unrestricted Interest), Meaning, Word.

İÇİNDEKİLER

MAKÂSIDU'L-KUR'AN ÜZERİNE BİR İNCELEME

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK ONAYI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSID DÜŞÜNCESİNİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL TEMELLERİ

1.1. Makâsıd Düşüncesinin Kavramsal Çerçevesi	18
1.1.1. Makâsıd Kavramının Sözlük ve Terim Anlamları	18
1.1.2. Makâsıd Kavramının Terimselleşme Süreci	37
1.1.3. Makâsıdı Anlama, Elde Etme Açıklamaya Dair Kavramsal Çerçeve	44
1.1.3.1. Anlama İle İlgili Temel Kavramlar	44
1.1.3.2. Düşünmeye Dair Temel Kavramlar	48
1.1.3.3. Makâsıdı Elde Etmeye Dair Kavramlar	50
1.2. Makâsıd Düşüncesinin Tarihi Arka Planı Ve Teorik Çerçevesi	53
1.2.1. Makâsıd Düşüncesinin Tarihi Arka Planı	53
1.2.1.1. Makâsıd Düşüncesinin İlk Dönemlerde İz Düşümü	53
1.2.1.2. Sahâbe ve Tabînin Kur'an'ı Anlama Çabaları	55
1.2.1.3. Müçtehit İmamlar Döneminde Makâsıd Anlayışı	66
1.2.1.4. Mezheplerin Oluşumu Sonrası Makâsıd Anlayışı	70
1.2.2. Makâsıd Nazariyesinin Oluşumu ve Gelişimi Dönemi	75
1.2.2.1. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Sonrası Klasik Dönem	75
1.2.2.2. Şâtıbî ve Sonrası Dönem	81
1.2.2.3. Makâsıd Düşüncesinin Allah'ın Fiilleri, Şer'î Hükümler ve Hikmetler Açısından Teorik Çerçevesi	84

1.2.2.3.1. İlâhî Fiillerin Hüsün ve Kubuhluğu.....	85
1.2.2.3.1.1. Aslah Teorisi ve Makâsîd İlişkisi	85
1.2.2.3.1.2. Hüsün-Kubuhun Aklîliği ve Makâsîd İlişkisi	87
1.2.2.3.2. Allah'ın Fiillerinin Ta'lîl Edilebilirliği ve Taabbudîliği	95
1.2.2.3.2.1. Ta'lîl Kavramının Makâsîdla İlişkisi	98
1.2.2.3.2.2. Taabbudî Kavramının Makâsîdla İlişkisi.....	98
1.2.2.3.3. Felsefî ve Kelâmî Ta'lîl	101
1.2.2.3.3.1. Felsefecilere Göre Ta'lîl	102
1.2.2.3.3.2. Kelâmcılara Göre Ta'lîl	107
1.2.2.3.3.2.1. Mu'tezîle'ye Göre Ta'lîl	108
1.2.2.3.3.2.2. Eş'arîlere Göre Ta'lîl	109
1.2.2.3.3.2.3. Mâturîdîlere Göre Ta'lîl	112

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN VE MAKÂSİD

2.1. Kur'an'ı Anlamanın İmkânı Meselesi	114
2.1.1. Kur'an'ı Anlamada Yönteme Dair Temel İlkeler	114
2.1.1.1. Kur'an'ın Dil ve Üslup Özellikleri.....	114
2.1.1.2. Kur'an'ın Bütünlüğü	123
2.1.1.3. Kur'an Bütünlüğünde Parçanın Başka Bir Parçasıyla Olan İlişkisi .	126
2.1.1.4. Kur'an Bütünlüğünde Parçanın Kur'an'ın Bütünüyle Olan İlişkisi .	127
2.1.1.3. Kur'an ve Evrensellik.....	128
2.1.1.3.1. Evrenselliğin ve Tarihselliğin Kavramsal ve Tarihi Arka Plan Analizi	129
2.1.1.3.2. Kur'an'ın Evrenselliği	133
2.1.1.4. Fıtrat Nazariyesi	139
2.1.2. Kur'an'ı Anlama ve Makâsîd	146
2.1.2.1. Anlam Kavramı.....	147
2.1.2.2. Anlama Faaliyetinin Temel Öğeleri	150
2.1.2.3. Bağlam	157
2.1.2.4. Bağlam çeşitleri	158
2.1.2.4.1. Metin içi bağlam (Dilsel bağlam)	158
2.1.2.4.2. Metin Dışı Bağlam.....	162

2.1.2.5. Makâsıd ve Anlam İlişkisi	164
2.1.2.6. Lafzın Ma'nâya Delâleti ve Maksat İlişkisi.....	168
2.2. Kur'an'ı Anlamada Yöntem Olarak Hikmet Ve Makâsıd	174
2.2.1. Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Hikmet Kavramı.....	174
2.2.2. Hikmet ve Münasip Vasıf Arasındaki İlişki.....	179
2.3. Yöntem Olarak Maslahat - Mefsedet Kavramları Ve Bunların Makâsıdla Olan İlişkisi	185
2.3.1. Maslahat Kavramı.....	185
2.3.2. Maslahat-Makâsıd İlişkisi.....	190
2.3.3. Maslahatın Çeşitli Açılardan Tasnifi.....	191
2.3.3.1. Maslahatu'l-Âmme ve Maslahatu'l-Hâssa	191
2.3.3.2. Dünyevî ve Uhrevî Maslahatlar ve Mefsedetler	193
2.3.3.3. Maslahatın ve Mefsedetin Fayda, Zarar ve Meşakkatle Olan İlişkileri	196

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKÂSIDI ELDE ETME YÖNTEMLERİ, MAKÂSIDIN TASNİFİ VE MAKÂSIDU'L-KURAN

3.1. Makâsıd Ve Yöntem Tartışmaları.....	203
3.1.1. İslâmî İlimlerde Kullanılan Epistemolojik Yöntemler.....	203
3.1.1.1. Beyânî Bilgi Sistemi	206
3.1.1.1.1. Beyânî Bilgi Sisteminde Lafız-Ma'nâ Problematiği	206
3.1.1.1.2. Beyânî Bilgi Sisteminde Asıl-Fer' Problematiği	211
3.1.1.1.3. Beyânî Bilgi Sisteminde Cevher-Araz Problematiği	214
3.1.1.2. İrfânî Bilgi Sistemi	219
3.1.1.3. Burhânî Bilgi Sistemi	221
3.1.2. Makâsıdı Elde Etme Yöntemleri	228
3.1.2.1. İlâhî Emir Yöntemi.....	228
3.1.2.2. Kur'an Metnindeki Beyân Yöntemi	230
3.1.2.3. Tümevarım Yöntemi	232
3.2. Makâsıdın Tasnifi	236
3.2.1. Kapsam Açısından Makâsıd.....	237
3.2.1.1. Makâsıdı Âmme	237

3.2.1.1.1. Makâsıdı Âmmе'nin Fıtrî Olması	239
3.2.1.1.2. Makâsıdı Âmmе'nin Uygulanabilir Olması	242
3.2.1.1.3. Makâsıdı Âmmenin Ümmeti Korumaya Yönelik Olması	242
3.2.1.2. Makâsıdı Hâssa.....	243
3.2.2. Delâlet Açısından Makâsıd ve Vesâil	244
3.2.2.1. Makâsıdı Kat'î	244
3.2.2.2. Makâsıdı Zannî	246
3.2.2.3. Makâsıd Vesâil İlişkisi	247
3.2.3. Makâsıdu'l-Kur'an'ın Temel İlkeleri.....	250
3.3. Kur'an, Makâsıd ve İslami İlimler Arasındaki İlişki	252
3.3.1. İslâmî İlimler Tarihine Makâsıdu'l-Kur'an Eleştirisi	255
3.3.2. Kaynak Bağlamında Makâsıdu'l-Kur'an ve Makâsıdu's-Şerî'a.....	257
3.3.3. Makâsıdu'l-Kur'an ile Makâsıdu's-Şerî'a Arasındaki İlişki.....	260
3.3.4. Makâsıdu'l-Kur'an ile Kelâm Arasındaki İlişki.....	264
3.3.5. Makâsıdu'l-Kur'an ile Tefsir Arasındaki İlişki.....	265
3.3.6. Makâsıdî Tefsir Yöntemi	268
3.3.6.1. Küllîlik ve Cüz'îlik.....	274
3.3.6.1.1. Makâsıd Nazariyesinde Küllîlik	274
3.3.6.1.2. Makâsıd Nazariyesinde Cüz'îlik.....	276
3.3.6.2. Küllî ve Âmm Maksatların Tespiti.....	281
3.3.7. Makâsıdî Tefsir Yöntemi ile Diğer Yöntemler Arasındaki İlişki	285
3.4. Makâsıdu'l-Kur'an Teorisi	286
3.4.1. Klasik Dönemde Makâsıdu'l-Kur'an Anlayışı	286
3.4.1.1. Ebû Hamid el-Gazzâlî'ye Göre Makâsıdu'l-Kur'an	286
3.4.1.1.1. Kendisine Davet Edilenin (Allah'ın) Tanıtılması	288
3.4.1.1.2. Allah'a Ulaştıran Yolun Beyânı	288
3.4.1.1.3. Vuslat Günündeki Halin Beyânı	289
3.4.1.1.4. Allah'a Yönelenlerin ve Ondaki Yüz Çevirenlerin Durumları.....	289
3.4.1.1.5. Kâfirlerle Tartışma ve Mücadele Etme, Açık Delillerle Onların Rezilliklerini, Batıl, Yalan ve Saçmalıklarını Ortaya Çıkarma	289
3.4.1.1.6. Yolun Menzillerinin İmârı, Yola Azık Hazırlamanın ve Yoldaki Tehlikelere Karşı Tedbir Almanın Beyânı.....	290

3.4.1.2. Fahreddin Muhammed İbn Ömer el-Raziye Göre Makâsıdu'l-Kur'an	291
3.4.1.3. Ebû İshak İbrahim İbn-i Musa el-Şatibîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an ..	292
3.4.1.4. Şah Veliyyullah el-Dihlevîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an	294
3.4.2. Modern Dönemde Makâsıdu'l-Kur'an Anlayışı	297
3.4.2.1. Muhammed Reşid Rızâ'ya Göre Makâsıdu'l-Kur'an	300
3.4.2.1.2. Reşid Rızâ'ya Göre Tefsir ve Makâsıd Arasındaki İlişki	300
3.4.2.2. Reşid Rızâ'ya Göre Makâsıdu'l-Kur'an Tasnifi.....	305
3.4.2.2.1. Birinci Tür Maksatlar: Allah'a, Ahiret Gününe İman ve Salih Amel	306
3.4.2.2.2. İkinci Tür Maksatlar: Nübüvvet, Risâlet ve Resullerin Vazifelerine İlişkin Cehaletin Giderilmesi.....	307
3.4.2.2.3. Üçüncü Tür Maksatlar: İslam'ın Fıtrat, Akıl, Hikmet, Burhân, Vıcdân, Hürriyet ve İstiklâl Dini Olması	308
3.4.2.2.4. Dördüncü Tür Maksatlar: Birliğe Davet	310
3.4.2.2.5. Beşinci Tür Maksatlar: İslam'ın Âmm Meziyetlerini Tesis Etme	313
3.4.2.2.6. Altıncı Tür Maksatlar: Hidayet, Siyaset, Siyâdet ve Yönetim...	314
3.4.2.2.7. Yedinci Tür Maksatlar: Malî İslahlar.....	314
3.4.2.2.8. Sekizinci Tür Maksatlar: Barış ve Savaş Hukuku.....	315
3.4.2.2.9. Dokuzuncu Tür Maksatlar: Kadın Hakları.....	316
3.4.2.2.10. Onuncu Tür Maksatlar: Köleliğin Kaldırılması	316
3.4.2.2. Muhammed Tâhir İbn Âşûr'a Göre Makâsıdu'l-Kur'an	317
3.4.2.2.1. İtikadın İslahı ve Sahih Akaidi Öğretmek	319
3.4.2.2.2. Tehzîbu'l-Ahlâk.....	320
3.4.2.2.3. Yasama.....	321
3.4.2.2.4. Ümmetin Salâhı ve Nizamın Korunması	322
3.4.2.2.5. Geçmiş Ümmetler ile İlgili Haberleri ve Kıssaları Aktarmak	323
3.4.2.2.6. Eğitim ve Öğretim	323
3.4.2.2.7. Öğüt Vermek, Uyarmak, Sakındırmak ve Müjde Vermek	324
3.4.2.2.8 Kur'an ile Acze Düşürmek.....	325
3.4.2.3. Muhammed Abdülazim ez-Zürkânîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an.....	326

3.4.2.3.1. Birinci Maksad Kur'an'ın Hidayet Olması.....	326
3.4.2.3.2. İkinci Maksad Kur'an'ın Mucize Olması	328
3.4.2.3.3. Üçüncü Maksad Kur'an'ın Tilavetiyle Allah'a Kulluk Edilmesi ..	328
3.4.2.4. Fazlur Rahman.....	329
3.4.2.5. Yusuf el-Karadâvî'ye Göre Makâsıdu'l-Kur'an.....	332
3.4.2.5.1. Akâid ve Tasavvurların Tashihi.....	332
3.4.2.5.2. İnsan Onurunu ve İnsan Hukukunu Tesis Etme	334
3.4.2.5.3. Allah'a Kulluk Etme ve Ona Karşı Muttaki Olma	336
3.4.2.5.4. Nefis Tezkiyesi	336
3.4.2.5.5. Ailenin Oluşumu ve Kadın Hakları	337
3.4.2.5.6. Beşeriyete Şahit Olacak Ümmetin İnşası.....	338
3.4.2.5.7. Yardımlaşmaya Dayalı İnsanî Bir Dünyaya Davet.....	339
3.4.2.6. Abdülkerim Hâmidî'ye Göre Makâsıdu'l-Kur'an	341
3.4.3. Makâsıdu'l-Kur'an'a Dair Değerlendirme	343
SONUÇ	355
KAYNAKÇA.....	359

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
byy.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
Der.	: Derleyen
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
m.	: Milâdî
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
yay.	: Yayınları, yayıncılık

GİRİŞ

Kur'an insanlığa hidayet ve rahmet olarak gönderilmiştir. Onun ne dediğini anlamak önemli olmakla birlikte, ne demek istediğini anlamak daha önemlidir. Kur'an'ın ne demek istediğini anlamak ise onun insanlığa sunmuş olduğu mesajın küllî prensiplerini idrak etmekten ve anlamaktan geçmektedir. Dolayısıyla genel olarak İslâmî ilimlerin, özellikle de tefsir ilminin temel kaynağı olan Kur'an'ın maksatlarını ifade eden *Makâsıdu'l-Kur'an* hakkında inceleme yapmak bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Bu sebeple çalışmada makâsıd nazariyesinin temelleri ele alınmış, *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın dayanakları ve kriterleri incelenmeye çalışılmıştır. Bu kriterlerin ontolojik, teolojik ve epistemolojik temellerine inilmeye gayret gösterilmiştir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair tasnifler ele alınmış ve bu tasnifler epistemolojik açıdan incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ilk amacı, ilk muhataplardan günümüze kadar, Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında doğrudan veya dolaylı olarak kullanılan makâsıd nazariyesini, mahiyetini ve makâsıdı keşfetmenin yöntemlerini belirlemektir. İkinci ve esas amacıysa geçmişteki kullanımlarını da dikkate alarak makâsıd nazariyesinin hem teorik hem de pratik açıdan, Klasik ve Modern dönemlerde makâsıd anlayışlarının mukayeselerinin yapılabilirliğinin imkânını ortaya koyarak Kur'an'ın birtakım küllî ve cüz'î maksatlarının olduğunu ispatlamaktır.

Kelâmullahın özünde keşfedilmeyi bekleyen küllî maksatlara ulaşip onları anlamaya çalışmadan sadece lafzî tahlillere takılıp kalmanın, Kur'an'ın muhataplarında tesis etmek istediği Kur'anî ufkun farkında olamamanın Kur'an'ı anlamada büyük bir eksiklik olacağı aşîkârdır. Nitekim ilk asırlardan günümüze kadar çoğu âlimlerce Kur'an'ı anlamak ve ilâhî murâda ulaşmak için büyük gayretler gösterilmiştir. Bu gayretlere rağmen Kur'an'ı anlamaya çalışan bazı kimselerin en büyük zaaflarının

Kur'an lafızlarının tahliline takılıp şekille ve kabukla uğraşıp Kur'an'ın özüne ve ruhuna ulaşamamaları¹ olduğu söylenebilir.

O halde Kur'an'ı anlamada asıl olan, ilahî kelâmın sadece lafzî kalıpları değil, bu kalıplarla birlikte onların mantûkunda veya mefhûmunda var olan ilahî murâdlar ve maksatlardır. İlahî kelâma muhatap olanların asıl görevi de bu murâdları ve maksatları doğru bir şekilde elde ederek yaşamaktır. Aksi takdirde tenzilin temel maksadı olan hidayet tam anlamıyla gerçekleşmemiş, vahye muhatap olanlar da Kur'an'ı hakkıyla anlamamış ve bu konuda kusurlu davranmış olacaklardır. Buna göre Kur'an'ın maksatlarını elde etmek için Kur'an'ı anlayıp yorumlamaya, bu doğrultuda elde edilen bilgileri hayata geçirmeye ve karşılaşılan problemleri çözmeye çalışmak insanlık için önemli bir faaliyettir. Bu faaliyet tenzil döneminin muhatapları olan sahâbe tarafından büyük oranda doğrudan Hz. Peygamber'e soru sorma yöntemiyle gerçekleşmiştir. Kur'an'ı anlamada ve hayata geçirmede karşılaşılan problemlere de çoğunlukla bu şekilde çözüm üretilmiştir.

Sahâbîler, Hz. Peygamberin vefatından sonra da Kur'an'ı anlama ve hayata geçirmede bir problemle karşılaştıkları zaman öncelikle Hz. Peygamberden konuyla alakalı bir hadis işiten olup olmadığı hususunda araştırma yapmışlardır. Şayet problemin çözümüne katkı sağlayacak bir hadise ulaşamazlarsa kendi ilmi birikimleriyle içtihat etmişler ve karşılaşılan problemlere çözümler aramışlardır.

Müslümanlar Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden uzaklaştıkça, özellikle de fetihler vesilesiyle dili, dini, yaşamı ve kültürü birbirinden farklı uzak diyarlara ulaştıkça farklı problemlerle karşılaşmaya başlamışlardır. Sahâbe sonrası nesiller, sahâbe asrından uzaklaştıkça ortaya çıkan yeni problemlere sahâbîlerin başvurdukları bir kısım yöntemlerle çözüm üretememeye başlamışlardır. İslam âlimleri bu duruma çözüm üretebilmek amacıyla başta Kur'an olmak üzere temel kaynaklara olan bakış açılarında genişlemeye gitmişler veya farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Böylece mevcut kullanılanlara ilaveten yeni yöntem arayışları başlamıştır.

Bu arayışlar, rivâyet ve lafzî okuma yöntemlerinin yanında Kur'an'ın ve Sünnet'in vaz' edilmesinde gözetildiğine inanılan çeşitli ma'nâların, maslahatların ve

¹ Literal yorum için bkz. Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I (2017): 191-219.

hikmetlerin araştırılmasına zemin hazırlamıştır. Zamanla problemlerin çözümünde gösterilen bu gayretler sonucu İslâmî ilimlerde köklü bir ilmî birikim oluşmuş ve bu birikim ortak ilmî bir hafızaya dönüşmüştür. Bu ilmî birikimle birlikte metodolojide birtakım değişim ve gelişim görülmeye başlanmıştır. Hikmet, makâsıd, maslahat, istihsan gibi kelimeler ıstılâhî kavramlar olarak İslâmî ilimlere girmiştir. Karşılaşılan problemlere, ilmî ıstılâha kazandırılan bu kavramlar vasıtasıyla çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır. Zamanla İslâmî ilimlerdeki ayrışma ve bu farklılaşma sonucu ortak kavramlara ve yöntemlere ilaveten her birinin kendisine has kavramları ve yöntemleri olan yeni ilim dalları neşet etmeye başlamıştır. Bu durum İslâmî ilimlerde kuvvetli bir ilmî geleneğin oluşmasına katkı sağlamıştır. İslam'ın temel kaynaklarını hayata aktarmak ve bu aktarım sırasında karşılaşılan sorunlara çözüm bulmak için derinlemesine düşünme faaliyetleri ve temel kaynaklara yaklaşımda farklı bakış açıları geliştirme çabaları İslâmî ilimlerde çeşitli ekoller oluşmasına da yol açmıştır.

Bu ekoller belirginleşmeye başladıkça, konuya amelî maslahat ve amelî mefsedet açısından bakan yaklaşımlar kuvvet kazanmıştır. Bunun neticesinde âyetlerde gözetilen maksatlar, şer'î ilimlerden amelî olan kısma hasredilmiş ve *Makâsıdu's-Şerî'a* ismiyle incelenip sistemleştirilmiştir. Bu aşamadan sonra makâsıd nazariye hüviyetine kavuşmuştur. Bu nazariye fıkhnın usûlünde ve fîrûunda etkili ve verimli olarak kullanılmasına rağmen İslâmî ilimlerin diğer alanlarında yapılan çalışmalarda ya hiç kullanılmamış ya da yüzeysel olarak değinilip geçilmiştir.

Şer'î ilimlerde yaşanan bu değişim sonucu İslâmî ilimlerde ibrenin zamanla fıkhnın lehine döndüğü görülmüştür. Hadis, tefsir gibi diğer ilimler kimi zaman ya fıkhnın ve kelâmın tesiri altında kalmış ya da yöntem açısından lafzî tahlillerden öteye geçmekte zorlanmışlardır. Kur'an'ı ve hadisleri anlamaya dair yazılan eserlerin çoğunluğunda yukarıda bahsettiğimiz ilmî birikim ekseriyetle amelî hükümlere dayanak olan âyetlerin ve hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında sistemli olarak kullanılmaya başlamıştır. Bunun neticesinde genelde İslam dininin, özelde ise Kur'an'ın maksatları denince *Makâsıdu's-Şerî'a* akla gelir olmuştur. Dolayısıyla hadis ve tefsir ilimlerinde lafzın delâlet ettiği ma'nâlara ulaşılsa da kelâmın delâlet ettiği maksatlara ulaşmada arzu edilen seviyeye ulaşamadığı söylenebilir.

Şüphesiz fıkıh ilmindeki bu gelişmeler İslâmî ilimler açısından önemlidir. Ancak Kur'an sadece fıkıh ilmine değil diğer ilimlere de kaynaklık etmektedir. Her ne kadar fıkıha dayanak olan âyetlere hukuk mantığı cihetinden bakılsa da bu âyetlerin bireyin ve toplumun beşeri ilişkilerinin yanı sıra imanî ve ahlâkî konuları da içine alan birtakım yönleri olabilmektedir. Bu sebeple bu çalışmanın başka bir amacı da Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada makâsîd nazariyesi denilince akla sadece *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın gelmeyeceğini, Kur'an'ın *Makâsıdu's-Şerî'a* dışında da birtakım maksatlarının olduğunu ortaya koymaktır.

Ahkâm âyetleri ve bu âyetlerin maksatlarının araştırılmış ve teorik aşamadan pratiğe geçirilmiş olması, İslam medeniyetinin ve Müslümanların karşılaştığı problemleri çözmede ve Kur'an'ı hayata aktarmada önemli rol oynamış olabilir. Ancak Kur'an amelî hukukî konulardan müteşekkil değildir. Bu konuda bir başka husus ise Kur'an'daki âyetlerin ahkâm sayısıdır. Kur'an'daki fikhî âyetlerin sayısına dair âlimler ittifak edememişlerdir. Her ne kadar Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* isimli eserinde binin üzerinde âyeti incelmışse de bu sayıyı iki yüze kadar indirenler de olmuştur. En iyimser görüşlere göre dahi fikhî âyetlerin sayısı bin civarındadır.² Hâlbuki âyetlerin sayısı altı bin iki yüz otuz altı civarındadır. Bu sebeple Kur'an'ın sadece hukukî maksatlarının araştırılıp buradan elde edilecek hükümlerin son asırlarda karşılaşılan sorunların çözülmesinde yeterli olmayabilir. Neticede bu yeterli olmayışın Müslümanların Kur'an'ın hayata aktarılmasında zafiyet yaşamasına yol açabilecektir. Bu zafiyet, modern dönemlerde insanlığın maddi ve manevî buhranlara saplanıp kalmada, İslam medeniyetinin ve Müslümanların zayıflamasında ve gerilemesinde etkili olacaktır. Bu açıdan konuya bakıldığında zaman *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın İslam dünyasının birey, toplum ve ümmet düzeyinde karşılaştığı yeni problemlere çözüm üretmede ve insanlığın yaşadığı buhranlardan kurtulmasında büyük önem arz edeceği söylenebilir.

Bu bilgiler bağlamında çalışmamızın temel savı şudur: Her kelâmın gerçekleştirmek istediği birtakım murâdları ve maksatları vardır. Kur'an da hakîm olan Allah'ın kelâmıdır. Kur'an'ın da gerçekleştireceği birtakım murâdları ve maksatları vardır. Kur'an'ın bu murâd ve maksatlarını tespit etmek Kur'an'ı anlayıp hayata

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 2 (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 41-42; Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 551.

aktarmada önemli bir işleve sahiptir. Bu sebeple Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyeti olarak tefsirler, te'viller, şerhler ve haşiyeler kaleme alınmıştır. Kur'an'ı anlamak için gösterilen bunca faaliyetler ilahî murâda ve bu murâdın gerçekleştirmek istediği maksatlara muvafık olduğu zaman Kur'an murâd-ı ilâhîye uygun olarak anlaşılmış ve yorumlanmış olacaktır. Bu murâdları ve maksatları sadece dilbilgisi kurallarından ve lafızlardan istinbât yöntemleriyle elde etmek mümkün olamayabilir. O halde Kur'an'ın maksatlarını tespit etmek için makâsîd metodunu tefsirde kullanmak önemlidir. Zira lafız ma'nâya, ma'nâ ulaşılacak istenen murâda, murâd ise gözetilen maksada götürecektir.

Çalışmanın problematiğini oluşturan sorular şu şekilde ifade edilebilir: Makâsîd nedir? Makâsîd nazariyesinin teolojik, ontolojik ve epistemolojik dayanakları nelerdir? Makâsîd sistematik bir teorisi var mıdır? İslam'ın ilk dönemlerinde Makâsîd düşüncesi bulunmakta mıdır? Bulunmaktaysa makâsîd düşüncesinin iz düşümleri nelerdir? Makâsîd nazariyesinin varsa güçlü ve zayıf yönleri nelerdir? Kur'an'ı anlamada Makâsîd düşüncesinin rolü nedir? Makâsîdi elde etme yöntemleri nelerdir? *Makâsîdu'l-Kur'an*'ı elde etmek mümkün müdür? *Makâsîdu'l-Kur'an*'ı elde etmeyi zorlaştıran etkenler nelerdir? *Makâsîdu'l-Kur'an*'ı elde etmeye ve anlamaya dair yardımcı veriler ile bu konuya dair problemler nelerdir? *Makâsîdu'l-Kur'an* ile İslâmî İlimler arasındaki ilişki nedir? Makâsîdî Tefsir nedir? Klasik ve Modern dönemlerde *Makâsîdu'l-Kur'an* anlayışı nasıl olmuştur? Genelde Makâsîd nazariyesinin, özelde ise *Makâsîdu'l-Kur'an*'ın kapsam ve içerik açısından tasnif edilmesinde karşılaşılan problemler nelerdir? Çalışmada temelde bu sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın yöntemi ve kapsamı açısından konuya değinecek olursak şunları söyleyebiliriz: *Tefsir ilmi* Kur'an'ı, murâd-ı ilâhîye en yakın biçimde anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Bu amacın yerine getirilmesinde temel olarak iki alana ağırlık verildiği söylenebilir. Bunlardan ilki Kur'an'ın sözlü kültür ortamında nazil olmuş olan bir hitap olma yönüdür. Diğer ise tarih içerisinde bu hitabın anlaşılıp yorumlanmasında geçilmiş olan aşamalar ve bu aşamalarda takip edilen usûl ve metotlardır. Bu sebeple çalışmamızda Kur'an'ın temel maksatlarını tespit, onun dil yönüne ve zaman içinde temelleri atılıp geliştirilen Kur'an'ı anlamaya dair lafız, ma'nâ ve maksat odaklı birtakım yöntemlere yer vermeye çalışılmıştır. Bu çalışmada genel olarak, aklî ve naklî delillere dayanarak -başlangıçta betimleyici bir yöntem kullanılsa da- analitik bir

yöntem takip edilmiştir. Bununla birlikte konunun tarihî ve teorik arka planına da değinilerek *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı keşfetme hususundaki zorluklar ve problemler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı elde etmenin imkânı, *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın İslâmî ilimler arasındaki yeri ve tefsirle olan alakası tartışılmıştır.

Literatürde konuyla alakalı doğrudan ya da dolaylı yapılmış çalışmaların tespiti yapılarak nitelik açısından konuyla bağlantılı olan eserler incelenmeye çalışılmıştır. Konunun disiplinler arası yoğun araştırmayı gerektirmesinden dolayı başta fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve Arap dili olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde çalışmamızla alakalı yazılmış olan eserlerin de araştırılıp incelenmesine gayret gösterilmiştir. İslâmî İlimlerin temelini oluşturan beyânî bilgi yöntemi esas alınmıştır. Bununla birlikte burhanî bilgi yönteminden de faydalanılmış, kimi zaman tümevarım kimi zaman da tümden gelim yöntemi kullanılmıştır.³

Tezin yazımında –Latinize edilmiş bazı Arapça kelime ve isimler istisna– Türk Dil Kurumu'nun *Güncel Türkçe Sözlük*'ü ve *Yazım Kılavuzu* esas alınmıştır. Çalışmanın konu, mahiyet ve muhtevası gereği kullanılan tefsir, fıkıh, kelâm gibi şer'î ilimlere dair terimlerde ve birtakım terkiplerde, şahıs isimlerinde yazım birliği oluşturmak için Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin madde başlıkları tercih edilmiştir. Referanslarda da klasik metin altı dipnot sistemi tercih edilmiştir. Tezin içinde geçen âyet meallerinde ise çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* esas alınmıştır. Çalışmamız şekli açıdan, “Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi”ne uygun olarak düzenlenmiştir. Çalışmamız boyunca zikrettiğimiz hadis metinlerinin kaynağını dipnotta gösterirken Kütüb-i Sitte'de geçen hadislerde tez yazım kılavuzu esas alındığı için yazarın adı yazıldıktan sonra virgöl konmuş, virgülden sonra kitap/bâb adı ve numarası verilmiştir. Bu formatın dışındaki hadis kaynaklarına atıf yapılırken, tek yazarlı kitaba atıf yöntemi takip edilmiştir. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte dışındaki eserlerden hadis naklederken var ise bâb adı ve bâb numarası ve hadis numarası da verilmiştir.

Literatür açısından konu ele alınacak olursa, *Makâsıdu'sh-Şerî'a* hakkında hem yurt içinde hem de yurt dışında özellikle İslam Hukuku alanında yapılmış pek çok

³ Beyânî bilgi ve burhânî bilgi sistemlerine dair çalışmanın üçüncü bölümünde bilgi verilecektir.

çalışmanın bulunduğu görülmüştür. Ancak *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair çalışmaların *Makâsıdu's-Şerî'a* hakkında yapılan çalışmalar kadar zengin olmadığı anlaşılmıştır. Bu çalışmalarda genel anlamda Makâsıd kavramının mahiyeti, kuramlaşması, tarihi arka planı, temelleri, özel olarak da *Makâsıdu's-Şerî'a* çerçevesinde kullanılmaya başlanması vb. meseleler üzerinde durulduğu müşahade edilmiştir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair son birkaç asırda bazı âlimlerin eserlerinin birtakım yerlerinde genel tasnifler yapılmış olduğu, ancak konunun bir *usûl* oluşturacak şekilde ele alınmadığı görülmüştür. Yapılan araştırmalar neticesinde bu kimselerce telif edilen eserlerde genellikle yapılan şey Kur'an'ın küllî ve âmm maksatlarına değinmekten daha ziyade kendi kavrayışları ve yaşadıkları çağın gereklerini dikkate alarak kendi zamanlarında önem kazanan konulara değindikleri anlaşılmıştır. Kimi zaman bu kimselerin her birinin kendi bilgi birikimleri ve ilmi eğilimlerine göre tespit ettikleri Kur'an'ın ana konularını Kur'an'ın temel maksatları gibi sundukları da görülmüştür. Özetle bu eserlerde Kur'an'ı anlamanın mahiyeti, makâsıd kavramı, makâsıd düşüncesinin tarihi ve teorik çerçevesi, Kur'an'ın ana konuları, şer'î amelî bir takım sorunlara çözüm bulmak için fıkıh usûlünün bakış açısı ile makâsıdı anlama gibi meseleler üzerinde durulduğu söylenebilir.

Yine makâsıd nazariyesinin teolojik, ontolojik ve epistemolojik dayanaklarına, makâsıd nazariyesinin önündeki problemlere ve zorluklara, makâsıd düşüncesinin Kur'an'ı anlamaya etkisine, Kur'an'ın farklı anlaşılmasının sebepleri ile makâsıd teorisi arasındaki ilişkiye, Kur'an'ın temel maksatları ile şer'îatın maksatları arasındaki bağlantının sınırları gibi konulara ya hiç değinilmemiş ya da yüzeysel olarak temas edilip geçilmiştir.

Literatürde konuya dair yazılan eserler de çoğunlukla fıkıh usûlü perspektifinden hazırlanmış teliflerden meydana gelmiştir. Bu durum konunun ekseriyetle *Makâsıdu's-Şerî'a* bağlamında ele alınmasına neden olmuştur. Bu sebeple ilgili eserlerde Kur'an'ın temel maksatlarına ulaşmaya ve onları anlamaya dair zorluklara, problemlere, yöntemlerin yeterliliklerine dair kapsamlı bir tablo çizilmediği görülmüştür. Bu çalışmalar incelendiğinde bir eserde konu ile ilgili problemin bir kısmı ele alınırken, diğer eserde başka bir kısmın ele alındığı müşahade edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili eserlerden bizim çalışmamızı ayıran temel hususlar, konunun teolojik, ontolojik ve epistemolojik açılardan temellendirmesinin yapılması, diğer disiplinlerden azami ölçüde

yaralanmakla birlikte konuya bütüncül yaklaşılması, konunun Kur'an'ı anlama ve tefsir merkezli ele alınması olacaktır.

Aşağıda sunacağımız eserler, konumuzla bire bir ilgili olmasa da yakın ilişkisi bulunan ve dolayısıyla kendilerinden istifade edilebilecek çalışmalardır. Bu çalışmalar sunulurken kronolojik sıra gözetilecektir. Ülkemizde makâsıd nazariyesiyle ilgili yapılmış kitap ve makale düzeyinde çalışmaların kahir ekseriyeti fıkıh ilmi kapsamındadır. Bizim burada sunmaya gayret göstereceğimiz çalışmalar ise makâsıd nazariyesi ve *Makâsıdu'l-Kur'an* ile az ya da çok ilişkisi olduğuna kanaat getirdiğimiz belli basalı çalışmalar olacaktır.

Klasik dönemde Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) *Makâsıdu'l-Kur'an* terkiibini bir konu başlığı olarak ilk kullanan kişidir. O, bu konuyu “*Cevâhirü'l-Kur'ân*”⁴ eserinde ele almıştır. Gazzâlî'nin konuya dair görüşlerine çalışmanın son bölümünde değinilecektir.

Makâsıd nazariyesini müstakil olarak ele alan ilk kişinin Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) olduğu görülmüştür. Şâtıbî makâsıd nazariyesine dair görüşlerini “*el-Muvafakât*”⁵ isimli fıkıh usûlüne dair eserinin ikinci cildinde yer vermiştir. Şâtıbî'nin bu eseri Mehmet Erdoğan tarafından Türkçeye çevrilmiş, “*el-Muvafakât İslâmî İlimler Metodolojisi*”⁶ ismi ile çeşitli yayınevlerince basılmıştır. Şâtıbî'nin konuya dair görüşlerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

Konu ile ilgili yazılmış başka bir eser ise Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî (ö. 885/1480)'nin “*Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâfi alâ Makâsıdu's-Süver*”⁷ isimli eseridir. Müellif her bir sûrenin muayyen bir maksadının olduğunu zikretmiştir. Nitekim müellif âyet ve sûrelerin arasındaki

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rızâ el-Kabbânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâ'il-Ulûm, 1986).

⁵ Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, thk. Abdullah Draz, 1. Baskı, 4 cilt (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422).

⁶ Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, 2. Baskı, 4 cilt (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

⁷ Burhanüddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâfi alâ Mekâsıdu's-Suver*, 1.Baskı (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1987).

münasebeti esas aldığı “Nazmu’d-Durer fî Tenâsubî’l-Âyât ve’s-Suver” isimli eserinde de yer yer sûrelerin maksatlarına değinmiştir.⁸

Bir başka eser de Ebü’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî (ö. 1307/1890)’nin “*Fethu’l-Beyân fî Makâsıdu’l-Kur’an*”⁹ isimli eseridir. Bu kitap Ebü’l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)’nin, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373)’in ve Şevkânî (ö. 1250/1834)’nin tefsirlerinden çeşitli nakiller yapılarak rivâyetler ile desteklenen bir tefsirdir.¹⁰ Eserin adında her ne kadar *Makâsıdu’l-Kur’an* terkihi geçse de bu eserin klasik bir tefsir formatında telif edildiği, içerik ve tasnif açısından *Makâsıdu’l-Kur’an* nazariyesi ile isim benzerliği haricinde bir ilgisinin olmadığı söylenebilir.

Konuyla ilgili çalışma yapan başka bir müellif ise Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935)’dir. Reşîd Rızâ *Makâsıdu’l-Kur’an*’a dair görüşlerine “*Tefsiru’l-Menâr*”¹¹ ve “*el-Vahyu’l-Muhammedî*”¹² isimli eserlerinde yer vermiştir. Tefsiru’l-Menâr, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan’ın başkanlığında bir heyet tarafından tercüme edilmiş olup Ekin yayınevi tarafından basılmıştır. *el-Vahyu’l-Muhammedî* ise Türkçeye çevrilmiş ve Fecr yayınları tarafından basılmıştır. Reşîd Rızâ’nın konuya dair görüşleri çalışmamızın son bölümünde ele alınacaktır.

Makâsıd nazariyesine dair kayda değer başka bir eser ise Muhammed Tâhir İbn Âşûr’un “*Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*”¹³ isimli eseridir. Onun son yüzyılda makâsıd nazariyesini fıkıh usûlünden bağımsız olarak ele almaya çalışan ilk kişi olduğu söylenebilir. Bu eser Türkçeye “İslam Hukuku Felsefesi Gaye Problemi” ismi ile çevrilmiş olup Rağbet yayınlarınca basılmıştır. İbn Âşûr’un konuya dair görüşleri çalışmamızın ileriki bölümlerinde değinilecektir.

Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm tefsirinin de müellifi olan Ezher şeyhi Mahmut Muhammed Şeltût (1893-1963), “*İle’l-Kur’ani’l-Kerîm*”¹⁴ isimli eserinde Bakara sûresi

⁸ Burhanüddin Ebu’l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu’d-Durer fî Tenâsubî’l-Âyât ve’s-Suver*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995).

⁹ Ebü’t-Tayyib Sıddîk b. Hasen el-Kannevcî, *Fethu’l-Beyân fî Makâsıdu’l-Kur’an*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017).

¹⁰ Abdulhamid Birışık ve A. Cüneyt Eren, “Sıddîk Hasan Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 93.

¹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr (Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm)* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1974).

¹² Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyu’l-Muhammedî*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesu İzzî’-d-Dîn, 1406).

¹³ Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 2016).

¹⁴ Mahmud Şeltût, *İle’l-Kur’ani’l-Kerîm* (Beyrut: Dâruş-Şurûk, 1983).

ile başlayan ve yirmi beş sûreyi içine alan bir çalışma yapmıştır. Müellif çalışmasında bu sûrelerin maksatlarını belirlemeye ve buradan hareketle İslâm'a davetin üslûp ve yöntemlerini tespit etmeye çalışmıştır. Şeltût eserinin mukaddimesinde Makâsıdu'l-Kur'an'ın itikât, ahlâk ve ahkâm üçlüsünün etrafında dönüp dolaştığını ifade etmiştir. Bu eser "*Kur'an'a Doğru*" ismi ile Türkçeye çevrilmiştir.¹⁵

Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ (1906-1949)'nın oğlu olan Ahmet Seyfu'l-İslam Hasan el-Bennâ tarafından babasının çeşitli dergilerde yazdığı tefsirleri toplayarak oluşturduğu "*Makâsıdu'l-Kur'ani'l-Kerîm*"¹⁶ isimli eser vardır. Ancak bu eserin makâsıd nazariyesi ile doğrudan bir ilgisinin olmadığı, baba el-Bennâ'nın birtakım âyetler hakkında yaptığı tefsirlerden müteşekkil olduğu söylenebilir.

20.yüzyılda makâsıd nazariyesi ile ilgili ciddi çalışmaları olan alimlerin başında Muhammed Allâl el-Fâsî (1910-1974) gelmektedir. el-Fâsî Fas doğumludur.¹⁷ Fas'ın geri kalmışlığına son verme ve çağın gereklerine göre entelektüellik ve mücadelecilik ruhunu harekete geçirmeye çalışan el-Fâsî, Fas'taki birtakım sosyal problemlerin çözümü için makâsıd nazariyesini kullanmak istemiştir. el-Fâsî'nin toplumsal yapının ve devletin yeniden inşasında sağlam bir metoda ihtiyaç olduğunu bu metodun da makâsıd olduğunu savunmuştur.¹⁸ Makâsıd nazariyesi ile ilgili "*Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*" adında bir eser kaleme almıştır.¹⁹ Bu eserin çevirisi "*İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*" ismi ile Türkçeye yapılmıştır.²⁰

Ezher hocalarından Mahmut Şehâte (1930-2002) tarafından kalem alınmış olan "*Ehdâfu Külli Suverihi ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*"²¹ isimli eser konuyla ilgili bir başka eserdir. Bu eserde sûreler tek tek incelenmiştir. Müellif eserinde sûrelerden çıkardığı Kur'an'ın birtakım hedeflerini ve maksatlarını sunmaya çalışmıştır.

¹⁵ Mahmud Şeltût, *Kur'an'a Doğru*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987).

¹⁶ Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *Makâsıdu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Ahmet Seyfu'l-İslam Hasan el-Bennâ, 1. Baskı (Kuveyt: Dâru'l-Vesîka, 2004).

¹⁷ Mustafa L. Bilge, "Allâl el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 504.

¹⁸ Tahsin Yıldırım, "Allâl el-Fâsî'de Reformist Selefi Düşünce, Siyasî ve Toplumsal Reform Çabaları", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 11 (2020): 438.

¹⁹ Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ* (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2014).

²⁰ Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*, çev. Soner Duman ve Osman Güman, İlimyurdu Yayıncılık (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2014).

²¹ Mahmud Şahâta, *Ehdâfu Külli Suverihi ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1976).

Günümüz Fas âlimlerinden olan Ahmet Reysûnî de makâsîd nazariyesi ile ilgili “*Medhal ilâ Makâsıdu’s-Şerî’a*” isimli eseri kaleme almıştır.²² Bu eser “*İslam Hukuk Felsefesine Giriş*” ismi ile Türkçeye çevrilmiştir.²³ Ahmet Reysûnî makâsîd nazariyesi ile alakalı “*el-Külliyâti’l-Esâsiyye li’s-Şerî’ati’l-İslâmiyye*” isimli bir eser daha kaleme almıştır.²⁴ Bu eser de “*İslam Hukuk Prensipleri*” ismi ile Türkçeye çevrilmiştir. Müellif bu eserin ikinci bölümünde Kur’an’ın Prensipleri Tasnif ve Beyânı bölüm başlığı altında “İnanç Prensipleri, Makâsîd Prensipleri, Ahlâkî Prensipler, Hukûkî Prensipleri” şeklinde dört alt başlık altında ele almıştır.²⁵

Alanda kendinden söz ettiren başka bir âlim de Yusuf el-Karadâvîdir. O Makâsıdu’s-Şerî’a’yı bilmenin zaruret olduğunu ve fıkıhçı aklın oluşumunda önemli bir rolü olduğunu ifade etmiştir.²⁶ Karadâvî Makâsıdu’s-Şerî’a’yı “Nassın emir, nehy ve ibâha sahalarında hedeflediği ve cüzî hükümlerin mükelleflerin hayatında fert, aile ve ümmet olarak gerçekleştirmeyi amaçladığı gayeler” olarak tanımlamıştır. Karadâvî makâsîd kavramından murâdının da teşrî’in gerisinde bulunan ve talep edilen hikmetler olduğunu, bazı usûlcülerin zikrettiği kıyas bahsinin konusu olan illet olmadığını dile getirmiştir.²⁷ Karadâvî’nin makâsîd anlayışının merkezine fert, toplum ve ümmeti koyduğu söylenebilir. Karadâvî makâsîd nazariyesine dair görüşlerini *Dirâse fî Fikhi Makâsıdi’s-Şerî’a* isimli eserinde zikretmiştir. Bu eser Türkçeye “Şerî’atın Amaçlarını Anlamak” ismi ile çevrilmiştir.²⁸ Karadâvî *Makâsıdu’l-Kur’an’a* dair esas görüşlerini ise “Keyfe Neteâmelu mea’l-Kur’âni’l-Azîm” isimli eserin ikinci bölümünde yedi alt başlık halinde ele almıştır.²⁹ Karadâvî’nin *Makâsıdu’l-Kur’an’a* dair görüşleri tezimizin son bölümünde ele alınacaktır. Konu ile ilgili yazılmış başka bir eser ise günümüz âlimlerinden Cezayirli Abdulkerim Hâmidî’nin “*Makâsıdu’l-Kur’an min Teşrî’i’l-*

²² Ahmet er-Reysûnî, *Medhal ilâ Makâsıdu’s-Şerî’a*, 1. Baskı (Kahire: Dâru’l-Kelime, 2010).

²³ Reysûnî, *İslam Hukuk Felsefesine Giriş*, çev. Sefa Atik, 1. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019).

²⁴ Ahmet Reysûnî, *el-Külliyâti’l-Esâsiyye li’s-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Kahire: Dâru’l-Kelime, 2013).

²⁵ Ahmet Reysûnî, *İslam Hukuk Prensipleri*, çev. Yunus İnanç, 1. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 51-117.

²⁶ Yusuf el-Karadâvî, *Dirâse fî Fikhi Makâsıdi’s-Şerî’a*, 3. Baskı (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2008), 11.

²⁷ el-Karadâvî, *Dirâse fî Fikhi Makâsıdi’s-Şerî’a*, 20-21.

²⁸ Yusuf el-Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, çev. Abdullah Kahraman, 1. Baskı, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019).

²⁹ Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3. Baskı (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2000), 71-125.

Ahkâm”³⁰ isimli eseridir. Hâmidî’nin *Makâsıdu’l-Kur’an*’a dair tasnifine tezimizin son bölümde genel olarak değinilecektir.

Konu ile ilgi yapılmış birtakım sempozyumlar da vardır. Örneğin, Londra merkezli Müessesetü’l-Furkân lit’Turâsi’l-İslâmî’nin gerçekleştirmiş olduğu üç ayrı sempozyum bulunmaktadır. Bu sempozyumlar bu kurum tarafında “*Makâsıdu’l-Kur’an*” ismi ile basılmıştır. Yine Amman merkezli olan Mecelletü lil’Fikeri’l-İslâmiyy lil’Muâsır isimli derginin 2017 yılı 89. sayısı “*Makâsıdu’l-Kur’ani’l-Kerîm fî Binâi’l-Hadâratî ve’l-Umrân*”³¹ başlığı ile yayımlanmıştır. Derginin içinde konu ile ilgili birtakım makaleler bulunmaktadır.

Konu ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların başında Mehmet Emin Maşalı’nın, “*Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*”,³² isimli eseri Kur’an’a gâî yorum açısından bazı yaklaşımları konu edinmiştir. Maşalı çalışmasını girişten ve üç bölümden oluşturmuştur. Girişte gâî yorum telakkisi ile alakalı bulduğu birtakım kavramlara değinmiş ve bu kavramların tarih içindeki gelişimine dair birtakım bilgiler sunmuştur. Maşalı gâî yorum telakkisini bu bilgiler ışığında tahlil etmiştir. Maşalı, Klasik dönemde Ebû İshâk eş-Şâtîbî (ö.790/1388)’nin gâî yorum anlayışını ele almış, gâî yorum telakkisinin önemine dair birtakım muhtasar bilgiler sunmuştur. Başta İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085), İbn Rüşd (ö.595/1198) ve Şah Velîyullâh ed-Dihlevî (ö.1176/1762) olmak üzere bazı âlimlerin makâsıd düşüncelerine dair bilgiler sunduktan sonra ve Tâhir b. Âşûr (1879-1973)’un modern dönemde makâsıd telakkisine dikkat çekmiştir.

Maşalı “Yenilikçi Söylem ve Gâî Yorum” üst başlığında ise modern zamanlarda klasik İslam düşüncesine özellikle de klasik fıkıh telakkisine yönelik birtakım eleştirileri ele almış ve bu eleştirileri ortaya koyan çağdaş âlimlerin gerekçelerine değinmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise “Tefsirde Gâî Yorum” başlığı altında modern zamanlarda önemli bir konuma sahip olan müfessirlerden Reşid Rızâ (1865-1935) ve İbn Âşûr’un tefsirlerini gâî yorum çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutmuştur.

³⁰ Abdülkerim Hâmidî, *Makâsıdu’l-Kur’an min Teşri’i’l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008).

³¹ Fethî Hasan Melkâvî, ed., “*Makâsıdu’l-Kur’ani’l-Kerîm fî Binâi’l-Hadâratî ve’l-Umrân*”, *Mecelletü lil’Fikeri’l-İslâmiyy lil’Muâsır* 23, sy. 89 (2017): 1-236.

³² Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 1. Baskı (Ankara: OTTO, 2016).

Sonuç olarak Maşalı'nın bu eserinde, çağdaş dönem Kur'an araştırmalarının önemli bir boyutunu ele alınmış ve son dönemde ortaya çıkan Kur'an'ın anlaşılması hususundaki tartışmalara makâsıd merkezli farklı bir bakış açısı ile bakılmıştır. Dolayısıyla bu eserin Kur'an ve tefsir araştırmaları bağlamında alana önemli katkı sağlayacak nitelikte bir çalışma olduğu söylenebilir.

Konu ile ilgili Zafer Koç'un, "*Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*"³³ isimli doktora tezi bulunmaktadır. Tez girişten ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'an-ı Kerim'in mahiyet ve muhteva bakımından tanıtımı yapılmıştır. Bu bölümde Kur'an'ın belli başlı bazı özelliklerine, Kur'an'ın yorum farklarının nedenlerine, ifade ve üslup özelliklerine, sözlü kültür içinde nazil olan Kur'an'ın yazılı bir metinden farklılıklarına ve bunun yorumlamada sebep olduğu yorum farklarına değinilmiştir. Çağdaş anlama metotlarından yorumbilimin ve anlambilimin, Kur'an'ın anlaşılmasına ne tür katkılar sağlayabileceği ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tefsir ile alakalı bir takım ıstılahlara yer verilmiştir. Bu bölümde zâhirî-bâtınî yorum, siyak-sibak bütünlüğü, konulu ve filolojik tefsirin önemine değinilmiştir. Yine burada Kur'an'ın temel amaçlarının tespitinin olasılığı üzerinde durulmuştur. Bu konuda temel ilkelerin ortaya konmasının tefsirde zorunlu bir faaliyet olduğuna, bu faaliyetten sonuç çıkarabilmek için, Kur'an'da değinilen konuların hiyerarşik tasnifinin yapılmasının gerekliliğine değinilmiştir. Fıkıhta gerçekleştirilen *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın yönteminin Kur'an'ın geneli için geçerli olabileceği savunulmuştur. Yine bu bölümde Kelâmcıların, fakihlerin ve mutasavvıfların Kur'an'a yaklaşımlarında takip ettikleri anlama metodolojileri üzerinde durulmuş, Kur'an'ın temel amaçlarını tespitte bu metodolojilerin ne derece başarılı oldukları incelenmiştir. Bunlara ilaveten tarihselci bakış açısının Kur'an'ın temel amaçlarını ve ilkelerini tespitte ne tür katkı sağlayabileceğini ortaya koymak için bu alanın iki önemli siması olan Arkoun (1928-2010)'un ve Fazlur Rahman (1919-1988)'in tarihselci yorumlarına da yer verilmiştir. Üçüncü Bölümünde, Kur'an'ın evrenselliği, tarihsel yorumu, bu bağlamda bazı hükümler incelenmiştir.

Konuyla ilgili başka bir çalışma ise Faruk Çaykara'nın "*Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*",³⁴ isimli doktora tezidir. Eser girişten ve dört

³³ Zafer Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007).

³⁴ Faruk Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007).

bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslâmî literatürde amaçsal yorumlama teknikleri çerçevesinde tefsir-te'vil, illet, hikmet, istihsan, sedd-i zerâi', ıstıslah, örf, hiyel ve küllî kaidelerin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Daha sonra Sünnet'te, sahâbe döneminde ve sonrasında fıkıh ekollerinin olduğu dönemlerde Kur'an'a dair amaçsal yorumlamalar üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde çağdaş hukukun ve Kur'an'ın temel amaçları üzerinde durulmuş, çağdaş hukuk çerçevesinde hukukçuların konuyla alakalı görüşlerine yer verilmiştir. Sonrasında Kur'an'ın temel amaçları kapsamında tevhit, nübüvvet, adalet ve ahiret kavramlarına değinilmiştir. Üçüncü bölümde de, *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın tarihi arka planı, tedvin süreci ve sistematikleştirilmesi incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise modern dönemde Kur'an'ın yorumlanmasında amaçsal yaklaşımın örneklerine değinilmiş, bu kapsamda İbn Âşûr'un, Fazlur Rahman'ın, Hasan Hanefi (1935-2021)'nin ve Nasr Hamid Ebû Zeyd (1943-2010)'in konuya dair görüşleri incelenmiştir.

Ömer Yılmaz'ın "*Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*",³⁵ tezi konu ile ilgili başka bir çalışmadır. Eser girişten ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şerî'at, makâsıd düşüncesinin mahiyeti, önemi ve işlevi, makâsıdın Kur'an'daki ve Sünnet'teki temelleri, sahâbe uygulamalarında makâsıd düşüncesi ve çeşitleri ele alınmıştır. Bu çerçevede zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât kavramları ile küllî ve cüz'î makâsıd anlayışları incelenmiştir. İkinci bölümde maslahat, mefsedet, illet, hikmet, sebep, Kur'an ve Sünnet bağlamında ta'lîl ile Allah'ın fiillerinin nedenselliği üzerinde durulmuş, hüsün-kubuh ve aslah teorileri ele alınmıştır. Son bölümde ise Kaffal, Cüveynî ve Gazzâlî bağlamında makâsıd düşüncesinin ilk kaynaklarda ele alınışı incelenmiştir.

Konu ile ilgili ülkemizde İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an-ı Kerîm Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, kısa adıyla Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) tarafından 29 Nisan 2017 tarihinde "Modern Dünyada Kur'an'ın Yeri: Makâsıdî Tefsire Doğru Sempozyumu" düzenlenmiştir. Bu sempozyumda sunulan tebliğler "Makâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak"³⁶ ismi ile basılmıştır. Sempozyumda sunulan tebliğler şöyledir: Ömer Özsoy "Kur'an'ın Çağa

³⁵ Ömer Yılmaz, *Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

³⁶ Mustafa Çağrı, ed., *Makâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2018).

Hitabr”, Mustafa Câbir Feyyâz el-Alvânî “Modern Dünya ve Kur’anî Değerler”, Ali Muhammed Es’ad “İslâm Düşünce Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir”, Ahmet Yaman “Makâsîd Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslâm Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”, M. Emin Maşalı “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, Bilal Gökçür “Modern Dönem İslâm Düşüncesinin Makâsîd Merkezli bir Tefsire Olan İhtiyacı.”

Tefsir alanında yapılan çalışmalardan biri Adil Bor’un “Makâsîd Eksenli Tefsir Yöntemi İbn Âşûr Örneği” isimli kitabı, Resul Ersöz’ün “Kur’ân’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsîdî Tefsir Yöntemi” isimli makalesi ve, Mohamed Kalou’nun yazım dili arapça olan “Mekâsîdü’l-Kur’ân Esâsü’t-Tedebbür = Kur’ânın Maksadları Düşünmenin Temeli” isimli makalesidir.

Adil Bor’un eseri bir giriş ve üç bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında tarihsel arka plan ve kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Birinci bölümde Kur’an’ı anlamada “zâhirî, bâtinî ve makâsîdî” olmak üzere üç yöntem üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde makâsîdî yöntemin kaynakları, tespit yolları ve bu yöntemin Kur’an’ı anlamaya olan katkısı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise makâsîdî yöntem açısından İbn Âşûr ve tefsir değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise İbn Âşûr’un *makâsîdî tefsir* kapsamında bireyin ve toplumun ıslahı ve yeryüzünün imâr ve ıslahına dair görüşleri incelenmiştir.³⁷ Ersöz’ün makalesinde makâsîd kavramı ile *Makâsîdî’ş-Şerî’a*, *Makâsîdu’l-Kur’an* terkipleri ele alınmıştır. Kur’an’ın Küllî ise “Tevhîd”, “Fıtrat ve Ahlâk”, “Müsamaha (Hoşgörü), Din ve İnanç Özgürlüğü”, “Adalet ve Eşitlik”, “Kolaylık/Kolaylaştırmak” şeklinde sıralanmıştır. Yazar makalenin devamında *Tefsir* ve *Makâsîdî Tefsiri* kavramsal düzeyde incelemiştir. Sonrasında ise *makâsîdî tefsirin* meşru bir yöntem olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Mohamed Kalou ise makalesinde makâsîd ve tedebbür kavramlarının sözlük ve ıstılah ma’nâlarını incelemiş, Klasik ve Modern dönemlerde *Makâsîdu’l-Kur’an’a* dair tasnifleri ele almış ve *Makâsîdu’l-Kur’an* ile

³⁷ Adil Bor, *Makâsîd Eksenli Tefsir Yöntemi İbn Âşûr Örneği*, 1. Baskı (Ankara: İlahiyât, 2021), 1-302.

³⁸ Resul Ersöz, “Kur’ân’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsîdî Tefsir Yöntemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (07 Ekim 2021): 748-778.

Makâsıdu’ş-Şerîa arasındaki farkı açıklamaya çalışmıştır. *Makâsıdu’l-Kur’an* ile tedebbür arasındaki alakayı incelemiştir.³⁹

Konu ile ilgili ülkemizde yazılan diğer makaleler ise şunlardır. Abdullah Bayramın “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi”, “Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî’nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı” ve “Hicrî İkinci Asrın Makâsıdı / İctihadî Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi: Mekke Tefsir Okulu Çerçevesinde”⁴⁰ isimli makaleleri. Nasi Aslan’ın “Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Müdâyene Ayetinin Yorumu”⁴¹ isimli makalesi. Gülnur Külünkoğlu’nun “Reşîd Rızâ’nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur’ân = The Maqasid al-Qur’an in the Thought of Rashid Rida”⁴² isimli makalesi.

Bizim çalışmamızsa bu sayılan eserlerden hem içerik hem de takip edilen yöntem açısından farklılık arz etmektedir. Kur’an’ın maksatları alanında makâsıd nazariyesine toplu bir bakış yapılmadığı görüldüğünden *Makâsıdu’l-Kur’an*’a giriş niteliğinde olması düşüncesi ile bu konuda bir incelemede bulunmak istedik. Bu incelemeyi yaparken de makâsıd nazariyesine bütüncül bir bakış açısı ile yaklaştık. Başlangıçta tasvir yöntemi kullanmakla birlikte çalışma boyunca bir takım tahliller, tetkikler ve karşılaştırmalı bir yöntem kullanarak inceleme ve araştırmaya ağırlık verdik. Kur’an’ın temel maksatları ile şerî’atın temel maksatları arasındaki kesişen ve farklılaşan noktalara dikkat çekerek Kur’an’ı anlamaya etkisi üzerinde durmaya çalıştık. Yine çalışmamızda makâsıd nazariyesinin usûlünün oluşmasına bir katkı sağlaması ümidi ile genel anlamda makâsıd nazariyesinin özel olarak da *Makâsıdu’l-Kur’an*’ın

³⁹ Mohamed Kalou, “Mekâsıdu’l-Kur’ân Esâsü’t-Tedebbür = Kur’ânın Maksadları Düşünmenin Temeli”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* I, sy. 1 (2017): 153-89.

⁴⁰ Abdullah Bayram, “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, sy. 4 (2013): 75-95; Abdullah Bayram, “Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî’nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy. 25 (Ocak 2014): 37-56; Abdullah Bayram, “Hicrî İkinci Asrın Makâsıdı / İctihadî Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi: Mekke Tefsir Okulu Çerçevesinde”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 2022, 68-100.

⁴¹ Nasi Aslan, “Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Müdâyene Ayetinin Yorumu”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII, sy. 2 (2018): 193-205.

⁴² Gülnur Külünkoğlu, “Reşîd Rızâ’nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur’ân = The Maqasid al-Qur’an in the Thought of Rashid Rida”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI, sy. 1 (2022): 292-316.

teolojik, ontolojik ve epistemolojik temellerini inceleyerek *Makâsıdu'l-Kur'an*'a giriş yapmaya çalıştık.



BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL TEMELLERİ

1.1. Makâsıd Düşüncesinin Kavramsal Çerçevesi

1.1.1. Makâsıd Kavramının Sözlük ve Terim Anlamları

Kur'an'ın ma'nâ boyutlarının kavranıp hayata geçirilmesi hususunda gayret sarf edilmesi oldukça mühimdir. Böyle bir çaba içinde olan bir kimsenin sadece dilsel tahlillerde bulunması, lafza ve ma'nâya yönelik birtakım beyânî yöntemler ile yetinmesi eksikliklerdir. Bu eksikliğin tamamlanabilmesi için Kur'an'ın lafzı ve ma'nâsı ile birlikte murâd ve maksadının da anlaşılıp kavranması ehemmiyet arz etmektedir. Kur'an'ın murâd ve maksatlarını kavrayabilmek için de öncelikle makâsıd nazariyesinin İslâmî ilimlerde konumlandırıldığı yerin tespit edilmesi önemli olacaktır.

Makâsıda dair yapılan çalışmalar incelendiğinde makâsıd nazariyesinin fıkıh usûlu içerisinde bir alt disiplin olarak karşımıza çıktığı⁴³ ve bu sahada yazılmış eserlerde özellikle hükümlerin illetinin belirlenmesi ve ta'lîli konusu içinde yer aldığı görülmüştür.⁴⁴ Bu disiplinin zamanla “Makâsıdu’ş-Şerî’a, Makâsıdu’ş-Şârî’, Makâsıdu’t-Teşrî’, el-Makâsıdü’ş-Şer’iyye” gibi tabirlerle ifade edildiği anlaşılmıştır.⁴⁵ Ancak bu durum, makâsıd kavramının tefsir, hadis vb. İslâmî ilimlerde kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Çalışma sahamız olan tefsir ilmi murâd-ı ilâhîyi elde etmeyi amaç edindiği için Kur'an'ın anlaşılmasında ve hayata geçirilmesinde makâsıd nazariyesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında makâsıd kavramının sözlük anlamını inceleyeceğiz. Terim

⁴³ Ali Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 1. Baskı (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 27.

⁴⁴ Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî’de Makâsıd ve Fıkıh Usulü -Makâsıd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 59.

⁴⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 423.

anlamını ele almadan önce makâsîd nazariyesinin ıstılâhî tanımlarında kasd kavramı ile müradif gibi kullanılan bir takım kavramları inceleyeceğiz. Makâsîd nazariyesinin terim ma ‘nâsına değinip makâsîd kavramının müradifi gibi kullanılan diğer kavramlar arasındaki kesişme ve ayrışma noktalarına dikkat çeker makâsîda dair yapılan tanımların değerlendirmesini yapacağız.

Makâsîd kelimesi, Arapça’da ص-ق kökünden ikinci baptan türemiştir. Bu kelimenin sözlükte birden çok ma’nâsı vardır. Bunlar şöyle özetlenebilir:

Kasd kelimesi sözlükte ilk olarak اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ şeklinde açıklanmıştır.⁴⁶ Bu terkipteki istikamet kavramı genel olarak düz bir çizgi şeklindeki yol için kullanılmıştır. İstikâmet kavramı bu anlamadan hareketle hak yoluna benzetilmiştir. Bu sebeple *sırât-ı müstakîm* denilmiştir. *İnsanın istikameti* dosdoğru takip edilecek yol, metot⁴⁷ anlamlarında olup eğri büğrü olma, yoldan sapma anlamına gelen “i’vicâc” kavramının zıddı olarak kullanılmıştır.⁴⁸ Nitekim سبيل مستقيم teribinin سبيل قاصد anlamına geldiği vurgulanmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla istikamet doğru, dürüst, dengeli olma⁵⁰ yani istenilen kıvamda olma anlamlarına gelecektir. Buna göre *Sırât-ı Müstakîm* tamlaması da dengeli, dosdoğru, ana yol⁵¹ anlamlarına gelecektir. Bu ifadelerden hareketle istikâmet kavramının bir yöne yönelip oraya doğru gitmekten ziyade soyut bir yönelişin, dosdoğru niteliğe sahip olmanın ve murâd edilen kıvamda bir yaşam tarzının bizzat kendisini ifade ettiği söylenebilir.

Yine kasd kavramı sözlükte العدل kelimesi ile açıklanmıştır.⁵² el-Adl kelimesi insanın doğru olmasını, ifrattan ve tefritten uzak ortada olmayı ifade eder.⁵³ Kasd kavramının sözlük anlamlarında adl ve istikâmet kavramlarının bulunması makâsîd

⁴⁶ Ebü’l-Kâsım e-l Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 610; Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “*Lisânu’l-Arab*”, (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), K-S-D 3:353.

⁴⁷ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, 630.

⁴⁸ Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseyin el-Cürcânî, “*Kitabu’t-Ta’rifât*”, thk. Naruddîn Tûnusî, *İstikâmet* (Kahire: ed-Dirâse, 2007), 44.

⁴⁹ Seyyid Ahmed Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, ed. Mustafa Koç, N-V-Y (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1557.

⁵⁰ Mustafa Çağrıncı ve Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 348.

⁵¹ Hülya Alper, “Sırât-ı Müstakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 119.

⁵² İbn Manzûr, “*Lisânu’l-Arab*”, K-S-D, 3:353.

⁵³ es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseyinî ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, A-D-L, c. 29, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1965), 443.

nazariyesinin aşırı uçlardan uzak, her zamanda ve zeminde insanlığın geneli için geçerli olabilecek bir nazariye olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

Sözlükte kasd kelimesini bir başka anlamı ise *الأم* şeklinde geçmiştir.⁵⁴ el- Emmu bir şeye yönelmek anlamına gelmektedir. Ancak bu yöneliş bütün bir beden ile yönelmedir. Zira bu kelime lazımi ma'nâ ifade eden v-c-h kökünden türemiş olup *teveccüh* kelimesiyle açıklanmıştır.⁵⁵ Teveccüh kavramının kökünde *zat* anlamı da bulunmaktadır.⁵⁶ Yine el-emmu kavramının kökünde öne geçmek, sevk ve idare etmek anlamları da olduğundan *imam* da bu kökten türemiştir.⁵⁷

Kasd kelimesinin bir başka anlamı da *الاعتماد* kelimesi ile açıklanmıştır.⁵⁸ el- İ'timât bir şeye bilerek, güvenerek dayanmak anlamındadır. Bu kavram kesin bilgi anlamını da içermektedir. Zira *الاعتماد* kelimesinin kökü olan *عمد*'nin zıddı *خطء* 'dır. *خطء* yanılma anlamındadır. Ancak bu yanılma *sehv* yani *gaflet* ve *dalgınlıkla* oluşan bir yanılma olabileceği gibi *bilerek* ve *irâde* ederek doğrudan sapma anlamına da gelmektedir.⁵⁹

Bu kelimen bir başka anlamı ise *ايتان الشيء* belirli bir şeye ulaşmak, varmak ya da yönelmek, bir yere gelmek anlamındadır.⁶⁰ İtyân kelimesi kolayca bir gelişi içerir. Bu kelime bizzat gelmek, yönelmek ulaşmak anlamında kullanıldığı gibi fertler (a'yân) ve nitelikler (a'râz) için de kullanılmıştır. Başka bir ifade ile bu kelime geçişsiz olunca bizzat gelmeyi ve yönelmeyi içermekte, geçişli olunca da aynî veya vasfî bir şeye yönelmeyi içermektedir. A'yân için hakiki yönelme olurken a'râz şeyler için yönelmede hissî olacaktır.⁶¹

Kasd kelimesinin bir başka anlamıysa *اكتناز في الشيء* dir. Bu terkip bir şeyde yoğunlaşıp sağlamlaşmak anlamına gelmektedir.⁶² *القصيدة* de bu aynı kökten türemiştir.

⁵⁴ İbn Manzur, "Lisânu'l-Arab", K-S-D, 3:353.

⁵⁵ ez-Zebîdî, "Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs", N-V-Y, 40:139; V-C-H, 36:538.

⁵⁶ Mütercim Âsım Efendi, "el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît", "V-C-H", 6:5611.

⁵⁷ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 178.

⁵⁸ İbn Manzur, "Lisânu'l-Arab", "K-S-D", 3:353.

⁵⁹ İbn Manzur, "Lisânu'l-Arab", A-M-D, 3:302-303.

⁶⁰ ez-Zebîdî, "Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs", "K-S-D", 9:36.

⁶¹ Mütercim Âsım Efendi, "el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît", "E-T-Y", 6:5623; el-İsfahânî, "el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an", 7.

⁶² Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, "Mu'cem Mekâyîsu'l-Luğa", thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, "R-V-D", c. 5 (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 95.

Kemiğin içindeki ilik anlamına gelmektedir.⁶³ Kasidenin ıstılah anlamı da “belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünülmüş, gözden geçirilmiş şiir”dir.⁶⁴

Buraya kadar yapılan lugavî tahlillerden k-s-d kökünün Arapların kullanımında lafz-ı müte‘addît ve müşterek pek çok ma‘nâya delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak yapılan incelemelerde mutlak ma‘nâda kullanıldığında bu kavramın genellikle bir şeyde bilinçli ve kesin bir şekilde karar kılmak, ona yönelmek, azimle dosdoğru bir yol üzere olmak, bir şeyin aynını talep etmek gibi ma‘nâlara geldiği görülmektedir. K-s-d kökünde bulunan bu anlamlardan hareketle bir kişinin istek ve irâdesinin bir işin ve davranışın sonucuna yönelmesini ifade ettiği de anlaşılmıştır. Yine bu kavramın *niyet*, *azim*, *irâde*, *ihtiyar*, *amd*, *rızâ* gibi insanın iç dünyasına ait nefsânî durumu ifade etmeye yönelik kavramlar ile ma‘nâ irtibatının olduğu söylenmiştir. Kast kavramını niyetten ayıran temel unsur kast kavramının mücerret yönelişi içermesidir.⁶⁵ Ancak insan için kullanılan her ma‘nâ Allah için kullanılamayabilir.

Görüldüğü gibi k-s-d kelimesi muhkem olma, doğruluk, aşırı uçlardan uzak olma gibi vasıf içerikli anlamlar barındırdığı gibi yöneliş, ulaşmak, varmak gibi eylemsi içeriğe sahip anlamlar da barındırmaktadır. Ancak zaman ve mekân ifade eden ma‘nâlar insan için geçerli olmakla birlikte Allah için muhaldir. Zira Allah zaman ve mekândan münezzehtir. Öyleyse özellikle yönelme ma‘nâsı içeren kelimeleri bedensel olarak bir mekândan başka bir mekâna hareket gibi algılamak doğru olmayacaktır. Bu durumda bu yöneliş hakiki olmaktan daha ziyade mecâzî bir yönelişi ifade eder. K-s-d kelimesinin bu kök ma‘nâlarını ve ortak özelliklerini düşündüğümüzde ulaşılan başka bir sonuç da bu kavramın irâde ve ihtiyar kavramları ile yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu kavramın bilinç ve düşünmeyi de içerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramın *lağv*, *sehv*, *abes* ve *lehv* gibi olumsuz anlamları içinde barındırmayacaktır. Bu ifadeler dikkate alındığında ism-i mekân olan makâsîd kavramının sağlam, doğru, ifrat ve tefritten uzak olan ve yapılan her davranışın neticesinde irâdî olarak gözetilen şeylerin cins olarak bir araya toplandığı itibârî bir mekân olduğu sonucu çıkarılabilir.

⁶³ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “*Kitâbu'l-'Ayn*”, ed. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3:393.

⁶⁴ Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 562.

⁶⁵ Ali Şafak, “Kasıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 559.

Çalışmanın bu kısmında makâsîd kavramının terim anlamının daha net anlaşılması ve makâsîd kavramıyla müradifmiş gibi kullanılan kelimelerin makâsîd kavramı arasındaki kesişen ve ayrışan yönlerinin tespit edilebilmesi için makâsîd kavramının sözlük anlamlarına kısaca değinilmiştir. Çalışmanın devam eden kısmında ise makâsîd kavramının terim ma' nâsına değinilecek, bu kavramın ıstılâhî tanımlarında geçen ve makâsîd kavramı ile müradifi gibi kullanılan bir takım kelimeler ile kasıt kelimesi arasında bir alaka olup olmadığı incelenecektir.

Makâsîd kavramının İslâmî ilimlerde genel olarak *Makâsîdu's-Serî'a* şeklinde şerî'at kelimesi ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Her iki kavramı da kısaca ele almak konunun anlaşılması için faydalı olacaktır. Makâsîd kavramının “bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek” anlamındaki kasd kökünden türeyen ve “niyet, amaç” gibi ma'nâlarda kullanılan maksîd kelimesinin çoğulu olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Bu tanımda geçen hedef kavramı ile kasd kavramının sözlüklerde doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Yukarıda da geçtiği üzere hedef kavramının kasd kavramı ile bağının dolaylı olarak *garaz* kavramı üzerinden olduğu anlaşılmaktadır. Zira *garaz* istiâre yoluyla *hedef* anlamında, teşbih tarikiyle *maksat* ma'nâsında da kullanılmıştır. Bu durumda sonuç olarak kasd kelimesinin iradenin bir fiilin sonucuna mecâzî bir yöneliş, bir şeyi gözetme, aşırı uçlardan uzak bir şekilde doğru yolda olma gibi anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. Bu anlamlardan hareketle de makâsîd kavramı hangi kavram ile bir terkip oluşturmuş ise o kavramın ana umdeleri, kurucu unsurları denebilecek şeyleri ilgilendiren temel konuları içerdiği söylenebilir. Örneğin, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsîd* isimli kelâma dair eseri kelâm ilminin temel umdelerini içermektedir. Eserini altı maksattan oluşturmuştur. Her bir maksadın kelâm ilminin temel umdelerini içerdiği söylenebilir.⁶⁷ Yine Mahmûd Çelebi'nin (XVI. yüzyıl) mûsiki nazariyatına dair *Makâsidü'l-Edvâr* eseri başka bir örnektir.⁶⁸ O halde makâsîd kavramı, hangi kavram ile birleşir ise o kavramın temel umdesini ve oluşturduğu nazariyenin kurucu unsurları olabilecek şeyleri kapsamaktadır. Nitekim tezimizin ilerleyen kısımlarında açıklanacağı üzere İbn Âşûr'un *Makâsîdu'l-Âmmeyi* tanımlarken

⁶⁶ Boynukalın, “Makâsîdu's-Serî'a”, 27:423.

⁶⁷ Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

⁶⁸ Nuri Özcan, “Makâsidü'l-Edvâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 421.

kullandığı “şâri’in gözettiği ma’nâ ve hikmetler” şeklindeki ifadesi bu görüşü destekler mahiyettedir.

Şerî’at ش-ر-ع kökünden türemiş bir isimdir. Kök ma’nâsı bir canlının su içmesi veya suyu içmek için suya girmesini veya suya yönelmesini anlamları ifade ettiği gibi⁶⁹ açık olan yolu izleyerek o yolda yürüyüp gitmek,⁷⁰ beyân ve ızhâr anlamındadır. Bu kavram aynı zamanda insanların veya hayvanların su içmesi, suya götüren yolunda ismidir.⁷¹ Şerî’at istiâre yoluyla ilâhî yol için de kullanılmıştır.⁷² Su insanın hayat kaynağıdır. Aynı zamanda temizlik için kullanılan en temel şeydir. Bu durumda şerî’atın da insanın maddi ve manevî hayatının kaynağı ve temiz kalmasını sağlayan en temel şey olduğu söylenebilir.

Elmalılı “Sizden her biriniz için bir Şerî’at ve bir menheç (yol yöntem) verdik.”⁷³ âyetinin tefsirinde şarî’at kavramının “bir ırmak veya herhangi bir su kaynağından su içmek veya almak için gidilen yol” anlamına geldiğini; insanların ahiret hayatına ve hakîki saadete erişmesi için Allah’ın vaz’ edip insanlara teklifte bulunduğu hükümlere ve doğru yola yani dine de istiâre yoluyla şarî’at dendiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Zamanla bu kavramın açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet) vb. anlamlarda kullanıldığı da olmuştur.⁷⁵

İslam’da ekonomik, siyasal ve hukûkî konularla ilgili olup ferdî ve içtimâî hayatı düzenleyen çeşitli hükümlere şerî’at dendiği bilinmektedir. İslâmî kaynaklarda din, millet, şerî’at kavramları aynı mahiyetin farklı bakış açılarına göre ifade etmek için kullanılmıştır. Allah’ın peygamberleriyle insanlığa gönderdiği bilgi ve talimat bütününe, bunlara iman ve itaat edilmesi gerekli bulunduğu için din, yazılı olduğu veya insanları belli bir çerçeve içinde topladığı için millet, fert ve toplumun hayat ve davranışlarında izleyeceği yol olduğu için şerî’at denilmiştir.⁷⁶ Kimileri ise şerî’atın tanımını “Şerî’at ed-dîn’den tarihin herhangi bir anında, bir topluma, bir peygamber

⁶⁹ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, 8:175.

⁷⁰ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “Ş-R-A”, 379.

⁷¹ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “Ş-R-A”, 8:175.

⁷² el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “Ş-R-A”, 379.

⁷³ (Kur’an-ı Kerim, Mâide, 5/48)

⁷⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 3:254.

⁷⁵ Talip Türkan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 571.

⁷⁶ Abdullah Kahraman, “Ebû Hanîfe’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012): 468.

(vahiy/kitap) aracılığı ile açılan yol”⁷⁷ şeklinde tanımlamışlardır. Bu görüşün sahipleri ed-dîn kavramını değişime kabul etmeyen itikâdî ve amelî hükümlere şamil kılarak evrensel, şerî’at kavramını da bu evrensel ed-dîn’e istinaden, bundan kaynaklanan özel yol, yöntem olduğunu ifade etmek suretiyle şerî’atın ed-dîn’in müesses nizam haline gelmesi, hukuka ve siyasete dâhil olmuş şekli olarak görmüşlerdir. Böylece şerî’atın değişebilme özelliği vurgulanmıştır.⁷⁸ Kimileri ise ed-dîn’in değişime kabul etmeyen alana, şerî’atın ise değişebilir bir takım dînî hükümlere ve kurallara tahsis edilmesinin İslâm ilim geleneğinde her hangi bir dayanağının olmadığını savunmuşlardır.⁷⁹

İslâmî literatürde geniş anlamıyla “dîn”, daha dar anlamıyla “dînî bildirime dayalı amelî hükümler” ma’nâsındaki şerî’at kelimesiyle birlikte kullanıldığında “dinin maksatları” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin maksatları” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Zamanla şerî’at kavramının ikinci ma’nâsı öne çıkmıştır. Bu öne çıkış gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dînî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir olarak *Makâsıdü’ş-Şerî’a* ismiyle kullanılmasına zemin oluşturmuştur.⁸⁰

Makâsıd konusuyla meşgul olan mütekaddim usûl âlimleri konunun önemine vurgu yapan ifadeler kullanmışlar ve *Makâsıdü’ş-Şerî’a’nın içeriğine dair* eserler bölümleri veya müstakil eserler kaleme almışlardır. Ancak usûl âlimlerince bu kullanımın şöhret bulmasına rağmen makâsıd nazariyesinin tanımlamasının yapılmadığı anlaşılmaktadır.⁸¹ Bu husus son dönemde makâsıd konusu üzerine eğilme ihtiyacı duyan âlimlerin de dikkatini çekmiştir. Örneğin Ezher hocalarından Hamdî Suphî’ye göre klasik usûl âlimleri, makâsıd terimini maslahat, illet vb. konularla birlikte ele aldıkları için tek başına bir konu olarak ele alma ihtiyacı duymamışlardır.⁸² Yine günümüzde makâsıd konusunda derinlemesine araştırmalar yapan Ahmet Raysûnî de, Şâtıbî’nin makâsıd konusuna ehemmiyet vermesine rağmen tanımlamada bulunmamasına “Şâtıbî’nin bu tabiri açıklamaya mahal bırakmayacak şekilde açık ve anlaşılır bulmasını ve kendi yazmış olduğu kitabı âlimler ve ilimde üst seviye kimseler için kaleme almış

⁷⁷ İlhami Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, *İslâmîyât* I, sy. 4 [Şeriat dosyası] (1998): 64.

⁷⁸ Güler, “Din, İslam ve Şeriat”, 65-66.

⁷⁹ Kahraman, “Ebû Hanîfe’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, 66.

⁸⁰ Boynukalın, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, 27:423.

⁸¹ Boynukalın, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, 27:423.

⁸² Hamdî Subhî Tâhâ, “el-Makâsıd ve’l Gâyât”, *Ebhâsu ve Vakâ’i’l-Mu’temeri’l-’Âlemi’s-Sânî ve’l-’İsrîn* (Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2010), 2.

olmasını” sebep göstermiştir.⁸³ Birtakım usûl âlimleri de Şâtıbî’nin makâsıd nazariyesini tanımlamamasını onun tarif konusunda kendine has bir yöntem takip etmesine ve tariflerin tafsilatında boğulmayı uygun görmemesine, bir kavramı muhatabın zihninde kısa yoldan belirginleştirmeyi tarif olarak kabul etmesine bağlamışlardır. Bu âlimler bu sebeple Şâtıbî’nin efradını cami’ ağyarını mani’ bir tanımlama yapmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁴

Konu ile ilgili dikkate değer tanımlamaların Tâhir b. Âşur ile birlikte başladığı bilinmektedir. O, makâsıdı önce âmm ve hâss maksatlar şeklinde iki kısma ayırmıştır. bunları ayrı ayrı tanımlamıştır. İbn-i Âşur şerî’at’ın âmm maksatlarını şöyle tanımlamıştır: “Şâri’in teşrî’in tamamında veya büyük bir çoğunluğunda gözettiği ma’nâlar ve hikmetlerdir.”⁸⁵ Ancak Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi de dâhil makâsıd tanımı yapan kişilerin bir kısmının hedef, gaye hatta esrar vb. kelimeler⁸⁶ ile bu kavramı açıklamaya çalıştıkları görülmüştür. Örneğin İbn Âşûr ile aynı dönemde yaşamış olan Muhammed Allâl el-Fâsî (1910-1974)’nin tanımı da “*Makâsıdu’s-Şerî’a*’dan murâd, şâri’in şerî’at’ın ahkâmının her birinde vaz’ etmiş olduğu esrâr ve şerî’at’ın gayeleri” şeklindedir.⁸⁷ Ahmet Reysûnî’ye göre makâsıd ise “Şer’î hitaba ve şer’î teklife ilişkin anlamlar, geyeler ve bunlardan hâsıl olan neticelerdir.”⁸⁸ Makâsıd nazariyesinin başlangıcının *Makâsıdu’s-Şerî’a* ile revaç bulduğu bilinmektedir. *Makâsıdu’s-Şerî’a* fıkıh usûlü içerisinde bir alt disiplin⁸⁹ olarak karşımıza çıktığından dolayı bu tür tanımlara da fikhın bakış açısının hâkim olduğu, bu sebeple yapılan tanımlara fikhî bakış açılarının yansıdığı söylenebilir. Nitekim fikhın insana bakış açısı mükellef nazarıyladır. Dolayısıyla tanımlamalara teşrî’, teklif, ahkâm, gaye, hedef, esrâr gibi kavramlar girmiştir.

Bu tanımlamalar kaşımıza iki husus çıkarmaktadır. İlki bu tanımların tamamı *Makâsıdu’s-Şerî’a* hakkında yapılmış tanımlamalardır. Çalışmamızın konusu ise *Makâsıdu’l-Kur’an*’dır. Bu sebeple *Makâsıdu’s-Şerî’a* hakkında yapılmış tanımların

⁸³ Ahmet Reysûnî, *Nazariyyetu’l-Makâsıd inde’l-İmâm eş-Şâtibî*, 4. Baskı (Virginia, USA: el-Mahedul-Alemî lil-Fikril-İslamî, 1995), 17.

⁸⁴ Muhammed Sa’id el-Yubî, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyyeti ve ‘Alakatuha bi’l-Edilleti’s-Şer’iyyeti*, 1. Baskı (Riyâd: Dâru’l-Hicreti, 1994), 34.

⁸⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 207.

⁸⁶ Tarifler hakkında geniş bilgi için bkz. Tâhâ, “el-Makâsıd ve’l Gâyât”, 33-37.

⁸⁷ el-Fâsî, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, 13.

⁸⁸ Reysûnî, *İslam Hukuk Felsefesine Giriş*, 7.

⁸⁹ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 27.

bire bir alınıp *Makâsıdu'l-Kur'an* için kullanılmasının isabetli bir yöntem olamayacağı söylenebilir. Zira insanın Kur'an'a göre konumu bir açıdan “muhatap” bir açıdan da “Allah’a karşı kulluk”tur. Bu hakikatten hareketle *Makâsıdu'l-Kur'an* kavramının sadece fıkıhın ve fıkıh usûlünün içine sığdırılamayacak kadar önemli bir kavram olduğu anlaşılabacaktır. O halde *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *Makâsıdu's-Şerî'a* arasındaki ilişkinin bilinmesinin önemli olduğu söylenebilir. Bu konu çalışmamızın son bölümünde ele alınacaktır.

“Makâsıd Kavramının Terimselleşme Süreci” başlığı altında da değinileceği üzere *Makâsıdu's-Şerî'a* gibi *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın da kadîm ulema tarafından zikredilmiş olmasına rağmen son yıllara kadar tanımlamasının yapılmadığı anlaşılmıştır. Yapılan tanımlamaların da henüz başlangıç döneminde olduğu söylenebilir. Nitekim bu tanımlamaların yapılabilmesi için ilk olarak *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın gölgesinden çıkmasının ve kendine has bir epistemolojik bakış açısı ile *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın metodolojisinin oluşmasının gerekli olduğu söylenebilir. İkinci olarak yapılması gerekli olan şeyse *Makâsıdî Tefsir*'in tefsir ilmindeki konumunun tespitidir. *Makâsıdî Tefsir*, tefsir ilminin bir alt ekolü mü yoksa bir anlama yöntemi mi olduğu değerlendirilerek tefsir usûlünün bir parçası mı olduğu hususlarının da netleşmesi önemlidir. Bu hususun netleşmesi *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın mahiyetinin ve muhtevasının belirlenmesinde önem arz edecektir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın tanımlanabilmesi, mahiyetinin ve muhtevasının elde edilebilmesi için önem arz eden diğer bir husus ise Kur'an'da Allah-âlem ve Allah-insan arasındaki münasebetin, insanın diğer insanlarla ve insanın diğer mahlûkâtla olan münasebetinin de ne ifade ettiği doğru anlaşılmadan *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın anlaşılmasının kolay olmayacağı söylenebilir.

İkinci husus makâsıd nazariyesine dair yapılan tanımlamalarda makâsıd kavramı ile müradifmiş gibi kullanılan çeşitli kavramlardır. Bir tanımın tam olabilmesi için efrâdını cami' ağıyârını mâni' olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu da tarif eden ifadeyle tarif edilenin birebir örtüşmesi anlamına gelecektir.⁹⁰ Bu sebeple müradif olarak kullanılan bu kelimelerin makâsıd kavramını yeterince anlaşılır kılıp kılmadığını anlayabilmek için müradif gibi kullanılan kelimelerin kavramsal incelemesinin

⁹⁰ Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 28.

yapılması önemlidir. Zira bu kelimelerin lugavî olarak k-s-d'nin kök anlamı ile bir alakasının olup olmadığı hususu makâsîd nazariyesine yapılacak tanıma zemin oluşturacaktır. Makâsîd nazariyesinin yukarıda verilen tanımlarında *hedef*, *gaye*, *ğaraz*, *mağza*, *esrar* ve *murâd* kelimelerinin geçtiği görülmüştür. Bu kelimelerin sözlük anlamalarını tek tek ele alıp bu hususla ilgili bir değerlendirmede bulunacağız.

Hedef: Mutlak ma'nâda bir kum tepesi, bir dağın, bir binanın yüksek olan kısmı demektir. غرض kelimesine istiâre yoluyla hedef denmiştir. Nitekim savaş için kazılarak yapılan siperlerin toprak yığıntısına da hedef denilmiştir. Hedef kelimesi yaklaşmak, varıp çatmak, karşısına dikilip durmak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kısacası hedef kelimesi bir şahsın kendisinin ulaşmak istediği yer veya şey anlamına gelebileceği gibi şahsın attığı bir ok vb. bir şeyin ulaşması arzu edilen yer veya şey anlamına gelebilir.⁹¹ O halde bu kavramın, çevresinde bulunan diğer nesnelerden yükseklik açısından daha belirgin bir nesne veya bir mekânın tepe noktası için kullanıldığı söylenebilir.

Gaye: Her bir şeyin sonu, nihayeti olan son noktayı veya yapılan işin nerede yapıldığını insanlara gösteren alamet anlamlarına gelmektedir. Bu kavram hem harbin sonunda bir yere hem de bir deve satılırken, satılan yere işaret olsun diye dikilen ve benzeri olmayan sancağa verilen isim olarak da kullanılmıştır.⁹²

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) *gaye* kavramının birçok ma'nâya geldiğini ve bu ma'nâlardan birinin de “*garaz*” olduğunu zikretmiştir. Zira faili beklemeksizin hızlıca fiili yapmaya sevk etmesinden dolayı gayeye “*illeti gâiyye*” denmiştir. *Gaye*, *kasd* ve *ihtiyar* ile fiili yapan her fail için sabittir. Zira fail bir garaz sebebiyle fiile kasteder. Ancak ihtiyârî olmayan fiillerde *gaye* bulunmadığı gibi Allah'ın fiillerinde de *garaz* bulunmaz. Zira *illeti gâiyye* failin fiili yapmasına etken olarak görülmüştür. Kulun fiillerinde ihtiyari olması da kulu fiili yapmayı tercih etmesine yönelten mucip bir sebep olarak görülmüştür. Bu, kul için caiz görülür iken Allah'ı fiillerinde tercihe

⁹¹ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, H-D-F, 24:487; İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, H-D-F, 9:345; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, H-D-F, 4:3892.

⁹² İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “G-Y-Y”, 15:143-144; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “G-Y-Y”, 6:5917; ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “G-Y-Y”, 39:204-205.

zorlayacak bir *garaz* caiz görülmemiştir.⁹³ Bu sebeple *gaye* kavramı *kasıt* kavramından ayrı değerlendirilmiştir. Buna göre *kasıt* irâde sahibi zâta ait zait fiil için kullanılmaktadır. Dolayısıyla *kasıt* kavramı ma'nâ olarak *gaye* kavramına göre daha özeldir. *Gaye* ise daha genel ve kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır.⁹⁴

Garaz: Kendisine ok ya da kurşun atılan nişangâh anlamındadır. Bu ma'nâdan hareketle istiâre yoluyla *hedef* anlamında kullanılmıştır. Yine *garaz* lafzı, teşbih tarikiyle *maksat* ma'nâsında da kullanılmıştır. Garazın nişangâh olması atış yapılırken kendisine doğru dönülmesi gerekmektedir. Yine en isabetli atışın yapılabilmesi için de garaza (nişangâha) doğru en iyi şekilde yönelebilmek ve onun en iyi şekilde görülüp gözetilebilmek gerekmektedir. Makâsıd da insanın fiillerini gerçekleştirirken kendisine yöneldiği ve kendisini gözetdiği bir takım ma'nâ ve hikmetlerdir. Bundan dolayı garazın teşbih tarikiyle maksat ma'nâsında da kullanıldığı söylenebilir. Bu kelime sıkılmak, usanmak, bıkkınlık gelmek anlamlarına gelebildiği gibi bir şeye şevk duymak, arzu etmek anlamlarına da gelebilmektedir.⁹⁵

Garaz lafzının bu temel anlamlarından hareketle konuya bakacak olursak, teşbih tarikiyle maksat ma'nâsında kullanılması haricinde “kasd” ma'nâsını içerecek doğrudan bir bağlantı bulunmadığı söylenebilir. *Garaz* kasd ma'nâsını içerdiği zaman ise öncesinde geçen gizli bir şey sebebiyle bir sözün veya fiilin maksûdu anlamına gelecektir. Bu sebeple *garaz* kavramının Allah için kullanılamayacağı ifade edilmiştir. Buna göre Allah'ın fiillerinin *garazı* denmesi yanlış bir kullanım olacaktır.⁹⁶ Allah'ın fiilleri için Mu'tezile'ye göre *garaz* kullanılabilir iken, Eş'arî'ler ile fukahâyâ göre kullanılamaz. Ancak bu, Allah'ın fiillerinin sonucunda bir fayda içermediği anlamına da gelmeyecektir. Bu durumda da Allah'ın fiillerinin birtakım faydaları olacaktır.⁹⁷

Mağzâ: Bir şeyi dilemek, murâd etmek anlamlarına gelmektedir. مغزى الكلام
terkibinin anlamı مقصده anlamındadır. Kelâmın maksadı temelde kelâmdan kasd olunan

⁹³ Muhammed Ali et-Tehânevî, “*Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*”, thk. Ali Dahrûc, nşr. Refik el-Acem, çev. Abdullah eş-Hâldî ve Corcu Zeynâtî, (Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1245-1246.; 1449.

⁹⁴ Sedat Baran, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi = The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 3 (2019): 1106.

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Semir Necîb el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, . Baskı (Beyrut: /Müessesetü'r- Risâle/Dâru'l-Furkân, 1985), 136..

⁹⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-Ulûm ve's-Sikâfe, 1997), 35.

⁹⁷ et-Tehânevî, “*Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*”, 2:1249-1250.

şey anlamı taşır. Bu sebeple عَرَفْتُ مَا يُغْزَى مِنْ هَذَا الْكَلَامِ cümlesinde geçen مَا يُغْزَى kısmının anlamı مَا يُرَاد “istenilen şey yani murâd olunan şey”dir.⁹⁸ مغزى lafzının ism-i mekân olmasından hareketle ma’nâsı her ne kadar maksat ile karşılanmaya çalışılmış ise de merâm anlamının ağır bastığı görülmüştür.⁹⁹

Esrâr: Sırr kelimesinin çoğulu olup gizli tutulan şey anlamındadır. اسرّ kelimesi zıt anlamlı kelimelerdendir. Bu sebeple أَسَرَ الشَّيْءُ dendiği zaman bir şeyi gizledi, ya da bir şeyi açığa çıkardı anlamına da gelebilmektedir.¹⁰⁰

Murâd: Murâd kelimesi ر- و- د kökünden türemiştir. Bir yöne gidip gelmek,¹⁰¹ talep etmek¹⁰² anlamlarına gelmektedir. R-v-d’nin kök ma’nâsında nezaketle tekrar tekrar talep etmek, bir şeyi talep etmede çaba sarf etmek anlamları da vardır.¹⁰³ Murâd kelimesi ise إِرَادَة veznine aktarılmış ve إِرَادَة masterından ismi meful olarak gelmiştir. إِرَادَة kelimesinin de meşîet yani dilemek anlamında olduğu zikredilmiştir.¹⁰⁴

Kimileri de meşîet ile irâde arasında ince farkların olduğunu söylemişlerdir. Bu iki kavram arasında fark olduğunu düşünenler irâde kavramında harekete geçme gücü ve yeteneğinin olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple onlara göre irâdenin bir fiilin meydana gelmesinde belirleyici rolü önemlidir. Yine bu görüşte olanlar irâdenin kişiyi fiile yönlendirdiğini, fiilin de iradeye bağlı olması bakımından meydana gelme imkânı bulunduğunu vurgulanmışlardır. Bu görüşe göre her ne kadar irâde fiilden önce gelse de fiilin gerçekleşme sürecinde de fiil ile birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir.¹⁰⁵

R-v-d kelimesinin kök anlamlarından biri olan talep ile irâde kelimesi arasında anlam farkı vardır. Zira irâde gizli olur, açık olmaz. Talep ise ancak fiil ya da söz ile ortaya çıkacak şey için kullanılır.¹⁰⁶ Irâde kelimesinin kök anlamında şehvet, ihtiyaç ve emelden oluşan kuvvet anlamı da vardır. Bu kelime, yapılmasının ya da yapılmamasının gerekli olduğu sonucuna varılan bir şeye nefsin meyil etmesine isim olarak

⁹⁸ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “G-Z-V”, 15:123-124.

⁹⁹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “G-Z-V”, 6:5905-5906.

¹⁰⁰ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “S-R-R”, 4:356-357.

¹⁰¹ Ebu’l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, “*Mu’cem Mekâyîsu’l-Luğa*”, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, “R-V-D”, c. 2 (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1979), 457.

¹⁰² ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “R-V-D”, 8:121.

¹⁰³ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “R-V-D”, 300.

¹⁰⁴ ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “R-V-D”, 8:122.

¹⁰⁵ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, “*Irâde*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 381.

¹⁰⁶ ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “R-V-D”, 8:122.

kullanılmıştır. Yine irâde bazen başlangıç noktası (مبدأ) için kullanılmıştır. O da nefsin bir şeye olan meylidir. Bazen de son nokta (منتهى) için kullanılmıştır. O da bir işin yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna hükmetmek anlamındadır. İrâde kelimesi Allah için kullanıldığında irâdenin mebdede değil müntehâ anlamının murâd olduğu ifade edilmiştir. Zira mebdede bir şeye meyl vardır. Allah ise bir şeye meyletmekten münezzehtir. Bu sebeple ne zaman ki “اراد الله كذا” “Allah şunu irâde etti” denilir ise işin son noktasında “bir şey hakkında şöyle değil, böyledir diye hükmetmek” anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Temel olarak irâde ve kasd kelimeleri arasında bir ma'nâ irtibatı bulunmakla birlikte, irâdenin kişinin belirli hususta karar verme şeklinde gerçekleşen subjektif eylemini, bir fiil yapmaya yönelmesini; kastınsa bu fiilin sonucuna yönelişi ifade ettiği dolayısıyla kastın irâdeye göre daha özel bir anlam taşıdığı söylenmiştir.¹⁰⁸ Kelâmcıların ıstılahında irâdenin değişik tanımları vardır. Örneğin “İrâde, meşîet gibi bütün varlıklara karşı kudret nispeti eşit olmakla beraber herhangi bir vakitte vuku bulmak suretiyle bir şeyi yapma ve yapmama gibi iki taraftan birini tahsis eden bir sıfattır.”¹⁰⁹

Bir kısım âlimler irâdenin Allah'a izafe edilmesi durumunda ilâhî irâdeyi ikiye ayırmışlardır. İlkine irâde-i tekvînîyye veya kevniyye, ikincisine ise irâde-i teşrî'îyye veya diniyye demişlerdir. İlkinde dilemek ma'nâsına gelen meşîyet, ikincisinde ise rıza ve muhabbet anlamları vardır. İrâde-i tekvînîyye murâda tealluk edince murâd her hâlükârda var olmak zorundadır. Binaenaleyh kâinat Allah'ın varlığını irâde etmesiyle var olur. Dolayısıyla kâinat irâde-i kevniyye ile hâsıl olur. İrâde-i teşrî'îyye ise murâd olunan şeyin var olmasını gerekli kılmaz.¹¹⁰ Şâtübî'nin irâde taksiminin de bu taksim ile benzer olduğu görülmüştür.¹¹¹ Sonuç olarak murâd kavramının bazen maksat ile aynı ma'nâyı içerebileceği, bazen de maksada ulaşmada vesile konumunda olabileceği söylenebilir. Çalışmanın sonraki bölümlerinde bu kavrama bağlı olarak başka kavramlar da izah edileceği için burada bu hususa özet olarak değinilmiştir.

¹⁰⁷ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “R-V-D”, 300-301.

¹⁰⁸ Şafak, “Kasıt”, 24:559.

¹⁰⁹ Ali b. Muhammed Aliyyu'l-Kârî, Fıkıh-ı Ekber Şerhi, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1981, s. 63.

¹¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam (Osmanlıca Basıtı)*, c. 2 (İstanbul: Matbaa Âmire, 1343), 108-109.

¹¹¹ eş-Şâtübî, *el-Muvafakât*, 3:98-100.

Niyet: Kök olarak ن-و-ي den gelmektedir. N-v-y kasd, itikâd ve azim anlamlarına gelmektedir. Bu kavramların ortak yanı ciddiyet ve kararlılık anlamlarını barındırmalarıdır. Niyetin mahallî kalptir. Dolayısıyla niyet kalbin amelidir. Nitekim bu kelime bir şeyin içinde gizli olan çekirdek anlamı da vardır. Sözlüklerde bu anlamlar niyet kelimesi kula isnat olunduğunda verilmiştir. Niyet kelimesi Allah’a isnat edildiğinde ma‘nâ değişmektedir. Nitekim نَوَى الله فُلَانًا dendiğinde ma‘nânın خَفِطَ yani korumak anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹¹² Niyet kelimesi kasd kavramı ile eş anlamlı kullanılsa da kastın mücerret yönelişi ifade ettiği söylenmiştir. Niyetin ise bu yönelişin öncesinde olduğunu, bu sebeple kasdın niyetten daha kapsamlı olduğunu savunanlar olmuştur.¹¹³ Özetle niyet kavramının kasd kavramından daha soyut olduğu ve kasd kavramından önce geldiği anlaşılmaktadır. Buna göre niyet fiilin öncesinde olup fiilden bağımsızdır. Zira her niyet fiili zorunlu kılmaz. Ancak her fiilin gerisinde bir niyet vardır. Ancak fiilden geriye doğru gidilip niyete ulaşılamaz. Kasd ise fiile bitişik olup fiilin içinde gizlidir. Nitekim usul âlimleri beyânı maksadın açıklığa kavuşturulması olarak anlaşılmıştır.¹¹⁴ Bu sebeple niyete nazaran kastın keşfinin mümkün olacağı söylenebilir. O halde niyete ancak ikrar ile ulaşılırken, kasta fiillerin istidlâli ile de ulaşılabilir.

Yukarıda yapılan incelemede kasd kelimesinin sözlük anlamında *gaye*, *hedef*, *esrar* ve *murâd* kelimelerinin herhangi bir türeviyle geçmediği yine bu kelimelerin sözlük anlamlarında da *kasd* kelimesi ve türevlerinin geçmediği sonucuna ulaşılmıştır. Kanaatimizce, muâsır âlimlerin makâsıd nazariyesini tanımlarken bu kelimeleri tercih etmiş olmaları teolojik ve epistemolojik açıdan konuya yeterince odaklanmadıklarından kaynaklanabilir.

Bu tespitlerden sonra makâsıd nazariyesi hakkında yapılan tanımlamalarda k-s-d kelimesinin müradifi gibi kullanılan bu kavramaların tahlilinin yapılması konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Yapılan incelemeler sonucunda *hedef* kelimesinin mekân ifade ettiği, uzakta olup da ulaşılması arzu edilen yerin ismi olduğu sonucuna varılmıştır. *Gaye* kelimesinin de bir şeyin ya sonu, ya da o son noktayı gösteren bir

¹¹² İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “N-V-Y”, 15:347-349; ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “N-V-Y”, 40:139-140; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “N-V-Y”, 6:6022-6023.

¹¹³ Şafak, “Kast”, 24:559.

¹¹⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 23.

alâmet olduğu, bu kelimenin de hedef gibi mekânsal olarak uzakta bulunan bir şeyin ismi olduğu anlaşılmaktadır.

Esrar kelimesi ise gizli, açığa çıkmayan, açığa çıktığı zaman gizliliği kaybolan şey olduğu sonucuna varılmıştır. Yine gayenin son, uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek gibi anlamlarından hareketle gaye olan şeyin bilinçli bir gerçekleştirilme esasına dayandığı,¹¹⁵ *hedef* kelimesi ise ulaşılması tasarlanan iş olup, atış talimine işaretle vurulması için gerekli olan şeyi ifade ettiği söylenebilir. O halde *hedef* ulaşıldığı zaman hedef olmaktan çıkacaktır. Zira hedef kelimesinde son, sonuç anlamları olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple hedeflerin gayelere hizmet edeceği söylenebilir. “Hedefim, bu yıl yeni bir araba almak” denilebilir ve bu cümle makul görülmekle birlikte “Gayem, bu yıl yeni bir araba almak” kullanımının uygun olmayan bir cümle olduğu ifade edilmiştir. Yine alâmet anlamından hareketle hedef somut şeyler için kullanılır iken, gayenin ise soyut ve daha mühim şeyler hakkında kullanıldığı vurgulanmıştır. Bu durumda gayenin çoğunlukla büyük ve tek olacağı, hedefin ise çok olabileceği söylenebilir.¹¹⁶ Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada amaç kelimesinin sözlükte ulaşmak istenen sonuç, maksat, gaye, hedef anlamlarında kullanıldığı ifade edilmiştir. Ancak bu kullanım sonucu mezkûr kelimelerin anlam inceliklerinin fark edilemez derecede birbirinin yerine kullanıldığı vurgulanmıştır. Yine bu çalışmada amaç kelimesinin gaye, maksat, hedef karşılığında kullanılmasının yanlış olduğuna dikkat çekilmiştir. Aynı çalışmada gaye kelimesi hakkında çeşitli sözlüklerdeki kullanımı zikredildikten sonra bu kelimenin “ideal, ülkü, ulaşmak istenen uzak hedef” anlamlarının olduğu, gaye yerine amaç kullanıldığı zaman bu anlamların fark edilmesinin mümkün olamayacağı ifade edilmiştir. Bu çalışmasının sonunda gaye, hedef ve maksat gibi kelimelerin amaç kelimesinde birleştirildiği, bu durumda bir bakıma gaye, hedef ve maksat kelimelerinin asıl anlamlarının yok olmaya yüz tuttuğu¹¹⁷ ifade edilmek suretiyle bu tür kullanımların yanlışlığına vurgu yapıldığı söylenebilir.

¹¹⁵ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 292.

¹¹⁶ Mehmet Akif Duman, “John Langshaw Austin Ve Ted Cohen’in Dil-Eylem (speech Act) Teorileri Çerçevesinde Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın ‘Ecir Ve Sabir’ Hikâyesine Atf-I Nazar a Look at Hüseyin Rahmi Gürpınar’s Story ‘Wages and Patience’ as Part of the Speech Act Theories of John Langshaw Austin and Ted Cohen”, *MOLESTO: Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 4 (2018): 39.

¹¹⁷ Yasin Yayla, “Türkiye Türkçesinde mana birleşmesi problemi: ‘Gaye’, ‘Hedef’, ‘Maksat’, ‘Amaç’ örneği”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (21 Eylül 2020): 145-154.

Kavramların kullanımı hususunda problemin temelini bir kavramı, işlevselliğini kaybetmeden başka bir kavram ile ifade etmenin mümkün olup olmadığı hususu oluşturmaktadır. Son yıllarda akademik çalışmalarda makâsıdî yorum kavramının gâî yorum şeklinde ifade edildiği de görülmektedir. Örneğin Mehmet Emin Maşalı'nın kalem aldığı "Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi" isimli eserinin önsözünde şu ifadeleri kullanmıştır: "Bu çalışma dinî nassların zahirî delaletlerinin dışına çıkarak onların ruhunu, gaye ve maksatlarını tespit etmeyi, Kur'an'ın cüz'î bölümlerinin anlaşılmasında olsun yeni hükümlerin istinbatında olsun bu genel gaye ve maksatları dikkate almayı öngören, bu yönüyle de fıkhi düşünce geleneğinde "makâsıd" olarak isimlendirilen gâî düşünce modelinin ve yorum telakkisinin geçmişten günümüze tasvirî bir sunumunu içermektedir."¹¹⁸ Bu tür kullanımların özellikle makale düzeyinde örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Bir dilin kavramlarının başka bir dile çevrisi ya da müradif kelimeler ile ifade edilmesi doğal bir durumdur. Ancak bu hususta dikkat edilmesi gerekeli olan en önemli "asıl kavramın" yerine kullanılacak diğer kavramın "asıl kavramın" işlevinin kaybettirmeden "asıl kavramının" ma'nâsını taşıyabilmesidir. Zira bilgilendirme içeren bir metninde bir kavramın başka bir kavram ile ifade edilmesinde kaynak kavramın taşıdığı işlevselliğin kaybolmaması önemlidir.¹¹⁹

Yukarıda da değindiğimiz gibi gâî kavramı makâsıd kavramının ma'nâ cihetinden işlevini karşıladığı söylenemez. Nitekim bu hususun farkında olan Yunus Vehbi Yavuz "Maksadi Yorum" isimli makalesinde makalenin ismini neden gâî yorum değil de maksadi yorum şeklinde bir tercihte bulunduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Makalemizin başlığında neden gâî değil de maksadî yorum adını seçtik? "Gaî Yorum" adını da seçebildik. Önce buna işaret etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Nitekim son zamanlarda bazı araştırmacılar gaî yorum adını tercih etmişlerdir. Ancak, "gaî yorum" tabiri kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü usul-i fıkıh ve fıkıh kitaplarında bu terim yer almamaktadır. Gaye kelimesinin başka manaları da vardır. Sözlükte bu kelime; kastedilen faide, bayrak gibi manalara gelmektedir. Oysa burada bir hukuk terimi olan maksat kelimesi söz konusudur. Dolayısıyla yaygın bir terim olarak usûl-i

¹¹⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 9.

¹¹⁹ Çeviri Kuramlarına dair geniş bilgi için bkz. Harika Karavin, "Çeviri Kuramları Bağlamında Eşdeğerlik Kavramının İzini Sürmek", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 12 (Temmuz 2016): 125-44.

fıkıh ve fıkıh kitaplarında yer almıştır. Makasid düşüncesinin babası sayılan Şatıbî "el-Muvafakat" adlı eserinin ikinci kitabını baştan sona makâsıda ayırmış, bu terimi de burada çok sık kullanmıştır. Ebu Hanife'nin içtihatlarında ve fıkıh metinleri arasında da bir hukuk terimi olarak maksat kelimesi kullanılmaktadır. Nitekim son zamanlarda bu isim altında İslam dünyasında Arapça Doktora ve benzeri tez çalışmaları da yapılmıştır. Yine gaî yorum tabiri nihaî yorum anlamına da gelir ki fıkıhta ki karşılığı bu değildir. Fıkhi bir kavram aslında nasıl ortaya çıkmışsa ona uygun olarak kullanılmalı ve ona paralel olarak geliştirilmelidir. İşte bu sebeple, aslına uygun olarak "maksat" terimini kullanmayı tercih ettik.”¹²⁰

İnsana izafesi açısından makâsıd nazariyesine bakılacak olursa, konu kulun makâsıdî prensiplere uygun bir dünya hayatı yaşaması şeklinde anlaşılabacaktır. Bu durumda makâsıd kul için ulaşılması ya da gerçekleştirilmesi arzulanan hedef veya gaye olacaktır. Nitekim makâsıd kavramının mükellef ve şâri‘ açısından ikiye ayrıldığına ve mükellef açısından maksat kelimesinin niyet anlamına geldiğine daha önce değinmiştik.

Makâsıd kelimesinin Allah’a izafe edilmesi durumunda ise anlam niyet olmaktan çıkacaktır. Zira niyet kelimesi Allah hakkında kullanıldığı zaman hıfz yani korumak ma’nâsına geldiği yukarıda vurgulanmıştır.¹²¹ Bu durumda makâsıdın muhtevasına giren şeylerin Allah’ın koruması altında olan şeyler olduğu anlaşılabacaktır. Nitekim zarûrât-i hamsenin içeriği açıklanırken hıfzu’d-din, hıfzu’l-can, hıfzu’l-akl, hıfzu’n-nesl, hıfzu’l-mal şeklinde sayılmıştır. O halde makâsıd kavramı Allah’a izafe edildiği zaman hedef, gaye, esrar vb. kavramları kullanmak suretiyle makâsıda dair tanımlama yapmanın kelâmî açıdan da birtakım problemlere sebebiyet verebileceği söylenebilir.

Bu ifadelere göre makâsıdı gaye ile anlamlandırmakla makâsıd konusuna şâri‘ açısından değil de mükellefin fiilleri açısından bakılmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira kulun fiillerini işlemesinin gayesi aslında maksatlara hizmet edecektir. Örneğin zina haramdır. Bu durumda kul neden zinayı terk eder? Cevabı nesli korumak içindir. Aslında bu terk fiili ile bu maksat kul için gerçekleştirilmesi gereken bir gaye ve hedeftir. O halde ilâhi hitap gereği mükellefin bir fiili yerine getirmesinden ya da terk etmesinden hâsıl olacak maksatların aynı zamanda insanların da ulaşmak istedikleri

¹²⁰ Yunus Vehbi Yavuz, “Maksadi Yorum”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2006): 42.

¹²¹ ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “N-V-Y”, 40:140.

gayeleri olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr insanlar arasında geçerli ameller (muamelât) açısından makâsıdın tanımını yaparken insanların bizatihi maksûdu olan amelleri ve tasarrufları olduğunu ifade etmiştir.¹²² Yine Mahdûm'un "makâsıd (kulların) fiillerinin gerisinde kasd olunan gayelerdir"¹²³ şeklindeki tanımı da makâsıd nazariyesine mükellef açısından bakıldığını göstermektedir.

Makâsıd kelimesi ister şerî'at'a ister şâri'e isterse Kur'an kelimesine izafe edilsin makâsıd kavramının anlam ve işlevi açısından pek bir şey fark etmeyecektir. Farklılık makâsıd nazariyesi açısından makâsıd kavramının izafe olunduğu kelimenin muhtevasına göre oluşacaktır. Zira konu, usûlü fıkıh başlığı altında şerî' ve amelî konularda şâri'in maksatları ele alınırken, Kur'an kelimesine izafe edildiği zaman da Kur'an âyetlerinin kapsamında şerî' ve amelî konulara ilavetn itikâd, ahlâk, bir takım tarihî bilgiler, kıssalar ve darb-ı meseller gibi konuları da içine almış olacaktır. Buna göre *Makâsıdu'l-Kur'an* ile *Makâsıdu'sh-Şerî'a* arasında muhteva açısından birtakım benzerlikler olmakla birlikte farklılıkların da olacağı anlaşılmaktadır.

Ancak Ali Muhammed b. Es'ad'a göre *Makâsıdu'l-Kur'an* ile *Makâsıdu'sh-Şerî'a* arasındaki bu farklılık modern zamanlarda *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı tanımlamaya çalışan makâsıd araştırmacılarından herhangi birinin dikkatini çekmemiştir. Es'ad bu kişilerin makâsıdı tanımlarken daima kendilerinden önceki âlimlerin *Makâsıdu'sh-Şerî'a*'ya dair yaptıkları tanımları takip ettiklerini savunmuştur.¹²⁴

Hali hazırdaki durum Es'ad'ı destekler niteliktedir. Örneğin Abdülkerim Hâmidî de, "*Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'i'l-Ahkâm*" isimli eserinde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın ne kadîm ne de muâsir âlimler tarafından yapılmış bir tanımına rastlamadığını, ancak bu eserlerde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın tanımına dair birtakım işaretlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Hâmidî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm (ö. 660/1262)'ın "*Makâsıdu'l-Kur'an*'ın büyük bir kısmının maslahatları ve sebeplerini işlemeyi emir, mefsedetleri ve sebeplerini de işlemekten nehiy" olarak tarif ettiğini zikretmiştir. Hâmidî daha sonra geçmişte *Makâsıdu'sh-Şerî'a*'ya dair yapılmış tanımlardan hareketle

¹²² İbn Âşûr, *Makâsıdu'sh-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 412.

¹²³ Mustafa b. Kerâmetullah Mahdûm, *Kavâidü'l-Vesâil fi'sh-Şerî'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fî Dav'i'l-Makâsıdı'sh-Şerî'a* (Riyad: Dâru İşbîliyâ, 1999), 34.

¹²⁴ Ali Muhammed Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", *Makâsıdı Tefsir Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 189.

Makâsıdu'l-Kur'an için de bir tanım yapılabileceğini söylemiştir. O, bu tanımları yaparken şöyle demiştir: “*Makâsıdu'l-Kur'an*, kulların maslahatlarını gerçekleştirmek için Kur'an'ın kendisinden ötürü nazil olduğu bir takım gayelerdir.” Hâmidî'nin Makâsıdu's-Şerî'a'ya dair yapılan tariflerden etkilendiği açıktır. Zira ileride geleceği üzere *Makâsıdu's-Şerî'a* âmm-hâss ve küllî-cüzî' şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Hâmidî de *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı âmm olan maksatları “Kur'an'ın tamamı veya çoğunluğunda gözetilmiş olan gayeler” şeklinde, hâss olan maksatları da “Kur'an'ın teşrî'inin hâss birtakım kısımlarında gözetilen gayeler” şeklinde, cüzî' maksatları ise “Kur'an ahkâmının her birinde gözetilen gayeler” şeklinde tarif etmiştir.¹²⁵

Makâsıdu'l-Kur'an ile ilgili yapılan başka bir tarifte ise “Allah'ın hüküm koyma irâdesinin Kur'an'ı mükelleflere indirerek dünya ve ahirette gerçekleştirmeye yöneldiği amaçlardır” şeklinde ifade edilmiştir. Es'ad'ın da vurguladığı gibi bu tariflerin tamamı Kur'an'ın maksatlarının tümüne şamil görülmemiştir. Zira bu tariflerin bazıları Kur'an'ın maksatlarının bir kısmına has yapılmış tarif gibi durmaktadır.¹²⁶ Bazıları ise “Kur'an'ın tamamı veya çoğunluğunda gözetilmiş olan gayeler” şeklinde çok genelleme yapılmış tariflerdir. Bu tanımların içine her bir şey girebilecek genişlikte ve ne olduğu tam belli olmayan tarifler olduğu söylenebilir. Yukarıda yapılan tariflerden hareketle kimilerinin tarifi de şöyledir: “*Makâsıdu'l-Kur'an* öyle birtakım gayeler, hikmetler ve sırlardır ki Kur'an bunları gerçekleştirmek üzere maslahatları celp etme, mefsedetleri de defetmek için inmiştir. Bu durum Kur'an'ın tamamında ya da çoğunluğunda apaçıktır.”¹²⁷ Başka bir tarifse “İslam'ın mesajını bildirmek, insanoğlunu hidayete erdirmeye metodunu gerçekleştirmek için Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin üzerinde yoğunlaştığı ana konular ve büyük öneme sahip odak noktalar”¹²⁸ şeklindedir. O halde *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapılan bu tariflerin efradını câmi' ağıyarını mani' olmaktan uzak olduğu söylenebilir. Özellikle son tarifte Kur'an'ın ana konularını makâsıd sayma gibi bir yöntemin takip edildiği anlaşılmaktadır. Ali Muhammed Es'âd bu eleştirileri

¹²⁵ Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'i'l-Ahkâm*, 27-28-29.

¹²⁶ Es'ad, “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, 189.

¹²⁷ Neşvân Abduh Hâlid Mihlefî ve Rıdvân Cemâl el-Atraş, “et-Tefsîru'l-Makâsıd: İşrâkiyyetu't-Ta'rif ve'l-Hasâis”, *Kurânîkâ, Mecelle Âlemiyye li Buhûsi'l-Kur'an*, 5/2 (2013): 134.

¹²⁸ Mes'ûd Buduha, “Cuhûdu'l-Ulemâ fi İstinbâti Makâsıd'l-Kur'ani'l-Kerîm”, *Mu'temeru'l-Evvel li'l-Bâhisîn fi'l-Kur'ani'l-Kerîm ve 'Ulûmihî: Cuhûdu'l-Ümmeti fi Hidmeti'l-Kur'an ve 'Ulûmi*, sy. 65 (2011): 956.

geçen niyetten ziyade, “*maslahatın ve mefsedetin*” kendisini içeren mükellefin bizzat fiilleri anlaşılmıştır.¹³¹

Makâsıd kavramının klasik ulema tarafından kullanılıp kullanılmadığı, şayet kullanıldıysa hangi formlarda ve nasıl kullanıldığı doğrudan konumuz değildir. Bununla birlikte, konuya *Makâsıdu’l-Kur’an* terkibi bağlamında kısaca değinmenin çalışmamızın teorik alt yapısını oluşturan Makâsıd nazariyesini anlamada faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî makâsıd nazariyesinin önemli isimlerindendir. Kimileri Gazzâlî’yi mütekaddim ulemadan sayarken¹³² kimileri ise onu mütekaddimîn devrini sona erdiren ve müteahhir dönemin ilklerinden kabul etmiştir.¹³³ Gazzâlî aynı zamanda İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) öğrencisidir.¹³⁴ Gazzâlî mutlak anlamda Makâsıd nazariyesinin temellerini hocası Cüveynî’nin de ötesine taşıyarak makâsıd nazariyesinin temellerini sağlamlaştırması açısından önemli bir kişidir. Gazzâlî aynı zamanda ulema içinde “*Makâsıdu’l-Kur’an*” terkiibini eserinde kullanan ve bu kullanımı sadece bir terkipten ibaret bırakmayan, sınırlı da olsa konu ile ilgili bir tasnif yapmak suretiyle *Makâsıdu’l-Kur’an’a* değinen ilk kişi olduğu söylenebilir. O, *Cevâhirü’l-Kur’ân* isimli eserinin ikinci faslını genel anlamda *Makâsıdu’l-Kur’an’a* ayırmıştır. Üçüncü fasılda ise ikinci fasılda değindiği bu konuları açıklamaya çalışmıştır. İkinci faslın başlığını “*في حصر مقاصد القرآن و نفاثته*” “Kur’an’ın maksatlarının ve değerli şeylerinin kapsamı” şeklinde, üçüncü faslın başlığını ise “*في شرح مقاصد القرآن*” “Kur’an’ın maksatlarının açıklaması” şeklinde belirlemiştir. Böylece Gazzâlî, مقاصد القرآن terkiibini sadece bir cümlede kullanmamış, ilk defa bir fasıl başlığı haline getirerek konunun içeriğini nelerin oluşturabileceğini belirlemeye çalışmıştır.¹³⁵ Nitekim Gazzâlî’nin bu konudaki görüşleri son bölümde incelenecektir.

¹³¹ Hamdî Subhi Tâhâ, “el-Makâsıd ve’l Gâyât”, içinde *Ebhâsu ve Vakâ’i’l-Mu’tameri’l-Âlemi’s-Sânî ve’l-İşrîn* (Makâsıdu’s-Serî’ati’l-İslâmye ve Kadâyâ’l-’Asr, Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 22 Şubat 2010), 1.

¹³² Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 186.

¹³³ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 506.

¹³⁴ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 490.

¹³⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Reşid Rızâ el-Kabbânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâ’il-Ulûm, 1986), 23-24.

Ayrıca hocası Cüveynî gibi Gazzâlî'nin de مقاصد الشريعة¹³⁶ tamlamalarında olduğu gibi kasd kelimesini ve türevlerini eserinde kullandığı görülmüştür.¹³⁷ Gazzâlî *Şifâu'l-Ğalîl* isimli eserinde konuyu incelemeye tabi tutmuş ve kıyastaki *münâsîp* vasfı anlatırken hocası Cüveynî'nin yapmış olduğu beşli taksimata üçlü taksimatı eklemiştir. O, hocasının yaptığı beşli taksimatı üçlü taksimatın altına dâhil etmiştir. Bu üçlü taksim zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde isimlendirmiştir.¹³⁸ Ne var ki *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın ve mutlak anlamda makâsıd nazariyesinin tarifini yapmamıştır.

Tespitlerimize göre *Makâsıd'ul-Kur'an* terkiibini ikinci kullanan kişi İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'dır. *Makâsıd'ul-Kur'an* kavramı “*Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*” isimli eserinde geçmektedir. Müellif maslahat ve mefsedet kavramlarının tarifini ve bu iki kavramın arasındaki farkı anlattığı fasılda bu hususu, “وَمُعْظَمُ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ الْأَمْرُ بِاِكْتِسَابِ الْمَصَالِحِ وَأَسْبَابِهَا، وَالزَّجْرُ عَنْ اِكْتِسَابِ الْمَفَاسِدِ وَأَسْبَابِهَا” “*Kur'an'ın Maksatlarının çoğunluğu maslahatları ve bunun esbâbını elde etmeyi emretmek ve mefsedetleri ve esbâbını men'etmektir.*” şeklinde ifade etmiştir.¹³⁹

Ancak bu durum *makâsıd* kavramının tefsirlerde ve Kur'an ile alakalı diğer eserlerde kullanılmadığı anlamına gelmez. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında Makâsıd nazariyesi bağlamında yapılmış olan çalışmaları genel hatlarıyla taranması faydalı olacaktır. Bu çalışmalar genel hatlarıyla tarandığında makâsıd ilminin nazari temellerinin Cüveynî ile başladığı, Şâtıbî'de kemal noktasına ulaştığı görülmüştür.¹⁴⁰ Bununla birlikte, yapılan araştırmalarda Cüveynî'den önce de makâsıd kavramını ve türevlerini kullanan, bu kavramın muhtevasına az da olsa değinenler olduğu görülmüştür. K-s-d kökünden türemiş (مقصد، مقصود، مقاصد) gibi birtakım kelimeler mütekaddim âlimlerce genelde lugavî ma'nâda kullanıldığı anlaşılmıştır. Bu kullanımlar zamanla مقاصد المتكلم، مقصد الحكم، مقصد الشرع، مقاصد الناس، مقصد الطريق، مقصد الكلام gibi kullanımlarla ıstılâhî zemine oturmuştur. Çokça olmasa da Kur'an, sûre, âyet

¹³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, thk. Hamed el-Kebîsî (Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1971), 162.

¹³⁷ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 211.; bkz: a.g.e. مقاصد kelimesi için s. 159, 165, 433, 558, 588; مقصود kelimesi için s.160, 163, 169, 237,

¹³⁸ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 161-165.

¹³⁹ İzzeddin İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, c. 1 (Kahire: Mektebetü'l Kulliyâtü'l Ezheriyye, 1991), 8-9.

¹⁴⁰ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 27; Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005): 94.

kelimelerine izafe olarak kullanıldığı da görülmüştür. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/820) *el-Umm* isimli eserinde قصد kelimesini kişinin hanımı ile beraber nikâhlanması haram olan kadınların anlatıldığı kısımda إِنَّمَا قَصَدَ بِالْأَيَّةِ şeklinde¹⁴¹ kullanmıştır.

Erken dönem âlimlerinden kabul edilen İbni Cerir et-Taberî (310/922)¹⁴² Bakara sûresinin 171. âyetini tefsir ederken âyette misal verilen kişilerin Yahudiler olduğunu ifade etmiştir. Taberî sonrasında ise bu âyetin Yahudileri anlatıp anlatmadığı hakkında gelebilecek şu mukadder suale yer vermiş: وَمَا دَلِيلُكَ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ بِهَذِهِ الْآيَةِ الْيَهُودُ؟ Bu suale cevap verirken âyetin muhatabının siyak ve sibakından Yahudiler olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Taberî burada maksûdu elde etmenin yollarından birinin de siyak ve sibak bilgisi olduğuna işaret etmiştir.¹⁴³ Hakîm-i Tirmizî diye meşhur olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) ise -usûlcü ve fakih sayılmasa da- makâsîd kavramını eserinde ilk kullanan kişilerden olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Hakîm-i Tirmizî'nin sufi kişiliği öne çıkmış olsa da o, şer'î ahkâmın illettendirilmesine önem vermiştir. Yazmış olduğu pek çok eserinden birini “الصلاة و مقاصدها” olarak isimlendirmiş olması bu konuya vermiş olduğu önemi göstermektedir.¹⁴⁴ Hakîm-i Tirmizî'nin bu eserinde makâsîd anlayışının bir nazariye olmaktan uzak olduğu, ancak makâsîd nazariyesinin ruhunu taşıdığı söylenebilir.

Başka bir erken dönem âlimi diyebileceğimiz Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih olan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin de tefsirinde مقاصد, مقصود vb. türevleri kullandığı görülmüştür. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 7.âyetindeki الْكِتَابِ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ kısmını tefsir ederken مَقْصُودُ الْكِتَابِ şeklinde tefsir etmiş ve أُمُّ kelimesinin مَقْصُودُ kelimesiyle tefsir edilme ihtimalini dile getirmiştir.¹⁴⁵ مَقْصُودُ الْقُرْآنِ kelimesinin Kur'an olduğu düşünülürse o zaman ma'nâ olacak. Nitekim kâsîd kavramının kök anlamında emm olduğuna yukarıda değinilmiştir.

¹⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccarî, 1. Baskı (Mektebetu'l Kulliyâtî'l Ezheriyye, 1961), 150.

¹⁴² Yusuf Şevki Yavuz, “Taberî, Muhammed b. Cerîr (İtikadî Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 318.

¹⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, 1. Baskı, c. 3 (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 50, bkz. 4:581.

¹⁴⁴ Reysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtibî*, 40.

¹⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 2:30.

Makâsıdu's-Şerî'a kavramının terimselleşme sürecinde Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976) de önemli bir yere sahiptir. Kaffal, “*Mehâsinü's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfi'iyye*” eserinin mukaddimesinde bu konuyu kayda değer bir şekilde ele almıştır. Onun bu eserinde makâsıd, maslahat, istıslah, hikmet vb. kavramları terim anlamında veya buna yakın anlamda kullanması, gerek *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın ortaya çıkışını, gerekse bu kavramların hangi tartışmaların neticesinde ve toplumsal zeminde ortaya çıktığını göstermesi açısından önemlidir.¹⁴⁶

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992) ise Cüveynî öncesi makâsıd ilminin ilk defa kelâmî ve felsefî temellerini ele alan kişi olarak nitelendirilmiştir.¹⁴⁷ Âmirî, *el-İlâm bi Menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde İslâmiyet, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiilik, Zerdüştilik ve putperestlik olmak üzere *altı din* arasında hem itikât, ibadet, muâmelât ve ukûbât açısından hem de siyasî tarih açısından bir karşılaştırma yapmıştır. Âmirî ukûbât kısmını açıklarken bu *altı dine* göre ukûbâtın bizim zarûrât-ı hamse diye bildiğimiz beş erkân üzere dönüp dolaştığını dile getirmiştir.¹⁴⁸ Yine Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058) *en-Nuket ve'l-'Uyûn* isimli tefsirinde Hucurât sûresinin 13. âyetini tefsir ederken, “*قَصْدُ بِهِذِهِ الْآيَةِ النَّهْيُ عَنِ التَّفَاخُرِ بِالْأَنْسَابِ ، وَبَيِّنَ التَّسْلَوِي فِيهَا بِأَنَّ خَلْقَهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى*” âyetin maksadının neseple övünmeyi nehyetmek olduğu, böylece insanların yaratılışta eşit olduklarını beyân ettiğini dile getirmiştir.¹⁴⁹

Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) de *el-Muharrerü'l-Vecîz* isimli tefsirinde Hucurât sûresinin 13. âyetini “*قَصْدُ هَذِهِ الْآيَةِ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ النَّاسِ*” şeklinde tefsir ederek âyetin kastının insanlar arasında eşitlik olduğunu vurgulamıştır. Müellife göre âyette geçen “*لِنَعَارِفُوا*” ibaresindeki *لِ*, *كَيْ* mastariye anlamına gelebileceği gibi emir lamı kabul edilebilir. Master ma'nâya geldiği zaman “Ey insanlar yaratılış açısından sizler eşitsiniz” ma'nâsı çıkmaktadır.¹⁵⁰ Bu ifadelerle göre her iki müfessir de âyetin maksadını açıklarken âyetin ibaresinin delâlet ettiği

¹⁴⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfi'iyye*, thk. Muhammed Ali Samak, 1.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 17-46.

¹⁴⁷ Mehmet Görmez, “Açılış Konuşmaları”, *Makâsıdı Tefsir Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 31.

¹⁴⁸ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *Kitabu'l-İlâm bimenâkibi'l-İslâm*, 1.Baskı (Riyad: Dâru'l-Asâle, 1988), 123.

¹⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn (Tefsiru'l-Maverdi)*, c. 5 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kutubi's-Sikâfe, t.y.), 335.

¹⁵⁰ Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiye el-Endulisî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi, 1. Baskı, c. 5 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 152-153.

ma'nâyı değil de işaret ettiği ma'nâyı maksat olarak anlamışlardır. O halde buradan her zaman âyetin ibaresinin makâsıd ifade etmeyebileceği söylenebilir.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise eserlerinde makâsıd nazariyesini sistematik incelemesini yapan,¹⁵¹ makâsıdın kaidelerine ilk yer veren kişi kabul edilmiştir.¹⁵² Cüveynî, makâsıd kelimesinin yanı sıra aynı ma'nâya gelen veya yakın ma'nâlı maksûd, kasd, ğaraz¹⁵³ gibi kelimeleri de çokça kullanmıştır.¹⁵⁴ O, makâsıd konusundaki görüşlerini *el-Burhân* ve *Kitâbu't-Telhîs* adlı fıkıh usûlü eserlerinde ve yönetime ilişkin görüşlerini dile getirdiği *Gıyâsü'l-Umem fi'l-Tiyâsi'z-Zulem* adlı eserinde dile getirmiştir.¹⁵⁵ Cüveynî *el-Burhân* isimli eserinde “fî Teksîmi'l-İlleli ve'l-Usûl” başlığı altında vasıfların akılla kavranabilirliği açısından illetleri beş madde altında incelemiştir. Bu inceleme Makâsıdu's-Şerî'a'nın “zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât” olmak üzere üçlü tasnifi içinde değerlendirilebilecek beşli kategoriyi içermektedir. Makâsıdu's-Şerî'a'nın bu beşli kategorisine ilk yer veren Cüveynî olmuştur.¹⁵⁶

Ebü Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210) tefsire dair kaleme aldığı *Mefâtihu'l-Ğayb* isimli eserinde Bakara sûresinin 6. âyetinin *وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّا لَمُ تُنْذِرُهُمْ* kısmını şu şekilde tefsir yapmıştır: “Böylece bu da bir ümitsizliğin ve onlardan tamamen ümit kesmenin varlığını ifade ediyor ki *وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّا* biz daha önce, âyetten maksadın da bu olduğunu açıklamıştık.”¹⁵⁷ Râzî aynı sûrenin 17. âyetini tefsir ederken de imanın nura, küfrün de zulme benzetilmesi hususunda açıklamalar yapmış ve “*فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ فِيمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْكُلِّيُّ مِنْ هَذِهِ*” bu âyetin küllî maksûdu hakkında söylenen söz işte bundan ibarettir.” cümlesiyle makâsıd nazariyesin terminolojisinde geçen küllî maksûddan bahsetmiştir.¹⁵⁸ Aynı sûrenin 21. âyetini tefsir ederken de şer'î hüküm içeren âyetlerin sayı olarak altı yüzden az olduğunu, diğer âyetlerin makatlarının ise tevhid, nübüvvet, putperestlere ret ve

¹⁵¹ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 30.

¹⁵² Haçkalı, *Şatûbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü -Makâsıd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı*, 59.

¹⁵³ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usuli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 1. Baskı, c. 1 (Katar: Devletü'l-Katar, 1399), bkz. مقاصد الشرع s.174; مقصود الشارع s.264; c. 2, محاسن الشريعة s.822, قصد الشرع، غرض الشارع s.1197.

¹⁵⁴ Reysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde'l-İmâm eş-Şâtibî*, 40; Ahmed Reysûnî, *Kadâyâ İslâmiyye Mu'âsara min 'İlâmi'l-Fikri'l-Makâsîdî*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2003), 19-20.

¹⁵⁵ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 26-27,30.

¹⁵⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usuli'l-Fıkıh*, 2:923-26.

¹⁵⁷ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1981), 2:46.

¹⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2:82.

müşriklerin çeşitlerini beyân etmek oluşunu zikretmiştir. Sonrasında ise “وَأَمَّا الْآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْقَصَصِ فَأَلْمَقْصُودُ مِنْهَا مَعْرِفَةُ حِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَفُذْرَتِهِ عَلَى مَا قَالَ: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ “Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır”¹⁵⁹ âyetine göre kıssalar hakkında varid olan âyetlerin maksûdunun Allah’ın hikmetini ve kudretini bilmek şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁰ Râzî aynı sûrenin 259. âyetini tefsir ederken de وَأَلْمَقْصُودُ مِنْهَا اثْبَاتُ الْمَعَادِ bu âyetin maksudunun ahireti ispat olduğunu zikretmiştir.¹⁶¹

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)’nin *el-Bahrü’l-Muhît* isimli tefsirinde Kur’an’ın tevhid, kudret, mead ve nübüvvetten oluşan dört meselenin beyânı üzerinde dönüp durduğunu vurgulamıştır.¹⁶²

Ayrıca Ebu’t-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)’nin Ulûmu’l Kur’an’a dair yazmış olduğu *Basâ’iru Zevi’t-Temyîz fî Letâifi’l-Kitâbi’l-Âzîz* isimli eserinde Kur’an hakkında genel malumat zikredilmiştir. Sonrasında ise “Basîret” başlığı altında her bir sûrenin sırasıyla şu sekiz hususu incelenmiştir. Âyetlerin nüzul yerlerini, âyetlerde geçen kelimelerin ve harflerin sayılarını, sûrenin fasılalarını ve bunların beyânını, sûrenin isimlerini, sûrenin maksudunu ve genel muhtevasını, sûrenin nâsihini ve mensûhunu, sûrenin müteşabihlerini, sûrenini faziletini ve üstünlüğünü ele almıştır.¹⁶³ Müellifin, her bir sûrenin nüzülü ile ilgili Mekkî ve Medenî, âyetlerin nâsih mensûh oluşu gibi Kur’an ilimlerine dair konulara değinirken diğer Ulûmu’l-Kur’an eserlerinden farklı olarak o sûrenin murâdını ve muhtevasını da açıklamaya çalıştığı söylenebilir. Örneğin, Nâs sûresinin maksudunu “Allah Teâla’nın korumasına sarılmak, şeytanın vesvesesinden, insan ve cinlerin düşmanlığından kaçınmak” şeklinde özetlemiştir.¹⁶⁴

Gazzâlî ile birlikte yeni bir aşama kaydeden makâsîd nazariyesi İzzeddin İbn Abdüsselâm’ın *Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm’ı*, Şehâbeddin el-Karâfî’nin *el-Furûk’u* gibi eserlerde daha geniş biçimde ele alınmış, nihayet Şâtîbî’nin bu alanın en

¹⁵⁹ (Kur’an-ı Kerim, Yûsuf, 12/111).

¹⁶⁰ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 2:96.

¹⁶¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 7:30.

¹⁶² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, 1. Baskı, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1993), 121.

¹⁶³ Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Basâ’iru Zevi’t-Temyîz fî Letâifi’l-Kitâbi’l-Âzîz*, 3. Baskı, c. 1 (Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyyeti/Lecnetu’l-İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmiyyi, 1996), 127.

¹⁶⁴ el-Fîrûzâbâdî, *Basâ’iru Zevi’t-Temyîz fî Letâifi’l-Kitâbi’l-Âzîz*, 1:557.

seçkin kitabı sayılan *el-Muvâfakât*'ında müstakil bir nazariyeye kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1.1.3. Makâsıdı Anlama, Elde Etme Açıklamaya Dair Kavramsal Çerçeve

İnsanlar arasındaki iletişimde dilin önemi büyüktür. Dil, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisi olup insanın her türlü faaliyetiyle de alakalıdır. İnsanın diğer insanlarla iletişimini sağlayan temel dil unsuru ise kelimelerdir. Bu yüzden, ma'nâların taşıyıcısı olan kelimelerin anlamlarının ve kullanımlarının iyi bilinip tanınması gerekmektedir. Diğer taraftan özellikle önemli kelimeler ve anahtar kavramlar, kelimeyi kullanan kişinin dünya görüşünün anlaşılmasında büyük öneme sahiptirler. Gerek semantik gerekse kavram çalışmalarında ilgili kavramların etimolojisinin ve anlamlarının doğru bir şekilde incelenmesi sahih anlama ya da anlamlara ulaşmak için oldukça önemlidir. Nitekim kasd kavramı ile müradif kabul edilen diğer kavramları incelerken bu hususun önemli olduğu anlaşılmıştır. Çalışmanın bu kısmında makâsıd nazariyesinin epistemolojisinde sıklıkla karşılaşılabilecek bir takım kelimelerin ve kavramların aynı yöntemle ele alınması uygun görülmüştür.

1.1.3.1. Anlama İle İlgili Temel Kavramlar

Lafız: Ağızda bulunan şeyi atmak anlamındadır.¹⁶⁵ Söz de ağızdan çıktığı için bu anlamdan hareketle lafız kelimesi söz söylemek ma'nâsında kullanılmıştır. Yine ölüm esnasında ruhun bedenden çıkmasından hareketle ölmek ma'nâsında da kullanılmıştır.¹⁶⁶ Son iki kullanımları mecazdır. Master olan lafız kelimesi ism-i mef'ûl olan melfûz yani ağızdan çıkan söz ma'nâsında da kullanılmıştır.¹⁶⁷

Ma'nâ: Bu kelimenin son harfinin vâvî mi yoksa yâî mi olduğu hususunda çeşitli görüşler bulunmakla birlikte¹⁶⁸ ma'nâ kelimesinin kökü sözlükte ي - ن - ع şeklinde geçtiği görülmüştür. Bu kelime “bir şeyi ortaya çıkarmak, dilemek, kastetmek;¹⁶⁹ bir

¹⁶⁵ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “L-F-Z”, 7:461; ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “L-F-Z”, 20:274.

¹⁶⁶ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “L-F-Z”, 4:3253.

¹⁶⁷ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “L-F-Z”, 20:274-276.

¹⁶⁸ Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız - Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam - Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* - (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 50-52.

¹⁶⁹ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “A-N-Y”, 39:122; İbn Fâris, “*Mu'cem Mekâyîsu'l-Luğa*”, “A-N-Y”, 4:146-159.

şeye önem vermek, bir şey ile meşgul olmak”¹⁷⁰ anlamlarına gelmektedir. Kelimenin “bir şeyi ortaya çıkarmak/zuhur” anlamıyla bağlantılı olarak kitabın içeriğini ortaya koyması bakımından başlık için ‘unvânu’l-kitâb (عنوان الكتاب) tamlaması kullanılmıştır. Benzer şekilde *lafzın mazmunundan ortaya çıkan şey* şeklinde tanımlanan kelâmın anlamı (معنى الكلام) da ortaya çıkma (tebârüz) anlamına dayandırılmıştır.¹⁷¹ Dolayısıyla “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Buna göre ma’nâ lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla murâd edilen, onlarla anlaşılan şeydir. Nahiv ilminde lafzın mukabili olarak kullanılan ma’nâ “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl) olarak da tanımlanmıştır. Mantık ilminde ise ma’nâ, benzer bir açıklama ile “vaz‘ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tarif edilmiştir. Sözü edilen tasavvur bir lafızla ifade edilirse “müfred ma’nâ”, birleşik lafızla ifade edilirse “mürekkep ma’nâ” diye ifadesini bulmuştur. Ma’nâ ile mefhûmun her biri akılda oluşan sûreti ifade etmesi açısından birbirine benzese de oluşmaları bakımından farklılık arz ettiği söylenmiştir. Zira sûret lafızla kastedilmesi bakımından ma’nâ, akılda oluşması bakımından mefhûm diye isimlendirilmiştir.¹⁷² Buna göre ma’nânın mefhûmdan anlamca daha dar olduğu söylenmiştir.¹⁷³

Delâlet: Sözlükte “د-ل-ل” kökünün “دلالة delâlet, دلالة dilâlet veya دُلُولَة dülâlet olarak üç farklı şekilde mastarı gelmiştir. Bu kelimenin birinci, ikinci ve dördüncü baplardan “bir adamı bir nesneye doğru yol gösterip kılavuzluk etme”, “yol göstermek, irşat ve kılavuzluk etmek” gibi anlamlara geldiği görülmektedir.¹⁷⁴ Delâlet dil, edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usûlü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Mütercim Âsım Efendi, “el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît”, “A-N-Y”, 6:5896.

¹⁷¹ İbn Fâris, “Mu’cem Mekâyisü’l-Luğa”, 5:“A-N-Y”, 4:149.

¹⁷² Serdar Şensoy, “Ma’nâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 31; et-Tehânevî, “Keşşâfu Istilâhâtı’l-Funûn ve’l-Ulûm”, 2:1600-16001.

¹⁷³ İsmail Hakkı Bursevî, *el-Furûk* (İstanbul: Sahâifi Osmâni, 1310), 148.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, “Lisânu’l-Arab”, “D-L-L”, 11:247-249; ez-Zebîdî, “Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs”, “D-L-L”, 28:496-499; Mütercim Âsım Efendi, “el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît”, “D-L-L”, 5:4489-4490.

¹⁷⁵ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 119.

Vaz': و-ض-ع kökünden türemiştir. Bir şeyi bir yere koymak, bırakmak anlamındadır. Bu kelimenin zıddı kaldırma/ref'dir.¹⁷⁶ İstılahta belirli bir lafzı belirli ma'nâ karşılığı ta'yin etmek demektir.¹⁷⁷ Âlimler vaz' ilmi bilinmeden *ilmu'd-delâle'nin* anlaşılamayacağını vurgulamışlardır. Delâlet, vaz'ı bilinen lafızlardan ma'nâyâ ulaşmak şeklinde de anlaşılmıştır. Buna göre dil biliminin konusu olan vaz' ile delâlet arasında art zamanlı bir alaka olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra dil bilimciler bir kavramın kök ma'nâsının tespitinde vaz' ilminin bilinmesinin de önem arz ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁸

Fehm: Kişinin bir şeyi kalp ile bilmek ve tanımak ma'nâsındadır. Nitekim “وَفَهِّمْتُ الشَّيْءَ” dendiğinde “onu akıl ettim, bildim, tanıdım” anlamına gelir.¹⁷⁹ Buradaki bilmek ve tanımak sūratlice oluşur.¹⁸⁰ Bu ma'nâlar ile الْفَهْم kelimesinin الْعِلْم kelimesinden ayrıldığı ifade edilmiştir. Çünkü الْعِلْم mutlak idraki ifade eder. الْفَهْم ise harici/somut şeylerden hızlı bir şekilde dâhili/soyut şeylere intikal anlamındadır. Bu sebeptendir ki fehmin lafızdan ortaya çıkan ma'nâyı tasavvur etmek anlamına da geldiği söylenmiştir.¹⁸¹

Mefhûm ve Mantûk: Usûl uleması lafzı mantûk ve mefhûm olarak iki kısma ayırmıştır. Mantûk “konuşmak, söylemek” ma'nâsındaki nutk kökünden ism-i mef'ûl kalıbında “lafza dökülen, söylenen, sözde belirtilmiş olan” anlamına gelmektedir. İstılahta ise “sözde zikri geçen ve ifade edilen ma'nâ” anlamındadır.¹⁸² Mefhûm ise fehmi kökünden ismi mef'ûl olup “lafızda açıkça zikredilmediği halde lafzın delâlet ettiği şey, ma'nâ”¹⁸³ anlamına gelmektedir. Buna göre mefhûmun, doğrudan lafzın kapsamında olmayıp onun işaret ettiği veya ona dayanılarak elde edilen ma'nâları

¹⁷⁶ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “V-Z-A”, 8:396; ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “V-Z-A”, 22:335.

¹⁷⁷ Yusuf Nasr ed-Decvî, *Hulâsatu İlmi'l-Vaz'* (Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1960), 3.

¹⁷⁸ Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 39.

¹⁷⁹ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “F-H-M”, 12:459.

¹⁸⁰ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “F-H-M”, 6:5149.

¹⁸¹ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “F-H-M”, 33:224.

¹⁸² Ferhat Koca, “Mantûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 31.

¹⁸³ es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmu'l-Kur'ân*, c. 2, cüz 3:104-106.

belirten bir terim olduğu ve bu anlamlara sırf dil unsuruna dayalı bir zihinsel işlemle, yani zihnın bir ma'nâdan diğerk bir ma'nâya geçmesiyle ulaşıldığı söylenebilir.¹⁸⁴

Fıkıh: Sözlükte bir şeyi bilmek ve anlamak anlamındadır.¹⁸⁵ Lakin fıkıh normal bir bilme ve anlama faaliyeti değildir. Aksine bir nesneyi zihin ve keskin bir zekâ (fitnat) ile gereğı gibi bilmek ve anlamak ma'nâsındadır.¹⁸⁶ Kelimenin kök anlamında yarmak ve açmak anlamı vardır.¹⁸⁷ Bu anlamdan dolayı konuşanın kelâmındaki garazını bilmek yani ma'nâsına nüfuz etmek anlamında olduğu da söylenmiştir.¹⁸⁸ Nitekim hükümleri ince ince yarararak üzerinde duran, bu hükümlerin hakikatlerini araştırıp kapalılıklarını açan âlime de fâkih denmiştir.¹⁸⁹ Bu ma'nâlar *fıkıh* kelimesinin basit bir bilme anlamında olmadığını; bilinen şeyi yarıp içine girmiş gibi künhüne nüfuz eden ayrıntılı bir bilme olduğunu gösterir. Bunun için sözlük anlamda fıkıh "söz sahibinin sözündeki murâdı, bu sözün sarf edilmesine sebep olan hikmet ve amacı bilme,¹⁹⁰ herhangi bir fikrin gerçekleştirilmesinde kafa yormayı gerektiren bir şeyi anlama,¹⁹¹ görünen ve bilinen şeyin bilgisinden bilinmeyene ulaşma" şeklinde açıklanmıştır. Son ma'nâdan hareketle fıkıh kelimesi ilim kelimesinden daha hâs ma'nâ içerdiği ifade edilmiştir.¹⁹²

Kelâmın anlaşılmasında fıkıh ve fehim kavramlarının analizini yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Kelâm bir takım unsur ve suretten oluşur. Kur'an'ın da unsurları kimilerine göre lafzı, ma'nâsı ve nazmı iken kimilerine göre de sadece lafzı ve ma'nâsıdır. Nazmı ise suretidir.¹⁹³ Kelâmullah'ın lafzı ilk muhatapların dili olan Arapçadır.¹⁹⁴ Dolayısıyla ilk muhataplar Kur'an'ın hem lafızlarını biliyorlar hem de

¹⁸⁴ Ferhat Koca, "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 350-51.

¹⁸⁵ İbn Manzûr, "*Lisânu'l-Arab*", "F-K-H", 13:522.

¹⁸⁶ Mütercim Âsım Efendi, "*el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*", "F-K-H", 6:5588.

¹⁸⁷ İbn Manzûr, "*Lisânu'l-Arab*", "F-K-H", 13:522; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garibi'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. Baskı, c. 3, ; (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1971), 134.

¹⁸⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18:50.

¹⁸⁹ ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garibi'l-Hadis*, 3:134.

¹⁹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 5:267.

¹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:133.

¹⁹² el-İsfahânî, "*el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*", "F-K-H", 577.

¹⁹³ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, 6. Baskı, Kapı Yayınları 251 (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 6-9.

¹⁹⁴ (Kur'an-ı Kerim, Yûsuf, 15/2).

ma'nâlarını anlıyorlardı.¹⁹⁵ Yani ilk muhataplar Kur'an'ın ne dediğini anlamada/fehmetmede zorlanmıyorlardı. Çünkü fehim ispat istemeyecek derecede açıklığı ifade etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi fehim kelimesinde kalp ile lafızdan çıkan ma'nâyı tasavvur etmek sûretiyle anlamak vardır. O halde ilk muhatapların Kur'an'ın ne dediğini fehmetmede değil de ne demek istediğini fıkhetmede/idrak etmede bir takım sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Zira fıkıh kavramında nazar vardır. Nitekim Kur'an'da Hz. Şuayb'a kavmi "Medyenliler, "Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz,"¹⁹⁶ diyorlardı. Medyenliler Hz. Şuayb'a gelen vahyin dilini almadıklarından bu sözü söylemiyorlardı. Aksine her kavme kendi dilin konuşan bir peygamber gönderilmişti. O halde Medyenlilerin anlamadıkları şey neydi? Onların anlayamıyoruz dedikleri şey kelâmın mefhumu değil maksadıydı. Zira maksat tefekkür ve tedebbür ve nazar ile elde edilebilecek bir şeydir. Bu sebeple kelâmın maksadını idrak etmeye fıkıh denmiştir.¹⁹⁷ Özetle ifade edilecek olursa Kur'an'ı fehm etmek, fıkıh etmenin ilk basamağını oluşturmaktadır. Kur'an'ı fehm etmek, onu dilsel düzeyde anlamayı ima ederken, fıkıh etmek, Kur'an'ın insanlığa getirdiği değerleri hayata taşıyabilmek, bu aşamanın ötesine geçerek Kur'an ayetlerinde gözetilen maksatların anlaşılmasını ifade ettiği söylenebilir.¹⁹⁸

Çalışmamızda fıkıh kavramını yalın kullandığımızda sözlük ma'nâsını kastedeceğiz. Fıkıh kelimesini ıstılah olarak kullanmamız gerektiğinde ise fûrû fıkıh ya da usûlû fıkıh kavramları ile ifade edeceğiz. Genel olarak İslâmî ilimlerin ortak kullanılan usûl terimlerini kullanırken de usûl kavramını yalın kullanacağız.

1.1.3.2.Düşünmeye Dair Temel Kavramlar

Arapçada "nazar, tefekkür, tedebbür, i'tibâr, teemmül ve ta'akkul" kelimeleri düşünmeye dair en önemlileri kavramlarıdır.¹⁹⁹ Çalışmamızın bu kısmında makâsıd

¹⁹⁵ Velîyyuddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, 1. Baskı, c. 2 (Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 174.

¹⁹⁶ Kur'an-ı Kerim, Hûd, 11/91).

¹⁹⁷ Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, 40-48.

¹⁹⁸ Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'an Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı", *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi = A Journal of Social Sciences [Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi = The Anatolian Theological Academy Research Journal, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi]*, sy. 42 (2020): 384.

¹⁹⁹ İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 53.

nazariyesi ile yakından alakalı olduğunu düşündüğümüz “nazar, tefekkür ve tedebbür” kavramlarını incelemekle yetineceğiz.

Nazar: Bu kelime الى harfi ile müte‘addî olduğunda sadece gözün fiili olarak kullanılmıştır. Bu durumda kelimenin anlamı “gözle dikkatlice bakmak, göz ile hissetmek, göz ile bakarak düşünmek” olacaktır. Bununla birlikte في harfi ile müte‘addî olduğunda ise kalbin fiili olarak kullanılacaktır. Bu durumda da ma‘nâ bir şey hakkında kalp ile tefekkür, tedebbür etmek, nazarî araştırmada bulunmak şeklinde olacaktır.²⁰⁰ Nitekim bu kavram Kur’an’da hem gözün²⁰¹ hem de kalbin²⁰² fiili olarak geçmiştir.

Tefekkür: فكر kelimesi bir şeyde düşünceyi veya akli çalıştırmayı ifade eder.²⁰³ İlmi malûma doğru yönlendiren kuvvet anlamına gelmektedir. Tefekkür ise bu kuvvetin aklın düşünce kapasitesi oranında hareket etmesi olup insana has bir özelliktir. Râgıb bu kavramın ancak kalpte tasavvuru hâsıl olabilecek şeyler için kullanılacağı ifade edilmiştir. Bu sebeple tefekkürün Allah’ın nimetleri hakkında yapılabileceği, zatı hakkında yapılamayacağı vurgulanmıştır. Fikir kavramında bir şeyi iyice irdelemek ve araştırmak anlamı da vardır. Böylece araştırmanın sonucunda işlerin hakikatine ulaşılmış olur.²⁰⁴ O halde fikir kişiyi cüzî’leri tefekkür etmeye yöneltir kuvvet konumunda, bu kuvvet de aynı zamanda kişiyi tefekküre yönlendiren fail konumunda olacaktır. Kısaca, fikir tefekkürün var olan ile yetinilmeyip eldeki bilgilerden hareketle yeni bilgilere ulaşma hareketi olduğu ifade edilebilir. Bu ifadelerden hareketle de nazar ve tefekkür kavramlarının bir işin sonucunu düşünmek anlamına geleceği söylenebilir.²⁰⁵

Tedebbür: د-ب-ر kelimesinin sözlük ma‘nâsı bir şeyin sonu, arkası demektir. Tedebbür tefa‘ûl vezninde olup işlerin sonucunu başından düşünmek, bir şeyin serencamını tefekkür etmek demektir. Aynı kökten gelen tedbîr ise tedebbürün sonucu olarak gereken önlemi almak demektir.²⁰⁶ Nitekim “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ” “Kur’an’ı inceleyip

²⁰⁰ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “N-Z-R”, 5:215-217; ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “N-Z-R”, 14:245.

²⁰¹ (Kur’an-ı Kerim, Gâşiye, 88/17).

²⁰² (Kur’an-ı Kerim, Âraf, 7/185).

²⁰³ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “F-K-R”, 5:65; ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “F-K-R”, 13:345.

²⁰⁴ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “F-K-R”, 578.

²⁰⁵ Kutluer, “Düşünme”, 10:53.

²⁰⁶ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “D-B-R”, 237-238; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “D-B-R”, 2:1932; Kutluer, “Düşünme”, 10:53.

düşünmüyorlar mı?”²⁰⁷ buyrulmuştur. Nitekim Tâhir b. Âşur bu âyeti tefsir ederken tedebbür lafzını bir şeyin bizzat kendisi hakkında ince düşünmek, işin arkasında olana, gayesine veya sonucuna bakmak şeklinde tefsir etmiştir. “أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ” ibaresini ise Kur’an âyetlerinin tafsilatının *Makâsıdu’l-Kur’an’a* olan delâletini derinlemesine düşünmek teemmül etmek olarak anlamıştır.²⁰⁸

Sonuç olarak bu lafızların tamamında ortak noktanın olgunun veya olayın arkasını önünü araştırarak sebep ve sonuçlarını dikkate alarak düşünme olduğu anlaşılmaktadır. Bu izahların Kur’an’ın maksatlarına ulaşip anlayabilmek için Kur’an’ın lafzına ve terkiplerine, ulaşılan ma’nâ ve murâda derinlemesine nazar edip tefekkür ve tedebbür edilmesinin önemini ortaya koymaktadır.

1.1.3.3. Makâsıdı Elde Etmeye Dair Kavramlar

İstinbât: ن ب ط sözlük ma’nâsı bir yerden bir şey çıkarmak demektir. Nitekim kuyudan suyu çıkarmaya da bu kelime kullanılmaktadır. Kuyunun derinliklerinden suyun çıkarılmasından hareketle gizli olan nesneyi açığa çıkarmak için de istinbât kavramı kullanılmıştır. Bu kavram bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen ma’nâyâ ulaşmak anlamına da gelmektedir.²⁰⁹ Bu kavramın terim ma’nâsı, kuyudan su çıkarmak anlamı olan kök ma’nâsından hareketle mecâzen fakihin bir bakışla elde edilemeyen birtakım hükümlere ve ma’nâlara, çalışıp çabalaması (icthât) ve derinlemesine kavrayışı (fıkhi) ile ulaşip elde etmesine denmiştir.²¹⁰ Nitekim Taberî Nisa sûresi 83. âyetinde geçen “الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ” kısmını tefsir ederken “İlk bakışta gözün göremeyeceği ya da kalbin bilemeyeceği kadar üstü kapalı olan herhangi bir şeyi ortaya çıkararak izah etmeye istinbât yapma” demiştir.²¹¹ Sonuç olarak kuyudan suyun çıkarılması sadece suya ulaşmak için değildir. Aklı başında hiçbir kimse sadece iş olsun diye kuyudan su çıkarma zahmetine katlanmaz. O halde bu fiilin sonucunda gerçekleştirilmek istenen bir amaç olmalıdır. O amacın susuzluk problemini çözmek olduğu söylenebilir. O halde yukarıdaki âyetin fehvasınca istinbât kavramından işin iç yüzünü bilmekle yetinilmeyip problemlere

²⁰⁷ (Kur’an-ı Kerim, Nisâ, 4/82).

²⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 5:137.

²⁰⁹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “N-B-T”, 4:3211; Ferhat Koca, “İstinbât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 368.

²¹⁰ ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “N-B-T”, 20:121,123-124.

²¹¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili’l-Kur’ân*, 7:255.

çözüm sunma, insanlara bu konuda yol gösterme ma'nâsının da anlaşılabilceği söylenebilir.

İstidlâl: اِدْلَال kökünden istif'âl babına aktarılmış bir kavramdır. Kelimenin kök ma'nâsı “yol göstermek, irşat ve kılavuzluk etmek” gibi anlamlara gelmektedir.²¹² İstidlâl ise medlûlü ispatlamak için delili belirleyip açıklama,²¹³ birinin rehberliğini isteme, delil arama, çıkarım yapma anlamındadır. Bu kelime mantık terimi olarak bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma anlamı içermektedir. Zira akıl istidlâl fiilini yaparken, daha önce bilinen önermeden bilinmeyen bir önermeyi açığa çıkarır. Bir istidlâlin doğru olabilmesi için bilinen öncüllerin doğru ve mantıklı olma zorunluluğu vardır. Bundan dolayıdır ki istidlâli “maksadı ispat etmek için delil ortaya koyma” olarak tanımlayanlar da olmuştur.²¹⁴

Hikmet: حِكْمَة kelimesinin kök anlamı hükmetmek, yargıda bulunmak, işi sağlam ve güzel yapmak, men'etmek engel olmak, geri çevirmek gibi ma'nâlara gelmektedir. Zira hâkim insanlar arasında hükmederken verdiği hükümle zalimi zulmünden men'etmiş dolayısıyla adaletle hükmetmiş olacaktır. Hükümde adil olunması bir açıdan işi sağlam, yerli yerince yapmayı da ifade edecektir. Bir işin yerli yerinde yapılması da ifrat ve tefritten uzak olmayı ifade etmektedir. Hikmet aynı zamanda eşyanın en iyisini ilimlerin en faziletlisi ile bilmek anlamına da gelmektedir. Bu yüzden sanatını en ince noktasına kadar sapasağlam ve güzel yapan kimseye de hakîm denmiştir.²¹⁵ Hikmet aynı zamanda nesnelerin künhüne vakıf olmayı da içermektedir.²¹⁶ Hikmet isim olarak kullanıldığında ilim, hilim, nübüvvet, Kur'an ve İncil için de kullanılmıştır. Fiil olarak kullanımında ise ata gem vurmak, bir işten geri dönmek,²¹⁷ eşyanın hakikatini bilmek ve gereğiyle amel etmek, ilimde ve amelde

²¹² İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “D-L-L”, 11:247-249; ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “D-L-L”, 28:496-499; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “D-L-L”, 5:4489-4490.

²¹³ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “D-L-L”, 28:502.

²¹⁴ Abdulkuddûs Bingöl, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 323.

²¹⁵ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “H-K-M”, 12: 140.

²¹⁶ Arslan Karaoğlu, “Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20, sy. 1 (2020): 104.

²¹⁷ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “H-K-M”, 4:4928.

doğruya isabet etmek, bir kimseyi ya da bir şeyi ıslah için fesattan men etmek, dinde bilgi sahibi olmak gibi ma'nâlara geldiği de ifade edilmiştir.²¹⁸

İllet: ع-ل-ل kelimesinin kök ma'nâsı (bir yerden suyu vb. şeyi) ikinci kere içmek anlamındadır. Nitekim birinci içişe Arapçada النهل denmiştir. İlk içme eylemini takip eden ikinci içme eylemine de ع-ل denmiştir. Bu fiil birinci ve ikinci bab'tan kullanılmıştır. Bu ifadelere göre kelimenin kök ma'nâsı fiilin tekrarını ifade etmektedir.²¹⁹ İlet kelimesi ise hastalık, sahibini ihtiyacını karşılamaktan alıkoyan durum, sebep, gerekçe, tekrar etmek²²⁰ vb. anlamlara gelmektedir. İlet ismu'l-ma'nâ olup vuku bulduğu şeyin durumunu değiştiren etkindir. Bir yere (mahalle) yerleşince hemen o yerin (mahallin) durumu illet sebebiyle değişir. Bu sebeple, illet maraz (hastalık) diye de isimlendirilmiştir. Çünkü hastalık sebebiyle kişinin durumunda zayıflama yönünde bir değişme yaşanır.²²¹

Karîne: ق-ر-ن kelimesinin kök anlamı yakın olmak, iki şeyin arasını birleştirmek, bağlamak, birbirine geçirmek, yan yana koyup karşılaştırmak, aynı zamanda olmak, kuvvetlerini birleştirmek vb. ma'nâlara gelmektedir.²²² Bu birliktelik sebebiyle karine kavramının “başka bir şeye delâlet eden durum, maksada işaret eden ipucu, alâmet, emâre” gibi anlamalara geleceği ifade edilmiştir.²²³ Karîne ıstılahta “Sözün siyak-sibakından (bağlamından) elde edilip ondan ne kastedildiğini açıklamaya yarayan emâre” şeklinde tanımlanmıştır. Karîne mecâzla ilişkili bir belagat terimi olmakla beraber birçok ilim dalında önemli bir yere sahiptir. Nitekim karinenin yakından alakalı olduğu lafız-ma'nâ ilişkisi sadece dil ve belâgat'ın değil, başta usûl-ü fıkıh olmak üzere mantık, kelâm, tefsir vb. bilimlerin de başlıca inceleme konusu olmuştur.²²⁴

Vesîle: و-س-ل kökünden türemiş olan vesile “konum, derece, yakınlık, yaklaşma, rağbet, şefaât” gibi anlamlara gelir. Vesile kelimesinin kullanımı hakîki ve mecâzî

²¹⁸ ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “H-K-M”, 31:512-522; el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “H-K-M”, 181.

²¹⁹ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “A'-L-L”, 11:467.

²²⁰ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “A'-L-L”, 11:471; İbn Fâris, “*Mu'cem Mekâyîsu'l-Luğa*”, 5:“A'-L-L”, 4:12.

²²¹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr*”, “A'-L-L”, 30:47.

²²² İbn Fâris, “*Mu'cem Mekâyîsu'l-Luğa*”, 5:5:76-77; M. Fatih Turan, *İslam Hukukunda Karine* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 10.

²²³ Davut Yaylalı, “Karîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 492.

²²⁴ Ömer Acar, “Anlamı Tayin Eden Karîne”, *EKEV Akademi Dergisi* 16, sy. 49 (2011): 188.

olmak üzere iki şekildedir. Bunlardan, hakîki kullanımında vesile ya “kendisiyle başka bir şeye yakınlık kurulan şey” ya da “başka şeye kendisi ile yaklaşılmakla kalmayıp ulaşılan şeydir.”²²⁵ Aynı zamanda vesile hedefe ulaşabilmek için kullanılan araç için de kullanılmıştır. Bu lafzın hakîki ma'nâsının bu olduğu söylenebilir. Bu durumda arzu edilen soyut ya da somut şeye yaklaşmak veya ulaşmak için kullanılan şeyin adı olacaktır.²²⁶ Böylece insan bir amaca ulaşmış olur. Bu çalışmada vesâil kavramı maksada ulaşılmasını sağlayacak araç anlamında hakîki anlamda kullanılacaktır. Vesile kavramına son bölümde daha detaylı olarak değinilecektir.

1.2. Makâsıd Düşüncesinin Tarihi Arka Planı Ve Teorik Çerçevesi

1.2.1. Makâsıd Düşüncesinin Tarihi Arka Planı

1.2.1.1. Makâsıd Düşüncesinin İlk Dönemlerde İz Düşümü

Hiz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra vahiy sona ermiştir. Bu durumun sonucunda ferdî ve içtimâî meseleler başta olmak üzere zamanla ortaya çıkan birtakım yeni hususlar zuhur etmiştir. Bu meselelerle ilgili fikrî ve amelî planda üretilen içtihatların Hiz. Peygamber'in vefatıyla vahyin kontrolünden geçme imkânı kalmamıştır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren yapılan fetihlerle birlikte İslam'ın sınırları genişlemeye başlamıştır. İlk dört halife döneminde ivme kazanan fetihler sonucu İslam'ın sınırları hemen sonraki asırda doğu-batı istikametinde Çin'den İspanya'ya ve Atlas Okyanusuna, kuzey-güney istikametinde ise günümüz Rusya'sından Hint Okyanusuna kadar geniş bir alana ulaşmıştır.

Yeni Müslüman olan insanlarla birlikte yabancı kültürlerin Müslüman toplumunda etkileri de görülmeye başlamıştır. Bu hızlı genişleme ve etkilenme birtakım itikâdî, sosyal, hukûkî ve ahlâkî yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu durum sonucunda oluşan problemlere müçtehit imamlar dönemi olan tebeu't-tâbiîn döneminde içtihat faaliyetleri ile çözüm aranmaya çalışıldığı görülmüştür. Bu meselelerle ilgili nazarî ve amelî planda üretilen içtihatların Hiz. Peygamber'in vefatıyla vahyin kontrolünden geçme imkânı kalmamıştır. Lakin İslam âleminde bu yeni sorunlara çözüm arayışlarında herhangi bir duraksama olmamıştır. Nitekim kelâmî ve fikhî tartışmalarla birlikte Hicaz ve Irak bölgelerindeki bu alanlara dair hareketlerin

²²⁵ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “V-S-L”, 11:724-725.

²²⁶ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “V-S-L”, 5: 4812.

ekolleşerek sistematikleşmelerinde içtihat düşüncesinin merkezi bir rolü olmuştur. Bu duruma ehli rey'in hissedilir derecede tesiri olduğu söylenebilir.²²⁷

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an'ın ve Sünnet'in lafız yönünden sınırlı, içtimâî vakıaların ise sınırsız olması neticesinde sonradan ortaya çıkmış problemler hakkında çözüm önerileri sunabilmek için usûl açısından yeni kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur.²²⁸ Bu yeni durumun akabinde oluşan değişimin ve gelişimin etkisiyle nasları anlama ve uygulama konusunda içtihat faaliyetleri yeni bir ivme kazanmaya başlamıştır.²²⁹ Meydana gelen bu değişim ve gelişim sonucu yeni problemlere etkili çözüm sunulabilmesi için nasların anlaşılmasında ma'nâlar ve bu ma'nâların dayandığı maksatların tespiti önem arz etmiştir. Dolayısıyla sahâbe döneminden itibaren ma'nânın tespiti için içtihat, istidlal, tefakkuh gibi çeşitli isimlendirmeler altında bir takım gayretler gösterilmiştir.²³⁰ Bu gayretler neticesinde oluşan anlama yöntemlerinin fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin her birine yansımaları olmuştur. Bu durumun başlangıçta net olarak adı konmasa da tefsirde kaynakları ve yöntemleri açısından daha sonraları rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklinde meşhur bir tasnife yol açtığı söylenebilir.

Usûl âlimlerince dirâyet tefsirini rivâyet tefsirinden ayıran temel sâikin bir müfessirin Kur'an'ı tefsir ederken yalnız rivâyetlerle yetinmeyip, dil, lafızların delâlet vecihleri, edebiyat, Ulûmu'l-Kur'an gibi çeşitli bilgilere dayanıp içtihat ederek yaptığı tefsirler olduğu ifade edilmiştir.²³¹ O halde makâsîd nazariyesinin de lafızların ve kelâmın esbabımucibesini anlama, idrak ve tatbik etme ile ilgilendiği; bu faaliyetleri içtihad ile gerçekleştirdiği için kendisine dirâyet tefsiri içinde yer bulduğu söylenebilir. Dirâyet tefsirleri içinde önemli bir konumu olan Tâhir b. Âşur'un *et-Tahrîr ve't-Tenvir* isimli eserinin²³² tefsir ilminin makâsîd ile alakasını göstermesi açısından güzel bir örnek olduğu ifade edilebilir.

²²⁷ H. Yunus Apaydın, "İçtihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 433-34.

²²⁸ Nihat Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Review of the Faculty of Divinity.*, sy. 16 (2003): 83.

²²⁹ İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 19-20.

²³⁰ Abdurrahman Candan, "Fıkıhta Sedd-u Babi'l-İçtihat ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları", *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 3, sy. 5 (2018): 11.

²³¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2. Baskı, c. 1 (Kahire, 1976), 205.

²³² Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 430.

Konu ile ilgili fıkıh ve tefsir alanlarında yapılan çalışmalar incelendiğinde içtihatî bir çabanın ürünü olan dirâyet tefsîri, et-tefsîru bi'r-rey veya makâsıd gibi terimler sahâbe asrında lafzî olarak kullanılmamış ise de bu kavramların ma'nâ ve ruh itibârıyla kullanıldığı görülmektedir.²³³ Zira sahâbeden ve özellikle tâbiînden nakledilen tefsirlerin önemli bir bölümünün rey, içtihat, istinbât türünden olduğu bilinmektedir.

Sahâbe döneminde yapılan Kur'an'ı anlama ve tefsir faaliyetleri incelendiği zaman, aşağıda da bir kısmına değineceğimiz sahâbenin birtakım uygulamalarında alışlageldik kararlardan ya da sonuçlardan ziyade istihsan ve maslahat öncelikli kararlar verildiği görülmüştür. Örneğin sahabe döneminde zanaatkârların tazminle sorumlu tutulması, Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın bir Mushaf halinde toplanması, Hz. Ömer'in kıtlık zamanlarında hırsızların ellerinin kesilmemesi, bir defada verilen üç talakın geçerli sayılması gibi uygulamalar adı konmasa da makâsıd nazariyesinin köklerinin sahâbe asrına kadar dayandığını bize göstermiştir. Şâtıbî sahâbe tarafından uygulanmış olan mezkûr uygulamaların mürsel maslahat ve istihsan kapsamında olduğunu ifade etmiştir.²³⁴ Dolayısıyla Sahâbe, Tabiîn ve bu iki nesli takip eden müçtehit imamlar dönemi diyebileceğimiz dönemlerden itibaren İslâm âlimleri içtihatlarında hükümlerin gerekçelerine ve bu hükümler ile gerçekleştirilecek olan maslahatlara önem veren bir tavır ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra gerek *usûl*, gerekse *fürû* alanındaki teorik incelemelerde bir yandan her bir hükmün maksadı, öte yandan şerî'at'ın maksatları üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu durumun sonraki asırlarda makâsıd nazariyesinin terimleşme sürecinin başlamasına zemin oluşturduğu söylenebilir. Bu süreç içinde konunun *fikrî temellerinin* sahâbe dönemine kadar dayanıyor olması önem arz etmektedir. Bu sebeple biz de çalışmamızın bu kısmında sahâbenin ve onları takip eden nesillerin uygulamalarında makâsıd düşüncesinin izlerini sürmeye çalışacağız.

1.2.1.2. Sahâbe ve Tabiîn Kur'an'ı Anlama Çabaları

Sahâbîler, Hz. Peygamber'e bağlılıkta ve teslimiyetteki özverileri ve ona verdikleri destekleri, İslâm'ın yayılması ve doğru anlaşılması için gösterdikleri olağan

²³³ Yüksel, "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı", 851-880.

²³⁴ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5:6-7.

üstü gayretleri sebebiyle İslâmî ilimlerde önemli bir konuma sahiptir.²³⁵ Doğrudan Hz. Peygamberin tedrisinden geçmeleri, sarsılmaz imanları, olayları ve sebepleri müşahade edip olaylarla hükümler arasında münasebet kurabilmeleri onları tefsir sahasında yüceltmıştır. Kısaca onlar, Kur'an'ın Arap dili üzerine nâzil olması ve âyetlerin sebebi nüzullerine vakıf olmaları sebebiyle Kur'an'ı umumî olarak anlayabiliyorlar ve anlam ve idrak seviyeleri farklı da olsa onun maksatlarını idrak edebiliyorlardı.²³⁶

Onlar 23 yıl boyunca Kur'an'ın inzâline bizzat şahit olmuş ve Kur'an'ı hayatının kılavuzu yapmıştır. Nitekim sahâbenin âyetleri onar onar ezberleyip anlamların kavradıkları ve bunlarla amel etmeden diğer âyetlere geçmedikleri bilinmektedir.²³⁷ Bu sebeple Kur'an, sahâbe için en önemli ölçü olmuştur. Hatta kimi sahâbe bazı rivâyetleri ma'nâ bakımından Kur'an'a muhalif olarak gördüğünden o rivâyetler ile amel etmemiş, bilakis o rivâyetlerin râvilerini hata ve vehim ile itham edebilmiştir.²³⁸

Bu ifadelerden sahâbenin her birinin Kur'an'ı anlamada aynı seviyede olmadıkları anlaşılmaktadır. Buna göre sahâbe Kur'an'ı anlamada iki gruba ayrılabilir. İlki, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in hadislerine *lafzî* ve *şeklî* açıdan önem vermişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in emir ve uygulamalarına *zamansal*, *mekânsal* ve *şekilsel* olarak yaklaştıkları, dolayısıyla Hz. Peygamber'i aynen taklit etmişlerdir. Bu yaklaşım içerisinde olanlar lafzî yaklaşımlarının bir neticesi olarak Hz. Peygamber'in sözlerindeki *mecâzî* ifadeleri dahi *hakikate* hamledebilmişler, sonuçta da Hz. Peygamber'in murâd ettiği birtakım ma'nâları kaçırabilmişlerdir.²³⁹ Bir kısım sahâbenin rivâyet karşısındaki bu *lafızcı* tutumları kimilerince *metodik* ve *rasyonel* bir tavır olmaktan ziyade *özel*, *duygusal* ve *psikolojik* bir meyilden müteşekkil olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁰ Bu değerlendirmelerin temel dayanağını ise bir grup sahâbenin '*duygusal anlamayla*' konuya yaklaştıkları, anlama faaliyetinde *akıl* ve *tefekür* yerine *sevgi* boyutunu ön plana çıkardıkları savı olmuştur.²⁴¹

²³⁵ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 491.

²³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2:67.

²³⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, 1:74.

²³⁸ Masfar 'Azmu'llah ed-Dumaynî, *Makâyisü Nakdi Mutûnu's-Sünneti*, 1. Baskı (Riyad, 1984), 61.

²³⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin sünnet anlayışı.*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 171.

²⁴⁰ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 3. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 277.

²⁴¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 78.

Buna karşılık Kur'an'ı ve Sünneti anlamada maharet kesp etmiş ikinci grup sahâbe Hz. Peygamber hayatta iken dahi hemen hemen her alanda âyetlerin ve Hz. Peygamber'in buyruklarının ve uygulamalarının *illetini, maslahatını ve maksadını* daima *tefekür ve tedebbür* edip gözetmişlerdir. Onlar, künhüne vakıf olamadıkları *maksatları* daima soruşturmuşlar, mesele üzerinde tefakkuhta bulunmuşlardır. Yine onlar kendi uygulamalarına yansıtma açısından buyrukların bağlayıcı olanlarını ve bağlayıcı olmayanlarını tespiti gayret etmişlerdir.²⁴² Bu grup âyetlerde ya da Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen bir konuyu anlamaya çalışırken, o konu hakkında sadece ne dendiğini değil ne demek istediğini de araştırmışlardır. Anlamada *istinbât* ve *fıkıh* melekesini elden bırakmayan bu sahâbîler, konu her ne olursa olsun Kur'an'ın ve İslam'ın temel ilkeleri ve esasları doğrultusunda anlaşılmasına özen göstermişlerdir. Bununla birlikte bu iki yönelişe kapsamlı birer metodoloji gözüyle bakmanın yanlış olacağı belirtilmiş, daha sonra ortaya çıkacak usûl ve yöntemlere öncülük ettiği vurgulanmıştır.²⁴³

Bu ifadelere göre ikinci gruba dâhil sahâbenin birtakım uygulamalarında alışageldik kararlar ya da sonuçlardan ziyade istihsan ve maslahat öncelikli kararlar verdiği söylenebilir. Konuyu daha da anlaşılır kılmak ve çerçeveyi daraltmak için sahâbenin makâsıd anlayışı hususunda öne çıkan uygulamalarından Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634)'in makâsıd anlayışına bir örnekle Kur'an'ın maksatlarını nasıl anladığını inceleyeceğiz.

Ebû Bekir döneminde dikkat çeken en önemli olaylardan biri Hz. Peygamber zamanında zekât verdikleri halde kendi halifeliği zamanında zekât vermeyi reddeden kişilere karşı savaş ilan etmesidir. Konu ile ilgili *Sahîhayn*'de geçen hadise göre Ebû Bekir halife olunca kimi insanlar zekât vermek istememiştir. Ebû Bekir de bunlara karşı savaş açmıştır. Bunun üzerine Ömer, “Bunlarla nasıl savaşabilirsin? Çünkü Rasûlullah, ‘Ben Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Kim kelimeyi tevhide söylerse İslam'ın hakkı olan cezalar ve müeyyideler dışında canını ve malını benden korumuş olur. Gerçek durumlarının hesabını görmek ise Allah'a kalmıştır’ buyururken şimdi sen bunlarla nasıl savaşabilirsin” diye karşı çıkınca, Ebû Bekir şu cevabı verir: “Allah'a yemin ederim ki namazla zekâtı birbirinden ayıranlarla

²⁴² Erul, *Sahabenin sünnet anlayışı*, 171.

²⁴³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 78.

muhakkak savaşırım. Çünkü zekât, malı olan için verilmesi gerekli olan bir haktır. Allah'a yemin ederim ki Rasûlullah'a verdikleri bir deve yularını bile bana vermekten kaçınırlarsa sırf bundan dolayı kendileriyle savaşırım.” Bu cevabı duyan Ömer: “Allah'a yemin olsun ki zekât vermek istemeyenlerle savaş konusunda Allah'ı Teâlâ'nın Ebû Bekr'in kalbini tam bir kararlılıkla aydınlatmış olduğunu gördüm ve doğru olan hareketin de bu olduğunu anladım ” demiştir.²⁴⁴

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra İslam âlimleri arasında yalancı peygambere uyanların mürted olduğu hususunda hiçbir ihtilaf yaşanmamıştır. Ancak “lâ ilâhe illallah” deyip namaz kıldıkları halde zekât vermeyi reddedenlerinse hakikaten mürted olup olmadıkları hususunda ihtilaf yaşanmış, bu mürtetliğin mecâzen olabileceğini savunanlar da olmuştur.²⁴⁵ Buhârî'nin ilgili hadisi, zekât kısmında rivâyet etmesinin yanı sıra “كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم” yani “*Mürtedlerin ve İsyancıların Tövbeyle Davet Edilmesi ve Onlarla Savaşmaya Dair*” başlıklı kitabın üçüncü bab başlığını “بَابُ قَتْلِ مَنْ أَبِي قَبُولِ الْفَرَائِضِ، وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرِّدَّةِ” şeklinde koymuştur. Buhârî şârihlerinden olan Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) وَمَا نُسِبُوا ما edatını nâfiye olarak değerlendirmiştir. Bu durumda babın anlamı “*Farzları Kabul Etmekten Çekinenlerin ve Dinden Dönmeye (Mürtetliğe) Nisbet Edilmeyenlerin Öldürülmeleri Babı*” olacaktır. Kirmânî'nin ما edatını nâfiye kabul etmesi, namaz kıldıkları halde zekât vermeyi reddedenlerin mürted olmayacakları, bilakis bâği olacakları anlamına gelmektedir.²⁴⁶

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise bu bâği grubun İslam üzere olmaya devam ettiğini, ancak zekâtın Hiz. Peygamber zamanına has bir uygulama olduğu şeklinde bir tevîl ile zekâtı vermeyi reddettiklerini ifade etmiştir.²⁴⁷ Onlar bu tevillerine Tevbe suresinin 103. âyetini dayanak etmişlerdir. Görüşlerine dayanak kıldıkları bu âyete²⁴⁸ göre onların mallarından sadece Hiz. Peygamber'in alacağı sadaka kendilerini temizleyecek ve yine sadece Hiz. Peygamber'in duası onlar için bir sükûnet olacaktır. Başka birisinin alacağı sadaka ise onları temizleyemeyeceği gibi yine başka birisinin duası onlara sükûnet

²⁴⁴ Buhari, “Zekat”, 1, Kitabu İstîtâbeti'l-Mürteddîn ve'l-Mu'ânidîn”, 3; Müslim, “İman”, 32.

²⁴⁵ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, hşy. İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdulhamîd eş-Şirvânî, c. 9 (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, t.y.), 80.

²⁴⁶ Şemseddin el-Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî (el-Kevâkibü'd-Derârî)*, 2. Baskı, c. 24 (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1981), 47.

²⁴⁷ Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh İbn Bâz, c. 12 (el-Mektebetu's-Selefiyye, 1379), 276.

²⁴⁸ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/103).

olamayacaktır.²⁴⁹ O dönemde zekât vermeyenler ile savaşmanın doğru olmayacağını düşünenler de olmuştur. Örneğin Hz. Ömer başlangıçta bu görüşü savunanların başında gelmiş ve “*Lâ ilâhe illallah*” diyenlerle savaşmanın doğru olmayacağını söylemiştir. Bazıları da o yıl zekât toplanmasından vazgeçilmesini teklif etmişlerdir.²⁵⁰

Âlimler zekâtın yetkili otorite eliyle toplanmasının bir devlet hakkı mı, yoksa devlet görevi mi olduğu hususunu tartışmışlardır. Zekâtın verileceği yerler arasında zekât işlerinde çalışanların (âmiller) sayılması²⁵¹ ve Hz. Peygamber’e zenginlerin malından zekât almasının emredilmesi²⁵² zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılmasının gerektiği telakkisi âlimler arasında genel kabul görmüştür.²⁵³ Bu sebeple Hz. Ebû Bekir’in halifelîği döneminde gerçekleşmiş olan bu olay genel olarak devlet başkanlığı konumuna atfen zekât vermekten imtinâ edenlerle savaşmak için Hz. Ebû Bekir’in savaş emri vermesinden hareketle kimileri zekâtın bir ibadet olmasından çok siyasi yönü üzerinde durmuşlardır. Onlara göre zekâtın, devlet yönetimi tarafından görevlendirilen zekât memurlarınca toplanması itaat sembolü olarak değerlendirilmiştir.²⁵⁴

Kanaatimizce de konunun siyasi bir yönü olmakla birlikte, bu hususa dar açıdan bakmak yerine geniş bir perspektif ile yaklaşmak daha isabetli olacaktır. Zira zekât vermeyenlere savaş ilanının, siyasi alana dâhil olmasından ziyade *Makasıdu’l-Kur’an*’ın alanına gireceği söylenebilir. İslam’ın şîârları açısından bakıldığında zaman Hz. Ebû Bekir’in bu uygulamasının arka planında bir maksadın var olduğu görülecektir. O halde bizi Hz. Ebû Bekir’in bu uygulamasının maksadına şu soruların cevabı ulaştıracaktır: Zekât sadece siyasi irâdeye salt itaatin göstergesi midir? Yoksa Allah katında yegâne hak din olan İslam’ın kendisini diğer dinlerden ayıran kırmızı çizgisi olan *Şe’âir-i İslam*’dan mıdır?

²⁴⁹ el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi’l-Buhârî*, 12:277.

²⁵⁰ Mustafa Fayda, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 92; Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 104.

²⁵¹ (Kur’an-ı Kerim, Tevbe, 9/60).

²⁵² (Kur’an-ı Kerim, Tevbe, 9/103).

²⁵³ Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhü’z-Zekât-Dirâsetu Mukârene li Ahkâmihâ ve Felsefetihâ fî Davi’l-Kur’ani ve’s-Sünneti*, 1. Baskı (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2005), 503; Mehmet Erkal, “Zekat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 206.

²⁵⁴ Adnan Demircan, “Dört Halife Döneminde Zekât Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 116.

Siyasal anlamda itaat kavramı bir devlet başkanına biat etmek anlamında ise de biat kavramı Hz. Peygamber döneminde, daha çok dinî hükümlere bağlı kalmak ve Resûlullah’a itaat etmek anlamında kullanılmıştır. Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesini müteakiben vuku bulan birtakım hadiseler ve bu hadiselerin sonuçlarına bağlı olarak *biat* kavramı sonraki kullanışlarına zemin hazırlayacak siyasî bir mahiyet kazanmıştır. Bunun neticesinde biat kavramı herhangi bir yolla devlet başkanlığı makamına gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya başlanmıştır.²⁵⁵ Hz. Ebû Bekir’in bu uygulaması dini hükümlere bağlılıktan daha ziyade *siyasal otoriteye biat* içeren bir durum gibi algılanmıştır. Zekât toplanma faaliyetinin devlet tarafından icra edilmesinden hareketle Hz. Ebû Bekir’in zekât konusundaki uygulamalarının İslam tarihinde siyasi birtakım sonuçları olmuştur. Bu sonuçlar zekâtın siyasi boyutunun öncelenmesine ve konuya *kadâ* açısından bakılmasına sebebiyet vermiştir. Kanaatimizce zekât konusuna *kadâ* açısından bakılması *diyanet* açısından bakılmasını gölgelemiştir. Sonuç olarak Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenler ile savaşmasını siyasi otoritenin korunmasına yönelik bir tasarruf olarak görülmesine sebep olduğu söylenebilir.

Zekât toplama konusunun *kadâ* ve *diyanet* açısından konumunun tespit edilebilmesi için devletin zekâtla olan ilişkisinin de ayrıca mütalaa edilmeye değer bir husus olduğu görülmektedir. Zira devletin zekât toplayıp dağıtması, bir devlet hakkı mıdır, yetkisi midir, yoksa görevi midir?²⁵⁶ İslam tarihindeki uygulamalara özellikle sahâbe neslinin uygulamasına hâssaten de Hz. Osman dönemindeki emvâli bâtinelerden zekât alma hususundaki uygulamalara bakıldığı zaman, zekât toplayıp dağıtmada asıl hak ve yetki sahibinin devlet olduğunu göstermektedir. Temelde hakkın devlete ait olması sebebiyle de zekât vermek istemeyenlerden zekâtı zorla alma yetkisi de tanınmıştır.²⁵⁷

Ancak bu durum zekât konusuna sadece devlet yönetimi açısından bakılacağı anlamına gelemmez. Zira zekât aynı zamanda namaz, oruç, hac ve cihat gibi çeşitli

²⁵⁵ Cengiz Kallek, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 121.

²⁵⁶ Sabri Orman, “Zekât Teşkilatlanması Üzerine Bazı Genel Düşünceler”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 1071.

²⁵⁷ Mehmet Boynukalın, “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Râşidîn Dönemi)”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)*, 106-10.

ibadetler; emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, nezir, yemin, hadler vb. haklar gibi mahza Allah hakkı olarak da görülmüştür. Bu hakların kullar tarafından affedilerek veya vazgeçilerek ıskat edilmesi ya da değiştirilmesi caiz değildir. Bu haklar miras da bırakılamaz.²⁵⁸ Bu durumda zekâtın verilmemesi diye bir durum olamaz. O halde temelde muâmelât sahasına ait bir iş olmayıp doğrudan ulûhiyyetle alaklı bir ibadet olunca, zekât vermek temelde *diyanet* sahasına; bu işin idare ve sevki devlet eliyle olması açısından da *kadâ* sahasına dâhil olacaktır.

Zekâtla ilgili bu hususları en iyi bilen de Hz. Ebû Bekir olduğu söylenebilir. Anlayış ve kavrayış hususunda Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir'den geri kalmaz ise de burada durumun Hz. Ömer'e biraz karışık geldiği söylenebilir. Bu yüzden Hz. Ebû Bekir'e: "Sen zekât vermiyorlar diye *lâ ilâhe illallah* diyenlerle mi savaşacaksın?" demiştir. Kur'an'da zekâtın yirmi yedi yerde namaz ile birlikte zikrinin geçmesinden dolayı kanaatimizce bu âyetlerin maksadı sadece nisap miktarı mala sahip bir kimseden bir miktar mal almak değildir. Maksat sadece bu olsaydı bu hükmü icra için birkaç âyet de yeterli olacaktır. Nitekim bu hususları iyi bilen Hz. Ebû Bekir şöyle cevap vermiştir: "*Allah'a yemin ederim ki namazla zekâtı birbirinden ayıranlarla muhakkak savaşırım. Çünkü zekât, malı olan için verilmesi gerekli olan bir haktır. Allah'a yemin ederim ki Rasûlullah'a verdikleri bir deve yularını bile bana vermekten kaçınırlarsa sırf bundan dolayı kendileriyle savaşırım.*" Binaenaleyh zekât Hz. Muhammed'e ve ümmetine emredildiği gibi diğer peygamberlere de emredilmiştir. Bu da gösterir ki zekât vermeyenlere karşı Hz. Ebû Bekir'in bu tavrı Kur'an'ın en önemli maksadı kabul edilen Allah'ın dininin muhafazası içindir. Bu durumu Hz. Ömer geç de olsa fark ederek şöyle demiştir: "*Allah'a yemin olsun ki zekât vermek istemeyenlerle savaş konusunda Allah'ı Teâlâ'nın Ebû Bekir'in kalbini tam bir kararlılıkla aydınlatmış olduğunu gördüm ve doğru olan hareketin de bu olduğunu anladım.*"

Sonuç olarak Hz. Ebû Bekir'in zekât âyetlerinin *esbabı mucibesi olan bir takım ma'nâları ve hikmetleri* anlayıp kavramış olduğu görülmüştür. Allah'ın dininin kırmızı çizgileri hükmünde olan ve Allah tarafından vaz'edilen, Allah'a kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken bir ibadet olarak kabul edilen namaz ve zekât *şe'âiri diniyye*dendir. *Şe'âiri diniyyenin* hayatın her safhasında gözetilmesi her bir

²⁵⁸ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd., 3. Baskı (İstanbul: Risale, 1994), 15 dev.

Müslümanın birinci vazifesidir. Bu sebeple *şe‘âiri diniyyeyi* korumak, gözetmek tüm Müslümanların görevi olmakla birlikte aynı zamanda İslam ümmetinin de halifesi olan Hz.Ebû Bekir’in de en önemli görevidir. Hz. Ebû Bekir’in bu maksatla zekât vermeyenler ile savaştığı söylenebilir.

Hz. Âişe’nin “Ölünün arkasından ağlamanın kabir azabına sebep olup olmayacağı” hususunu içeren rivâyeti kabul etmemesi de bu konuya örnek olarak verilebilir.²⁵⁹ Sahâbenin uygulamalarında makâsıd nazariyesinin izleri elbette bu örnek ile sınırlı değildir.²⁶⁰ Ancak bu örnek ile konunun anlaşıldığı düşünüldüğünden çalışmanın uzamaması için bu açıklamayla yetinilmiştir.

Tâbiîn döneminden itibaren, fetihlerle birlikte bir birinden farklı dil, kültür, örf ve âdete sahip kavimlerin ve milletlerin Müslüman olması ve çeşitli fırkaların ortaya çıkmasıyla Kur’an’ın maksadını anlama ve onu hayta aktarmada tâbiînin gösterdikleri çabalar âyetleri kendi re’yları tefsir etmede onları bir adım ileriye taşımıştır.²⁶¹ Makâsıd nazariyesinin duayen ismi olan Cüveynî sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin re’yle amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların vermiş oldukları fetvaların ve kazâî konularda almış oldukları hükümlerin onda dokuzunun mahza re’ye ve istinbâta dayandığını, nasların zâhiri ile her hangi bir alakasının olmadığını ifade etmiştir.²⁶² Sonuçta genel anlamda re’y ile tefsir anlamına gelen dirâyet tefsirinin temelleri bu şekilde belirginleşmeye başlamıştır. O halde Bu tefsir çeşidi bir zarûrete ve maslahata binaen zuhur ettiği söylenebilir.²⁶³

Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında tâbiînin büyüklerinden sayılan ve tâbiîn devrinin ileri gelen fakihlerinden olan Kâdî Şüreyh (ö.80)’in vermiş olduğu kararlarda makâsıd nazariyesinin izlerini sürüp bu dönemde de sahâbe asrında olduğu gibi makâsıdın gözetilip gözetilmediğini incelemeye çalışacağız.

Devrinin en önde gelen fakihlerinden olan Kâdî Şüreyh’in vermiş olduğu hükümlerde Kur’an’ın maksatlarını gözettiği görülmektedir. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) *Hilyetü’l-Evliyâ* isimli eserinde, Hz. Ali ve bir Yahudi arasında geçen bir davadan bahsetmiştir. Bu eserde geçtiğine göre Hz. Ali kaybettiği zırhını bir

²⁵⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 116.

²⁶⁰ Benzer örnekler için bkz. Yüksel, “Kur’an Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı”, 851-80.

²⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2:105.

²⁶² el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usulî’l-Fıkıh*, 768.

²⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2:210.

Yahudi'nin yanında bulmuş ve zırhını evvelce üzerine koyduğu işaretten tanımıştır. Yahudi işareti silmeye çalışmışsa da tam olarak silememiştir. Hz. Ali, Yahudi'ye zırhın kendisine ait olduğunu ifade etmiş ve bu sebeple zırhı kendisine vermesini Yahudi'den istemiştir. Yahudi zırhın kendisine ait olduğu hususunda ısrar etmiştir. Bu olayın geçtiği dönemde Hz. Ali aynı zamanda halifedir. Yahudi konu hakkında hâkimin hüküm vermesini talep etmiştir. Zamanın kadısı da Kâdî Şüreyh'tir. Kâdî Şüreyh Hz. Ali'den zırhın kendisine ait olduğu hakkında bir şahit getirmesini istemiştir. Hz. Ali oğlu Hz. Hasan'ı şahit göstermiştir. Ancak Kâdî Şüreyh Hz. Hasan'ın şahadetini Hz. Ali'nin oğlu olmasından dolayı tek başına kabul etmemiştir. Kâdî Şüreyh Hz. Ali'den başka bir şahit daha getirmesini istemiştir. Hz. Ali, Kâdî Şüreyh'e Hz. Hasan'ın ve Hz. Hüseyin'in cennetin efendisi olduklarını ifade eden hadisi hatırlatmış, ancak Kâdî Şüreyh bu isteğinden vazgeçmemiştir. Hz. Ali de kölesi Kanber'in de olaya şahit olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda Kâdî Şüreyh her iki şahidi de istemiştir. Hatta Kâdî Şüreyh kölenin tek başına şahitliğini yeterli göreceğini, ancak Hz. Hasan'ın şahitliğini tek başına yeterli görmeyeceğini söylemiştir.²⁶⁴

Konumuz şahitlik olmadığından şahitliğin şartlarına ve bu şartlardaki ihtilaflara doğrudan değinmeyeceğiz. Ancak şahitliğin niçin istendiğini düşünersek bu sorunun cevabının “adaletin tesisi” olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Adaletin gerçekleşmesinde bağlayıcı hukuk kuralları kadar onları uygulayan yöneticilerin ve hâkimlerin, hakkın veya suçun ispatı için gerekli bulunan şahitlerin de o kadar önemli rolü vardır.²⁶⁵ Nitekim Kâdî Şüreyh verdiği hükümler ile adaletin sembolü olmuştur. Hz. Ali'nin onu azlettiği ifade edilmiş ise de daha sonra tekrar göreve getirmiş ve ona “Sen Arapların en iyi kadılarındansın” diyerek iltifatta bulunmuştur.²⁶⁶

Kâdî Şüreyh Hz. Hasan'ın şahadetini bir evladın babası lehine şahitlik olabileceğinden dolayı mı kabul etmemiş yoksa Kâdî Şüreyh'in bu tasarrufunun gerisinde gözettiği bir başka şey mi vardır. Bu hususu kavrayabilmek için şahitlik ile ilgili tefsirlere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

²⁶⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-'Asfiyâ*, c. 4 (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 140-41.

²⁶⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 3. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 159.

²⁶⁶ Murat Akarsu, “İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 37 (2018): 69.

Şahitlik ile ilgili Nisâ sûresi 134. âyetinde Müslüman bir kimsenin, annesi ve babası aleyhine dahi olsa Allah için şahitlik yapması ve adaleti ayakta tutması emredilmiştir. Kimi tefsir kitaplarında bu âyetin tefsiri üzerinde tafsilatlıca durulduğu görülmektedir. Nitekim Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken konuyu on meselede ele almıştır. Üçüncü meselede de ebeveyn ile çocukların birbirlerinin lehinde yaptıkları şahitlikler konusunda ihtilafın var olduğunu vurgulamıştır. Kurtubî İbn-i Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742)'den naklettiğine göre selef-i sâlihînin kişi lehinde ebeveynin ve kardeşlerin şahitliklerinin kabul ettiğini nakletmiştir. Kurtubî selef-i sâlihten herhangi bir kimsenin bu hususta itham altında bulunmadığına dikkat çekmiştir. O, daha sonraları ise insanlardan birtakım davranışların sadır olduğunu ve bu davranışları sebebiyle insanların şahitlikte töhmet altında kaldıklarını ifade etmiştir. Bu sebeple bu tür insanların lehindeki şahitliklerini Ömer bin Abdülazîz (ö. 101/720)'in ve bazılarının caiz görmesine rağmen, tabîinin önde gelenlerince anne, baba, kardeş, oğul gibi yakın akrabaların birbirlerine lehindeki şahitliğinin kabul edilmesinin terk edildiğini, dolayısıyla çocuğun, babanın, kardeşin ve eşlerin şahitliklerinin caiz görülmediğini belirtmiştir. Bu görüşte olanlar arasında Kâdî Şüreyh'in olduğunu da zikretmiştir. Aleyhte gerçekleşecek şahitlik ise ittifâken geçerli görülmüştür.²⁶⁷

Kâdî Şüreyh'in Hz. Ali'den Hz. Hasan haricinde başka bir şahit istemesinin Kur'an'ın maksatlarından olan "adalet"i korunmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Selef-i sâlihînden sonra ebeveynlerin, çocukların ve kardeşlerin birbirleri lehindeki şahitliklerinin kabul edilmemesinin sadece insanların davranışlarının değişmesinden kaynaklandığı görüşü ihtimal dâhilinde olmakla birlikte kanaatimizce iki açıdan zayıf kalmaktadır.

İlki, İbn-i Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *I'lâmü'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Alemîn* isimli eserinde bu konuya babanın oğlunun lehine, oğulun da babanın lehine şahitliklerinin kabul edilip edilemeyeceği açısından değinmiş, sahâbe ve tabîinden bu konuya dair çeşitli görüşler nakletmiştir. Örneğin bir kadın ile başka bir kişi arasında bir olay vuku bulmuş, Kâdî Şüreyh'e dava olarak gelmiştir. Kâdî Şüreyh bu olayda biri kadının kocası diğeri de babası olan iki kişinin kadının lehine yaptıkları şahitliği kabul

²⁶⁷ Ebû Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, 1. Baskı (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 7:173-174; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ali Beydaven, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 637-338.

etmiştir. Karşı taraftaki kişi ise kadının lehine şahitlik yapanların kadının kocası ve babası olmasından dolayı bu şahitliğin kabulüne itiraz etmiştir. Ancak Kâdî Şüreyh bu itirazı kabul etmemiş ve uygulamasının doğruluğunu kanıtlamak için kadının hasmına “sen bu iki kişinin şahadetine hâlel getirecek bir şey biliyor musun? Her Müslümanın şahadeti caizdir.” diyerek mukabelede bulunmuştur.²⁶⁸

İkincisi ise konunun Hz. Ali ve oğlu Hz. Hasan ile alakalı olmasıdır. Zira Hz. Ali hem sahâbedir hem de Hz. Peygamberin damadıdır. Hz. Hasan ise Hz. Peygamber’in hem torunudur hem de onun hakkında salih bir kimse olduğuna dair çeşitli rivâyetler vardır. Hem Hz. Ali’nin hem de oğulun İslam ümmeti arasındaki saygınlıkları ve doğrulukları hakkında kimsenin şüphesinin olmadığı söylenebilir. Nitekim Hz. Ali de bu durumun farkındadır ki Kâdî Şüreyh’e Hz. Peygamber’in Hz. Hasan hakkındaki övücü hadisini hatırlatma gereği duymuştur. Aktarılan rivayetlerden hareketle anlaşılan Kâdî Şüreyh’in de bu durumun en az Hz. Ali kadar farkında olduğu ve Hz. Ali’nin doğru söylediği hakkında herhangi bir şüphesinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kâdî Şüreyh’in farkında olduğu bir durum daha vardır ki o da taraflardan birinin Yahudi olmasıdır. Her ne kadar Hz. Ali ile davanın taraflarından olan Yahudi aynı toplumda yaşasalar da gayri müslim bir kimsenin Hz. Ali’ye Kâdî Şüreyh gibi itimat etmesi düşünülemez. Bu sebeple mezkûr davada Kâdî Şüreyh tarafından Hz. Ali lehine tek başına Hz. Hasan’ın şahadetinin yeterli görülmediği anlaşılmaktadır.

Zira Kâdî Şüreyh’in zırhın Hz. Ali’nin olduğunda şüphesi olmamakla birlikte, adaletin tesisinde en azından tarafların zihninde hiçbir şüpheye mahal bırakmamak için bunu yeterli görmediği söylenebilir. Nitekim Hz. Hasan’ın tek başına şahitliğini yeterli görmediğine, buna rağmen kölenin tek başına da olsa şahadetinin kendisi için yeterli olacağına yukarıda değinmiştik. Burada kölenin şahadetinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf olmasına rağmen Kâdî Şüreyh’in kölenin şahadetini kabul eden ulema arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Hâl böyle olunca, Hz. Hasan Kâdî Şüreyh’in nazarında köleden daha az inandırıcı değildir. Kölenin efendisine şahadetinde adaletten sapma olasılığı, hür olan bir insanın şahadetinden sapma olasılığından daha fazladır. Zira efendinin dâhil olduğu bir olayda kölenin şahitlik yapar iken efendisi aleyhine

²⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvkki’in an Rabbi’l-Alemîn*, thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2006), 97-98.

²⁶⁹ Ebû Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, 1. Baskı (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2006), 4:440.

şahitlik yapmaktan kaçınıp lehine şahitlik yapabilme olasılığı hür bir insanın bu kişi lehine şahitlik etmesinden daha kuvvetlidir. Çünkü köle ile efendi arasındaki ilişki ast üst ilişkisidir. Köle her açıdan efendisine bağlıdır. Eğer efendisinin istediği gibi şهادette bulunmaz ise efendisinden kendisine gelebilecek zarar karşısında savunma kabiliyeti hür bir insan gibi olamayabilir. Efendisi lehinde yapacağı bir şahitlik belki de kendisinin hürriyete açılan kapısı olacaktır. Buna rağmen Kâdî Şüreyh'in hür olan Hz. Hasan'ın tek başına şهادetini kabul etmeyeceğini, aksine kölenin şهادetini kabul edeceğini söylemesi bizce manidardır.

O halde burada kimin daha doğru olup olmadığı önemli olmakla birlikte asıl dikkat çeken husus Hz. Hasan'ın Hz. Ali'nin oğlu olması ve Hz. Ali'nin lehine bir şahitlikte bulunmasıdır. Hz. Hasan'ın şهادeti her ne kadar Hz. Ali açısından yeterli görülse de Kâdî Şüreyh'in bu şهادetin Yahudi için yeterli olmayacağını ve Yahudi'nin verilen kararın adil olduğuna itiraz edeceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kâdî Şüreyh'in, her türlü itirazın önüne geçmek ve vermiş olduğu kararın adaletli olduğu hususunda tarafların zihninde herhangi bir şüphe bırakmak istemediği için Hz. Hasan haricinde bir şahit daha istediği söylenebilir. Zira “adalet” Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Nitekim “adaletin korunması ve devamlılığı” İslam dininin temeli ve Kur'an'ın küllî maksatlarındanıdır. Kâdî Şüreyh'in ilgili kararında bu maksadı gözettiği anlaşılmaktadır.

1.2.1.3. Müçtehit İmamlar Döneminde Makâsıd Anlayışı

İslâmî ilimlerin kronolojik sıralamasında sahâbe ve tabiîn dönemi sonrası asrı içine alan zaman dilimi genel anlamda “tebeu't-tabiîn” veya “müçtehit imamlar” dönemi olarak kabul edilmiştir. Sahâbe ve tabiîn dönemlerinden farklı olarak mezhepleşme sürecini başlatan kişi merkezli fikhî düşüncenin şekillenmeye başlaması bu dönemdedir. Çünkü bu dönemde müçtehitler fikhin tüm alanlarında sistemli bir şekilde görüş beyân etmiştir. Hanefiler istihsanla Mâlikîler de maslahatla anılır olmuşlardır.²⁷⁰ Konumuz doğrudan istihsan olmadığından istihsana sadece genel hatlarıyla değinip onu örneklerle izah etmeye çalışacağız. Maslahat ise makâsıd nazariyesinin temel unsurlarında biri olduğu için çalışmamızın gelecek bölümlerinde ele

²⁷⁰ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 339-47; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 79-94.

alınacaktır. Çalışmanın bu kısmında makâsîd nazariyesinin epistemolojik temellerini müçtehit imamlar döneminde kullanılan istihsan ve maslahat kavramlarının işlevselliğinde arayacağız.

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere istihsan kavramı Hanefîlerce içtihatlarda azımsanmayacak derecede kullanılmıştır. Buna rağmen ilk dönem Hanefî âlimlerince istihsanın ne olduğuna dair açık bir tanımlama yapılmamıştır. İlk dönemlerde istihsan kavramına dair bir tanımlama olmayışından dolayı diğer mezhep imamları ve müntesipleri istihsanı şer'î delillerden hiçbirine dayandıramamışlardır. Bu durum yöntem olarak istihsanın kişinin kendi görüşüne göre hüküm koyması şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla istihsana karşı çıkanlar olmuştur.²⁷¹

Daha ziyade Hanefî usûlcülerince kullanıldığı anlaşılan istihsan kavramını Serahsî şöyle ifade etmiştir: “İster havas ister avam için olsun genel olarak insanların başına gelebilecek meselelerde kolay olanı istemek, genişliği esas almak” vb. anlamlara geldiğini nakleder. Serahsî'ye göre bu ve benzeri tanımlamalar kolaylık için zorluğu terk etmeyi ifade etmiştir. Zira dinde asıl kolaylık olup zorluk değildir.²⁷² Hanefî âlimi olan Zerkâ (1869-1938)²⁷³ ise *Şerhu'l-Kavâidu'l-Fıkhiyye* isimli eserinde küllî kaidelerin kıyas temelli genel ma'nâlı olduğunu vurgulamıştır. Bazı konularda birtakım problemlerin çözümlenmesinde ise kıyasın terk edilip birtakım istihsânî ve istisnâî çözümlerle yönelindiğini ifade etmiştir. Zerkâ istihsânî ve istisnâî bu çözümlerin adaletin gerçekleştirilmesinde, maslahatın celbinde, mefsedetin def'inde ve zorluğun giderilmesinde *Makasîdu's-Sherî'a*'ya daha uygun olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁴

Her ne kadar istihsan Hanefîler ile anılsa da başta Mâlikîler olmak üzere başka âlimlerin de istihsan ile amel ettikleri görülmektedir. Nitekim Mâlikî âlimi olan İmam Şâtıbî, İmam Mâlik'in istihsan anlayışını; “*küllî delillere karşılık cüzî maslahatları almak*” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım gereği mürsel istidlâl kıyasın önüne geçirilmiştir. Şâtıbî'ye göre içtihat yapan kişi, başka etmenlerden soyutlanmış bir şekilde

²⁷¹ Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, thk. Abdulmecid Türkî, 1. Baskı, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 369-372.

²⁷² Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, c. 10 (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 145.

²⁷³ Necmeddin Kızılkaya, “Zerkâ, Ahmed Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 285.

²⁷⁴ Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye*, 2. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 34.

sadece kendi arzuları ekseninde hareket etmemelidir. Aksine birtakım yükümlülükler içeren durumlarda genel olarak şâri'in kastına uygun hareket etmelidir. Yine Şatıbî'ye göre birtakım meseleler vardır ki normalde kıyasa göre hareket etmek gerekir. Ancak bu tür konularda kıyasa göre işlem yapıldığında bu hareket başka bir açıdan meseleyle alakalı ulaşılması gereken bir maslahatın yok olmasına ya da defedilmesi gereken bir mafsedetin celbedilmesine yol açabilir. Nitekim Şatıbî'ye göre *ez-zarûriyyât* sahasında kıyasın mutlak sûrette uygulanması, bazı hallerde sıkıntı ve meşakkate sebebiyet verecektir. Bu sebeple sıkıntı ve meşakkat alanları genel kuraldan istisna edilmiştir.²⁷⁵ Şatıbî'nin bu ifadelerinden maksada hizmet etmeyen hüküm ile amelin terk edilebileceği sonucu çıkarılabilir.

Anlaşılan o ki hem Hanefiler hem Mâlikîler istihsan yöntemini nasları anlamada kullanmışlardır. Zira her iki mezhep müçtehitleri de istihsanı kullanırken zarûret, meşakkat, zorluk, maslahat ve mafsedet gibi kavramları anlayışlarının merkezine almışlardır. Mesele makâsîd nazariyesi açısından ele alındığında da Ebû Hanîfe'nin ister ibadet alanında olsun isterse muâmelât alanında olsun karşılaşılan bir kısım problemlerin çözümünde kıyas ve istihsan yöntemlerini kullanarak makâsîd anlayışını pratiğe geçirdiği söylenebilir.²⁷⁶ Zira başta Ebû Hanîfe ve Hanefiler olmak üzere istihsanın kullanılmasının temelinde yatan ana etken, benzeri konularda uygulanan yerleşik genel kurala hüküm bağlandığı zaman birtakım adaletsizliklere sebebiyet verilebilecektir. Bu durum sonucunda bazı problemler hâsıl olacaktır. Bu Problemlere çözüm merkezli yaklaşırken de istihsan yöntemi öne çıkmıştır. Özetle istihsanın, başta maslahat olmak üzere birtakım gerekçelerle şâri'in maksatları doğrultusunda karşılaşılan bir takım problemleri çözümleme çabası sonucu uygulanan bir yöntem olduğu söylenebilir.²⁷⁷

İstihsanın çeşitlerine gelince, özellikle Hanefiler bu mesele üzerinde ayrıntılı olarak durmuşlar ve her bir çeşidinin geniş misaller ile açıklanmasına itina göstermişlerdir.²⁷⁸ Hanefiler bir meselede kıyası terk edip istihsanı tercih etmelerini ya

²⁷⁵ eş-Şatıbî, *el-Muvafakât*, 4:207.

²⁷⁶ Yavuz, "Maksadi Yorum", 70.

²⁷⁷ Ahmet Yaman, "Nedir Gerçek İstihsan?", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, 1, 2, 3 ; 15-16 Mart, 19-20 Nisan, 17-18 Mayıs 2008, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi., ed. Hamza Aktan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 283.

²⁷⁸ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 342.

nassa ya icmâya ya zarurete²⁷⁹ ya da örfe dayandırmışlardır.²⁸⁰ Mâlikîler ise maslahata²⁸¹ dayandırmışlardır. Çalışmanın bu kısmında zarûrete dayanan istihsan ile maslahata dayanan istihsan üzerinde birkaç örnek zikrederek meselenin makâsıd nazariyesine katkısına değinilecektir.

Ebû Hanife'nin çağdaşlarından olan Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'nin de nassda bulunmayan konularda istihsanı kullanarak içtihatlarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Zeyd b. Ali hamile bir kadın ölünce eğer karnındaki ceninin canlı olduğu anlaşılırsa kadının karnı yarıp çocuğun çıkartılmasına hükmetmiştir. Zira Kur'an'da "Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur"²⁸² buyrulmaktadır. İslam hukukunda bir ölünün karnını yarmak, o ölünün saygınlığına hâlel getirmek anlamı taşıyacağından katiyetle haram kabul edilmiştir. Ancak burada başka bir sorun karşımıza çıkmaktadır. O da canlı bir çocuğun bilerek defnedilmesidir. Eğer çocuğun canlı olduğu biliniyorsa onun hayatını kurtarmak da vaciptir. Bu noktada her iki durum arasında ölçülü ve aklî düşünmek lazımdır. Zeyd b. Ali'nin bu görüşü aslında aklın da İslam'ın da teyit ettiği bir görüştür. Zira ölmüş bir bedene zarar vermek düşüncesi, aynı zamanda ölen kadının da çocuğu olan bir canlının hayatını kurtarmak ile kıyaslanamaz. Zeyd b. Ali bu tercihi için Maide sûresindeki bir âyeti şahit getirmiştir. Nitekim bu âyetten hareketle zaruret ve maslahat temelli olan istihsan gereğince amel ettiği anlaşılmaktadır. Bu olay Ebû Hanife döneminde de vuku bulmuş ve Ebû Hanife de aynı fetvayı vermiştir.²⁸³

Konuyla alakalı başka bir örnek ise toplu yapılan hırsızlık durumunda cezanın kime verileceği hususudur. Bir malın çalınmasına bir grup insan iştirak ettiyse ya da katkıda bulunduyorsa her ne kadar malın çalınma işini tek bir kişi gerçekleştirmiş olsa da istihsan gereği grubun tamamına hırsızlık suçu haddi uygulanacağı ifade edilmiştir. Şayet bu konuda kıyas esas alınmış olsaydı sadece malın çalınmasında fiili bizzat

²⁷⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, c. 2 (Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Me'ârif el-Nu'maniyye, t.y.), 202.

²⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemi, 2. Baskı (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 248-49.

²⁸¹ Bardakoğlu, "İstihsan", 2001, 23:344.

²⁸² (Kur'an-ı Kerim, Maide, 5/32).

²⁸³ Muhammed Baltaci, *Menâhici t-Teşri'i -İslâmi fî'l-Karni's-Sâni'l-Hicrî*, 2. Baskı, c. 1 (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 120-21.

gerçekleştirenin elinin kesilmesi gerekecektir.²⁸⁴ Burada önemli olan çalınan malın hırsızlık suçuna iştirak eden kişilere bölündüğü zaman hırsızlıkta mezhepçe belirlenen nisap olan on dirhemi aşmasıdır. Eğer kişi başına düşen miktar sirkat için gerekli olan nisabın altında kalırsa o zaman hırsızlık haddinin uygulanmayacağı ifade edilmiştir.²⁸⁵

Bu konu İslam hukukunda incelendiğinde konunun hadler başlığı altında yer aldığı görülmektedir. Had cezalarını, kisası ve diyeti birlikte değerlendirdiğimizde bunların tamamının Kur'an da din, can, akıl, ırz ve maldan oluşan beş temel insanî değerlerin korunmasına hizmet ettiği, dolayısıyla kamu düzenini muhafazayı gözettiği görülmektedir. Bunu yaparken de bu cezaların def'i mefset ve celbi menfaati hâkim kılmayı öncelediği görülmüştür.²⁸⁶ Bu sebeple eğer müştereken yapılmış olan hırsızlık suçlarında suçun cezası kıyasa göre sadece bir kişiye verilmiş olsaydı Kur'an'ın kamu, birey ve toplum düzenini korumaya dönük olan cezalardan gözetilen maksatların hâsıl olmasında zafiyetin oluşacağı söylenebilir. Hırsıza verilen ceza malın korunmasına hizmet etmesinden dolayı doğrudan veya dolaylı olarak suça iştirak eden herkese hırsızlık haddinin uygulanmış olması dinin maksatlarına daha uygun görülmüş olmalı ki istihsanen hırsızlığa katılan herkese el kesme cezası uygulanması görüşü kabul edilmiştir. Hanefiler, Şâfiler, Mâlikîler ve Hanbelîler arasında iştirak hususunda ufak tefek farklılıklar olsa da temelde hırsızlık suçuna iştirak eden herkesin el kesme cezasıyla cezalandırılacağı görüşünde birleştikleri görülmüştür.²⁸⁷ Konu ile ilgili örnekler çoğaltılabilir.

1.2.1.4. Mezheplerin Oluşumu Sonrası Makâsıd Anlayışı

Makâsıd nazariyesinin öncülerinden sayılan Cüveynî öncesi dönemin usûl ve tefsir âlimlerinin eserlerinde makâsıd nazariyesinin birtakım tezahürlerinin zuhur ettiği bilinmektedir. Bu dönemde makâsıd düşüncesinin sistemleşme yolunda olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir. Bu sebeple bu döneme dair eserlerde doğrudan *makâsıdın terminolojisi* oluşmamış olsa da makâsıd nazariyesinin ruhu bu dönemin eserlerinin satır aralarında hatırı sayılacak ölçüde kendini hissettirmeye başladığı görülmüştür.

²⁸⁴ Said Nuri Akgündüz, “Hanefî Fırûunda İstihsan – el-Hidâye Örneği-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23 (Şubat 2002): 36.

²⁸⁵ İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr (el-‘Înâye ile Birlikte)*, 5:347.

²⁸⁶ Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 549.

²⁸⁷ Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 388.

Makâsîd nazariyesinin kurucu kavramlarından sayılan rey, illet, ta'lîl, maslahat, ma'nâ, hikmet, istihsan vb. kavramlar yoğun bir şekilde bu dönemin eserlerinde kendini göstermeye başlamıştır.²⁸⁸ Cüveynî'den önce var olan makâsîd ruhunun Cüveynî ile birlikte bir bedene kavuştuğu anlaşılmıştır Nitekim bu dönemde İlahi fiillerin ta'lîl edilebilirliğinin mümkün olup olmadığına dair tartışmaların olanca hızıyla devam etmesi bu tespitleri desteklemektedir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmını Cüveynî öncesi ve sonrası diye ikiye ayırıp müçtehit imamlar sonrasından Cüveynî'ye kadar olan zaman diliminde makâsîd nazariyesinin izleri sürülecektir.

Bu iz sürümü konuyu sınırlandırmak amacıyla illet, hikmet ve maslahat anlayışları öne çıkmış olan dört kişi üzerinden yapılacaktır. Bunlar sırasıyla Hakîm-i Tirmizî diye meşhur olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) ve Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976)'dir.

1- *Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî*: Hakîm-i Tirmizî diye meşhur olmuştur. O, *İsbâtü'l İleli* isimli eserinde ilâhî emirlerin ve yasakların her birinin bir illeti olduğu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre her bir ibadetin, her bir emrin ve nehyin bir illeti vardır. Onun illet anlayışı aslında ne tam bir fakih ne de tam bir mutasavvıf anlayışına göredir. Her iki ekolün karışımı olduğu söylenebilir.²⁸⁹ Hakîm et-Tirmizî *el-Menhiyyât* isimli eserinde de dinin nehyettiği her bir yasağın gerisinde nehyi gerektiren bir gerekçenin olduğunu göstermeye çalışmıştır. Müellife göre her bir nehyin arkasındaki gerekçe farklı olmasından ötürü yasaklar da farklı olmuştur. *İlelu's-Şerî'a* isimli eserinde de şer'î emirlerin ve nehiylerin bağlı olduğu bir gerekçenin bulunmadığını, bunlardaki amacın insanları imtihan olduğunu ileri sürenlere karşı illet görüşünü savunmuştur. O bu görüşünden dolayı ilâhî hükümleri akılcı bir yaklaşımla yorumladığı suçlaması ile karşı karşıya kalmıştır.²⁹⁰ Yine Hakîm et-Tirmizî ilimi, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Zâhiri, ilmin kabuğu olduğunu vurgulamış, bâtını ise ilmin özü olarak nitelemiştir. Hikmetin de ilmin bâtını olduğunu

²⁸⁸ Haçkalı, *Şâtûbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü -Makâsîd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı*, 55.

²⁸⁹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Hakîme't-Tirmizî, *Kitâbu İsbâtü'l-İleli*, thk. Hâlid Zehrî, 1. Baskı (Mağrib: Matba'atu'n-Necâhi'l-Cedîd - ed- Dâru'l-Beydâ, 1998), 67-69.

²⁹⁰ Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 198.

ifade etmiştir.²⁹¹ O, şer‘î hükümlerin illetini ve hikmetini ancak Allah’ın nuru ile bakan kimselerin kavrayabileceğini ifade etmiştir.²⁹²

2- *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*: Cüveynî öncesi dönemin en büyük âlimlerinden biri de Mâtürîdî’dir. Onun, tefsirinde ilâhî fiillere hikmet merkezli yaklaştığı bilinmektedir. Makâsîd nazariyesi açısından da hikmetin önemi büyüktür. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin hikmet merkezli tefsir metodunun, onun tefsirinde makâsîd nazariyesinin birtakım izlerinin bulunduğu delalet ettiği söylenebilir.²⁹³

Mâtürîdî’nin hikmet görüşünün temelinde ilâhî fiiller ile ilgili tasavvuru bulunmaktadır. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın bütün fiilleri hikmet ve ihsan esasına dayanır.²⁹⁴ Allah’ın emir ve yasakları yani teşrî‘i sonucu oluşacak menfaat ve zarar kullara yöneliktir. Allah’ın, Kur’an’daki emirleri zâtına sağlanacak maslahatı celpten ötürü yasaklaması bizzat kendisine dokunacak mefsedeti deften ötürü değildir. Şayet böyle olsaydı bu Allah için bir eksiklik anlamına gelecektir. Allah ise bütün bunlardan münezzehtir.²⁹⁵ Hâl böyle iken, Mâtürîdî’nin Allah’ın teşrî‘ konularda bulunduğu taleplerin her birinde açık veya gizli bir hikmetin bulunduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. O’nun bu anlayışı tefsirine de yansımıştır.

Mâtürîdî Bakara sûresi 282. âyetin tefsirinde içinde borç ilişkisi olan her türlü alışverişin yazılmasının emredilmesini şöyle tefsir eder: “Unutmak arkasından çekişmeyi getirir. Çekişme ise ihtilafı zorunlu kılar. İhtilafta da fesat vardır. Bu sebeple bunca mazarratı defetmek, hakka uygun davranmak ve husumetleri bertaraf etmek için yazmak emredilmiştir.”²⁹⁶

Mâtürîdî iki mahrem olan kadının bir nikâh altında toplanmasının, babalarının hanımlarıyla evlatların evlenmesinin yasaklanmasının hikmetini “kin ve nefret doğurması”, “sıla-i rahmin kesilmesi” şeklinde ifade etmiştir.²⁹⁷ Mâtürîdî Nisâ sûresindeki “nefislerinizi öldürün”²⁹⁸ ifadesini tefsir ederken bu konuda ihtilaf

²⁹¹ el-Hakîme’t-Tirmizî, *Kitâbu İsbâti’l-İleli*, 70-71.

²⁹² Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, 15:198.

²⁹³ Bkz. Osman Oral, *Maturidi’nin Hikmet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 1-212; Emine Ögük, *Maturidi’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı; 462 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 152-209.

²⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 355.

²⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 2:292-293.

²⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 2:276.

²⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 3:96.

²⁹⁸ (Kur’an-ı Kerim, Nisâ, 4/66).

olduğunu, bazı âlimlerin “*kendi nefislerinizi öldürün, yani kendi canınıza kıyın*”, bazılarınnsa “*birbirinizi öldürün*” şeklinde anladıklarını zikrettikten sonra kendi *canınıza kıyın* görüşünü iki sebepten dolayı reddetmiştir. Bunlardan ilki, şayet kişi kendi canına kıymakla emrolunsaydı bu kula ağır bir ibadet olurdu. Kimse buna güç yetiremezdi. Zira “Allah, insana sadece kaldırabileceği bir şeyi yükler”²⁹⁹ âyetinin gereği Allah kimseyi takati üstünde sorumluluk ile mükellef kılmaz. İkincisi ise bu görüş şayet uygulanırsa bunun sonucunda insanlık neslin kesilmesi ve mahlûkâtın son bulması ile karşı karşıya kalacaktır. Mâtürîdî’ye göre hâl böyle olursa, o zaman mahlûkâtın yaratılmasında herhangi bir hikmetin olmadığı anlamı hâsıl olacaktır.³⁰⁰ O halde Mâtürîdî’nin ilâhî hitabın kolaylığı gözetmesi ilkesi ile dinin temel maksadı olan canın muhafazası prensibine muhalif görmesinden dolayı “kendi canınıza kıyın” anlamını reddettiği söylenebilir.

Özetle Mâtürîdî’nin meseleyi sadece lafzî tahliller açısından ele almakla yetinmediği görülmektedir. Mâtürîdî’nin konuya hikmet boyutundan da değinmeyi faydalı gördüğü anlaşılmaktadır. Sonuçta makâsîdî temelli bir tefsirin hâsıl olduğu söylenebilir.

3- *Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî*: Usûl olarak fukahâ ekolünden olan Cessâs’ın³⁰¹ usûlünde aklın önemli bir rolü vardır. Zira o, Kur’an’ın Kur’an, Sünnet ve icmâ ile tahsisini zikrettikten sonra aklın delâleti ile de Kur’an’ın bir kısım âyetlerinin tahsis edilebileceğini savunmuştur. “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ” Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının”³⁰² Cessâs’a göre bu âyetin muhatapları çocuklar ile mecnunlar haricindeki kişilerdir. Bu sebeple âyeti tefsir ederken hitabın ma’nâsını çocukların ve mecnunların dışındakilere tahsis etmiş, bunun akli bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir. Zira o, akli Allah’ın âyetlerdeki murâdını beyân eden bir hüccet kabul etmiştir.³⁰³ Yine Cessâs Allah’ın bütün fiilleri hikmetli olduğunu,³⁰⁴ dolayısıyla Allah’ın yaptığı her bir şeyde hikmet ve salah bulunduğunu vurgulamıştır. Ancak Cessâs’a göre Hz. Musa ve Hızır kıssasında da geçtiği gibi Allah her daim bu hikmet ve maslahatı kullarına açık

²⁹⁹ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/286).

³⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 3:244-245.

³⁰¹ Soner Duman, “Usûlü’l-Fıkh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (TDV Yayınları, 2012), 218.

³⁰² (Kur’an-ı Kerim, Hac, 22/1).

³⁰³ el-Cessâs, *el-Fusûl fî Usûli’l-Fıkh*, 1:146-147.

³⁰⁴ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân.*, 1:116.

etmeyebilir. Ona göre Müslümanlara düşen vazifeyse Allah'ın maslahat ve hikmet gözetmeden herhangi bir iş yapmayacağına inanmaktır.³⁰⁵

Cessâs'a göre maslahat, hikmet ile aynı ma'nâdadır. Ancak illetten farklıdır. Zira o, illetlerin açık vasıflarının olduğunu, maslahatlarda ise illetteki gibi açık vasıfların bulunamayabileceğini savunmuştur. Buna göre maslahat ahkâmın illeti olmayacaktır. Maslahat ancak Allah'a kulluk etmede gerçekleşecektir. Ona göre insan eğer hikmet içeren hükümler ile hükmetmez ise fesada uğrayacaktır. Eğer hikmetli işler ile amel eder ise salah bulacaktır. Cessâs, hikmeti sözle illeti ise kullarla ilişkilendirmiştir. Ona göre eğer illeti tespit edilmiş bir hüküm varsa kul da o hüküm ile amel etmezse hikmet tahakkuk etmeyecektir.³⁰⁶ Bu ifadelere göre Cessâs'ın hikmetin tahakkukunu illetin doğal bir sonucu olarak gördüğü de söylenebilir.

4- *Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâfi*: Kaffâl'ın makâsıd nazariyesine dair düşüncelerini ve maslahat anlayışını bize kadar ulaştıran eseri "*Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*"dir. Kaffâl'ın şer'î hükümlerin akıl ile uyumluluğunu ispatlamak için mezkûr eseri yazdığı bilinmektedir.³⁰⁷ Kaffâl'a göre şerî'atın tamamı aklidir. Yine ona göre şerî'at şayet şu anki olduğu şey dışında bir hal üzere vaki olmuş olsaydı hikmetten ve maslahattan çıkıp uzaklaşacaktı.³⁰⁸ Zira ona göre Allah hükümleri vaz' ederken insanların maslahatını dikkate almıştır.³⁰⁹ Bu ifadelere göre Kaffâl'ın şerî'atı akıl zeminde ele aldığı, akli hikmet ve maslahatla ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.

Kaffâl eserinde maksat kelimesini de doğrudan kullanmış, ibadet ve muâmelâta dair birtakım dini tahsîniyâtтан bahsetmiştir. Allah'ın insanı bu dünyada imtihan için yarattığını, onun tabiatına menfaati ile zararı, güzellikler ile çirkinlikleri ayırt etme gücünü yerleştirdiği zikretmiştir.³¹⁰ Kaffâl bu gücün akıl olduğunu, akli da anlama, kavrama ve açıklama yetisi olan düşünerek konuşmayla donattığı görüşünü ifade etmiştir.³¹¹ Kaffâl, Eş'arî ekolünden gelmekle birlikte dini hükümlerin maslahat üzere

³⁰⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, 2:62-63.

³⁰⁶ Nasi Aslan, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 37 (Ocak 2019): 898.

³⁰⁷ el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*, 17.

³⁰⁸ el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*, 29.

³⁰⁹ el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*, 33.

³¹⁰ el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*, 416.

³¹¹ el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfiyye*, 33.

bina edildiği, Allah'ın insanların maslahatını istediği ve Allah'ın her işinde hikmet bulunduğu hususunun da delil istenmeyecek derecede kesin olduğu görüşündedir.³¹²

1.2.2. Makâsıd Nazariyesinin Oluşumu ve Gelişimi Dönemi

Bu dönemin kendi içinde iki kısma ayrılması mümkündür. İlki Cüveynî ve sonrası klasik dönem, ikincisi ise Şâtıbî ve sonrası dönemdir. Bu iki dönemin tespitinde temel unsurlarsa makâsıd nazariyesinin geçirdiği evrelerdir. Zira makâsıd nazariyesi Cüveynî'yle bir sistemleşme, Şâtıbî'yle de müstakilleşme sürecine girmiştir. Bu sebeple biz de bu iki kişiyi makâsıd nazariyesinin temel taşları olarak gördük ve çalışmamızın bu kısmını bu iki kişiye ayırmayı uygun bulduk.

1.2.2.1. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Sonrası Klasik Dönem

Yapılan incelemelerde makâsıd nazariyesini ilk olarak sistemli bir şekilde ele alan ve onun kaidelerini ilk koyan kişinin Cüveynî olduğu görülmüştür. O, makâsıd nazariyesinin beşli tasnifini yapmıştır.³¹³ Gazzâlî ise bu tasnifi genişletmiş ve zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyâtı eklemek suretiyle makâsıd nazariyesinin mihverini oluşturmuştur.³¹⁴ Bu sebeple çalışmanın bu kısmında Cüveynî'den Şâtıbî'ye kadar olan dönemde makâsıd nazariyesi hususunda önemli yeri olan şahıslara değinilecektir. Bunlar sırasıyla *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî*, *Ebû Hâmid el-Gazzâlî*, İzzüddîn b. Abdisselâm ve Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî (ö. 716/1316)'dir.

1- *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî*: Cüveynî emir ve yasakların bir takım maksatlarının olduğunu, bir meselenin şer'î hükmü belirlenirken bu maksatların göz ardı edilemeyeceğini, bunları kavrayamayan kimselerin, şer'î konularda basiret sahibi olamayacaklarını savunmuştur.³¹⁵ Cüveynî'ye göre dinî taleplerin mahiyetinde ahlâkî güzelliklere davet, kötülükleri, üstün değerlere aykırı olan şeyleri yasaklama ve bu ikisi dışında olan konularda ise serbesti sağlama (ibaha) vardır. Ona göre mubah hükümlerin de çeşitli amaçları bulunabilir. Bunlardan bir kısmının amacı insan onuruna yakışmayan çirkinliklere ihtiyaç bırakmamaktır. Mesela evlilik bu maksada hizmet eder. İnsan bu

³¹² el-Kaffâl, *Mehâsinu's-Serî'a fî Furû'i's-Şâfi'iyye*, 34.

³¹³ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 39.

³¹⁴ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 161-165.

³¹⁵ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh*, 1:293-295.

sayede zina gibi kötülöklere ihtiyaç duymaz.³¹⁶ Cüveynî makâsıd nazariyesinde önemli bir yeri olan ilâhî fiillerin ta‘lîl edilebilirliğı noktasında illet hususunda önemli tespitler yapmıştır. O, dinî hükümlerin illetlerinin akılla kavranabilir olduğunu ifade etmiş ve bunları temelde beş kısma ayırmıştır.

Bu taksimın ilki ma‘nâsı akılla anlaşılıp kavranabilen şeydir. Burada ma‘kûlû’l-ma‘nâ zarûrî bir asla döner. Cüveynî bu maddeye kısası örnek vermiştir. Zira kısas, akıtılması caiz olmayan bir kanın korunması ve cana yönelik saldırıların önlenmesi ile mualleldir. İkincisi ise hâciyyâttır. Bunlar her ne kadar zaruret derecesine çıkmasa da insanların genelini ilgilendirir. Cüveynî bu kısma kira akdini örnek vermiştir. Zira kira caiz olmasaydı insanların çoğı güçlük ve sıkıntıya düşebilirdi. Cüveynî üçüncü olarak da zarûriyyat ve genel ihtiyaçlar ile alakalı olmayan ancak ahlâkî erdemleri elde etmeyi ve bu erdemleri bozacak şeyleri engelleme amacını içeren şeyleri zikretmiştir. Örneğın necis olan şeylerin izalesi, hades olan şeylerden temizlenme gibi. Bu kısım, gerekçesi akılla kavranabileceklerin en zayıfıdır. Bunlar bir asla ancak dolaylı olarak bağlanabilecektir. Bu sebeple maksadı da ancak işaret yoluyla gösterebilecektir. Bundan dolayı bu kısma dâhil olanların illetlerinden ziyade genel ma‘nâda hikmetlerinden söz edilebilir. Dördüncüsü ise herhangi bir zarûrî ya da hacî şeylere dayanmayan, kendisinde bulunan maksûdu elde etmenin mendup olduğı şeyleri içerir. Bu hususa kölenin efendisiyle özgürlük anlaşması yapması örnek olarak verilebilir. Bu türden akitler güzel karşılanmış ve teşvik edilmiştir. Ancak bu tür işlerde kıyas cari olamaz. Beşinci kısım ise gerekçesi asla kavranamayan şeylerdir. Cüveynî mahza bedeni ibadetleri bu kısma örnek olarak vermiştir. Zira bu kısmın bir menfaati celp ya da mazarratı defedecek hiçbir amaç ile alakası yoktur.³¹⁷

Cüveynî’nin bu taksimâtı illet ile ta‘lîl hususunda da caridir. O halde her ne kadar son üç maddede sayılan şeyler illet ile ta‘lîle kapalı gibi görünse de makâsıd nazariyesi açısından maslahat ve hikmet ile ta‘lîle kapalı olduğı söylenemez. Nitekim Cüveynî, bu taksimını illet bahsinde yapmıştır. Konunun başlığının makâsıd kavramı

³¹⁶ Rahmi Yaran, “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 10, sy. 28 (2006): 192.

³¹⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usulî’l-Fıkh*, 2:923-927.

altında olmaması ise o dönemde yerleşik bir makâsîd nazariyesinin tam oluşmamasından kaynaklandığı söylenebilir.³¹⁸

2- *Ebû Hâmid el-Gazzâlî*: Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî makâsîd nazariyesinin en önemli simalarındandır. Gazzâlî illet, maslahat, münasebe, istislah gibi kavramları kullanan birisidir.³¹⁹ Gazzâlî'nin ta'lîl ile alakalı görüşlerini aktardığı eserinin ismi *Şifâü'l-Ğalîl*'dir. Bu eserin illet teorisini müstakil olarak ele alması yönüyle usûl tarihinde benzersiz bir yere sahip olduğu söylenmiştir.³²⁰ Gazzâlî dini hükümleri ta'lîl edilebilir olan ve ta'lîl edilemeyen diye iki kısma ayırmıştır.³²¹ Gazzâlî ta'lîl edilebilir olanların bazılarının illetinin doğrudan ilk bakışta anlaşılabilir olduğunu, bazılarının ise ilk bakışta doğrudan anlaşılamadığı için çaba gerektirdiğini, “sebir ve nazar” metoduyla illetlerin elde edilebileceğini ifade etmiştir.³²²

Gazzâlî illetin tespitinde üzerinde durduğu konulardan biri de münasebe (akli uygunluk) kavramıdır. Gazzâlî'nin makâsîd anlayışı ile münasebe ve maslahat anlayışı arasında yoğun bir ilişki vardır.³²³ Nitekim eserinin dördüncü kısmında hüküm ile vasf arasında bulunan münasebeden hareketle bu vasfın hükmün illeti olduğunu ifade etmiştir.³²⁴ Gazzâlî münasebe ile maslahatı birlikte ele almıştır. Zira ona göre münasebe maslahatın çeşitlerini ve emarelerini ortaya koyan bir kavramdır. Yine Gazzâlî icmâlî ma'nâda maslahatı menfaatin celbi ve mazarratın def'i olarak detaylandırmıştır. Sonuçta münasebe ile makâsîd arasındaki ilişkiyi kurarken münasebenin maksûda riayet etmek olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî maksûdu da dini ve dünyevi olarak iki kısma ayırmıştır. Her ikisini de tahsil ve ibkâ diye ikiye ayırmış ve maslahat ile ilişkilendirmiştir. Tahsil bir şeyi elde etme, ibkâ ise bir şeyi korumaya dönük olarak asli hali üzere kalması için onu bozacak şeylerden korumadır. Dini ve dünyevi maksûdu ya tahsil ifade edecek şekilde bir menfaati celp ya da ibkâ ifade edecek şekilde zararlı şeylerden korumak ve aslı üzere devamını sağlamak için bir mazarratı defetme

³¹⁸ Ömer Yılmaz, “Cüveynî'nin Makasîd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, 1. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 130.

³¹⁹ Yılmaz, “Cüveynî'nin Makasîd Düşüncesi”, 147.

³²⁰ Tuncay Başoğlu, “Şifâü'l-Ğalîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 140.

³²¹ el-Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni 'ş-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 23.

³²² el-Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni 'ş-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 83.

³²³ Yılmaz, *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 147.

³²⁴ el-Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni 'ş-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 142.

özelliğinin olduğunu vurgulamıştır. Sonuçta Gazzâlî münasebâtı celp ve def şekilleri ile makâsıdı gözetmeye hamletmiştir.³²⁵

Gazzâlî makâsıdı dini ve dünyevi olarak ikiye ayırmıştır. Canın, aklın, neslin ve malın korunması hususlarına dikkat çekmiştir. O, bu dört şeyin aslının dünyevi olduğunu, ancak bunların dini maksatlarla da yakından ilgili olduğunu ifade etmiş ve bunlara beşinci olarak da dinin korunmasını eklemiştir.³²⁶ Gazzâlî Cüveynî'nin beşli taksimatını zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olarak kategorize etmiştir.³²⁷ Onun makâsıd anlayışında maslahatın makâsıda ircâ edildiği görülmüştür.³²⁸ Yine o, maslahatı makâsıd taksimi doğrultusunda kuvvet derecesine göre zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve tezyînat şeklinde bir tasnifte bulunmuştur. Aralarındaki geçişkenliğe değindikten sonra maslahatı menfaatin celbi mazarratın da defî olarak tanımlamıştır. Gazzâlî bu bağlamdan da hareketle maslahatı makâsıd ile tam alakalandırarak şer'î maksutların muhafazası olarak ma'nâlandırmıştır.³²⁹

3- İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm: İzzüddîn b. Abdisselâm maslahat konusunda adından söz ettiren şahsiyetlerin başında gelmiştir. Bu kişi *Makâsıdu's-Sheri'a* ve maslahat konularını fıkıh usûlünden bağımsız olarak ve geniş bir şekilde ele alan ilk kişi olarak kabul edilmiştir.³³⁰

İzzeddin b. Abdisselâm maslahatı dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırır. Yine maslahat ve mefsedet, hayır-şer, fayda-zarar, hasenât-seyyiât şeklinde ifade etmiştir. Zira ona göre masâlihın tamamı hayırlı, faydalı ve güzel olan şeylerden oluşmuştur. Mefâsid ise baştan sona şerler, zararlı şeyler ve seyyiattan oluşmuştur. Nitekim o, Kur'an'da geçen hasenâtı genellikle masâlih, seyyiâtı ise mefâsid olarak anlamıştır.³³¹ Yine İzzeddin b. Abdisselâm'a göre dünyaya müteallik maslahat ve mefsedetler akılla bilinen şeylerdir.³³²

³²⁵ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 159.

³²⁶ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 160-161.

³²⁷ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 161-165.

³²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl ma'ahu Kitâbu Fevâtihi'r-Ramût bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, haz. eş-Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Ekâm bin Ebi'l-Erkâm, 1994), 652.

³²⁹ el-Gazzâlî, 2:635-36.

³³⁰ Abdurrahman Haçkalı, *İzzeddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999), 78.

³³¹ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:4-5.

³³² İbn Abdusselâm, 1:5,11.

İzzeddin b. Abdisselâm maslahatı ve mefsedeti üç kategoriye ayırmıştır. Bunlar zarûrât, hâcât ve tekmilâtır.³³³ O, makâsıdı ahirete ve dünyaya yönelik olarak da her birini üç kısma ayırmıştır. Uhrevî zarûriyyât vacip olan şeyleri yapmaya ve haramları terk etmeye dair fiillerdir. Uhrevî hâciyyât ise müekked sünnetler ve şe'âir-i İslâmiyyedir. Uhrevî tekmilâtsa menduplardır. Ahirete dair olanlar bunlardır. Dünyaya dair olanlarsa şunlardır: Dünyevi zarûriyyât yemek içmek, giyinmek, evlenmektir. Dünyevî tekmilâtsa temiz ve lezzetli şeylerin yenilip içilmesi, güzel ve yüksek evlerde barınılmasıdır. Dünyevi hâciyyâtsa bu ikisi arasında bulunanlardır.³³⁴

4- *Necmüddîn et-Tûfî*: Selefi-Hanbelî bir çizgi takip eden Tûfî,³³⁵ maslahat konusunda Nevevî'nin Kırk Hadis isimli eserine yazmış olduğu *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in* isimli şerhinde otuz ikinci hadis olan “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ” hadisini açıklarken maslahat ile ilgili görüşlerini zikretmiştir.³³⁶ Eserin bu kısmı *Risâletün fî Ri'âyeti'l-Maslaha* ismi ile müstakil olarak basılmıştır.³³⁷

Tûfî maslahatı edille-i şer'iyyenin merkezine konumlandırmıştır. Zira ona göre on dokuz delilin en kuvvetlisi maslahattır. Maslahat hem Kitap ve Sünnet'ten hem de icmâdan daha kuvvetlidir. Eğer nass dediğimiz Kitap ve Sünnet ile icmâ şayet maslahata riayet ederse bu durum çok güzeldir. Şayet maslahat ile bu iki delil çelişirse maslahata riayet esas olup maslahat Kitap, Sünnet ve icmâya takdim edilir. Tûfî bu takdim edilişin nassı ve icmâyı devreden çıkarmak olarak anlaşılmaması gerektiğini aksine bu görüşünün Kitap'ın ve Sünnet'in maslahat ile ya tahsis edilmesi ya da beyân edilmesi anlamına geldiğini savunmuştur.³³⁸ Ancak Tûfî bu takdimi muâmelât konuları ile sınırlı tutmuştur. İbadete dair konularda ve muâmelâta dair de olsa taabbudî kabul edilen konularda ise nassın ve icmânın esas olduğunu vurgulamıştır.³³⁹ Bu görüşünden

³³³ İzzeddin İbn Abdusselâm, *el-Fevâid fî İhtisâsi'l-Makâsıd (el-Kavâ'idü'l-Suğrâ)*, thk. İyâd Hâlid ed-Dibâ', 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 38.

³³⁴ İbn Abdusselâm, *el-Fevâid fî İhtisâsi'l-Makâsıd (el-Kavâ'idü'l-Suğrâ)*, 38-39.

³³⁵ Lejla Demiri, “Tûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 324-25.

³³⁶ Necmeddin et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in*, thk. Ahmet Hâci Muhammed Osman, 1. Baskı (Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1998), 234-280.

³³⁷ Necmeddin et-Tûfî, *Risâletün fî Ri'âyeti'l-Maslaha*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, 1. Baskı (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye el-Lubnâniyye, 1993), 1-64.

³³⁸ et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in*, 238.

³³⁹ et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'in*, 241.

dolayı Tûfî, maslahatı Kitap, Sünnet ve icmâya tercih ederek maslahata aşırı itibar etmesinden dolayı eleştirilmiştir.³⁴⁰

Tûfî maslahatı tanımlarken önce lügat ma'nâsına sonra örfî ma'nâsına sonra da bu kavramın dini açıdan tanımına yer vermiştir. Tûfî'ye göre maslahatın sözlük anlamı bir şeyin işlevine uygun olarak kendisinden murâd edilen kâmil bir yapıda olmaktır. Kalemin yazma fiiline uygun bir yapıda olması lügavî anlama örnektir. Maslahatın örfî anlamı ise *salaha yani iyi ve uygun olan ile faydaya ileten sebeptir*. Ticaretin kazanca götürmesi de örfî anlama örnektir. Maslahatın dinî anlamı ise ister ibadet alanında ister adet sahasında olsun şâri'in maksûduna götüren sebeptir.³⁴¹ Tûfî, ilâhî fiillerin mükellefin faydasına dönük birtakım gâî hikmetler ile ta'lîlini kabul etmiştir. O, maslahatlara riayeti de vacip görmüştür. Zira Tûfî'ye göre Allah maslahata riayet etmeyi, onu lûtfetmeyi kendi üzerine almıştır. Ancak bu vaciplik واجب على الله yani Allah'a karşı dışarıdan bir etkenden kaynaklanan bir zorunluluk ya da vaciplik değildir. Aksine واجب من الله yani bizatihi Allah'tan kaynaklanan bir vacipliktir.³⁴² Tûfî, donuk zihniyetli olarak nitelendirdiği zâhiriler hariç bütün âlimlerin, maslahatın elde edilmesiyle ve mefsedetin de giderilmesiyle hükümlerin ta'lîl edildiği görüşünde icmâ ettiklerini ifade etmiştir.³⁴³ Tûfî, tefsir sahasında yazdığı *el-İşârâtü'l-İlâhiyyeti ile'l-Mabâhisi'l-Usûliyyeti* isimli eserinin mukaddimesinde Kur'an'ı baştan sona kadar istikrâ yöntemiyle inceleyip araştıracağını, buradan elde ettiği usûlî konuları yani usûlu'd-dini ve usûlü fikhî açıklayacağını ve bu iki konudaki küllî kâideleri belirleyeceğini dile getirmiştir.³⁴⁴

Tûfî kendisinden önceki usûl âlimleri gibi maslahatı kullanmıştır. Ancak Tûfî'yi öncekilerden ayıran en önemli özelliği maslahatı bütün usûl anlayışının merkezine konumlandırırmış olması ve maslahat anlayışının merkezine de Kur'an'ı yerleştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla *Makâsıdu'l-Kur'an* konusuna Tûfî'nin de bir şekilde dâhil olduğu söylenebilir.

³⁴⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik (Hayatuhû ve 'Asruhû, Ârâuhu ve Fıkhuhu)*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1952), 393.

³⁴¹ et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în*, 239.

³⁴² et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în*, 242.

³⁴³ et-Tûfî, *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în*, 244.

³⁴⁴ et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mabâhisi'l-Usûliyye*, 1:206-210.

1.2.2.2. Şâtıbî ve Sonrası Dönem

Şâtıbî makâsîd nazariyesinin olgunlaşmasında önemli bir yeri vardır. Onun makâsîd nazariyesini usûlî fıkıhın illet, maslahat gibi konularının içinden çıkararak el-Muvâfakât isimli eserinin ikinci cildinde “Kitâbu’l-Makâsîd” başlığı altında müstakil olarak ele almıştır. Şâtıbî böylece makâsîd nazariyesinin bir disiplin haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.³⁴⁵ Bu sebeple makâsîd nazariyesinin Şâtıbî sonrasını ayrı bir dönem olarak ele almayı uygun bulduk.

1- *Ebû İshâk eş-Şâtıbî*: Şâtıbî’nin makâsîd anlayışına çalışmanın ileriki bölümlerde sık sık değinileceğinden tezimizin bu kısmında Şâtıbî’nin alana katmış olduğu birtakım farklı yaklaşımlarını ifade etmekle yetineceğiz.

Fıkıh usûlünün temel konularını Makâsîd nazariyesi bakış açısıyla inceleyen, el-Muvâfakât³⁴⁶ adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî fakihi ve dil âlimi olan Şâtıbî, özellikle 19. yüzyıldan itibaren Makâsîd nazariyesi ile anılır olmuş ve bu alanda bir dönüm noktasını teşkil etmiştir.³⁴⁷ Şâtıbî makâsîd nazariyesine bu alanın en seçkin eseri kabul edilen *el-Muvâfakât* isimli eseri ile yadsınamayacak derecede katkıda bulunmuştur. Şâtıbî eserinin ikinci cildin tamamını makâsîd nazariyesine tahsis etmekle makâsîdı müstakil olarak ele alan ilk kişi olmuştur. Şâtıbî böylece makâsîd nazariyesinin bir disiplin haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.³⁴⁸

Şâtıbî eserinin birinci cildinde yer alan ilk mukaddimeyi kat’î ve zannî kavramlarına ayırmış, fıkıh usûlünün kat’î olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşünü de Şerî’at’ın küllîlerine dayandırmış ve küllîlerden kastının da zarûrât, hâciyât ve tahsinîyât üçlüsü olduğunu zikretmiştir.³⁴⁹ Şâtıbî bu üçlüyü şer’î ilimlerin özü olarak nitelemiş ve makâsîd ilminin usûl ve fûrûnun korunduğunu zikretmiştir. “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz”³⁵⁰ âyetini, insanoğlunun iki cihan saadetini kendisi ile elde ettiği zarûrât, hâciyât ve

³⁴⁵ Boynukalın, “Makâsîdu’ş-Şerîa”, 27:424; Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 23-24.

³⁴⁶ Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 406.

³⁴⁷ Ahmet er-Reysûnî ve Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 373.

³⁴⁸ Boynukalın, “Makâsîdu’ş-Şerîa”, 27:424; Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 23-24.

³⁴⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1:23-24.

³⁵⁰ (Kur’an-ı Kerim, Nahl, 15/9).

tahsiniyâtdan oluşan makâsıdın korunması şeklinde tefsir etmiştir.³⁵¹ Şâtıbî şer'î teklifin yaratılıştaki bulunan *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın korunmasına yönelik olduğunu vurgulamıştır. Böylece makâsıd ile yaratılış arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır.³⁵² Buna göre Şâtıbî'nin makâsıd anlayışının temel ve kurucu unsurlarının Kur'an'ın korunmuşluğuna, makâsıdın özünü teşkil eden küllîyâta, makâsıdın fitrîliğine ve teklifin de bu maksatlara yönelik gerçekleştiği düşüncesine dayandığı söylenebilir.

Şâtıbî'nin makâsıd nazariyesine başka bir katkısı ise makâsıdı fıkıh usûlüne hâkim bir bakış açısı haline getirmiş olmasıdır. Burhânî bilginin bir metodu olan istikrâyı, manevî tevatürü aşacak şekilde bilgi kuramının temeline yerleştirerek makâsıdı “aslu'l-usûl” saymıştır. Şâtıbî cüz'î delillerin çoğunluğunun delâlet açısından zannî olduğunu belirtmiş ve ancak istikrâ neticesinde elde edilen kaideleri bu delillerin sıhhati ve anlaşılması konusunda ölçü kabul etmiştir. Küllî kaidelerin, muayyen bir nas bulunmasa da kat'î oldukları için delil kabul edilebileceği kanaatini benimsemiştir.³⁵³ Şâtıbî makâsıdı ilkelerin ve bu bakış açısının işlevselliğini artırmış, makâsıdı bakış açısını mezhep taassubu ve taklitçi anlayışa karşı bir çıkış yolu olarak görmüştür. Böylece Şâtıbî şer'î deliller arasında tutarlı bir bütünlüğe ulaşmaya çalışmış ve istikrâ ile ulaşılan küllî esasları ve Makâsıdu's-Şerî'a'yı bu çabanın merkezine oturtmuştur.³⁵⁴

Şâtıbî'den sonraki klasik dönemlerde makâsıd nazariyesine dair kayda değer bir gelişme olmamış, sadece klasik görüşlerin tekrarıyla yetinilmiştir. Modernleşme sonrası Müslüman dünyanın karşılaştığı problemlerin çözülmesinde ve karşılaşılan sorunların aşılmasında ihya ve tecdit gündeme gelmiş ve makâsıd bahsi tekrardan açılmış, Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* isimli eseri yayınlanmasıyla birlikte bu alanda çalışmalara ışık tutmuştur.³⁵⁵

2- *Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî*: Modern dönemde Makâsıd nazariyesine ışık tutan şahıslardan biri de Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'dir. Dihlevî'nin maslahat ve hikmet-i teşrî konularına büyük önem atfetmekle alana katkı sağladığı söylenebilir. Zira *Hüccetullâhi'l-Bâliga* isimli eseri İslam hukukunun dayandığı maslahatlardan ve hikmetlerden bahseden nadir eserlerden kabul edilmiştir. Dihlevî bu eserinde İslam

³⁵¹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1:58.

³⁵² eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2:9.

³⁵³ Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü -Makâsıd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı*, 87-88.

³⁵⁴ Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü*, 158.

³⁵⁵ Boynukalın, “Makâsıdu's-Şerîa”, 27:424.

şerî'at'ını inanç, ibadet ve muâmelât olmak üzere üç açıdan konu edinmiş ve şerî'at'ın hikmetlerinden de ayrı ayrı bahsetmiştir.³⁵⁶ Dihlevî'nin konu ile ilgili görüşlerine son bölümde yer verilecektir.

3- *Muhammed Reşîd Rızâ*: Modern dönemde Batı dünyasının Müslüman dünyaya üstünlüğü ve Müslümanların ilim ve teknolojiye Batıya nazaran geri kalmışlığı İslam dünyasını yeni arayışlara sevk etmiş, bu durum birtakım ıslahçı ve tecdidci hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ıslahat ve tecdit düşüncesi modern dönemde pek çok Müslüman mütefekkirin faaliyetlerini şekillendirmiştir. Bu mütefekkirlerin başında da Muhammed Abduh ve onun öğrencisi olan Reşâd Rızâ'nın geldiği söylenebilir.³⁵⁷ Nitekim Reşîd Rızâ İslam âleminin ıslahına dair düşüncelerini ilk bölümü hocası Abduh'un ders notlarından oluşan ve bizzat Reşîd Rızâ tarafından kelem alındığı ifade edilen *Tefsîru'l-Menâr* isimli tefsirinde ele almıştır.³⁵⁸

Reşîd Rızâ'nın makâsîd nazariyesindeki yeri çağdaşı İbn Âşûr kadar olmasa da *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerini Yûnus sûresinin 2. âyetini tefsir ederken bir başlık açarak ele aldığı görülmüştür.³⁵⁹ Ayrıca *el-Vahyu'l-Muhammedî* isimli eserinin beşinci bölümünü bütünüyle bu konuya ayırdığı bilinmektedir.³⁶⁰ Nitekim çalışmamızın son bölümünde Reşîd Rızâ'nın makâsîd nazariyesine dair görüşleri genel hatları ile ele alınacaktır.

4- *Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*: Şâtıbî'den yaklaşık altı asır sonra makâsîd nazariyesini fıkıh usûlü eserlerinden ayrı olarak inceleyen ve müstakil bir disiplin olarak ele alanın Tâhir b. Âşûr olduğu kabul edilmiştir.³⁶¹ Tâhir b. Âşûr'a kadar da makâsîd konusuna önem veren ve makâsîd nazariyesinin muhtevasına dair bilgi veren âlimler olmuşsa da ondan önce makâsıdı tanımlayan birine rastlanmamıştır. Bilindiği kadarıyla makâsîd nazariyesi hakkında yapılan ilk tanımlamaya İbn Âşûr'un *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* isimli eserinde rastlanmıştır.³⁶² İbn Âşûr'un, şâri'in hükümleri sevk ederken gözettiği ana maksatlar ve dayandığı hikmetler bilinmediği

³⁵⁶ Pekçan, *Makâsîd Teorisine Giriş*, 35.

³⁵⁷ Ali Merad, "İslah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 143-44.

³⁵⁸ M. Suat Mertoglu, "Tefsîrû'l-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 297-98.

³⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:206-258.

³⁶⁰ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 191-230.

³⁶¹ Pekçan, *Makâsîd Teorisine Giriş*, 37.

³⁶² Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27:423.

takdirde nassı anlama ve yorumlama da dolayısıyla içtihatla eksik kalınacağını savunduğu ifade edilmiştir. Yine İbn Âşûr'un, selefleri gibi makâsîd nazariyesine ilke bazında yaklaştığı, lafızcı anlama ve yorumlama üslubuna çeşitli eleştiriler getirdiği de bilinmektedir. Onun makâsîdın konularına dair tespitlerinin genel, ifadelerinin ise kategorik olduğu, ayrıntıya inerek örneklendirmeler getirdiği yerlerde ise klasik fıkıh doktrini ve kuramlarını merkeze alarak makâsîd ve hikmet açısından çeşitli açıklamalar yaparak katkıda bulunduğu da ifade edilmiştir.³⁶³ İbn Âşûr'un, makâsîd nazariyesine başka bir katkısı da makâsîdî âmm³⁶⁴ ve hâsse³⁶⁵ olmak üzere iki kısma ayırmasıdır. İbn Âşûr'un alana kazandırmayı hedeflediği en önemli hususlardan biri de Şâtîbî ile tam bir nazariye olma sürecine giren makâsîdî, daha da geliştirip fıkıh usûlünden bağımsız bir disiplin haline getirmek olduğu söylenebilir.³⁶⁶ Bu hususlar çalışmamızın üçüncü bölümde ele alınacaktır.

Bu isimler dışında özellikle son yarım asırda İslam dünyasında makâsîd nazariyesine *Makâsıdu's-Serî'a* merkezli yaklaşımlar ve bu konuya dair birtakım çalışmalar görülmüştür. Bu kişiler ve bunların çalışmaları tezin giriş kısmında ele alınmıştır.

1.2.2.3. Makâsîd Düşüncesinin Allah'ın Fiilleri, Şer'î Hükümler ve Hikmetler Açısından Teorik Çerçevesi

Makâsîd nazariyesinin temel problemlerinden biri de ilâhî fiillerin ta'lîl edilip edilemeyeceği hususudur. Şayet ta'lîl edilebilir ise bu ta'lîl'in illet ve hikmetle alakası dolayısıyla illetin ve hikmetin bina edileceği alt yapıyı hazırlama açısından da fiillerin ya da nesnelerin hüsun ve kubuh ile ilişkisi büyük önem arz etmiştir. Yine Allah'ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı ve dinî sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinemeyeceği meselesinde ortaya çıkan eğilimler, makâsîd düşüncesinin temelinde yer alan ta'lîl konusuyla ilgili görüşler için de yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur.³⁶⁷

³⁶³ Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", 19:333-334.

³⁶⁴ Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Serî'atu'l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2016), 207.

³⁶⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Serî'ati'l-İslâmiyye*, 412.

³⁶⁶ Boynukalın, "Makâsıdu's-Serî'a", 27:424.

³⁶⁷ Boynukalın, 27:423.

1.2.2.3.1. İlâhî Fiillerin Hüsün ve Kubuhluğu

Yapılan incelemelerde makâsîd nazariyesinin temelini fikhî mülâhazalardan daha ziyade kelâmî mülâhazaların oluşturduğu görülmüştür. Bu mülâhazaların temelini de Allah'ın kulları için “aslah” olanı daima gözetmesinin Allah hakkında zorunlu (vacip) olup olmadığı konusu ile hüsün ve kubuhun akliliği hususları oluşturmaktadır. Zira kullar açısından bir şeyin iyi-kötü, hayır-şer, güzel-çirkin, faydalı-zararlı olup olmadığının temel kaynağının ne olduğu kelâmî zeminde öteden beri tartışıl原因 gelmiştir. Bu hususta bir başka tartışma konusu ise bu şeyin iyi ya da kötü olduğuna kimin karar vereceği hususudur. Bu konuda yegâne otoritenin kim ya da ne olduğu ve ilâhî fiillerde aslaha riayet edilmesi hususlarında tartışmalar vuku bulmuştur. Bu kapsamda söz konusu problemler makâsîd nazariyesinin ortaya çıkışına katkıları çerçevesinde ele alınacaktır.

1.2.2.3.1.1. Aslah Teorisi ve Makâsîd İlişkisi

Aslah sözlük olarak, s-l-h kökünden türemiştir. S-l-h “kelimesi fesadın zıttı olup bir şeyin bozuk veya yıkılmış olmayıp iyi olması” demektir. Salâh ise “Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” anlamındadır. Aslah da terim olarak “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” anlamındadır.³⁶⁸ Bu konunun problematiğini “Allah, kullara yönelik fiillerinde insanlar için salâhı mı yoksa aslahı mı gözetmiştir? Allah'ın salaha ya da aslaha göre davranması vacip midir? Allah'ın kullara yönelik faydalı, güzel, iyi şeyleri bu dünyada mı yoksa ahirette mi gerçekleştirmesi gerekir? Allah için bir şeyi yerine getirme de bir zorunluluk yani vücut kabul edilebilir mi? gibi sorular oluşturmaktadır. Çalışmanın konusu doğrudan kelâmî açıdan bu konuyu detaylandırmak olmadığından sadece temel hususlara değinilecektir.

Makâsîdu'l-Kur'an'ın temel konusu Kur'an âyetleri dolayısıyla ilâhî fiillerdir. Mesele ilâhî fiiller olunca kelâm ilmi de konu ile yakından ilgilenmiştir. Kelâmî olarak Allah'ın kullarına hitap ederken fiillerinin gerisinde bir gerekçenin olup olmadığı varsa bu gerekçenin zorunlu olup olmaması zihinleri daima meşgul etmiştir. Bu durum kelâm ilminde ilâhî fiillerde salah-aslah ve hüsün-kubuh tartışmalarıyla vücut bulmuştur.

³⁶⁸ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “S-L-H”, 2:516; ez-Zebîdî, “*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*”, “S-L-H”, 6:547; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “S-L-H”, 2:1171; Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 495.

Mu‘tezîle ilâhî fiillerin zuhurunda Allah’ın kulları için aslah ya da salah olana uygun hareket etmesini zorunlu görmüştür. Aslah prensibini kabul etmeyen Eş‘arîler usûle dair eserlerde aslaha mukabil maslahatı, Mâturîdîler ise hikmeti ön plana çıkarmışlardır. Mu‘tezîle aslah teorisini Allah’a zorunlu görürken diğer ikisi maslahat ve hikmeti Allah’ın birer lütfu olarak telakki etmişlerdir. Örneğin hem kelâmda hem de fıkıhta otorite kabul edilmiş olan Eş‘arî kelâmcısı Cüveynî aynı zamanda da makâsîd nazariyesinin terimselleşme sürecinde önemli rol oynayan³⁶⁹ ve maslahat düşüncesinin temellerini atan ilk kişi olduğu kabul edilmiştir.³⁷⁰ İmam Mâturîdî ise hikmet kavramını kelâm ve tefsir ilimlerinde yoğunlukla kullanan âlimlerin başında gelmiştir. Nitekim Mâturîdî’nin en belirgin özelliği nasları akıl ve hikmet ekseninde tahlil eden bir düşünce sisteminin ekolleşmesini sağlamasıdır. Mâturîdî’nin bu kapsamda telif ettiği *Te’vilâtü’l-Kur’ân* ile *Kitâbu’t-Tevhid* isimli eserleri onun üstün bir kelâm ve tefsir yeteneğine sahip olduğunu göstermiştir.³⁷¹ Nitekim Mâturîdî’nin bu eserleri incelendiğinde onun, dini hayata hâkim kılma yolunda çaba sarf etmiş, dinin hakikatlerini araştırma, bunların ince ma’nâlarını ve derin hikmetlerini ortaya çıkarma çabasında olduğu görülmüştür.³⁷²

Her üç ekolün konu ile ilgili yaklaşımlarına kısaca böyledir. Maslahat ve hikmet konularına çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinileceğinden burada sadece aslah teorisi hakkındaki tartışmalar ele alınacaktır.

Aslah Mu‘tezîle’ye ait bir teoridir. Bu teorinin kökeninde Mu‘tezîle’nin *usûlî hamse* nazariyesinde yer alan *adl* ilkesinin bulunduğu ifade edilmiştir. Mu‘tezîle’ye göre “Allah adldir” sözünden murâd Allah’ın fiillerinin hepsinin hasen olduğu, onun kabih bir iş yapmayacağı ve yapması gereken şeyi de gecikme ve ihmal olmaksızın yapacağı anlamındadır.³⁷³ Mu‘tezîle bu düşüncesini Allah’ın hakîm sıfatına dayandırmış ve kullara tealluk eden fiillerde aslah olanı yapmasını Allah’a zorunlu görmüştür. Zira Mu‘tezîle’ye göre eğer Allah aslah olanı yapmaz ise cimrilik ve hafiflik yapmış olur ki bu durum Allah’a asla uygun düşmeyecektir. O halde Allah’ın kullar için aslah olanı

³⁶⁹ Boynukalın, “Makâsîdu’ş-Şerîa”, 27:424.

³⁷⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 82.

³⁷¹ Murat Serdar ve Harun Işık, *Sistematik Kelam*, 2. Baskı (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 222.

³⁷² Şükrü Özen, “Mâturîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 149.

³⁷³ Ebu’l-Hasen b. Ahmed Kâdî ‘Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûlî’l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, 3.Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 132.

yapması vacip olmuştur.³⁷⁴ Aslah teorisinin varlığı hususunda Mu'tezîle ittifak etmiştir. Ancak onların aslahın keyfiyeti hususunda ihtilaf ettikleri görülmüştür. Nitekim kimi Mu'tezîle âlimleri Allah'a vacip olanın *aslah* değil *salah* olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ifadelerle göre Mu'tezîle'nin bu konuda Allah'ın kulların faydasını dikkate alıp fiillerini buna göre yapmasının vacip olması ile uluhiyyet kavramı arasında bir bağ kurduğu söylenebilir.³⁷⁵

Aslah teorisinden dolayı başta Mâtürîdî tarafından olmak üzere Mu'tezîle'ye çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Mâtürîdî, *aslahtan* murâdın hikmet olması durumunda bu hususta bir problem görmemiştir. Ancak o, aslah ile hikmet haricinde başka bir ma'nâ kastedilmişse o zaman ilâhî fiillerde aslah olanın şart koşulmasına itiraz etmiş ve aslah teorisini en büyük fesat saymıştır.³⁷⁶ Yine Mâtürîdî'ye göre Mu'tezîle'nin *aslah* teorisi mahlûkun hakkının Allah üzerine bağlanması sonucunu doğuracaktır ki o bu tasavvuru da yanlış bulmuştur. Zira evvel emirde Allah'tan başka bir varlık mevcut değil iken Allah'ın üzerine ma'dûma ait bir hakkın varlığından bahsetmek de muhaldir. Binaenaleyh Mâtürîdî kulun din sahasında salâhının ve fesadının aslî temelini yine kulun kendi fiillerinin oluşturduğunu ifade etmiş ve kulu doğruyu yapmaya ulaştıran sebepleri Allah'ın yaratmasını ise onun bir lütfu ve ihsanı olarak görmüştür.³⁷⁷

1.2.2.3.1.2. Hüsün-Kubuhun Aklîliği ve Makâsîd İlişkisi

Arapçada husn (حُسْن) kelimesinin zıddı kubh (قُبْح) kelimesidir. Husn kelime olarak mastar ve sıfat olarak da kullanılmaktadır. Çoğulu mehâsindir. Husn güzel olmak anlamında mastar, güzellik, rağbet edilen şey anlamında da isimdir. el-İsfahânî bir şeyin akıl, hevâ ve his olmak üzere üç cihetten güzel görülebileceğine dikkat çekmiştir. O, bu kavramın halk arasında çoğunlukla gözle görünebilir güzellikler için kullanıldığını ifade etmiştir.³⁷⁸ Kubh kavramı ise surette ve fiilde çirkinlik, çirkin olmak anlamlarında isim ve mastar olarak kullanılmaktadır. El-İsfahânî kubh kavramının da gözün bakmaktan hoşlanmadığı şeyler ile nefse itici ve çirkin gelen işler ve haller için kullanıldığını

³⁷⁴ Kemal Işık, *Mu'tezîle'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967), 78.

³⁷⁵ İlhan, "Aslah", 3:495-96.

³⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 179-180.

³⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 207; *Te'vilâtu Ehli's-Sunne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 3:530.

³⁷⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "H-S-N", 13:114; Âsım Efendi, *"el-Okyânüsü'l-Basîf fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr"*, "H-S-N", 6:5323; el-İsfahânî, *"el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an"*, "H-S-N", 171.

zikretmiştir.³⁷⁹ Hüsün ve kubuh kavramlarının İslâmî literatürde bir şeyin estetik açıdan yüklenen anlamından daha ziyade davranışların dinî ve ahlâkî yönden kıymetini ifade etmede kullanıldığı söylenmiştir. Bu nedenle hüsün ve kubuh kavramları Türkçe telif edilen kelâma, ahlâka ve usule dair eserde veya tercümelerde yerine göre iyilik-kötülük, fayda-zarar şeklinde çevrilmiştir.³⁸⁰

Hüsün ve kubuh kelimelerinin yukarıda ifade edilen kavramsal anlamları incelendiğinde bu iki kavramın üç anlam çerçevesinde kullanıldığı görülmüştür. “İlki kemâl ve noksanlık anlamında sıfat olarak kullanımıdır. Örneğin ‘İlim iyidir’ ve ‘Cehalet kötüdür’ gibi. İkincisi Yapan kişinin amacına uygun olup olmaması anlamında kullanır. Buna maslahat ve mefsedet de denilmektedir. Bu anlamın şahısların kendilerinde bulunan sıfatlar için sabit olduğu ve kaynağının akıl olup, kişiden kişiye değiştiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Örneğin Zeyd’in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat/iyi olup düşmanlarının amaçlarına uygunken, sevenleri açısından mefsedet/kötü olup, amaçlarına aykırıdır. Üçüncüs ise yapan kişiye bu dünyada övgü ve yergi, ahirette ise sevap ve ceza gerektiren anlamında. Bu bilgileri nakleden Şirvanî’ye göre mezhepler arasındaki ihtilaf noktası burada ortaya çıkmaktadır.”³⁸¹

Temelde kelâm ilmi ile ilgili olmakla birlikte hüsün ve kubuh kavramları mantık, fıkıh usûlü, ahlâk ve felsefeye dair eserlerde iyilik-kötülük kapsamında vuku bulan tartışmalarda yer almıştır. Bu tartışmaların hüsün ve kubuhun hem mahiyeti hem de aklın hüsün ve kubuh olanı idrak etmedeki yetisi ve kapasitesi hususlarında da yoğunlaştığı görülmüştür. Dolayısıyla nesnelerde ve fiillerde hüsün ve kubuh hakkındaki bilgilerin kaynağının ne olduğu hususları bu tartışmaların konusunu teşkil ettiği görülmüştür.³⁸² Makâsıd nazariyesinde de maslahat ve mefsedet önemli bir yer tutmuştur. Nesnelerde ve fiillerde neyin maslahat neyin mefsedet olduğu hususları nesnelerdeki ve fiillerdeki hüsün ve kubuh tartışmaları bağlamında ele alınmıştır.

³⁷⁹ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “K-B-H”, 2:552-553; “*el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “K-B-H”, 2:1199; el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an*”, “K-B-H”, 589.

³⁸⁰ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 59.

³⁸¹ Ahmet Kamil Cihan, “Cüveynî’de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”, *İlahiyat Akademisi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 9 (2019): 55-56.

³⁸² Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 19:60.

Hüsün ve kubhün kural olarak akıl ile bilinip bilinemeyeceği, şayet bilinebilir ise bu kuralın ilâhî fiillerin her alanında geçerli olup olmadığı hususları kelâmın doğrudan konusu olmakla birlikte İslâmî ilimlerde usûlün de ilgilendiği bir alan olmuştur. Nitekim ilâhî hitaba konu olan hükümlerin gerekçelerinin akılla kavranıp kavranamayacağı konusunda İslam âlimleri arasında farklı görüşler zuhur etmiş olsa da Mu‘tezile ekolüne sahip âlimler de dâhil olmak üzere İslam âlimlerince aklın taabbudî olan konularda illet arama yetkisinin olmadığı kabul edilmiştir.³⁸³ Örneğin mükellef açısından asıl olan şeyin ibadetlerde taabbudiliğin esas olmasıdır. Bu sebeple ibadetlerin, taşıdıkları ma‘nâ gözetilerek yapılamayacağı ifade edilmiştir. Âdetlerde ise itibarın ma‘nâyâ olunacağı vurgulanmıştır. Bununla birlikte taabbudî konulardaki emirlerin hikmetten de arî olmadığı, ibadetlerde illet ile ta‘lîl akıl ile bilinmese de bunların gerisinde bulunan hikmetin akılla kavranabileceğine dikkat çekilmiştir. Zira bu gibi konuların hikmetlerinin Allah’a teslimiyet ve saygı duyma, onu yüceltme ve ona yönelme şeklinde olacağı ifade edilmiştir.³⁸⁴ Dolayısıyla makâsîd nazariyesi açısından hüsün ve kubha dair tartışmaların incelenmesi uygun olacaktır.

İslâmî ilimlerde bu konu, hüsün ve kubh kavramlarının ilâhî sıfatlar ve fiiller ile olan alakası, bu kavramların varlığa ait zâtî bir özellik olup olmadığı, kubhün bulunup bulunmadığı, insan fiillerindeki hüsün ve kubhün mahiyeti gibi hususlar kapsamında değerlendirilmiştir. Bu hususlara ilaveten bu iki kavram, Allah’a kulluğun hüsün olduğu hükmünün akılla ve dinle ilişkisi, akıl ve vahyin şer‘î hükümleri bilme vasıtaları olarak ehemmiyeti, bu bilmenin şâri‘ ve mükellef açısından neticeleri, hüsün ve kubhün sorumlulukla ilgisi gibi açılardan da tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda İslam âlimleri arasında hüsün ve kubha dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların şer‘î hüküm ve hâkim kavramlarını açıklaması yönüyle usûlî fikhın, ilâhî irâde ile aklın anlama yeteneği veya yetkisi arasındaki alakayı belirleme bakımında da kelâm disiplinin alanına girdiği söylenebilir.³⁸⁵

Hüsün ve kubh kavramlarının ilâhî fiiller kapsamında cereyan eden tartışmaları incelediğimizde bu tartışmaların hüsün ve kubh kavramlarının hakîki ma‘nâda mı

³⁸³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 117.

³⁸⁴ eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 2:244.

³⁸⁵ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17 (1999 1998): 59.

yoksa itibârî ma'nâda mı kullanıldıkları noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Çünkü âlimler varlığı hakîki ve itibârî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hakîki varlık bir kişinin düşüncesine bağlı olmaksızın kendi başına var olan şey demektir. İtibârî varlık ise hakikati ve sübutu kendi başına olmayıp bir kişinin tasavvuru dolayısıyla onun zihninde var olan şeydir. Hüsün ve kubuh kavramları da mahiyetleri açısından hakîki ve itibârî diye iki kısma ayrılmıştır.³⁸⁶

Şâfi, Mâlikî, Hanbelî ve Eş'arî usûlcüler ve bir kısım Hanefî usûl âlimleri başta olmak üzere bir kısım usûl âlimine göre hüsün ve kubuh varlığı itibârîdir. Bunlara göre hüsün ve kubuh bir şeyin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir. Hüsün ve kubuh harici bir şey ile ta'yin edilebildiğinden nesnelerin hüsün veya kubuh olması ancak haklarında şer'î hüküm ile ta'yin ve tespit edilmesinden sonra bilinebilir.³⁸⁷ Nitekim bir Eş'arî kelâmcısı, Şâfi fakihi olan ve makâsîd nazariyesinin duayenlerinden sayılan Gazzâlî bir şey hakkında Şâr'î'nin doğrudan vucûbuna veya nehyine ya da nedbine dair bir hitabı olmaksızın aklın o şey hakkında güzel ya da çirkin diyemeyeceğini vurgulamıştır. Çünkü Şâr'î'nin hitabından önce bir fiil için hüküm yoktur.³⁸⁸ Bu sebeple Eş'arîlere göre fiillerin bizâtihi kendisinde hüsün ve kubuhluk olmuş olsaydı, bir fiil hem hüsün hem de kubuh olarak isimlendirilemezdi. Mesela bir insanın yapmış olduğu suç karşılığında had cezasında öldürülebilir. Yine zalim bir kişinin zulmü sonucu da bir insan öldürülebilir. Fiil olma açısından her ikisi de ölümdür. Eğer fiilin zatında hüsünluk ve kubuhluk olmuş olsaydı her halükarda hadle öldürmek ile zulümle öldürmek arasında fark olmayacaktı. Özetle Eş'arîlere göre fiillerin zatında hüsünluk ve kubuhluk olmadığı gibi, her bir şeyin hâlıkı Allah olsa da O'ndan hiçbir kabîh sâdır olmaz. O'nun fiillerinin hüsün olduğu Şer'îat'ın hükmüyle bilinse de hiçbir güzel şey Ona vâcip değildir.³⁸⁹

Mu'tezîle ve Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Şî'aya mensup olan âlimler ile birtakım İslam filozofları ise nesnelerin zatında hüsün ve kubuh olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre nesnelerin zatında olan hüsün ve kubuh akıl yoluyla bilinebilmelidir. Bu görüşü ilk dile getirenin Cehm b. Safvân olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte bu

³⁸⁶ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 64.

³⁸⁷ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 65.

³⁸⁸ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl ma'ahu Kitâbu Fevâtihu'r-Ramût bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, 1:133.

³⁸⁹ Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, c. 4 (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), 282-84.

görüşün Mu'tezîlî âlimler ile şöhret bulduğu iddia edilmiştir.³⁹⁰ Aslah teorisinde de olduğu gibi Mu'tezîle'nin, ilâhî fiillerde hüsünün ve kubuhun varlığına dair görüşünün temelinde “*usûl-ü hamse*” inanç esaslarından olan “*adl*” anlayışı vardır. Onlara göre Allah'ın âdil olması demek kubuh olan bir şeyi yapmaması, tercih dahi etmemesi demektir. Esasen Allah'ın her fiili güzeldir.³⁹¹ Dolayısıyla Mu'tezîle'ye göre adalet ilkesi mucibince kulların hem bu dünyada hem de ahiret hayatında mutlu olabilmeleri için yapmaları gerekli olan fiilleri Allah'ın yaratması vaciptir. Nitekim Mu'tezîle kelâmında vâcib ya da vucub terimleri genelde bu bağlamda “*وجوب على الله*” şeklinde kullanılmıştır. Bunu Mu'tezîle'nin beş temel esastan biri olan ilâhî *adl* ilkesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul etmişlerdir.³⁹²

Mû'tezîle'ye göre hüsün ve kubuh hem nesnelerde hem de fiillerde bizâtîhi vardır. Bu sebeple hüsün ve kubuh aklın faaliyet alanına girer. Dolayısıyla çok azı müstesna olmak üzere hüsnun ve kubhun tamamı akıl ile bilinebilir. Yani akıl dinden bağımsız olarak idrak edip taşıdığı fayda ve zarara bakarak fiilin hüsün ve kubuh olduğuna hükmedebilir. O halde hüsün güzel olduğu için emredilmiş; kubuh ise çirkin olduğu için nehyedilmiştir. Dinin emir ve nehiyleri ise hüsnü ve kubhu sadece keşfeder ve tekid eder, ispat ve inşâ etmez.³⁹³ Mu'tezîle'ye göre az da olsa bazı alanlarda akıl nesnelerin ve fiillerin hüsnünü ve kubhunu bilemeyebilir. Bunlar ancak sem'î olarak bilinir. Mesela namaz, zekât, keffaret gibi taabbudî şeyler bunlardandır.³⁹⁴

Mu'tezîle hüsün ve kubhun bilinmesini yöntem açısından da üçe ayırmıştır. İlki doğrunun iyi, yalanın kötü olması gibi bazen zarûrî olarak bilinir. İkincisi ise bu husus bazen de nazar/araştırma yoluyla bilinebilir. Örneğin yararda içerse bir yalanın kötü olması nazar yoluyla bilinir. Üçüncü olarak da şerî'atın bildirimi ile bilinebilir. Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi, Ramazan bayramının ilk gününde oruç tutmanın ise kötü oluşu bu yolla bilinir.³⁹⁵

³⁹⁰ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 67-68.

³⁹¹ Kâdî 'Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 301.

³⁹² Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 135.

³⁹³ Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1987): 5.

³⁹⁴ Ebu'l-Hasen b. Ahmed Kâdî 'Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Muhammed Mahmud Kâsım (Kahire: el-Muessesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, t.y.), 64.

³⁹⁵ Cihan, “Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”, 56.

Mâtürîdî'ye göre ise Allah insanoğlunu bazı şeylerden nefret edip uzaklaşma bazı şeyleri ise benimseyip ona meyletme tabiatı üzere yaratmıştır. Yine Allah insanoğluna güzeli çirkinden, iyiyi kötünden ayırt etme yetisi olan akıl vermiştir. Böylece insanoğlu akıl ve selim tabiatı gereği bazı şeyleri hüsün yani güzel, bazı şeyleri de kubuh yani çirkin kabul eder. Buna göre Mâtürîdî'nin akıl ve tabiatı ayrı ayrı ele aldığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî bu konuda aklın ve tabiatın kimi zaman bir şeyin iyi ya da kötü olduğunda ittifak edebileceklerine, kimi zaman da ihtilaf edebileceklerine dikkat çekmiştir. Zira ona göre tabiatının kendisinden nefret ederek çirkin gördüğü bazı şeyler vardır ki sonuçları itibârıyla övülmeye layık olmasından dolayı akıl bunları güzel görülebilir. Yine tabiatın güzel görerek kendisine meylettiği bazı şeyleri de sonuçları itibârıyla kötü ve çirkin olmasından dolayı akıl kötü görebilir.³⁹⁶ Ancak Mâtürîdî'ye göre aklın güzel ve çirkin gördüğü şeylerde zeval ve değişme yoktur. Buna karşılık insan tabiatının güzel ve çirkin gördüğü şeyde halden hale geçme ve değişim bulunabilir. Mâtürîdî değişime açık olan hususlarda iyiyi ve kötüyü belirlemede eğitimin etkisinin mümkün olduğu görüşündedir. Yine Mâtürîdî değişimin mümkün olduğu hususların eğitime ilaveten alışılacak şeyleri terk etmeye özen gösterme ve insan tabiatının kabullenebileceği güzel bir metotla devamlı olarak yönlendirmek suretiyle değişimin gerçekleşebileceğine vurgu yapmıştır.

Örneğin kuşların ve hayvanların tabiatında beşerin faydalandığı alanlardan uzak durma vardır. Fakat alanında uzmanlaşmış kimselerin uyguladıkları eğitim yöntemleri ile bu canlıların tabiaten uygun oldukları hususlarda ürkek hale getirirken, bu hayvanların tabiaten ürkek olması gereken durumları da onlara sanki tabiatları gereğiymiş gibi benimsetebilirler. Yine insan öldürmek ve hayvan boğazlamak insanoğlu için başlangıçta tabiatı gereği uzak durulması gereken şey iken, zamanla bunların insanoğluna normal görünmesi de bu temele dayanır. Bir şeyin hüsün veya kubuh oluşu akıl ile bilinebilir alana dair akli tespitler de giderek tecrübenin sonucu ortaya çıkan vuzuh ile güçlenir. Bundan dolayıdır ki Allah, tabîî temayülleri değil akıl hüccet kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah insanoğlunu tabiatları gereği çirkin bulsalar da aklın güzel gösterdiği şeye uymak, tabiaten kabul edilebilir olsa da aklın çirkin gördüğü

³⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 317-318.

şeyden de kaçınmak ile sorumlu tutmuştur. Çünkü akıl bir şeyin mahiyetini vuzuha kavuşturabilirken insan tabiatı bunu yapamaz.³⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre hüsün ve kubuh konusunda eşyanın taksimatı da önemlidir. Ona göre hüsün ve kubuh eşya açısından iki kısma ayrılır. İlk kısım lizâtihî güzel olandır ki bunun karşıtı da mutlak olarak lizâtihî çirkin olandır. İkinci kısma dâhil olanlar da güzeldir. Ancak karşıtı olan şeyler ise birinci kısımda olduğu gibi mutlak ma'nâda çirkin değildir. Karşıtının çirkinliği harici etkenlere, fiilin sonuçlarına ve durumlara göre güzel ve çirkin olabilir. İkinci kısım ihtiyaca ve kendisine terettüp edecek iyi ve kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de zıttı iyi veya kötü olabilir.³⁹⁸

Mâtürîdî'ye göre birtakım fiillerin güzelliği ve birtakım fiillerin de çirkinliği bedihi olarak akılda zaten vardır.³⁹⁹ Burada asıl mesele aklın bunları idrak edip edemeyeceği hususudur. Mâtürîdî aklın güzeli ve çirkinini zarûrî olarak idrak edebileceği görüşündedir.⁴⁰⁰ Birtakım şeyler de vardır ki bunlar ne salt güzel ne de salt kötüdür. Örneğin Mâtürîdî hikmetin ve adlin güzel, sefehin ve zulmün çirkin olduğunu vurgulamıştır. Ancak bir şey bir halde hikmet olur iken başka bir halde sefeh; bir halde zulüm olurken diğer bir halde de adl olabilmektedir. Mâtürîdî bu konuya acı ilacı içmeyi ve yaralara neşter vurmaya örnek olarak vermiştir.⁴⁰¹ Mâtürîdî'ye göre bir şeyin konumuna göre hem hikmet hem sefeh, hem adl hem de zulüm anlamlarının birbirinden ayırt edilmesinde temel problem cehalet olur. Bazen meseleye aklî bakana da o meseleyi duyular aracılığıyla anlamak isteyen de hakikatin gizli kalması imkân dâhilindedir.⁴⁰² Nitekim Mâtürîdî'ye göre müşahade edilebilen varlıklar içerisinde zararlı olanların da faydalı birtakım özellikleri olabilir. Ancak insanlar bu durumu kavrayamayabilirler. Örneğin ateş yakıcı olup onun bu özelliği gıdaların ıslahı için kullanıldığında faydalı olabilmektedir. Nitekim her canlının hayatı suya bağlıdır. Ancak ölümü de suyla gerçekleşebilir. Acı ve zehir özelliği olan nesnelerin de müzmin hastalığa ilaç olabilecek bir yönü bulunabilir. Kısacası Mâtürîdî'ye göre bunda hikmet şudur: Bir nesnenin mutlak iyi ya da mutlak kötü olduğu hükmü batıl ve hatalı bir

³⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 319-320.

³⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 290.

³⁹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 319-320.

⁴⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 319-320.

⁴⁰¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 313.

⁴⁰² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 312.

kabuldür. Bilakis her bir nesnenin yararlı tarafı olabileceği gibi zararlı tarafı da olabilir.⁴⁰³ Mâtürîdî Allah'ın yararlı olanı emrettiği zararlı olanı ise yasakladığı görüşündedir.⁴⁰⁴

Kur'an'ı anlama ve ma'nâlarını idrak etme gayretleri sonucu hâsıl olan *Makâsîd'ul-Kur'an* nazariyesi zihinlerdeki Allah tasavvuru ile doğrudan alakalıdır. Zira Kur'an'da kullara yönelik bulunan talepler ve bu taleplerin kullar için ne gibi bir değer ifade ettiği hususu İslam âlimleri arasında öteden beri Allah tasavvuru kapsamında hep tartışılmıştır. Temelde kelâmî zeminde yapılan bu tartışmalar incelenip tahlil edildiğinde bu tartışmaların inanç alanı ile sınırlı kalmadığı görülecektir. Zira bu tartışmalar, ibadet, ahlâk ve hukuk sahalarında ilâhî taleplerin anlaşılmasını ve tefsir edilmesini etkileyecek farklı temayülleri ortaya çıkarmıştır. İster Mu'tezîle'nin aslah ve salah anlayışı ister ilâhî fiillerin hüsun ve kubuh oluşunun problematiği isterse de diğer ekollerin maslahat ve hikmet anlayışları olsun kişilerin zihinlerindeki Allah tasavvurundan bağımsız olarak düşünülemez. Bu sebeple Allah tasavvuruna dair görüşlere genel hatları ile felsefî ve kelâmî ta'lîl içinde yer verilecektir. Çalışmanın bu kısmında ise bu hususa kısa ve öz olarak değinilecektir.

Mu'tezîle'nin *usûlî hamse* nazariyesinin temel iki kavramı olan tevhid ve adalet kavramları Mu'tezîle'in Allah tasavvurunu ta'yin edici iki temel unsur olarak kabul edilmiştir.⁴⁰⁵ Onlar ilâhî fiiller kapsamında her neye nazar etmişler ise bu iki ilkeyi kendilerine temel dayanak edinmişler, bu iki ilkeye muhalif her ne tefsir ve te'vil var ise reddetmişler ve bu iki ilkenin mihverinde âyetleri tefsir ve te'vil etmişlerdir. Aslında ismi konmamış olsa da usûl-i hamse teorisinin⁴⁰⁶ Mu'tezîle'nin *Makâsîd'ul-Kur'an* anlayışının ipuçlarını verdiği söylenebilir. Zira onların Kur'an âyetlerini adeta bu beş hususu gözeterek tefsir ettikleri anlaşılmaktadır. Buna göre *makâsîdî tefsirin* Sünnî gelenek dışında da farklı yorumlarının icra edildiği söylenebilir.

Eş'arîlerin Allah tasavvuru ise irâde ve kudret sıfatları üzerine kurulmuştur. Buna göre iyilik-kötülük, yarar-zarar gibi şeylerin tümü Allah tarafından irâde

⁴⁰³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 192.

⁴⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 264.

⁴⁰⁵ Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi (Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi)*, sy. 31 (2015): 29-30.

⁴⁰⁶ İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 211.

edilmektedir. Eş'arî'ye göre, Allah'ın irâde etmediğini yaratması düşünülemez. Eş'arîlere göre, Allah'ın kötü şeyleri irâde etmesi Allah için olumsuz bir durum oluşturmaz. Zira Allah'ın bir şeyi irâdesi ve o şeyi emretmesi aynı şeyler olmadığından Allah'ın bir şeyi dilemesi aynı zamanda o şeyi emretmesi anlamına gelmemektedir. Örneğin Allah, inkârcının küfrünü dilediği halde, onu emretmemiştir. Bu tasavvur biçiminde Allah'ın fiilleri hiçbir gayeye, akla ve ahlâkî nedene bağlı olmak durumunda değildir. Allah'ın yaptığı hiçbir şey hiçbir şekilde sorgulamaya konu olamayacağı gibi meydana gelen her şey onun irâdesi doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁴⁰⁷ Allah'ın fiillerinden hiçbirisi ne kendine ne de insana yönelik bir amaç, maslahat ve sebeplilik taşır. Zira Eş'arîler'e göre Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu onun zatı için bir eksiklik anlamına gelecektir. Oysa o, eksiklikten uzaktır. Eş'arîler'e göre Allah'ın mutlak kudret ve irâdesi cihetinden, Allah'ın aşkın olması hasebiyle fiilleri ve emirleri insanî anlamda adalete konu olamaz. Adalet, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesidir.⁴⁰⁸

Mâtürîdîler'in Allah tasavvurunun ise biri Allah'ın zatına, diğeri de fiillerine dair olmak üzere iki noktada ağırlık kazandığı söylenebilir. Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğuna vurgu yaparak tevhid akidesini öncelemişlerdir. Nitekim en meşhur eserlerinin başında *Kitâbu't- Tevhîd* gelmektedir. Diğer nokta ise ilâhî fiillerin aklî ve hikemî olmasıdır. Mâtürîdî Allah'ın Hakîm oluşunu her bir şeyi yerli yerine koyma gücüne sahip olmakla ifade eder. Mâtürîdî Allah'ın bütün fiillerini hikmete uygun,⁴⁰⁹ lütuf veya adl ile yaptığını ifade etmiştir.⁴¹⁰ Özetle Mâtürîdî'nin Allah tasavvuruna kaynaklık eden kavramların akıl, vahiy, bilgi ve hikmet olduğu söylenebilir.⁴¹¹

1.2.2.3.2. Allah'ın Fiillerinin Ta'îl Edilebilirliği ve Taabbudîliği

İnsanın kâinatı ve kâinatta meydana gelen şeyleri anlama ve idrak sürecinde önüne çıkan önemli problemlerden biri, arka arkaya var olan şeyler arasında sebep-sonuç diyebileceğimiz bir ilişkinin var olup olmadığı hususudur.⁴¹² Bu hususta

⁴⁰⁷ Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 35-38.

⁴⁰⁸ Mustafa Akman, "Eşarîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 22, sy. 2 (2011): 73.

⁴⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 4:38.

⁴¹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 417.

⁴¹¹ Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 41.

⁴¹² Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2007): 2.

sorulabilecek bir soruya verilecek yanıt Kur'an'ın maksatlarının var olup olmadığı hususunu doğrudan etkileyecektir. Çünkü Kur'an Allah'ın kullarına kelâmî bir hitabıdır. Hitapta bulunmak da fiilin bir çeşididir. İlahi fiillerin irâdî mi yoksa zorunlu mu olduğu konusu İslâmî ilimlerde metafizik anlamda daima tartışılmalıdır.

Mâtürîdî'ye göre ilâhî fiillerin ma'nâsı her bir şeyi eşi benzeri olmayan bir şekilde hiçlikten varlık alanına çıkarmak,⁴¹³ yine o şeyi kendisine en uygun olacak şekilde yaratmaktır.⁴¹⁴ Kur'an'a bakıldığında birçok âyetin insanı mahlûkât, olaylar ve nesneler hakkında düşünmeye, anlamaya ve idrâke davet ettiği görülür. Nitekim bir kısım âyetlerde kâinatın bir nizam üzere yaratıldığı,⁴¹⁵ Allah'ın yaratmasında hiçbir aykırılık ve düzensizlik bulunmadığı,⁴¹⁶ bu nizamın boş ve anlamsız olmadığı⁴¹⁷ yine insanoğlunun ve cinlerin sadece ve sadece ubûdiyyet gerekçesi ile yaratıldığını⁴¹⁸ bildirmektedir.

İslâm âlimleri Kur'an'ı incelemişler ve kâinatla ilgili âyetlerden sadece kevnî hakikatlerin dile getirilmesini anlamamışlardır. Onlar varlık âleminin odağına insanın konumlandırılmasından hareketle Kur'an'da geçen her bir hitapla kulluk şuuru uyandırılmasının amaçlandığı kanaatine varmışlardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi insanın kulluğuna yönelik ilâhî taleplerin kelâmî zeminde tartışılması neticesinde hukûkî konulara ve ibadetlere dair meselelerde dinî hitapların amaçları hususunda az ya da çok birbirinden farklı görüşler zuhur etmiştir.⁴¹⁹

Tartışmaların kelâmî zeminini oluşturan husus İlahî fiillerin ta'lîl edilip edilemeyeceği meselesidir. İlahî fiillerin ta'lîli konusundaki tartışmaların özünü aşağıda zikrolunacak sorulara verilecek cevapların oluşturduğu görülmüştür. Özetle bu sorular şunlardır: İlahî fiiller ta'lîl edilebilir mi, edilemez mi? Eğer ilahî fiiller ta'lîl edilebilir ise bu ta'lîl hangi alanda ne ile olabilecektir? Şayet ta'lîl edilemez ise yukarıdaki değindiğimiz konular ile ilgili âyetlerdeki ve aşağıda değineceğimiz bir kısım âyetlerdeki hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak bağlandığı bir takım gerekçeler nasıl anlaşılacaktır? Neticede bu gibi sorular zihinlerde bir problem olarak hasıl olmuş

⁴¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 332.

⁴¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 417.

⁴¹⁵ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/5; Furkan, 25/2; Kamer, 54/49).

⁴¹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Mülk, 67/3).

⁴¹⁷ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/191; Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27).

⁴¹⁸ (Kur'an-ı Kerim, Zâriyât, 51/56).

⁴¹⁹ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerîa", 27:423.

ve alimler arasında tartışıla gelmiştir. Örneğin Kur'an'da "Anlayabilesiniz (akledesiniz) diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik"⁴²⁰ buyrulmaktadır. Bu âyette Kur'an'ın Arap lisanı üzerine inzal olmasının "akletmek" ile ta'lîl edildiği görülmektedir.⁴²¹ Yine başka bir âyette "...namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir"⁴²² buyrulmuştur. Bu âyetteki, وَأَقِمِ الصَّلَاةَ emrinin hemen devamındaki إِنَّ الصَّلَاةَ kısmıyla gerekçelendirildiği anlaşılmaktadır.⁴²³ Diğer bir âyette de savaş olmaksızın fethedilen memleketlerden elde edilen malların dağıtılacağı kısımlar sayılırken bu hükmün gerekçesi olarak da "(servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın" şeklinde zikredilmiştir.⁴²⁴ Burada birkaç tanesini zikrettiğimiz âyetlerden de anlaşılmaktadır ki ister tekvînî âyetlerde olsun ister teşrî'î âyetlerde olsun Kur'an'da çeşitli ta'lîllerin yapıldığı görülmektedir. Ancak Kur'an âyetlerinin tamamının ta'lîl kapsamına girip girmediği hususu tartışmalıdır. Makâsîd nazariyesinde ta'lîl kavramı kullanılırken kelâmî açıdan Allah'ın fiillerinin muallle olup olamayacağı, şayet muallle ise usûlde geçen illet kavramıyla mı hikmet kavramıyla mı yoksa maslahat kavramıyla mı ta'lîl edileceği hususu önem arz etmektedir.

Binaenaleyh kadim tefsir geleneğinde yazılmış olan tefsirlere makâsîd nazariyesi nokta-i nazarından baktığımızda âyetlerin gerisinde bulunan ma'nâ katmanlarına ulaşmak için kullanılmış birtakım usul kavramları yer almıştır. Bunlardan ta'lîl, hikmet, maslahat gibi kavramların kadim tefsir geleneğinde yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Örneğin, Kur'an'da hikmet kavramı on yerde kitap kelimesiyle birlikte olmak üzere toplamda yirminin üzerinde geçmektedir. Nitekim Kur'an bizzat kendisini "حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ" eksiksiz bir hikmet"⁴²⁵ şeklinde nitelemiştir. Kur'an'da pek çok âyette Arap dilinde ta'lîl anlamı veren ma'ânî harfleri kullanılmıştır. Maslahat kavramının kökü olan salah kavramı da Kur'an'da pek çok yerde geçmiştir. Bu sebeptendir ki fakihin hüküm istinbât işinde yaptığı gibi olmasa da Kur'an'ı tefsir ve te'vil etmede illet, maslahat, özellikle hikmet ile ta'lîl konusunun genel hatlarıyla bilinmesi faydalı olacaktır.

⁴²⁰ (Kur'an-ı Kerim, Yûsuf, 12/2).

⁴²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12:202.

⁴²² (Kur'an-ı Kerim, Ankebût, 29/45).

⁴²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20:258.

⁴²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28:84-85.

⁴²⁵ (Kur'an-ı Kerim, Kamer, 54/5).

1.2.2.3.2.1. Ta‘lîl Kavramının Makâsıdla İlişkisi

Ta‘lîl kavramı bir kimseyi bir nesne ve söz gibi şeyler ile meşgul etmek, avutmak, ikinci kere su içirmek gibi anlamlara gelen *a-l-l* kökünden türemiştir. İstilah ma‘nâsı ise bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder.⁴²⁶ Ta‘lîl kavramının lügat ve istilah anlamları arasındaki alaka illet kavramıyla yakından ilgilidir. Zira illetin “ikinci kere içme”, “bir şeyi meşgul etme” ve “tekrar etme” gibi her biri ma‘nâ ismi olan kök anlamlarından hangisi olursa olsun bu anlamların hepsi illet’in lazımlî vasfını ifade etmektedir. Çünkü bir şeyin illet olabilmesi için tekrar etmesi ve bir şeyi birtakım durum ya da vasıf ile meşgul etmesi gerekmektedir. Tekrarda da o şeyin bir kere değil birden fazla yinelenerek devam etme özelliği vardır. Bu meşguliyet bir nevi durum ya da vasfın devamlılığını ifade eder. O halde bir şeyin illet olabilmesi için kendisinde öyle bir vasıf olmalıdır ki illet vasfı olduğu zâtı daima meşgul etmeli ve zâta bu vasıf tekrar edebilmelidir. Bu durumda bu vasıf, devamdan ve tekrardan dolayı vuku bulduğu zâtın durumunda değişikliğe sebebiyet verecektir.

Makâsıdın keşfinde ta‘lîlin önemli bir yeri vardır. Zira Kur’an vahyolunurken gözetilen birtakım ma‘nâların ve hikmetlerin keşfinde usûl ittihaz edinme açısından kullanılabilecek bir takım kavramlara ihtiyaç vardır. Bu sebeple her şeye kadir olan ve her şeyi yoktan var eden ezeli ve ebedî olan Allah’ın kelâmının ta‘lîl edilebilirliğinin teolojik ve ontolojik temelleri olarak kabul edilebilecek aslah, salah ve hüsün-kubuh tartışmalarına yukarı değinilmiştir. Bu bağlamda ilâhî fiillerin ta‘lîl edilip edilemeyeceği meselesi de aşağıda incelenecek olup konu ile alakalı görülen taabbud kavramı ise ta‘lîl açısından ele alınacaktır.

1.2.2.3.2.2. Taabbudî Kavramının Makâsıdla İlişkisi

Taabbud sözlükte ع-ب-د kökünden türemiş تَعَبَّد babından mastardır. Kök ma‘nâsı bir şahıstan kul olmasını istemek, bir kimseyi köle edinmek, kendini bütün varlığıyla Allah’a kul eylemek, İslam dinini edaya mükellef kılmak gibi anlamalara gelmektedir.⁴²⁷ تَعَبَّد mastarının sonuna “nispet ya”sı eklendiğinde ise تَعَبَّدِي şekline

⁴²⁶ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “A-L-L”, 11:469; Yunus Apaydın, “Ta‘lîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 511.

⁴²⁷ İbn Manzur, “*Lisânu’l-Arab*”, “A-B-D”, 3:471-472; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “A-B-D”, 2:1498-1499.

dönüşmektedir. Taabbud kavramının ıstilahî tanımı ise “aklın alanına girmeyen, vaz ediliş gerekçesi akıl ile tam olarak anlaşılmayan, şâri’in kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalmış ğayr-i ma‘kûlî’l-ma‘nâ denilen hükümlerdir.”⁴²⁸

Gerekçesi akıl ile tam olarak anlaşılamadığından dolayı kaide olarak kıyasın taabbudîlik alanında geçerli olması kabul edilmemektedir. Buna rağmen taabbudîliğin anlamı, sahası ve sınırları hususunda fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır. Taabbudî konulara dair hükümlerin ma‘nâsının akılla anlaşılıp anlaşılamadığı ve bu konunun ayrıntıları itibârîyle kıyasa elverişli olup olmadığı hususlarında farklı görüşler vuku bulmuştur.⁴²⁹ Bu farklı görüşler sonucu taabbudîliğin genel ve özel anlamda ele alındığı görülmüştür. Genel anlamda taabbudîlik gerekçesi akılla kavranabilsin ya da kavranamasın fark etmeksizin dini bir mükellefiyetliği maslahat, mefsedet, illet ve hikmet gibi gerekçeleri göz önünde bulundurmaksızın sadece şâri’ istediği için yerine getirmektir. Taabbudîliğin anlamı ve sınırları böyle olunca bahis konusu mükellefiyetliğin itikât, ibadet, muâmelât, ahlâk alanına girmesi; talebin emir, nehiy ya da ibâha yoluyla olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu anlayışa göre şâri’in hitabına konu olan dini mükellefiyetlerin her birinin taabbudî olduğu söylenebilir. Özel ya da dar anlamda taabbudîlik ise vaz’ olunuş gerekçesi akılla kavranamayan dini bir yükümlülüğü sadece şâri’in hitabına talep yoluyla konu olduğu için olduğu gibi benimsemek ve gereğini yerine getirmek demektir.⁴³⁰

İzzettin b. Abdisselâm’ın taabbudîliği belirlemedeki yaklaşım tarzı ise biraz farklıdır. O taabbudîliğe maslahat ve mefsedet açısından yaklaşmayı uygun görmüştür. Ona göre bahis konusu mükellefiyetlikten bir maslahatın celbi ya da bir mefsedetini defi’ açıkça anlaşılmıyor ise buna taabbudî yani ğayri ma‘kûlî’l-ma‘nâ denmiştir. Şayet bir maslahatın celbi veya mefsedetini defi’ açıkça anlaşıyor ise bu kısımda ta‘lîli yani ma‘kûlî’l-ma‘nâ denmiştir.⁴³¹ Taabbuîlik geniş anlamıyla kabul gördüğünde Kur’an’ın tamamının taabbudî olduğu söylenebilir. Ancak dar anlamıyla bakıldığında zaman gerekçesi açık ya da gizli olsun akılla kavranamıyor ise taabbudî, eğer akılla kavranabiliyor ise ta‘lîli olduğu söylenebilir.

⁴²⁸ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 1. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 31.

⁴²⁹ Apaydın, “Ta‘lîl”, 39:512.

⁴³⁰ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 32.

⁴³¹ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:22.

Kur'an'da birtakım âyetler vardır ki bunların gerekçeleri akılla kavranmamaktadır. Bu durumda bu âyetler dar anlamıyla taabbudî olacaktır. Hukûkî açıdan dar anlamda taabbudîlik ele alındığında şayet Kur'an'ın bir kısım âyetlerinin anlamının ya da anlamların gerekçeleri aklen ulaşılamaz veya bilinemez ise bu âyetlerin lafızlarının taşıdığı ma'nâlar derinlemesine incelenmek istense de herhangi bir gerekçeye ulaşılamayacak demektir. Bu da lafzın taşıdığı anlamın ötesine geçilemeyecek anlamına gelecektir.

Ancak konuya tefsir açısından bakıldığında her bir âyet hakkında müfessirin söyleyeceği şeylerin olacağı muhakkaktır. Âyetlerin hükümlerinin gerekçeleri akılla ister kavranabilsin ister kavranamasın fark etmeyecektir. Her ne kadar hükmünün gerekçesi akılla kavranmayan âyetler varsa da bu âyetlerin muhtelif tefsirlerinin olmadığı söylenemez. Zira mevzûsu her ne olursa olsun hitabın muhatabı insan olduğuna göre her bir âyetin insana ifade edeceği bir ya da birkaç ma'nâna sahip olmalıdır. Eğer bir kelâmın insana ifade edeceği ma'nâsı var ise o kelâmın bir sevk gerekçesi veya sevkinde gözetilen bir ma'nâ de var demektir. Durum böyle olunca ta'lîl edilememeye tezinin aslında vaz' olunan ma'nânın gerisinde bir gerekçe veya gözetilen bir ma'nâ bulunmadığı anlamına mı yoksa aklın direkt olarak fikhî gerekçesini kavrayamadığı anlamına mı geldiği önemli bir husustur. Eğer kelâmın sevkinin gerisinde bir gerekçe yok denecek olursa bu söz fıkıh açısından bir anlam ifade etmiş olabilir. Zira fıkıh ilahî hükmün vaz'ına her zaman bir gerekçe aramak zorunda değildir. Nitekim fıkıh açısından hükme uygun hareket, hükmün gerekçesini anlamaktan daha önemli olabilmektedir. Örneğin içkinin içilmesi, faizin yenmesi haram kılınmıştır. Bunların her birinin aslında haramlığına dair ta'lîl edilebilecek birer illeti vardır. Ancak emrin muhatabı olan kullar bu hükmün illetini bilmek zorunda değildirler. Onların hükmün mucibine uymaları yeterlidir.

Her ne kadar taabbudî hükümlerde herhangi bir karşılık beklemeden sorgusuz sualsiz yerine getirme varsa da bu tür konuların hikmetsiz olduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim Şâtıbî, taabbudî konuların da birtakım genel hikmetler içereceğini savunmuştur. Bu hikmetlerin başı Allah'ın emirlerine boyun eğme, sadece ve sadece Allah'a bağlanıp teslim olma ve Allah'ı yüceltme ve ona yönelmedir.⁴³² İster illet ile ta'lîl olsun isterse hikmet ile ta'lîl olsun bu konuda değişmeyen bir gerçek

⁴³² eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:244-245.

vardır. O da insanoğlunun, bir şeye muhatap olduğunda neden ve niçin hitaba muhatap olduğunu, hitabın sonucu olarak yaptığı bir şeyi neden ve niçin yaptığını, bu yaptığı şeyin ne getirip ne götüreceğini sorgulamaya meyilli yaratılmış olmasıdır. Nitekim Gazzâlî'nin şu tespiti önemlidir: “Şer’î konuların gerekçesini ve içerdiği hükümlerin maslahatını bilmek kalpleri itmînâna, tabiaten kabul etmeye ve bu konuları tasdike meylettirir. Zira nefisler tahakkümün kahrından ve taabbudün acılığından ise ma’kûl olan ve maslahatın zevkine göre cari olan ahkâmı kabule daha yatkındır.”⁴³³ Tâhir b. Âşûr da müçtehitlerin dini konularda hükümlere dair birtakım illetleri ya da hikmetleri her zaman bilecekleri anlamına gelmediğini ifade etmiştir. İbn Âşûr bazı konularda illetlerin bilenmemesi o konuda bir hikmetin olmadığından değil müçtehidin ilminin zayıflığından kaynaklandığına, bu tür durumların daha ziyade taabbudî hususlarda olduğuna dikkat çekmiştir.⁴³⁴

Makâsıdu'l-Kur'an ilâhî hitabın gerekçeleri veya hitabın sevinde gözetilen ma'nâlar ve sonuçlarla ilgilendiği için çalışmanın bu kısmında konunun en önemli problematiği olan Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilip edilemeyeceği hususunda birtakım kavramlar ele alındı. Çalışmanın devam eden kısmında ise felsefe ve kelâm disiplinleri açısından ta'lîl konusuna yaklaşımları inceleyeceğiz.

1.2.2.3.3. Felsefî ve Kelâmî Ta'lîl

İslam düşünce tarihinde “*illiyet*” nazariyesi, kâinatta meydana gelen her bir şeyin bir sebebe dayanıp dayanmadığı; şayet bir sebebe dayanıyor ise bunun nasıllığı ve nitelikleri, sebeplerin neticeler/fiiller ile olan alakası gibi hususlar; bu hususlarda Allah-âlem ilişkisi, tabiat olayları ve insanın fiilleri çerçevesinde tartışılacak en önemli meselelerden birini oluşturmaktadır.⁴³⁵ Bu çalışmanın konusu *Makâsıdu'l-Kur'an* olduğu için makâsıd nazariyesi açısından odaklanılacak husus Allah-âlem ilişkisi hususunda ilâhî fiillerin *illiyet* ile olan alakası olacaktır. Bu sebeple *illiyet* düşüncesini ve bu düşüncenin arka planındaki teolojik, ontolojik ve epistemolojik tartışmaları genel hatlarıyla sunmaya, filozofların ve kelâmcıların bakış açılarını esas alarak İslam düşüncesindeki *illiyet* anlayışını incelemeye çalışacağız.

⁴³³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl ma'ahu Kitâbu Fevâtihi'r-Ramût bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, 2:493 .

⁴³⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'i'atu'l-İslâmiyye*, 107.

⁴³⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik, 2015), 18.

1.2.2.3.3.1. Felsefecilere Göre Ta'lîl

Klasik felsefede illiyet nazariyesinin illet-ma'lûl, modern felsefede sebep-sonuç kavramları etrafında ele alındığı görülmüştür. İslam felsefesinde illiyet nazariyesi ise varlık tasavvurunun ontolojik temellerini sağlama açısından ele alınmış ve sebeplerin bilgisini elde etmede birtakım ilmi çalışmalara yön verdiği ifade edilmiştir.⁴³⁶

O halde felsefî çerçevede illet kavramını anlayabilmek için felsefenin varlık tasavvuruna genel hatlarıyla değinilmesi konuyu anlamaya temel oluşturacaktır. Ancak konu doğrudan felsefî anlamda varlıklar hakkında yapılan tartışmalar olmayacaktır. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında ilâhî fiiller felsefenin varlık tasavvuru açısından ele alınacaktır. Yine filozoflara göre vâcibu'l-vücûd ve onun fiilleri arasındaki alaka illet ve ma'lûl arasındaki ilişki temelinde izah edilmeye çalışılacaktır.

Türkçeye varlık olarak tercüme edilen “vücûd” kavramı ilahiyat ve mantık alanında kelâmcıların ve İslam felsefecilerinin temel kavram olarak kullanılmıştır. Her ne kadar filozoflar kendi ilgileri, yönelimleri ve hayat anlayışlarına göre pek çok felsefe tarifi yapılmışlarsa da bu tariflerin ortak noktası varlık kavramı olmuştur. Nitekim bu tariflerden “*bir dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teori*” şeklinde olanı yaygınlık kazanmıştır.⁴³⁷ Bu tanıma göre felsefede “vücûd/varlık” kavramının merkezi bir konuma sahip olduğu, felsefî konuların temelini özellikle metafiziğin temel konusunu “*mutlak vücûd/varlık*” oluşturduğu görülmüştür.⁴³⁸

Vücûd sözlükte, “bir şeyi bulmak, bir şeyi elde etmek, bir şeye ulaşmak, bir şeye sahip olmak, zengin olmak” anlamlarına gelmektedir. “V-c-d” kökünden türemiştir.⁴³⁹ Vücûd mastar ma'nâsında da “*var olmak ve varlık*” anlamlarına gelmektedir.⁴⁴⁰ el-Mevcûd ise yok iken var olan şeye denmiştir.⁴⁴¹ Çalışmanın bu kısmında konunun okuyucunun zihinde canlı kalması için bazen vücûd bazen varlık bazen de her iki

⁴³⁶ İlhan Kutluer, “İllyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 120.

⁴³⁷ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 311.

⁴³⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 41.

⁴³⁹ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “V-C-D”, 3:445-446; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “V-C-D”, 2:1622-1623.

⁴⁴⁰ Ali Durusoy, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 137-38.

⁴⁴¹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “V-C-D”, 2:1623-1624.

kavram birlikte kullanılacaktır. Felsefecilere göre *vücûd/varlık* aklın ulaşabildiği en genel kavram olup tefekküre gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından *apaçık (bedîhî)* ve *önsel (kablî)* bir kavram addedilir. Bu sebeple *vücûd/varlık* teriminin tarifi yapılmamıştır.⁴⁴² Biz de konuya vacip ve mümkün varlık temelinde yaklaşıp vacip varlığı nitelikleri açısından inceleyip “*ilâhî fiillerde gâî illet*” çerçevesinde ele almak ile yetineceğiz.

Felsefede zâtı gereği zorunlu olana “*vacip*” zâtı gereği zorunlu olmayana ise “*mümkün*” varlık denmiştir. Her ikisine de girmeyen kısma da “*mümtenî*” denmiştir. İbn Sînâ bu üç kavramdan öncelikli olarak tasavvur edilmeye en layık olanın *vacib* olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre *vacib*, *vücûdun/varlığın* tekidine delâlet emektedir. Bu sebeple ‘*vücûd/varlık*’ ‘*ademden/yokluktan*’ daha iyi bilinir haldedir. Binaenaleyh *varlık* bizzat kendisi ile, *adem* ise herhangi bir şekilde *varlık* vasıtasıyla bilinir.⁴⁴³ O halde vacip varlığı mümkün varlıktan ayırabilmek için vacip varlığa dair çeşitli nitelikleri içeren felsefî tasavvurlara değinmek gerekir.

Öncelikle *vacip varlık bir ve ilktir*. O’nun zâtı mahza ve gerçek *vahdaniyet* sahibidir. Hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak olamaz. Buna göre o, varlığın zorunlu mebdesi olup her şeyi ya doğrudan ya da dolaylı olarak zorunlu kılar. *Vâcibu’l-vücûd* olan varlığın dışındaki her bir şey varlığını ondan alır. İlk’in mahiyeti yoktur. Sadece inniyyeti⁴⁴⁴ vardır.⁴⁴⁵ *Vacip varlık basittir*. Yani özü parçalardan meydana gelmiş bir bileşik değildir. İlktir ve mahiyeti olmadığından cinsi de yoktur. İlkın faslı da olmaz. Zira o, zaten ilk ve tek *vâcibu’l-vücûd*’dur. İlk’in *illeti* de yoktur. İlk için “*O nedir?*” sorusu sorulamadığı gibi, “*Niçin?*”i de sorulamaz.⁴⁴⁶ Zira ilk (evvel) olanın hakikati başkası için değil yalnız kendi için mevcuttur. Vâcip varlığın evvel olması iki şeyin ilki olduğu anlamında değildir. Onun ortağı ve dengi yoktur.⁴⁴⁷

Vacip varlık varlıkça tam olandır. Varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. O sadece kendisine ait varlığın sahibi olmak ile kalmaz, aynı

⁴⁴² Mahmut Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 139.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 1:35-36.

⁴⁴⁴ Varlık anlamında felsefe terimi bkz. Kasım Turhan, “İnniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 315.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 2:343-344.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 2:345-348.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 2:342-349-351.

zamanda bütün varlıklar da O'nun varlığından *sudur* etmiştir. O'na ait ve ondan taşmadır.⁴⁴⁸ Varlığı vacip olanın tam ve yetkin olması bütün eksiklerden tenzihini de beraberinde getirmiştir. O halde varlığı vacip olanın zâtı haricinde bir gaye ile muallle olamayacağı sonucu çıkmaktadır.⁴⁴⁹

Vacip varlık hikmet sahibidir. Bu sebeple vâcibu'l-vücûdu tanımaya hikmet denmiştir. Hakikatte el-Hakîm olan da el-Evvel olan Allah'tır. Vâcibu'l-Vücûd için tanım yapılmaz.⁴⁵⁰ O'nun hiçbir şeye *ihtiyacı yoktur*. Aksine her şey her konuda Ona muhtaçtır.⁴⁵¹ Vacip varlık ile mümkün varlık arasında en önemli fark, “*öncelik-sonralık, zorunluluk-imbân ve istiğna-ihitiyaç*” cihetindendir.⁴⁵² Mümkün varlıksa zâtı bir illete dayanan varlıktır.⁴⁵³ Başka bir deyişle zâtı gereği varlığı mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.⁴⁵⁴

İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefî ma'nâda illeti şöyle tanımlamıştır: “*İllet öyle bir zâttır ki varlığını bilfiil başka zâtlardan almaz, ancak başka zâtlar varlığını bilfiil bu illetten alır. Ma'lûl ise bilfiil varlığı başka bir zâtın varlığına bağlı bir zâttır. Ma'lûlün varlığının bağlı olduğu bu başka zâtın ise varlığı kendisi dışında başka bir zâta bağlı değildir.*”⁴⁵⁵

Felsefî ma'nâda illet dört kısma ayrılmıştır: *Fail İlet*: Bir şeyin varlığının nedeni olan sebep: Bu etkin sebeptir. *Gâî İlet*: Bir şeyin varlığının gayesi olan sebep, gâî ve tamamlayıcı sebeptir. *Maddî İlet*: Bir şeyin varlığını kendinde gerçekleştiren sebep, maddi sebeptir. *Sûrî İlet*: Bir şeyin varlığı kendisiyle olan sebep, sûrî sebeptir.⁴⁵⁶ Bu ifadelerle göre sûrî illet, bir şeyin cüz'ü ve parçasıdır. Sûrî illet olan o cüz'ün, bilfiil var olması halinde sûrî illetin cüz'ü olduğu şeyin de bilfiil varlığı vacip olur. Maddî illet de bir şeyin cüz'üdür. Ancak onun var olması halinde bir şeyin bilfiil varlığı değil, mümkün olması vacip olur. Fail illet ise başka bir şeyin vücut bulmasına sebep olan

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, 2:355.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabiât*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l 'Arab, t.y.), 81.

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *Resaâlu İbn Sînâ = İbn Sina Risaleleri = Les opuscules d'Ibn Sînâ : Uyûnu'l-Hikme : Risaletu Ebu'l-Ferrec b. et-Tayyib ve Risaletü'r-red li-Ebû Ali b. Sînâ.*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), 51.

⁴⁵¹ Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fi Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*, 1. Baskı (Haydarabad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmmâniye, 1303), 13.

⁴⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 2:276.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 1:37.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 1:38.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabiât*, 100.

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 1:16-17.

şeydir. Gaî illete gelince o da bir şeyin varlığı kendisi için olan şeydir.⁴⁵⁷

Fail illet başka birisini bilkuvve olmaktan bilfiil olmaya, yokluktan varlığa çıkararak illettir. Fail illet maddî ve sûrî illetten farklı olarak illeti olduğu şeyin bir cüz'ü değildir.⁴⁵⁸ Filozoflara göre fail fiilini şu üç şeyden ötürü yapar. İlki kendi zâtına menfaat sağlamak veya kendi zâtına gelecek bir mefsedeti defetmektir. İkincisi başkasına menfaat sağlamak veya ona ilisebilecek bir mefsedeti defetmektir. Üçüncüsü ise iyi ve güzel olan bir şeyi iyiliğinden ve güzelliğinden dolayı yapmaktır.⁴⁵⁹ Bu illetler mümkün varlıklar için geçerlidir. Vacip varlık için ise geçerli kabul edilmemiştir.⁴⁶⁰

Kimi filozoflar da gaye kavramını hem fiile ve hem de fâile taalluk ettirmişlerdir. Fâilin ereği hareketin kendisi için meydana geldiği veya fiilin kendisi için yapıldığı şeydir. Fiilin ereği ise hareketin veya fiilin kendisine ulaşmakla son bulduğu şeydir. Buna göre bir insanın Kâbe'yi ziyaret etmek için evinden çıkarak Mekke'ye gitmesi durumunda Kâbe'nin ziyareti fâilin ereği Mekke'ye ulaşması da fiilin ereği olacaktır.⁴⁶¹ O halde, bütün fiillerin fâili olan Allah'ın bu fiillerin sudûrundan bir amaç ve gayesi var mıdır? Şayet var ise kendisinden sadır olan fiillerinin amacı ve gayesi nedir? Bu ve benzeri sorulara yanıt ararken burada sadece gâî illete değinilecektir.

Filozoflara göre Allah için gâî ve kemâlî bir illetten de bahsedilmez. Zira gâî illet, bir şeyin amaç olarak varlığının sebebidir. İlk hakikat (Allah) ise hiçbir şey yüzünden var olmuş değildir. Aksine her şey onun zâtının kemalindendir ve onun varlığına bağlı olup varlığını onun varlığından alır. Ayrıca gâî sebep, varlık bakımından diğer sebeplerden sonra gelse de zihinde diğer sebeplerden önce gelir. Gâî sebep, etken sebebi bilfiil sebep yapan nedendir. Yani onun gâî sebebi olması cihetiyle onun nedenidir. Allah ise bu sebeplerden yukarıda sayılan niteliklerden dolayı münezzehtir. O halde Allah'ın sıfatlarının da sebebi olamaz. Filozoflar bu bilgilerden hareketle Allah için bir şeyi güzel veya çirkin (iyi veya kötü) kabul etmenin ve Allah için iyi ve en iyi/uygun ve en uygun olanı gözetmenin de zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü

⁴⁵⁷ Fahrüddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller I", çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1 (2004): 49; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, 2:257.

⁴⁵⁸ Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde 'İllet' (Neden) Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2002): 166.

⁴⁵⁹ Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi = The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra", 1112.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nubuvve*, 18-19.

⁴⁶¹ Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi = The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra", 1108.

en iyi/en uygun olanı gözetmek onun için zorunlu olsaydı, bu fiillerden dolayı kendisine şükredilip hamd edilmesi gerekmezdi. Çünkü o (bu durumda), sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olurdu. Bu durumda insanlardan borcunu ödeyen birine benzerdi ki borcu ödemek hiçbir övgü gerektirmez.⁴⁶² Kısaca, Allah'ın fiili kendindendir. Kendi dışında bir şeyden kaynaklanmaz.

İslâm felsefesinde insan hakîmdir denildiğinde kasıt insanın belli bir erek için bir fiili yapmasıdır. Başka bir ifade ile en faziletli işi en faziletli amaç için yapmasıdır. Dolayısıyla insan için hikmet fâilin gayesi iken ilâhî zât için hikmet fiilin gayesidir.⁴⁶³ Çünkü ilâhî fiillerin neticesi olan âlemdaki tertip bize âlemi yaratanın hikmetini kanıtlamaktadır. Âlemin en küçüğünden en büyüğüne kadar her parçası Allah'ın hikmetini sergilemektedir.⁴⁶⁴ Yine İslam filozoflarına göre Allah fiillerinde fail olmakla birlikte muhtar değildir. Yani fiillerini seçerek gerçekleştirmez. Zira Allah zâtı ile muciptir. Felsefecilere göre O, tam illettir. Bu tür illetin neticesi irâde ve ihtiyar olmaksızın vuku bulur. Güneşin ışıklarının kaynağının bizzat kendi zâtı olması gibi.⁴⁶⁵

Sonuçta filozoflara göre şunu söyleyebiliriz: İlahlık, nedensiz olmayı zorunlu olarak gerektirir. Çünkü varlığı zâtı gereği zorunlu olanın, illeti yoktur. Dolayısıyla filozoflara göre Allah'ın zâtı dışında herhangi bir varlığa ait bir maksat yoktur. Lakin bu mutlak ma'nâda ilâhî bir gayenin olmadığını da göstermez. İbn Sînâ'nın diliyle, “*el-gâyetu'l-ilâhiyye*” Allah'ın varlık vermedeki cömertliğinden ibarettir. Zira Allah'ın ilminden fışkıran evrensel hayır düzeni kendi cömertliğinin neticesi olup bu cömertlik külliyyen “*garasız*”dır. Filozoflara göre şayet aksi olsaydı Allah'ın varlığında ve kemalinde noksanlık vuku bulmuş olacaktı.⁴⁶⁶

Çalışmanın bu kısmında ortaya çıkan netice ise felsefi ma'nâda illet ilâhî fiiller için geçerli değildir. Ancak ilâhî fiiller filozoflara göre bilgi ve düzeni yani hikmeti barındırmaktadır. Bu sebeple makâsîd nazariyesi açısından felsefecilere göre hikmeti ayırmak kaydıyla illetin makâsîdı keşif için kullanılamayacağı anlaşılmaktadır.

⁴⁶² İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*, 7.

⁴⁶³ Baran, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi = The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra”, 1115.

⁴⁶⁴ Kutluer, “Gâiyyet”, 13:294.

⁴⁶⁵ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'i-Arabiyye, 1981), 97; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, 1. Baskı (Batman: Bilge Kitabevi, 2008), 24.

⁴⁶⁶ Kutluer, “Gâiyyet”, 13:295.

1.2.2.3.3.2. Kelâmcılara Göre Ta‘îl

Kelâm âlimleri arasında ilâhî fiillerin birtakım değerler ve hükümler içermesi hususunda görüş bulunmaktadır. Bu değerlerin ve hükümlerin içeriklerinin neler olduğu hususunda ise ihtilaf edilmiştir. İhtilaf sadece değerlerin ve hükümlerin nasıl ve nelerden oluştuğu hususu ile sınırlı kalmamış, bu değerleri ve hükümleri bilmede epistemolojik açısından kaynağının ne olduğu hususuna da yansımıştır. Nitekim kelâmcılar bu değerleri ve hükümleri insana bildiren kaynağa dair iki temel görüş ortaya koymuşlardır.

Başta Mu‘tezîle olmak üzere birtakım kelâmcılar ilâhî fiillerde içkin olan değerleri ve hükümleri bize bildiren kaynağın genel anlamda akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Zira Mu‘tezîle’ye göre *Usûlü Hamse* diye adlandırılan beş prensipten *tevhid* ve *adalet* ilkelerinin her ikisi de aklın etkinlik alanındadır. Bu alanlarda aklın hükümlerinin geçerli olduğunu iddia etmişlerdir. Mu‘tezîle’ye göre bu konularda naklin akıldan sonra gelmesi öncelikli olarak naklin kendisinin akılla tespitine ihtiyaç duyulmasından ötürüdür. Onlara göre nakli bilginin etkin olduğu alan şer‘î hükümler ve ibadet konularıdır. Aklın yetkin olduğu alan ise namazın vakitleri, şartları gibi şer‘at tarafından bildirilen şer‘î hükümlere dair fiillerdir.⁴⁶⁷

Eş‘arîler ise temelde aklın yargıda bulunma görevini kabul etmekle birlikte, akla Mu‘tezîle kadar geniş yetki alanı tanımamıştır. Onların akla genel anlamda nassı kavrama, açıklama ve istidlalde bulunma rolü biçtikleri söylenebilir. Zira Eş‘arîlere göre akıl nakil ile tearuz ettiği zaman nakil tercih edilmelidir. Mâtürîdîler ise Mu‘tezîle ve Eş‘arîler arasında orta bir yol izlemişlerdir. Onlar Eş‘arîlerin aksine akla kavrama, açıklama ve istidlalde bulunmanın yanı sıra yargıda bulunma vazifesi de vermişlerdir. Ancak bunu Mu‘tezîle kadar da geniş tutmamışlardır. Böylece Eş‘arîlerin aksine akla iyi ve kötüyü ayırt etme salahiyeti tanımışlar, ancak Mu‘tezîle’nin aksine de bu alanda akla teklifte bulunma yetkisi tanımamışlardır.⁴⁶⁸ O halde kelâmda bu görüşlerin dayandığı

⁴⁶⁷ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri (Sempozyum, Elazığ 13-15 Eylül 2004)*, 2004, 329-330.

⁴⁶⁸ Metin Özdemir, “Matürîdî’in Mutezili Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 216; İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘îl Tartışmaları (Hicri IV-VIII Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 90-91.

değerlerin belirlenmesinde kullanılan mikyaslar tespit edilmeden ilâhî fiillerin içinde barındırdığı değer ve hükümlerin de bilinmesinin mümkün olamayacağı söylenebilir.

1.2.2.3.3.2.1. Mu‘tezîle’ye Göre Ta‘lîl

Mu‘tezîle âlimlerinin salt aklın, vahye ihtiyaç duymaksızın bazı vasıflara bağlı olarak iyi ve kötü olan şeyleri keşfedebileceğini, bu sebeple ilâhî irâdenin bu vasıflara münasip bir şekilde tecelli etmesi gerektiğini savunduğuna kısmen de olsa yukarıda değinmiştik. Akla yüklenen bu vazife Mu‘tezîle’nin bilgi nazariyesinin de temelini oluşturmuştur. Nitekim Mu‘tezîle’nin gaip olan şeyleri anlamada sıklıkla başvurduğu “*gaibi şahide kıyaslama*”⁴⁶⁹ yönteminin bu ön kabulden neş’et ettiği söylenebilir. Yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi başta Eş‘arî ve Mâturîdî kelâmcılar olmak üzere kelâm âlimlerinin çoğunluğu ilâhî irâdenin salt akıl ile tahdit edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu görüşte olanlara göre ilâhî irâde ancak yine ilâhî bir tahdit ile sınırlandırılabilir. Bu tahdit biçimini “*ihtiyarı vücub*” ya da “*zâti ilzam*” şeklinde kavramsallaştırmışlardır.⁴⁷⁰

Mu‘tezîle’nin ilâhî irâdeyi salt akıl ile tahdit etmesinin bilginin mutlak ve kat‘î kaynağı olarak akli kabul etmesinden kaynaklandığı ifade edilebilir. Zira Mu‘tezîle’de akıl Kitap ve Sünnet’ten de önce gelen bir hüccet olarak kabul edilmiştir.⁴⁷¹ Böylece Mu‘tezîle ilâhî irâdenin salt akıl ile tahdit edileceği ön kabulünden hareketle ilâhî fiillerin de salt akıl ile tahdit edilebileceği sonucuna varmıştır.⁴⁷² Mu‘tezîle bu tahdit sonucu ilâhî fiillerin de salt akıl tarafından idrak edilebilecek birtakım değerlere uygun bir şekilde vuku bulmasını zarûrî görmüştür. Mu‘tezîle’nin bu tezinin gerisinde hüsn-kubuh anlayışı yatmaktadır. Mu‘tezîle ilâhî fiillerin salt aklî değerler ile tahdit edilebilmesi ve şahâdet aleminde insanların yaptığı her bir irâdeli işin gerisinde bir illetin bulunduğunu ifade etmiştir. Mu‘tezîle *gaibi şahide kıyaslama* yöntemi gereği ilâhî fiilleri insanın fiillerine kıyas ederek, nasıl ki insanın fiilleri birtakım gerekçeler içeriyorsa ilâhî fiillerin de birtakım hikmet ve maslahat içermesi gerektirdiğini savunmuşlardır. Onlar bunun İslam’ın ulûhiyet anlayışıyla çelişmediği, bu düşüncenin

⁴⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 326.

⁴⁷⁰ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII Asırlar)*, 92.

⁴⁷¹ Kâdî ‘Abdalcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 88.

⁴⁷² Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII Asırlar)*, 92.

Hakîm olan Allah'ın hikmet sıfatının bir tezahürü olduğu savunulmuşlardır.⁴⁷³ Aslah konusunda da değinildiği gibi Mu'tezile'nin ilâhî fiiller hakkındaki bu görüşlerinin temelinde *Usûlü Hamseden* olan *adalet* anlayışının büyük rol oynadığı söylenebilir.

Kâdî Abdülcabbar ise illeti, “*fili işlemeye sevk eden gerekçe*” olarak tanımlamıştır.⁴⁷⁴ Mu'tezile, illeti tanımlarken “*zorunluluk*” kavramını kullanmamış, bunun yerine “*fili sevk eden gerekçe ve amaç*” şeklinde ifade kullanmış ve böylece illetin ilâhî fiillere nispetini caiz görmüştür.⁴⁷⁵ Nitekim Kâdî Abdülcabbar, Allah'ın yaratmasındaki illet *hikmetin* bir veçhi olarak değerlendirmiştir. Çünkü yaratmanın hüsun (iyi ve güzel) olmasını sağlayan şey de hikmettir. O halde Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlık âlemini bir illeti olmaksızın yarattığı sözü batıldır. Aksi halde bu söz varlık âleminin abes olarak yaratıldığı anlamına gelir.⁴⁷⁶

Özetle Mu'tezile kelâmcılarına göre hem teolojik hem ontolojik hem de epistemolojik olarak *Kıyâsü'l-Gâib ale's-Şâhid* kuralından hareketle, insan fiilleri için geçerli olan hükümler Allah'ın fiilleri içinde geçerlidir. Bir insan nasıl bir şeyi bilinçli olarak yaparken bir sebebe binaen yapar ise Allah da bir şeyi yaparken bir illet ile ma'lûl olarak yapar. Bu illet de kulların maslahatına ve hayrına olmak zorundadır. Allah'ın kullar için kötü ve şerli şeyleri yapması mümkün değildir. Zira bu da Allah'ın *tevhidî* ve *adaletî* gereğidir.

1.2.2.3.3.2.2. Eş'arîlere Göre Ta'lîl

Eş'arîlerin tamamına yakını ilâhî fiillerde ta'lîl fikrini kabul etmemişlerdir.⁴⁷⁷ Zira ilâhî fiillerin illet ile ta'lîl anlayışı Allah'ın bir şeylere muhtaç olduğu sonucuna götürür. Allah ise her türlü ihtiyaçtan müstağnidir.⁴⁷⁸ Eş'arî'ye göre ilâhî fiillerde ayrıca bir hikmet vasfı da yoktur. Ona göre hikmeti ilahî, ilmi ilahîye racidir. Yine Eş'arî'ye göre ilâhî fiiller bir sebebe bağlı değildir. Dolayısıyla ona göre Allah her bir şeyi sebep ve hikmetten ari olarak yapar.

⁴⁷³ Ali Pekcan, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (2004): 114.

⁴⁷⁴ Kâdî 'Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdî ve'l-Adl*, 11:92.

⁴⁷⁵ Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 65.

⁴⁷⁶ Kâdî 'Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdî ve'l-Adl*, 11:92.

⁴⁷⁷ Şelebî, *Ta'lîl u'l-Ahkâm*, 97.

⁴⁷⁸ Ebu'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2009), 395.

Bu durumda akla şu soru gelebilir. “O halde Allah’ın fiillerinde hikmet yok mudur?” Bu sorunun cevabı “Yok” ise bu durumda Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi Allah’ın fiillerinde abes ve sefeh, zulüm olabilir sonucu çıkar mı? Eş‘arî’ye göre Allah’ın fiillerinde elbette hikmet vardır. Ancak bu hikmet fiilin işlendiği zaman vardır. İlâhî fiilin öncesinde bir hikmet, gaye veya hedef yoktur.⁴⁷⁹ Zira ilâhî fiiller irâde sıfatına göre gerçekleşir. Esasen Allah’ın fiillerinde menfaati celp etme ya da bir mazarratı defetme gibi bir hikmet gözetme zorunluluğu yoktur. Bu sebeple Eş‘arî’ye göre hiçbir fiil Allah için vacip olamaz. Zira Allah irâde ettiğini yapan yani fail-i muhtardır.⁴⁸⁰

O halde Allah ile âlem arasındaki ilişki nasıl açıklanacaktır? Eş‘arîler, Allah ile âlem arasındaki alakayı zarûrî bir *illet-ma’lûl* ilişkisi kapsamında değerlendirmemişlerdir. Onlar bu ilişkiyi *irâdî* ve *ihtiyârî* bir ilişki olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre Allah, *mürîd-i bizzat*, *fail-i muhtar* ve *kadir-i mutlak*tır. Bu sebeple O, fiillerinde özgürdür.⁴⁸¹ Eğer Allah ve âlem arasında zorunlu bir ilişkiden yani determinizmden⁴⁸² bahsedilecek olursa, kendi yarattığı âlemde ilâhî kudreti tahdit eden bir sistemden bahsetmek gerekecek ki başta Eş‘arîler olmak üzere kelâmcıların kâhîr ekseriyeti bu görüşü kabul etmemişlerdir. O halde Kur’an’da sıklıkla zikrolunan âlemdeki düzen ve birtakım hisle ya da tecrübeyle elde edilen bilgiler neticesinde kâinattaki nesneler veya olaylar arasındaki var olduğu görülen -örneğin ateşin yakıcılığı, güneşin daima doğudan doğması vb.- ilişkiyi açıklamanın zorunlu nedensellik yerine başka bir yolu olmalıdır. Bu aşamada Eş‘arîler Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi “âdet” kavramıyla açıklamaya çalışmışlardır.⁴⁸³ Başta Eş‘arîler ve Basra Mu‘tezilesi olmak üzere kelâmcıların çoğunluğunda determinizmin *ilâhî irâde* ve *ilâhî kudret* ile çelişmesinden dolayı deizme⁴⁸⁴ yol açması, dolayısıyla *nübüvvetin* ve *mucizelerin*

⁴⁷⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam (Osmanlıca Basıkı)*, 1:111.

⁴⁸⁰ el-Eş‘arî, *el-Lum‘a fî ‘r-Reddi alâ Ehli‘z-Zeyğ ve ‘l-Bid‘a*, 47-50; Seyfuddin el-Âmidî, *Ğâyetu‘l-Merâm fî İlmi‘l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, 1. Baskı (Beyrut: Dâru‘l-Kubu‘l-İlmiyye, 2004), 196.

⁴⁸¹ Metin Yıldız, “Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 19, sy. 2 (2019): 537.

⁴⁸² Determinizm kâinata olup biten her hadisenin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren ve felsefî bir doktrindir. Geniş bilgi için bkz.: İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 215.

⁴⁸³ Bkz. Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 146-265.

⁴⁸⁴ Tanrı’nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefî ekolün adı. Bkz. Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 109-11.

inkârına sebebiyet vermesi endişesi vardır. Bu endişeden beri olabilmek için de “âdet” ya da “âdetullah” kavramını kullandıkları söylenmiştir.⁴⁸⁵ Bu husus cevher ve araz tartışmalarında farklı bir açıdan tekrar ele alınacaktır.

Özetle Eş‘arîler genel olarak ilâhî fiillerde hikmet olduğunu kabul etseler de ilâhî fiillerin bir illete, gaye ve sebebe itimadını kat‘î olarak reddetmişlerdir. Dolayısıyla Eş‘arîlere göre ister illet ile olsun ister hikmet ile ilâhî fiiller ta‘lîl edilemez. Bu sebeptendir ki Eş‘arîler zâhiren ta‘lîl içeren âyetleri ya mecâza hamletmişler ya da ta‘lîl ifade eden bir edat varsa buna, sebep ma‘nâsı yerine “العاقبة” âkibet yani sonuç/netice anlamı vermişlerdir.⁴⁸⁶

Bu ifadelere göre Eş‘arîlerin ilâhî fiillerde ta‘lîle karşı oldukları görülmektedir. Ancak Eş‘arî ekole mensup âlimlerin usûle dair eserlerinde, özellikle de fıkıh usulü kitaplarında illet ve ta‘lîl hususunda müstakil bölümler oluşturdukları görülmektedir. Örneğin Cüveynî makâsîd nazariyesine dair birtakım bilgilere *Burhân* isimli eserinde kıyas ve illet bahsinde yer vermiş,⁴⁸⁷ maslahat konusuna da istidlâl kısmında değinmiştir.⁴⁸⁸ Makâsîd nazariyesini daha açık ve geniş ele alıp yeni bir aşamaya geçiren Gazzâlî⁴⁸⁹ ise her ne kadar şer‘attaki her hükmü ta‘lîl etmenin peşine düşmemek gerektiğine dikkat çekmiş ise de sonrasında hangi nassın ta‘lîle elverişli olduğunu anlamada “Muhîl, münasip, düzenli ve şer‘î bir aslın iptal etmediği bir anlamın söz konusu olduğu her hüküm mualleldir” kriterini getirmiştir.⁴⁹⁰

Sonuç olarak Eş‘arî usûlcüler her ne kadar başlangıçta Allah’ın kudretine ve ilmine bir eksiklik gerekçesiyle ilâhî fiillerde ta‘lîl görüşüne karşı çıksalar da sonraki usûlcülerde bu görüşün yumuşamış olduğu görülmüştür. Bunların konuya dair görüşleri de makâsîd nazariyesinin en önemli mihenk taşlarını oluşturmuştur. Bu usûlcülerin başında da Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin Âmidî, İzzeddin İbn

⁴⁸⁵ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 159.

⁴⁸⁶ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, 4. Baskı, c. 17 (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1985), 29.

⁴⁸⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usuli’l-Fıkh*, 2:743 vd.

⁴⁸⁸ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usuli’l-Fıkh*, 2:1113 vd.

⁴⁸⁹ Boynukalın, “Makâsîdu’s-Şerîa”, 27:424.

⁴⁹⁰ Apaydın, “Ta‘lîl”, 39:513-14.

Abdüsselam gibi kişiler gelmektedir. Bunlar hem Eş‘arî itikâdına mensup hem de eserlerinde makâsîd konusuna yer vermiş şahıslardır.⁴⁹¹

1.2.2.3.3.2.3. Mâtürîdîlere Göre Ta‘lîl

Yapılan araştırmalarda İlâhî fiillerde ta‘lîl tartışmaları kapsamında Mâtürîdîlerin illiyet ile ilgili görüşlerinin akademik düzeyde Mu‘tezîle ve Eş‘arîler kadar ele alınmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹² Hem bu sebepten hem de konuya dair yapılan çalışma neticesinde Mâtürîdîlerin, Mu‘tezîle ve Eş‘arîlerin arasında orta bir yol takip ettikleri görüldüğü için ta‘lîl konusunda Mâtürîdîlerin görüşlerini Mu‘tezîle ve Eş‘arîlerin görüşlerini zikrettikten sonra incelemeyi uygun gördük. Zira bu iki zıt gibi görünen düşüncenin orta yolunu Matrûdîlerin bulmuş olduğu söylenebilir.

Mâtürîdîlere göre ilâhî fiillerin tamamı hikmet ve maslahatla mualleldir. Bu konunun bir kısmı insana apaçık ve ilk bakışta anlaşılabilir gelmektedir. Bir kısmı da insana gizli kalmaktadır. Yine Mâtürîdîler bu muallelliğin vücup yoluyla değil “tefaddulen” olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹³ Zira Allah hakîmdir. İlâhî fiillerin hikmetsiz olabileceği düşüncesi batıldır. Çünkü Allah ezelden beri *hikmet*, *ilim* sahibi ve *ğanîdir*. Bu sebeple ilâhî fiillerin hikmetten ârî olması ihtimal dâhilinde dahi olmaz. Yine Allah cehilden eser kalmayacak şekilde ilim sıfatıyla muttasıftır. Hiçbir şeye muhtaç olmayacak şekilde de *ğanîdir*. Bu sebeptendir ki ilâhî fiillerin abes ve hikmetsiz olması bir kenara, bu düşüncenin vehmi dahi nefyedilmiştir.⁴⁹⁴

Mâtürîdîlerin *ilim*, *irâde*, *kudret*, *lütuf*, *fazl*, *cömertlik* ve *hikmet* kavramlarını daima Allah ile irtibatlandırarak ta‘lîl konusundaki fikrî alt yapılarını oluşturdukları anlaşılmıştır. Mâtürîdîlerin ta‘lîl konusundaki görüşlerinin temelinde Allah’ın *hikmet*, *ilim*, *irâde* ve *kudret* sıfatlarının bulunmaktadır.⁴⁹⁵ Mâtürîdî ilâhî fiillerin *lütuf* ya da *adl* ilkesine göre gerçekleştiğini ve bu iki ilkedен soyutlanamayacağını ifade etmiştir.⁴⁹⁶

Bu ifadelere göre Mâtürîdî’nin *adl* ve *fazl* kavramlarını hikmetin iki kısmı olarak gördüğü söylenebilir. O, Allah’ı sonsuz lütuf sahibi olarak saymış, ancak lütufkâr

⁴⁹¹ Haçkalı, *Şâtıbî’de Makâsîd ve Fıkıh Usulü -Makâsîd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı*, 55-78; Yaran, “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsîd/Maslahat Söylemi”, 191-212.

⁴⁹² Yusuf Şevki Yavuz, “Matürîdî’nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 1. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 54.

⁴⁹³ Şelebî, *Ta‘lîlu’l-Ahkâm*, 97; Apaydın, “Ta‘lîl”, 39:512.

⁴⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 179.

⁴⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 312.

⁴⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 417.

olmayı Allah’a vacip görmemiştir. Mâtürîdî Allah’ın, lütfunu dilediğine tahsis edebileceğine daima dikkat çekmiştir.⁴⁹⁷ Bu sebeptendir ki Mâtürîdîler ilâhî fiilleri kullar üzerine tafaddulen maslahatlar ve hikmetler ile muallal kabul etmişlerdir.⁴⁹⁸

Mâtürîdîler ilâhî fiilleri failine fayda sağlama babından hiçbir araz ile de muallal görmezler. Başka bir ifade ile Allah hiçbir fiilini kendisine ait bir garaz ve bir fayda için yaratmış değildir. Allah bu gibi şeylere ihtiyaç duymaktan münezzehtir. Yukarıda da değinildiği gibi herhangi bir şeyi yaratma Allaha vacip de değildir. Şayet Allah’ın zâtı bir maslahata, bir faydaya ihtiyaç duysa bu maslahat ya da fayda ile mükemmellik kazansa zâtında eksiklik hâsıl olur. Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre ilâhî fiillerdeki maslahat fayda ve hikmetler sadece mahlûkâta yöneliktir.⁴⁹⁹

Mâtürîdîler, ilâhî fiillerin muallal olduğunu kabul etmek ile Eş‘arîlerden ayrılmış, Mu‘tezîle ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak ilâhî fiillerin muallelliliğini *lüzumen* değil de *tefaddulen* kabul etmekle de Mu‘tezîleden ayrıldığı görülmüştür. Zira Mâtürîdîler ilâhî fiiller başta olma üzere hiçbir şeyde “Allah üzerine vaciptir (vucûb aleallah)” addedilmeyeceğini savunmuşlardır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 208.

⁴⁹⁸ Kemaleddin Ahmet Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâti’l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Ahmed Ferid, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2007), 38.

⁴⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Mulahhas İlmi Tevhid Akâidi İslâmiyye* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 47.

⁵⁰⁰ Sa‘duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2014), 96-97.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN VE MAKÂSİD

2.1. Kur'an'ı Anlamanın İmkânı Meselesi

2.1.1. Kur'an'ı Anlamada Yönteme Dair Temel İlkeler

Kur'an kendisine inanan kimselerin hem bu dünyada hem de ahirette saadet bulmaları için hidayet kitabı olarak nâzil olmuştur.⁵⁰¹ Bu özellik kıyamete kadar gelecek farklı zaman ve mekânlarda yaşayan mü'minler tarafından Kur'an'ın anlaşılıp hayta aktarılmasını da gerekli kılmıştır.⁵⁰² Bunun gerçekleşmesi için de Kur'an'ın muhataplarınca anlaşılır bir kitap olması gerekmektedir. Kur'an anlaşılmama noktasında muhataplarının bahane aramamaları için dilinin Arapça ve lafzının ve ma'nâsının anlaşılır apaçık bir kitap⁵⁰³ olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰⁴

Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde Kur'an'ı anlamanın temel ilkelerine değineceğiz. İlk olarak Kur'an'ın dil ve üslup özellikleri üzerinde duracağız. İkinci olarak da Kur'an bütünlüğünün Kur'an'ı anlamadaki önemini ele alacağız. Kur'an'ın anlaşılıp hayata aktarılmasında Kur'an'ın evrensel oluşunu ve fitrat nazariyesini inceleyeceğiz.

2.1.1.1. Kur'an'ın Dil ve Üslup Özellikleri

Üslup, tutulan veya girilmiş olan yola, hissî veya manevî fenne, tarza veya tavra denmiştir.⁵⁰⁵ İstilahta sözün dizilmesinde ve lafzın seçilmesinde izlenilen metodu ifade için kullanılmıştır. Bu bağlamda *Üslûbu'l-Kur'an*'la kastedilen de lafızların seçiminde ve kelâmın oluşumunda Kur'an'ın kendine has ifade tarzıdır. Kur'an, dil ve üslup

⁵⁰¹ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 19/89).

⁵⁰² Mehmet Paçacı, "Kur'an (Açıklanması ve Yorumlanması)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 398.

⁵⁰³ (Kur'an-ı Kerim, Yûsuf, 12/1-2)

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12:201-202.

⁵⁰⁵ Mütercim Âsım Efendi, "*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*", "S-L-B", 1:464.

açısından söz sanatlarında maharet göstermenin revaçta olduğu ve edebî zevkin üst seviyeye ulaştığı bir ortamda inmiştir. Kur'an, inanç ve ibadet esaslarından ahlâk prensiplerine, insanın psikolojik yapısından gayb âleminin özelliklerine, önceki kavimlerin kıssalarından kevnî hadiseler kadar farklı konularda ilgi çekici ve etkili bir ifade tarzına sahiptir. Kur'an'da gerek inananlara gerekse inanmayanlara yönelik hitaplar değişik anlatımlarla ortaya konmuştur.⁵⁰⁶ Kur'an'ın murâdını ve maksadını anlayabilmenin Kur'an'ın üslubuna vakıf olmakla mümkün olacağı anlaşılmaktadır.

Nitekim metnin veya konuşmanın üslup özellikleri muhataba aktarılacak olan ma'nâyı aracılık etmektedir. Bu sebeple ma'nâyı ulaşmada üslup konusu daima tartışılmalıdır. Kur'an'ı anlamada üsluba dair bu tartışmalar dil, bilgi ve yöntem ekseninde süre gelmiştir.⁵⁰⁷ Kimi zaman bu üçlünün anlaşılmasında problem yaşanabilmiştir. Bunların en önemlisinin dil olduğu söylenebilir.

Kur'an'ı anlamada dilsel izahların sahâbe ve tabiîn döneminde başladığı bilinmektedir. Bu izahlar, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren bir disiplin olarak oluşmaya başlayan dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri kabul edilmiştir.⁵⁰⁸ Kur'an'ı başından sonuna kadar tefsir eden ilk müfessir olarak bilinen kişi Mukâtil b. Süleyman'dır. O hicri ikinci asırda yaşamıştır.⁵⁰⁹ Mukâtil b. Süleyman'ın farklı âyetlerde geçen bir kelimenin birbirinden farklı anlamlarını inceleyen *el-Vücûh ve'n-Nezâir* isimdeki eserinin Kur'an'ı dilbilimsel açıdan tefsir eden ve bu alanda günümüze ulaşan ilk eser olduğu ifade edilmiştir. Mukâtil'den sonra bu hususlarda *Garîbu'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kur'an* gibi isimlerle birçok eserin kaleme alındığı bilinmektedir.⁵¹⁰ Bu eserlere bakıldığında zaman, murâd-ı ilâhîyi anlamada karşılaşılan bir takım problemleri çözümlmeye yönelik ilk çalışmaların erken dönemlerde dilsel izahlar ile başladığı anlaşılmaktadır. Bu türden eserler aynı zamanda Kur'an'ı dil açısından bize tanıtan ve açıklayan eserlerdir. Bu sebeple Kur'an'ı tanımanın ve anlamının temelini dil ve üslup

⁵⁰⁶ M. Suat Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 382.

⁵⁰⁷ Celal Kırcı, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1, sy. 9 (1998): 34.

⁵⁰⁸ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (2. Baskı: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 7.

⁵⁰⁹ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 134.

⁵¹⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 7. Ayrıca bkz. Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'an Kavramlarının Nüzul Dönemi Anlamlarını Tespitte Hicri İkinci Asır Müktesebatı: Mukatil B. Süleyman Örneği", *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 2022, 268-92.

konusunun oluşturduğunu düşünmekteyiz. Kur'an'ın isimlerinden biri "Kelâmullah"⁵¹¹ bir diğeri de "'kavl"⁵¹²dir. Kur'an'ın bu isimleri onun taşıdığı bir takım dil ve üslup özelliklerini barındırır. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında dil açısından kelâm ve kavl kavramlarını incelemeyi ve Kur'an'ı üslup açısından ele almayı uygun bulduk.

Kur'an "Allah kelâmı" şeklinde tanımlanmıştır.⁵¹³ Kelâm kelimesinin kök ma'nâsı yaralamak, çizik atmaktır.⁵¹⁴ Kelâm sarf açısından ismu'l-mastardır.⁵¹⁵ Kulak yoluyla algılanan bir şeye de kelâm denmiştir. Bu sebeple kelâm manzum lafızlar⁵¹⁶ ve altında topluluk bulunan ma'nâlar⁵¹⁷ için kullanılmıştır.⁵¹⁸ Kelâm hem mebânî/hece hem de me'ânî harflerini kapsamaktadır.⁵¹⁹ Kelâm'ın hem kulağa hitap etmesi hem de hece harfleri ve ma'nâ harflerinden oluşması, kök ma'nâsında da çizik veya yara ile iz bırakma anlamının bulunması kelâmın anlamlı lafızlardan oluştuğunu ifade eder. Kelâmın zihne iz bırakması zihinde anlaşılması demektir. O halde bir şeyin kelâm olması için anlaşılır olması lazımdır. Anlamı olan şeylerin zihinde bir yeri olur. Anlamsız birtakım sözler zihne iz bırakmazlar.

Bu ifadelere göre *kelâm*, *kavl* kavramından daha özel bir anlama sahiptir. Nitekim *kelâm* tam bir anlam ifade eden cümleye denmiştir. Ancak *kavl* hem cümleye hem de cümlenin bir cüzüne denmiştir. زَيْدٌ قَائِمٌ Zeyd ayakta. Bu bir cümledir. Aynı zamanda bir *kelâmdır*. Hem de bir *kavl'dir*. Ancak زَيْدٌ ya da قَائِمٌ kelimeleri tek başına ele alındığı zaman sadece bir *kavl* olup *kelâm* olmamaktadır. Bu durumda *kavl* ile *kelâm* arasında *umum-husus mutlak* ilişkisi doğar. Buna göre her *kelâm* *kavldir*. Ancak her *kavl* *kelâm* değildir. Kur'an'ın tamamına da bir âyetine de Kelâmullah denmiştir. Ancak Kur'an'ın tamamına *lisanullah* ya da *kavlullah* denmemiştir. Cümle anlamına gelecek şekilde kullanılan âyete *kavl* dendiği bilinmektedir.⁵²⁰ Kur'an'ın tamamına *kelâm* denip de *kavl* denmemesi bir bütün olarak Kur'an'ın anlamının olmasından ötürü olduğu

⁵¹¹ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/6).

⁵¹² (Kur'an-ı Kerim, Kasas, 21/51; Târik, 86/13).

⁵¹³ Tahsin Görgün, "Kur'an (Mahiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 388.

⁵¹⁴ el-İsfahânî, "*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*", "K-L-M", 660.

⁵¹⁵ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, "el-Küllîyyât", (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 756.

⁵¹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Kehf, 18/5).

⁵¹⁷ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/37).

⁵¹⁸ el-İsfahânî, "*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*", "K-L-M", 660.

⁵¹⁹ el-Kefevî, "el-Küllîyyât", 756.

⁵²⁰ ez-Zebîdî, "*Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*", "K-L-M", 33:369; el-İsfahânî, "*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*", "K-L-M", 660.

söylenbilir. Bu sebeple bir kelâmın cüzleri değiştirilemez. Değişir ise başka bir kelâm olacağı söylenbilir. Dolayısıyla kelâm “bizatihi maksûd olan anlamlı ifadeye isnat edecek şekilde kelimeleri içine alan şey” şeklinde de tarif edilmiştir.⁵²¹ Kelâmın anlamı tam bir söz için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda kelâm bir muhataba yönelik hitap içerecektir. Yönelik olma bizzat Allah tarafından “hüden” ve “beyyinât”⁵²² kelimeleriyle açıklanmıştır.⁵²³ Konuya bu açıdan bakıldığında Kur’an için *kavlullah* ve *lisanullah* tabirinin hiçbir zaman kullanılmadığı hususu daha iyi anlaşılabacaktır.⁵²⁴

Kur’an’ın hem tamamına hem de her bir âyetine de *kelâmullah* dendiğine yukarıda işaret etmiştik. Dolayısıyla âyet kavramına bir de bu açıdan bakılmalıdır. Âyet sözlükte apaçık alâmet, işaret ve alem anlamlarına gelir. Âyet hem aklî hem de hissî şeyler için kullanılabilir. Alâmet ve alem açıkça akıl ve hisler ile kavranabilen şeylere denir. Eğer bir yerde bir alâmet ve işaret varsa bu alâmet ve işaretin kendisine delâlet ettiği açık olmayan bir şey vardır. Bu açık olmayan şey ancak kendisine alâmet olan kavrandığı zaman anlaşılmış olacaktır. O halde âyet, zâhir olmayan şeyin ma’nâ ve maksadını zâhir hale getiren bir alâmet işlevi görecektir. Bu sebeptir ki âyet kavramı “bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alâmet” olarak tanımlanmıştır.⁵²⁵

Bu konuda üzerinde durulması gerekli ilk husus ilâhî kelâmın beşeri dil ile olan ilişkisidir. Zira her kelâm ancak bir dilin hece ve ma’nâ harflerinden oluşmak zorundadır. O halde kelâma, dil cihetinden ziyade taşıdığı ma’nâ cihetinden bakmak lazımdır. Çünkü kelâm bütüncül bir ma’nâyı ifade etmektedir. Bu sebeple kelâmda ana unsur ma’nâdır. Kur’an’ın bir dilinin olması, o dilin amaç değil Kur’an’ın içerdiği ilâhî murâdı taşıyan bir araç olduğunu bize göstermektedir. Kelâm aynı zamanda bir muhataba yönelik bir hitaptır. Hitap ise şekliyle ve muhtevasıyla olup bitene bir müdahaledir. Buna göre Kur’an da Allah’ın olup bitene yani yaşama bir müdahalesidir.⁵²⁶ İlâhî ma’nâ taşımasından ve olup bitene müdahale özelliklerinden

⁵²¹ el-Kefevî, “el-Külliyât”, 757; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânüsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “K-L-M”, 6:5189.

⁵²² (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁵²³ Görgün, “Kur’an (Mahiyeti)”, 26:388.

⁵²⁴ Mehmet Murat Karakaya, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yayınrı, 2003), 17.

⁵²⁵ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*”, “A-Y-Y”, 40; el-Kefevî, “el-Külliyât”, 219; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1:15; Yusuf Şevki Yavuz, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 242.

⁵²⁶ Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an*, 3. Baskı, Külliyyat yayınları, (İstanbul : Külliyyat Yayınları, 2017), 68.

hareketle Kur'an'ın lisânının Arapça,⁵²⁷ ma'nâsının ise Rabça olduğu söylenebilir. Rabça olması ilâhî hitabın olup bitene müdahale ederken kendine has üslûbundan ve Kur'an'ın bir bütün olarak taşıdığı ma'nâlarından ötürüdür. Konu dakik olarak ele alındığında bu ma'nâların temelinde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın olduğu görülecektir.

Bu konuda önemli olan diğer bir husus da sözlü kültürün tenzil öncesi dönemde iletişimde kullanılan dile ve üsluba egemen olmasıdır. Bu dönemde yaşamın her alanında sözlü kültürün kendini hissettirdiği görülmektedir. Nitekim bu dönem, edebî ifadeleri ile anlatımın zirveye ulaştığı bir dönemdir. Kur'an ister dili kullanım tarzı açısından olsun ister muhteva açısından olsun edipleri ve kâhinleri daima şaşırtmıştır. Kur'an, inancı ve kulluğu merkeze alan, ahlâk ilkelerinden ödün vermeyen, psikolojik ve sosyolojik açıdan ferdin ve toplumun yapısını ele alan ilâhî hitaptır. Kur'an gaybî konulardan bahseden, kıssaları muhteva ve dil açısından etkili bir şekilde kullanan, yaratılışa ve doğaya dair konuları etkileyici ve sürükleyici bir tarzda işleyen ilâhî kitaptır. Kur'an hem bütün insanlara hem de inananlara bazen ayrı ayrı bazen de bir âyette hitap eden, yerine göre duyguları harekete geçirerek mesajını veren, yeri gelince de akli daima önceleyen ilâhî mesajdır. Kur'an muhtevasının duygu ağırlıklı olduğu zaman genellikle veciz, akli çalıştırmak gerektiği zaman daha açık arı ve duru her insana kapasitesine uygun ifadeler kullanan ilâhî kelâmdır. Örneğin Kur'an'ın hurûf-u mukattâları, istifhamlı ve te'kitli ifadeleri sık ve etkili kullanımı, soru-cevap, kıssalar ve darb-ı meseller ile ilkeleri muhatabın zihnine işletme yöntemi dikkat çeker.⁵²⁸

Sözlü kültürün kendine has bu üslubu anlatılan konunun muhtevasına göre değişebilmektedir. Sözlü kültürde, insanın yaşam pratikleri ön plandadır. Yazılı kütürde söz kelimeler ile somut nesnelere dönüşür. Sözlü kültürde söz uzatılmayıp zengin açılımlara müsait bir şekilde dakik ifadelerden, hafızalarda kalması için de kısa, ritimli söz dizelerinden oluşur. Konuya Kur'an'ın dili ve üslubu açısından bakılacak olursa Mekkî âyetlerin kısa ve ritimli bir yapıda olduğu görülecektir. Bu âyetlerin sonu türdeş kelimeler ve kafiye harfler yani fasıla⁵²⁹ diye bilinen harfler ile bitmektedir. Bu şekilde kullanım amacının Kur'an'ın lafzının kolay ezberlenmesi, dolayısıyla o lafzın taşınması olduğu ma'nânın zihinlerde kalıcılığının sağlanması olduğu söylenebilir. Yine sözlü

⁵²⁷ (Kur'an-ı Kerim, Yûsuf, 12/2; Şuarâ 26/195).

⁵²⁸ Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", 42:382.

⁵²⁹ Abdurrahman Çetin ve Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Fâsıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 209-10.

kültür ortak bilinç oluşturmak için daha çok sosyal olayları aktarır. İnsanlara rehberlik edecek faydalı kurallar içerir.⁵³⁰ Bu bilgilerden de hareketle sözlü kültürün kulak, hafıza ve lisan üçlüsü üzerine kurulu olduğu söylenebilir.⁵³¹

Hitabet maksadı ifade etmenin en etkili yollardan biri olarak görülmüştür. Kur'an da yönelme/hitap özelliği taşıdığı için nazil olduğu dönemde hitâbî dili ve bu dilin birtakım özelliklerini beşeri ölçülerin fevkinde kullanmıştır. Bu üslup aslında şekil olarak güzel sözler söyleme, nasihat etme vb. anlamalar içermektedir. Nitekim akıl ve hikmet sahibi olmak da bunu gerektirir. Hitabet bir ma'nâyı muhataplara aktarmanın ve muhatapta maksada uygun bir etki bırakmanın en etkili yollarındandır. Bu sebeple hitabet bir düşünceyi beyân etmek, nasihat etmek, bir fikri benimsetmek, bir şeye teşvik etmek gibi bir maksat doğrultusunda etkili ve güçlü bir iletişim aracı sayılmıştır.⁵³² Güzellik, akıcı ve açık ifadelere yer verilmesi; eş anlamlı kelimelerin, tekrarların, darb-ı mesellerin varlığı hitabete etki kazandırmıştır. Hitabetin üslup açısından en belirgin vasıflarından biri de karşıtlık ilkesidir. Bu karşıtlık cedelî bir üslubu ortaya çıkarır.⁵³³ Cedelî üslup iletilmek istenen ma'nâyı kuvvetlendirir. Nitekim *Cedelü'l-Kur'an* şeklinde Kur'an ilimleri içinde alt bir ilim dalı dahi oluşmuş ve bu sahaya dair çeşitli eserler yazılmıştır.⁵³⁴

Hitâbî üslup açısından Kur'an'ın Mekkî ve Medenî âyetlerinin üslupları farklılık arz etmektedir. Özellikle ilk döneminde Mekkî sûrelerin kısa ve veciz ifadelerinin, tekrarlarının, yeminlerinin ve şartlı ifadelerinin çokluğunun ikna amaçlı edebî ve hitâbî özellik taşıdığı söylenmiştir. Medine'de inen âyetlerin içeriği teşrî' amacı taşıdığı için Medenî âyetlerde üslup olarak uzun cümleler, tafsilatlı anlatımlar, hükümler, hüccetler ve illetlerin açıklığı gibi birtakım temel özellikler göze çarpmıştır.⁵³⁵

Dil ve üslup açısından sözlü kültürün başka bir özelliği ise geçmiş kavimlerin kıssalarını içermesidir. Kıssalar sözlü kültürün bir özelliği ve maksadı muhataba

⁵³⁰ Elif Kanca, "Sözlü Kültür ve Yazı Takıntısı", *Journal of Awareness* 5, sy. 4 (Ocak 2020): 538-540; Süleyman Gezer, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayırımında Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi* 3, sy. 2 (2008): 233-234.

⁵³¹ Gezer, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayırımında Kur'an", 229-232.

⁵³² Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 156.

⁵³³ Gezer, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayırımında Kur'an", 325.

⁵³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 208-9.

⁵³⁵ İsmail Durmuş, "Üslûp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 382-84.

nakletmede etkili bir yöntemdir. Bu bakımından kıssaların hitâbî gelenekte de kullanılan tarzlardan biri olduğu söylenebilir. Kıssalar hem Mekkî sûrelerde hem de Medenî sûrelerde yer almıştır.⁵³⁶ Kur'an kıssaları tarihte yaşanmış olaylardan kesitler sunan ve tarihi gerçekliği olan anlatımlarıyla⁵³⁷ toplumsal mesajlar verir.

Geçmiş toplumların yapıp ettikleri hakkında bir dizi açıklamalar getiren Kur'an, bunları doğru bir şekilde anlama noktasında insana çağrı yapar. Bu açıklamalar bir araya getirilip bütüncül bir bakış açısı ile ele alındığı zaman bir toplumun tarihî çizgisini etkileyen ve ona şekil veren etkenler ortaya çıkar. Bunun için de genel olarak tarihsel sürece egemen olan ilkeler bütününe ulaşabilmeyi arzulayanların yalnızca bir toplumu değil birçoklarını hesaba katmaları ve buna göre ilkelerini tespit etmeleri gerekecektir. Kur'an'ın da bir değil birçok geçmiş toplumun çöküşünü ve yükselişini hesaba katarak bu konuda genelgeçer ilkeler ortaya koyduğu görülmüştür.⁵³⁸ Bu bağlamda kıssaların temel amacının geçmiş olaylardan ders ve ibret alınması olduğu söylenebilir. Kıssalarda iyi ve kötü modellemeler zikrolunarak, erdemli ve ahlâklı yaşam teşvik edilmiştir. Kıssalarda gözetilen amaçların içinde Hz. Peygamber başta olmak üzere inananlara teselli, dua, sabır ve tevekküle teşvik, inkârcılara da uyarılar vardır.⁵³⁹

Kur'an insanın Allah ile ilişkisini ifade ederken insanın insan, insanın toplum, insanın insan dışı dünyevi varlıklarla ve ahiretle olan alakasıyla irtibatlandırarak kendine has bir anlatım üslubu oluşturduğu görülmektedir. Bu noktada öncelikle Kur'an'ın kendi muhtevasını dil ve üslup açısından muhkem ve müteşabih kavramları üzerine bina ettiği anlaşılmaktadır.

Suyûtî Kur'an'ın muhkem olmasında murâdın onun ma'nâsının herhangi bir şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde bilinebilir olması; herhangi bir noksanlığının ve ihtilafın bulunmaması anlamına geldiğini ifade etmiştir. Müteşabihi ise icâzda, doğrulukta ve hak olmada âyetlerin bir birine benzemesi şeklinde ifade etmiştir.⁵⁴⁰

Kimilerince de muhkem ma'nâsı açık olarak bilinen, kendi başına anlaşılabilen ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şekilde tarif edilmiştir. Müteşabih ise hakikatini

⁵³⁶ Durmuş, "Üslûp", 42:382-384; Gezer, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an", 246.

⁵³⁷ Erdoğan Pazarbaşı, "Toplumsal Değişimin Kur'anî Çerçevesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9 (2000): 382.

⁵³⁸ Pazarbaşı, "Toplumsal Değişimin Kur'anî Çerçevesi", 385-86.

⁵³⁹ İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 498-501.

⁵⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'an*, 3:5.

Allah'ın kendi ilmine seçip ayırdığı, ma'nâya delâleti birçok yönden ihtimal içeren, bu sebeple muhkem gibi kendi başına anlaşılmaya müsait olmayıp anlaşılmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan şey şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁴¹

Üslup açısından muhkem ve müteşabih hakkında yapılan bu tanımlar bize birtakım ön bilgiler vermektedir. Muhkemin dili ve üslubu doğrudan açık bir anlatım tarzına sahiptir. İfade ettiği nesneyi kolay anlaşılabilir bir şekilde ortaya koyar. Müteşabihin dil ve üslup olarak dolaylı bir anlatıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Müteşabihin bu özelliğinin kendisinden birden fazla ve farklı anlamlar elde etmeye imkân sağlayacağı söylenebilir.

Muhkem ve müteşabih ihtiva ettikleri konu açısından da önemlidir. Zira dillerinin anlaşılabilir olup olmamasının temelinde ihtiva ettikleri konular yer almaktadır. Müteşabih âyetlerin muhtevası şahadet âleminde müşahede edip ayne'l-yakîn olarak bilgi sahibi olamadığımız olgular içerir. Bu hususa kıyamet ve kıyametin kopma zamanı, iyi ya da kötü ameller için günah ve sevabın ölçüsü ve diğer gaybî konular örnek olarak verilebilir. Muhkem ise her muhatabın sorumlu olduğu ya da olabileceği konuları kapsar. Örneğin helal ve haramlar bu türden konulardır. Müteşabihler daha ziyade teolojik olarak Allah'ın sıfatları, ahiret halleri gibi imana dair konuları içeren, hakikatini insanın bizatihi bilemeyeceği mutlak gaybî konuları kapsar. Muhkemin anlam sahasına da insanın hakikatini bilebileceği alanlara dair konular girmektedir. İnsanın kendisi, yaşamı, tecrübe yoluyla bilgi edindiği dünya, belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşen amelleri gibi birtakım şeyler muhkem konusuna örnek olarak verilebilir. Alanı müşahade âlemi olmasından dolayı muhkem, müteşabihe göre daha literal bir dile sahiptir. O halde dilin kuralları ve aklın ilkeleri çerçevesinde muhkemin kapsamına giren şeylerin, ister ilk bakışta anlaşılabilir olsun ister olmasın bir delil ile bilgiye götüren ifadeler olduğu söylenebilir.⁵⁴²

Başta ulûhiyet merkezli konular olmak üzere müteşabih alanında gaybî konular ele alınırken insan biçimci bir dilin kullanıldığı görülmektedir.⁵⁴³ Müteşabihin te'vil edilebileceği görüşünden hareket edersek müteşabih dilin en belirgin özelliğinin

⁵⁴¹ Mennân Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmu'l-Kur'an*, 17.Baskı (Beyrut:Muessesetu'r-Risâle, 1990), 216.

⁵⁴² Bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler (4-5 Kasım 1995)*, 1.Baskı (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 121-132.

⁵⁴³ Kırca, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", 47.

hakikate değil mecâza hamledilmesidir. Örneğin Allah'ın elinden bahseden ifadelerin Allah için elinin hadis varlıklarda olduğu gibi bir hakikat ifade etmediğini ifade ettikten sonra bu eli kuvvet ve kudret şeklinde te'vil ettiğimizde de el kavramını mecâza hamletmişiz demektir. Bu elin hadis varlıkların eline benzemediğinin delili ise “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” O'na benzer hiçbir şey yoktur.”⁵⁴⁴ âyetidir. Zira el kelimesinin hakîki ma'nâda insanın bir uzvu için kullanıldığı herkesçe malumdur. Bu sebeple Allah'ın insanın eli gibi bir elinin olduğunu tasavvur etmek bu âyetin ifadesi ile çelişecektir. Ancak el kavramının mecâzen istiâre yoluyla kuvvet ve kudret anlamlarına da geldiği söylenmiştir.⁵⁴⁵ Bu sebeptendir ki müteşabihin hakikati bizatihi insanoğlunca bilinemediği için müteşabihin ifade tarzı *istidlâlu's-şahid ale'l-gaib* yöntemiyle benzetme içerikli bir anlatım üslubu içerir. Zira müteşabih alanın nesnesinin hakikati hakkında doğrudan bilgi sahibi olunamaz. Ancak dolaylı olarak ifade edilen bu nesnelerin ne anlam ifade ettikleri elde edilebilir. Bu durumda müteşabihi anlamamanın muhkemi anlamaktan geçeceği söylenebilir. Zira muhkem müşahede âlemini nesne olarak kendine konu edinen bir kavramdır. Muhkem konuların ihtiva ettiği şeylerden hareketle oluşan tasavvurlardan yola çıkılarak müteşabih alana dair konular hakkında dolaylı olarak bir tasavvura ulaşılabilir. Başka bir deyişle bu yöntem, mutlak anlamda nesnelerin hakikatine ulaştırmaktan ziyade kelâmın akışı içinde ifade ettiği ma'nâya ulaştırır.⁵⁴⁶

Kur'an'ın kendine has üsluplarından biri de yapılan işlerin mahiyetine ve verilmek istenen mesaja göre failin bazen Allah'a, bazen de bireye isnat edilmesidir. Nitekim Kur'an kimi zaman birtakım olayları ve olguları açıklarken bu olaylarda ve olgularda insanın Allah'ın küllî iradesini görmezlikten gelerek kendi cüz'î iradesini yüceltmesi karşısında failin doğrudan Allah olduğunu vurgulamıştır. Şayet insanoğlu, bir eylemde bulunduğu sorumluluğu üstlenmekten kaçınmış ise bu durumda Kur'an insana yaptığı işin sorumluluğundan kurtulamayacağını vurgulamak için dilde birey merkezli bir üslup kullanmıştır.⁵⁴⁷

Kur'an kelâm, ma'nâ, dil ve üslup özellikleri ile birlikte bir bütün olarak anlaşılmaya çalışılmalıdır. Zira yukarıdaki açıklamalar Kur'an'ın ne dediği yani

⁵⁴⁴ (Kur'an-ı Kerim, Şûrâ 42/11).

⁵⁴⁵ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, "Y-D", 846.

⁵⁴⁶ Paçacı, “Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları”, 123-24.

⁵⁴⁷ Kırca, “Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi”, 43.

muhtevasının, ne demek istediği yani murâdının ve nasıl dediği yani üslubunun bir birinden ayrılmaz bir hüviyete sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın özet bir şekilde ifade edilen bu özelliklerin bilinmesi Kur'an'ın maksatlarını anlamada ve idrak etmede makâsîd nazariyesinin mütemmim cüz olacağı söylenebilir.

2.1.1.2. Kur'an'ın Bütünlüğü

Kur'an kendisini hem *Kelâmullah*⁵⁴⁸ hem de *el-Kitap*⁵⁴⁹ olarak nitelemiştir. Bu sebeple *Kelâmullah* ve *el-Kitap* Kur'an'ın en meşhur isimlerindendir.⁵⁵⁰ *Kelâmullah* kavramının ma'nâ merkezli tahlili yukarıda yapılmıştır. O halde Kur'an'a *Kelâmullah* denmesinde ma'nâ bütünlüğü temel unsur olarak görülebilir. Bu sebeple bu kavramlara çalışmanın bu kısmında Kur'an'a bütüncül bakış kapsamında ele alınacaktır.

El-Kitap kavramının kök anlamı belirli bir düzen içinde bir şeyi dizmektir. Lafızların bir ma'nâ sistematigi içinde dizilmesinden dolayı *Kelâmullah*a isti'âre yoluyla *Kitap* denmiştir.⁵⁵¹ Ancak bu kitabı diğer kitaplardan ayıran temel unsurlar Kur'an'ın sahibi, muhtevası, vahyinin yirmi üç yıllık bir süre sonunda tamamlanmış olması ve muhatap kitesidir. Bu sebeple Kur'an'ın *el-Kitap* olarak nitelenmiş olması, onu sıradan kelime ma'nâsı ile kitap kavramı olmaktan öteye taşımıştır. Sıradan bir kelime olan kitap lafzı, vahiy alanında Kur'an'ı ifade eder olmuştur.⁵⁵² Kur'an'ın *Kelâmullah* olması Allah'tan başkasına isnat edilemeyeceğine,⁵⁵³ içinde hiçbir şüphenin,⁵⁵⁴ kusurun ve eksikliğin bulunmaması⁵⁵⁵ da hem Allah'a isnadına hem de muhtevasının doğruluğuna ve hidayet kitabı oluşuna delalettir. Bizzat Kur'an kendisini böyle takdim ettiğine göre onda iç bütünlüğün ve bir ahengin olmasından daha doğal bir şey olamaz.⁵⁵⁶

⁵⁴⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/75).

⁵⁴⁹ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/155).

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:72.

⁵⁵¹ el-İsfahânî, *"el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an"*, "K-T-B", 638-639.

⁵⁵² Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 26-27.

⁵⁵³ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/37).

⁵⁵⁴ (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/2; Secde 32/2).

⁵⁵⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/82).

⁵⁵⁶ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine : Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 2. Baskı, Şule yayınları; 2 (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 23.

Kur'an'da hiçbir çelişkinin ve kusurun bulunmaması onun açık ve anlaşılır olmasına da delalettir.⁵⁵⁷ Nitekim Kur'an bizzat kendisinin apaçık bir kitap olduğunu bildirmiştir.⁵⁵⁸ Açıklık hem kendi içyapısını oluşturan dili itibârıyla anlamı açık ve doğruluğunda şüphe olmayan⁵⁵⁹ hem de insanların ihtiyaç duydukları konuları açıklayan olması açısından önemlidir.⁵⁶⁰ O halde Kur'an'a bütüncül bakış önemlidir.

Bütüncül bakış fikri, düşünce düzleminde yeni olmamakla birlikte bu fikrin ilahiyat sahasında kavramsal düzlemde öteden beri kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'a bütüncül bakış Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü şeklinde anlaşılmıştır. “Konulu Tefsir” çalışmalarının bu fikirden doğduğu söylenebilir.⁵⁶¹ Zira konulu tefsir, Kur'an'da herhangi bir konu ile ilgili âyetlerin tamamını toplayarak bunların mümkün olduğunca nüzul sırasına göre koyup ilmi bir incelemeye tabi tutulduktan sonra o konudaki ilâhî murâdı toplu bir şekilde ortaya koyan bir tefsir metodu olarak tanımlanmıştır.⁵⁶²

Kur'an'ın bütünlüğü konusu tefsir ilminde âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisi ve bunu inceleyen ilim dalı olarak bilinen “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver” ismi ile geçmektedir. *Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver* ilmi, Kur'an'ın âyetlerinin ve sûrelerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi fikrinden hareketle âyetlerin ve sûrelerin arasındaki alakayı ve uyumu konu edinir.⁵⁶³ Nitekim Ebû Bekir İbnu'l-A'rabî, Kur'an âyetlerinin arasındaki irtibatın güçlü bir şekilde olduğunu ifade etmiştir. O, ister lafızların diziliş keyfiyetindeki intizam olsun ister ma'nâların birbiriyle uyumu açısından olsun Kur'an'ın tek bir kelime gibi insicam taşıdığını söylemiştir.⁵⁶⁴ Kur'an bütünlüğü içinde âyetler ve sûreler arasındaki münasebet fikri birtakım âlimlerce Kur'an'ı anlama hususunda bir metot olarak görülmüştür. Bikâî (ö. 885/1480) âyet ve sûrelerin arasındaki münasebatı temel alarak yazdığı *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*⁵⁶⁵ isimli tefsirinde âyetler ve sûreler arasında ma'nâya dayalı irtibat kurmuştur. O,

⁵⁵⁷ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine : Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 26.

⁵⁵⁸ (Kur'an-ı Kerim, Hicr, 15/1; Şuarâ 26/2).

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19:92-93; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 4:144.

⁵⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 6:204.

⁵⁶¹ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*, 3. Baskı, 260 (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 29.

⁵⁶² Mevlüt Güngör, “Tefsir’de Konulu Tefsir Metodu”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 2, sy. 7 (1988): 50.

⁵⁶³ Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 569.

⁵⁶⁴ Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *eş-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, c. 1 (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984), 36.

⁵⁶⁵ Necati Kara, “Nazmü'd-Dürer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 463.

Kur'an'daki cümleler hatta kelimeler arasında münasebetlerin bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu bütünlüğü kaçırmamak için öncelikle her sûrenin ana temasını tespit edip sonrasında da yan etkenleri bulma ve bu etkenleri temel maksatlara yakınlık ya da uzaklık cihetinden sınıflandırmaya tabi tutmuştur.⁵⁶⁶

Tefsir usûlüne dair yazılan eserlerin hemen hemen tamamında tefsirin kaynakları arasında Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri birinci sırada gelmektedir.⁵⁶⁷ Bu sebeple Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, Kur'an bütünlüğü içinde Kur'an'ın lafızlarının diğer âyet ya da âyet gruplarındaki lafızların ve terkiplerin yardımıyla açıklanmasını, semantik tahlilleri, Kur'an'ın muhtevası ve muhatabın zihninde yer tutması için Kur'anî kavramların terkiбі bir yaklaşım ile incelenmesi şeklinde anlaşılmıştır. Kur'an'ın lafızlarına, terkibine ve konularına dair yapılan çalışmalar incelendiğinde kullanılan yöntemin temelde üç şekilde cereyan ettiği görülmektedir. İlki bizzat içinde geçtiği âyetin lafızlarının siyâk ve sibâkı çerçevesinde incelenmesidir. İkincisi âyetin içinde geçtiği sûredeki siyâkı ve sibâkı çerçevesinde incelenmesidir. Üçüncüsü ise Kur'an'ın küllî bütünlüğü çerçevesinde incelenmesidir.⁵⁶⁸ Zira yapılan incelemelerde Kur'an'ın en küçük parçası olan meâ'nî harflerinden en büyük parçası olan terkipler, cümleler, konu birliği içindeki âyet grupları gibi daha geniş çaplı olan pasajlarına kadar fikrî açıdan bir uyum ve bir bütünlük arz ettiği görülmüştür.⁵⁶⁹

Kur'an bütünlüğü ilkesinin Kur'an'ı anlamada rolünün diğer iki temel metodu kapsadığı söylenebilir. Bu durum da bu ilkeler Kur'an bütünlüğü ilkesi şeklinde özetlenebilir. Zira parça her zaman bütüne tabidir. Kur'an bir bütün olarak değerlendirildiğinde istikrâ yöntemiyle birtakım esas konularda kat'î ve şaşmaz prensipler koyduğu görülecektir. Nitekim makâsıd nazariyesi de esasta bu prensipleri konu edinmiştir. Bu prensipler asılları oluşturmaktadır. Konuya bu açıdan bakıldığı zaman Kur'an'a dair incelemelerin sonucunda ulaşılan yorumlar özelde İlahi hitabı ve genelde dini anlamada mihenk taşı olarak kabul edilebilecek bu kat'î ve şaşmaz prensipler ile çatışmadığı sürece problem yoktur.⁵⁷⁰ Örneğin Allah hakkında her ne kadar Kur'an'ın kullandığı dil insan biçimci olsa da bu hakikate hamledilemez. Zira

⁵⁶⁶ Bkz. Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", 31:570-71.

⁵⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2:40.

⁵⁶⁸ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 43.

⁵⁶⁹ Albayrak, *Kur'an'ın bütünlüğü üzerine : Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 47-48.

⁵⁷⁰ Albayrak, *Kur'an'ın bütünlüğü üzerine : Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 53-54.

Kur'an bize anlamda şüphe duyulmayacak kadar açık bir dil ile Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bildirir.⁵⁷¹

Kur'an'ı anlamada Kur'an'ın bütünlüğü ilkesi hususunda dikkat edilmesi gerekli birtakım hususlar olmalıdır. Bu hususlara riâyet edildiği takdirde bu metodun işlevselliği ortaya çıkacaktır. Bu hususları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

2.1.1.3. Kur'an Bütünlüğünde Parçanın Başka Bir Parçasıyla Olan İlişkisi

Âyetler ve âyet pasajları arasındaki ilişkiyi daima göz önünde bulundurmanın Kur'an'ı anlamada önemli bir yeri vardır. Bu ilişkiyse karşımıza iki şekilde çıkmaktadır. İlki bir âyette geçen lafzın delâlet ettiği ma'nâyı tespit, aynı lafzın başka bir âyetteki ma'nâsından istifade etmektir. İkincisi bir âyetin icmâlî ma'nâsının daha iyi anlaşılabilmesi için aynı ya da benzer konuya haiz başka âyetlerin icmâlî ma'nâlarından istifade etmektir. Bu ilişkileri bize Kur'an'ın kendi iç dinamikleri sunmaktadır.

Kur'an'ın âyetleri veya âyet pasajları muhtevâ açısından benzerlik gösterebilmektedir. Bu sebeple bu parçaların birbirinden ayırt edilip sadece belirli bir maksada matuf kılınması bazen mümkün olamamaktadır. Birtakım durumlarda âyetin bir kısmı, bir açıdan o âyetin maksadı ile yakından alakalıyken, başka bir açıdan konuya bakıldığı zaman başka âyetleriyle de irtibatlandırılabilir. Dolayısıyla bu âyetler, asıl sevk ediliş maksadı dışında kalan ikincil konularda farklı maksatları da gözetebilmektedir.

Örneğin “İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık (şirk) bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.”⁵⁷² âyeti nazil olunca sahâbe bu âyetdeki zulmü amelî planda haddi aşma olarak anlamış ve “hangimiz imanına zulüm karıştırmamıştır ki” diyerek yaşamları boyunca zulüm kapsamına girebilecek bir iş yapmış olabileceklerinden korkularını ifade etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bu âyette geçen zulmün aslında itikâdî anlamda bir zulüm olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple “Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na şirk koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür”⁵⁷³ âyetini okuyarak bir önceki âyette geçen zulüm lafzından murâdın şirk olduğunu bildirmiştir. En'âm sûresi 82. âyetin siyâk ve sibâkı bize itikâdî

⁵⁷¹ (Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42/11).

⁵⁷² (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/82).

⁵⁷³ (Kur'an-ı Kerim, Lokmân, 31/13).

olarak Hz. İbrahim ile kavmi arasında geçen diyalogdan bahsetmiştir. Zulüm düşmanca bir tavır ile her türlü haddi hududu aşmak anlamındadır.⁵⁷⁴

Sahâbenin bu âyette geçen zulmü hakikatte bir insanın başkalarıyla olan hukuklarında haddi aşması şeklinde anladıkları anlaşılmaktadır. Ancak hem En'âm sûresinde geçen ilgili âyetin hem de Lokmân sûresinde geçen her iki âyetin siyâkından ve sibâkından Allah'a katıksız iman olan tevhid ve onun zıddı olan şirk işlendiği bilinmektedir. Yine her iki âyetin konuşanı ve muhatabı farklı olsa da her iki âyet arasındaki ulûhiyyete ve rubûbiyyete dair konu birliği bulunmaktadır. Bu sebeplerle Hz. Peygamber Lokman sûresindeki zulmün şirk olduğu ifadesinden hareketle En'âm sûresinde geçen zulmün de şirk anlamına geldiğini ifade etmek istediği söylenebilir. Bu durum, her ne kadar farklı sûrelerde olsalar da şayet muhtevaları bir ise her iki âyet arasında bir anlam bağının kurulabileceğini ve birbirlerini bu şekilde daha ayrıntılı açıklayabileceklerini göstermektedir.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken başka bir husus ise aynı muhtevayı ifade ediyor gibi görünen âyetlerde ela alınan hususların yer, zaman ve konu farklılığı olup olmadığı araştırılmalıdır. Şayet bu hususlarda farklılık var ise bu farklılıklar gözden kaçırılmamalıdır. Zira aynı gibi görünen farklı iki âyetteki ifadeler bazen zikrolunan hususların çeşitli aşamalarını farklı bir şekilde ifade edebilmektedir. Eğer bu farklılık dikkate alınmazsa aynı konuyu anlatan iki âyet arasında bir çelişki varmış gibi bir sonuca ulaşılabilir.⁵⁷⁵ Bu hususa insanın yaratılışından bahseden âyetlerin evreleri⁵⁷⁶ örnek olarak verilebilir. Bazı yerlerde hakîki ma'nâda kullanılan kelimeler bazı yerlerde de mecâzî ma'nâ ifade edebilir. Hakikat ile mecâzı ayıramayan kişiler elbette Kur'an'ın bütünlüğü içindeki tutarlılığı göremezler. Bu konuya ileride değinilecektir.

2.1.1.4. Kur'an Bütünlüğünde Parçanın Kur'an'ın Bütünüyle Olan İlişkisi

Bir metni doğru anlamada ve yorumlamada metin içindeki odak kavramların tespit edilmesinin ve bu kavramların metin içindeki işlevselliğinin kavranması önemlidir. O halde Kur'an'ı anlarken de onun bize sunduğu odak niteliğindeki kavramları ve bu kavramların Kur'an'ın bütünlüğü içindeki konumunu ve işlevini iyi kavramak gerekir. Zira bu konu ilâhî metnin ve dini nasların kavranmasında diğer

⁵⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7:332.

⁵⁷⁵ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine : Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 30-32.

⁵⁷⁶ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/59; Hicr, 15/26; Nahl, 16/4; Rahman, 55/14).

metinlere nazaran daha önemlidir. Çünkü İlahi metnin muhatap kitlesine vermek istediği mesaj, varlığa ve evrene dair bakış açısı kavram kalıpları ile sunulmuştur. Örneğin Kur'an'ın kâinata dair tasavvurunu sahih bir şekilde kavrayabilmek için bu konuya odak olan kavram kalıplarını ve bu kavramların ifade ettikleri anlamaları doğru ve isabetli bir şekilde belirlemek gerekir.⁵⁷⁷

İzutsu bu odak kavramları anahtar terimler olarak ifade etmiştir. Ona göre bir metindeki odak kavramlar kendi aralarında bir kelime haznesi meydana getirirler. Bu kelime haznesi odak kavramların birbirleriyle olan değişik ve çeşitli ilişkilerinden doğduğundan⁵⁷⁸ bu kavramaların arasındaki ilişkinin tespiti önemlidir. Bu ilişkinin tespiti ve bu odak kavramların esas ve izâfi ma'nâlarının tahlilleri semantik açıdan doğru yapıldığı zaman özel bir ma'nâya ulaşılır. Ulaşılan bu özel ma'nâ sayesinde yapılan bütün analizler, o dili konuşan milletin inancının mahsulü olan bütün kültür yapısının analitik bir düzeye getirilmesine imkân sağlayacaktır. İzutsu'ya göre bu durum bir kültürün semantik dünya görüşü olacaktır.⁵⁷⁹ Bu ifadelere göre metnin taşıdığı dünya görüşüne ulaşılması o metnin hem odak kavramlarının ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin hem de o kavramların delâlet ettiği ma'nânın tespiti ile mümkün olacağı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın odak kavramlarını kavramamız demek Kur'an'ın iletmek istediği mesajı bir bütün olarak anlamamız demektir. Zira istikrâ ile ulaşılan bütüne parçalar muhalif olamayacağına göre, Kur'an bütünlüğü içinde ulaşılan odak kavramların yüklendiği anlam Kur'an'ın parçası olan âyetler incelenirken doğruya isabet etmede yol gösterecektir.

2.1.1.3. Kur'an ve Evrensellik

Kur'an'ın ifade etmiş olduğu ma'nâ ve hikmetler ile evrensellik ve tarihsellik kavramları arasında kurulan ilişki hiç kuşkusuz yöntem açısından Kur'an'ı anlamda tutulan metotlara ve Kur'an'ın hayata aktarılmasına etki edecektir. Bu etkiler *Makâsıdu'l-Kur'an* açısından önemlidir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında Kur'an ve evrensellik arasındaki alakayı incelemeyi uygun bulduk.

⁵⁷⁷ Hasan Yılmaz, "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004): 229.

⁵⁷⁸ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 34.

⁵⁷⁹ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 32-33.

2.1.1.3.1. Evrenselliğin ve Tarihselliğin Kavramsal ve Tarihi Arka Plan Analizi

Evrensel kavramı evren kelimesinden türemiştir. Evren, Osmanlıcada âlem, kâinat kavramları ile ifade edilmiştir. Bu kavramlar varlığı ifade için yani var olduğuna inanılan veya gözlemlenebilen mekânın tümünü anlatmak için kullanılmıştır. O halde evren kavramı mekânın küllîsi ile alakalıdır. Evrensel kavramı ise Osmanlıcada küllî kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu kavramın evrenin tümüne yayılan, evrenin bütünü ve evrendeki her bir şey için geçerli olan, hiçbir istisna kabul etmeyen anlamına geldiği söylenmiştir. Bu tanıma göre bir düşünce, ilgili tüm insanların onun doğruluğunu teslim etmesi anlamında evrensel diye ifade edilebilir.⁵⁸⁰

Evrensel kavramı bilinebilen bütün mekânı kapsadığına göre onun zaman ile de bir bağı olduğu söylenebilir. Zira nesnel zaman güneş, dünya, ay gibi cisimlerin yani mekânın hareketinin ölçülmesiyle bilinir.⁵⁸¹ Bu durumda evrensel kavramının mekânın küllîsine bağlı olarak bütün bir zamanı da kapsayacağı ifade edilebilir. O halde hem yatay hem de dikey olarak evrensel demek her mekânda ve her zamanda geçerli olan şey anlamına gelecektir. Buna göre bu hiç değişmeyen şey cüzî’ anlamda zaman ve mekân değişse de evrensellik düşüncesinin kurucu unsuru görevini görecektir. Varlık âleminde hiç değişmeyen tek varlık Tanrı yani Allah’tır. Sonuç olarak evrensellik düşüncesinin ontolojik düzlemde faili/öznesi de doğal olarak Allah olacaktır.

Yapılan incelemelerde evrenselliğin “evrensellik-tarihsellik, tümellik-tikellik, genellik-tekillik” ikilemeleri etrafında dönüp dolaştığı anlaşılmıştır. Konuya mantık disiplini açısından bakıldığında tümel-tikel terimlerinin; kavramsal açıdan bakıldığında da genel-tekil terimlerinin kullanıldığı görülmüştür.⁵⁸² Konu usûl açısından ele alındığında felsefedeki ve mantıktaki gibi evrenselliğin karşılığında doğrudan kullanılan bir tek kavram bulunmamaktadır. Zira illet, sebep, hikmet, maksat gibi kavramlar incelendiğinde evrensel kavramının ifade etmiş olduğu kişiden kişiye, zamana ve mekâna göre değişiklik arz etmemesi hususu *munzabıt*⁵⁸³ ve *muttarid*⁵⁸⁴ gibi kavramlar

⁵⁸⁰ Ahmet Cevizci, “Evrensel”, *Felsefe Sözlüğü*, 323.

⁵⁸¹ Ahmet Cevizci, “Zaman”, *Felsefe Sözlüğü*, 943.

⁵⁸² Doğan Özlem, “Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (Ocak 1999): 127.

⁵⁸³ Munzabıt kavramı kurallı ve istikrarlı olmayı ifade eder.

⁵⁸⁴ Muttarid kavramı düzenli bir şekilde devam etmeyi ifade eder.

ile ifade edildiği görülmüştür. Nitekim İbn Âşûr'un makâsıdı âmmeyi anlatırken bu iki kavramı makâsıdın temel özelliği olarak ifade ettiği görülmektedir.⁵⁸⁵ O halde evrenselliğin kavram olarak değil de anlam olarak İslâmî ilimlerde olduğu söylenebilir.

Evrenselliği daha iyi anlayabilmek için tarihsel, tarihsellik ve tarihselciliği de anlamak gerekmektedir. Bu sebeple bu üç kavramın tanımlarına yer vermek faydalı olacaktır.

Tarihsel, tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarının evrensellik kavramının karşısı olarak birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu her üç kavramın anlamları kendi aralarında farklılık arz etmektedir. Nitekim tarihsel kavramı Osmanlıcada تَارِيحِي (*tarihi*) kavramı ile ifade edilmiştir. Tarihsel yani tarihe ait, tarihe dair, tarihle ilgili gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸⁶ Tarihsel kavramı bu anlamıyla başlı başına bir isim veya bir düşünce sistemi olmaktan ziyade sıfat olarak kullanıldığı çağrışımı yapmaktadır. *Tarihi* kavramının bir şeyin veya bir düşüncenin tarihle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlıca karşılığı *târihi* kavramının sonundaki nispet yası bize bir şeye izafesini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel kavramının belirli bir zaman diliminde mekâna ve şahsa izafe edilen bir olay veya olgu ile ilgili bir bağlamı ifade ettiği söylenebilir.

Tarihsel kavramının tefsir ilmi ile olan alakasını anlayabilmek için tarihsel kavramının “kavrama” ve “açıklama” kavramları ile olan alakasını bilmek gerekir. Zira tefsir iminin de kavrama ve açıklama ile yakından alakası vardır. Nitekim tarihsel açıklama “bir dönemi, insanları, kurumları, toplumları vb. şeyleri tarihin seyri içinde yerine referansla açıklayan, bir şeyin tarihine ilişkin bir betimleme ya da tasvirin o şeye ilişkin yeterli bir açıklama sağladığını öne süren açıklama tarzı”⁵⁸⁷ olarak anlaşılmıştır. Bir anlamda mezkûr bağlamın ışığında olgunun veya olayın kavranması ve açıklanması anlamına gelen *tarihsel açıklamanın* tefsir ilminde epistemolojik bir yöntem olarak kullanılabileceği söylenebilir. Kur'an ilimleri içinde yer alan Mekkîlik, Medenîlik ve Sebeb-i Nüzul kavramlarının bu açıdan tarihsel kavramı ile alakalı olduğu daha da

⁵⁸⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Sheri'atu'l-İslâmiyye*, 208-211.

⁵⁸⁶ Orhan Hançerlioğlu, “Tarihsel”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, c. 6, ; (İstanbul : Remzi Kitabevi, 1979), 242.

⁵⁸⁷ Ahmet Cevizci, “Tarihsel Açıklama”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 827.

anlaşılır olacaktır. Tarihsellik kavramının ise zamana bağlılık ve gelip geçiciliği ifade ettiği söylenmiştir.⁵⁸⁸

Evrenselci görüş ile tarihselci görüşün birbirinden ayrılmasında en temel unsur, düşüncenin merkezine özne⁵⁸⁹ olarak Tanrı'nın mı yoksa insanın mı alınacağı hususudur. Genel anlamda evrenselci görüşün düşünce merkezinde zaman ve mekândan münezzeh, ezeli ve ebedi bir ilah anlayışının olması evrensellik ile süreklilik arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Tarihselci anlayışın temelinde ise bir zaman ve mekânla sınırlı kabiliyetlere sahip insanın yer alması tarihsellik ile değişim arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

Evrenselci düşüncenin temel faaliyet alanı Aydınlanma dönemine kadar ağırlıklı olarak teoloji ve metafizik olmuştur. Bu düşünce, ahlâkî ve sosyal yaşama dair gerekli pratik prensiplerin yine metafiziğin içinde bulunabileceğini savunmuştur. Evrenselci düşünceye göre teoloji bir bakıma metafiziğin tamamlayıcısı ve taçlandırıcısıdır. Bu düşünceye göre metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Nitekim felsefî anlamda teoloji “ilk sebep” olarak Tanrı'yı görür. Tanrı, doğal ve insani varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Aynı Tanrı, insanın düşünmesinin kendisinden pay aldığı ve kendisine yöneldiği mercedir de. Kısacası Tanrı her şeyin öznesidir.⁵⁹⁰

Yeniçağ ile birlikte felsefede Tanrı-özne merkezli düşünme tarzının karşısına gücünü gittikçe hissettiren insan-özne fikrinin rakip olarak çıktığı görülmüştür. Bu düşünce sistemi Fransız Devriminden itibaren gittikçe güçlenmiştir. Bu sistemde her şeyin odağında Tanrının yerine insan konuşlandırılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla epistemolojide de temel düşünce İlah merkezli olmaktan çıkmış, insan merkezli olmaya başlamıştır. Bu düşünce, insanın bilme imkânlarını duysal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde sorgulayan epistemolojiye dönüşmüştür. Bu felsefeye göre algılanan dışında hiçbir şey bilinemez. Dolayısıyla bilginin yegâne kaynağı aklın algılar ile elde ettiği şeyler olmuştur. Buna göre algı her şeydir. O halde algı ötesi mutlak ve hakikat olamaz. Evrensellik denen şeyse insan-öznenin tecrübe yoluyla doğada keşfettiği birtakım yasaları örnek alarak toplumsal yaşama dâhil etmek ve akılcılaştırmak suretiyle genel ilkeler haline getirmesinden ve tüm toplumların

⁵⁸⁸ Bedia Akarsu, “Tarihsellik”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 160.

⁵⁸⁹ Çalışmamızın tamamında özne kelimesi Arapça'daki fail karşılığında kullanılmıştır.

⁵⁹⁰ Özlem, “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 131-132.

yaşamına sirayet ettirmesinden ibarettir.⁵⁹¹ Ancak “insan-özne” merkezci bu düşünce bu noktada kalmamış, düşünce düzleminde çeşitli değişim ve gelişim sonucu zamanla “tarihsel insan özne” şekline dönüşmeye başlamış ve tarihselcilik fikri oluşmuştur.

Bu kırılma noktasında karşımıza Hegel (1770-1831) çıkmıştır. Hegel tarihselliği geçmişte olmuş bitmiş her bir şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini halen sürdürmekte olması hali olarak tarif etmiştir.⁵⁹² Onun, bu tanım ile “Tanrı-özne” ile “insan-özne” düşünceleri arasındaki çatışmaya orta bir yol bulmak için Hristiyan teolojisinin prensipleri ile tarihselci düşünceyi birleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Protestan Hristiyan olan Hegel teslis inancını “Tanrı-insan-tin” üçlemesine uyarlamıştır. Ona göre “Tanrı-özne” kendi aklıyla ve tarihe bizzat kendi irâdesinin hareket ettirdiği gücüyle, başka bir deyişle Tanrısal tiniyle doğaya plan koymuştur. Bu Tanrısal plan “insan-öznenin” tarih içindeki çabalarıyla hayata geçecektir. Böylece Hegel tarihsellik düşüncesini felsefeye ilk kez derinlemesine dâhil etmiştir. Bu durumda Hegel öznenin kendisini tarihsel bir ürün olarak nitelemiş, bu tarihsel özneyi aktifleştirerek kendi yaptığı şeyi tarihin bir ürünü haline getirmiştir. Bu açıdan insan kendi yaptığı şeyi belirlemede yaşayan tek varlık olup aynı zamanda tarihi değiştirip dönüştürme imkânına da sahiptir. Bu görüşün başat aktörü olan insanın “tarihsel özne” olduğu söylenebilir.⁵⁹³

Dilthey (1833-1911)’e göre ise tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinsellikten başka bir şey değildir. O, tarihte mutlak anlam arayışını zaaf olarak nitelemiştir. Dilthey bu görüşleri ile tarihsel görecelik ve tarihselcilik adıyla anılan bir görüşün de temsilcisi olmuştur.⁵⁹⁴ İnsanın bireyselliğini, mutlak özgürlüğü ve iradesinin olduğunu savunan ve evrende ahlâkî ilkelerin bulunmadığını, ahlâkî ilkelerin kendi eylemleri dışında başka insanların eylemlerinden sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını savunan⁵⁹⁵ varoluşçuluk felsefesine göre tarihsellik ise insanın içinde bulunduğu özel durum, insanın varoluşunun temel yasası olarak anlaşılmıştır.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Özlem, “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 132-133.

⁵⁹² Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 5. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2008), 98.

⁵⁹³ Özlem, “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 134-135.

⁵⁹⁴ Özlem, “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 99-100.

⁵⁹⁵ Ahmet Cevizci, “Varoluşçuluk”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 889-90.

⁵⁹⁶ Akarsu, “Tarihsellik”, 161.

Evrenselliğin ve tarihselliğin tarihi arka planını ve her iki teorinin ana unsurları hakkında sunulan bu genel bilgiler konunun anlaşılmasında yeterli olacaktır. Çalışmanın bu kısmında Kur'an'ın evrenselliği üzerinde durulacaktır.

2.1.1.3.2. Kur'an'ın Evrenselliği

Kur'an'ın evrensellik ve tarihsel(cil)lik ile alakasını kurarken Kur'an'ı anlamada düşüncenin merkezine özne olarak vahyin sahibi olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan mutlak kudret, irade, ilim ve hikmet ile muttasıf bir Allah tasavvuru mu konulacak; yoksa Kur'an'ın muhatabı olan ve beşer vasıflı insan mı sorusuna verilecek cevap bir bakıma bu konuda yön çizecek temel kurucu unsur olacaktır. Eğer özne Allah olacak ise ilâhî hitabın insanlığın maddi ve manevi yapısını şekillendirdiği sonucuna varılacaktır. Şayet özne insan olur ise insanın ilâhî hitabı şekillendirdiği sonucu çıkacaktır. İlki bir bakıma hitabın evrenselliğini, ikinci ise tarihsel(cil)liğini temsil edecektir. Bu durumda ilk görüşe göre insanlığın değişimine yön veren ilâhî hitap iken, ikinci görüşe göre ilâhî hitaba değişen insanlık yön vermiş olacaktır.

Konuyla alakalı yaptığımız çalışmada elde ettiğimiz izlenim sonucu bu konuda üç temel farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir. İlki Kur'an, tarihin belli bir kesitinde, Mekke ve Medine'de indiği, tamamen nazil olduğu dönemin şartlarına göre şekillendiği için hem ma'nâsı hem de lafızları cihetinden tarihseldir. Bu sebeple Kur'an günümüz insanı için bir şeyler ifade etmez. Nitekim tarihi bilgilere bakıldığında Kur'an'ın hitabının sadece ilk muhatapları olan Araplara has olduğu iddiasını tarihselci anlayıştan yüzlerce yıl önce de savunanların olduğu görülmektedir. Bu hususta örnek olarak İran'da milâdî 8. yüzyılda faaliyet gösteren İseviye mezhebinin kurucusu olan Ebû İshâk b. Ya'kûb el-İsfahânî gösterilmiştir. Aslı Yahudi olan bu kişinin yine Yahudi kaynaklarına göre Emevi Halifesi Abdulmelik b. Mervân (646-705) döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır. Önce kendisinin beklenen Mesih'in elçisi, sonra Mesih'in bizzat kendisi ve en nihâyetinde de bir peygamber olduğunu iddia etmiştir. Nitekim bir kısım Yahudi de ona tabi olmuştur. Ebû İshâ hem Hz. İshâ'nın hem de Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ve tasdik ettiğini ifade etmiştir. Ancak her iki Peygamber'in de sadece kendi toplumlarına gönderildiğini, kendisinin ise semaya urûc ettiğini, bu urûc esnasında Allah tarafından İsrailoğullarını asi ümmetler ve zalim meliklerin zulmünden

kurtarmak üzere Mesîhî bir görev ile görevlendirildiğini iddia etmiştir.⁵⁹⁷ Bu görüşe göre Hz. Muhammed son peygamber değil, Kur'an da son ilâhî kitap değildir. Lakin tarihte son peygamber olduğunu iddia eden sadece Ebû İsâ olmamış; nitekim tarihte birçok yalancı peygamberler görülmüş ancak hiçbiri varlığını uzun süre ve etkili bir şekilde sürdürememiştir.⁵⁹⁸

İkinci görüş ise Hz. Muhammed'in son peygamber, Kur'an'ın son ilâhî kitap olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş mensupları Kur'an'ın, inanç, ibadet ve ahlâk alanında nazil olan âyetlerinin evrensel olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte bu kimseler birtakım tarihi konuları ifade eden âyetlerin tarihsel(cil)liğinin var olduğunu, toplumsal konulara dair âyetlerin lafzî uygulamalarının tarihsel(cil)liğinden söz edilebileceği, ancak bu uygulamaların arka planındaki genel ilke ve prensipler açısından evrensel olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre lafızlar bu ilkelerin ve prensiplerin zarfı konumundadır. Bu ilkelerin uygulanmasındaki birtakım pratiklerin ise zamanının şartlarına göre şekillenmektedir. Günümüzde ise bir kısım şartlar değişmiştir. Bu sebeple bu görüşün sahipleri Kur'an'ın toplumsal konulardaki temel ilkelerini o zamanın şartlarına göre şekillenmiş birtakım uygulamalar ile günümüz dünyasında insanın karşılaştığı problemlerin çözölemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu iddia sonucu toplumsal konulara dair âyetlerin genel amaçlarını keşfedip günümüze bu amaçları farklı formlarda taşımanın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Örneğin, bu görüşün sahipleri hırsızlığın yasaklanmasının genel bir ilke olduğunu, ancak o dönem hırsıza verilen cezanın yine o dönemin örfünde bulunan el kesme olduğunu, günümüzde el kesmenin zalimce bir uygulama olarak anlaşıldığını savunmuşlardır. Bu görüşte olanalar hırsızlık yapmanın yanlış olduğu ilkesinin evrensel olduğunu, ancak el kesmenin hırsızlığı önlemede günümüzde caydırıcı olamadığını, bu sebeple ceza olarak el kesmenin tarihsel olduğunu, dolayısıyla başka bir caydırıcı cezanın günümüzde uygulanmasının uygun olacağını iddia etmişlerdir.⁵⁹⁹ Bu ifadelerden hareketle bu görüşün sahiplerine göre toplumsal konuları ihtiva eden âyetlerin lafızlarının ifade ettiği

⁵⁹⁷ M. Süreyya Şahin, "İsfahânî, Ebû İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 507-8.

⁵⁹⁸ Abdülgaflar Aslan, "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu", *IV Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 101-121.

⁵⁹⁹ İlhami Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 5, sy. 2 (1991): 92-98.

şeklî uygulamalarının tarihsel(cil)liğinin olduğu, bu şekillerin gerisinde bulunan ma'nânın evrensel olduğu söylenebilir.

Üçüncü görüş ise Kur'an'ın tamamının evrensel olduğunu, bununla birlikte Kur'an'da tarihi bilgilerin de bulunduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Bunlar Kur'an'da geçen ister tarihi olsun ister olmasın olgu ve olayları ifade eden hitabın ve bu hitabın neticesi olan hükümlerin evrensel olduğu görüşündedirler. Zira bu gruba göre muhatap değişse de hitap hiçbir zaman değişmemektedir. Kur'an'daki bu tarihi bilgilerin kullanım ömrünün tamamlandığını, günümüze dönük hiçbir anlam ifade etmediğini kabul etmezler. Bu görüş sahipleri Kur'an'da birtakım şahıs ve mekân isimleri var diye bu isimlerin geçtiği âyetlerin tarihselliğinden söz edilemeyeceği, âyetlerde geçen olgu ve olaylardan günümüze taşınabilecek birtakım öğütlerin, ibret alınacak hisselerin olduğunu ifade etmişlerdir.

Kur'an'ın evrenselliği ve tarihsel(cil)liği hususunda bu görüşlerden ilki genel olarak bizim tartışma konumuza dâhil değildir. Biz son iki görüşü burada inceleyeceğiz. Bu iki görüşten hangisi olursa olsun her ikisinin de ilkeler ve prensipler bazında Kur'an'ın evrenselliğini kabul etme hususunda birleştikleri görülmektedir. Bu sebeple makâsıd nazariyesi açısından her iki görüşü de bilmemiz gerekmektedir. Çalışmamızın bu kısmında Kur'an'ın evrenselliğini ifade etmeye çalışacağız.

İlahi hitabın yaklaşık yirmi üç senede belirli mekânlarda yaşayan bir muhatap kitlesine doğrudan hitap etmesi tarihi birtakım özellikler taşımasına imkân vermiştir. Bu durumun hitap açısından doğal olduğu ifade edilebilir. Ancak tarihin bir kesitinde Allah'ın kullarına yapmış olduğu hitabın tarihte cereyan etmiş olması açısından tarihin içinde var olması yani tarihsel olması ile içinde doğduğu tarihi aşamadığını, kendi tarihi hatta mekânıyla sınırlı kaldığını iddia etmek suretiyle tarihsel(cil)liğini iddia etmek birbirinden farklı şeylerdir. Burada önemli olan husus tarihin bir kesitinde ve belirli bir mekânda cereyan etmiş olan bir hitabın muhatap kitle açısından içinde gerçekleştiği mekânını ve zamanını aşip aşamamasıdır. Bu hususun tarihin bir cüz'ünde bir mekânda doğan, membâna sığmayarak fişkırın, zamana ve mekâna sığmayan bir çağlayan gibi hitabında ilk muhatap kitlesini aşip başka mekân ve zamanlara tesir etmesinin hitabın gücü ile alakalı olacağı söylenebilir. Nitekim rezervi milyarlarca ton olan ve saniyede binlerce litre akan bir çağlayan ile rezervi birkaç bin ton olan ve saniyede bir ya da

yarım litre akan derenin hem mekânları hem de zamanları aşmada debi gücü aynı olmayacaktır. Hitabın gücü sahibini kudreti ile doğru orantılıdır. İlahi hitap olan Kur'an'ın sahibi Allah'tır. Allah'ın takdiri ile Kur'an'ın hem rezervi hem de güçlü debisi kıyamete kadar devam edebilecek güçtedir. Bunun en önemli delilleri ise Kur'an'ın koruma ilâhî koruma altında olması,⁶⁰⁰ bütün insanlığa hidayet olması⁶⁰¹ ve Hz. Peygamberin bütün insanlığa gönderilmiş son elçi olmasıdır.⁶⁰² Bu durum hitabın ebedî ve evrensel olduğunu ifade etmektedir.

Bir kısım kimseler her ne kadar yukarıdaki âyette geçen “bütün insanlık” ifadesinden Hz. Peygamber dönemindeki insanları anlasalar da bu eksik bir anlayıştır. Zira âyette geçen النَّاس kelimesinin başındaki elif lam'ın istiğrak ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim elif lam istiğrak için olduğunda bu cinse giren fertlerin tamamını tek tek ifade için kullanılmış olmaktadır. Bu durumda el takısı kaldırılır ve başına كَلَّ bütün kelimesi getirildiği zaman ma'nâda bir bozulma olmayacaktır. Bu sebeptendir ki mezkûr âyette geçen “كَافَّةً لِلنَّاسِ” terkibine “كَافَّةً لِّكُلِّ النَّاسِ” “insanların bütününe” şeklinde ma'nâ verildiği zaman ma'nâ bozulmayacaktır. Nitekim kadim tefsirler Kur'an'ın Arab'ından aceme, siyah tenliden kırmızı tenliye hâsılı bütün insanlığa gönderildiğini ifade etmişlerdir.⁶⁰³ Şayet bu ilâhî hitap النَّاس kelimesi ile sadece vahyin ilk muhatapları ile sınırlanmış olsa ve kendi dönemindeki insan cinsini kapsasaydı bu durumda كَافَّة kelimesinin âyette geçmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Zira pek çok âyette النَّاس kelimesinin başında bulunan *elif lam*'ın kimi zaman cins olarak geldiği ifade edilmiştir. Ancak burada sadece النَّاس kelimesi ile yetinilmemiş bütün topluca anlamlarına gelen ve sonundaki mübalağa ifade eden tâ-i marbûta (ة) ile bu bütün anlamına mübalağa katarak elfâz-ı umûmdan olan كَافَّة kelimesi ile gelmiştir. Bu kelime aynı zamanda النَّاس kelimesinden hâl olmuştur. Burada hâl'in zilhâlden sonra gelmesi gerekirken konunun ehemmiyeti vurgulanmak üzere hâl zilhâlin önüne geçmiştir.⁶⁰⁴

Bu âyetin siyâk ve sibâkı da bu ma'nâyı içermektedir. Zira Sebe' sûresinin 22. âyeti ile başlayan ve 28. âyeti de içine alan âyet pasajı bize, evvela Allah'ın birliğini yani tevhidi, şefaatin, rızkın sadece Allah'ın kudretinde olduğunu, kimsenin başkasının

⁶⁰⁰ (Kur'an-ı Kerim, Hicr, 15/9).

⁶⁰¹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁶⁰² (Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33/40; Sebe', 34/28).

⁶⁰³ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, 19:288.

⁶⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22:198-199.

işlediği suçla sorumlu tutulamayacağını, kıyametin ve orada verilecek hükmün, Allah’a şirk koştukları şeylerin gösterilmesini, Hz. Peygamberin bütün insanlığa uyarıcı ve müjdeci olarak gönderildiğini, müşriklerin ilâhî tehdidin hemen gelmesini istemelerini ve belirlenen günün sizin istemenizle değil Allah’ın takdiri ile olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁵ Bu pasajdaki anlam birliği ifadelerin genel olduğunu, kıyamete kadar gelecek olan her insanı ilgilendirdiğini göstermektedir. Zira insanlardan murâd sadece ilk muhataplar olmuş olsaydı, âyetlerde genel ifadeler yerine daha dar anlamlı ifadelerin kullanılması uygun olacaktı. Nitekim lafızların siyâk ve sibâkından çıkan umûmîliğini ve “bütün insanlar için” ibaresinin kapsam alanını ilk muhataplar ile sınırlayacak bir delil de bulunmamaktadır. Dikkat edilir ise hitap Hz. peygamber haricinde bir kimseye de değildir. Hitabın bizzat muhatabı lafzî olarak Hz. Muhammed’dir. Bir açıdan Hz. Peygambere seni sadece bunlara değil bütün insanlığa gönderdik dercesine hakikati ifade etmektedir. Şayet Hz. Peygamber sadece ilk muhataplarına gönderilseydi diğer birçok peygamberde olduğu gibi “kavmine gönderdik”⁶⁰⁶ şeklinde bir ifade kullanılması uygun olabilirdi. Bu da bize göstermektedir ki Hz. Peygamber hem son peygamber hem de bütün insanlığa hitap eden bir peygamberdir. Bu sebeple Kur’an’da hem son ilâhî kitap ve hem de kıyamete kadar bütün insanlığa hitaptır.

Kur’an’ın evrensel olduğuna dair başka bir delil de Kur’an’ın âlemler için bir öğüt olmasıdır: *إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ* O herkes için bir öğüttür.”⁶⁰⁷ Bu ve benzeri âyetler incelendiği zaman ortak özelliklerinin el-âlemîn kelimesi olduğu görülecektir. el-Âlemîn Kur’an’da birçok yerde geçmiştir. Bu kelimenin mahlûkâtın çeşitli türleri, *الْعَالَم* ise mahlûkâtın tamamı için kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu durumda el-âlemîn kelimesinin kendi lafzında bir müfredinin olmadığı anlaşılır. Buna göre el-âlemu kelimesi el-âlemîn kelimesinin tekili olmayacaktır.⁶⁰⁸ el-Âlemu ve el-âlemîn kelimelerinin “alâmet ve nişan koymak” anlamındaki el-alemu ya da “bilmek” el-ilmu köklerinden türediği kabul edilmiştir. Bu kelimeler el-alemu kökünden türemiş kabul edildiğinde yaratıcının varlığına alâmet olan mahlûkât anlamına gelir. Bu anlam ise el-Âlemîn kelimesinin kapsamını daha da geniş kılar. Akıllı akılsız bütün varlıkları kapsar.

⁶⁰⁵ (Kur’an-ı Kerim, Sebe’, 34/22-30).

⁶⁰⁶ (Kur’an-ı Kerim, A’râf, 7/59).

⁶⁰⁷ (Kur’an-ı Kerim, Tekvîr 81/27-28; bkz. En’âm 6/90; Yûsuf 12/104; Sâd 38/87; Kalem 68/52).

⁶⁰⁸ İbn Manzûr, “*Lisânu’l-Arab*”, “A-L-M”, 12:420.

Şayet el-ilmu kökünden türediyse bu durumda da insanlar, cinler ve melekler gibi akıllı varlıklar için kullanıldığı anlamına geleceği ifade edilmiştir.⁶⁰⁹

الْعَالَمِينَ kavramının Kur'an'da hem varlığın tamamını kapsayacak şekilde hem de özel olarak sadece insanoğlunu içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da yetmiş üç yerde geçtiği, bunlardan kırk ikisi “Rabbu'l-âlemîn” şeklinde isim tamlaması olarak Allah'ın canlı cansız bütün mahlûkâtın Rabbi olduğu ifade edilmiştir. Gelmiş geçmiş bütün insanlığı içine alacak şekilde,⁶¹⁰ bazı yerlerde ise sadece belirli bir çağda yaşamış insan topluluklarını içine alacak şekilde kullanıldığı⁶¹¹ görülmüştür. Belirli çağları içine alacak insan toplulukları için kullanılan âyetlerin tamamının İsrâiloğulları için kullanıldığı görülmektedir. İsrâiloğulları, Tevrat ve Kur'an'da Hz. Ya'kûb'un (İsrâil) çocuklarına ve onların soyundan gelenlere verilen isimdir.⁶¹² O halde İsrâiloğulları'nın peygamberlerinin Hz. Ya'kûb ile başladığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın bize bildirdiğine göre son peygamberleri ise Hz. Îsâ'dır.⁶¹³ Bu durumda bu kelimenin Hz. Ya'kûb'dan Hz. Îsâ'ya kadar uzanan uzun zaman dilimini kapsadığı söylenebilir.

Hiz. Peygamber hakkında ise el-Âlemîn kavramı rahmet ile birlikte kullanılmış olup “ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ” Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁶¹⁴ âyetinde Hiz. Peygamberin bütün insanlığa rahmet olduğu ifade edilmiştir. İbn Âşûr bu âyetin tefsirini yaparken Hiz. Peygamberin insanlara rahmet olarak gönderilmesini İslam'ın şerî'atların en kapsamlısı olduğuna delil olarak sunmuştur. Hiz. Peygamber öncesi şerî'atların ise genel olmadığını dile getirmiştir. Allah'ın kâmil ma'nâda rahmet olma özelliğini sadece İslam şerî'atına verdiği dikkat çekmiştir. Kâmil ve âmm rahmetin İslam şerî'atına verilmiş olması Kur'an'ın sadece özel bir insan topluluğuna değil bütün insanlara hitap ettiği anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶¹⁵ Bu sebeptendir ki Kur'an, bizzat kendisini bütün âlemler için ancak bir öğüt ve uyarı⁶¹⁶ olarak nitelendirerek Hiz. Muhammed tarafından evrensel hakikatlerin ilanı olduğunu⁶¹⁷ ve

⁶⁰⁹ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “el-Âlem”, 515; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 357.

⁶¹⁰ (Kur'an-ı Kerim, Ankebût 29/10).

⁶¹¹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/47,122; A'râf 7/140; Câsiye 45/16).

⁶¹² Ömer Faruk Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 193.

⁶¹³ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân 3/49). Bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8:60.

⁶¹⁴ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/107).

⁶¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17:167-138.

⁶¹⁶ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/90).

⁶¹⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 2:437.

sadece Mekke ve Medine Araplarına değil bütün insanlığa şamil olduğunu vurgulamıştır.⁶¹⁸ Nitekim İbn Âşûr Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü açıklarken, öncelikle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bütün insanlığı kapsamayı, ikinci olarak da kıyamete kadar devam etmesi açısından ele alarak Hz. Muhammed'in ve ona gelen vahyin evrenselliğini dile getirir.⁶¹⁹ Yine İbn Âşûr “وَأُوحِيَ” Bu Kur'an bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi onunla uyarmam için vahyedildi.”⁶²⁰ âyetinin وَمَنْ بَلَغَ kısmını tefsir ederken âyette geçen مَنْ ve sılasının umum ifade ettiğini, dolayısıyla bütün çağlarda Kur'an'ın kendisine ulaştığı her bir kimseyi içine aldığını⁶²¹ dile getirerek Kur'an'ın kıyamete kadar gelecek olan insanlığa hitap ettiğini vurgular.

Yukarıda değindiğimiz bu açıklamalara göre, Kur'an'ın evrenselliğini daha detaylı anlayabilmemiz için Kur'an'ın tarihsel(cil)liğini iddia edenlerin görüşlerini de genel hatları ile bilmemiz faydalı olacaktır. Ancak tarihsel(cil)liğin başlı başına bir çalışma konusu olmasından ve bizim çalışmamızın Kur'an'ın evrensel bir kitap olduğu nazariyesi üzerine kurulu olmasından dolayı *Makâsıdu'l-Kur'an* ve tarihsel(cil)lik konusu başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

2.1.1.4. Fıtrat Nazariyesi

Kur'an “Kelâmullah” olarak nitelendirilmiştir. Kelâmın en temel özelliği ise anlamlı söz olmasıdır. Söz oluşu onu bir muhataba hitap etmesini ifade eder. Kur'an'ın muhatabı da insandır.⁶²² Kur'an'da birçok kere yerin ve göklerin ve bu ikisi arasındakilerin yaratılışından bahsedilir.⁶²³ Allah yaratmayı da emretmeyi de kendine has kılmıştır.⁶²⁴ Yaratma sıfatı olan tekvin, Kur'an'da “kün” ermi ile ifade edilir. Bu durum mahlûkâtın varlığını bir kelâm olan “kün” erminde aldığını gösterir. Diğer yandan insanı insan yapan değerlerin kaynağı da yine ilâhî hitaptır. Kur'an'daki emirler ve nehiyeler bu hitabı temsil eder. Kısacası hem mahlûkâtın yaratılması hem de idare

⁶¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7:361; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:459.

⁶¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:8.

⁶²⁰ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/19).

⁶²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7:168.

⁶²² Tahsin Görgün, “Kur'an (Mahiyeti)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 388.

⁶²³ (Bkz. Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/57; Yûsuf, 12/101; Secde, 32/4; Ahkâf, 46/3)

⁶²⁴ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/57)

edilmesi kelâm iledir.⁶²⁵ O halde Kur'an'ın hem tekvînî hem de teşrî'î hitabı arasında bir birini tamamlama olduğu söylenebilir. İnsana düşen bu iki hitabı ve ifade etmek istediği maksatları anlamaktır. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılmasında fitrat nazariyesinin bilinmesi önemlidir.

Fıtrat kelimesinin ف - ط - ر kökünden mastarı bina-i nev' (yaratılışın ilk tarz ve şekli) veya hâsıl-ı mastar (mastardan çıkan şey) olduğu söylenmiştir.⁶²⁶ Kök ma'nâsı bir şeyi başlangıcından uzunlamasına yarmak,⁶²⁷ ilk kez yapmak, yaratmak, icat etmek anlamlarına gelir.⁶²⁸ Sonradan oluşan mevcudat evvelce ma'dûmdur. Elmalılı Hamdi'nin bu konuya dair görüşleri özet olarak şöyledir: “Göklerde ve yerde bulunan bütün varlıklar, maddî kâinat bir kenara bırakılarak mutlak feza düşünüldüğü zaman ve mesela sakın ve تنها bir yerde göz yumulduğu veya karanlık bir yerde veya bir gecede çevreye bakıldığı zaman hiçbir noktada bir yarı, bir delik görünmez, hepsi karanlıkta, yoklukta, bitişik, kapanık, bitişmiş bir halde bulunur ki insanlara mutlak yokluk ancak bu şekilde açıklanabilir.....Ve sonra bu hal içinde bir noktadan bir varlığın belirdiği, mesela bir ışığın, bir yıldızın doğduğu an tasavvur edilirse bunun o noktada fezayı yarıp orada bir varlık, bir delik, bir pencere gibi zuhur ettiği görülür. Ve işte sonradan olan varlıkların ilk varlık ânı, yok olan fezanın böyle bir yarılışıdır. Bu yarılma, bu yarış “fatr” ve bu ilk yaratılıştaki varlık hali bir fitrattır. Yaratmak ve yaratılış da budur.” Bu sebeple yaratmak ve yaratılış da fitrat kavramının bu kök anlamından gelmiştir. Elmalılı f-t-r kavramının yoktan yaratılışı bu şekilde anlamıştır.⁶²⁹

Elmalılı'ya göre fitrat kavramının yoktan yaratılma değil de var olan asli bir maddeden başka bir cismin veya bir varlığın ortaya çıkmasını ifade eden diğer bir ma'nâsı da vardır. “Bir tohumun yarıp bir çimenin oluşması, bir hücreden başka bir hücrenin doğması bu ikinci ma'nâ için güzel bir örnektir. Yoktan var olma ile bu ikinci ma'nâ arasında ince farklar vardır. İlki ma'dûmun şakk olunmasında ortaya çıkan bir yaratılma, ikincisi var olan bir şeyin varlığının bozulması ve yıkımı sonucu ortaya bir varlığın çıkmasıdır. İlkinde yarılan şey ma'dûm denen şeydir. İkincisinde kendi içinde bir düzeni olan mevcut bir şey yarılmaktadır. İlk yarışta oluşan varlık bir başkasını

⁶²⁵ Görgün, “Kur'an”, 26:388-889.

⁶²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:395.

⁶²⁷ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “F-T-R”, 575.

⁶²⁸ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “F-T-R”, 5:56.

⁶²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:395-396.

bozamadığı gibi düzenli de bir şeydir. Zira bu ilk ma'nâ Allah'ın yoktan var etmesidir. Onun yaratmasında bırakın bozulmayı, en ufak bir düzensizlik dahi olmaz.⁶³⁰ Bu mahza salah/iyi olan bir şakkıdır/yarılmalıdır. Bu sebeple bu mutlak yokluktan yarılarak oluşan ilk yaratılmaya “fatır”, ilk varlığına ait olan duruma da “fıtrat” denmiştir. Bu fıtratın devam etmesi sürecinde bir uyum bulunur. İçinde mahza iyiliği barındıran şakk sonucu oluşan fıtratın/ilk yaratılışın devamında gelen hale de “tabiat” denmiştir. O halde fıtrat ile tabiat başka bir deyişle tab' aynı şeyler değildir. Fıtrat tabiattan önce gelir.”⁶³¹

Fıtrat ilk ma'nâdan hareketle de önce örneği olmaksızın ilk yaratma ma'nâsı ile de meşhur olmuştur.⁶³² Ancak ikinci ma'nâ da ise yarılan varlıkta bir bozulma oluşmadan yeni bir varlığın oluşması imkânsız gibidir. Yarılan varlıkta bir bozulma oluşması, yıkım vuku bulması aslında yeni oluşan varlık açısından bir ıslah yarılmasıdır. Zira içinden çıktığı varlığın bozulmasına sebep olsa da bozulan varlığın ıslah olunmuş şekilde hayatın devamını sağlaması açısından yeniden bir dirilişi ifade eder.⁶³³ Bu ıslah aslında fıtraten ilk yaratılışa geri dönmek şeklinde de anlaşılabilir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) peygamberlerin gönderiliş amacının aslında bozulan bu durumu düzeltmek, fıtratta bulunan temel ilke ve prensipleri insanlara tekrardan hatırlatmak ve insan fıtratının muktezasını desteklemek olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁴ O halde fıtrat, başta insan olmak üzere bütün mevcudatın her bir cinsinin yaratılışında esas olan ve ortak olan yaratılıştır. Harici tesir ve kesb-ü âdet gibi ikinci dereceden vaki olan arızî şeylerden sarfı nazarla düşünülmesi gereken ilk ve aslî yaratılış olan fıtrattır. Nitekim “var oluş yönünden insan fıtratı” bu anlamdadır. Fıtratta sağlıklı ve sağlam olma niteliği, hep hak ve hayra yönelik bir istikamet vardır. Örneğin insanın acıkması fıtratı gereğidir. Çünkü insanın acıkması, yeme ve içmeye meyletmesi kendisine faydalı ve uygun olanı alma hikmeti için olup, zehri yutmak, kuru bir zevk olsun diye israf ve midesini ifsat için değildir. Aksi davranışta bulunursa fıtrata aykırı iş yapmış, fıtrata aykırı hareket etmiş ve sapıklığa düşmüş olur. Sağlamlık, hak, hayra yönelik istikamet ma'nâlarından hareketle fıtrata bakıldığında insana ruh ve zekânın verilmesinin yani bu fıtratta yaratılmasının temelinde Allah'ı tanımak ve ona mahza

⁶³⁰ (Kur'an-ı Kerim, Mülk, 67/3-4).

⁶³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:395-396.

⁶³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:374.

⁶³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:395-396.

⁶³⁴ Takıyuddin Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *Mecmû'ul- Fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım, c. 16 (el-Medinetu'l-Munevvere: Mecma'u'l-Melik Fahd, 2004), 348.

kulluk etmek vardır. İnsana fitraten verilen bu özellikleri yanı sıra kulak versin, şeytana uysun diye değil, hakkı ve güzel olanı duysun ve Allah'a karşı vazifesini bilsin diyedir. Bu sebeptendir ki fitratı üzere yaşayan insan yalanı, eğriliği bilmez. Zira yalan ve eğrilik asıl değil sonradan oluşan bir azıttır. Bu kapsamda fitrata bakıldığında insanlığın fitrat açısından hep bir olduğu görülür. İslam dini de fitrat dinidir.⁶³⁵ İslam'ın fitrat dini olmasının aslı da her çağda bütün milletler için geçerli bir din olmasından dolayıdır.⁶³⁶

Kur'an'ın birçok kere zikrettiği tayyibât kavramı ile fitrat arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira Allah'ın insana helal kıldığı şeyler tayyibâttır.⁶³⁷ Tayyibât ise sağlam fitratın ve selim tabiatın hoş gördüğü şeydir.⁶³⁸ Fıtratın bu sağlamlığı ve aslının hak, hakikat ve doğruluk içermesi ister maddi düzlemde ister manevî düzlemde olsun değişmeyecektir. Kısacası fitratın Allah'ın ilk yarattığı hâl üzere olma ve hâlin devamı olduğu söylenebilir. Aksi davranışlar tutulan yollar sonuçta fitratı bozmaya dönük işlerdir. Zira Allah'ın yaratmasına bedel bir şey bulunamaz. Allah'ın fitraten koyduğu bir kabiliyeti zayıf eden kişi onun yerine bir bedelini hiçbir sanatla koyamaz. Bu konu ister yaşam ister ahlâk isterse dine dair meselelerde olsun fark etmez. Allah'ın bu sahalarda fitraten koyduğu birtakım ilkeleri vardır. Bu alanlarda fitrata aykırılık fitratın aksine din uydurma, hüküm koymaya yeltenme demektir. Bu sebeptendir ki “İşte doğru din budur.”⁶³⁹ Bu anlamda dinin kayıymlığı insanoğlunun fitratını doğrulukla takip etmesini sağlamak şeklinde anlaşılabilir. “Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶⁴⁰ Bu cehaletleri onları dini fitratta değil de âdetde aramaya sevk eder. Bu arayış onları hevâlarına tabi kılmakla sonuçlanabilir. Böylece Allah'ın yaratığını bozmaya dahi varabilirler.⁶⁴¹ Aslında bu cesaret lanetli Şeytan'dan alınır. Nitekim Kur'an bu konuya şöyle değinir: “Allah şeytanı lânetlemiştir, o da “Kullarımdan belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler” demiştir. Allah'ı bırakıp da şeytanı dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.”⁶⁴² Bu âyetler bize insanoğlu tarafından fitratın sıfatının

⁶³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:255-256.

⁶³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:194.

⁶³⁷ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/4).

⁶³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:163-164.

⁶³⁹ (Kur'an-ı Kerim, Rum, 30/30).

⁶⁴⁰ (Kur'an-ı Kerim, Rum, 30/30).

⁶⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:257.

⁶⁴² (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/118-119).

ve biçiminin değiştirilerek başka şekillere sokularak dolayısıyla fitratın bozularak çığırından nasıl çıkarıldığını ifade etmektedir.

Elmalılı, tefsirinde bu konuyu ele alırken fitratın bozulmasına verilen örnekleri şöyle sıralar: “Fıtraten kadını erkek, erkeği kadın yapmaya çalışacaklar. Kadın yerine erkeği, erkek yerine kadını kullanacaklar, bıyıkları sakalları yolacaklar, yüzlerini boyayacaklar, kılıklarını değiştirecekler. Kulak burun kesip göz çıkaracaklar. Erkekleri iğdiş edip hadım ağası yapacaklar. Uzunlarını yaratılış görevi dışında kullanacaklar. Nikâhlanmak yerine zinayı tercih edecekler. Temiz şeyleri bırakıp habis olana koşacaklar. Doğruluğu budalalık, eğriliği hüner, helali haram, haramı helal sayacaklar. İyiye kötü, kötüye iyi diyecekler. Hayır yerine şerri işleyecekler. İmar edilmesi gerekeni yıkacaklar, yıkılması gerekeni imar etmeye yeltenecekler. Yaratılışın zıddına alışkanlıklar edinecekler, ruhlarının yaratılışındaki selameti ve saflığı bozacaklar, doğru yolu ve Hakka kulluğu terk edecekler; yaratılanı yaratıcı yerine koyacaklar; tevhid çizgisinden çıkacaklar, batıl dillerin, batıl fikirlerin peşinde ve şeytanlık peşinde koşacaklar.”⁶⁴³ Bu ifadeler karada ve denizde her ne bozulma gerçekleşmiş ise insanoğlunun bizzat kendi eliyle⁶⁴⁴ fitratı bozması sonucu oluştuğunu bir açıdan ifade eder gibidir. Bu bozulmaların gerisinde şirk, ahlâksızlık, haksız davranışlar, hevâların peşine takılıp gitme, beşeri hırsların kurbanı olma gibi fitratın aksi işler vardır.⁶⁴⁵ Kadim zamanlar ve modern zamanlarda vuku bulan değişimi incelerken bu hususlara bir de bu gözle bakılması önemlidir.

İbn Âşûr Rum sûresi 30. âyette geçen fitrat kavramının akâid ve hukuk ayrımı yapılmaksızın dinin tamamını kapsadığını dile getirmiştir. Fıtratın yaratılış ma'nâsı İbn Âşûr'a göre Allah'ın her yarattığı varlıkta yaratılışa koyduğu düzeni ifade eder. İnsan da yaratılıştan vücut ve akıl olarak iki hâl üzere yaratılmıştır. İnsanın vücudu fıtraten iki ayak üzere yürür olmaktır. Ayaklarını yürümek üzere değil de başka şeyler için kullanırsa (örneğin hiçbir zorunluluk yok iken yemeği ayağıyla yer de elleri üzere yürümek gibi) bu durum fıtrata aykırıdır. Zira ayakların asıl fitri olan vazifesi yürümektir. Sebeplerden neticeler çıkarmak ise aklın fıtratının işidir. Bir şeyin sebebi dışında başka bir şeye dayandırılıp ondan neticeler elde edilmesi ise aklın fıtratına

⁶⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:88.

⁶⁴⁴ (Kur'an-ı Kerim, Rum, 30/41).

⁶⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:263.

aykırıdır. Nitekim bu duruma mantık ilminde *fesâdu'l-vaz'* denmiştir. İslam'ın fitrat dini olduğu nitelemesi akli fitrat açısından dır. İbn Âşur'a göre İslam'ın inanç ve normları hepsi aklın idrak ve kabulüne uygundur. Dolayısıyla İslam dini fitri bir dindir. İslam'ın fitratullah şeklinde nitelenmiş olması ona göre İslam'ın getirdiği esasların fitrattan olması anlamına gelir.⁶⁴⁶

Anlaşılan o ki fitratta zamana, mekâna ve kişilere göre değişme mümkün değildir. Eğer bir farklılaşma oluyor ise bu fitratın değişmesi değil bozulması anlamına gelecektir. Bu durumda fitrî olma yani yaratılışa uygun davranmak bir Müslümanın temel vazifesidir. Allah kullarını bir şeyler ile muhatap tutarken fitratlarına muğayir bir şeyle mükellef tutmamıştır.⁶⁴⁷ Zira insanın mükellef tutulduğu İslam'ın temel ilkeleri ve ana esasları fitrata uygundur.⁶⁴⁸ Ancak zamana, mekâna göre kişilerin değişmesi sonucu değişen olumlu ya da olumsuz birtakım şeyler de vardır. Bunlar fitrat değil ise nedir? İnsanoğlunun değişen birtakım tutum ve davranışları ne ile ifade edilecektir? Değişenin ise Elmalı'nın fitrattan sonra gelir dediği tab' olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in sütanne olarak ahlak kadınların seçilmesini yasakladığı ve “alınan süt ile benzeme hâsıl olur” dediği, güvenilir olmaları sebebiyle Müzeyne kabilesinden sütanne seçiminin yapılmasını tavsiye ettiği bilinmektedir. Zira bu hususta umûmî bir kaidede “الرَّضَاعُ يُغَيِّرُ الطَّبَاعَ” süt emme devresinde emilen sütün tabiatı ve karakteri değiştireceği ifade edilmiştir.⁶⁴⁹ الطباع ve الطبع ve الطبیعة her üç kelime de insanın yaratılışı sırasında var olan seciye için kullanılmıştır. Yani bir kişinin mayası ve huyu anlamlarındadır. Yine tab' bir nesneyi bir surette tasvir etmek yani şekle sokmak anlamındadır. Nitekim dirhem ve sikke gibi şeylerin dökümde şekil almasına da tab' denmiştir. Bu sebepledir ki insanın *seciyye-i mecbûlesi* için kullanılır. Yaratılış ve âdet açısından herhangi bir suret ile nakış olunduğu huy ve mizaçtan ibarettir. Burada yaratılış açısından yani huyun ve mizacın insan nefsi için kullanılması daha baskındır. Başka bir ifade ile tabiat dedikleri cevher, öz, nitelik; “ateşin tabiatı, ilacın tabiatı” kullanımında geçtiği üzere “Allah'ın onların (nesnelerin) yapısına yerleştirmesi sonucu aldıkları, şekil, biçim ve yapıdır.”⁶⁵⁰ Bu ifadelerden de anlaşılan tab' insanın doğası anlamındadır. İnsan için

⁶⁴⁶ İbn Âşur, *Makâsıdu's-Serî'atu'l-İslâmiyye*, 219-23.

⁶⁴⁷ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/286).

⁶⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4:194.

⁶⁴⁹ İbrahim Canan, *Hadis Külliyyâtı Kütübü Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. 16 (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 41.

⁶⁵⁰ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “T-B-'A”, 4:3434.

kullanıldığında kişilik ile alakalı bir kavram niteliği kazanır. Kişiliğin çeşitli yönlerini ifade eden garîze, seciye, mizaç, şâkile ve hulk gibi kavramlardan biridir.⁶⁵¹

İnsanoğluna akıl ile birlikte doğuştan birtakım arzular ve bu arzulara meyil eden bir tabiat verilmiştir. İnsanoğlu, kendisine süslü ve lezzetli gelen, erişilmesi kolay olan şeylere daima meyyal olmuştur. Bu sebeple bu şeyler hakikatte güzel olmasa bile onu güzel olarak algılar. Kendisine zarar verecek, elem hissettirecek şeylerden ise daim kaçınma duygusunu yaşar. Tab‘ yönüyle insanın içindeki ses tarafından sadece iyiye ve güzele davet edilen; çirkin ve kötüyü seçme imkânı verilmeyen tek kutuplu bir varlık olmaktan ziyade, çift kutupluluğuna yani aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğu işaret etmektedir. Kısacası insan tab‘ açısından bakıldığında iyiye de kötüye de meyyal olan çift kutuplu bir varlıktır.⁶⁵² “Nefse ve ona düzen verene; ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene yemin olsun ki nefisini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir.”⁶⁵³ Kur’an’da geçen bu âyetlerin insanın tab‘ındaki çift kutupluluğa işaret ettiği söylenebilir. İnsanın tab‘an iyiye de kötüye de meyyal olması onun iyiyi terk edip kötüye yönelmesine bir sebep değildir. Zira kurtuluş fücürda değil takvadadır.⁶⁵⁴ İnsanı aslında meleklerden ayıran en temel nokta bu tab‘ı denilebilir. Zira kötü ve çirkin olan şeyleri yapması mümkün olmayan bir yaratılışa sahip olan meleklerden akla ve tab‘a sahip olan insanı farklı kılan şey insanın sadece iyiliğe değil kötölöğe de meyyal olmasıdır. İnsan akli ile bu kötü durumdan sakınabilir, insan yaptığı kötü davranışlar sonucu işlediği günahlardan nedamet getirip tövbe de edebilir.⁶⁵⁵ Bu sebeptendir ki Kur’an’da insanoğlunun aceleci,⁶⁵⁶ cimri,⁶⁵⁷ hırslı ve sabırsız⁶⁵⁸ olarak nitelenmesi tab‘ı açısından dır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki fitrat yaratılışta eşsiz ve mahza hayır ve güzel olan şeyleri içeren bir kavramdır. İslam fitrat dinidir. Dolayısıyla İslam’ın kaynağı olan Kur’an’da geçen şeyler de fitrîdir. Kur’an’ın insanoğlunu muhatap alıp ona çeşitli yükümlölükler yükleyen hitabının fitrî olması insanın fitratına uygun olan şeyleri

⁶⁵¹ Hayati Hökelekli, “Şahsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 297.

⁶⁵² Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab’) ve Fıtrat”, *Diyanet İlmi Dergi* 56, sy. 1 (2020): 181-183.

⁶⁵³ (Kur’an-ı Kerim, Şems, 91/7-10).

⁶⁵⁴ (Kur’an-ı Kerim, Hucurât, 49/13).

⁶⁵⁵ Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab’) ve Fıtrat”, 183-84.

⁶⁵⁶ (Kur’an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/37; İsrâ, 17/11).

⁶⁵⁷ (Kur’an-ı Kerim, İsrâ, 17/100).

⁶⁵⁸ (Kur’an-ı Kerim, Meâriç, 70/19).

içermesi anlamına gelmektedir. Buradan hareketle Kur'an'ı anlarken varlığa fitrat penceresinden bakılmalıdır. Bu sebeple fitrata aykırı sâiklerin oluşturduğu neticelerin makâsıd açısından makbul olmayacağı söylenebilir.

2.1.2. Kur'an'ı Anlama ve Makâsıd

Yüce Allah canlı cansız nice varlıklar yaratmıştır. Her bir varlığı diğer varlıklardan ayıracak temel özellikler bahşetmiştir. İnsanı da diğer varlıklardan ayıran en temel özelliğinin Yüce Allah'ın insana verdiği ruh olduğu söylenebilir.⁶⁵⁹ Bu da insanın akıl, şuur, irâde, idrak ve nutuk sahibi olmasını sağlamıştır.⁶⁶⁰ Akıl sayesinde insan az ya da çok doğruyu yanlıştan ayırma gücüne sahiptir.⁶⁶¹ İnsanın akıl gücüyle tefekkür eden, içinde yaşadığı olayları ve nesneleri doğuşundan itibaren gözlemleyen ve bu olaylar ve nesneler üzerine düşünen, bunları zihninde anlamlandıran bir varlık olması, onun “düşünen canlı” şeklinde tanımlanmasına sebep olmuştur.⁶⁶² Nitekim Kur'an'a göre de insanı insan yapan, onun her türlü eylemine anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan da akıldır.⁶⁶³

İnsanoğlunun anlamlandırma ve anlam arayışının kendisine üflenmiş bu ruh sayesinde ana rahminde başladığı söylenmiştir.⁶⁶⁴ İnsanoğlunun yaratılışından itibaren gözlem yapabilmek ve sonuçlar çıkarabilmek için duyular, akıl ve kalp gibi niteliklerle donatılmış olması⁶⁶⁵ insanoğlunun bu anlam arayışında yardımcı olacağını bize ifade etmektedir. O halde insanoğlunda fitrî olan bir anlama ve kavrama kabiliyetinin varlığından söz edilebilir.

İsimler, nesneler ve olgular dahi zatlari itibârıyla Yaratıcının vermiş olduğu anlamı taşırlar. Onlara Yaradan ne anlam ya da işlev yüklemiş ise onun ile anlam kazanırlar. Nitekim Kur'an ilk insan olan Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini,⁶⁶⁶

⁶⁵⁹ (Kur'an-ı Kerim, Hicr, 15/29).

⁶⁶⁰ Ruh hakkında geniş bilgi için bakınız: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:338-342; 5:320-322.

⁶⁶¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 238.

⁶⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 68.

⁶⁶³ Bolay, “Akıl”, 2:238.

⁶⁶⁴ Ali Baz Bilici, “Çocuklarda Hayatı Anlamlandırma Süreci”, 11, sy. 60 (2018): 1222.

⁶⁶⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/78; Mülk, 67/23; Secde, 32/9).

⁶⁶⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/38).

maddî ve mânevî varlıkların, kavramların isimleriyle birlikte özelliklerini veya isim verme, dil icat etme kabiliyetini öğrettiğini ifade eder.⁶⁶⁷ Yine Allah'ın insanoğlunu hiçbir şey bilmez durumda anasının karnından çıkardığında onun bilgiye ulaşması için kulak, göz ve kalp vermiş⁶⁶⁸ olması da insanoğlunun bu aletleri kullanarak akıl, idrak gücü ve kabiliyeti oranında nesne ve olayları anlama çabasına girmesini ifade eder. İnsanoğlunun bu anlama çabası neticesinde elde edilen anlam Yaratıcının o şeye yüklemiş olduğu anlam ya da işlev ile ne derece mutabakat arz eder ise insanoğlunun anlama faaliyetinin ve bu faaliyet sonucu keşfettiği anlamın da o derecede sağlam ve sahih olacağı söylenebilir.

İnsan ve anlama dair tasavvurumuz bu şekildedir. Genel olarak anlama dair temel tasavvurumuzu ortaya koyduktan sonra anlam kavramına geçebiliriz. Çalışmamızda muhatap kavramını ilk ve ikincil olmak üzere ikiye ayırdık. İlk muhatap mesajdan doğrudan etkilenen olup zamansal ve mekânsal bağlamın içinde bulunmuş olandır. İkincil muhatap ise sözün zamansal ve mekânsal bağlamından sonra söz ya da metni anlamaya çalışan muhataptır. Söz ya da metin ile zaman veya mekân birlikteliği olan muhataplarına ilk muhataplar dedik. Sözün mütakellimi ya da yazarını da özne diye ifade edeceğiz. Daha sonra gelen ve sözü ya da metni anlamaya çalışan kişileri ise ikincil muhataplar olarak isimlendireceğiz.⁶⁶⁹

2.1.2.1. Anlam Kavramı

Kur'an Allah'ın kitabı olup birçok insan geçmişten günümüze murâd-ı ilâhîyi içinde barındıran bu kitabı daima anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bu durumda anlama kavramını genel olarak incelemek yerinde olacaktır. Zira Kur'an'ın maksatlarını keşfetmede anlama faaliyeti ve bu faaliyetin var ise birtakım unsurlarının bilinmesi elzemdir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında anlama ve anlam ile alakalı temel unsurlar incelenecektir.

Anlam isim olarak bir kelimedenden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey; bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, ma'nâ ve fehvâ şeklinde

⁶⁶⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 1:105.

⁶⁶⁸ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/78).

⁶⁶⁹ İlk muhataplardan kastımız Kur'an'ın nüzul döneminde Mekke ve Medinede yaşayanlardır. İkincil muhataplar ise Kur'an'ın nüzul dönemi sonrası Müslüman olmuş ve Kur'an'ı anlamaya çalışan kimselerdir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 59-100.

tanımlanmıştır. Mantıkta anlam “bir önermenin, bir tasarımın, bir düşüncenin veya bir eserin anlatmak istediği şey”⁶⁷⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Bir başka tanıma göre anlam “anlatanın iletmek istediği şey” şeklindedir. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere anlamın anlatılan ya da iletilmek istenen şey olarak tavsif edilmesi, onun bir öznesinin de olduğu anlamına gelir. Yapılan işe de öznenen hareketle anlatım denir. Bu durumda anlatım faaliyetin yönü anlatandan anlayana doğru olacaktır.⁶⁷¹

Yine bir söz veya yazı bilinç ya vardır ya da yoktur. Eğer bir bilinç var ise kasıttadır. Şayet bir bilinç yok ise burada kasıttan söz edilemez. Bilinçli olarak söylenen söze veya yazılan yazıya anlamı özne yüklemektedir. Bu sebeple kelâma anlamı mütekellim yükler. Bu anlama da kastı mütekellim denir. Bu telakkiye göre muhataba düşen kastı mütekellimi elde edebilmektir. Eğer bir söz veya yazılan yazıda bilinç yok ise kasıttadır. Kastın olmadığı yerde anlamı kim yükleyecektir? Ya da bu tür şeylere anlam yüklenmek gerekli midir?

İster bilinçli olsun ister bilinçsiz bir yerde söz veya yazı var ise ona şahit olan birileri de vardır. Eğer bu söz veya yazı bir bilinç ve kasıt ürünü ise bu söz veya yazının doğal olarak bir de muhatabı olacaktır. O halde anlama konu olan şeyi özne ve muhatap açısından iki kısma ayırabiliriz. İlki bizzat bir kişi tarafından bilinçli ve şuurlu olarak söylenen söz veya yazılan metindir. İkincisine ise gerisinde bir bilinç ya da şuurlu olmaksızın bir kişi ya da kişilerin dâhil olduğu, bir olay, olgu veya birtakım tabiat olayları sonrasında vuku bulan hadise ve olgu vb. şeylerdir. Şayet her ikisine de anlam yüklenecekse birincisine anlamı bizzat özne, ikincisine ise muhatap yükler. İlkinde muhatap öznenin kastını keşfe çalışır. Şayet muhatap ikincisinde bir anlam arayacaksa bu anlamı kendisi yükleyecektir. Bizim çalışma konumuz olan Kur'an birinci kısma girdiği için bu husus üzerinde duracağız.

Bizim konumuz Kur'an olunca, Kur'an'ın kelâm olma açısından öznesi faili hakîki olarak Allah Teâlâ, muhatabı da insanoğlu olacaktır. Bu durumda Kur'an özne tarafından yüklenen ve muhataba tebliğ edilen ilâhî bir mesaj konumunda olacaktır.

İlk muhataplar için kelâmın taşıdığı anlamı özne yüklemektedir. İlk muhataplar doğrudan muhatap oldukları için öznenin yüklediği anlamı anlamaya çalışmışlardır.

⁶⁷⁰ Hasan Eren vd., ed., “Anlam”, *Türkçe Sözlük*, 1:110-111.

⁶⁷¹ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 4. Baskı, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 19.

İkincil muhataplarca anlamı sözcüklere ve olaylara kimin yüklediği hususunda iki temel görüş vardır. Birincisi bu anlamı kelâmın sahibi yani özne yüklemiştir. İkinci ise kelâmın sahibinin ne yüklediğini nesnel bir şekilde anlamak mümkün değildir. Bu durumda bu anlamı kelâmı işiten ya da metni okuyan ikincil muhatap yükleyecektir. Anlamanın konusu, bu faaliyetin yöntemi ve yönü bize bu iki ayrımdan hangisinin esas alınması gerektiğini gösterecektir.⁶⁷²

Her hâlükârda anlam hususunda üç etkenden bahsedilebilir. Birincisi kelâma sözün sahibinin yüklediği anlam ve bu anlamın oluşturulduğu bağlamdır. İkincisi ise sözü işiten ilk muhataplardan ikincil muhataplara nakledenin nakil sırasında bu söze veya sözün bağlamına bir eklemede bulunulup bulunulmadığıdır. Üçüncüsü ise ikincil muhatabın bu sözü anlarken ne kadar nesnel anlama çabasında olduğu hususudur. Şayet nakleden kişi söze veya sözün bağlamına kendinden de bir şeyler eklemiş veya katmış ise ikincil muhatap önce bu eklemleri veya katıntıları ayıklamak zorundadır. Bu da ikincil muhatabın bilgi, olayları kavrama, sonradan eklenen veya katılan şeyleri keşfetme kabiliyetiyle yakından alakalı olacaktır. İslâmî ilimlerde bu konunun özellikle hadis ilimlerinde metin tenkidinde yerine getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hadislerin metin tenkidinde kullanılan yöntemin sonradan eklenenlerin veya katılanların nasıl temizleneceği hakkında bir usûl oluşturulmasına yardımcı olabileceği; bu yöntemin genelde anlama usulüne, özelde ise Kur'an'ı tefsir ederken rivâyetleri ve birbirinden farklı, bazen de taban tabana zıt gibi görünen sebab-i nüzulleri anlamada katkı sağlayabileceği söylenebilir. Bu konu çalışmamızla doğrudan ilgisi yoktur. Başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Anlama faaliyetinin üç temel unsuru iki de tâlî unsuru vardır. Temel unsurlar özne, nesne ve muhataptan oluşmaktadır. Tâlî unsurların ilki özne ile ilk muhatap arasında hitabın gerçekleştiği dönemdeki zamansal ve mekânsal bağlam ve bu bağlamın doğal sonucu olan genel anlamda sosyo-kültürel ve tarihi arka plandır. İkincisi de ikincil muhatap tarafından anlama ulaşmada takip edilecek yöntemdir. Burada anlama ile tefsiri birbirine karıştırmamak gerekir. Zira anlama kavramı birebir tefsir anlamına gelmemektedir. Anlama faaliyeti kişinin bizzat kendisi için yürüttüğü ve yönettiği bir faaliyettir. Tefsir ise anlamayı gerçekleştiremeyen diğer insanlar için bir anlatma

⁶⁷² Fatih İbiş, *Dini ve Felsefî Açıdan Anlamanın Doğası: Kur'an'ı Anlamaya Dair* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 60.

çabasıdır. Bundan dolayı bu safhanın anlama safhasından sonra geleceği söylenebilir.⁶⁷³ Dolayısıyla çalışmamızda anlama derken tam anlamıyla tefsiri kast etmiş olmayacağız.

2.1.2.2. Anlama Faaliyetinin Temel Öğeleri

Anlama eyleminde “bir metin ya da söz nasıl anlaşılır,” sorusuna verilen cevaplarda üç temel öge aranmıştır. Bunlardan ilki mütekellim ya da yazar dediğimiz özne, ikincisi bu söz ya da metinden istifade eden ilk ya da ikincil muhatap ve üçüncü olarak da söz ya da metnin kendisi yani nesnenin mesajdır. “Kim söyledi?” sorusunun cevabı özneyi verecektir. “Neyi söyledi?” sorusu anlamı verecektir. “Kime söyledi?” sorusu da muhatapı verecektir. “Nasıl söyledi?” sorusu da üslubu verecektir.

Bir metni ya da sözü anlamamanın en önemli basamaklarından biri özneyi tanımaktan geçer. Fiiller bir açıdan sanat eserleri gibidir. Her sanat eseri sanatçısından birtakım izler taşıdığı gibi⁶⁷⁴ söz ya da yazı zorunlu olarak sahibinden birtakım maddi ya da manevi şeyler taşıyacaktır. Bu sebeple dilsel bir objeyi anlamak için mütekellim olan özneyi tanımak önem arz edecektir. Özne ile muhatap (mütekellim ile muhatap ya da yazar ile okur) arasındaki ilişki öznenin tanınması ile alakalıdır. Öznenin düşünce, niyet, amaç veya maksadının bilinmesi bir fiil olan söz veya metnin anlaşılmasını kolaylaştıracak ve sonuçta muhatap tarafından ulaşılan anlamı daha da anlamlı hale getirecektir. Zira fiiller düşünce, niyet veya irade ile yönlendirilen gerçek maksatların şekil almış halidir. Bu sebeple fiillerin, yönlendirilen gerçekliğin dışı vurulmuş halini yansıttığı söylenebilir. Bazı zamanlar eylemin kendisi niyeti veya maksadı açıkça ifşa ettiği halde çoğu zaman asıl niyet ve maksadı bilmek daha karmaşık süreçlere girmeyi ve ince teknikler kullanmayı gerektirebilmektedir. Bunun da fiilin sahibini çok yakından takip etmek veya onu tanımakla doğru orantılı olacağı söylenebilir. Gerçek niyet ve maksat çoğu kez fiili yapan kimsede gizli olduğundan, araştıracının onu keşfettiğinden emin olması zor görünse de imkânsız değildir. Dolayısıyla söz sahibinin ve yazarın niyeti veya maksadı bu anlamda metnin ve sözün anlamını muhatap açısından bağlayıcı birer etken olacaktır.⁶⁷⁵

⁶⁷³ İbrahim Görener, “Anlama-Algılama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2003): 189-290.

⁶⁷⁴ Bayram Akdoğan, “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlâk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001): 215.

⁶⁷⁵ İbiş, *Dini ve Felsefi Açıdan Anlamın Doğası: Kur'an'ı Anlamaya Dair*, 91-92.

Örneğin, Arap dilinde رأى kelimesinin sözlüklerde ilk anlamı görmektir. Tanımadığımız ve kendisini görmediğimiz birisi şöyle bir cümle kurmuş olsa “رأيتُ زيداً” ve bu cümle bize bir başkası tarafından aktarılsa bu cümledeki رأى kelimesinin aklımıza gelen ilk anlamı *görmek* olacaktır. Bu durumda es-salih kelimesi Zeyd kelimesine sıfat olacak, dolayısıyla ma'nâ da “Salih olan Zeydi gördüm” olacaktır. Ancak bu sözün sahibinin âmâ bir kişi olduğunu bildiğimizde âmâ olan kişinin baş gözüyle görmesinin mümkün olmadığını anladığımızda bu kelimenin *bilmek* ma'nâsında kullanıldığını anlayacağız. Bu durumda da cümledeki ma'nâsı “Zeydi salih bildim” olup, رأى iki mefule müteaddî olacak, bu durumda da salih ikinci meful olacaktır.⁶⁷⁶ Şayet öznenin âmâ olduğu bilinmeseydi bu kelimenin *görmek* değil de *bilmek* ma'nâsında olduğu anlaşılmayacaktı. Dolayısıyla bir metni ya da sözü anlayabilmek için metin dışı bağlamın önemli olduğu söylenebilir.

Kur'an Allah kelâmı olunca mütekellim de Allah olacaktır. Kur'an'ı anlamada Allah'ı sıradan bir sözün konuşanı ya da metnin yazarı gibi kabul edip zatı hakkında bilgi sahibi olamayız. Zira Allah'ın zâtı duyular ile idrak edilecek bir varlık değildir.⁶⁷⁷ Yukarıda anlamın temel unsurlarından birinin özne olduğuna ve öznenin niyet ve maksadının önemine vurgu yapmıştık. Ancak niyet Allah için kullanılan bir kavram değildir. Çünkü niyet kalbin amelidir.⁶⁷⁸ Allah için kullanıldığında حفظ korumak anlamı taşıdığı ifade edilmiştir.⁶⁷⁹ Bu sebeple Allah'ı sıradan bir özne olarak kabul etmek doğru olmayacaktır. O halde Kur'an'ı anlamada ma'rifetullah kapsamında Allah tasavvuruna değinmemiz konunun anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Şüphe yok ki bir din ile bağı olduğunu iddia eden her anlayışın bir yaratıcıya inanma ihtiyacı vardır. Ancak bu yaratıcının nasıl olması gerektiği hususunda farklı görüşlerin bulunduğu da bir gerçektir. Nitekim bazılarına göre yaratan yani Allah sadece sevdiklerini kayıran ve onların arzularını yerine getiren veya sevmediklerini kahreden, her işe müdahale eden veya ettirilen, her işin kendisine havale edildiği bir Allah olarak algılanırken; bazılarına göre de yapılan eylemlerin karşılığını veren, onları kollayıp gözetken ve merhamet eden bir Allah olarak algılanmaktadır. Bir yanda semâ

⁶⁷⁶ Ebû Bîşr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, c. 1 (Kahire: Mektebetu Hânicî, 1988), 40.

⁶⁷⁷ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2:473.

⁶⁷⁸ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, N-V-Y”, 15:348.

⁶⁷⁹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, N-V-Y”, 6:6022-6023.

tahtına kurulmuş, keyfi uygulamalar yapan bir Allah tasavvuru, diğer yanda müteâl, fakat aynı zamanda insana şah damarından daha yakın, adil ve merhametli bir Allah tasavvuru bulunmaktadır. Temelde İslam olmakla birlikte mezhebi ve meşrebi farklılıklar sonucu oluşan dini anlayışlardan kimileri Allah'ın adalet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek diğer sıfatlarını adalet sıfatına göre anlamaya çalışırken; kimileri Allah'ın hikmet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekte; kimileri de kudret, irâde ve merhamet sıfatlarını önceleyen bir düşünce tarzını savunmaktadır. Allah'ın diğer sıfatlarının bu sıralamadaki yerlerinin ne olduğu konusundaki müphemiyeti bir yana, bu sıralama farklılıkları bile bizatihi anlamada birtakım farklılıkların olduğunu göstermektedir.⁶⁸⁰ Aynı dine inananların arasında Allah tasavvuruna dair bu denli farklılık var ise farklı dinlerin müntesipleri arasında daha derin farklılıklar olacaktır.

Genel olarak vahye dayalı bir din insana rehberlik etmese de kendi düşünmesi ile insanın bir yüce varlığın var olduğu şuuruna, inancına ulaşacağı ifade edilmiştir. Ama bu yüce varlığın özüne ilişkin bilgiye vahiy olmadan ulaşamaz.⁶⁸¹ Nitekim bazı dönemlerde ve çevrelerde vahyin bize bildirdiği ulûhiyet anlayışı terk edildiğinde Allah'ın yüceliği ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı konusunda öyle ifrata gidilmiş ki Allah ile kâinat arasında bir ilişki kurulamamıştır. Allah kâinata, insanlığa karşı kayıtsız, bir etkinliği ve faaliyeti olamayan, hayalet bir varlık olarak tasavvur edilebilmiş ve onun bu yüceliği karşısında onunla sadece duygusal olarak ilişki kurulmuştur. Günümüzde de bilerek veya bilmeyerek dillendirilen “din vicdani bir yaşayıştan ibarettir” görüşünün de böyle bir Allah tasavvurundan kaynaklandığı söylenebilir.⁶⁸²

O halde Allah tasavvurunun sahih olabilmesi için konuya Kur'an ve muhtevası açısından bakmak lazımdır. Çünkü Kur'an'ın muhtevası ve maksatları Kur'an'a pek çok işlevsellik kazandırmıştır. Kur'an'ın birçok temel işlevinden biri de insanın iman ve İslam dairesinde yaşam dünyasını inşa etmektir. Bunun temelini de Allah tasavvuru oluşturmaktadır. İzutsu'nun tabiriyle Allah Kur'an'daki sözcükler içinde odak kavramdır. Odak oluşu o kadar güçlüdür ki semantik açıdan Kur'an dilinde kelimeler

⁶⁸⁰ Celal Kırca, “Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, sy. 18 (2012): 13.

⁶⁸¹ Topaloğlu, “Allah”, 2:478.

⁶⁸² Hüseyin Aydın, “Allah Tasavvuru ve Vahiy”, *Hiz. Muhammed ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası: 1992)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 191-192.

alanının tamamına hâkim olup en yüksek odak kelimedir. Kur'an'ın inşa ettiği bu dünyanın merkezinde Allah vardır.⁶⁸³

Bizzat Yüce Allah'ın kendisi, Kur'an ile insanın inancına doğrudan müdahale ederek insanların dünyasındaki Allah tasavvurunu kökten değiştirmiş, İslam öncesindeki insanın inanç dünyasında taşıdığı anlamdan çok farklı bir anlam yüklemiş ve sahih Allah tasavvurunu yerleştirmiştir. İslam öncesi inanç dünyasında da Allah kelimesi birçok odak kelime içinde üst odak kelime konumdadır. Ancak Kur'an ile birlikte hem semantik açıdan hem de inanç açısından bütün sözcüklerin üzerinde bir mevkiye sahip olmuştur. Kur'an'ın oluşturduğu bu yeni inanç ve dünya görüşünde diğer bütün kavramlar bu merkezin ve yegâne odak kelimenin nüfuz alanında şekillenmiştir. Kur'an'da inancın ve murâd olunan dünya görüşünün odağında Allah kavramının yer alması yalnız din ve imanla ilgili kavramları değil bütün kavramları etkilemiştir. Hatta evlenme, boşanma, miras, ticareti ilgilendiren senetler, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamı dünya hayatıyla ilgili şeyler de bu düşünce ile yakından alakalandırılmıştır.⁶⁸⁴

Ancak farklı düşünüş ve inanışlar sonucu oluşan birbirinden farklı Allah tasavvurları sebebiyledir ki özellikle içinden geçtiğimiz modern zamanlar olmak üzere her devirde insanların Allah tasavvurunun onların Allah inançlarına, Kur'an'ı anlamalarına ve hayata aktarmalarına yadsınamayacak kadar etkili bir yansıması olmuştur. Örneğin Allah denince kimilerinin aklına sadece onun merhameti gelmiş, bunun tabîi sonucu olarak da kul, her ne kötü iş yaparsa yapsın Allah'ın merhametinin diğer bütün zıt sıfatlara baskın olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın kendisini affedeceğine inanmıştır. Kimileri ise Allah'ı sadece azap eden, intikam alan, ceberut yakaladığını cehenneme atan bir varlık olarak tasavvur etmiş ve en ufak bir hatası olanın dahi cehennemden kurtuluşunun olmadığına inanmışlardır.

Hak olan ise insanın tanımak istediği şekilde değil de Allah'ın kendisini tanıttığı şekilde insanın Allah'a iman edip bu inanca göre tefekkür dünyasını oluşturması ve buna göre yaşamasıdır. Zira Hz. Muhammed'e vahyolunan Kur'an ve bu vahyin oluşturduğu İslam düşüncesi, başta Cahiliye Arapları olmak üzere Yahudilerin, Hristiyanların ve diğer inanç mensuplarının kabullendiği birden fazla ilah fikirlerini alt

⁶⁸³ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 40-41.

⁶⁸⁴ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 52-54.

üst etmiş, Allah'ın mülkünde şerik tanımamış,⁶⁸⁵ Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere gelen ortak ilâhî vahyin özü olan Allah'tan başka ilah olmadığına, sadece ve sadece Allah'a kulluk edileceğine dair çağrışı ifade eden tevhid inancının⁶⁸⁶ yeniden etkin kılınmasını sağlamıştır. Kur'an Allah'ın tek olduğu, eşi ve benzerinin bulunmadığı, her bir şeyin aslında Allah'a muhtaç olduğu, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı, onun anne ve babasının olmadığı gibi çocuklarının da olamayacağı, eşi ve benzerinin, denginin bulunamayacağını ifade ederek⁶⁸⁷ Yahudilerin, Hristiyanların⁶⁸⁸ ve Cahiliye Araplarının bozuk ilah anlayışlarını⁶⁸⁹ yer ile yeksan etmiştir. Kur'an'ın yeniden oluşturduğu katıksız tevhide dayalı Allah inancı İslam düşüncesinin oluşumunda kâinat hakkındaki bütün düşünce yapısını derinden etkileyerek Kur'an'ın merkezine konumlanmıştır.⁶⁹⁰

Anlamanın başka bir temel unsuru da muhataptır. Bu durumda kime söylendi sorusunun cevabı da ilk muhatabı verecektir. İlk muhataplar aslında sözü anlamada zorluk çekmeyebilirler. Zira sözün konuşanı şayet mesajını ilk muhatabına iletirken muhatap sözü anlamadıysa zaten hitap ile muhatap arasında bir ilişki kurulamamış demektir. Bir mesajın iletilmesinde esas olan mesajın muhatap tarafından eksiksiz teslim alınmasıdır. Sözün eksiksiz teslim alınması ise hem dilin ifade ettiği anlamın hem de bu anlamdaki maksadın kavranması ile mümkündür. İkincil muhataplar ise söze doğrudan şahitlik etmemiş, sözün diline ve bağlamına vakıf olmamış, söz ile zamansal ve mekânsal birliktelik sağlamamış kişilerdir. Bu kişiler için sözü ya da metni anlamak ve kast-ı mütekellime vakıf olmak için dilin o zamandaki ve mekândaki bağlamını ve anlamını yeniden inşa etmesi gerekecektir. Bu inşa faaliyetinde ilk muhatapları dikkate almak zorunludur. Zira bir sözün veya metnin anlaşılabilmesi için ilk muhatabın psikolojik, zihnî, ahlâkî, dinî, iktisadî, siyasî, sosyal vb. durumlarının bilinmesi önemlidir.⁶⁹¹

⁶⁸⁵ (Kur'an-ı Kerim, Furkan 25/2).

⁶⁸⁶ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ 21/25).

⁶⁸⁷ (Kur'an-ı Kerim, İhlas, 112/1-5; Şûrâ, 42/11; Bakara, 2/116; Nisâ, 4/171; En'âm, 6/101; Yûnus, 10/68; İsrâ, 17/111; Kehf, 18/4; Meryem, 19/35,88,91,92; Enbiyâ, 21/26; Mü'minûn, 23/91).

⁶⁸⁸ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/30; Mâide, 5/73; Nisâ, 4/171).

⁶⁸⁹ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/100; Saffât, 37/149-150; Necm, 18-21); bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:307-315..

⁶⁹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 21.

⁶⁹¹ Fatih Tiye, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 1. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 48.

Kur'an'ın ilk muhatapları da vahye muhatap olan kimselerdir. Bu muhatap kitlesine baktığımızda içinde, zengini fakiri, tüccarı, çiftçisi, kölesi efendisi, azatlı kölesi, bedevisi, medenisi, Ehl-i Kitabı, Müslümanı, mü'mini, müşriği, münafığı olduğunu görürüz. Buradan da Kur'an vahyinin nüzul sürecinde Arap dilinin ve kültürünün homojen bir yapıda olmadığı, birbirinden farklı birçok inanç sistemini ve sosyal dokuyu içerisinde barındırdığı anlaşılmaktadır.⁶⁹²

İlk muhatap kitlesindeki birtakım değişmelerin ve gelişmelerin Mekke Döneminden daha ziyade hicret ile başladığı görülmektedir. Mekke'de muhataplar ağırlıklı olarak müşrik Araplardır. Medine'de müşrik, münafık, Ehl-i Kitap, Yahudi, Hristiyan, Sâbiî, Mecûsî gibi gruplar da ilk muhatap kitlesine dâhil olmuşlardır. Medenî sûrelerde Yahudiler başta olmak üzere bu kitlelerin doğrudan muhatap alınması sonucu bunların hitaba dâhil olması Kur'an'ın üslubuna da yansımıştır. Yahudilerin Müslümanlara karşı tavırlarındaki düşmanlık, Kur'an'ın üslubunda Yahudilere karşı sert bir dil kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Yahudilerin inatçı, inkârcı tavırları, kitaplarını tahrif etmeleri, peygamberlerini yalanlayıp öldürmeleri gerçeğine Kur'an'da sık sık değinilmiştir.⁶⁹³

Medine Döneminde mü'min, müşrik kitlesinin yanı sıra bir de münafık kitlesi oluşmaya başlamıştır. Mü'minler ile müşrikler birbirlerinden keskin hatlarla ayrılmış olup münafık güruhu ise Medine Döneminde Kur'an'ın diline fitne ve fesatçı tavırlarıyla yansımış hatta el-Münâfıkûn adında müstakil bir sûre dahi nazil olmuştur.⁶⁹⁴ Özellikle nüzul döneminin ilk kısmı olan Mekke Dönemi başta olmak üzere kabile temelli kan bağına dayalı birlikteliklerin olması Kur'an'ın ilk muhataplarının en önemli özelliklerini oluşturmuştur. Cahiliye Araplarının hayat tarzlarını ve dünya görüşlerini dini inançları ve siyasal görüşlerinden daha ziyade kabile anlayışları şekillendirmiş olup bu durum Mekke döneminde inen âyetlere de yansımıştır. Örneğin, şa'b, kabile, aşîret

⁶⁹² Necmettin Gökçür, "Tefsir Usulünde 'Lafız-Mana' İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, 1. Baskı (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 341.

⁶⁹³ Nihat Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 2 (2020): 296.

⁶⁹⁴ Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları", 297.

vb. kavramlar ilk muhatapların soy temelli bir dünya görüşü ve hayat tarzları olduğunu göstermektedir.⁶⁹⁵

Bugünden bakıldığında o dönemin ve zamanın insanına ulaşmak, onlar hakkında bilgi edinmek ve vahyi onların dinlediği açıdan dinlemek Kur'an'ı anlamada önemlidir. Ancak o dönemki muhatap kitlenin genel özelliklerine, onların davranış biçimlerine, karşılaştıkları inanca dair problemlerde verdikleri tepkilere yine başta Kur'an olmak üzere, tefsir kitaplarında var olan rivâyetler, siyer, hadis ve tarih kitapları olmadan ulaşılabilmesi imkânsız görünmektedir.⁶⁹⁶ Dolayısıyla ilk muhataplar hakkında ihtiyaç duyulan bilgileri edinebilmek için diğer disiplinlerden de faydalanmanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bu mesele çalışmamızın doğrudan araştırma konusu olmayıp vahyin ilk muhatapları hakkında detaylı bilgi verebilecek ve verdiği bilgi ile Kur'an'ı anlamaya dair pratik eserlere kaynaklık edecek şekilde başka bir çalışmanın konusu olabilir.

İkincil muhatapların ise hem sözün ya da metnin dilini bilmeleri hem de yukarıda değindiğimiz birincil muhatapları tanımış ve onların özelliklerini kavramış olmaları gerekmektedir. Nitekim Kur'an'ı anlamak için Kur'an'ın dilinin bilinmesinin yanı sıra ilk muhatapların bilgisine, o günkü tarihi ve kültürel arka planın bilgisine de sahip olmak gerektiğinin önemine yukarıda değinilmiştir. Ancak akla “ikincil muhatapların bu bilgileri ilk günkü gibi inşa etmesi mümkün müdür? Sorusu gelmektedir. Bu soru her dönemde Kur'an'ı anlama çabası güden muhatapların da zihnini kurcalamıştır. Aslında bu soru anlamın tarihinin sorunudur. Zira sözün söylendiği ilk muhataplardan sonra gelen nesillerin kendilerine nakledilen sözü anlamakta karşılaşacakları en büyük sorun canlı bağlamın kaybolmasıdır. Aslında bu bağlam doğrudan ilk muhatapların odak olduğu bağlam ile alakalıdır. İkincil muhatapların karşılaşacağı ilk sorun az önce zikrettiğimiz çerçevede bağlamı hakkında bilgi sahibi olunmayan bir hitabı, metni anlamaktır. İkinci sorun ise hitabın yapıldığı dilin o döneme ait semantik delâletleri ile birlikte bilinmesinin zorluğudur.

İlk sorun yani sözün bağlamını ve bu bağlamın ikincil muhataplarca inşası ilk muhatapların tecrübe ettikleri gibi birebir olmayacaktır. Zira bu veriler tarihi veriler

⁶⁹⁵ Uzun, “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları”, 295.

⁶⁹⁶ Esra Erdoğan Şamlıoğlu, “Kur'an'ı Arap Tarihi Verileri Üzerinden Okumak: en-Necm 53:49 Bağlamında”, *II. Genç Akademisyeneler Sempozyumu “Cahiliye Denemi”*, ed. Köse Feyza Betül (Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020), 24.

olup tarih tekerrür etmeyecektir. Tarihin tekerrür etmeyeceği demek tarihteki sözün bağlamı hakkında bilgi sahibi olunamayacağı anlamında değildir. Bağlam tarih içinde gerçekleştiği için zamansal, kısmen de mekânsal olarak canlılığı kalmamış olabilir. Ancak tarihte cereyan eden her olay gibi bağlam da tarihteki yerini almıştır. Nasıl tarihi olayları geriye dönük olarak kavramaya ve anlamaya çalışıyor isek, sözün bağlamını da bu çerçevede anlamaya çalışırız. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında bağlam konusuna değineceğiz.

2.1.2.3. Bağlam

Türkçede bağlam “bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ve sonra gelen birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü” anlamına gelmektedir.⁶⁹⁷ İngilizce karşılığı “context”dir.⁶⁹⁸ Dil felsefesi açısından bağlam, bir sözcelemenin içinde üretildiği koşullar bütünüdür. Bağlamı oluşturan öğeler arasında konuşanın ve dinleyenin karşılıklı konumu, sözcelemenin ne tür bir prosedüre bağlı olarak gerçekleştirildiği gibi öğeler sayılabilir.⁶⁹⁹

Yukarıdaki bilgileri göz önüne alınarak bağlamın daha kapsamlı şöyle bir tanımını yapılabilir: “Konuşanın veya yazarın bildiği, metnin mesajına örtük bir şekilde etki eden ve muhatabın da bilmesi gereken mesajın öncesindeki ve sonrasındaki bilgileri, metnin dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikrini, temel ilkeleri ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekân faktörlerini, bireysel özellikleri; mesaj içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri kapsayan bütüne bağlam denmiştir.” Bu bütün, doğru anlamının gerçekleşmesine katkı sağlayan yardımcı unsurdur.⁷⁰⁰

Arapçada ise bağlam kavramını yaklaşık olarak siyâk ve sibâk kavramları karşılamaktadır. Siyâk, sözün gelişi, sevk edilişi, ifade şekli, üslubu, anlatım biçimi

⁶⁹⁷ Hasan Eren vd., ed., “Bağlam”, *Türkçe Sözlük*, c. 1 (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1988), 196.

⁶⁹⁸ Bağlam ile ilgili diğer tanımlar için bkz. Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 31-32. ; Metin yorum ilişkisi kapsamında örnek bağlam incelemesi için bkz. Arslan Karaoğlu, “Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet = 31st Verse of Arâf Surah in the Context Relationship and Knowledge of Reason of Revelation”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 24 (Haziran 2020): 69-97.

⁶⁹⁹ Atakan Altınörs, ed., “Bağlam”, *Dil felsefesi sözlüğü*, Paradigma kitabı (İstanbul: Paradigma, 2000), 11.

⁷⁰⁰ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 31-32.

demektir. Bu sebeple genel olarak siyâk, bir sözün kullanılmasını gerekli kılan ya da bu söze uygun düşen ortam anlamında kullanılmış olup sözün maksadını barındırır. O halde sözün kullanılış tarzı ve ortamından yola çıkarak o sözün söyleniş amacını ortaya koymaya siyâk denilebilir. Dolayısıyla siyâk kavramıyla sözün maksadı arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim fıkıh usûlcüleri sözü, ma'nâsının açıklığı itibariyle zâhir, nas gibi kısımlara ayırırken nassı zâhirden ayıran durumun nassın ma'nâsının “*mesûkun leh* olması (sözün maksadına delâlet etmesi)” şeklinde ifade ederler. Sibâk ise bir şeyin öncesini, geçmişini, üst tarafını ve başlangıcını ifade etmektedir. Buna göre siyâk ve sibâk, herhangi bir metindeki kelimelerin, cümlelerin ve ibarelerin oluşturduğu anlam bütünlüğü demektir. Siyâk ve sibâk terkip olarak kullanıldığında doğal olarak sibâk ile sözün öncesine, geçmişine ya da baş tarafına atıfta bulunulduğu, siyâk ile de sözün maksadına ve yöneldiği şeye atıfta bulunduğu söylenebilir.⁷⁰¹ Özetle denilebilir ki lafızlar ve bu lafızların ma'nâları yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanır.⁷⁰² Sistem ya da sistemlere de bağlam denir.

Bu durumda bağlamı iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi sözle veya metinle ilgilidir. Konuşanın ya da yazarın etkin olduğu alan olan metin ya da söz içi bağlamdır. İkincisi ise iletişimde üç temel unsur olan konuşanı, sözü ya da metni ve ilk muhatapları çevreleyen dış bağlamdır. Bağlam tarifinde bağlamın unsurları olarak sayılan bu unsurlardan dilsel özellikler, konu, amaç, temel ilkeler, semantik alan gibi unsurları iç bağlam; hitap ya da metnin ilk muhataplarının yaşadığı ve metnin oluştuğu zaman ve mekân şartları ise dış bağlam kategorisi altında ele alınabilir.⁷⁰³ Bağlam hakkında genel bilgileri verdikten sonra iç ve dış bağlamı biraz daha detaylı olarak inceleyebiliriz.

2.1.2.4. Bağlam çeşitleri

2.1.2.4.1. Metin içi bağlam (Dilsel bağlam)

Bir metnin içinde geçen doğru anlamın kavranmasında “*metin içi tutarlılık ve bütünlük*” en önemli ölçülerden biridir. Bu bütünlük ve tutarlılık hem dil açısından hem de konu açısından. Neticede konu bütünlüğü de dilin anlamsal ve söz dizimi

⁷⁰¹ Ali Bakka, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökkır vd., 1. Baskı (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 13-14.

⁷⁰² İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 26.

⁷⁰³ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 34.

bütünlüğü ile alakalıdır. Metin içinde anlamı belirlemede metin içindeki kelimelerin ifade ettikleri anlamların anlamsal bir tutarlılık içermesi ilkesine uygun hareket etmek, önü alınmaz anlam ve yorum ihtimalleri göz önünde bulundurulduğunda metni anlamaya çalışan muhatabın doğru anlamı elde etmesinde iç denetleyici özelliğine sahip bir araç olacaktır. Bu ilke doğrultusunda metinden çıkarılan bir anlam metnin kendi içindeki bölümlerle veya metnin iç bütünlüğüyle çelişip çelişmediği tespit edilir. Şayet çelişki yok ise ulaşılan anlam kabul edilir. Şayet bu anlam başka bölümlerinden veya metnin genelinden çıkarılabilecek bir anlam ile çürütülüyor ise reddedilir. Bu ilke bir açıdan parça ile bütünü ilişkisini içerir. Şayet parça, bütün içinde bütün sadeliğiyle yerini buluyor ise bu parçanın metni oluşturan diğer parçalar ile olan ilişkisi kurulmuş olur. Artık bütünü oluşturan her bir parça tek parça halini almış demektir.⁷⁰⁴

O halde dilsel bağlamın, bir metinde geçen kelimelerin birbirleriyle, onların da cümlelerle, cümlelerin de metnin geneliyle olan bağlantısını ifade ettiği söylenebilir.⁷⁰⁵ Bir metni ya da sözü anlamamanın ilk koşulu da o metni ya da sözü oluşturan dil ve o dile dair araçları bilmekten geçmektedir. Kelimeyi anlamak için, cümleyi, cümleyi anlamak için paragrafı doğru anlamak gerekir. Paragrafı doğru anlamak için de sözün ya da kitabın tamamına bakmak lazımdır. Dolayısıyla kelime, gramer, söz dizimi gibi dilin temel yapı taşlarını oluşturan unsurları bilmek önemlidir.⁷⁰⁶ Bu unsurların başında da metnin en küçük parçası olan kelimenin anlamı gelir.

Bu sebeple konuya kelime açısından bakacak olursak, her kelimenin bir asıl anlamı bir de yan anlamı vardır. Asıl anlama ilk, temel anlam da denir. Bir kelimenin bir dil içinde ortaya çıktığı ilk zamanlarda ifade ettiği ilk anlamdır. Temel anlam aralarında birtakım farklılıklar olsa da dili kullananların kelimeyi kullandıkları zaman genel olarak anladıkları ve bu anlam üzerine anlaşma ve iletişimlerini bina ettikleri anlamdır.⁷⁰⁷ Temel anlam ilk ma'nâ, merkezi ma'nâ, tasavvurî ma'nâ, mefhûmî ma'nâ, idrâkî ma'nâ diye de isimlendirilmiştir. Temel anlam iletişimin temel âmili olup dilin temel vazifesi olan anlaşmanın ve ma'nâ dili konuşanların ortak ürünüdür. Örneğin امرأة dendiği zaman zihinde ergin, dişi bir insan, رجل kelimesi de ergin, erkek bir insan, ولد

⁷⁰⁴ İbiş, *Dini ve Felsefi Açıdan Anlamın Doğası: Kur'an'ı Anlamaya Dair*, 85-86.

⁷⁰⁵ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 257.

⁷⁰⁶ İbiş, *Dini ve Felsefi Açıdan Anlamın Doğası: Kur'an'ı Anlamaya Dair*, 84.

⁷⁰⁷ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 70.

kelimesi de erkek, ergin olmayan bir insan akla gelir.⁷⁰⁸ Yan anlam ise bir kelimenin temel anlamının yanı sıra yeni anlamlar kazanması demektir. Yan anlama arızı ma'nâ, ikincil ma'nâ, tazammunî ma'nâ, sezgisel ma'nâ, izafi ma'nâ da denmiştir.⁷⁰⁹ Bir kelimenin hem temel hem de yan anlamı var olup asıl anlamı yanında yeni anlam ya da anlamalara da delâlet eder hale gelmesine çok anlamlılık denmiştir.⁷¹⁰

Bu iki anlama ilaveten bir de üçüncü tür vardır ki bu kısma da “mecâzî anlam” denmiştir. Mecâzî anlam kelimenin asıl ve yan anlamlarının dışında ilişki ve benzerlik yoluyla başka bir kavramı ifade etmek üzere kazandığı anlamdır. Belâgatta bunun için “ma'nâ-i mecâzî”, “mecâzî ma'nâ” denildiği gibi “iğreti anlam, imgesel anlam, değişmece anlamı, değişmeceli anlam” gibi Türkçeleştirilmiş ifadeler de kullanılmıştır.⁷¹¹

Türkçeye çok anlamlı olarak çevirebileceğimiz kelime Arapçada *müşterek* kelimesidir. Elfaz-ı müşterek'in bütün anlamları temel anlam kısmına girmektedir. Sözlükte iştirâk “ortak olmak”, müşterek “ortak olunan şey” demektir. Birden çok anlamı bulunan kelimeye müşterek denir. Bunun karşıtı olan müterâdifte ise iki veya daha fazla kelimenin aynı ma'nâya gelmesi söz konusudur. Müşterek lafzın bütün anlamlarının gerçek anlam olması gerekir. Bu sebeple ma'nâsından biri hakikat, diğeri mecâz veya kinâye olan kelimeler müşterek olarak kabul edilmemiştir. Örneğin عين kelimesi göz, göze/pınar, güneş, altın vb. anlamlara gelmektedir. Öte yandan, esed kelimesi hakikatte aslan, mecâzî olarak ise cesur insan anlamındadır. Yine kinâye olan *kesîrû'r-remâd* terkihi hakikatte külü bol, kinâye olarak da cömert anlamına gelmektedir. Karşıt anlamlı (ezdâd) kelimeler de müşterek lafızlar kategorisinden sayılmıştır.⁷¹² Zıddın çoğulu olan ezdâd, باع “satmak - satın almak” ve جون “beyaz-siyah, aydınlık-karanlık” gibi karşıt anlamlı kelimeleri ifade etmek için kullanılır. Ancak iki ayrı anlamın zıt olabilmesi için açık-kapalı, kötülük-iyilik gibi her ikisinin de aynı kategoriye girmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷¹³ Çokanlamlı bir kelimenin her bir

⁷⁰⁸ Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi* (İstanbul : Ravza Yayınları, 2008), 111-12.

⁷⁰⁹ Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 112-13.

⁷¹⁰ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 79-80.

⁷¹¹ Mustafa İsmet Uzun, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 221.

⁷¹² İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 371.

⁷¹³ Muharrem Çelebi, “Ezdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 47.

anlamı hakîki olmak zorundadır. O halde bir cümlede birden çok anlama gelen bir kelime hakkında “bu anlamların hepsini içeriyor” denmesi aslında hiçbir anlamı içermiyor demektir. Bu sebeple çok anlamlı kelimelerin mütekellim tarafından hangi anlamda kullanıldığı ancak durum ve bağlamdan anlaşılır.

Metin içi bağlamda kelimenin hangi anlama geldiğini belirlemede bir diğer unsur ise metnin konusudur. Buna metni çevreleyen tematik ve terminolojik bağlam da denilebilir. Özellikle bir bilime dair yazılmış bir metin kendi dönemine kadar tevarüs eden bilim geleneği içinde vücut bulur. Metni oluşturan dil, üslup ve kavramlar bütünü aslında o geleneğin sahip olduğu müktesebattan beslenmekte ve o güne kadar oluşan bilimle ilgili terminolojik ve tematik düzlemin devamı niteliğini taşımaktadır. Bu bağlam çeşidi, diğer bir ifadeyle metne egemen olan kurallara ve göreneklere aşina olmak demektir.⁷¹⁴ Metinde ele alınan konu ya da konular, kurulan cümleler bu temel ilke ve prensipleri hayata geçirmek için sevk edilmiştir. Kur’an’ı anlamaya çalışan bir kişi bu bağlamları şerh etmeden Kur’an’ı anlayamaz. Bu kişinin bu bağlamları zihninde şerh edebilmesi de şu sorulara vereceği cevaba bağlıdır: Âyetin kelime tertibi nasıldır? Âyetin diğer âyetler ile olan münasebeti nedir? Şayet âyetler arasında bir münasebet var ise bu münasebet bütün âyetler için geçerli midir? Yoksa pasaj halinde belirli âyet grupları arasında mı caridir? Bu münasebetin anlamaya etkisi ve katkısı nedir ve nasıldır?

Âyetin tematik çerçevesini belirleme de ise şuna benzer sorular sorulabilir: Bu âyetler hangi konuları içine almaktadır? Bu konuları nasıl işlemektedir? Tematik bütünlük nasıl örgütlenmiştir? Konusal bağlamın örgüsü âyet âyet midir? Yoksa pasajlar halinde midir? Âyetler ve âyet pasajlarındaki odak kavramlar nelerdir? Bu kavramların semantik bağları var mıdır? Âyetlerde geçen odak kavramların semantik bağın murâd-ı ilâhîyi anlamaya katkısı nedir? Âyet içi münasebetin ve bütünlüğün, âyet pasajları içi münasebetin ve bütünlüğün, sûre içindeki âyetler ya da âyet pasajları dikkate alınarak sûre içi bütünlüğün, Kur’an içindeki sûrelerin arasındaki münasebetin ve bütünlüğün Kur’an’ı anlamaya etkisi ve katkısı nedir? Bu ve buna benzer sorular dar bakış açısından geniş bir bakış açısına doğru âyetleri, sûreleri ve Kur’an’ın bütünü anlamada metin içi bağlamın şerhine katkı sağlayacaktır. Nitekim âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisi ve bunu inceleyen bilim dalına *Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver*

⁷¹⁴ İbiş, *Dini ve Felsefi Açıdan Anlamın Doğası: Kur’an’ı Anlamaya Dair*, 86.

denildiğini daha önce zikretmiştik. Bu terkipteki münasebet yerine aynı anlamda tenâsüb de kullanılmaktadır. Münâsebât ve tenâsüb kelimeleri âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsil, umûmîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik vb. alaka çeşitlerinden biriyle veya sebep-müsebbeb, illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla ma'nâ irtibatını göstermek üzere kullanılmaktadır.⁷¹⁵

Kur'an'ı anlamaya çalışan ikincil muhataplar için yukarıda anlamaya dair temel birtakım prensipleri sunmaya çalıştık. Bu hususta Arap dili ve belâgatı, tefsir, tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'an gibi Kur'an'ı anlama, tefsir ve te'vil etmede kendisine müracaat edilecek İslâmî ilimler alanında yazılmış birtakım kaynaklar vardır. Bu kaynakların dışında metin içi bağlamı elde etmede bize fayda sağlayacak bilgilerin olduğu başka disiplinler de vardır. Özetle şöyle sıralayabiliriz: Fıkhu'l-Luga, Garibu'l-Kur'an, İ'cazu'l-Kur'an, Emsalu'l-Kur'an, Müşkilu'l-Kur'an, Mecâzu'l-Kur'an, Fevatihu's-Suver, Uslubu'l-Kur'an, Aksamu'l-Kur'an, Tekraru'l-Kur'an, el-Vücûh ve'n-Nezâir, Müphematu'l-Kur'an, Hitaplar, Sual ve Cevaplar, İrabu'l-Kur'an.⁷¹⁶ Bu konuların her biri ayrı ayrı çalışma konusu olacağından ve çalışmamızın konusu da doğrudan dil, belagat, Kur'an ilimleri olmadığı için sadece yardımcı olacağına inandığımız temel disiplinlerin isimlerini vermek ile yetinmeyi uygun bulduk.

Sonuç olarak metin içi bağlamın doğrudan metin ile alakalı olduğu görülmektedir. Metnin dili ve bu metnin söz dizimi aslında kelâmın temel anlamını yansıtmaktadır. Şayet metin açık ve anlaşılır yani fasih bir kelâm ise dile vakıf her işiten ve okuyan metnin ne dediğini, temel anlamını yakalayabilir demektir. O halde metin içi bağlamı bilmek bir metni anlamada etkili bir unsurdur diyebiliriz.

2.1.2.4.2. Metin Dışı Bağlam

Kur'an'ı anlamada sorulan “kim, kime, nerede ve ne zaman dedi” soruları anlamı belirlemede metin dışı bağlamı verecektir. Anlamın tabii bağlamı diyebileceğimiz bu bilgiler olmaksızın bir sözü tasavvur edip sadece metin içi bağlamdan hareketle metni ya da sözü mütekellimin kastına göre anlamak pek de mümkün olmayabilir.⁷¹⁷

⁷¹⁵ Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, 31:569-71.

⁷¹⁶ İbrahim Görener, “Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 7, sy. 16 (Ocak 2009): 17.

⁷¹⁷ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 94.

Bu temel unsurun dışında iki taraf daha vardır. Bu iki taraftan ilki mütekellim, ikincisi ise ilk muhataptır. O halde metin dışı bağlamın odak noktalarını da bu iki kavram oluşturmalıdır. Yani metni anlar iken mütekellimin ve muhatabın içinde bulunduğu zamansal ve mekânsal çerçevenin yüklemiş olduğu şahsi ve toplumsal hal çerçevesidir. Bu bağlama hâl bağlamı da denilebilir. Yukarıda da yer yer ifade edildiği gibi çalışmamızda anlamamanın konusu olan şey Kur'an olmasından ötürü mütekellim olan Allah hakkında normal bir insan gibi düşünüp zamansal ve mekânsal bir çerçevenin oluşturduğu bağlamdan söz etmemiz mümkün değildir. Lakin konu Allah tasavvuru açısından değerlendirilebilir. Çalışmamızın bu kısmı da ilk muhataplar hakkında olacaktır. Bu durumda metnin ilk muhatap için sevk edilişinde mütekellimce gözetilmiş durumlar metnin bağlamını oluşturacak demektir. Bu bağlamı keşfetmek de metni anlamada önem arz edecektir.

Metnin ilk muhatabı açısından bağlam iki türdür: Birincisi ilk muhatabın içinde yaşadığı zaman ve mekânların oluşturduğu dünya görüşleridir. Dünya görüşü, bir bireyin, ya da bir grup insanın evren, Tanrı, insanlık, gelecek ve benzeri konularda sahip olduğu inançlar, düşünceler, tavırlar ve değerler bütününe; bireyi ve toplumu çevreleyen dünya ve içinde yaşadığımız toplumla ilgili felsefi, sosyo-politik, estetik, bilimsel görüşlerin toplamına verilen genel addır.⁷¹⁸ Dünya görüşü küllî bir ifadedir. Günlük gelişmelerden uzak, anlık değişime uğramayacak genel ve sürdürülebilir etkiye sahip etmenleri kapsamaktadır. İnsanı muhatap alan Kur'an muhatabının inancına, ameline, yaşam tarzına kısacası ahiret ve dünya görüşüne hitap etmiştir. Dış bağlamda göz ardı edilemeyecek ikinci konu ise spesifik ve anlık olabilecek, günlük ya da belirli şartlar olduğu zaman oluşabilecek, zaman ve mekâna, o zaman ve mekânda cereyan edecek olaylara bağlı etmenlerin varlığı hususudur.

Yukarıda değindiğimiz her iki husus aslında metin dışı bağlamın tarihsel verilerin değerlendirilmesi olduğunu bize göstermektedir. Bu husus konunun problematik yönünü oluşturmaktadır. Zira tarihi veriler ikincil muhataplara nakil yoluyla gelecektir. Dil dışı bağlam hakkında bilgi kaynağımız nakil olunca bu bağlamın ikincil muhataplara sağlam ve sahih bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple “Tarihsel verilerden elde edilen bilgiler ile metnin iç bağlamı geliştiği zaman ve her iki verinin te’vil ile dahi cemi mümkün olmadığında metni anlar

⁷¹⁸ Cevizci, “Dünya Görüşü”, *Felsefe Sözlüğü*, 274.

iken hangisi esas veri olacaktır?” sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya verilecek cevap aslında ikincil muhatapların bağlam konusundaki esas kabulünü ortaya koyacaktır.

Dil dışı diyebileceğimiz bu metin dışı bağlamın verileri tefsir usûlü ve ulumu’l-Kur’an’a dair eserlerde Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzule dair konuları içeren eserler ile siyer, meğazi ve İslam tarihine dair yazılmış diğer eserlerde bulunmaktadır. Mekkî ve Medenî konuların içeriğine hem âyet ve sûrelerin muhtevası boyutunda hem de Mekke ve Medine Dönemlerindeki inanç, sosyo-kültürel ve politik hususlara daha önceden değinilmiştir. Bu sebeple bu kadarı ile yetinmeyi uygun bulduk.

2.1.2.5. Makâsıd ve Anlam İlişkisi

Genel ifadesiyle “dil, insanların zihin içeriklerini diğer insanlara aktarmak için sıklıkla başvurulmuş bir araçtır. Bu durumda dilsel ifadelerin anlamları, o ifadeleri kullanan ya da dinleyen kişilerin zihinlerinde tekabül ettiği şey olduğu, dilin işlevinin de insanların zihinlerindeki ma’nâları muhataba aktarma aracı olmaktan başka bir şey olmadığı” söylenebilir.⁷¹⁹ Lakin anlam ile ilgili bu cümleler insan ürünü olan bir metin için söylenmiştir. Çalışmamızın konusu ise insan ürünü bir metin olmayıp ilâhî kitaptır. Bu durumda normal bir metin yazarı gibi yazarının zihin yapısı ve dünya görüşünden bahsedilemeyecektir. Zira ilâhî hitabın sahibinin hem ontoloji hem de epistemoloji açısından insanoğlundan farklı olduğu aşikârdır. Kur’an’ı anlamaya dair yapılan çalışmalarda mütekellimin niyeti ya da zihnindeki ma’nâ yerine murâd ve maksat kavramları kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında “Makâsıd ve Anlam” başlığı kullanılmıştır.

Anlama dair literatür taramasında insanlar arasında yapılan iletişimde kullanılan bir sözü ya da metni anlama hakkında bunca çalışmaya rastlanmış olması bu konuda eskiden beri az ya da çok problemler ile karşılaşıldığını göstermiştir. Hal böyle olunca insan ürünü olan metinleri anlamada problem olabilen şeyler Kur’an’ın maksatlarını anlama hususunda daha da farklı problematik bir boyut kazanmaktadır. Çünkü “vahyin ilk alıcısı ve beyân edicisi konumunda bulunan Hz. Peygamber’e nazil olan âyetlerin özel ve genel murâdının ne olduğu sorulup, cevabı ondan alınmadığı müddetçe,

⁷¹⁹ Turan Koç, “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi Kur’an ve Dil : Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)* (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 20.

Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında çeşitli delâlet ve çıkarımlar hep var olmaya devam edecektir.”⁷²⁰

Hiz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ona sorup öğrenme kapısı kapandığına göre Kur'an'ın maksadının ilk elden öğrenilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın maksatlarını anlama ve kavrama pek de kolay olmasa gerektir. Nitekim Zerkeşi bu konuya dikkat çekmiş, Kur'an'ın, darb-ı mesel ve şiirlerin aksine murâdı konuşandan işitilerek elde edilecek bir kelâm olmadığını vurgulamıştır. Zira mütেকellimin kelâmından ne murâd ettiğinin öğrenilmesinin en sağlam yolu mütেকellimden ya da ondan duyan bir kimseden işitilerek öğrenmekten geçmektedir.

Konu Kur'an olunca murâd-ı ilâhî en sahîh bir şekilde Hiz. Peygamberden işitilerek bilinebilir. Hiz. Peygamberce murâdı bildirilmiş âyet sayısı pek fazla değildir. O halde Kur'an'ın murâdının bilinmesi ancak birtakım deliller ve emarelerin istinbâtıyla mümkün olabilecektir. Allah'ın Hiz. Peygambere ilâhî murâdı apaçık bir şekilde beyân etmesini emretmemiş olmasının hikmeti ise Allah'ın kullarından kitabı hakkında tefekkür etmesini istemiş olmasıdır.⁷²¹ Bu durumda vahyin canlı bağlamını yaşayan ilk muhataplar açısından Kur'an'ın anlatmak istediğı ma'nânın az ya da çok anlaşıldığı anlamına gelmektedir. Ancak vahyin canlı bağlamından gittikçe uzaklaşan ikincil muhataplar için bunu söylemek pek de mümkün görülmemektedir. Nitekim Kur'an'ın ne demek istediğı konusunda ilk muhataplar açısından oluşan berraklığın ikincil muhataplar açısından aynı oranda oluşmadığı açıktır. Murâd-ı ilâhî, ne Kur'an'ın kendi metni içinde harici bir enstrümana ihtiyaç duymadan toplumun yedisinden yetmişine kadar herkese ve her kesime açık seçik anlaşılacak şekilde sunulmuş ne de başta Hiz. Peygamber olmak üzere ilk muhatapları oluşturan sahâbe ve onların nesli tarafından sonraki nesillere ulaşması sağlanmışır. Bu durum ikincil muhataplar açısından Kur'an'ın murâd ve maksatlarını kapsayan anlamların elde edilmesinin zorluğunu göstermekle birlikte bu maksatların elde edilemeyeceğı anlamına da gelmemektedir.

Murâd-ı ilâhînin apaçık bir şekilde ortaya konmamış ya da ilk muhataplar aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmamış olmasına rağmen her devirde İlâhî kelâmdan anlaşılacak olan murâd-ı ilâhîyi daimâ keşfetmek için çabalar süregelmiştir. Nitekim

⁷²⁰ Mehmet Demirci, “Murâd-ı İlâhînin Anlaşılması ve Yorumlaması ile İlgili Ontolojik Zorluklar”, *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 28 (Ocak 2015): 68. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 107-160.

⁷²¹ ez-Zerkeşi, *eş-Burhân fî 'Ulûmi 'l-Kur'an*, 1:16.

birçok âyetin genel ma'nâsı aynı kalmakla beraber bu âyetlerin bir takım ma'nâsathının, derinliğinin ve köklerinin bulunduğu inanılmıştır. Avam kısmının oluşturduğu geniş kitlenin zâhirî ma'nâyı yani ne dediğini; ilim tahsil etmiş kesimin zâhir ma'nânın bir katman gerisindeki derinlikteki ma'nâyı; dil ve diğer ilimler alanında ihtisas sahibi olmuş kimselerin ise Kur'an'ı anlamada ma'nânın köklerine inebilecekleri ve bunların çoğunu anlayabilecekleri görüşü daima kabul görülmüştür. Ancak potansiyel olarak kendilerinden anlayışı daha derin nesiller olabileceği düşüncesinden hareketle gelecek nesillere kendi anladıklarını aktarmalarına rağmen yine de keşfedilebilecek yeni tarafların olabileceğine daima dikkat çekilmiştir.⁷²² Nitekim Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bir hutbenin sonunda "Burada bulunanlar bulunmayanlara sözlerimi ulaştırın. Umulur ki burada bulunan kimse, o bilgiyi kendisinden daha iyi kavrayıp koruyan birine ulaştırır"⁷²³ buyurulmuştur.

Makâsıd ve anlam arasındaki ilişkiye metin/kelâm açısından bakılacak olursa bir metnin üç boyutlu olduğu görülür. İlk boyutu ne dediğidir. Diğer boyutu ise ne demek istediğidir. Ne demek istediği ise iki kısma ayrılabilir. İlki metnin murâdıdır ki murâd yazarın dili kullanırken irâde ettiği şeydir. Murâd metnin ya da sözün bizzat ne dediğinden açık seçik anlaşılabilmesi gibi biraz üzerinde tefekkür ve tefakkuh edildiği zaman anlaşılabilir ma'nâ da olabilmektedir. Eğer lafzın ma'nâsı hakîki olur da bu lafız mecâz, kinâye ve istiâre gibi yollara başvurulmadan kısmen de olsa başka bir anlamı ifade etmek için kullanılmazsa lafzın delâlet ettiği anlam ile bu lafız ile doğrudan kastedilen şey aynı şey olacaktır. Bu durumda bu lafzın ne dediği ile ne demek istediği aynı şey olacaktır ki buna Cürcânî anlam demiştir.⁷²⁴

O halde makâsıd ve anlam arasındaki bu ilişki hangi enstrümanlar ile kurulabilir? Bu soruya verilecek cevap makâsıd nazariyesinin bir anlamda temel unsurlarından birini oluşturacaktır.

Bu konuda Cürcânî'nin görüşleri önemlidir. Zira Cürcânî anlamı, mütekellimin garazını doğrudan ya da dolaylı ifade etme açısından ikiye ayırmıştır. Cürcânî'nin bu görüşünün temel kurucu unsurlarının gerisinde hakikat ve mecâz anlayışı yatmaktadır.

⁷²² Hatice Görmez, "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 27, sy. 1 (2016): 26.

⁷²³ Burhari, "İlim" 9.

⁷²⁴ Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2016), 236.

Onun bu görüşüne göre kelâm iki kısıma ayrılır. İlk kısmı, konuşanın *garazı* lafzın taşıdığı olduğu anlam ile öğrenilir. Söz ya da metin dışı bir şeye ihtiyaç duyulmaz. Örneğin خَرَجَ زَيْدٌ “Zeyd çıktı” sözü” bize Zeyd’in bizzat bir mekândan çıktığını ifade etmek istendiğinde dil dışı bir şeye ihtiyaç duyulmadan metin içi bağlam ile konuşanın *garazının* anlaşıldığını söyler. Zira burada çıkma fiili hakîki ma’nâsında kullanılmıştır. Hakîki ma’nâ da bir mekândan çıkmayı ifade eder.

İkinci kısım ise konuşanın *garazı* lafzın açıkça delâlet ettiği hakîki anlamı ile öğrenilemez. Zira lafız öncelikle lügatte tahsis olduğu hakîki anlamını gösterir. Ancak bu anlam ile konuşanın *garazı* anlaşılmaz. Bu durumda ikinci bir delâlet ile konuşanın *garazına* gidilir. Cürcani’ye göre bu ikincil delâleti anlamının mekanik unsurları kinâye, istiâre ve temsil etrafında döner.⁷²⁵

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere anlam (ma’nâ) lafzın zâhirinden açıkça anlaşılan ve kendisine aracısız ulaşılan ma’nâ ise lafzın ne dediği ile ne demek istediği aynı şey demektir. Bu durumda yalın olarak anlam murâdı da içine alır. Ancak anlamın anlamı (ma’ne’l-ma’nâ) ise lafzın ilk duyulduğu zaman zihinde hâsıl olan anlamından bir istidlal ile ikincil ma’nâyı ulaştırılmasıdır.⁷²⁶ Cürcânî’nin ma’nâ ve ma’ne’l-ma’nâ teorisinin lafız, anlam ve anlamın anlamı şeklinde bir seyir izlediği görülmüştür. Anlamın anlamında lafız bir ma’nâyı doğrudan ifade etmediği için kastedilen ma’nâyı istidlali tahlil süreci sonucunda ulaşılmaktadır. Bu istidlali tahlil dilsel ve dil dışı ilişkilerin ayrıntılı bilinmesini gerektirir. Örneğin kinâyede, dil dışı ilişkiler ma’nânın anlaşılması için temel öneme sahiptir. Şair bir adamı methederken “tenceresinin külü çok” dediğinde bu ifade kültürel, sosyal ve ahlâkî değerler hakkında bilgi sahibi olunmadığı takdirde sadece tasvir edici, bazen de anlamsız olabilir. Muhatap ilk olarak algılanamayan ikinci ma’nâyı anlayabilmek için bir ikinci anlam ile lafız arasında bir bağ serisi kurmak zorundadır.⁷²⁷ Buna da bağlam denmiştir. Makâsıd ve anlam konusunda ilk ve ikinci ma’nâlar önem arz etmektedir. Bu durumda anlamı doğrudan ve dolaylı delâlet ediş şekillerine göre kelimelerin ve cümlelerin genel olarak hakikat ve mecâz olmak üzere iki başlık altında ele alınabileceği söylenebilir. Kelimenin

⁷²⁵ İskender Pala ve İsmail Durmuş, “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 316.

⁷²⁶ el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, 235-36.

⁷²⁷ Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2001), 133.

hakikatten veya mecâzdan hangisine delalet ettiği hususunun ise bağlam nazariyesi sayesinde tespit edilebileceği söylenebilir.

2.1.2.6. Lafzın Ma'nâya Delâleti ve Maksat İlişkisi

Makâsîd nazariyesinin temeli kâsd teorisinin inşasıdır. Maksadın keşfedilmesinde lafız, ma'nâ ve murâd üçgenindeki muhatabın etkinliği hitap ile anlam arasındaki alakanın nasıl kurulacağı hususunda ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple ma'nâların bizzat kendileri, salt olarak muhatabın tercihinine bağlı olmadığı gibi, ma'nâların vaz' olup kaldırılması muhatabın isteğine de bağlı değildir. Zira lafızların ilk vaz' edildikleri ma'nâların esas ve asıl ma'nâlar olarak kabul edilmesinde muhatabın hiçbir etkisi olamaz. Muhatabın çabası ve kazanım sahası ise ma'nâları lafızlar ve cümlelerden doğrudan ya da istidlâl yoluyla kafa yorarak, fikir yürüterek elde etme olacaktır. Bu durumda muhataba düşen vazife ma'nâ ya da ma'nâları, delâlet nazariyesinin temel ilkelerinden faydalanarak anlama nazariyesini oluşturmak ve bu anlamlardan da kastı keşfetmek olacaktır. Bu konuya yukarıda değinilmiştir.

Burada muhatabın karşılaşacağı usûl anlamında en temel sorun, makâsîd nazariyesini oluştururken ne tür bir sıralama ve sınıflamaya tabi tutacağı hususu olacaktır. Lafzın ma'nâya delâleti hususunda âlimler bağlı bulundukları ekollerin usûlleri çerçevesinde birbirinden az ya da çok farklı ıstılahlar kullanarak farklı farklı sınıflamalar yapmışlardır. Çalışmamızın giriş kısmında lafız, ma'nâ kavramları hakkında genel bilgileri verdiğimiz için burada sadece lafız ile ma'nâ ve maksat arasındaki ilişkiye değineceğiz.

Lafız ile ma'nâ arasındaki ilişki, Arap dilinin dolayısıyla da İslâmî ilimlerin en önemli konularından biri olmuştur. Arap eleştirmenleri ve belâgatçıları ilk dönemlerden itibaren bu konuyla ilgili görüşler öne sürmüşlerdir. Fakat bu konunun tartışmaların merkezine oturmasında en önemli etkenler Kur'an'ın anlaşılması, Kur'an'dan çıkarılacak hükümler, Kur'an'ın i'câzı gibi konular olmuştur. Tartışmalar, Kur'an'ı anlarken ve i'câz'ını konu edinirken üzerinde durulması gereken şeyin, önemine binaen lafız mı, yoksa ma'nâ mı, olduğu hususunda yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalar üç ana eksen etrafında cereyan etmiş, kimileri lafzı, kimileri ma'nâyı, kimileri de her ikisini öncelemenin gerektiğini vurgulamışlardır. Daha sonra bu konu edebiyat alanına dahi taşınmış, edebi eserlerde hangisinin daha önemli olduğu konusu tartışılmaya

başlamıştır.⁷²⁸ Biz bu tartışmalara girmeden *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın elde edilmesi hususunda lafız ve ma'nâ kavramlarına ve bu kavramların kendi aralarındaki ilişkiye ana hatlarıyla değinmeye çalışacağız.

Murâdın bir lafızla beyânı yanında duruma göre bazen dış dünyaya yansıtılmak istenen maksat lafız olmaksızın da bir şekilde tezahür edebilmektedir.⁷²⁹ Dolayısıyla ma'nâ denilince akla hemen lafız gelmeyebilir. Ama lafız denince akla gelen ilk şey ma'nâdır. Çünkü anlamlı her şey birer gösterge olarak kabul edilince, sözlü dilin göstergesi de lafız olmaktadır.⁷³⁰

Arapçada lafızlar, ma'nâlar için vaz' olunmuştur. Lafzın hareketleri ise ma'nânın durumlarına delâlet için konmuştur. Sadece ma'nâ ifade edilmek istenildiğinde, lâfzın bütün hareketlerden tecrit edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷³¹ Bu sebeple bir lafız ancak bir kelâm içinde *bir ma'nâ ve hüküm ifade etmek üzere sevk olunabilir*. İnsan zihni de herhangi bir lafzı bir kelâm içinde duyduğunda onun delâlet ettiği ma'nâyâ intikal eder. Bu minvalde, zihinde bir ma'nânın belirebilmesi için yegâne olmasa da çoğunlukla lafzın zikrolunması gerekmektedir. Çünkü lafız, ma'nânın kisvesi veya kalıbı olarak da ifade edilir.⁷³² Lafız muhatap açısından zihindeki ma'nâyâ tam bir sebeptir. Bundan dolayı ma'nâyı anlamak, lafızla kastedileni bilmek ve onu incelemekle mümkün olur. Ayrıca Kur'an'daki âyetlerde geçen vahiy ürünü lafızların tam anlaşılması ile Allah'ın beyânındaki maksat anlaşılabilir.⁷³³ O halde lafız, ma'nâ ve delâlet kavramlarının arasındaki ilişkiye değinmede fayda vardır.

Lafız ile ma'nâ arasında kurulan ilişki usûl uleması tarafından delâlet çerçevesinde problematik olarak ele alınmıştır. Ulaşılabildiği kadarıyla lafzın ma'nâyâ delâleti sorunu, dil bilimsel açıdan üç yaklaşımda karşımıza çıkmaktadır.

Birinci temel yaklaşım, dilsel birimlerin sözlük anlamlarını, aralarındaki anlamsal ilişkileri, söz konusu anlamların tarihsel süreç içinde geçirdiği gelişim ve

⁷²⁸ Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Halim Öznurhan, "Ebû Hilâl el-'Askerî'ye Göre Lafız ve Anlam", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2006): 141-57.

⁷²⁹ Nuri Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009): 186.

⁷³⁰ Mehmet Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (2001): 80.

⁷³¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2:3.

⁷³² Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti", 186.

⁷³³ Halit Boz, "Kur'an'da Lafızların Delâlet Şekilleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2015): 148.

değişim evrelerini ortaya koymaktır. Bu alandaki çalışmalar, sözlüksel anlambilim çalışmaları olarak nitelendirilmektedir. İkinci temel yaklaşım ise cümle ve ibarelerin anlamlarını, kelime ve cümlelerin birbirleri ve diğer dilsel birimlerle olan ilişkilerini tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde yapısal olarak ortaya koymaktır. Bu yaklaşıma “Gramatik Anlam İncelemesi” adı verilmekte ve bu alandaki çalışmalar “Gramatik Anlambilim” ya da “Yapısal Anlambilim” olarak nitelendirilmektedir.”⁷³⁴

Anlamanın tanımlanmasında başvurulmuş üçüncü temel yaklaşım, yukarıda bahsedilen ilk iki yaklaşımın eleştirisinden doğmuştur. Buna göre dilsel ifadenin anlamının belirlenmesinde belirleyici olan temel unsurlar, kullanım (isti‘mal) ve bağlam kavramlarıdır. Bu yaklaşım, anlam ile ilgili tartışmayı dış dünyadan ve zihinsel içerikten dilsel alana ve dilin kullanımına çekmiştir. Birinci yaklaşımda vurgulanan vaz‘, ikinci yaklaşımda vurgulanan ise vaz‘ ve kasıt kavramlarıdır. Bunlara karşılık kullanım (isti‘mâl) ve bağlam kavramlarını ön plana çıkaran üçüncü yaklaşım, temelde bağlamdan bağımsız olarak kelimelerin anlamlarının olmadığı görüşü üzerine kurgulanmıştır. “Kullanımsal anlam kuramı” olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre sözcüğün anlamı yoktur, kullanımı vardır. Anlam, kelimenin taşıdığı varsayılan imge ile değil, bağlamdaki diğer kelimelerle kurduğu ilişkilerin tümü ile tanımlanmalıdır. Zira kelimeler tek başına anlamsız olduğu için anlam, kelimelerin bir araya getirilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Lafzın bir anlam için vaz‘ edilmesi, diğer lafızlarla oluşturduğu birlikteliklerden bağımsız değildir. Buna göre, “Müfred lafızlar kendi ma‘nâlarının bilinmesi için değil, aksine birbirlerine katılmaları (zamm) ve böylece aralarında oluşan bağ ve ilgi dolayısıyla ortaya çıkan anlamların (fevâid) bilinmesi için vazedilmiştir.” Bu açıdan bakıldığında anlam, kelimenin dil içindeki kullanımı olarak tanımlanmakta, dilsel ifadelerin durduğu yer, anlamın belirleyicisi olarak görülmektedir.”⁷³⁵

Bağlam ve kullanım kavramlarını ön plana çıkaran söz konusu yaklaşıma göre birden çok anlama sahip olan kelime için söz konusu anlamların tamamı bağlam dışında ihtimal dâhilindedir. Çok anlamlılığı ve ihtimali ortadan kaldıracak ve anlamın ta‘yin edilmesini sağlayacak unsur ise bağlamdır. Çünkü “Söz varlığı içinde çoğunluğu oluşturan çok anlamlı öğeler değişik bağlamlar içinde, aynı zamanda sözcenin ve

⁷³⁴ Aydın, *Arap Dilinde Lafız - Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam - Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* -, 52-53.

⁷³⁵ Aydın, *Arap Dilinde Lafız - Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam - Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* -, 56-57.

konunun gerektirdiği yolda anlamlarından ancak birini yansıtır.” Buna göre bir dilsel ifadenin anlamını belirlemek için vaz’ın ve zihinsel içeriğin bilinmesi yeterli olmamakta, ifadenin dil içi bağlamı ve kullanımının analiz edilmesi gerekmektedir. İfadenin dil içi bağlamının ve kullanımının analiz edilmesi de dilin ses, biçim, terkip gibi analiz düzeylerinde de ele alınmasını gerektirmektedir.”⁷³⁶ Bağlam konusu metin içi ve metin dışı bağlam şeklinde yukarıda zikri geçmiştir. Bu sebeple bağlam konusuna tekrardan değinilmeyecektir.

Delâlet kavramı ise “dil ve edebiyat, mantık, fıkıh usûlü gibi ilimleri yakından ilgilendirmiştir. Mantıkçılar tarafından delâletin terim anlamı genellikle ‘bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir’ şeklinde ifade edilmiştir. Birincisine *dâl* yani delâlet eden ikincisine de *medlûl* yani delâlet edilen denir.”⁷³⁷ Usûl âlimlerine göre lafzın ma’nâya delâleti nassın ibaresinde, nassın işaretinde, nassın delâletinde, nassın iktizâsında ve zaptının veçhinde mahsustur.⁷³⁸

Delâlet lafzî ve gayri lafzî olmak üzere iki ana kısma ayrılır. İster lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler başlıca üç kısma ayrılır. Bu üç kısım da; 1. *Aklî Delâlet*. 2. *Tabii Delâlet*. 3. *Vaz’î Delâlet*. Çalışmamızın giriş kısmında vaz’ kavramının sözlük ve terim anlamlarına değinilmiştir. Konumuzla doğrudan alakalı olan kısım ise *vaz’î delâlet* ve *vaz’* ile *kasd* arasındaki bağıdır.

“*Vaz’î Delâlet*, *dâl* ile *medlûl* arasında zorunlu olarak aklî veya tabiî bir alaka bulunmayıp sadece örf, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasıdır. Meselâ “kitap” lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti, başı aşağıya sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti, trafik işaretlerinin veya çeşitli şirketlerin kullandığı simgelerin yaptığı çağrışımlar birer vaz’î delâlettir. Zira bu örneklerdeki delâlet edenlerle medlûlleri arasındaki ilişkiler aklî veya tabii olmayıp tamamen eğitim, görenek ve kültürden kaynaklanan ilişkilerdir.”⁷³⁹

Konuyla ilgili yaptığımız araştırmalarda usûl âlimlerinin, genel olarak lafzın ma’nâya delâleti konusunda delâlet nazariyesinin temel unsurunun vaz’ olduğu

⁷³⁶ Aydın, *Arap Dilinde Lafız - Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam - Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* -, 56-57.

⁷³⁷ Bolay, “Delâlet”, 9:119.

⁷³⁸ el-Cürcânî, “*Kitabu’t-Ta’rifât*”, 174.

⁷³⁹ Bolay, “Delâlet”, 9:119.

hususunda hem fikir oldukları anlaşılmaktadır. Lafzın ma'nâya delâleti hususunda mütekellimin kastının bilinmesinin gerekliliği konusu mantıkçılar ile usûl âlimleri ve dilciler arasında ihtilaf oluşturmuştur. Dilcilerin delâlet nazariyesinde kasd temel unsurdur. Buna göre mütekellimin *kastı* anlaşılmadan sözden anlaşılan şeyin lafzın medlûlü olamayacağı sonucuna varılmıştır. Mantıkçılar ise delâlet konusunda *vaz* 'ı kurucu unsur olarak almışlardır. Bu sebeple mantıkçılara göre de lafzî vaz'î delâlet bir kere vazedildikten sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur.⁷⁴⁰ Bu sebeple mütekellimin kastının mantıkçıların delâlet anlayışında herhangi bir etkisi olmadığı söylenmiştir.⁷⁴¹

Mantıkçıların bu iddiasının tek ma'nâya delâlet eden lafızlar açısından anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Çünkü bir lafız sadece tek bir ma'nâya delâlet etmek üzere vaz' olundu ise mütekellim sadece bu ma'nâyı kasd etmek zorunda kalacaktır. Ancak tek ma'nâya delâlet yaklaşımı ile lafz-ı müşterek, mecâz ve kinâye hususları arasından problem oluşacaktır. Binaenaleyh mütekellimin kastı bilinmeden lafz-ı müşterekin, mecâz ve kinaye içeren lafızların hangi ma'nâya delâlet ettikleri hususunun bilinmesi kolay olmayacaktır. Bu sebeple dilcilerin görüşü makâsıd nazariyesi açısından daha da önem arz edecektir. Zira mecâz, istiâre, kinâye, çok anlamlılık konuları ikincil ma'nâları içermektedir. İkincil ma'nâlar ise muhtemel ve mücmel olan hitaplar kısmına dâhildir. Bu tür hitaplar ile neyin kastedildiği konusu ancak istidlâl yöntemi ile bilinebilir. Bu konuda delil önem arz eder.⁷⁴²

Ebû Hayyan el-Endelûsî'nin (ö.745/1344) tefsir tanımı "Tefsir Kur'an lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların müfret ve terkip halindeki delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip halinde iken ortaya çıkan ma'nâlarından bahseden ilim dalıdır" şeklindedir.⁷⁴³ Bu tanım tefsirin hem dil ilimleriyle olan yakın alakasına dikkat çekmekte hem de maksadının lafız ve cümlelerdeki anlamı ortaya çıkarmak olduğunu belirterek fıkıh usûlünün anlama metotlarından olan delâlet biçimlerini tefsir için de konu edindiğini göstermektedir.⁷⁴⁴ Hanefî fakihî ve müfessir olan Ebû Bekr el-Cessâs

⁷⁴⁰ Bolay, "Delâlet", 9:119.

⁷⁴¹ et-Tehânevî, "Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm", 1:792-793.

⁷⁴² Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 142.

⁷⁴³ el-Endelûsî, *el-Bahrû'l-Muhît*, 1:121.

⁷⁴⁴ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 39.

Ahkâmu'l-Kur'an isimli tefsirine mukaddime olarak yazdığı *el-Fusûl fi'l-Usûl*⁷⁴⁵ isimli eserinin ilk bahisleri delâlet konusunu içermektedir.⁷⁴⁶ Yine Hanefî bir usûlcüsü olan Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089)'nin de lafızlar bahsini “Kitab-Kur'an” başlığının altında incelemiş olması tefsir açısından da önem arz etmiştir. Zira Pezdevî böyle yapmakla elfâz bahislerini nasların birinci kaynağı olan Kur'an ile bağlantısının önceliğine işaret etmiş, bu ince ayrıntıya binaen müfessirler de tefsir ilmine konu olan delâlet bahislerini usûl-i fıkıhtan alıntılararak incelemişlerdir.⁷⁴⁷

Delâlet bahsinin temelde mantık ve fıkıh usûlünün konuları içinde yer aldığı hususunda âlimler arasında bir ihtilafa rastlanmamıştır. Ancak delâlet bahsinin mantık ve fıkıh usûlünün konusu olması gerçeği tefsir ilminin bu konudan faydalanmayacağı anlamına gelmez. Özellikle günümüzde anlam bilim diye bilinen semantik ile delâlet ilmi arasında tam bir mutabakat olmasa da her iki kavramın arasında sağlanan kısmi bir irtibat olduğu söylenebilir. Zira her iki kavram da lafızlar ile ilgilenmektedir. Bu irtibat sayesinde semantik kavramı Arapçaya *İlmu'd-Delâle* veya *İlmu'l-Meânî* diye tercüme edilmiştir.⁷⁴⁸ Her ne kadar bu tercüme efrâdını câmi' ağıyarını mâni' değilse de semantik ile delâlet kavramları arasında bir yakınlık bulunduğunu göstermektedir. Zira semantik için yapılan tanımlamaların kiminde semantiği kelime (lafız) çalışması şeklinde tarifler, kiminde de semantiğin mahza bir kelime çalışmasından ibaret olmadığına ve onun anlama faaliyetinin diğer unsurlarıyla da ilişkili olduğuna dair tarifler yapılmıştır.⁷⁴⁹ Semantiğin ve ilmu'd-delâlenin, lafızların ve cümlelerin temel anlamlarının ne olduğu hususunda ve bir lafzın anlamı ile delâlete bulunduğu şeyi konu edinme hususunda ortak oldukları ifade edilebilir.⁷⁵⁰ Nitekim delâlet ve anlambilim bağlamında dilciler, bugün bir açıdan semantik sayılabilecek iştikak esasına dayalı birtakım eserler kaleme almışlardır. Bunlara örnek olarak Halil b. Ahmet el-Ferâdî (ö. 175/791)'nin *el-'Ayn* ve Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038)'nin de *Fıkhu'l-Luga ve Sırrü'l-Arabiyye* adlı eserleri verilebilir.⁷⁵¹

⁷⁴⁵ Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 427-28.

⁷⁴⁶ Duman, “Usûlü'l-Fıkıh”, 42:218-19.

⁷⁴⁷ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 107.

⁷⁴⁸ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 58-59.

⁷⁴⁹ Abdülkerim Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramlarının Muhtevasının Tespiti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2013): 97-130.

⁷⁵⁰ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 42.

⁷⁵¹ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 43,46.

Birebir aynı olmasa da delâlet ilimi ile semantik arasında yabana atılamayacak bir yakınlığın bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu sebeple semantik ve ilmu'd-delâle arasındaki alaka dil, lafız ve terkip konularını içeren ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Sonuç olarak “delâlet” kavramı ve bu kavramın anlamaya, yorumlamaya dayalı prensipleri, İslâmî ilimlerden sarf, nahiv, belâgat, vaz‘, fıkıh usûlü ve mantık gibi pek çok ilim dalıyla ilişkilidir. Yani “delâlet” kavramı, semantik kavramına göre daha geniş ve kapsamlıdır.⁷⁵² Binaenaleyh kavram olarak “delâlet” dendiği zaman İslâmî ilimlerin temelini oluşturan şer‘î nassları anlamaya yarayan bütün ilimler akla gelmelidir. Zira “delâlet” kavramı, dil, mantık, vaz‘, usûl gibi İslâm kültürünün aklî ve naklî bütün ilimlerini ihtiva etmektedir. Bu sebeple “delâlet”in, kaynağını şer‘î naslardan almak durumunda olan bütün İslâmî ilimler içerisinde çekirdek bir kavram olduğu iddia edilmiştir.⁷⁵³ Makâsıd nazariyesi açısından delâlet kavramı lafzî vaz‘î delâlet bağlamında kullanılacaktır.

Bu ifadeler delâlet bahsinin başlı başına bir inceleme konusu olabileceğini göstermektedir. Çalışmanın bu kısmında delâlet konusunda anlam ve kasd teorileri zemininde problematik görülen hususlara değinmeyi uygun bulduğumuzdan bu kadarla yetindik.

2.2. Kur’an’ı Anlamada Yöntem Olarak Hikmet Ve Makâsıd

2.2.1. Kur’an’ı Anlama ve Yorumlamada Hikmet Kavramı

Kur’an’ bizzat kendisini hem hikmetli⁷⁵⁴ hem de hakîm bir kitap⁷⁵⁵ olarak nitelemiştir. Kelâmın hikmetle vasıflandırılması mecâzi aklidir.⁷⁵⁶ Zira asıl hikmetli olan o kelâmın sahibi olan Allah’tır.⁷⁵⁷ Elbette kendisi hikmetli olanın kelâmı da hikmetli olacaktır.

Kur’an’ın maksatlarının tespit edilebilmesi için âyetlerin derinliklerinde bulunan bu hikmetlerin tespiti önem arz etmektedir. Zira bu hikmetlerin sevk edildiği maksatlar hikmetlerin doğru ve derinlemesine incelenmesi ve kavranmasıyla mümkündür. Bu sebeple hikmet kavramından neyi kastedeceğimiz önem arz etmektedir. Çalışmamızda

⁷⁵² Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 61.

⁷⁵³ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 62.

⁷⁵⁴ (Kur’an-ı Kerim, Kamer, 54/5).

⁷⁵⁵ (Kur’an-ı Kerim, Yûnus, 10; Yâsin, 36/2).

⁷⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 27:175.

⁷⁵⁷ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/5).

hikmet kavramı, Kur'an âyetlerinin engin ma'nâlarını barındıran; fikhî, itikâdî ve ahlâkî hükümlerin vaz' olunmasına uygun düşen, gerisinde bulunan münasip vasıf veya ma'nâ olarak kullanılacaktır. Ayrıca birinci bölümdeki yapmış olduğumuz incelemelerde Makâsıd nazariyesi kapsamında ilâhî fiillerin hikmet ile ta'lîl edilebileceği kabulü de bu konu ile yakından ilgilidir. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında anlam ile hikmet arasındaki ele almayı uygun bulduk.

Hikmet kavramının her yönden yetkin ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan aşkın varlık olan Allah için kullanılması ile insan için kullanılması arasında farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim İbn Âşûr Kur'an'da hikmet kelimesinin Allah için kullanıldığında eşyayı gayet tam ve eksiksiz bir şekilde mükemmel olarak bilmek ve yaratmak anlamına geldiğini; insan için kullanıldığında ise mevcudatı bilmek ve bu bilgi uyarınca iş yapmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁷⁵⁸ Bu ifadelere göre hikmet kavramı içinde ilim kavramı da yer almaktadır. Bir bakıma hikmet ilimin kemâl noktasına delâlet ettiği söylenebilir.⁷⁵⁹

Yine hikmet, hayırlı şeyler yapmak anlamında da kullanılmıştır. Hikmet Kur'an'da nübüvvet, İncil anlamlarına ilaveten tefsir, te'vîl, sözde isabet etmek; dinde derinlemesine bilgi sahibi olmak ve inceliklerini anlamak, öğüt vermek ve tezkîr (hatırlatmak), Kur'an âyetleri, Kur'an'ın emir ve yasakları, şer'î ahkâma uygun olarak aklın hüccet olması gibi anlamalara da gelmektedir. Hikmet ve türevlerinin bu ma'nâları içermesi, hikmetin kök anlamının, "kendisiyle ıslahın kasd olunduğu men' anlamı için vaz' olunmuş" olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeptir ki حَكْمَةُ الدَّابَّةِ yani hayvanın dizgini diye isimlendirilmiştir.⁷⁶⁰ Dizgin hayvanın takip ettiği yoldan ayrılmasını men'etmek suretiyle murâd edilen amacı gerçekleştirmek için kullanılır. Aslında men'etmek için bir aletin kullanılmış olması bir anlamda idare ve sevk edilmek istenen şeyin kontrolünü de tamamen elde bulundurmaya da ifade etmektedir. Konu makâsıd nazariyesi açısından değerlendirildiği zaman da hikmet, kavl ve fiil sahibi olan varlığın maksadını ifade etmek için kavlinde ve fiilinde kullandığı bir vesile hükmünde olduğu söylenebilir.

⁷⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:61.

⁷⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:416.

⁷⁶⁰ el-Firûzâbâdî, *Basâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Âzîz*, 2:490-91.

Hikmet ıstılahta ise çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bunlardan konumuzla alakalı en önemli anlamı bir fiile terettüp eden yani fiilden kaynaklanan fâide ve maslahat anlamına gelmesidir. Ancak bu durum faili fiili yapamaya sevk edici bir unsur sayılmamıştır. Bunla birlikte hikmeti gâye diye de anlamlandıranlar olmuştur.⁷⁶¹ Buna göre gaye, bir failin fiilinin neticesinde ortaya çıkan hikmet ve maslahat sonucu olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığı zaman gaye fiilin nihayeti ortaya çıkan fâide ifade edecektir.⁷⁶² Bu cihetten konuya bakılarak hikmetin genel anlamda dinin özel anlamda da ilâhî fiillerin ve hükümlerin kullara dönük olarak içerdiği birtakım maksatları ifade ettiği söylenmiştir.⁷⁶³ Bu sebeple olmalıdır ki fakihler şâri'in kasdı ve maksûdu için hikmet kavramını müradif bir kavram olarak kullanmışlardır. Fakihlerin hikmet kavramını maksat kavramından daha fazla kullanmalarına bu bakış açısının sebep olduğu söylenebilir.⁷⁶⁴

Hikmet kavramı, hüküm, hükûmet ve ihkâm ma'nâlarıyla da doğrudan ilgili olduğundan; hikmette bir işi sağlam yapmak, iyiliği, düzen ve sistemi getirmek anlamı da vardır. Bozukluğun kaldırılıp iyiliğin sağlandığı, düzenin korunduğu her şeyde bir hikmet vardır. Bundan dolayı hikmet denince mutlaka bir sebep ve sonuç hatıra gelmiştir. Bu açıdan hikmetin; sonucun sebebe bağlanması, iki şey arasında bir ilginin kurulması, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin bilinmesi olduğu söylenebilir. Bir işi başka bir işe bağlamaya, yani bir yargıya varmaya hüküm dendiği gibi; doğru olan herhangi bir yargıya da hikmet denilmiştir. Çünkü hikmet sözde ve amelde isabet etmektir. O halde doğru bilgiye dayanan, yararlı sonuç veren söz ve amel hikmettir.⁷⁶⁵

Konuya hüküm ve hikmet açısından bakılacak olursa, her hikmetin bir hüküm olduğunu; lakin her hükmün hikmet içermediği görülür.⁷⁶⁶ Zira hüküm ve hikmet kelimelerinin her ikisinin temelinde her ne kadar ilim var ise de, hükmü verene “hâkim”, hikmet sahibi olana da “hakîm” denilmiştir. Birisi sîga olarak ism-i fâil diğeri ise sıfatı müşebbehe formundadır. Sübût ve istimrâr ifade etmesinden ötürü sıfatı

⁷⁶¹ et-Tehânevî, “*Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*”, 1:701.

⁷⁶² et-Tehânevî, 2:1246.

⁷⁶³ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 16.

⁷⁶⁴ Ahmet Reysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, 4. Baskı (Virginia, USA: el-Mahedul-Alemî lil-Fikrîl-İslamî, 1995), 21.

⁷⁶⁵ Abdulkadir Çekin, “‘Hikmet’ Kavramı Örneğinde Yaygın Din Eğitiminde Bir Kavram Öğretimi Denemesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7 (Ocak 2013): 45.

⁷⁶⁶ el-Firûzâbâdî, *Basâ'iru Zevî't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Âzîz*, 2:490-491.

müşebbehede kalıcı vasıflar söz konusu olmaktadır. İsm-i fail ise hudus ifade etmektedir.⁷⁶⁷

Hakîm kelimesi âlim, hikmet sahibi, işleri özen göstererek sapasağlam yapan,⁷⁶⁸ kendisinden sadır olan hikmetin derinliği oranında dalâlet ve hataya düşmekten kendisini hikmetiyle koruyabilen ve ilimlerin tamamında veya bir kısmında mahir olan,⁷⁶⁹ nefsinin hevasının peşine takılmaktan men'eden ve çeviren kişidir. Bu yolla işini doğru ve sağlam yapar. Yalandan, hatadan, galattan kendini dolayısıyla sözünü ve işini korumuş olur. Bu sebeple hakîm olan kişiye işini sapasağlam yapan ve hikmet sahibi âlim denmiştir.⁷⁷⁰

Hükümün temel anlamı karar vermek, yargıda bulunmak, iki şey arasında olumlu ya da olumsuz bağlantı kurmaktır.⁷⁷¹ Bulunulan yargı, verilen karar ya da iki şey arasında kurulan bağlantı, her zaman isabetli olmayabilir. Başka bir deyişle bir meselede sebepler ile sonuçlar münasip bir şekilde birbirine bağlanmadığı zaman hikmet ortaya çıkmamış demektir. Hâlbuki yukarıda da değinildiği gibi hikmet kavramı, ister fiil ister söz olsun her ne olursa olsun yapılan işte dengeli ve şuurlu, bilgi üzerine, ifrat ve tefrit içermeyecek şekilde tam bir isabet anlamı içermekte ve var ise sebepler ile sonuçlar arasında münasip bir vasıf olma görevi görmektedir. O halde her hikmet sonuç itibârîye isabetli yargı ve karar anlamı içereceğinden yine her hikmet iki şey arasında isabetli bir bağlantıyı ifade ettiğinden aynı zamanda bir hüküm ifade etmektedir. Bu yüzden ki hikmet ilim ve akıl ile doğruyu bulmak olarak da tanımlanmıştır.⁷⁷² Ancak burada akıl ile hikmeti eş anlamlı görmemek lazımdır. Zira akıl hikmetin kendisi değil, ilm-i hikmetin aleti olarak kabul edilmiştir.⁷⁷³

Tercüme faaliyetleriyle beraber Grekçe eserlerin Arapçaya tercümesinde hikmet kavramının “felsefe, felsefî ilim, aklî ilimler” karşılığında kullanıldığı görülmüştür. Bu kullanımlar neticesinde ilmu'l-hikme terkinin felsefe karşılığında kullanımı

⁷⁶⁷ Necmu'l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ala'l-Kâfiye*, 2. Baskı, c. 3 (Bingazi: Câmi'atu Kânyunis, 1996), 431.

⁷⁶⁸ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, “Muhtârü's-Sihâh”, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1986), “H-K-M”, 62.

⁷⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:63.

⁷⁷⁰ el-Kefevî, “el-Külliyât”, 380.

⁷⁷¹ İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 464.

⁷⁷² el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “H-K-M”, 181.

⁷⁷³ el-Kefevî, “el-Külliyât”, 382-83.

yaygınlaşmıştır.⁷⁷⁴ Ancak hikmet kavramının bu şekilde kullanılması kimilerince Kur'an ve hadis ıstılahına uygun bulunmamıştır. Bu kullanımın isabetli olmayan bir anlam genişlemesi olduğuna dikkat çekilmiştir.⁷⁷⁵

Yapılan incelemeden hikmetin en genel ma'nâlarının men', ilim, adalet ve isabet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak men' ma'nâsı, ilimi ve adaleti dolayısıyla isabeti de bir bakıma kapsadığından hikmetin en genel ma'nâsının men' olduğu söylenebilir. Zira adalet zulmü, ilim cehaleti, isabet ise amaç dışına çıkmayı men' eder. O halde hikmetin temel anlamlarından birinin de menfi ma'nâyı defetme olduğu ifade edilebilir.⁷⁷⁶

İlmu'l-hikmet'te hikmetin derecesi de önemlidir. Bir kelâmın ya da fiilin barındırdığı hikmet, sahibinin kemal derecesi ve hikmeti nispeti oranındadır. Bu sebeple Allah'ın kelâmı ya da fiili ile beşerin kelâmı veya fiili aynı değildir. Zira Allah, ister kelâm açısından olsun ister fiil açısından tam ve kusursuz olandır. Bu sebeple yaptığı her şeyde hikmet sahibidir. Kelâmın kusursuz olması demek, içinde hikmete mebnî pek çok ma'nâlar ihtiva etmesi anlamına gelecektir. İlâhî hikmet kulların kalbî ve amelî fiillerine dönüktür. Zira Allah her türlü noksanlıktan münezzeh olduğu için hikmetin tesiri de mahlûkâtta tecelli edecektir.

Hikmet mahlûkâta müteallik konulara yönelik olduğu içine İslâmî ilimlerde her ilim dalına göre, hatta bir ilim dalı içindeki kelâmî, nazarî ve amelî gibi muhtelif bakış açılarına göre hikmetin farklı tanımları yapılabilmektedir. Kelâmcılar ve dilciler hikmeti “hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk” şeklinde tanımlamışlardır.⁷⁷⁷ Usûlcüler ise hikmeti iki kısma ayırmışlardır. Birincisi, hükmün konulmasına uygun düşen vasıf; ikinci ise hükmün konulmasının gerisinde bulunan gerekçedir.⁷⁷⁸ Tasavvufi gelenekte ise “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların

⁷⁷⁴ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 503-506.

⁷⁷⁵ Karaoğlu, “Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliği Üzerine Bir Analiz”, 104.

⁷⁷⁶ Abdülaziz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeu 'Inde'l-Usûliyyîn*, c. 2 (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye: Lecnetu'l-Buhûs ve't-Te'lîf ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1980), 16.

⁷⁷⁷ M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 511.

⁷⁷⁸ Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 38.

var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî irâdenin rolünün keşfedilmesi” şeklinde anlaşılmıştır.⁷⁷⁹

Örneğin Kur'an'da Hz. Lokmân'a hikmet verildiği zikredilmiştir.⁷⁸⁰ Hz. Lokmân'a verilen hikmetin bir kısmı aynı âyette, bir kısmı ise Hz. Lokmân'ın oğluna vermiş olduğu öğütleri ifade eden âyetlerin⁷⁸¹ içinde zikredilmiştir. İlk ayette “Lokmân oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: “Sevgili oğlum! Allah’a ortak koşma; çünkü O’na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür/haksızlıktır.” Nitekim İbn Âşûr bu âyetin başındaki vav harfinin âyette geçen hikmet kavramının bir kısmını tefsir eden takdiri bir cümleyi içeren fiilin yerine geldiğini ifade etmiştir. İbn Âşûr hikmetten maksadın da devamındaki âyetlerin içeriğinde zikredildiğine vurgulamıştır.⁷⁸² Nitekim bu ayette öncelikle şirk koşmak yasaklanmıştır. Bu yasağın hikmeti ise kısa ve öz bir şekilde şirkin zulüm olduğu gerçeğinde kendisini bulmuştur. İbn Âşûr şirkin zulüm diye ifade edilmesindeki bir takım hikmetleri anlatırken Allah’a şirk koşan kişinin mahlûkâtın hakkını çiğnediğine dikkat çekmiştir. Yine Allah’a şirk koşan kimse Allah yerine bizzat kendi nefsinin cansız varlıkların en aşağısına köle ederek bizzat kendi nefesine zulüm etmiş olduğuna vurgu yapmıştır.⁷⁸³

O halde bir kavil ya da fiilin nasıl bir hikmet içerdiği konusu da önemlidir. Zira hikmet kavramı başlı başına yürümek, koşmak, görmek, hissetmek gibi insanın ruhî ve bedenî organlarının fiillerinden değildir. Hikmet belirli şartları taşıyan söz veya fiillerde kendisini gösterecektir. Bu söz ya da fiilindeki hikmeti keşfetmede aranacak vasıf ve bu vasfın özellikleri önemlidir. Bu sebeple çalışmamızın devam eden kısmında hikmet ve münasip vasıf arasındaki ilişkiyi ele almayı uygun bulduk.

2.2.2. Hikmet ve Münasip Vasıf Arasındaki İlişki

Münasebet kavramı n-s-b kökünden türemiş olup kök ma‘nâsı قرابة yani yakınlık anlamındadır. Arap dilinde nisbet baba, belde, bir kabile ve bir sanat gibi isimlere yapılmıştır.⁷⁸⁴ Esasen yakınlık ve uzaklık gibi kavramlar iki şey için kullanılan

⁷⁷⁹ Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 518-19.

⁷⁸⁰ (Kur'an-ı Kerim, Lokmân, 31/12).

⁷⁸¹ (Kur'an-ı Kerim, Lokmân, 31/13,16-19).

⁷⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21:153.

⁷⁸³ İbn Âşûr, 21:155.

⁷⁸⁴ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, “N-S-B”, 1:755; Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “N-S-B”, 1:679.

kavramlardır. Bu tür kavramlarda iki şey arasında bulunan yakınlık hakîki ma'nâda değil de mecâzî ma'nâda olur ise yakınlığın vasıf yönünden olmasının gerekeceği ifade edilmiştir. Ayrıca münasebet kavramı فاعل kalıbında geldiği için en az iki şey arasında müşareketi ifade edecektir. Nisbet mecâzî ma'nâda kullanıldığı zaman iki şey arasındaki yakınlık ve tenasub yani aralarındaki uygunluk anlamına gelecektir.⁷⁸⁵

Münasebet kavramı başta mantık olmak üzere fıkıhta ve tefsir disiplinlerinde kullanılan bir kavramdır. Mantıkta iki kavram arasında duyu veya akılla kurulan ilişkiye “nisbet ve izâfet (bağlı) ilişkisi” denilmiştir.⁷⁸⁶ Aynı kavram fıkıh usûlünde illet, hikmet ve hüküm üçlüsünün arasındaki alaka incelenirken; tefsir ilminde ise âyetler ve sûreler arasındaki alaka incelenirken kullanılmıştır. Nitekim tefsir ilminde münasebet bir alt disiplin olarak ele alınmış ve bu disipline “el-münasebe beyne'l-âyât, et-tenâsüb beyne'l-âyât ve's-süver, tenâsübü'l-ây ve's-süver, münâsebâtü'l-Kur'an” da denilmiştir. Münasebet yerine aynı anlamda tenâsüb de kullanılmıştır. Münâsebât ve tenâsüb kelimeleri âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsîl, *umumîlik-hususîlik*, *aklîlik-hissîlik* vb. alaka çeşitlerinden biriyle veya *sebepe-müsebbebe*, *illet-mâlûl*, *benzerlik-zıtlık* gibi zihnî bağlarla ma'nâ irtibatını göstermek üzere kullanılmaktadır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'in günümüzdeki tertibiyle yakından ilgilidir. Âyetler ve sûreler arasındaki ilişkiler konusu mevcut mushaf tertibinin tevkîfî olduğu görüşü esas alınarak incelenmiş olmakla birlikte, âyetler ve sûreler arasındaki ilişkilere dair bilgileri ifade eden münasebetin ya da tenâsübün tespitinde kullanılan dayanağın Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivâyetlerden daha ziyade akıl olduğu belirtilmiştir.⁷⁸⁷

Münasebet kavramı ister mantık ilminde olsun ister fıkıh usûlünde isterse tefsir ilminde olsun yaklaşım tarzları ve kullandıkları metot farklı da olsa, fark etmeyen en önemli hususun iki şey arasındaki bağın ma'nâ açısından incelenmesidir. Biz de münasebet kavramını hikmet temelinde ma'nâ açısından incelemeye çalışacağız.

Hikmet ister kavî ister fiilî olsun isterse hem kavî hem de fiilden müteşekkîl olsun fark etmeksizin söz, lafzın ma'nâya delâlet ettiği anlam sonucunda; amel ise fiillerin neticesinde bu fiillerin delâlet ettiği ma'nâ sonucunda elde edilen hikmet yüklü

⁷⁸⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sûd, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 265.

⁷⁸⁶ Mahmut Kaya, “Nisbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 144.

⁷⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, 31:569-571.

ma'nâlar, hikmet ile kendi arasında bağ oluşturacak birtakım vasıflar taşır. Bu vasıflar söz ya da amelin sevk amacına ya *müessirdir* ya *muvafıkdır* ya da *mülayimdir*. Eğer münasip vasıf müessir ise yani söz ya da amelden elde edilecek neticeye tesir etmiş ise bu vasa sahip hikmet aynı zamanda fıkıh usûlünde bazılarına göre illet olarak da tabir edilmiştir.⁷⁸⁸ Muvafık veya mülayim olmasına gelince fıkıh usûlünde kıyası kabul edenlere göre asıl ile fer' arasında bir vasıf uygunluğu aranır. Bu vasıf uygunluğu hüküm ile hükmün vaz' olunuş maksadı arasındaki aklî veya şerî' muvafakat ve mülâyemeti ifade eder ki buna muvafık ya da *mülayim* sevk denilmiştir.⁷⁸⁹

N-s-b fiili aslında bir şeyden geriye doğru hareketi ifade etmek için de kullanılmıştır. Çocuğun nesebi derken çocuktan önce bulunan baba ve anne kastedilmiştir. Yine "nisbet ya"sının birleştiği ismin mevsufunu tavsif etmesi mevsuf konumundaki kişinin ya da şeyin "nisbet ya"sının birleştiği isme dâhil olduğunu göstermektedir. Oran anlamına da gelen *nisbeten* kelimesi de bir şeyin başka bir şeye göre aldığı konumu ifade için kullanılmaktadır. Bu durumda söz ya da amelin içinde barındırdığı vasıflar birçok açıdan kullanılmış olabilir. Nitekim mevsuf bir ya da birden fazla sıfatla nitelenebilmektedir. Neticede bu vasıflardan sözü ve ameli yerli yerince isabet ettirecek, lafzın ve amelin sevk ediliş amacını karşılayacak olan temel vasıf diğer vasıflardan daha fazla önem arz edecektir. Nitekim fıkıh usûlündeki *hükmün kendisine bağlandığı vasıf* diye tarif edilen *menât* da bu kısmı ifade eder. Münasebet ya da münasip vasıf; menât kısmında bir alt başlık olan ve açıkça belirtilmese de *nassın, illet olduğuna delâlet ettiği bir vasfı, birlikte zikredilen ve hükmün illeti sayılamayacak diğer vasıflardan ayıklamak için yapılan araştırma* şeklinde tanımlanan *tenkîhu'l-menât* başlığı altında ele alınmıştır.⁷⁹⁰

Örneğin, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın."⁷⁹¹ âyetinden haksız yere yani batıl yollar ile mal yemenin haram olduğu, aynı şekilde rüşvet vererek insanların mallarını yemenin de haram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada hürmet için münasip vasıf *batıl yolla elde edilen malın*

⁷⁸⁸ Özervarlı, "Hikmet", 17:513.

⁷⁸⁹ Ferhat Koca, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 514.

⁷⁹⁰ Ferhat Koca, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 120.

⁷⁹¹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/188).

yenmesi mi yoksa insanların mallarını yemek için rüşvet vermek mi olduğu hususunun tespiti âyetin sevk ediliş amacını anlamada önem arz etmektedir. Tâhir b. Âşûr bu âyetin tefsirinde bu konuyu tartışmış ve rüşvetin malı yeme karşılığı olmaksızın başka bir şey için de verilebileceğini ifade etmiştir. İbn Âşûr rüşvet verenin günahkâr olduğunu, her ne kadar bu âyetten rüşvet vermenin haram olduğu anlaşılrsa da âyetteki nehyin batıl yolla malı yemenin haram olduğuna delâletinin daha baskın olduğunu zikretmiştir. Zira aslında âyette odak olan kavram batıl yolla insanların mallarını elde etmedir. O halde tenkîhu'l menâtin delâleti ile anlaşılan rüşvet olmadan da insanların mallarının yenmesi nehyedilmiş olmasıdır. Yani batıl tabiri rüşveti de içine alabilecek şekilde geniş bir tabirdir. O halde bu âyetin sevk amacı ve lafızların etrafında döndüğü mihveri ma'nânın batıl yolla elde edilen malın yenmesinin haramlığı olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹² Nassın ibaresinin delâleti bize bunu gösterir. Bununla birlikte nassın işâretinin delâleti ise rüşvetin haram olduğunu bildirmiştir.

Hikmet usûlcüler nazarında esasen hükmün konulmasına münasip düşen vasıf anlamında kullanılmıştır. O halde münasebetin hüküm ile illet arasında cereyan eden bir ma'nâ olduğu söylenebilir. Bu münasebet lafzın delâlet ettiği ma'nâ ile hikmeti arasında da mevcuttur. Münasebetin tespitinde temel özelliğin genel olarak menfaati sağlaması ve mefsedeti gidermesi suretiyle gerçekleşeceği ifade edilmiştir.⁷⁹³ Bununla birlikte başta Hanefî usûlcüsü olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve İmam Şâtıbî münasip vasfı belirlemede akıl mikyasına arz etmeyi ve aklın da bunu makbul saymasını esas almışlardır.⁷⁹⁴ Bu da münasip vasfın mantıklı ve tutarlı olması anlamına gelmektedir.

Münasip vasfa dair tartışmalar öteden beri kendisini illet ve hikmet sahasında göstermiştir. Hükümlerin vaz' edilişinin gerisinde bir illetin varlığı görüşü cumhur ulema arasında geçmişten bugüne kabul görmüştür. Bununla birlikte usûlcüler içinde illetin müessir mi, muarrif mi yoksa bâis (hüküm koyuş amacı demek olan hikmeti içeren şey) mi, olduğu hususunda ihtilaf vukua gelmiştir.

Bu konuda ihtilafın illetin varlığı hususunda olmadığı sadece işlevinde olduğu görülmektedir. Nitekim birinci grup usûlcüler illetin gerçek müessir olamayacağını, zira gerçek müessirin Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşte olanlar hüsün ve kubuh

⁷⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2:190-191.

⁷⁹³ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 159.

⁷⁹⁴ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:306.

konusunda da değindiğimiz gibi, ilâhî fiillerin hiçbir nedenselliğe bağlanamayacağını savunan kelâmcılar ile her şeyin illetinin Allah olduğunu savunan filozofların görüşüne dayandığı görülmektedir. Hükümlerdeki illet denilen şeylerin işlevi *muarriflik* yani hükmün varlığının alâmeti olarak kabul edilmiştir.

Ancak hakîki müessirin Allah olduğu kabul edilmekle birlikte insan aklına nispetle hükümlerin birtakım illetlere izafe edildiğini kabul eden ikinci grup usûlcülere göre ise mülkiyetin satın almaya izafe edilmesi, kısasın kasten gerçekleşen öldürmeye izafe edilmesi bu türdendir. Bu grup usûlcüler illet ile hüküm arasında bir iktizâ alakası kurarak illeti *müessir* olarak vasıflandırmışlardır. “*Müessir*”i de *bir şeyin varlığının sebebi* şeklinde anlamlandırmışlardır. Bu görüşe göre illet gerçekte değil insanlara nispetle müessir kabul edilmiştir. Örneğin gerçekte her ölen kişi eceliyle ölmüştür. Kasten adam öldürme işinde de maktul hakikatte eceli ile ölmüştür. Yani ecel gelmeden kimse ölmez. Ancak kasten öldürme sebebiyle kısas gerekmektedir.

Bu konuda üçüncü bir grup daha vardır ki bunların benimsediği görüşün hikmet ile alakası diğer iki gruptan daha fazla olduğu söylenebilir. Zira bu grup usûlcüler illeti *bâis* olarak nitelerken, genel anlamda şâri‘in hükmü vaz‘ ediş amacı olarak vasıflandırdıkları hikmeti içeren şey olarak anlamışlardır. Bu gruba göre illet, şâri‘ tarafından hüküm vaz‘ edilirken gözetilen celb-i maslahat ve def‘-i mefsedet olan bir hikmeti içermektedir. Anlaşılan o ki bu grup hikmeti maslahat anlamında kullanmıştır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, fukahânın “maslahatı elde etmeyi ve mefsedeti defetmeyi” hikmet diye isimlendirdiklerini nakletmiştir.⁷⁹⁵ İletinin anlaşılmasına ilişkin bu görüşler bir açıdan sebep, illet ve hikmet kavramlarının usûl dilinde kullanımına dair bilgiler vermektedir. Bunu kısas örneğiyle dile getirecek olursak, “Bu kişi neden öldürülüyor?” sorusuna verilen, “Çünkü o, bir insanı öldürmüştür” tarzında bir cevap kısasın neden uygulandığını beyân ederek katil fiilinin kısasın sebebi olduğunu gösterir. Burada katil fiiliyle kısas arasında kurulan alaka insanî-maddî düzleme ilişkin bir durum ya da vasıf olup hükmün konuluş gerekçesini anlamaya ve hükmü genişletmeye, teknik anlamda ta‘lile ilişkin olmaktan ziyade yapılan işin maddî sebebini anlamaya yönelik olup sadece hükmün verilmiş ve uygulanış gerekçesini anlatır.

⁷⁹⁵ Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkhi*, thk. Mustafa Câbir Feyyâz el-Alvânî, 2. Baskı, c. 5 (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1996), 287.

Soru bir üst düzleme taşınarak, “Niçin öldürme kısas sebebi sayılmıştır” şekline getirilince buna verilecek cevap artık eylem boyutunu aşmış ve teorik düzleme (anlama ve yorumlama düzlemine) geçilmiştir. Bu soruya verilecek, “Çünkü kısas haksız öldürmeleri engeller.” şeklindeki cevap problemin anlam boyutuna ilişkin olup kısas eyleminin anlamını, diğer bir ifadeyle hükümle sebep arasındaki anlam bağlantısını göstermektedir. Bu anlam bağlantısı usûlcülerin “uygun vasıf” yani münasebet dedikleri şeye tekabül eder. Anlama ilişkin bu cevabın bir üst düzlemde test edilmesi gerekir. Usûlcülerin, “Bir vasfın illet olarak değer kazanması onun hikmete uygunluğunun sonucudur” şeklindeki ifadelerinin anlamı budur.

“Şâri‘ niçin kısas hükmünü getirerek katli engellemek istiyor?” sorusu metafizik düzlemde sorulmuş bir soru olup eylemin ve anlamın maksat boyutunu oluşturur. Bu soruya verilecek cevap, hem hüküm vaz‘ olunurken gözetilen maksadı hem de bu eylemin bu hükme bağlanmasındaki makâsîdî sebebi teşkil eder. Bu bakımdan verilecek cevabın şâri‘in hüküm koymadaki genel maksatlarına uygun olması gerekir. İleti “bâis” olarak tanımlayanlar öyle anlaşıyor ki bu hususu kastetmişlerdir.⁷⁹⁶

Hikmet, sebep ve illet arasındaki var olan alaka bağlamında Molla Fenârî (ö. 834/1431) illeti es-sebebü’l-fâilî, hikmeti ise es-sebebü’l-gâî olarak ifade etmiştir. Bu durumda örneğin kısas hükmünün hikmeti canı korumak, bu hükmün sebebi suçsuz bir insanı kasten öldürmektir. Bu ifadelerden hareketle Molla Fenârî’nin hükmün vaz‘ oluşunun manevî açıdan gerekçesini hikmet, hükmün var oluşunun maddî açıdan gerekçesini de illet diye isimlendirdiği söylenebilir. Manevî gerekçe olan canın korunması hususunda maslahatın gözetildiği anlaşılmaktadır. Molla Fenârî de Râzî gibi maslahat ile hikmet arasında bir alanın olduğunu ortaya koymuş ve hükmün vaz‘ oluş gerekçesi olarak tanımladığı maslahatın bir açıdan hikmet olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Koca, “Hikmet”, 17:515-16.

⁷⁹⁷ Molla Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâyi’ fî Usûlu’s-Şerâi’*, thk. Muhammed Hasan İsmail, 1. Baskı, c. 2 (Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2006), 421.

2.3. Yöntem Olarak Maslahat - Mefsedet Kavramları Ve Bunların Makâsıdla Olan İlişkisi

2.3.1. Maslahat Kavramı

Kur'an'ın rahmet, öğüt, şifa, hidayet olduğuna dair âyetlerin varlığı,⁷⁹⁸ Hz. Peygamber'in rahmet,⁷⁹⁹ Allah ve Resulünün çağrısının insanlığa hayat veren bir çağrı olduğunu bildiren,⁸⁰⁰ salih ameli işleyenleri öven,⁸⁰¹ fesadı ve bozgunculuğu yeren,⁸⁰² Allah'ın kulları için zorluğu değil kolaylığı murâd etmesini vurgulayan⁸⁰³ birçok âyetin bulunması Allah'ın, kulların maslahatlarına önem verdiğini göstermektedir.

Nitekim Allah ister mendup olsun ister vacip olsun her bir hayrı emretmiş ve bunlar için kullarına az veya çok sevap vaadinde bulunmuştur.⁸⁰⁴ Yine ister mekruh olsun ister haram her bir şerri de kullarından nehyetmiş, büyük küçük fark etmeksizin mahzurlu şeylerin tamamının terk edilmemesi durumunda da cezâî müeyyide va'd etmiştir.⁸⁰⁵ Böylece Allah vahiy aracılığıyla kulları doğruya iletecek ve kulların maslahatına olacak şeyleri yapmalarını, yine kulları doğru yoldan saptıracak ve kulların mefsedetine olacak şeyleri de terk etmelerini kullarına bildirmiştir. Yine Allah dünyevî ve uhrevî maslahatları da kendine itaat etmek isyandan kaçınmak üzere tertip etmiş, bu sebeple emir ve yasakları, mükâfat ve cezalarını açıklayan kitapları indirmiştir.⁸⁰⁶ Bu sebeple Kur'an'ın maksatlarının büyük bir çoğunluğunun masâlihi ve bu masâlihe sevk edici şeyleri kesp etmeyi, mefâsid ve mefâside sevk edici şeylerden de kaçınmayı emrettiği şeklinde anlaşılmıştır.⁸⁰⁷

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bazı yerlerde açık bir şekilde bazı yerlerde de işaret yoluyla hükümlerin peşi sıra, bu hükümlerde gözetilen maksatların pek çok âyette ifade edildiği, dolayısıyla Kur'an'da masâlihin gözetildiği görülmüştür.⁸⁰⁸

⁷⁹⁸ (Kur'an-ı Kerim, İsrâ, 17/82; Yunus, 10/57; Câsiye, 45/20).

⁷⁹⁹ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/107).

⁸⁰⁰ (Kur'an-ı Kerim, Enfâl, 8/24).

⁸⁰¹ (Kur'an-ı Kerim, Ra'd, 13/29).

⁸⁰² (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/33, 64).

⁸⁰³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁸⁰⁴ (Kur'an-ı Kerim, Zilzâl, 99/7).

⁸⁰⁵ (Kur'an-ı Kerim, Enbyâ, 21/47; Zilzâl, 99/8).

⁸⁰⁶ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:5-6.

⁸⁰⁷ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:8.

⁸⁰⁸ Dönmez, "Maslahat", 2003, 28:79.

Örneğin Firavun Hz. Musâ ve Hz. Hârûn’a şu soruyu sormuştur : “Sizin rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ?” dedi. Mûsâ, “Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir” diye cevap verdi.” dedi.⁸⁰⁹ Âyette “İşin yolunu yordamını gösteren” diye çevrilen هَدَى kelimesini kullanmıştır. Mâtürîdî âyetin baş tarafının “فَالرَّبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ” “her bir şeyin hayatta kalmasını sağlayan ve geçimini temin edecek şeyi veren” şeklinde te’vil edildiği zaman âyetin ikinci kısmı olan “ثُمَّ هَدَى”nın te’vilinin “sonra onların hayatlarını devam ettirmede ve geçimlerini sağlamada kendilerine uygun olan yani maslahatları ve uygun olmayan şeyleri yani mefsedetleri onlara gösteren” şeklinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Mâtürîdî bu hususta ikinci bir ihtimalin de olduğunu dile getirmiştir. Ona göre ikinci ihtimal ise هَدَى kavramının aslında kulların maslahatlarını ve mefsedetlerini gösteren anlamına gelebilmesidir.⁸¹⁰ O halde bu iki kavramın makâsıdın nazârî boyutunun kurucu unsurlarından olduğu söylenebilir.

Maslahat kavramı ص-ل-ح kökünden türemiştir. Salâh فَسَاد kelimesinin zıddıdır. Nesne için kullanıldığında fâsîd ve tebah (yıkılmış, harap) olmayıp iyi olmak anlamındadır. Türkçede buna doğru, iyi, düzgün denmiştir. Salâh kelimesi de bir nesneye veya bir şeye uygun olmak ma’nâsındadır. Aynı kökten türeyen ıslâh kavramı da bir nesneyi iyi kılmak ma’nâsında olup, bu eylem gerek ibtidâî emirden ve gerekse fesadın izalesi ile sonradan kılinsın onarmak, bozulmadan önceki hale çevirmek anlamındadır. Bu sebeple sulh kavramı da iki taraf arasındaki bozulan ilişkileri düzeltmek anlamında kullanılmıştır.⁸¹¹ رَجُلٌ صَالِحٌ denildiğinde bu adamın salih bir kavimden olup kendi nefsinde düzgün, ifsada uğramamış olduğu anlamına geleceği ifade edilmiştir. Eğer bir kişi işlerinde ve fiillerinde düzgün ise ona da muslih denmiştir.⁸¹² أَصْلَحَ kelimesinin mecâz olarak kullanıldığı zaman أَحْسَن bir şeyi iyi ve güzel yapmak anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁸¹³

Râgıb bu kelimenin Kur’an’da kimi zaman fesâd kimi zaman da seyyie kavramlarının karşıtı olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Yine اَصْلَحَ kelimesi Allah’a izafe edildiğinde kimi zaman insanı salih olarak yaratması, kimi zaman da insandaki

⁸⁰⁹ (Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/49-50).

⁸¹⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne, Tefsiru’l-Mâtürîdî*, 2:285.

⁸¹¹ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*”, “S-L-H”, 2:1171-1172.

⁸¹² İbn Manzûr, “*Lisânu’l-Arab*”, “S-L-H”, 2:516.

⁸¹³ ez-Zebîdî, “*Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, “S-L-H”, 6:548.

fesadı izale etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın bütün fiillerinde ve işlerinde salah esastır. Bu durumda müfsidin yani bozguncunun ise fiillerinde Allah'a muhalefet eden kişi anlamına geleceği söylenmiştir.⁸¹⁴ Sulh lafzı da aynı kökten gelen bir kavramdır. İnsanlar arasında tartışmayı ve fesâdı yani bozgunculuğu terk ederek barışmak anlamındadır.⁸¹⁵ Yani bir şey hakkında var olan anlaşmazlıkları terk ederek o şey hakkında uzlaşmak anlamı çıkmaktadır. Salah kavramının lügatlerde geçen uygun ve elverişli ma'nâsı bir şeyin kendisinden istenilen fonksiyona tam ve uygun bir yapıda olmasını ifade eder. Örneğin kalemin icat olunmasındaki ana unsur yazma aracı olması, kılıcın ise vurmaya elverişli olması gibi.⁸¹⁶

Bu durumda صلح kelimesinin kök ma'nâsında düzgün, kusursuz olma, bir şeye uygun ve münasip olma, mecâzen de iyi, iyilik gibi anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre salah kavramının, nesneler ve kişiler hakkında kullanılmakla birlikte aynı zamanda fiillerde de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamlar bu kavramın sıfat olarak hem fiillere hem de nesnelere izafe olduğunu göstermektedir. O halde bu kavram tek başına bir anlam ifade etmeyecektir. İzafe olduğu nesne, kişi, fiil ya da işlere bakmak gerekecektir.

Doğruluk, düzgünlük, kusursuzluk, uygunluk, münasip olan, iyilik gibi anlamlar nesnelerin bozulmasından önceki hallerine işaretler. Yani bir nesne ne hal üzere mükemmel ise o hale döner ya da döndürüldüğü zaman bu nesne ıslah olmuş demektir. Örneğin insan Allah'ın yarattığı İslam fitratı üzere olmaya devam ederde fitratı gereği ilâhî buyrukların çerçevesinde hayatını devam ettirir ise o kişiye sâlih denmiştir. Yine amel de bunun gibidir. Salih amel tabiri dinin yapılmasını emir ve tavsiye ettiği, iyi doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler; gayri salih amel ise yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan amellere denmiştir.⁸¹⁷ Bu tanımlamalara göre insanın ameli fitrata muğayir olmaz ve ilâhî hitabın çerçevesinden çıkmaz ise bu amele salih amel denecektir.

⁸¹⁴ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “S-L-H”, 419-420.

⁸¹⁵ Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, “S-L-H”, 2:1172. 1172.

⁸¹⁶ Pekcan, “Necmuddîn Tûfî (Ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)”, 277.

⁸¹⁷ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 13.

Maslahat ise صَلَاح kökünden مَفْعَلَة vezninde türemiş bir isimdir. Bu kalıp ismi mekân, ismi zaman ve mastar-ı mîmîdir. Bu kalıbın en önemli özelliği hangi a'yân (gözle görülebilen şey) kökünden türemiş ise o a'yânın o mekânda çokça bulunduğunu ifade etmesidir. Örneğin اَسَد kökünden türemiş olan مَأْسَدَة ismi mekândır. Ma'nâsı bu mekânda aslanların çokça bulunduğundan ötürü aslan yatağı, aslanı çok yer anlamına gelir.⁸¹⁸ Yine çöplüğe مَرْبَلَة denmiştir. Özelde hayvan tersi ve gübre, genelde ise çöp için kullanılan bu kelime زَبَل kökünden türemiştir. Bu kalıbın lugavî hakîki olarak mürtecel zat isimlerine kullanıldığı görülmektedir. Bu kalıp ma'nâ isimleri için kullanıldığı zaman kullanım hakîki değil mecâzî olacaktır. Bu durumda salah kavramının bir fiile ya da işe bitişmesi gerekecektir. Başka bir deyişle salâhlık vasfı bir fiil veya işi mekân edindiği zaman fiilin salâh olması veya işin salâh olması gerekecektir. Salâhlık vasfı izale edildiği zaman zıddı olan ve aynı kalıpla ifade edilen مَفْسَدَة o fiil veya işi mesken edinecektir. Bu durumda da bu fiil veya iş ifsada uğramış olacaktır. Bu ifadelerden fiillerde ve işlerde salâh'ın asıl, fesâd'ın ise fer' olduğu anlamı çıkmaktadır. Asıl ise fer'e daima gâlip ve fer'den önce gelir.

İbn Manzûr ve Ramazan el-Bûtî مَصْلَحَة kelimesini salâh ma'nâsında mastar olarak kabul ederken⁸¹⁹ Tâhir b. Âşûr ise ism-i mekân kabul etmiştir. Bu kelime مَفْعَلَة kalıbında olup sonunda tâ-i marbûta vardır. İbn Âşûr da مَفْعَلَة veznin çokluk ifade ettiğine değindikten sonra, bu sıyga hangi kökten türedi ise o kökün ifade ettiği şeyin çokça bulunduğu bir mekân ma'nâsı ifade ettiğini vurgulamıştır. İbn Âşûr, صَلَاح kökünün mürtecel yani a'yân olmamasından olacak ki bu kalıbın salâh için maslahat şeklinde kullanımını mecâz olarak addedetmiş; maslahatı isminden de anlaşılacağı üzere “kendisinde güçlü bir salâhın/faydanın olduğu şey” olarak ve kalıbının ism-i mekân olmasından da hareketle maslahat kavramını “kendisiyle salâhın hâsıl olduğu fiil” diye tanımlamıştır. Buna göre bir fiilde ve işte maslahat vardır denebilmesi için salâhın o fiile veya işe yerleşmesi ve o fiili veya işi âdetâ yurt edinmesi gerekmektedir. İbn Âşûr bu tanımdan hareketle de maslahat kavramını toplumun ya da bireylerin devamlı (دَائِمًا) yani saf ve katışıksız olmak üzere bütünü parçalarının tamamı için sürekli geçerli (مُطَرِّد) veya çoğunlukla (غَالِبًا) yani çoğu durumlardaki üstün yararları barındıran fiiller olarak ifade etmiştir. “Toplum” veya “fertlerin” derken aslında maslahatın iki

⁸¹⁸ Subhî es-Sâlih, *Dirâsâtun fî Fıkhi'l-Luğati*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009), 338.

⁸¹⁹ İbn Manzûr, *“Lisânu'l-Arab”*, “S-L-H”, 2:517; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha fî Ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 4. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 37.

boyutunun olduğuna işaret etmiştir. Yine bu kavram insana izafe edildiğinde yani insanın maslahatı dendiğinde ise insanın fiillerinde ve işlerinde hâsıl olan maslahat anlamına gelecektir. İbn Âşûr mefsedetini, maslahat gibi fiile ait olup fiilde görülen ifsâd/bozulma anlamında bir vasıf olduğunu ifade etmiştir. Maslahatı النفع fayda ile mefsedeti ise الضرر zarar ile açıklamıştır. Nasıl ki maslahat devamlılık (دَائِمًا) veya çoğunlukla (غَالِبًا) ile nitelediye mefsedeti de aynı şekilde nitelemiştir.⁸²⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki salâh nesneler için kullanıldığı zaman Allah'ın ilk yarattığı hâl üzere olmaya devam etmeleri anlamına gelecektir. İnsanın fiilleri ve işleri için kullanıldığında ise ilâhî hitabın kapsama alanında kalınmasına devam etmek anlamını taşıyacaktı. Bu durumda fiillerde salâhın bir bakıma ilâhî hitabın belirlemiş olduğu maksada uygun nitelik taşıması anlamına geleceği söylenebilir.⁸²¹

Konunun problematiği ise bu faydanın ve zararın kime göre olacağı ve fayda ve zararın sınırlarını kimin belirleyeceği konularıdır. Fayda ve zarar kavramları kişiden kişiye değişebilecek kavramlardır. Nitekim bir insan bir şeyi faydalı görürken başka birisi aynı şeyi zararlı olarak niteleyebilir. Bûtî, menfaati bir bakıma lezzet veya lezzete ulaştıran şey ve acıyı veya acıya ulaştıran şeyi defetmek olarak tanımlamıştır. Şayet kul işinde ve fiillerinde ilâhî murâda uygunluk arz eder ise bu durumda kul için hem dünyevi hem de uhrevi fayda hâsıl olacak ve celbi menfaat oluşacaktır. Şayet kul işinde ve fiillerinde ilâhî murâd ile çelişir ise bu durumda da zarar hâsıl olacaktır. Kulun bu mefsedeti ve mazarratı defetmesi gerekecektir. Bu görüş bize menfaat ve mefsedeti belirleme yetkisinin temelde Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir. Zira kullar kendi dünyevi çıkarlarını mahza menfaat olarak algılayabilirler. O halde menfaat denen şeyin ne olduğunun yine murâd-ı ilâhîye göre anlaşılması gerekecektir. Nitekim Ramazan el-Bûtî menfaatin sınırlarını ilâhî iradenin belirleyebileceğini zikretmiştir. Bu sınırları zarûrâtı hamse denen dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması ile çizmiştir. Sonuç olarak Bûtî'ye göre menfaatin aslında makâsıda hizmet etmesi gerektiği söylenebilir.⁸²²

İzzeddin b. Abdisselâm da maslahatı ve mefsedeti, hayır-şer, fayda-zarar-hasenat-seyyiat şeklinde ifade etmiştir. Zira ona göre maslahat tamamı hayırlı, faydalı ve güzel olan şeylerdir. Mefsedetini tamamı ise şerli zararlı ve kötüdür. Kur'an'da ise

⁸²⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 239-241.

⁸²¹ Dönmez, "Maslahat", 2003, 28:79.

⁸²² el-Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 37.

maslahatlar için çoğunlukla hasenat, mefsedetler için ise seyyiat kullanılmıştır.⁸²³ Zira Kur'an incelendiği zaman görülecektir ki *Makâsıd'l-Kur'an'ın* büyük bir bölümü maslahatları ve ona ulaştıran yollara tutunmayı emretmekte, mefsedetleri ve ona götüren yollara girmeyi de nehyetmektedir.⁸²⁴

2.3.2. Maslahat-Makâsıd İlişkisi

Faydalı olan şeylerin yapılmasıyla maslahatların celbi, zararlı olan şeylerin izalesiyle de mefsedetlerin def'i gerçekleşince makâsıd nazariyesi ile maslahatlar ve mefsedetler arasında bir alakanın olduğu görülür. Bu alaka bir adım ileriye taşınmış ve makâsıdın maslahatları kuşatmasında dolayı bu kavramlar arasında umum-husus ilişkisi kurulmuştur. Bu ilişki sonucunda bu iki kavram sıkça birbirinin yerine müradif gibi kullanılabilmiştir.⁸²⁵ Makâsıd ile maslahat arasında kurulan bu alaka Gazzâlî'nin maslahat için yapmış olduğu şu tanımda bize kendisini göstermektedir: "Maslahat aslında menfaatin celbi mazarratın ise def'idir. Ancak maslahattan kastımız bu ma'nâ değildir. Muhakkak ki menfaatin celbi ve mazarratın def'i yaratılmış varlıkların maksatlarıdır. Yaratılmışların salâhı ise maksatlarını elde etmededir. Lakin bizim maksattan kastımız ise şerî'atın maksûdu olan din, can, akıl, nesil ve maldan oluşan beş esasın korunmasıdır. Bu beş esasın korunmasına hizmet eden her şey maslahattır. Yine bu beş esasın kaldırılmasına yol açan her şeyler de mefsedettir."⁸²⁶ Tûfî de benzer bir yaklaşımla maslahatı "ister ibadet ister âdet olsun kanun koyucunun maksadına ulaştıran sebep"⁸²⁷ olarak tanımlamıştır.

Bu ifadelerle göre makâsıd ile maslahat-mefsedet ikilisi arasında birbirinden ayrılmaz bir bağın bulunduğu; dolayısıyla geniş anlamıyla dinin temelini ve esaslarının hikmetler maslahatlar üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Nitekim âlimler şâri'in maksatlarının icmâlî olarak dünyevî ve uhrevî maslahatların celbinde ve mefsedetlerin def'inde ifadesini bulduğu söylenmişlerdir. Bu ilişki o kadar iç içe geçmiştir ki *Makâsıdu'ş-Şerî'a*'ya hizmet etmeyen maslahatın hakîki ma'nâda maslahat olmayacağı

⁸²³ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:7.

⁸²⁴ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:11-12.

⁸²⁵ Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 2, sy. 1 (Bahar 2002): 26. 26.

⁸²⁶ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl ma'ahu Kitâbu Fevâtihu'r-Ramût bi Şerhi Müsellemi's-Subût*, 1:636.

⁸²⁷ Pekcan, "Necmuddîn Tûfî (Ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)", 277.

söylenmiştir. Bu sebeple hakîki maslahatların bilinmesi bunların ihmal edilmemesi gerekir. Zira makâsıda hizmet eden masâlih ihmal edildiğinde makâsıdın gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir.⁸²⁸

Bu durumda Kur'an'ın maksatlarını belirlemede yine Kur'an'da kulların fiillerine ve işlerine hitap eden âyetlerde geçen maslahatları belirlemek önem arz edecektir. Zira maslahat ve mefsedet kavramları bilinmeden makâsıd nazariyesinin anlaşılmasının mümkün olmayacağı aşikârdır. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında maslahat kavramını incelemeyi uygun gördük.

2.3.3. Maslahatın Çeşitli Açılardan Tasnifi

2.3.3.1. Maslahatu'l-Âmme ve Maslahatu'l-Hâssa

Tâhir b. Âşûr maslahatı المصلحة العامة “el-Maslahatu'l-Âmme” ve المصلحة الخاصة “el-Maslahatu'l-Hâssa” şeklinde iki kısma ayırmıştır. el-Maslahatu'l-Âmmeyi ümmetin tamamının veya büyük çoğunluğunun salâhını içeren yarar olarak tanımlar. İbn Âşûr'a göre tek tek fertlerin yararlarına ancak bu ümmetin birer parçası olmaları açısından bakılır. Örneğin sermaye olan malların ve mülklerin yakılmaktan ve batırılmaktan (zayi edilmesinden) korunmasında yani elde bulunmasında (bekâsında) birtakım menfaatler ve maslahatlar vardır. Bu mallardan faydalanabilmek ancak şer'an ma'ruf olan yollar ile mümkündür. Bu durumda bu mallar yakılır ve yok edilir ise belki birtakım insanlar için menfaat gibi görünse de çoğunluk için mefsedet arz edecektir. Zira toplumun çoğunluğu için bu mallarda maslahat vardır. Kur'an'ın teşrî'nin çoğunluğu bu türden maslahatu'l-âmme ile ilgili âyetlerdir. Örneğin dini sahaya dair ilimlerin elde edilmesi, cihat ve ümmetin güç ve kuvvet kazanması için ilim tahsil etme vb. farz-ı kifâye sadedinden olan şeylerin büyük çoğunluğu maslahatu'l-âmme cinsindendir.

el-Maslahatu'l-Hâssa ise tek tek fertlerin faydasını (النفع) içeren maslahatlardır. Bu hususta fertlerin fiillerinden hâsıl olan şeylere itibar edilir. Zira toplum fertlerden oluşur. Toplumun ıslahı da fertlerin ıslahı ile hâsıl olur. Bu tür maslahatlarda başlangıçta fertler dikkate alınmıştır. Başka bir ifade ile bu tür maslahatlarda asıl olan fertler olup toplum ise fertlere tabidir. Kur'an'daki teşrî'nin bazılarının, Sünnet kaynaklı teşrî'in ise çoğunluğunun bu cinsten olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte İbn Âşûr

⁸²⁸ Semih Abdulvehhab el-Cündî, *Ehemmiyyetu'l-Makâsıd fi's-Ser'i'ati'l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1434), 144-47.

Maslahatu'l-Hâssa'nın Mesâlihu'l-Hafîyye (gizli faydalar) olarak Maslahatu'l-Âmme'ye hizmet ettiğini ifade etmiştir. Bu sebeple İbn Âşûr re'y ile maslahatu'l-hafîyye'yi araştırmanın bir âlime düşen vazife olduğunu zikretmiştir. Zira İbn Âşûr'a göre her ne kadar ilk bakışta hâssa gibi görünen maslahat içerikli fiiller veya işler fertlerin faydasına gibi görünse de bu tür şeylerde çoğunlukla ümmetin ve toplumun veya nizâm-ı âlemin gözetildiği görülür. İbn Âşûr bu hususa hatâen bir insanı öldüren kişi için ödenmesi gereken diyeti örnek olarak vermiştir. Zira bu diyeti katilin sadece kendisi değil âkilesi⁸²⁹ öder. Başka bir deyişle katilin kabile içindeki akrabalarına bu diyet borç olacaktır. Bu diyetin ödenme şekli açısından konuya ilk bakışta katilin âkilesi için faydadan ziyade zarar varmış gibidir. Diyetin sadece katilden tahsil edilmemesinden ötürü de katil açısından hâss bir maslahat varmış gibi görülebilir. Ancak İbn Âşûr durumun böyle olmadığını, konu derinlemesine incelendiği zaman diyetin ödenme şeklinde genel (âmm) bir faydanın gözetildiğini savunmuştur. Bu genel faydanın da zorlu musibetler zamanında “müvâsât” (yardımlaşma) hakkı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur'an “ وَلَا تَتَّبِعُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ... Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın”⁸³⁰ buyurmaktadır.

İbn Âşûr'a göre bu diyetin âkile arasında paylaşarak ödenmesinde bulunan diğer bir genel fayda ise maktulün akrabalarının razı edilmesi suretiyle öldürme sonucu oluşabilecek intikam isteğinin kalplerden sökülüp atılmasıdır. Böyle durumlarda intikam alma duygusu bazen maktulün akrabalarını katile işkence yapacak duruma getirebilir. Ancak çokça diyet verilmek suretiyle maktulün akrabalarının rahatlatılması onların acılarını hafifleterek bir teselli olur. Şayet diyetin tamamını katil verecek olsaydı bu durumda öldüren kişi diyeti ödemekte zorlanacak ve müşkül duruma düşecek ya da fakirleşecekti. İbn Âşûr'a göre sonuçta bütün bunlar ile yardımlaşma, rıfk ve emniyetin maksatları hâsıl olur.⁸³¹

İbn Âşûr'un bu tasnifinde kurucu unsurların toplum ve fert kavramlarının olduğu görülmektedir. Esasen İbn Âşûr'un toplumdan murâdı da ümmettir. Son bölümde de

⁸²⁹ Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu. Geniş bilgi için bkz. Hamza Aktan, “Âkile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 248-249.

⁸³⁰ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/287).

⁸³¹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 239-43.

görülebileceği üzere İbn Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an* tasnifinin de temel kurucu unsuru ferdin, toplumun ve ümmetin ıslahı kavramlarının oluşturduğu görülmüştür.

2.3.3.2. Dünyevî ve Uhrevî Maslahatlar ve Mefsedetler

Başta İzzeddin b. Abdisselâm olmak üzere bazı âlimler de maslahatı dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırmış ve Allah'ın dünyevî ve uhrevî maslahatları kendisine itaat ve isyandan kaçınma üzerine kurmuş olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çünkü Yüce Allah kulları doğru olana iletecek olan maslahatları işlemeleri için, saptıracak mefsedetleri de kaçınmaları için bildirmiş olup⁸³² dünyevî ve uhrevî maslahatlara götüren şeyleri emretmiş, dünyevî ve uhrevî mefsedetlere götürenleri ise yasaklamıştır.⁸³³ Bu sebeptir ki şerî'atın tamamı en küçüğünden en büyüğüne bütün maslahatları elde etmeyi, yine en küçüğünden en büyüğüne bütün mefsedetleri tamamen defetmeyi içermektedir. Çünkü Allah'ın vaz' ettiği bütün hükümler temelde dünyevî veya uhrevî bir maslahatı temin ya da dünyevî veya uhrevî bir mefsedeti izale etmede birleşmektedirler.⁸³⁴ Maslahat ve mefsedet bu kadar önemli ise bu ikisinin ne ile ve nasıl bilinebileceği de önem arz edecektir.

İbn Abdisselâm dünyevî maslahatların ve mefsedetlerin çoğunluğunun akıl ile bilinebileceğini söylemiştir. O, aklın bu önemli işlevinin sadece maslahatta ve mefsedette değil dinî hükümlerin çoğunluğunda geçerli olduğunu ifade etmiştir. Zira İbn Abdisselâm, katıksız olan saf maslahatların elde edilmesi, maslahat barındırmayan katıksız mefsedetlerin de insanın bizzat kendisi ve kendi dışındakilerden defedilmesi, maslahatlardan en öncelikle tercih edilecek olanın öne alınması, mefsedetlerden de daha kötü olanın öncelikle defedilmesi, râcih olan maslahatın mercûha takdim edilmesi, yine mercûh maslahata tercih edilen râcih mefsedetin defedilmesi ve tüm bunların övülmüş güzel işler olduğu hususunun akıl sahibi kişilerce şerî'at gelmezden önce de bilinebileceğini ifade etmiştir. İbn Abdisselâm şerî'atların üzerine bina edildiği canın, malın, neslin, şahsiyetin (ırz) korunması, sözler ve fiillerin en faziletli olanlarının tahsili gibi ilkeleri akılca bilinebilecek olanlara örnek olarak vermiştir. Başka bir ifade ile o, bir nevi bu ilkeler hakkında dinler herhangi bir bildirimde bulunmasa dahi aklın bu ilkelerin önemini kavrayıp ona göre davranma kabiliyetine sahip olduğu görüşündedir.

⁸³² İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:3; İzzeddin İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Kubrâ*, thk. Osman Cuma ve Nezir Kemal Hammad, c. 1 (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1421), 5-6.

⁸³³ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:14-15.

⁸³⁴ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:39.

İbn Abdisselâm bu konuların bazılarında birtakım ihtilaflar olduğunu kabul etmiş, ancak bu ihtilafların çoğunlukla maslahat ve mefsedetten bir ya da birkaçının aynı derecede mi olduğu yoksa birinin diğerinden daha mı üstün olduğunun tespit edilememesi ve tespitinin zor olmasından kaynaklandığına dikkat çekmiştir.⁸³⁵

İbn Abdisselâm aklın bu işlevinin bir açıdan fitrî olduğu görüşündedir. Zira o, iki şeyden daha iyi olanı öne alma, iki şey arasında daha kötü olanı defetme kabiliyetini Allah'ın insan tabiatına yerleştirmiş olduğunu ifade etmiştir. Nitekim bir çocuktan iki lezzetli şeyden birini tercih etmesi istense en lezzetli olanı tercih edeceğini, iki güzelden birini tercih etmesi istense en güzel olanı tercih edeceğini delil olarak sunmuştur.⁸³⁶

İbn Abdisselâm bu konularda bir takım prensipler ortaya koymuştur. Örneğin bu hususlarda asıl olan vahiydir. Dünyevî maslahatların ve mefsedetlerin akıl ile bilinmesi ise hem dünyevî maslahatların ve mefsedetlerin hem de bunlara götüren yolların zarûrât, tecrübeler, adetler, muteber zanlar ile bilinebilir olduğu anlamına gelecektir. O halde dünyevî konularda vahyin bir beyânı olmadığı ya da şerî' bir hüküm bilinemediği zaman akıl devreye girer ve bu delillere başvurulur. Yine maslahatların ve mefsedetlerin hangisinin önceleneceği konusunda vahyin bir beyânı yok ise bu durumda da akla müracaat edilir ve hükümler de buna göre kurulur. İbn Abdisselâm taabbudî konular haricindeki bütün konularda bu prensibin geçerli olduğunu ifade etmiştir. İbn Abdisselâm uhrevî maslahatların ve mefsedetlerin de ancak nakil ile bilinebileceğini ifade etmiştir.⁸³⁷ Uhrevî haz, sevinç, acı ve üzüntüler ile bunlara sebep olan şeylerin va'd, vaî'd, sakındırma ve tehditlerle bilinebileceğine dikkat çekmiştir.⁸³⁸ Şayet bu konularda gizli kalan bir yön olursa Kitap, Sünnet, icmâ, muteber kıyas ve sahih istidlâl'e başvurulabileceğini ifade etmiştir.⁸³⁹

İbn Abdisselâm hem maslahatları hem de mefsedetleri ayrı ayrı sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Örneğin maslahatları mahza uhrevî, mahza dünyevî ve hem dünyevî hem de uhrevî olmak üzere başka bir açıdan tasnif ederek üç başlık altında farklı bir tasnifle de ele almıştır.⁸⁴⁰

⁸³⁵ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:7-8.

⁸³⁶ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:9.

⁸³⁷ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:11.

⁸³⁸ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:15-16.

⁸³⁹ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:13-14.

⁸⁴⁰ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:59.

İbn Abdisselâm dünya ve ahirete dair maslahatların celbi ve mefsedetlerin def'ini zannı gâlibe dayandırmıştır. O bu hususun katî' değil de zannî oluşunun maslahatlara ulaştıran vasıtaları elde etme açısından olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ahiret için çalışan kişiler orada güzel bir sonuç elde edeceklerini kesin olarak ileri süremezler. Ancak bu çalışıp çabalamaları hüsnü zanna binâendir. Bununla birlikte amellerinin kabul edilmeyeceği korkusu taşırlar. Dünyaya dair işler de böyledir. Zira bir çiftçi tarlasını ekin ekerken kâr elde edeceği zannıyla eker. Bir tacir kâr elde etmek için ticaret yapar. Ancak her çiftçinin ve her tacirin her işten kâr elde edebileceğinin garantisi yoktur. Nitekim âlimler de başarıyı elde edebileceği inancıyla ilimle uğraşırlar. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak hiçbirinin sonucunun, başlangıçtaki niyet doğrultusunda gerçekleşeceği kesin değildir. Dolayısıyla zannı gâlibe dayanarak yapılan işlerdir. Bu tür zanların çoğunluğu niyet ile akıbet birbirine muvafık olarak sonuçlanır. Bu sebeptendir ki bu tür maslahatlar az da olsa elde edilememe endişesiyle terk edilmezler. Böyle bir şeyi ancak bu konularda cahil kişiler yapabilir.⁸⁴¹

Bazen salâh hayır olarak mefsedet de şer olarak da isimlendirilmiştir. İslam dinin (teşrî') tamamı maslahatları celpdir. (Zira mefsedetlerin def'i de maslahatı celp anlamına gelir.) Gerçek şu ki maslahatlar her zaman mutlak ma'nâda mulâ'im (hoş gelen uygun şey), mefsedetler de her zaman mutlak ma'nâda münâfir (hoş gelmeyen) ve meşakkat (güç gelen) olmayabilir. Zira maslahat ve mefsedet arasında umum husus min vech (eksik girişimcilik) vardır. Örneğin Kur'an'da içkide ve kumarda birtakım menfaatlerin olduğunu belirtilmiştir. "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zâhirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür."⁸⁴² Buradaki menfaatler (menâfi') masâlih değildir. Başka bir ifade ile bu ikisinde birtakım menfaatler vardır. Menfaatler her zaman maslahat olarak değerlendirilmemiştir. Zira bu menfaatler maslahat olarak kabul edilmiş olsaydı içki içmek ve kumar oynamak mubah veya vacip olur yasaklanmazdı.⁸⁴³

Yasaklanan şeylerin tamamı mefsedetleri kapsar. Şerî'at bu hususları mücmel olarak tertip etmiş ve daha sonra fakihler açıklamıştır. Örneğin Kur'an'da bir amel ya da onu işleyen methediliyor ise veya bir iş karşılığında Allah'ın rızasını kazanma ve sevap

⁸⁴¹ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:6-7.

⁸⁴² (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/219).

⁸⁴³ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 252-253.

vaat edilmiş ise bu amel teşvik edilmiş ve itaat ifade edecek bir iştir. O halde bu amel masâlih barındıracaktır. Bir amel ya da onu işleyeni kötülenmiş, o amel karşılığında Allah'ın öfke ve azabı ile tehdit edilmiş ise bu amel de Allah'a muhalefet cinsinden olup itaatsizlik ifade edecektir ki bu tür davranışlardan da insan menedilmiş, bu durumda mefsedet defedilmiş olacaktır.⁸⁴⁴

Özetle söylenecek olursa, mubah maslahatlar hariç maslahatların büyük-küçük tamamı emre, mefsedetlerin de büyük-küçük tamamı nehye şamildir. Nitekim emir ve nehiy sıygaları ve va'd ve vaî'd içerikleri bunların delili kabul edilmiştir. Yani emir olunma ve yapıldığı zaman karşılığında sevap ya da iyilik va'd edilen şeyler maslahatlara, nehiy olunan ve yapıldığı zaman da karşılığında ceza va'd edilen şeyler ise mefsedet olduklarına delâlet etmektedir. Çünkü bir maslahat tahsili için emir olunan fiile sevap, bir mefsedet için nehyolunan fiile de ceza va'd edilmiştir.⁸⁴⁵

2.3.3.3. Maslahatın ve Mefsedetin Fayda, Zarar ve Meşakkatle Olan İlişkileri

Fayda, zarar ve meşakkat kavramlarının hikmet ve maslahat sahasının en önemli kısmını oluşturmaktadır. Zira kimi zaman maslahat fayda ile mefsedet de zarar ile doğrudan ilişkilendirilebilmiştir. Bu sebeple hem hikmet hem de maslahat ve mefsedet belirlenirken kulların fiillerinde ve işlerinde vuku bulan fayda, zarar ve meşakkat üzerinde daima önemle durulan hususlar olduğu görülmüştür. Yine fayda, zarar, meşakkat gibi kavramlar kişilere, zamana ve mekâna göre değişebilen kavramlardır. Aynı fiil bir kişi için fayda ifade ederken başka bir kişi o fiilden zarar görebildiğini iddia edebilmektedir. Örneğin faizli alış verişi faiz alan kişi için fayda ifade ederken faiz veren kişi için zarar ifade eder. Bu durumda neyin fayda neyin zarar olduğunun kurallarını ortaya koymak önem arz edecektir. Çünkü hem maslahat ve mefsedet hem de bir açıdan hikmet kavramları fayda ve zarar kuralına göre şekil alacaktır.

İbn Âşûr maslahat ve mefsedet sınırları ve bu sınırların belirlenmesi hususuna fayda ve zarar açısından bakmış ve bu konuda beş kural ortaya koymuştur:

1. Fayda veya zararın kesin ve sürekli (muttarid) olması gerekir.

⁸⁴⁴ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:26-27.

⁸⁴⁵ İbn Abdusselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, 1:225.

2. Faydanın ve zararın, akıl ve hikmet sahibi kimseler düşünürken aksi mümkün olamayacak şekilde kendisine ulaşacağı baskınlıkta (gâlib) ve açıklıkta (vâdih) olması gerekir. Örneğin bir kişinin boğulduğunu gören bir insanın, boğulanı kurtarıırken suda ıslanması, yorulması, üşümesi veya hastalanması gibi bir zararla karşılaşması mümkün iken⁸⁴⁶ kurtarılan kişinin faydası (maslahatı) yanında bu zararların dikkate alınmaması, kurtarıma olayının açık bir şekilde fayda içermesi ve faydanın da burada zarara gâlip gelmesi durumu vardır. Bu kısmın örneği sayılamayacak kadar çoktur.

3. Salahın (faydanın) elde edilmesinde ve fesâdın (zararın) oluşmasında başka bir şey ile yetinilmesi mümkün olmaması gerekir. İbn Âşûr bu kısma şarap içmeyi örnek olarak vermiştir. Zira şarap apaçık bir şekilde zararlar içerir. Nitekim akli ifsat eder, husumeti ortaya çıkarır ve malı itlaf eder. Ancak birtakım açık faydaları da içermektedir. Örneğin şarap cesaretli ve cömert olmayı teşvik eder, insanı kederden uzaklaştırır. İbn Âşûr, bu sayılan zararları (şarabın terkinden başka) düzeltecek bir şeyin olmadığını, ancak faydalı diye zikredilen şeylerin ise güzel öğüt, iyiliğe teşvik ve belîğ şiirler gibi başka faydalı şeyler ile elde edilebileceğini ifade etmiştir.

4. Şayet fayda ve zarar birbirine eşit olur ise bu durumda da fayda ve zarardan hangisi kendi cinsinden başka bir muraccih (ağır basan) bir şey ile desteklenir ise onun tercih edilmesi gerekir. İbn Âşûr bu kısma kasten bir malı itlaf eden bir kişinin o malı tazmin ile yükümlü tutulmasını örnek olarak verir. Zira bu tazmin malı itlaf eden için her ne kadar bir zarar, malı itlaf edilen için bir fayda hüviyetinde olma açısından eşit olsa da fayda yönü tercih edilir. Zira akıl ve hikmet ehli kişilerin şahitlik ettiği adalet ve insafli davranmanın desteklenmesi suretiyle fayda üstün tutulur. Çünkü adalet ve insaf malı itlaf olanın malının tazminini gerektirir.

5. Faydadan ve zarardan birinin düzenli (munzabıt) ve su götürmez bir şekilde kesin (muhakkak) yani gerçekleşmiş olması ve diğerinin de düzensiz (muztarib) olması durumunda olması (bir şeyde fayda ya da zarardan biri devamlı, diğeri ara sıra o şeyde az da olsa oluşuyor ise) devamlı ve düzenli olana itibar edilir.⁸⁴⁷

İbn Âşûr'un belirttiği bu kurallar fayda ve zararın keyfiliğini önlemede önemlidir. Özellikle günümüz dünyasında insanların faydayı ve zararı sadece

⁸⁴⁶ Tanımda geçen zıddı kavramı bu kısma karşılık geldiği söylenebilir.

⁸⁴⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 245-249.

kendilerini merkeze alarak anlamlandırmaya çalışmaları pek çok konuda olduğu gibi Kur'an'ı anlamada yanlış sonuçlara sebebiyet verebilmektedir. Örneğin Kur'an'ın tekrarlarını fuzûlî bulanların Kur'an'da birtakım ifadelerin günümüz insanına bir şey ifade etmediğini söyleyenlerin aslında fuzûlî ve gereksiz buldukları şeylerin kendi dünyalarında bir karşılığını bulamadıklarından kaynaklandığı söylenebilir.

İbn Âşûr'un maslahatları ümmetin işlerini düzenlemedeki neticeleri açısından zarûrî, hâcî ve tahsînî; ümmetin tamamını kapsayıp kapsamaması açısından küllî ve cüzî'; ümmetin veya fertlerinin işlerini düzenlemede ihtiyaç duyulan şeyin gerçekleşmesi açısından da katî, zannî ve vehmî şeklinde üçe ayırdığı görülmüştür.⁸⁴⁸

Şayet ümmetin tamamını kapsayan maslahatlar ile ferdî olan maslahatlar çelişir ise ümmetin tamamını kapsayan maslahatlar yani küllîlerin öncelenmesi gerekir. Yine hâs olan bir zarar ile âmm olan bir zarar bir noktada öncelik açısından değerlendirildiğinde âmm olanın def'i hâs olana öncelenir. Zira âmm olan zarar defedildiğinde toplum bu zarardan kurtulacak demektir.⁸⁴⁹

Konunun meşakkat açısından incelenmesi de fayda ve zarar kadar önemlidir. Kulların birtakım şeyler ile sorumlu olup olmamasının temelinde talep edilen şeyin kudret dâhilinde olup olmaması yatmaktadır. Bu sebeptir ki Şâtıbî, makâsîd nazariyesinin doğrudan kulların fiilleri ile alakalı olmasından ötürü Allah tarafından kulların mükellef tutulmasındaki kastının da iyi bilinmesi gerektiğini dile getirmiştir. Şâtıbî kulların bir şey ile mükellef kılınmasının şartlarını ve sebeplerini yapılması istenilen (teklif olunan) şeyin kudret dâhilinde bulunması olarak zikretmiş ve kulun kudreti dâhilinde olmayan şeyler ile mükellef tutulmasını aklen caiz görmekle birlikte bunun şer'an caiz olmadığını söylemiştir. Şâtıbî'ye göre ilk bakışta Allah'ın kastında kulun kudreti dâhilinde olmayan şeyler olduğu şeklinde bir görünüm ortaya çıkacak olursa bu durumda yapılacak ilk iş kul tarafından güç yetirilemeyecek zannedilen o şeyin öncesine veya sonrasına bakılmalıdır. Ya da farklı anlaşılmaya yol açacak birtakım karîneler var mı ona bakılması gerekir. Nitekim Kur'an'da "Müslüman

⁸⁴⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 267.

⁸⁴⁹ el-Fâsî, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, 212. Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, (Takdim Ahmet Raysûnî), Dâru'l-Kelîmeti, Kahire 2014, s. 2012.

olmadıkça sakın ölmeyin”⁸⁵⁰ şeklinde çevirdiğimiz bu âyette aslında anlaşılan şey insanların İslam dinine girmesidir.⁸⁵¹

Şâtıbî’ye göre Müslüman olmak kulun kudreti dâhilindedir. Ancak ölmek kulun kudreti dâhilinde değildir. Bu durumda hitabın kastı ölmeden önce Müslüman olmak ve ölüm anında dahil Müslüman kalmaktır. Ölmek değildir. İnsanın kudreti dâhilinde olmayan başka bir şey de insanın tabiatında olan şeylerin defedilmesinin istenmesidir. Örneğin yemeye ve içmeye olan şehvet gibi şeyler ise insan tabiatında bulunan şeylerdir. Dolayısıyla Şâtıbî’ye göre bu şeylerin kaldırılması ya da insanın cibilliyetinde yerleşik olan şeylerin izale edilmesi istenemez. Zira bu tür şeylerin talep edilmesi teklif-i mâ lâ yutâk kabilinden olur. Lakin nefis hoşuna giden birtakım şeylere karşı şehvet de duyabilir. Bu durumda helal olmayan şeylere karşı nefsin meyline engel olunması ve helal olan şeylerden de i’tidâl ölçüsünce istifade etmesi istenir.⁸⁵²

Şâtıbî ilâhî hitabı, kuldan istenilen şeylerin talep edilmesi açısından değerlendirmiş ve insana yönelik bu talepleri üç kısım altında toplamıştır. İlki kulun kesbi dâhilinde kat’î olarak bulunmayan fiillerdir. Şâtıbî’ye göre bu tür fiiller çok azdır. İkincisi ise kulun kesbi dâhilinde kat’î olarak bulunan fiillerdir. Şâtıbî’ye göre teklife dâhil olan fiillerin çoğunluğu bu tür fiillerden oluşur. Bu tür fiiller şayet talep edilmiş ise yerine getirilmesi zorunludur. Üçüncüsü ise yukarıda zikri geçen iki kategoriden hangisine dâhil olduğu açıkça anlaşılamayan fiillerdir. Şâtıbî bu kısma sevgi, buğz vb. fiilleri örnek olarak verir. Şâtıbî araştırmacıların bu tür fiillerin hakikatleri hakkında tefekkür etmesini ve bu tefekkür sonucu hangi kısma dâhil olduğunu tespit etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Şâtıbî’ye göre bu kısma dâhil olan sevgi, buğz, korkaklık, cesaret, öfke, korku gibi hususlarda akla gelen ilk şey bunların insan tabiatının bir parçası olduğudur. Şâtıbî’ye göre bunlar ya yaratılış sebebiyle olmuş olabilir. Bu durumda talep hilkatten gelen şeylerin bizzat kendisi değil de bunlar ile alakalı olan şeylere yönelik olacaktır. Şüphesiz ki insanın fitratından kaynaklanan fiillere tâbi birtakım kesbî fiiller de vardır. Bu durumda talep doğrudan bu aslî yaratılıştan gelen fiiller olmayıp bu fiillere tâbi olan fiillere olur. Zira Şâtıbî’ye göre kudret de acziyet de talep altına giremez. Ya da sevgi, kin gibi fiiller başka unsurlar tarafından harekete

⁸⁵⁰ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/132).

⁸⁵¹ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:89.

⁸⁵² eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:90.

geçiriliyor ise bu durumda başka fiillerin varlığı gerekir. Bu başka fiiller sevgi, kin gibi fiillerden önce bulunuyor ve kulun kesbi dâhilinde ise talep aslında bu fiillere olur.

Şehvetin yasaklanması da bu türdendir. Zira şehvetin bizzat kendisi yasaklanmaz. Ancak şehveti harekete geçirecek olan öncül fiil yasaklanır. Örneğin helal olmayan bir şeye götürecek olan şehveti harekete geçirecek bakışın yasaklanması gibi. Eğer bu öncül fiiller kulun kesbi dâhilinde bulunmuyor ise bu durumda da talep intikama götüren öfke gibi bu fiillere değil, fiillerin neticelerine yönelik olacaktır.⁸⁵³ O halde Şâtıbî'ye göre öfkelenmek yasak olmayıp öfke sonucu intikam almak yasaklanmıştır. Şâtıbî meşakkat kavramının Arap dilinde mutlak olarak ele alındığında dört anlam içereceğini söyler.

Birincisi, güç yetirilsin veya yetirilmesin bütün şeyleri içine alan yani âmm olan meşakkat. Bu ifadeye göre “teklif-i mâ lâ yutâk” yani güç yetirilemeyecek şeyler de meşakkat kapsamına girmektedir. O halde insanın bu tür meşakkat içeren şeyleri yerine getirmek istemesi kendisini faydasız nice sıkıntılara ve güçlüklerle düşürecektir. Örneğin kötürüm ve yatalak bir kimsenin kıyam ile mükellef tutulması gibi. Zira kişinin gücü dâhilinde olmakla beraber kendisine tahammülü pek zor olan bir şeye zor iş, bu işi yerine getirirken tahammül edilen yorgunluk, güçlük ve sıkıntılara da “meşakkat” ismi verilmiştir.

İkincisi, kendisine güç yetirilebilecek ancak yapıldığında insan nefsinin keyfini kaçırarak ve onu tedirgin edecek seviyede günlük mutat zorlukların üzerinde zorluk içeren şeylere hâs olanlar. Bu tür meşakkatler fiillerin ya bizzat özünde bulunur, bu sebeple bir kere dahi işlense anında meşakkat hâs olur. Bu fukahânın ıstılahında meşhur ruhsatların kendisi için vaz‘ olunduğu konudur. Seferde ve hasta iken oruç tutmak vb. şeyler gibi. Ya da meşakkat fiilin bizzat kendi özünde bulunmaz. Fakat amellerin küllî oluşu ve devamlı yapılması dikkati nazara alındığı zaman da meşakkat oluşur ve fiili yapan kişi bu meşakkate uğrayabilir. Buna visal orucu tutmak örnek olarak verilebilir. Bu tür fiille insan kendi gücünün üstünde bir yükün altına girer de amelin özünde bu meşakkat varmış gibi nefse ağır gelmeye başlar.

Üçüncüsü, kendisine güç yetirilebilecek olanlara hâs olması. Bu çeşit, nefse normal olan işlerde vuku bulacak mutat yorgunluklardan daha ağır bir zorluk

⁸⁵³ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:91.

gerektirmeyen hallere hastır. Lakin bu türden şeylerle yükümlü addedilmek, teklif öncesine nispetle hayatın adetten olan normal şeylerinin yanında fazladan bir yükümlülük gibi düşünülmekte ve nefse ağır gelmektedir. Bu çeşit yükümlükler için “teklif” kelimesi kullanılmıştır. Şâtıbî bu kelimenin lügatte meşakkat anlamı içerdiğini ifade etmiştir. Zira Araplar bir kimseye ona ağır gelecek bir şeyi yükler ve o şeyi yapmasını emrederse o zaman o kişi o şeyle mükellef kılınmış demektir. Yine bir şey meşakkatli olmasına rağmen tahammül gösterebiliyor ve güç yetirebiliyor ise “تكلف الشيء” denir.

Dördüncüsü, kendisinden önce olan şeyden zorunlu olarak hasıl olan şeye hastır. Zira teklif mükellefi nefsinin hevâsından çekip çıkarmak demektir. Mutlak anlamda hevâya muhalefet etmek, hevâ sahibine hoş gelmeyip aksine meşakkatli gelir. Bu yüzden bu tür insanlarda sıkıntı ve zorluk hâsıl olur.⁸⁵⁴

Allah’ın kullarına bulunmuş olduğu teklifte meşakkat ve sıkıntı kastı elbette yoktur. Zira Kur’an’da “Ağırlıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer.”⁸⁵⁵, “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”⁸⁵⁶, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”⁸⁵⁷ vb. âyetler buna delildir. Şâtıbî’ye göre yine şayet Allah’ın kullarına teklifte meşakkat kastı olsaydı ruhsatları vermezdi.⁸⁵⁸

Allah’ın kulları sorumlu tuttuğu şeylerde herhangi bir meşakkat ve külfet hiç mi yoktur? Elbette vardır. Ancak bu tür meşakkatler ve külfetler geçmişten bugüne devam edegelen âdetlere göre meşakkat diye isimlendirilmemişlerdir. Nitekim adet olduğu üzere insanların geçimlerini sağlamada icrâ ettikleri meslek ve sanatlarına da meşakkat denmemiştir. Ama bunların içinde öyle veya böyle bir zorluk vardır. Bu mümkün ve mutata olan bir şeydir. Lakin alışlageldik olduğu ve insanı işinden alıkoyacak derecede olmadığı için bu külfete meşakkat denmemiştir. Aksine aklı başında kimseler geçim için çalışmayanları tembellikle nitelendirmişlerdir. O halde mutata diyebileceğimiz âdeten her bir işte olan külfet veya meşakkat ile bunun üzerindeki meşakkat arasında nasıl bir fark olabilir? Şâtıbî’ye göre eğer işlenen amel yapılmaya devam ederken kısmen ya da tamamen o işin inkıtına sebep olacak ise bu fiildeki meşakkat mutata düzeyin üzerinde

⁸⁵⁴ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:98-100.

⁸⁵⁵ (Kur’an-ı Kerim, A’râf, 7/157).

⁸⁵⁶ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/286).

⁸⁵⁷ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁸⁵⁸ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:100-101.

demektir. Aksine ise bu durumda da bu fiilin içerdği külfet meşakkat sayılmayacaktır. Zira dünyada hiçbir iş yoktur ki içinde bir külfet ve zorluk barındırmassın. Zaten Şâtıbî'ye göre bu mutat düzeyde meşakkat içeren teklife konu olan ameller, içlerinde barındırdıkları meşakkatten ötürü talep konusu değildirler. Aksine taşıdıkları maslahatlardan ötürü talep edilmiştirler.⁸⁵⁹

⁸⁵⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:102.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKÂSIDI ELDE ETME YÖNTEMLERİ, MAKÂSIDIN TASNİFİ VE MAKÂSIDU'L-KURAN

3.1. Makâsıd Ve Yöntem Tartışmaları

3.1.1. İslâmî İlimlerde Kullanılan Epistemolojik Yöntemler

Kur'an'ı anlamada metodoloji sorunu geçmişten günümüze devam eden bir husus olmuştur. Zira Müslümanların sözlü kültürün oluşturduğu yaşam tarzından yazılı kültürün oluşturduğu yaşam tarzına geçmeleri, rivâyet esaslı anlama metodolojisinden dirâyet esaslı anlama metodolojisine geçişi hızlandırmıştır. Müslümanlar fetihler ile birlikte İslam'ı Hicaz yarımadasının sınırlarının ötesine taşımıştır. Bütün bunların sonucunda İslam düşüncesinin sınırları mahallini aşmış ve evrensel bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Bu maddî ve manevî genişleme ve terakkî, dini ve varlık âlemini anlama, kavrama ve yorumlamada çeşitli usûller ve metodolojiler geliştirilmesine kapı aralamıştır. Bir disipline sahip olduğu düşünülen herhangi bir ilmin şu üç şeyi içermesinin gerektiği ifade edilmiştir. Bunların ilki bir epistemolojiye sahip olması, ikincisi bilgiyi elde etme yöntemine sahip olması, üçüncüsü ise bilgiyi değerlendirip anlama yöntemine sahip olmasıdır. İslâmî ilimlerde yukarıda sayılan üç esasa şamil olacak şekilde usûl ve metodoloji üzerinde kafa yoran ve bu alanda ilk eser verenlerin fakihler olduğu görülmüştür.⁸⁶⁰

Fakihlerin yaptığı şey sadece hukûkî kurallar koymak olmamıştır. Zira fakihler İslâmî ilimlerin usûllerinin epistemolojik temellerini de kurmaya çalışmışlardır. Nitekim ilk dönem âlimleri lügatı, kelâmı, nahvi ve fıkıhı bir lügatçı, nahivci, kelâmcı ve fıkıhçı

⁸⁶⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 168-69. Müdevven bir ilim olabilmenin şartları için bkz. Kâtib Çelbi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kubu ve'l-Funûn*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1941), 5-10.

gibi öğrenmişlerdir.⁸⁶¹ Onların bu geniş ilmi yelpazede derinlemesine bilgi sahibi olmaları İslâmî ilimlere metodolojik açıdan da geniş bakmalarına zemin hazırlamıştır. Bu zemin ise usûlü fikhın dilin, mantığın, kelâmın ve hukukun temel prensiplerini belirli bir sistematik içinde birleştiren bir metodolojiye sahip olmasını sağlamıştır.⁸⁶² Bununla birlikte anlama ve yorumlamaya dair metodoloji ve bu metodolojilerin epistemolojik zeminleri farklı olunca ulaşılabilecek netice de ister istemez birtakım farklılık arz edebilmiştir.

Örneğin kanûnî bir metni anlamada ve yorumlamada birbirinden farklı yöntemler oluşmuştur. İbrahim Kâfi Dönmez bu yöntemlerin dardan geniş doğru sırlanışını şu şekilde aktarmıştır: “Kanunun sadece metnini göz önünde bulundurmak suretiyle kanunun anlamını tespit etmeye çalışan “lafzî yorum”. Mantık yoluyla kanunun anlamını tespitiye çalışan “mantikî yorum”. Kanun koyucunun hükmü koyarken güttüğü gayeyi araştırarak kanunun anlamını tespitiye çalışan “tarihî yorum”. Kanunun bir defa meydana gelmekle evveliyatından tamamen bağımsız bir varlık kazandığı görüşünden hareketle kanun koyucunun kanunu koyarken güttüğü gayenin değil de kanun koyucunun kanunun uygulanacağı sıradaki şartlar ve ihtiyaçlar karşısında bulunmuş olması halinde güdeceği gayenin araştırılması ve hükmün ona göre yorumlanması gerektiğini, böylece kanunun dinamik bir varlık haline geleceğini ve hayatın değişen icaplarına uymayı sağlayacağını savunan “modern yorum” veya “kanunun zamana göre objektif yorum”. Kanunun metnine bağlı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde âdil sayılan bir çözüme varılabileceğini, hatta bu çözümün kanunun metnine aykırı olabileceğini kabul eden “serbest yorum”.⁸⁶³

Sönmez Kutlu’ya göre de İslam Düşünce Tarihinde dinin temel kaynaklarının anlaşılmasında ve yorumlanmasında üç yorum çeşidi teşekkül etmiştir. Onun bu yorum tasnifinin ilki re’y, fert ve toplumun maslahatını ve makâsıdı temel alan “akılcı yorum”dur. İkincisi masum imamların veya mahfuz velilerin keşfine dayanan “bâtınî-

⁸⁶¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 9. Baskı (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 14.

⁸⁶² Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 169.

⁸⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 1. Baskı (İstanbul: İSAM, 2014), 131-32.

irfânî yorum”dur. Üçüncüsü ise ilk nesillerin gelenekselleşmiş dini tecrübelerini yeniden ihya etmeyi amaç edinen “gelenekçi-zâhirî yorum”dur.⁸⁶⁴

Mevlüt Erten ise nasları yorumlama metodu olarak “zâhirî yaklaşım”, “akli yaklaşım”, “bâtınî yaklaşım” şeklinde üçlü tasnifte bulunmuştur.⁸⁶⁵ Bu türden tasnifler kuşkusuz daha da çoğaltılıp farklılaştırılabilir.⁸⁶⁶ Ancak yapılan bu tasniflerin Câbirî’nin aşağıda değineceğimiz sisteminin aynısı olduğu ya da bu sistem ile pek çok benzerlik içerdiği için bunların detayına girmemeyi uygun bulduk.

Çalışmamız Kur’an’ın maksatları olunca bu maksatların en doğru ve güvenilir bir şekilde hangi metodolojiyle ve nasıl elde edilebileceğine, bu metodolojinin epistemolojik zemininin ne olduğuna genel hatları ile değinmek gerekecektir. Yapmış olduğumuz incelemede anlama ve yorumlama sahasındaki ma’nâ arayışındaki metodolojilerin ontolojik ve epistemolojik zemini hakkında Faslı Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010)’nin derli toplu bilgi sunmaya çalıştığı görülmüştür. Bu sebeple onun tasnifi ile konuya devam etmeyi ve sonunda makâsı elde etmede kullanılabilecek olduğuna inandığımız yöntemleri zikretmeyi uygun bulduk.

Muhammed Âbid Câbirî İslam dünyasının ürettiği üç temel metodolojinin olduğunu ifade etmiştir. O, belâgat, kelâm, fıkıh ve nahiv alanlarında oluşan metodolojinin “beyânî bilgiyi” esas aldığını zikretmiştir.⁸⁶⁷ Ona göre “irfan” kavramı ise Sûfiler, Şiiler ve Bâtınîler tarafından kullanılan bir yöntemdir.⁸⁶⁸ “Burhan” kavramının ise mantık ve felsefecilerin yöntemi olduğunu iddia etmiştir.⁸⁶⁹ Câbirî bu üç metodolojiyi tahlil ederken aralarında zıtlık ilişkisi bulunan ikili kavramlar zemininde konuyu incelemiştir.

Ancak Câbirî beyânî ve irfânî bilgi sistemlerini eleştirmiş, burhânî bilgi sistemini savunmuştur. Biz Câbirî’nin ne savunduğundan daha ziyade bu sistemlerin metodik ve epistemolojik açıdan temel görüşlerinin neler olduğuna değineceğiz.

⁸⁶⁴ Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 19-29.

⁸⁶⁵ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*. (Ankara : Ankara Üniversitesi, 1998), 60-75.

⁸⁶⁶ Bkz. Bor, *Makâsıd Eksenli Tefsir Yöntemi İbn Âşûr Örneği*, 71-88.

⁸⁶⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 9. Baskı (Beyrut: Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2009), 13.

⁸⁶⁸ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 251-282.

⁸⁶⁹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 383-482.

Câbirî'nin hatalı olduğunu düşündüğümüz görüşlerine de yer yer değinip neden hatalı olduğunu izah etmeye çalışacağız.

3.1.1.1. Beyânî Bilgi Sistemi

Câbirî beyânî bilgi sisteminin kurucu unsurları olarak “lafız ile ma‘nâ,⁸⁷⁰ asıl ile fer’,⁸⁷¹ haber ile kıyas, cevher ile araz⁸⁷² ikilemelerini kullanmıştır. Câbirî beyânî bilginin epistemolojik olarak Arap dili ve bu dilin mantığı üzerine kurulmuş olduğunu iddia etmiştir. O, beyânî bilgi sistemini eleştirel bir bakış açısıyla tahlil etmiş ve dil ve dilin kaynağı ile ilgili tartışmaları ele alarak konuya başlamıştır. Biz de aynı sırayı gözeterek bu ikili kavramlara ve bu kavramların aralarında kurulan ilişkiye değineceğiz.

3.1.1.1.1. Beyânî Bilgi Sisteminde Lafız-Ma‘nâ Problematiği

Câbirî, ilk olarak lafız ile ma‘nâ ilişkisinin beyânî bilgi âlimleri tarafından birbirinden ya kopuk ve ayrı iki şey ya da her birinin diğerinden büyük oranda müstakil olarak iki ayrı uçmuş gibi ele alındığını savunmuştur. Câbirî bu problemin temelinde dilin kaynağı hususundaki görüşlerin bulunduğunu zikretmiştir. O, rey ehlinin ve Mu‘tezile’nin dilin kaynağını muvadaa yani insanoğlunun belli kelimelerin kullanımında uzlaşması olarak gördüğünü, Ehl-i Sünnet’in ise ilâhî belirleme ve ilham yoluyla sabit olduğu görüşünü kabul ettiğini savunmuştur. Yine o beyânî bilgi sisteminin görüşlerinin lafız-ma‘nâ arasındaki alakaya bakılarak lafız ile ma‘nânın birbirinden ayrı iki müstakil şey olduğu savı üzerine kurulduğunu iddia etmiştir.⁸⁷³

Câbirî ikinci olarak beyânî bilgi sisteminde lafız ma‘nâ kopukluğu teorisinin neticesi dil ile tefekkürün arasının fasledilerek birbirinden koparıldığını iddia etmiştir. Zira ona göre lafız dilin, ma‘nâ ise düşüncenin ürünüdür. Lafız ile ma‘nânın arasının ayrılması demek bir açıdan dil ile düşüncenin de arasının fasledilmesi demektir.⁸⁷⁴ Câbirî bu iddiasına dayanak olarak nahiv ilmindeki i‘rabı, sarf ilmindeki vezinler ve bu vezinlerin mantîkî açıdan içeriğini, fıkıh ilminde delâlet problemini ve Arap dilinde kelimenin delâletinin genişlemesi ile olan irtibatını göstermiştir. Yine kelâm ilminde muhkem ve müteşabihin anlaşılması ve bu konulardaki te’vîlin sınırlarının nasıl olduğu,

⁸⁷⁰ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 41.

⁸⁷¹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 109.

⁸⁷² Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 157.

⁸⁷³ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 41-43.

⁸⁷⁴ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 103.

Kur'an'ın mucize oluşu ve bununla irtibatlı dillerin kökeninin muvadaaya mı, yoksa ilâhî bir öğretiyeye mi, dayandığı hususundaki nazariyeleri konu ile ilgili dayanak olarak zikretmiştir. Yine bu sayılanlar etrafındaki diğer kelâmî konuları ve belâğatın sırrının lafızda mı, ma'nâda mı, yoksa nazımda mı, olduğuna dair çeşitli ihtilafları ve münakaşaları bu savına temel olarak sunmuştur. Câbirî dilin mantığı ile Aristo mantığının birbirinden ayrı olduğunu, konuları farklı da olsa yukarıda sayılan disiplinlerin kullandıkları epistemolojik metodun beyânî bilgi sistemi olduğunu; bu bilgi sisteminin mantığının da dilin mantığı üzerine kurulu olduğunu vurgulamıştır.⁸⁷⁵

Câbirî, beyânî bilgi sistemini kullanan ilim dallarının konusunun nass olduğunu; bu ilim dallarının naslara bakış tarzının merkezinde lafızlar, lugavî ibareler, hitabın oluşumunda kullanılan sistem yani nazım olduğunu, ma'nâ ve makâsıd olmadığını iddia etmiştir. Câbirî'ye göre bu bakış tarzı, İmam Şâfi'den, Hasan Basrî'ye, Câhızdan Cürcânî ve Sekkâkî'ye değişmeden devam etmiştir. Bu sayılan isimler birinci derecede lafzı incelemişler, ikinci ve üçüncü derecede de ma'nâyı ve ma'ne'l- ma'nâyı görmüşlerdir.⁸⁷⁶ Câbirî fıkıh usûlünün epistemolojik olarak hareket yönünün dil ve belâgat ilimlerinde olduğu gibi lafızdan ma'nâya doğru bir hareket olduğunu, yine usûlcülerin lafız ma'nâ tartışmalarına fazlasıyla daldıklarını, içtihadı ise dilin imkânları ile sınırladıklarını iddia etmiştir. O bu hareketleriyle usûl âlimlerinin kendi kendilerini kısıtladığını ve *Makâsıdu's-Şerî'a* konusuna eğilmekten kendilerini alıkoyduğunu savunmuştur. Özetle Câbirî'ye göre beyânî aklın ve bu aklın sistemleştirdiği beyân bilgi sisteminin iki özelliği ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki beyânî bilgi sisteminin lafız merkezli olması ve bu bilgi sisteminde hareketin lafızdan ma'nâya doğru olmasıdır. İkinci özelliği ise bu bilgi sisteminde tikellere fazla ilgi gösterilip küllî prensiplerin göz ardı edilmesidir.⁸⁷⁷

Câbirî'nin bu görüşlerine aynen katılmak zordur. Zira Câbirî'nin, lafız-ma'nâ, asıl-fer, cevher-araz ikilemelerini beyânî bilgi sisteminin temel kurucu unsurları olarak tespitte bulunmuştur. Bu tespit de beyânî bilgi sisteminin ontolojik ve epistemolojik bir alt yapısının olduğunu göstermektedir. Yine eseri boyunca bu sistemi kullanmalarından dolayı eleştiride bulunduğu farklı disiplinlerin ve bu disiplinler içindeki farklı ekollerin

⁸⁷⁵ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 41-100.

⁸⁷⁶ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 104-105.

⁸⁷⁷ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 63.

varlığı da beyânî bilgi sisteminin bir düşüncenin ürünü olduğunu göstermektedir. Buna rağmen beyânî bilgi sisteminde düşüncenin ikincil bir konuma sahip olduğu iddiası pek de tutarlı görülmemektedir.

Nitekim Câbirî eserinin bir yerinde beyânî âlimlerin lafızları öncelediği ve hatta lafzı ma'nâdan kopardıklarını ifade etmiştir. Eserinin başka bir yerindeyse bu bilgi sistemini oluşturup üreten kişilerin lafız ile ma'nâyı beden-ruh ikilisi gibi ayrılmaz bir bütünün iki parçası mesabesinde değerlendirdiklerini zikretmiştir. Yine eserinin başka bir yerinde de beyân âlimlerinin lafzın ve ma'nânın birbirine ihtiyacının olduğu görüşünde olduklarını zikretmiştir. O bu âlimlerin özgür bir lafız ile esir bir ma'nânın ya da esir bir lafız ile özgür bir ma'nânın bir araya gelmesinin özde birbirini iten zıt iki şeyin bir araya gelmesine benzettiklerini ve onların bu fikri doğru bulmadıklarını ifade etmiştir. Yine bu âlimlerin ma'nâlar ile lafızların ayrı olamayacakları, aksine birbiriyle kaynaşmış ve uyum sağlamış oldukları görüşünde olduklarını da nakletmiştir.⁸⁷⁸

Bu ifadeler göstermektedir ki önceki âlimlerin lafız ve ma'nâ arasında kurdukları ilişki Câbirî'nin ifade ettiği gibi toptan kopuk bir ilişki değildir. Zamanla bu âlimlerden kimisi lafzı kimisi ise ma'nâyı öncelemiş olabilir. Ancak Câbirî'nin iddia ettiği gibi lafız ve ma'nâ arasında kopuk bir epistemoloji kurdukları söylenemez. Yine Câbirî'nin beyânî bilgi üzerine kurulu olduğunu ifade ettiği lügatler incelendiğinde bu eserlerde ma'nânın lafızdan daha fazla dikkate alındığı kolay bir şekilde anlaşılabacaktır. Lügatler, mu'cemler ve kâmuslar incelendiğinde bir lafzın ma'nâsının tespitinde istişhad yönteminin kullanıldığı görülecektir.

İstişhad yöntemi, ilgili lafzın içinde geçtiği birtakım cümlelerin delil olarak gösterilmesi bu lafzın hangi manalar karşılığında vaz' edildiğini keşfetmek içindir. Nitekim istişhad yönteminin İslâmî ilimlerde bir kelimenin kullanıldığı ma'nânın doğruluğunu ispatlamak ve doğruluğu kesin kabul edilen birtakım nazım ve nesir türü terkipleri örnek olarak sunmak⁸⁷⁹ amacıyla sıklıkla kullanılan bir yöntem olduğu bilinmektedir. Yine "kelime"nin tarifi yapılırken vaz' olunduğu lafzın sıradan bir lafız olmadığı, müfret ma'nâ için vaz' olunduğu vurgulanmıştır.⁸⁸⁰ Vaz' kavramı da lafızların

⁸⁷⁸ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 68, 79-80.

⁸⁷⁹ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 396.

⁸⁸⁰ Ebû Muhammed Bahaeddin Abdullah b Abdurrahman İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfîyye İbn Mâlik*, thk. Antonios Betros (Lübnan-Trablus: el-Muesseetu'l-Hadîsetu li'l-Kitab, 2005), 10.

bir ma'nâya karşılık belirlenmesi⁸⁸¹ şeklinde tanımlanmıştır. Ma'nâ ise bir bakıma zihni bir tasavvurdur.⁸⁸² Yani lafız sestten oluşan bir şey ise ma'nâ zihinde oluşan bir şeydir. Bu durumda lafız cüz'î, ma'nâ ise küllîdir. Bu açıdan bakıldığında lafzın bir ma'nâ için vaz' edilmesi küllî olanın cüz'î olarak gerçekleşmesi olarak kabul edilmiştir. Buna cüz'înin küllî olana delâlet etmesi de denebilir. Delâlette her ne kadar delil önemli olsa da asıl olanın medûl olduğu bir gerçektir. Lafzın *mühmel* veya *müsta'mel* oluşu da bir ma'nâ karşılığı vaz' olup olunmamasına göre zikrolunmuştur.⁸⁸³

Meânî ilmi “maksud ma'nâyı ifade eden şeyi açığa çıkarmak bakımından cümleyi inceleyen bir ilim” olarak tanımlanmıştır. Meânî ilmi başka bir tanımda ise “Arapça lafızların kendisi ile muktezâyı hale mutabık olunan durumları inceleyen bir ilim” şeklindedir. Bu inceleme yapılırken kelâmın siyakının içeriğinden anlaşılan şey ile kelâmı kuşatan karinelere uygun yapılması vurgulanmıştır.⁸⁸⁴ Bu durumda kelâmda muktezâyı hâlin yani bağlamın ma'nânın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesi ve bağlamın göz ardı edilerek anlam teorisinin oluşturulamayacağı söylenebilir.⁸⁸⁵ Bu tanımlarda geçen hem “cümledeki maksûd ma'nâ” hem de “muktezâyı hal” kavramları kelimelerin tek başına değil de bir nazım içinde geldiği zaman bir anlam ifade ettiğini göstermiştir. Buna göre Câbirî'nin iddiasının aksine lafzın ma'nâya delâletinde merkezde lafzın değil ma'nânın konumlandırıldığı, lafzın ma'nâya göre değer ifade ettiği ve lafzın maksûda götüren bir vesile konumunda kabul edildiği söylenebilir.

Câbirî'ye göre kelâm ilminde lafız ile ma'nâ arasındaki en temel husus te'vil problemidir. Câbirî te'vili beyânî bilgi sisteminin bir türü olarak ele almıştır.⁸⁸⁶ Câbirî'ye göre beyânî te'vilin iki ana temel unsuru olduğu, bunların ilkinin muvadaa ikincisinin ise mütekellimin kastı olduğu ifade edilebilir. Bir lafzın hangi ma'nâya delâlet ettiği konusu ancak bu iki unsurun bilinmesiyle anlaşılacaktır.⁸⁸⁷ Câbirî

⁸⁸¹ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 576.

⁸⁸² Şensoy, “Ma'nâ”, 27:555.

⁸⁸³ Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 43.

⁸⁸⁴ Ebü'l-Meali Celaleddin el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belaga: el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, thk. İbrahim Şemseddin, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4.

⁸⁸⁵ Sedat Şensoy, “el-el-Hatîb el-Kazvîni'nin Bağlamsal Anlam Teorisi Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker ve Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 232.

⁸⁸⁶ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 66-67.

⁸⁸⁷ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 68.

Mu'tezîle'ye göre muvadaanın duyular âlemi için söz konusu olacağını ifade etmiştir.⁸⁸⁸ Mütakellimin kastının bilinmesi de bir bakıma duyular âlemi ile ilgilidir. Konu Kur'an için mevzû bahis olduğunda hem muvadaa hem de kast-ı mütakellim hususlarında gayb âlemi için nasıl bir yol izleneceğinin önem arz edecektir. Yani gaybî konularda muvadaa geçerli değil ise yine kast-ı mütakellim duyular âlemi ile ilgili ise gaybî konuların anlaşılmasında muvadaa ve kast-ı mütakellim bilgisine ulaşma nasıl mümkün olacaktır?

Câbirî bu sorulara cevap mahiyetinde beyânî bilgi sisteminin başka bir kuralı olarak da "gaibin şahide kıyasını" zikretmiştir. Câbirî'ye göre her ne kadar gaib konusu metafizik ve teolojik olsa da şahide kıyas edilmesi teolojik olan konunun anlaşılmasında tecrübî bilgi boyutundan ayrı düşünülememiştir. Zira ilâhî âlemi anlamada kelâm metafiziğinin temel kurucu unsuru beşeri âlemin bilinmesi dolayısıyla gaibin şahide kıyası metodudur.⁸⁸⁹ Burada önemli olan kıyasın nasıl yapılacağı hususudur. Zira hakkında bilgi sahibi olduğumuz şahid ile hakkında bilgi sahibi olamadığımız gaib arasında bir kıyas yapılabilmesi için arada bir alakanın olması gerekecektir. Câbirî Mu'tezîle'nin bu alakayı karîne olarak ifade ettiğini aktarmıştır. Bu durumda Mu'tezîle'ye göre gaybî bir şeyi te'vil ederken üç temel unsur vardır. Bunların ilki muvadaa, ikincisi mütakellimin kastı ve bu ikisine ek olarak üçüncü bir unsur da karîne olacaktır. Câbirî'ye göre bu karînenin bir bakıma şahidin hükmünün gaibe taşınmasına izin veren bir unsur olduğu, bu alakanın aslına kıyas yapılan her bir şeyde geçerli olduğu söylenebilir. Câbirî gaibin şahide kıyasında iki temel unsur olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki asıl diğeri fer'dir. Burada asıl şahid, fer' ise gaibdir. Nitekim asıl ile fer' arasında bir alaka kurulması lazımdır ki kıyas gerçekleşebilsin. Câbirî bu alakaları karîne, emmâre, delil, münasip vasıf olarak zikretmiştir.⁸⁹⁰

Câbirî mütakellimin kastını bilmeyi açıklarken gaibin şahide kıyasında duyular âleminde bir mütakellimin kastının, ya bizzat ondan işiterek bilinebileceğini veya ondan sahih bir haberin bilinmesiyle ya da mütakellimin müşahade alanının bizim müşahade alanımızla aynı olmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Eğer mütakellimin kastının bilinmesi bizim müşahade ve tecrübe alanımızın dışında ise bu durumda istidlâl

⁸⁸⁸ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 69.

⁸⁸⁹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 65.

⁸⁹⁰ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 69.

yoluyla şahid âlemindeki mütekellimin kastına kıyas edilerek bilinebilir. Câbirî Kâdî Abdulcabbar'dan da nakil yaparak Allah'ın kelâmındaki kastının ancak akli istidlâl ile bilinebileceğini ifade etmiştir.⁸⁹¹

Câbirî gaibin şahide kıyasında kullanılan alaka ve emareye kelâmcıların delil, fıkıhçıların illet, belâgatçıların ise karîne ile isimlendirdiklerini ifade etmiştir. Bu bilgilerden hareketle Câbirî dilin ve belâgatın, fıkıhın, kelâmın aynı epistemoloji üzerine bina edildiğini, bunun da beyânî bilgi olduğunu dile getirmiştir. Zira dilde hakikat-mecâz arasındaki kıyası karîne, fıkıhta asıl ile fer' arasındaki kıyası illet, kelâmda ise bu işlevi delilin gördüğünü savunmuştur.⁸⁹²

Kanaatimizce Câbirî bu konuda toptancı bir yaklaşım izlemiştir. Zira “gaibin şahide kıyası” diye ifade ettiği husus İslâmî ilimlerde daha ziyade kelâm ilminin konusu olmuştur.⁸⁹³ Bu hususta Câbirî şahidi asıl, gaibi fer' olarak nitelemiştir. Mâtürîdî ise bu konuyu bir başlık altında ele almıştır. Bu konuda “kıyas” kavramını değil de “delâlet” kavramını kullanmıştır. Mâtürîdî gaibe fer' şahide asıl denmesini eleştirmiş ve delâletin de mahiyet delâleti olmayacağını, sadece faillik delâleti olacağını zikretmiştir. Mâtürîdî yazı örneğini vermiş ve bu yazının ancak bir yazanın olduğunu delalet edeceğini, yazan varlığın insan veya cin olmasının muhtemel olmasından ötürü yazanın mahiyetine delâlet etmeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁹⁴ Bu durumda istidlâl yerine kıyasın kullanımı galatı meşhur kapsamında değerlendirilebilir.

Bu ifadelerden tartışma konusu olan bir başka konun ise asıl-fer' ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızın bu devamında Câbirî'nin beyânî bilgi sisteminde asıl ve fer' kavramlarına yaklaşımını ele alacağız.

3.1.1.1.2. Beyânî Bilgi Sisteminde Asıl-Fer' Problematiği

Câbirî asıl ve fer' ilişkisinin kavramsal düzeye tedvin asrında ulaştığını ifade etmiştir. Câbirî'ye göre asıl ve fer' ikilisi bu asırdan itibaren nahiv, fıkıh ve kelâm sahalarında kendini hissettirmeye başlamıştır. Câbirî asıl kavramının Halil b. Ahmed tarafından belirli harfleri “asıl” diğerlerinin ise “mezid” kabul edilmesiyle ilk olarak

⁸⁹¹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 70.

⁸⁹² Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 70.

⁸⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 326.

⁸⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*.

nahiv alanında ortaya çıktığını söylemiştir. Kelâm ilminde ise asıl Mu‘tezile’ye göre usûl-i hamsede,⁸⁹⁵ kendini göstermiştir. İmam Şâfi ise asıl ve fer‘ ikilisini sıklıkla kullanan; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan dört aslın kökleşmesini sağlayan; düşünme eyleminin “asıl”dan hareket ederek fer‘e yönlendirmesini yapan; dolayısıyla beyânî bilgi sisteminin oluşumuna en temel katkıyı sunan ilk kişi kabul edilmiştir.⁸⁹⁶ Câbirî beyânî bilgi sisteminde her düşüncenin bir asla bağlandığını, bir asıldan hareket etmeyen hiçbir şeyin dikkate alınmadığını vurgulamıştır. Bu sistemde fer‘ asla kıyasla bir değere sahip olmaktadır. Dolayısıyla kıyasın olabilmesi için asılların önceden belirlenmesi gerekmektedir.⁸⁹⁷

Câbirî beyânî sistemde aslın üç açıdan ele alındığına vurgu yapmıştır. *Birincisi* beyânî bilgiyi temellendiren asıllar ki beyânî bilginin başlangıç ve hareket noktasıdır. Bu kısmın açıklamasında Câbirî istinbât kavramını ele alır. Ona göre beyânî bilgide istinbât bilginin bir asıldan çıkarılması suretiyle üretilmesi demektir. Başka bir deyişle fer‘in bilgisidir. Nitekim fakih içtihat etmek ve fehmetmek suretiyle gizli olanı açığa çıkarmış yani gizli hükmü istinbât etmiş olur. Bu durumda Câbirî’ye göre istinbâtın yapılacağı bir asla ihtiyaç vardır. Bu asıl beyânî bilgide kendisinden bilginin çıkarıldığı şeydir. Fıkıh usûlünün asılları ise Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Câbirî şer‘î bilginin bu asıllardan istinbât edilerek üretildiğini ifade etmiştir.⁸⁹⁸

Câbirî’nin istinbât kavramını metodolojik bir işlevsellik açısından ele almak suretiyle yaptığı beyânî bilgi sistemi eleştirisi isabetli olduğu söylenemez. Zira istinbâtın kök olarak ma‘nâsı kazıldığı zaman kuyunun dibinden çıkarılan ilk sudur. Bu durumda istinbât suyu çıkarmak anlamına gelecek olup⁸⁹⁹ suyun bir kuyudan çıkarıldığı gibi aslın gizli ve kapalı bir yerden gün yüzüne çıkarılmasını ifade edecektir. Kıyasta ise bilinenden bilinmeyene doğru bir gidiş vardır.⁹⁰⁰ İstinbât kavramında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple istinbâtın fer‘ olmaktan ziyade hükme ulaşmada ve kapalı olan maksat ve ma‘nâyı ortaya çıkarmada kullanılan bir yöntem olduğu söylenebilir. Nitekim Kur’an’da bu kavram “bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak,

⁸⁹⁵ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 109.

⁸⁹⁶ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 109.

⁸⁹⁷ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 110-114.

⁸⁹⁸ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 113-114.

⁸⁹⁹ İbn Manzûr, “*Lisânu’l-Arab*”, “N-B-T”, 7:410.

⁹⁰⁰ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 525.

düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberdan kastedilen mânaya ulaşmak”⁹⁰¹ anlamına gelmektedir.⁹⁰² Bu bilgilere göre istinbât kavramının ma’nâ merkezli derin düşünce sonucu bir şeye ulaşma için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İkincisi beyânî bilginin üretiminde aklın nasıl yürütüleceği/istidlâlin nasıl yapılacağı hususudur. Câbirî kıyası bu kısma dâhil etmiştir. Câbirî’ye göre kıyas aklî bir eylem olup fer‘in asla veya gaibin şahide kıyas edilmesi konularını içerir. Fukahâ ve mütekellim ekollerine mensup usûlcüler arasında asıl ve fer‘ olanı belirlemede bir takım ihtilaflar vuku bulmuştur. Câbirî mütekellimin usûlcülerin şahidin gaibe kıyasında şahidin kendisini değil de hükmünü asıl kabul ettiklerini ifade etmiştir. Zira şahidin bizzat kendisinin asıl kabul edilmesi durumdan asıl olan insana Allah’ın kıyası olacaktır ki bu durum sakınılması gereken bir şeydir. Gaibin şahide kıyas edilmesinde asıl şahidin hükmü olacaktır. Bu durumda şahit insan ve sıfatları, gaib ise Allah ve sıfatları olacaktır. Örneğin bir âlim kişinin şuhûd âleminden bir şeyi bir ilim ile biliyor olması gaib âleminden bir şeyi de bu şekilde bilebileceğine delil olarak gösterilmiştir.⁹⁰³

Üçüncüsü ise beyânî bilginin üretilmesinde düşünmenin rotasını çizip onu yönlendirmesi beyânî istidlâlin usûlî kaidelerden sadır olmasını ifade etmektedir. Bu kaideler hükmün kendisinden istinbât edildiği asıllar üzerine düşünme esnasında kendisine bağlı kalınan usûlî kaidelerdir. Bu kaideler beyânî ilimlerin tamamında bulunmaktadır. Bu kaidelerden bir kısmı sadece bir disipline has olabildiği gibi bazıları da beyânî istidlâlde bağlayıcı müşterek kaidelerdir. Câbirî bu konuya kelâm ilminde “Kim ki asla sımsıkı bağlı kalır ise delil ile sorumlu tutulmadan kurtulur”, nahiv ilminde ise “Fiillerde asıl olan mebni olmak, isimlerde asıl olan ise mu‘rab olmaktır”, fıkıh ilminde ise “Eşyada asıl olan ibâhadır” kaidelerini örnek olarak vermiştir.⁹⁰⁴ Câbirî kıyasın beyânî bilgi sisteminde merkezi bir yerinin olduğunu iddia etmiştir. Beyânî bilgi sistemini kullanan nahiv, kelâm, fıkıh ve belagat ilimlerinin istidlâlî bilgiyi yöntem olarak kullanmasından ötürü bu ilim dallarının metodolojik açıdan kıyasa dayandıklarını iddia etmiştir.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ (Kur’an-ı Kerim, Nisâ, 4/83)

⁹⁰² Koca, “İstinbât”, 23:368.

⁹⁰³ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 114.

⁹⁰⁴ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 115-116.

⁹⁰⁵ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 137.

Câbirî epistemolojik açıdan beyânî kıyasın burhânî kıyasla bir ilgisinin olmadığını, beyânî kıyasın zan ifade ettiğini savunmuştur. Zira ona göre asıl ile fer‘ arasında kurulan bu kıyas müçtehidin zannı üzeredir. İlletin belirlenmesi hususu kat‘î bir delille değil de müçtehidin kanaati ile sabittir. Bu sebeple o, kıyas sonucu elde edilen bilginin yakînî bilgi ifade etmeyeceğini, zanna dayanan bir hüküm olacağını savunmuştur. Yine o bu konuda kıyasa karşı çıkan Şia ve Zâhirilerin bulunduğunu, kıyası kabul edenlerin de aslında kendi içinde birlik oluşturamadıklarını, tek birleştikleri hususun kıyasın sahâbe tarafından da kullanılması olduğunu, bu sebeple kıyası asıl kabul ettiklerini iddia etmiştir.⁹⁰⁶

3.1.1.1.3. Beyânî Bilgi Sisteminde Cevher-Araz Problematikliği

Kâinata vuku bulan olayların maddi veya manevi bir sebebinin olup olamayacağı; şayet vuku bulan olaylar bir sebebin sonucu ise sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olup olamayacağı hususları cevher ve araz kavramlara yüklenen anlamla ve işlevsellikle alakalıdır. Bu sebeple cevher-araz konusu makâsîd nazariyesinin temellendirilmesi açısından da önemlidir. Bu sebeple Câbirî’nin bu konuya dair görüşlerini incelemeyi hem yöntem açısından hem de makâsîd nazariyesinin teorik alt yapısının oluşturması açısından önemli olduğu için incelemeyi uygun bulduk.

Câbirî, Kur’an’ın sunduğu Allah, insan ve tabiat arasındaki alakadan oluşan âlem tasavvuru hakkındaki beyânî bilgi sisteminin dünya görüşünün özü itibârıyla İslam dininin kurucu unsuru olan tevhid temelli bir görüş olduğunu vurgulamıştır. Tevhidin bilinmesi Allah’ın zat, sıfat ve fiillerinin bilinip inanılmasının nasıl olduğunu gösterecek ve bu sayede yaratan ile yaratılmışların arasındaki zat, sıfat ve fiillerin farkı ortaya konulmuş olacaktır. Câbirî bu farkın bilinmesi için ilk olarak beyân âlimlerinin zaman, mekân, hareket, iktiran (birlikte olma ilişkisi), fiil/etki, infial/tepki konularının, ikinci olarak da bilen ben/akıl ile bilinen şey/mevcûd arasındaki ilişkinin bilinmesi önem arz ettiğinden bu iki konu üzerinde genel olarak durulması gerektiğini zikretmiştir. Câbirî’nin cevher-araz ikilisini bu minvalde ele aldığı görülmüştür.

Câbirî cevheri, “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi”

⁹⁰⁶ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 139-141.

olarak tanımlamıştır. Cevherin felsefe tarihi boyunca değişmeyen iki özelliği olan “temel” ve “taşıyıcı varlık” vasıflarına dikkat çekmiştir. Bu sebeple cevherler hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategori olarak kabul edilmiştir.⁹⁰⁷ Araz ise “Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir.”⁹⁰⁸

Câbirî bu konuyu bütün-parça ilişkisi içinde ele almıştır. Şayet bir bütünün parçaları da birden fazla bütünden oluşuyor ise bu bütünler de parçalardan oluştuğu, aşağıya inildikçe parçalar daha da küçüleceği, sonunda sayılabilir olması için bir yerde bu parçalanmanın duracağını ve fert halini alacağını ifade etmiştir. Buna atom nazariyesi de denmiştir. İslam düşüncesinin varlık tasavvurunda Âlem cisimlerden, cisimler de cüzlerden oluşmaktadır. Parçalanamayan en son cüz’e ise cevher’i fert denmiştir.⁹⁰⁹

Câbirî, bir şeyin cisim olması için birtakım arazları taşıması gerektiğini, arazlar olmadan cevherin tasavvurunun mümkün olamayacağını, dolayısıyla arazsız cevher olmayacağına göre arazların ve cevherlerin hâdis olacağını ifade etmiştir.⁹¹⁰ Câbirî cevher-i ferd’i küçük, ince, boyu, genişliği ve derinliği olmayan bir şey olarak nitelemiş, cevher-i ferd’in sabit bir yüzeyi olmakla birlikte bir mekânın da olmayacağını, bir *halâda* bulunduğunu, *halânın* ise kendisini herhangi bir cismin işgal etmediği boşluk olarak tanımlandığını zikretmiştir. Câbirî cevherlerin halâda *birleşme*, *ayrışma*, *hareket* ve *sükûndan* oluşan dört şekilde bulunduklarını ifade etmiştir. Cevherlerin birleşmesinin birbirinin içine girerek *kaynaşma* değil *yan yana* gelmekle oluşacağını dile getirmiştir.⁹¹¹ Birleşme, ayrışma, hareket ve sükûn kavramlarının bir oluşu ifade ettiğini, eğer bir yerde bir birleşme ve ayrışma var ise orada bir de olay veya olgu olacağını ifade etmiştir. Bir yerde olay ya da olgu var ise bu olay ve olgunun sebep ve neticesi de var mıdır? Ya da bu durum nasıl anlaşılmalıdır? Câbirî’ye göre mekân, hareket ve zamana dair tasavvurlar sebeplilik problemini ortaya çıkarmıştır.⁹¹²

⁹⁰⁷ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 179-80.

⁹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3: 337-338.

⁹⁰⁹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 179-180.

⁹¹⁰ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 180-181.

⁹¹¹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 181-182.

⁹¹² Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 193.

Câbirî, kelâmcıların cevherde hareketi bir mekândan başka bir mekâna intikal olarak görmediklerini; bu konuda mekân değil *halâ* ve cevherler esas alındığı için kelâmcılara göre hareket bir cevher-i ferdîn başka bir cevher-i ferdîn aynına intikalinden müteşekkil olduğunu ifade etmiştir. Zira bu görüşe göre cevherler bütün yönleriyle birbirinin benzeri ve dengi oldukları, nicelikleri ve şekilleri de bulunmadığı, boşlukta hareket ettikleri için hareketlerinin de benzer olması zarûrî görülmüştür. Câbirî'nin beyânî bilgi sisteminin cevher ve araz hususunda dikkatleri üzerine çektiği başka bir konu ise zaman mefhûmu olmuştur. Mekân kavramının aksine Arap dilinde birden çok kelimenin zaman kavramı için kullandığını ve beyânî bilgi sisteminde başlangıcı ve sonu olmayan mutlak zaman kavramının olmadığını ifade etmiştir.⁹¹³ Bu durumda zaman neye göre belirlenecektir?⁹¹⁴ Câbirî beyân âlimlerinin zaman ile zamanın içinde olan olayı birbirine bağlayan şeye ve zaman-mekân ilişkisine dikkat çektiklerini ifade etmiştir. Câbirî, bu durumda zamanın göreceli olacağını, uzunluk ve kısalığın zamanın içinde vuku bulan olay ya da olgulara göre değişebileceğini, zaman ve olayların birbirinden ayrılmayacak derecede bağlı olduğunu vurgulamıştır.⁹¹⁵

Câbirî bu cüzî'/atomcu mekân, hareket ve zaman anlayışının kelâmdaki sebeplilik problemini ortaya çıkardığını, sebepliliğin etki etmesinin de kadîm tasavvura göre bir çeşit *tedahül*/iç içe olma ve *ittisali*/kesintisizliği gerektirdiğini savunmuştur. Câbirî, etkinin ve etkilenmenin birbirinden farklı şeyler arasında gerçekleşmesinden ötürü beyânî telakkiye göre cevher-i fertlerin her açıdan birbirinin benzeri ve dengi olmasından dolayı birbirine tesir etmelerinin imkân dâhilinde olmadığını zikretmiştir. Bu sebeple beyânî telakkiye göre cisimleri meydana getiren cevher-i fertler birbiri ile birleşirken iç içelik göstermediklerinden birbirlerini de etkileyemeyeceklerini, dolayısıyla değişimin cevherlerde olmayıp arazlarda vuku bulacağını ifade etmiştir. Câbirî ontolojik anlamda bu konuyu daha da anlaşılır kılmak için “Sebeplilik arazlar içinde kendine bir yer bulacak mıdır?” sorusuna cevap aramıştır. O, arazların değişken olmasından dolayı ardışık iki zamanda aynı arazın var olamayacağına dikkat çekmiştir. Zira arazların değişken olmasının sonradan ortaya çıkması (hudûs) ve zeval bulması anlamına geldiğini, bu sebeple kelâmcıların nazarında arazların “tabîi tesir” neticesinde oluşmayacağını savunduklarını ve Allah'ın her bir şeyin yaratıcısı olduğu ve her bir şeyi

⁹¹³ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 189.

⁹¹⁴ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 189.

⁹¹⁵ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 189-190.

devamlı yarattığı fikrîni ispatlamak için tabiat ve tabîî tesir fikrîne karşı çıktıklarını ifade etmiştir.⁹¹⁶

Bu ifadelere göre arazlar ve cevherler her zamanda ve her harekette Allah tarafından sürekli yeniden yaratıldığı için nedensellik nazariyesi ortadan kalkmış olacaktır. Câbirî kelâmcıların bu sürekli yaratılışın olmasında etkili unsur olarak Allah'ın irâdesini gördüklerini ifade etmiştir. Câbirî günümüz ilminin sebebiyyet ile açıkladığı, kadîm felsefi düşüncenin de tesir diye ifade ettiği “tabiat” görüşünün önünü bu nazariyenin kapattığını, daha açık ifade ile arazların ilâhî irâde ile sürekli yeniden yaratıldığı görüşünün cismin tabiatının belirli birtakım arazları gerektirdiği hükmünü geçersiz kıldığını iddia etmiştir.⁹¹⁷

O halde cevher-i fert nazariyesinin temelini oluşturduğu beyânî bilgi sistemini varlık görüşü açısından tabiat (tab‘) veya nesnelerdeki zâtî özelliklere dair görüş fâsid olduğuna göre beyânî bilgi sisteminin varlık görüşü tabiatta gözlemlenen tesir olaylarını nasıl açıklayacaktır? Câbirî bu soruya Mu‘tezile ve Eş‘arî kelâmcılar tarafından dört izah ile cevap verildiğini ifade etmiştir. Bular *i’timâd*, *tevellüd*, *iktirân* ve *adettir*. Bu dört görüşün ortak olan tarafı ise günümüzde kâinatta var olduğu kabul edilen sebep sonuç ilişkisini açıklamaktır. Aslında dört kavramdan her biri kâinatta bulunan ve sebep olarak bilinen şeylerin zorunlu olmadığı, sebep diye bilinen şeylerin bir failinin olduğu, o failin de Allah olduğu vurgusunu yapmak içindir.

Câbirî insanın fiilleri haricindeki tabiata dair olayların Mu‘tezile’nin ve Eş‘arîlerin Allah’ın fiili olduğu hususunda ittifak ettiklerini nakletmiştir. Zira bu âlimler tabiatteki varlıklar arasında sebeplilik hissi uyandıracak bir ilişki bağı olduğu görünümünü veren olguları “iktiran”, tabiatteki nesneler arasındaki görülen ilişki ağındaki nizam ve kurallığı ise “âdet” kavramları ile açıklamışlardır.⁹¹⁸ Câbirî iktirân konusunu şöyle ifade etmiştir: Cevherlerin birleşmesi iç içe bir birleşme değildir. Cevherlerin birlikteliği olan iktirân parçaların birbirlerinden ayrı, ama komşu olacak şekilde birbirlerinin yanında olmasıdır.⁹¹⁹ Bu görüşe göre ilk olan şey ikinci olan

⁹¹⁶ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 193.

⁹¹⁷ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 193.

⁹¹⁸ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 202.

⁹¹⁹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 182.

şeyden farklı olduğundan, birinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu olarak gerektirmemektedir.⁹²⁰

Câbirî bu zorunluluğun olmayışını beyânî bilgi sisteminin temel unsuru olarak gördüğü *tecviz* ilkesine dayandırır. *Tecviz* ilkesine göre mekân, zaman, olay, fiiller ve varlık sahasındaki her bir şeyin cüz'î tasavvurunda cevher-i fertler arasındaki ilişki *tedahül* ilişkisi değil *iktiran* ilişkisidir. Dolayısıyla beyânî telakkiye göre cevher-i fertler arasında az veya çok bir boşluğun bulunduğunu, bunun neticesinde de cevher-i fertler arasındaki ilişkinin birbirine etki ve edilgen ilişkisi olmadığını, aksine etkisizlik yani bir nevi komşuluk (*tecavüz*) ilişkisi olduğunu tasavvur ettiklerini ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığı zaman *beyânî tecviz* nazariyesinde sebep müsebbep ilişkisi yoktur.⁹²¹ Yine Câbirî'ye göre *âdet* nazariyesini *tecviz* prensibi ile alaka kurarak açıklayan ilk kişi Gazzâlî'dir. Gazzâlî âdeti, bir şeyin sürekli olduğu, her defasında aynı sürüp gittiği, bu sebeple olayların-yerleşik bu âdet gereğince- sürüp gideceği anlayışının zihinleri şartlandırması olarak ifade etmiştir.⁹²²

Materyalist Grek atomculuğu, evrendeki değişimleri atomların mekanik bir şekilde birleşip ayrışmasında ibaret gören, var olanın yok olamayacağını, yokluktan da bir hiçbir şeyin var olamayacağını savunan; mevcudatta her bir şeyin zorunlu sebebi olduğunu iddia eden; kâinatın var oluşunda bir maksat olduğu düşüncesine reddeden bir yapıya sahiptir.⁹²³ Beyânî bilgi sisteminin cevher ve araz problematiğine getirmiş oldukları bu tahliller bir açıdan determinizmin *Makâsıdu't-Tekvîn'i* reddeden Materyalist Grek atomculuğu reddetmektedir. Bu açıdan konuya bakıldığı zaman bu hususların da bilinmesi makâsıd nazariyesinin anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Makâsıd nazariyesinin epistemolojik zeminini beyânî bilgi sisteminin oluşturduğunu düşündüğümüz için aşağıda değineceğimiz irfânî ve burhânî bilgi sistemlerinden daha fazla bu kısma değinmeyi uygun bulduk. Nitekim Câbirî'nin de eserinde bu bilgi sistemine daha fazla yer verdiği görülmüştür. Bu sebeple diğer iki bilgi sistemi ayrıntısına girilmeden özet bir şekilde ele alınacaktır.

⁹²⁰ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 203-204.

⁹²¹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 561.

⁹²² Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 204.

⁹²³ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 452.

3.1.1.2. İrfânî Bilgi Sistemi

Câbirî irfan kavramını ilim ile açıklamıştır. İslam mutasavvıfları da irfânın, kalbe keşif veya ilham yoluyla ilkâ edilen en üstün bilgi çeşidi olduğunu ifade etmişlerdir. Câbirî mutasavvıfların “duyu” ve “akıl” ikilisi ile elde edilen bilgi ile “keşif” ve “iyân” ikilisi ile elde edilen bilgiyi ayırdıklarını ifade etmiştir.⁹²⁴ Câbirî mutasavvıfların bilginin derecelerini burhan, beyân ve irfan şeklinde üçe ayırdıklarını, bu dereceleri belirlerken Kur’an’da geçen “yakîn” kelimesinin “hak”, “ilim” ve “ayn” kelimeleri ile tamlama şeklinde ifade edilmesinden⁹²⁵ faydalandıklarını zikretmiştir. Sufî terminolojisinde aklî delil ile ulaşılan bilgiye ilme’l-yakîn, beyânî hüküm ile ulaşılan bilgiye ayne’l-yakîn, şüpheye yer vermeyecek türden bir müşahede ile ulaşılan bilgiye de hakka’l-yakîn denmiştir.⁹²⁶

Câbirî, irfânî tavrın kişide en belirgin özelliğinin dış dünyadan uzaklaşma ve ben’i yüceltme olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁷ Bu irfânî tavır kişiye “Ben kimim? Nereden geldim? Şuan neredeyim? Nereye gidiyorum?” sorularını sormaktadır.⁹²⁸ Bu soruların cevabı Câbirî’yi irfânî gelenekte kurtuluşun nefsi bilmek ile başlayacağı neticesine götürmüştür. Câbirî irfânî gelenekte havas diye bir tabakanın olduğunu, bu tabakanın sâliklerden/seçilmiş kimselerden oluşacağını, sadece bu tabakaya mensup kimselerin varlıkların bâtınî bilgilerini bilebileceklerini ifade etmiştir. Bu anlayış Câbirî’ye göre irfânî bilgi sisteminin oluşumuna da etki etmiş, “zâhir ve bâtın” ayrımını doğurmuştur.⁹²⁹

Câbirî irfânî bilgi sisteminin kendine meşrûiyyet alanı sağlamak için başta zâhir ve bâtın kavramları olmak üzere tenzil, te’vil, kalp gibi kavramları kullandığını zikretmiştir. Câbirî’ye göre İslam irfâncıları tenzil ve te’vil kavramlarını kullanmak suretiyle lafzî delâlet ve iş’ârî veya remzî delâlet gibi bir ayrıma zemin hazırlamışlardır. Bunu da tenzil kavramı ile zâhir kavramı arasında, te’vil kavramı ile de bâtın kavramı arasında mutabakat kurmakla yapmışlardır.⁹³⁰ İrfânî bilgi sisteminin zâhir kavramı ile alaka kurduğu bir diğer kavram ise tefsirdir. İrfân ehli tefsiri lafzın zâhirini elde etmek

⁹²⁴ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 251.

⁹²⁵ (Kur’an-ı Kerim, Vâkıa, 56/95; Tekâsür, 102/5,7)

⁹²⁶ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 251-252.

⁹²⁷ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 255.

⁹²⁸ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 256-257.

⁹²⁹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 258.

⁹³⁰ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 272.

için, te'vili ise lafzın bâtınını elde etmek için kullandıklarından tefsir-zâhir, te'vil-bâtın şeklinde ikili bir taksim yapmışlardır. Konu lafız değil de te'vil ve bâtın merkezli olunca durum irfânî bilgi sisteminde keşf ve ilhama dayanacaktır. İrfânî gelenekte te'vil beyânî bilgi sisteminin sınırlarını aşmaya ve lafzı başka bir bilgi sahasına intikal ettirmeye dayanır. Bu alan da nassın zâhirinin de işaret edeceği hakikat olacaktır.⁹³¹

Câbirî irfânî anlayış içinde te'vil ve şatahat diye iki kavramın önemi üzerinde durmuştur. Tasavvufun ise “ilâhî işaretler ile vehmî ibarelerin arasında cereyan eden bir ilim” şeklinde tanımlandığını nakleder. Şayet ibare Kur'an âyetlerinin ârifin nefsinde işaret ettiği ve birbirini çağrıştıran ma'nâ ve düşünceleri açık ve kontrollü bir dil ile açıklamaya çalışır ise buna tevil dendiğini; ibare ârifin hissettiği ve kalbinde bulduğu birbiriyle çelişen düşünce ve duyguları kontrolsüz bir şekilde düzensiz olarak açıklıyor ise buna da şatahat dendiğini nakletmiştir. Câbirî'ye göre bâtınî tefsir ve sûfî tefsir bir tür işarete itimad ederek ibarenin anlamını zâhiri ma'nâdan bâtınî ma'nâya nakletmekten ibarettir. Şatahat ise bunun tam tersidir. Câbirî şatahatın bir tür sekir hali olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir. O halde irfânî bilgi sisteminde tevil anlayışında zâhirden bâtına geçiş işinde bir tür köprü görevi gören işaretlerin aracılığına dayanılır.⁹³² Bu yüzden Sünnî âlemde tasavvufî tefsire, işârî tefsir dendiği söylenebilir.

Câbirî, irfânî bilgi sisteminde anlama mekanizmasının bâtından zâhire doğru işlediğine; bu sistemde asıl olanın keşf yoluyla elde edilen hakikatler olduğuna, lafızların ise onlara tabi olduklarına ve irfânî te'vilde lafızdan ma'nâya geçişin aracısız olarak keşf ve ilhamla başka bir deyişle işârî bir müşahede faaliyeti ile olduğuna dikkat çekmiştir.⁹³³ Câbirî irfân ehlinin keşfi aklın üzerinde gördüklerine görüşüne vurgu yapmıştır. Ancak Câbirî bu görüşün doğru olmadığını, zira keşfin basit bir deyimle aklî etkinliğin en düşük derecesi olduğunu, keşfin ne harikulade bir şey olduğu ne de yüce bir kuvvetin verdiği hibe olduğu, aksine hiçbir şekilde kontrolü olmayan zihnî bir etkinlik ya da hayal ürünü olmanın ötesinde bir şey olmadığını savunmuştur.⁹³⁴

Câbirî irfânî gelenekteki işâret anlayışının epistemolojik açıdan değerlendirmesini yaparken işaretlerin Kur'an'daki ifadeler üzerinde düşünen kimse için bir hatırlatmadan başka bir şey olmadığını, “benzer benzerini hatırlatır” ifadesinin

⁹³¹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 274.

⁹³² Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 287-289.

⁹³³ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 290-291.

⁹³⁴ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 378.

irfânî sistemi özetleyen bir ifade olduğunu zikretmiştir. Câbirî, Rahman sûresindeki iki deniz ve inci mercan ile ilgili Şîî irfânî te'vili bu benzetme yoluyla yapılan kıyasa örnek olarak vermiştir. Ancak bu benzetme bilinenden farklıdır. Zira benzetmede, temsilin ve teşbihin rolü izah için bir araç olmaktan öteye geçmez. Şîî tefsirinde ise fer' olan yapının unsurlarının, asıl olan yapının unsurlarının sembolleri olduğu kabul edilmiş, asılın ve fer'in yapıları arasında bir mutabakata gidilmiştir. Ancak bu mutabakat, aslın ve fer'in unsurları arasında bir benzerlik alakası üzerine kurulan bir mutabakat olmayıp asıl ile fer arasında mevcut olmayan bir alaka üzerine kurulmuş bir mutabakattır. Nitekim Hz. Muhammed ile berzah, Ali ve Fatıma ile de iki deniz arasında yapısal unsurları içeren bir benzerlik olmamasına rağmen kurulan bu ilgi, alakada benzerlik olarak cereyan etmiştir. Başka bir deyişle deniz, berzah, inci ve mercan arasında kurulan alaka, bir nevi Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin arasında kurulmuştur. Kısacası bu benzerlik, benzerlik ilişkisi değil, ilişkide benzerliğe dayanmıştır.⁹³⁵ Câbirî bu metot üzerine kurulu irfânî tev'ili çeşitli örnekler vererek açıklamıştır.

3.1.1.3. Burhânî Bilgi Sistemi

Câbirî burhânın, Arap dilinde apaçık kesin delil anlamına geldiğini, mantık ıstılahında ise “herhangi bir önermenin mantîkî istintâç yoluyla yani bedîhî veya doğru olduğu kanıtlanmış başka bir önermeye zarûrî bir yolla bağlanmak suretiyle doğrulamak için yapılan zihnî bir işlem olduğunu” ifade etmiştir.⁹³⁶ Câbirî bilgisel bir eylem olarak da burhânın “mantîkî öncüllerden ve bunlardan zorunlu olarak ortaya çıkan neticelerden oluşan istintâç yani akıl yürütme” olduğunu zikretmiştir.⁹³⁷ O halde Burhânî bilgi sisteminin mantîkî akıl yürütme ilkesine dayandığı ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi, aklın verileriyle kültürün zeminini oluşturmayı hedeflediği söylenebilir.⁹³⁸

Cabiri akli, burhân nazariyesinde düşünmenin temel ve vazgeçilmez unsuru olarak ifade etmiştir.⁹³⁹ O, akli “akl-ı mükevvin (oluşturucu akıl)”, “akl-ı mükevven (oluşturulmuş akıl) şeklinde iki kısma ayırmıştır. Akl-ı mükevvinin “her insanın eşyalar

⁹³⁵ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 306.

⁹³⁶ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 383.

⁹³⁷ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 557.

⁹³⁸ Muhammed Çoşkun, “Câbirî, Muhammed Âbid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1:236.

⁹³⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, 10. Baskı (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 15.

arasındaki var olan alakayı kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen zarûrî ve küllî ilkleri çıkarsayabilme melekesi” olduğunu ifade etmiştir. Câbirî bu ifadelerle burhân nazariyesinin vazgeçilmez iki kavramı “zarûrî ve küllî” kavramlarının akıl ile olan ilişkisini kurmaya çalışmış gibidir. Akl-ı mükevven ise “yapılan istidlâllerde kendisine itimâd edilen kaideler ve ilkelerin toplamıdır.” Câbirî’ye göre bu akıl değişmez gibi görülse de zamanla farklılaşabilir. Zira bu akıl belli bir zaman diliminde oluşmuştur. Bu sebeple belli bir zamanda onaylanan ve kabul gören kurallar bütünü olup o zamanda kendisine mutlak bir değer izafe edilmiş bir olgudur.⁹⁴⁰

Burhân, yalnızca duyular, tecrübeler ve aklî muhakemelerden oluşan insanın tabiî bilgi kuvvelerine dayanarak kâinatın bütününe ve parçalarının bilgisine ulaşmaya çalışma olduğuna göre,⁹⁴¹ Câbirî’nin akl-ı mükevvin dediği akıl da burhânî akıl olmalıdır. Câbirî aklı iki kısma ayırmak suretiyle Arap-İslam aklının bilgiyi elde etmede kurduğu epistemolojik sistemin tarih içinde belirli bir kültür çevresinde meydana geldiğini ispatlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Câbirî’nin bu hususta yapmaya çalıştığı şeyin Arap İslam aklının tarihsel bir yönünün olduğunu ortaya koymak olduğu söylenebilir. Câbirî’nin bu konudaki temel iddiası ise mükevven aklın modern dünyada işlevselliğini kaybettiği; sonuçta da modern dünya ile bu aklın ürünü olan bilgi sistemi arasında epistemolojik bir kopuş yaşandığıdır. O, bugün dini metinlerin mükevvin akıl ile yani evrensel akıl ile okunması gerektiğini savunmuştur.⁹⁴²

Burhân bilgi sisteminde doğru bilgi sadece zarûrî ve küllî olanın bilgisi olup bu bilginin en küçük bir şüphe dahi kalmaksızın ve hiçbir itiraza mahal vermeyecek şekilde kesin bir delile dayalı olmak kaydıyla ispatlanmış doğru bilgiyi ihtiva etmesi gerekecektir.⁹⁴³ Bu da ancak tümelin (küllî) bilgisiyle olacaktır.⁹⁴⁴

Burhânî bilgi sisteminde tümelin bilgisine ulaşma nasıl olacaktır? Bu sorunun cevabı kategoriler olacaktır. Çünkü “kategoriler, mümkün varlıkların en genel ve nihaî sınıflarını gösteren birtakım kelimeler olup insan düşüncesinin en basit, fakat en geniş kadrosunu teşkil eder. Bunlar, insan zihninin tikelden tümele yükselerek ulaşabildiği en

⁹⁴⁰ Câbirî, *Tekvînu’l-Akli’l-Arabî*, 17.

⁹⁴¹ Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 383-384.

⁹⁴² Çoşkun, “Câbirî, Muhammed Âbid”, Ek-1:236.

⁹⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 429.

⁹⁴⁴ Câbirî, Câbirî, *Bunyetu’l-Akli’i-Arabî*, 388.

yüksek ve en genel cinslerdir (el-ecnâsü'l-âliye). Bunun için zihin çeşitli nesneler arasında benzerlikler tespit eder, sonra bu benzerliklerden hareketle birçok ferdi bir kadro içinde toplayarak bir sınıf meydana getirir. Ardından bu sınıflar arasında benzerliklerden ve ortak ilişkilerden hareketle daha geniş ve daha kapsamlı bir sınıf oluşturur. Giderek daha yüksek kadroları içinde toplayan sınıflara ulaşır. Bu işlemin sonunda zihin en yüksek cinslere ulaşır ki bunlar kategorilerdir. Bu bir tümevarım (istikrâ) işlemidir ve bu işlemde temel alınan zihnin soyutlama ve genelleme işlevidir. Zira her ferdi özel niteliklerinden soyutlamadıkça fertler arasında ortak bir nitelik elde edilemez; böyle olmayınca da genelleme olmaz, dolayısıyla bir kategoriye ulaşılamaz. Şu halde zihnin yaptığı bu işlem, farklı ve çeşitli alanlara ait bilgileri belli kadrolar içinde toplayıp tasnif etmekten ibarettir. Mantık disiplininde bir şeyin tarifini yapabilmek için bu tasnif büyük önem taşımaktadır.”⁹⁴⁵

Burhânî bilgi tümelin bilgisi olduğuna göre tanımlar da tümeller ile olmalıdır. Bu beş tümel (الكليات الخمسة) cins, nev', fasl, hâssa, ve araz-ı âmm'dır. Bunlar aynı zamanda kendileri ile bir şeyi tanımlamamıza yardımcı olan yüklemelerdir. Zira burhânî bilgi sisteminde bir şeyin tanımı yapılırken cins ve türsel ayırım olan faslı ile tanım yapılır. Bu ifadeler bize tanımın mahiyete yönelik olduğunu göstermiştir. Örneğin “İnsan düşünen canlıdır.” Canlı insanın üstünde cinsidir. Düşünme ise onu diğer canlılardan ayıran faslıdır. Nitekim “Zeyd insandır.” önermesi Zeyd'in mahiyetini yani insanlığını ifade eder. Bu durumda bu tanım mahiyeti ifade edecektir. Bu tanıma “el-hadd” denir. Eğer tanımlarken cins ve hâssa (özellik) kullanılırsa örneğin “İnsan gülen canlıdır.” şeklindeki bu tanımda da tasvir edici özelliği öne çıkmasından ötürü “er-resm” denmiştir. Resim ile yapılan tanım ise bir şeyi gayrısından temyiz etmek için kullanılır.⁹⁴⁶ Mahiyet ve temyiz ayırımı kıyas konusunda önem arz edecek olup mahiyetin burhânî kıyastaki, temyizinin ise fıkhi kıyastaki illeti vereceği söylenebilir.

Câbirî'ye göre ister beyân ister irfân isterse burhân olsun fark etmeksizin bu üç bilgi sisteminin kurucu unsurlarının başında asıl fer ilişkisi gelmektedir. Asıl fer ilişkisi Câbirî'ye göre bir bakıma müşâbehet (benzeşme) üzerine kurulmuştur. Bu iki şey arasında bulunan benzeşme ya *muhtevâ* birliği yani cins birliği benzeşmesi üzerine ya

⁹⁴⁵ Mahmut Kaya, “Makûlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 460.

⁹⁴⁶ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 388.

da *alaka* birliğı benzeşmesi üzerine kurulmuştur. Muhtevâda birlik bir grup varlığın cins birliğini göstermektedir. Örneğın kuş, uçma özelliğı olan hayvanlara verilen bir isimdir. Bir grubun üyeleri arasında bu çeşit bir benzerlik bu grup üyelerinin bir cins altında toplanmasını zorunlu kılacaktır. Lakin iki şey arasında mücerret bir alaka benzerliğı ile bir mantık disiplini açısından bir cins oluşması mümkün değildir. Örneğın balıkların pulları, kuşların da tüyleri vardır. Balıkların pullarının balık için ifade ettiğı anlam başka bir deyişle pulların fonksiyonu, kuşlar için de tüylerin aynı anlamı ve fonksiyonu ifade eder olması kuş ile balığın bir cins altında toplanmasını zorunlu kılmaz. Zira alaka ilişkisi mahiyet benzerliğı değil sadece iki şey arasında bir bağ kurmak için kullanılan nispet benzerliğı olacaktır.⁹⁴⁷ Burada zorunlu kılma konusu kıyasta neticenin zorunlu olup olmayacağını da belirleyecektir. Burada ifade edilen cins mantık ilmine göredir. Ancak usûl ulemasının cins tabiriyle kastettiğı şey mahiyet yönünden değil hüküm ve maksat yönünden bir birliktir.⁹⁴⁸ Bu konuya son bölümde değinilecektir.

Burhânî bilgi sisteminde tümelin ilim ifade etmesi için isnatlı bir cümle olması ve bu cümlelerin ihbârî olması gerekmektedir. Bu ifadelerden burhân nazariyesinde inşâ denilen, dua, temenni, istifham (emir ve nehiy) gibi cümlelerin ilim ifade etmeyeceğı anlaşılmaktadır. Zira ilim sıdka ve kizbe ihtimali olan demektir.⁹⁴⁹ Burhânî bilgi sisteminde sadece ihbârî cümlelerin ilim ifade etmesi Kur'an'ı anlama açısından problem teşkil edecektir.

Örneğın içkinin haram kılınmasının kaynağı şâri'in nehyidir. Yani âyette talep ifade eden “فاجتنبوا”⁹⁵⁰ inşâ bir cümle olduğı için burhânî kıyasta bu cümleden elde edilen bilginin de ilim ifade etmeyeceğı söylenebilir. Zira burhânî bilgi sisteminde “beş sanatı” kıyasın ihtiva ettiğı öncüllerdeki önerme çeşitleri meydana getirmektedir. Bu durumda bu bilginin doğruluğı önem arz edecektir. Zira burhânî kıyasta iki önemli konu vardır. İlki önermeler kesin bilgi içermelidir. Mantıkçılara göre önermeler içerdiği bilginin doğruluk derecesine göre yakîniyyât, meşhûrât, müsellemaât, makbûlât, zannîyyât, muhayyelât ve vehmiyyât şeklinde yedi kısma ayrılmıştır. Kıyasın burhânî olabilmesi için öncüllerin yakîniyyattan olması gerekmektedir. Yakîniyyât gerçek olan,

⁹⁴⁷ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 389.

⁹⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “Cins (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 20.

⁹⁴⁹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 390.

⁹⁵⁰ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/90)

tartışmasız olarak kesin bilgi veren önermelerdir. Dini kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet ise doğruluğu insanlar tarafından kabul edilmiş bilgidir. Bu kategoriye gör dini bilgi kaynağı açısından meşhûrâta dâhil olacaktır. Nitekim mantıkçılar ahlâkî hükümleri meşhûrât kısmından saymışlardır. Bu sebeple burhân nazariyesinde meşhûrât kesin bilgi ifade etmesi açısından yakîniyyât derecesinde değildir. Kur'an ve Sünnet'in yakîniyyât derecesine çıkabilmesi için nübüvvetin kesin bir şekilde ispat edilmesi lazımdır. Zira kesin bilgidен oluşmayan öncüllerin aslında burhânî kıyasta kullanılması doğru kabul edilmemiştir. Bu sebeple meşhûrât sayılan öncüllerden yapılan kıyasa cedelî kıyas denmiştir. Cedelî kıyasla da hakikat ne ispat edilmiş ne de reddedilmiş olur.⁹⁵¹ Bu ifadeler de bize saf burhânî bilginin *Makâsıdu'l-Kur'an* nazariyesinde epistemolojik olarak kullanılmasının zorluğunu göstermektedir.

İkincisi ise tümelin bu kesin bilgisi tikele aktarılmalıdır. Yani burhânî kıyasın temelinde mutlaka öncüllerden biri bilfiil veya bilkuvve olumlu ve yine öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır.⁹⁵² Fıkıhî kıyas ise genel anlamda özel bir nassın uygulama alanının genişletilmesinde tikelin hükmünün başka bir tikel duruma uygulanmasıdır.⁹⁵³

O halde mantık ilminin dolayısıyla burhânın, başlangıçta İslam düşüncesinde felsefî anlamda filozoflar haricinde kendine pek yer bulduğu söylenemez. Câbirî'nin söylemiyle burhân beyândan ve irfandan tamamen farklıdır. Bu da bir taraftan hem düşünce metodu hem de âlem tasavvuru ile İslam kültürünün kendine has lugavî ve dinî verileriyle oluşan düşünce metodundan ve âlem tasavvurundan tamamen farklı olmasıyla ilgilidir. Bir taraftan da kendi kendine yeterli akıl ve onun vaz' ettiği usûlden oluşan kendine hâs düşünmeye dair vasıtalarıyla tesis edilen bir bilgi dünyasıyla ilgilidir. O halde, burhân ehlinin İslam kültüründe sistemlerini oluştururken, İslam kültürünün temel dayanakları olan Kur'an, Sünnet ve selefîn tecrübelerine kendini isnat etmesi mümkün olmayacaktır.⁹⁵⁴ Zira felsefî bilginin kaynağı akıldır.⁹⁵⁵

Burhânî bilgi sisteminin bir diğer özelliği ise lafız ma'nâ ilişkisidir. Câbirî beyânî bilgi sisteminde lafzın öncelendiğini, irfânî bilgi sisteminde lafzın değil

⁹⁵¹ M. Naci Bolay, "Beş Sanat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5:546-547.

⁹⁵² Durusoy, "Kıyas", 25:527.

⁹⁵³ Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 532.

⁹⁵⁴ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 415-416.

⁹⁵⁵ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 425.

ma'nânın, hatta ma'nânın zâhîrinin değil bâtının önem arz ettiğini ifade etmiştir. Burhânî bilgi sisteminde ise lafız ma'nâ konusunu bu iki sistemden farklı bir şekilde ele almıştır. Câbirî'ye göre insanlar kendisi dışında birilerine aklındakileri veya maksadını bildirme ihtiyacı duyar ise birtakım işaretler ve lafızlar kullanır. Bu durumda da düşünce ifadede önce gelir.⁹⁵⁶ Zira önce zihinde anlamlar oluşturulur sonra bu anlamlar lafız kalıplarına dökülür. Câbirî'ye göre bu anlayış beyânî görüşün lafzı ma'nâyâ öncelemesinin tersine bir durumdur. Nitekim duyu verilerinin zihinde oluşan forma önceliği, zihindeki formun yani anlamın bu anlamı dile getiren sembolik, başka bir deyişle cümle ya da kelime şeklindeki lafızlara önceliği gibidir. Zira milletler arasında lafızlar farklı olsa zihindeki anlamlar ve makulâtler aynıdır. Bunların kaynağı lafızlar değil; duyular, nesneler, fiiller ve tepkiler olup bunların tamamı insanların idrak ve infiallerinin ortak konusudur.⁹⁵⁷

Câbirî ma'nânın lafza önceliğinden hareketle tasavvuru tasdikî önüne almıştır.⁹⁵⁸ Câbirî, konuşan kişinin ifade etmek istediği mefhûmu önce zihninde tasavvur edip tasarladığını; sonra bu ma'nâ ya da ma'nâları kendi dışındaki kimseye birtakım semboller ile aktardığını vurgulamıştır. Câbirî lafızların da bu sembollerden biri olduğunu, zihinde var olan ma'nâ ve bu ma'nânın tasavvur ve tasarımının bütün insanlarda aynı olduğunu, farklılığın karşdakine zihnindeki ma'nâyı aktarırken kullanacağı alet olan sembollerin bir çeşidi olan lafızların kavimden kavime farklılaşmasından ötürü sadece lafızlarda olacağını iddia etmiştir.⁹⁵⁹

Zihinde önce ma'nâların oluştuğu doğrudur. Hatta fitrat gereği bazı semboller vardır ki bunlar kavimden kavme, zamandan zamana da değişmez. Eğer kullanılan bu semboller her toplumda ya da bir toplumun tamamında aynı ma'nâlar için vaz' olunduğu başka bir ma'nâ içermediği biliniyor ise problem kalmayacaktır. Ağlamak bu konuya verilebilecek en güzel örnektir. Zira her devirde ve mekânda ağlamak aynıdır. Değişmeyen bir semboldür.

Nitekim çocuk konuşmayı bilmez iken duyduğu acının ma'nâsını dışa aktarımda dil dışı birtakım semboller kullanır. Ağlamak da bu sembollerden biridir. Ancak gerçek

⁹⁵⁶ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 419.

⁹⁵⁷ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 421-422.

⁹⁵⁸ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 433.

⁹⁵⁹ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 378.

şu ki her çocuk karnı ağrıdığı için ağlamaz. Bazen altını ıslattığı için bazen de açlık hissettiği için bazen de kendisine yapılan muameleyi beğenmediği için ağlayabilir. Bu durumda ağlamayı duyan kişi bu ağlama sembolünün hangi ma'nâyı içerdiğini nereden bilecektir? O halde konu çocuğun ağladığını duyan ve gören kişinin çocuk ile olan alakası ve bu konuda bulunan bilgisine göre şekil alacaktır. Eğer çocuğun annesi ağlamayı duyuyor ve çocuğun karnını yeni doyurmuş ve altını yeni değiştirmiş ise bu iki ma'nâ ağlamanın sebebi olmayacaktır. Kısacası zihindeki ma'nâların konuşanın murâdından farklı bir şekilde karşıdaki kişiye ulaşmasında konuşanın bu ma'nâyı sembollere dökerken kullandığı lafız ve konuşan ile dinleyenin bu ma'nâ ve lafızların alakasını ve sembollerin içinde cereyan ettiği bağlamı aynı oranda bilmelerine bağlı olacaktır. Eğer bu bilgi muhatap açısından eksik olur ise ortak anlama da eksik olacaktır.

Her ne kadar konuşan için ma'nâ lafızdan önce gelse de dinleyen için önce semboller zihinde yer edecektir. Bu sembollerin ma'nâsı dinleyen kişinin zihninde tasavvur edilmesi suretiyle canlanacaktır. Bu durumda konuşan açısından ma'nâ lafızdan önce gelse de dinleyen için ilk veri girişi lafız olduğundan lafız önce gelecektir. Aksi durumda ma'nânın dinleyen kişide de lafızdan önce olması için konuşanın konuşma olmadan önce zihnindeki ma'nâyı bir şekilde muhatabının zihnine aktarması gerekecektir. Aslında irfânî bilgi sistemi bir bakıma buna benzemektedir. Zira irfânî bilgi sisteminde kalp kalbe karşı ayna görevi gördüğünden arada semboller olmadan da hatta mesafeler olsa da kalpler arasında bir iletişim kurulabilmektedir. Bir an bunun mümkün olduğu düşünülse de, bu teorinin en zayıf yanı avamın bu şekilde bir keşfinin olamayacağı hususudur. Zira keşif sadece bu yolda gayret etmiş havasa has bir özelliktir. İnsanların çoğunluğu ise havas değil avamdır. Bir bakıma keşif konusu salt sübjektif bir konudur. Nitekim Câbirî bu konuda irfânî sistemi eleştirmiştir.⁹⁶⁰

Çalışmamız genel hatları ile Temel İslam Bilimleri içinde tefsir ilmi özelde ise tefsir ilminin alt dalı diyebileceğimiz *Makâsıdu'l-Kur'an* olunca, bu konunun epistemolojisi önem arz edecektir. Bu sebeple İslâmî ilimlerde epistemolojik yaklaşımları yukarıda bir bütün halinde vermeyi uygun bulduk. Zira *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın bilgi açısından neliğini, mahiyetini, değerini, kapsam ve sınırlarını ele alıp

⁹⁶⁰ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*, 378.

sorgulamak bir bakıma *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın epistemolojisini oluşturacaktır. Çalışmamızın bu epistemolojinin oluşumuna katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

3.1.2. Makâsıdı Elde Etme Yöntemleri

Kur'an'ı anlayıp onunla hayat bulmak her bir Müslümanın en önemli önceliğidir. Ancak herkes Kur'an'ın muradını ve maksadını aynı ölçüde anlamaya güç yetiremeyebilir. Kur'an'ı anlamada ve kavramada Kur'an'ın maksatlarının göz önünde bulundurulması önemlidir. Bu sebeple tefsirlere müracaat edilmesi gerekecektir. O halde Kur'an'ı anlama ve onu hayata aktarma isteğinde olan kimselerin Kur'an'ın maksatlarını keşfetmenin yolunu ve yöntemlerini bilmesi önem arz edecektir.

Örneğin Şâtıbî şâri'in maksadı olan ile olmayan şeyin nasıl ayırt edileceği hususunda yönteme dair bir takım bilgiler sunmuştur. O bu konuda ne salt lafzı ne de salt ma'nâyı esas almıştır. Ona göre ne nassın zâhirine takılıp ma'nâyı ihmal etmek, ne de ma'nâyı önceleyip lafzı ihmal etmek bu konuda sonuç verecektir. Olması gerekli olan orta bir yol takip etmektir. Şâtıbî ilimde rusûh sahibi kişilerin görüşlerinin de bu yönde olduğuna ve şer'î maslahatların ancak bu temel kıstasa göre anlaşılabilceğine vurgu yapmıştır.⁹⁶¹ Bu konuda orta yolu takip etme kıstasının Şâtıbî'nin maksatları keşfetmede kullandığı temel ilkesini oluşturduğu söylenebilir.

Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında ikinci bölümde zikrettiğimiz "Kur'an'ı Anlamanın İmkânı Meselesi" üst başlığı altında ifade ettiğimiz hususlara ek olarak makâsıdı elde etmede yöntem denilebilecek başka nelere müracaat edilmesi gerektiği konusunda önemli gördüklerimizi de burada zikretmeyi uygun bulduk.

3.1.2.1. İlahi Emir Yöntemi

Başta Kur'an hükümleri olmak üzere ister cüzî' olsun ister küllî dini hükümlerin tamamı kulların dünyevî ve uhrevî açıdan faydalarına olanı gerçekleştirmek suretiyle belirli bir makâsıd için vaz' olunmuştur. Bu hükümlere şer'î hükümler de denilmiştir. Şer'î hükümler, emredileni yerine getirme veya yasaklananı terk etme şeklinde ilâhî emirlerin gerektirdiği hükümler olarak bilinmektedir. İlahî buyruk ile herhangi bir hüküm sabit olduğunda bu talep -veya bu talebin gözettiği netice- o hükmün meşru

⁹⁶¹ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:317.

maksadı olarak konulmuştur. Örneğin hırsızlık fiilinin terk edilmesinin talep edilmesi, hırsızlık fiilinin haramlığını gerektirmiştir. Bununla da kulun malı korunmuştur.⁹⁶²

Şâtıbî, maksatları keşfetmede kullanılacak yöntemleri anlatırken bu konuyu üç açıdan ele almıştır. Bunların ilk ikisi ilâhî emirlerin ve nehiylerin anlaşılması ile ilgili olduğu için burada muhtasar olarak değinilecektir.

Birincisi, ilâhî hitapta geçen ve başlangıçtan (ibtidâî)⁹⁶³ apaçık (tasrîhî)⁹⁶⁴ olan, mücerret emir ve yasak kalıplarıdır. Çünkü emrin ancak bir fiilin işlenmesini gerektirdiğinden ötürü emir olduğu; nehyin de aynı şekilde nehyedilen fiilin işlenmemesini ve ondan el çekilmesini gerektirdiği için nehiy olduğu bilinir. Bu durumda emir vücut bulduğu anda fiilin yapılması, nehyedilen fiilin de gerçekleşmemesi şâri'in maksududur. Bu hem illete bakmaksızın mücerret emri ve nehyi dikkate alan kimseler için hem de illetlere ve maslahatlara itibar eden kimseler için açık (zâhir) ve genel (âmm) bir ilkedir. Bu aynı zamanda şer'î bir asıldır. Bu ifadelerle göre herhangi bir tahsisten ya da takyitten mücerret emirin ve nehyin maksadının yine kendi içinde olduğu söylenebilir.

İkincisi emrin ve yasakların illetlerine bakılmasıdır. İlet bir şeyin niçin emredildiği veya niçin yasaklandığı sorularına cevap aramak suretiyle bilinebilir. Şayet illet biliniyor ise ona tabi olunur. Zira illet her nerede bulunur ise o emrin ve nehyin gereği olan maksatta orada bulunur. Örneğin alışverişin, üzerine akit yapılan şeyden faydalanma maslahatı için meşru kılınması, hadlerin de kötü işlerin engellenmesi için emredilmesi gibi. Şâtıbî'ye göre şayet illet belli değil ise bu durumda “şâri'in maksadı şudur” demekten uzak durmak gerekir.

Üçüncüsü ise Şâtıbî'nin Allah'ın ibadet ve âdet olan işlerde hükümleri vaz' ederken gözettiği maksatları aslî maksatlar ve tâbi maksatlar diye iki kısma ayırmış olmasıdır. Şâtıbî bu kısma örnek olarak nikâh akdini vermiştir. Şâtıbî nikâh akdinin aslî maksat üzerine neslin meydana gelmesi ve çoğalmasının meşru kılındığını ifade etmiştir. Yani nikâh akdi meşru kılınırken Allah'ın gözettiği asıl maksat neslin

⁹⁶² Abdülmecîd en-Neccâr, “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsıd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, *Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 290-292.

⁹⁶³ Şâtıbî'nin ibtîâî kaydını düşmesinin sebebi geçici haller ile alakalı emir ve yasak kalıplarını bu tanımın dışında bırakmak içindir. bkz. eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:317.

⁹⁶⁴ Şâtıbî'nin açık kaydını düşmesini sebebi de açık olmayan zimnî emir ve yasakları ifade dışı bırakmak içindir. bkz. eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:318.

devamıdır. Nikâhın kadına ve erkeğe bu aslî maksadın dışında nice faydaları da vardır. Şâtıbî bu harici faydaları ise ikincil yani tâbî maksatlar olarak ifade etmiştir. Bu tâbî maksatların bazısının doğrudan nass (mansûsun aleyh) veya işâret yoluyla sabit olduğunu söylemiştir. Bazısının da başka bir delil ve hakkında nas bulunan şeylerin istikrâsı yoluyla bilinebileceğini zikretmiştir. Şâtıbî'ye göre hakkında nas bulunan tâbî maksatlar bir açıdan aslî maksatları ispat eder, hikmetlerini güçlendirir, onların talep edilmesine ve idâmesine hizmet eder. Nikâh akdinin eşler arasındaki yardımlaşma, şefkat, sevgi gibi bağlarının oluşmasını ve devamını sağlayan bu tâbî maksatlar neslin oluşması ve çoğalması olan aslî maksadın da gerçekleşmesini sağlar. Şâtıbî tâlî maksatları aslî maksatların dışına çıkmadığı, aslî maksatlara hizmet ettiği müddetçe meşru kabul etmiştir.

Şâtıbî bu hususa Allah'a ibadet etmeyi örnek olarak verir. Zira ibadet etmedeki aslî maksat tek bir ma'bûd olan Allah'a teveccüh etmek, her halde ona yüzü dönmek suretiyle Allah'ın tekliğini ortaya koymak, onu birlemektir. Kişi bu aslî maksadın yanı sıra ibadet ederken ahirette yüksek dereceler kazanmak ve Allah'ın dostlarından olmak gibi tâbî maksatları da gözetebilir. Bu tâbî maksatlar aslî maksadın idamesine bir anlamda destektir. Ancak kişi gösteriş ve riya için ibadet eder ise bu yapmış olduğu işte maksadı insanları aldatma olacaktır ki bu da münafıkların ve murâîlerin işlerindendir. Bu durumda kulun gözettiği maksat aslî maksat olan Allah'a tazim ve yönelme, onu birleme maksadının oluşmasına ve devamına hiçbir katkısı olmayacağı için bu maksadın makbul olmayacağını ifade etmiştir.⁹⁶⁵

Hiç kuşkusuz zikredilen bu hususların Kur'an'ı anlama çabasında olan bir kimsenin zihninde kök salmış olması gerekir. Zira kul ancak bu şekilde Allah'ın hikmet dolu ilâhî kelâmının neyi murâd ettiğini, bir şeyi emretmekle veya bir şeyi nehyetmekle hangi faydayı sağlayacağını bilir. Bu sebeple müfessir tefsir faaliyetinde bulunurken emrin ve nehyin gereklerini daima gözetmelidir.⁹⁶⁶

3.1.2.2. Kur'an Metnindeki Beyân Yöntemi

Bu yönetime “Metinsel Beyân Yöntemi” de denmiştir. Zira Kur'an âyetlerindeki birtakım apaçık ifadelerin maksatları belirlemede bize yardımcı olacağı su götürmez bir

⁹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:316-322.

⁹⁶⁶ en-Neccâr, “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsıd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, 292.

gerçektir. Bunlar genel, özel, cüz'î veya küllî birtakım ifadelerdir. Bunlar maksatların bütününe kapsamasalar da *Makâsıdu's-Şer'iyye*'yi anlamada ve kavramada temel hareket noktasını oluşturdıkları söylenebilir. Zira bu tür beyânlar Kur'an'daki küllî ve cüz'î maksatları tespit etmenin yanında sağlam birtakım kuralları da temsil ederler. Bu kurallar bir bakıma metinsel beyânın içermediği diğer maksatların da nasıl tespit edilebileceğinin ölçüsünü verebilir. Böylece o maksatların belirlenmesinde kişinin meleke kazanmasına yardımcı olurlar. Beyân yöntemi ile elde edilen bu maksatlar ana gövdeyi oluşturmada bir model görevi görebilirler. Bu sebeple olacak ki bunlar tespit edilmemiş maksatları belirlemede yönlendirici ve ta'yin edici olarak kabul edilmişlerdir. Araştırmacı bu yöntem sayesinde elde edilmiş maksatların aracılığıyla genel, özel ve cüz'î birtakım açıkça tespit edilmemiş maksatları da fark edebilir.⁹⁶⁷

Nitekim İbn Âşûr, Kur'an'ın beyânî açıdan apaçık olan delâletini önemsemiştir. O, Arapça kullanıma göre zâhirî ma'nâsı dışında başka bir şeyin murâd olunma ihtimali zayıf olan delâleti açık olan Kur'an delillerinin incelenmesi yoluyla metin içinde bulunabilecek birtakım maksatlar olduğunu ifade etmiştir. Nitekim "Oruç size yazıldı"⁹⁶⁸ âyetinin ma'nâsını, "Allah onu vacip kıldı" şeklinde anlamıştır. Zira birisi kalksa "bu ifadenin zâhiri, orucun kâğıtta yazılı olduğudur" derse yanlış bir söz söylemiş olur. Çünkü Kur'an'ın lafzının kat'î olarak mütevâtir olmasından ötürü ihtiva ettiği şeyin Allah'a nispetinin kesin olduğuna delâlet eder. Ancak Kur'an'ın ma'nâya delâleti zannî olduğunda muhtemel ikinci bir ma'nâya ulaşmak da zayıf olduğu için açık bir delâlete ihtiyaç duyulur. Bu sebeple delâleti zannî olanın kuvveti, metni kat'î olana eklendiği zaman da şer'î maksatları elde etmek kolaylaşacaktır. Örneğin İbn Âşûr'a göre "Muhakkak ki Allah fesâdı sevmez"⁹⁶⁹, "Ey İman edenler mallarınızı aranızda batıl yollar ile yemeyiniz"⁹⁷⁰, "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez."⁹⁷¹, "Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister"⁹⁷², "Allah size kolaylık diler, zorluk

⁹⁶⁷ en-Neccâr, "Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsıd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı", 292-293.

⁹⁶⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/183).

⁹⁶⁹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/205).

⁹⁷⁰ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/29).

⁹⁷¹ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/164).

⁹⁷² (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/91).

dilemez”⁹⁷³, “O, dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi”⁹⁷⁴ vb. âyetlerde ya şerî’atın bir maksadı açıklanmış veya maksada dikkat çekilmiştir.⁹⁷⁵

Şâtıbî gibi İbn Âşûr da makâsıdı ikiye ayırmıştır. Şatıbinin tâbi maksat dediğine İbn Âşûr tâlî maksat olarak nitelemiştir. O, şâri’in hüküm koymasında birtakım aslî ve tâlî maksatlarının olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunlardan bir kısmı apaçıktır, bir kısmı ise kendisine işaret olunmuştur. Bir kısmı da apaçık olanların tek tek incelenmesinden elde edilenlerdendir. Böylece, naslarda açıkça ifade edilmeyenlerin de şâri’in maksûdu olabileceği sonucuna varmıştır.⁹⁷⁶

İbn Âşûr’un bu görüşlerinden de anlaşılmaktadır ki metinsel beyânın açıklığının ölçüsünde farklılık görülebilir. Bazen metindeki bilgi, maksadın tespitinde kesin bilgi ifade ederken bazen de zan ifade edebilir. Delâletin kesin olduğu konularda bir problem yoktur. Nitekim İbn Âşûr’un sunduğu âyetler buna açıkça delildir. Ancak metinsel bilginin maksada delâleti kesin olmayınca yapılacak iş benzer âyetleri tümevarım yöntemiyle tek tek incelemek suretiyle kat’î bilgiye ya da güçlü ve muteber bir zanna ulaşmak olacaktır.

3.1.2.3. Tümevarım Yöntemi

Kur’an’daki hükümlerin kahir ekseriyeti bir maksada binaen vaz’ olunmuşsa da kimi hükümlerin vaz’ olunduğunda gözetildikleri maksatlar açıkça belirtilmemiş, kelâmın akışına bırakılmış olabilir. Nitekim Kur’an’daki hükümler kimi zaman tümel ifadeler içerse de kimi zaman da tikel olarak vaz’ edilmiştir. Tikeller türleri, türler de cinsleri oluşturduğundan bu tertip gözetildiğinde çoğu kez bu tikel olan hükümler tek tek incelendiğinde pek çoğunun genel bir maksat etrafında bulunduğu görülür. Böylece bu maksat belirli bir hüküm türü için vaz’ edilmiş olur. Bu sayede maksatları kavrama ve anlamada önemli bir yöntem elde edilmiş olur ki bu yöntemin adı istikrâdır.⁹⁷⁷

Sözlük ma’nâsı “bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcama” olan istikrâ tikel olandan tümel olana, özel olandan genel olana, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine ulaştıran

⁹⁷³ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁹⁷⁴ (Kur’an-ı Kerim, Hac, 22/78).

⁹⁷⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 125.

⁹⁷⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 129.

⁹⁷⁷ en-Neccâr, “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsıd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, 292-294.

zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir.⁹⁷⁸ Türkçede ise “tümevarım” şeklinde kullanılır.⁹⁷⁹ Gazzâlî istikrâyı “pek çok cüz’iden hareketle tek bir cüz’î üzerine hüküm vermek” diye tanımlamıştır.⁹⁸⁰

İstikrâ tam ve nakıs olmak üzere iki kısma ayrılır. Tam istikrâda cüzlerin tamamı incelenip araştırılarak külle hükmedilir. Yani bir şeyin parçalarının tamamı incelenir ve bütün üzerinde genel hükme varılır. Bu az kullanılan bir yöntemdir. Zira bir küllü oluşturan cüzlerin tamamının incelenip araştırılması ve cüzlerin tamamında ortaya çıkacak ortak bir sonuca ulaşılması gerekir. Nakıs istikrâda ise cüzlerin kahir ekseriyetinin incelenip araştırılması sonucu külle hükmedilir.⁹⁸¹ Gazzâlî tam istikrânın yakîn, nakıs istikrânın ise zan ifade ettiğini söylemiştir.⁹⁸²

İstikrâ eyleminde zihin, tikel varlıkları tek tek incelemek suretiyle genel bir kanuna/hükme ulaşmaya çalışır. Ulaşılan bu kanun geneli ifade eder. Dolayısıyla istikrânın sadece olgulardan kanunları ve genel hükümleri elde etmek, tikelden tümeli çıkarmak olarak anlaşılmamalıdır. Bunlara ilaveten olağan olandan zorunlu olanı çıkarmak anlamına da gelir. Bu ifadelerle göre istikrânın “bütüne şamil genel bir hükmü elde edebilmek için tikelerin hepsini veya bir kısmını araştırmak suretiyle çalışan bir yöntem, zihnin tikellere dair hükümlerden bu tikelerin bulunduğu tümel hakkında bir yargıya geçişin adı”⁹⁸³ olduğu söylenebilir.

Gazzâlî istikrâ için şu örneği verir: “Vitir namazı farz olsaydı binek üzerinde eda edilmezdi” sözü ile istidlâl yaparak “Binek üzerinde farz namazların eda edilmediğini nereden bildiniz?” sorusuna “Beş vakit namaz ve diğer cenaze, adanmış namaz, kaza ve benzeri türden farz cüz’ilerini istikrâ etme yoluyla” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁸⁴ Zira farz namazların tamamını inceleyip bu namazların binek üzerinde kılınabileceğine dair bir hüküm olmamasına rağmen vitir namazının binek üzerinde kılınması hakkında bir hüküm bulmuş olmalıdır ki buradan hareketle vitir namazının farz olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. İstikrâ yönteminde akıl yürütme faaliyetinin işlediği bu evrede

⁹⁷⁸ Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 358.

⁹⁷⁹ Akarsu, “Tümevarım”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 170.

⁹⁸⁰ el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*, 200.

⁹⁸¹ et-Tehânevî, “*Keşşâfu Istilâhâti’l-Funûn ve’l-Ulûm*”, 1:172.

⁹⁸² el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*, 204.

⁹⁸³ Bingöl, “İstikrâ”, 23:358.

⁹⁸⁴ el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*, 200.

tikeller arasındaki ortaklığın neden kaynaklandığını yani sebebini keşfetmek suretiyle sebep sonuç veya illet-ma'lûl kaideleri çerçevesinde genel bir hüküm elde edilir.⁹⁸⁵

Şâtıbî el-Muvâfakât isimli eserinde sık sık istikrâ yöntemine atıfta bulunmuştur. Nitekim el-Muvâfakât isimli eserinde makâsıdı incelediği ikinci cildin başında şerî'atın, kulların maslahatı için konulduğu sonucuna istikrâ yöntemi ile ulaşıldığını söylemiştir. Bazı âyetleri de delil olarak sunmuştur.⁹⁸⁶

Tâhir b. Âşûr'a göre şerî'atın maksatlarını tespit etmek için istikrâ en önemli metottur. O, şerî'atın uygulamalarının tek tek incelenmesi suretiyle şerî' maksatlara ulaşılabileceğini savunmuştur. Bu incelemenin de iki yolla olacağını ifade etmiştir:

a) İlk yol ona göre en önemlisidir. O da illetleri bilinen hükümlerin istikrâsidir. Bu inceleme de illetlerin tek tek istikrâ edilmesiyle gerçekleşecektir. Zira maksatların kolaylıkla bilinebilmesi illetlerin tek tek istikrâsıyla ile hâsıl olacaktır. Çünkü müçtehidin aynı hikmete yönelik olan birbirine benzer pek çok illeti istikrâ etmesi müçtehidin bundan bir hikmet elde etmesini sağlar. Böylece müçtehit elde ettiği bu hikmetin hukukun bir maksadı olduğunu anlamış olur. Yine İbn Âşûr cüz'ıyyâtın istikrâsından da mantık kurallarına göre küllî bir kavram (kanun, genel prensip) elde edileceğini vurgulamıştır.⁹⁸⁷

b) İkincisi ise bir tek illette müşterek hükümlerin delillerinin istikrâ edilmesidir. Söz konusu istikrânın, şâri'in murâd ettiği maksadı olduğunu kesin olarak anlayacağımız şekilde aynı illette birleşen hükümlerin delillerini inceleme şeklinde olacağını söylemiştir. Bu konuya, hukukun maksatlarından birinin "hürriyete kavuşturma" olduğunu gösteren kölelerin âzâd edilmesini emreden hükümlerin çokluğunu örnek olarak vermiştir.⁹⁸⁸

İlletler bazen hikmet ile aynı olabilirken bazen de illet ayrı hikmet ayrı olabilmektedir. Şayet illet ile hikmet aynı ise bu durumda İbn Âşûr'un "illetleri bilinen hükümler" derken bir açıdan da hikmetler de buna dâhil olacaktır. Ancak illet ile hikmet sefer konusunda olduğu gibi farklı farklı olur ise bu durumda hikmetlerin de istikrâ yöntemi ile araştırılması gerekecektir. Lakin hikmetin illetten birtakım farkı olabilir.

⁹⁸⁵ Bingöl, "İstikrâ", 23:358.

⁹⁸⁶ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2:8-9.

⁹⁸⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 121.

⁹⁸⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 123-125.

Zira illet bir tane olur iken hikmet birden fazla olabilmektedir. Bu durumda kelâmın sevk edilişinin gerisinde buluna ve murâd-ı ilâhî olan aslî hikmet ile tâlî olan ikincil hikmetler ayırt edilerek aslî hikmetin makâsıdı ispatta kullanılması gerekecektir. Bu durumda sebir ve taksim yöntemi kullanılacak demektir ki bu yönleme aşağıda değinilecektir.

Hikmetlerin elde edilmesi bazen zor olabilmektedir. Bu durumda âyetin içerdiği elde edilmesi istenen maslahat veya defedilmesi talep edilen mefsedetlerin neler olduğu istikrâ edildiği zaman maksada ulaşılabileceği söylenebilir. Zira masâlihlerin doğrudan maksatlara hizmet için vaz‘ olunduğu bilinmektedir. İbn Âşûr’un illetlerin istikrâsı yöntemine ilaveten âyetler tek tek incelenerek pasaj, sûre ve Kur’an bütünlüğü de dikkate alınmak suretiyle ulaşılabilecek aslî hikmetlerin ve masâlihlerin makâsıdı keşif yöntemi olarak kullanılabileceği ifade edilebilir. Bu İbn Âşûr’un ister ilk maddede isterse ikinci maddede belirttiği yöntemle olsun fark etmeyecektir. Zira ilk madde illetleri bilinen hükümlerin istikrâsını içermektedir. Bu madde hikmetleri ve maslahatları bilinen âyetlere de uyarlanabilir. Aslî hikmeti, temel ma‘nâsı veya masâlihi âmmesi açıkça bilinen âyetleri bu kategoriye yerleştirebiliriz. O halde âyetlerdeki aslî hikmetler ve masâlih tek tek incelendiğinde aslî hikmetleri ve masâlihi aynı olan âyetlerin makâsıdı âmmeye, tâlî olanların ise makâsıdı hâssa’ya ulaştıracağı söylenebilir. İbn Âşûr’un ikinci maddesinde olduğu gibi aynı yöntemle hikmetlerde ve masâlihde müşterek olan *âyetleri* istikrâ ederek bu âyetlerin her birinin ortak olduğu makâsıdı âmme’ye ulaşabileceğimiz söylenebilir.

Hem illetleri belirlemede hem de aslî hikmet ve maslahatlar ile tâlî olanlarından ayırmada kullanılacak olan yöntem ise sebir ve taksim olacaktır. Bu sebeple *sebir taksim* yöntemine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Sözlük ma‘nâsı “incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” olan sebr ile “parçalara, kısımlara ayırmak” olan taksîm, ıstılahta “bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemi” şeklinde tarif edilmiştir. İstilah anlamıyla akıl yürütme çeşitlerinden biri olan sebr ve taksîmin kelâmın, cedelin, usûlü fıkıhın, fûrû fikhın yanı sıra diğer ilimlerde de kullanıldığı görülmüştür. Bu yöntem usûlü fıkıhda hükmün illetine ulaşmada kullanılan yöntemlerden biridir. İlet bahsinde geçen aslın illeti olması ihtimal dâhilindeki bütün

vasıflar ortaya çıkarılmasından sonra bunların teker teker incelenip elemesi yapılır. Sonuçta elde kalan en kuvvetli tek vasıf üzerine yoğunlaşılır. Bu yoğunlaşma sonucunda aksi bir durum hâsıl olamaz ise elde kalan bu vasfın illet olduğu kabul edilir.

Örneğin hamr/şarab'ın sıvı oluşu, renginin kırmızı olması, köpürmesi, sarhoş etmesi gibi birçok vasfı vardır. Bu vasıflar tek tek incelenmiş olup sarhoşluk vasfı dışındakilerin illet olamayacağı kanaatine varılmıştır.⁹⁸⁹ Zira sıvı olmak haramlığa illet olamaz. Nitekim su da sıvı olmasına rağmen helaldir. Yine renginin kırmızı olması da haramlığa illet olamaz. Zira gül vb. rengi kırmızı nice helal meyve ve sebzeler yenilmekte ve suyu sıkılıp içilmektedir. Köpürmesi de haramlığa illet olamaz. Zira helal olan ayran vb. köpürebilen içecekler içilmektedir. Geriye bu sayılanlarda bulunmayan önemli bir vasıf kalmıştır ki o da sekir yani sarhoşluk vermesidir. O halde şarap sarhoşluk verdiği için haram kılınmıştır. İletti sarhoşluk vermesidir. Hikmeti ise aklı korumaktır. Defettiği dünyevî ve uhrevî mefsedetleri şeytanın insanların arasında şarap ile sokmak istediği kin ve düşmanlık ile Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymasıdır.⁹⁹⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki: “Makâsıdı Elde Etme Yöntemleri” başlığı altında bu yöntemlerin nazar ve tasavvur boyutlarını ele almış olduk. Son bölümde bu konu “Makâsıdı Tefsir Yöntemi” başlığı altında tasavvur boyutundan bir adım daha ileri giderek tasdik diyebileceğimiz tatbik boyutuna taşımaya çalışacağız. Orada metodolojiyi birkaç düzleme ayırarak ele alacağız. Teknik açıdan daha belirgin hale getirmeye çalışacağız.

3.2. Makâsıdın Tasnifi

Yapılan incelemelerde makâsıd nazariyesinin makâsıdı *âmmе-hâssa*, *küllî-cüzî*, *aslî-tâbi* vb. şekillerde çeşitli tasniflerinin olduğu görülmüştür.⁹⁹¹ Örneğin İbn Âşûr *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* isimli eserinde makâsıdı âmmе ve hâssa diye iki kısma ayırmıştır. İbn Âşûr mezkûr eserin ikinci kısmında *makâsıdı âmmе*'yi, üçüncü kısmın da ise *makâsıdı hâssa*'yı incelemiştir.⁹⁹² Şâtıbî ise makâsıdı *aslî* ve *tâbi* olarak iki kısma ayırmıştır. *Aslî maksatlar* kısmında mükellef için herhangi bir haz barındırmayan, bütün

⁹⁸⁹ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 255.

⁹⁹⁰ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/92).

⁹⁹¹ Bkz.: İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 45-76.

⁹⁹² İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 207 vd.

ilâhî dinlerde ortak olan zarûrâtı hamseyi ve bunun tamamlayıcısı olanları ele almıştır. *Tâbi maksatlar* kısmın da ise mükellef için içinde bir haz barındıranları ele almıştır.⁹⁹³ İbn Âşûr ise zarûrâtı hamseyi, hâciyâtı ve tahsiniyâtı masâlihın içinde ele almış ve el-mesâlihu'z-zarûriyye, el-mesâlihu'l-hâciyye ve el-mesâlihu't-tahsîniyye şeklinde isimlendirmiştir.

Yapılan bu tasniflerin ve incelemelerin fikhın genel kuralları ve usûlû çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında konuyu İbn Âşûr'un tasnifine göre detaya inmeden ele alacağız. Yapılan tasniflerde Kur'an'ın muhtevasını içeren ve genel olan kavramlara değinip, fikh disiplini çerçevesinde dar anlam ifade eden ve sadece fikhın temellendirilmesinde kullanılan kavramlara değinmemeye çalışacağız.

3.2.1. Kapsam Açısından Makâsıd

3.2.1.1. Makâsıdı Âmme

Tâhir b. Âşûr makâsıdı, *âmme* (genel) ve *hâsse* (özel) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. *Makâsıdı âmme*'yi “teşrî'in tamamında veya büyük bir çoğunluğunda şâri' tarafından gözetilen ma'nâlar ve hikmetler” şeklinde tanımlamıştır.⁹⁹⁴ O yapmış olduğu bu tanımla şerî' ahkâmın hâss kısmını yani özel durumları içeren ahkâmı dışarıda bırakmıştır. Böylece İbn Âşûr'un hükümler vaz' olunurken teşrî'in asla kayıtsız kalamayacağı birtakım ma'nâları, şerî'at'ın âmm niteliklerini ve ahkâmın pek çok kısmında dikkate alınmış olan hikmetli ma'nâları tanımın kapsamına dâhil ettiği söylenebilir.

Kimileri de fiillerin gerisinde bulunan ve fiillerin işlenmesine zemin hazırlayan birtakım şeyleri makâsıd olarak tanımlamışlardır. Bu anlayışa göre makâsıd aslında celbi menfaat ve def'i mefsedet şeklinde ifade edilen masâlihlerdir. *Makâsıdu's-Şerî'a* da şâri' tarafından hükümlerin teşrî sırasında kast olunan maslahatlardır. Bunun örnekleri de dinin, canın, aklın, nesebin, ırzın ve malın korunmasıdır.⁹⁹⁵ Burada celbi menfaati ve def'i mefsedeti içine alan masâlih kavramı makâsıd kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kanaatimizce bu kullanım maslahat ve mefsedet kavramlarının

⁹⁹³ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:144 vd.

⁹⁹⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 207.

⁹⁹⁵ Maḥdûm, *Kavâidü'l-Vesâil fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fî Dav'i'l-Makâsıdı's-Şerî'a*, 33-34.

makâsıd nazariyesinin omurgasını oluşturmamasından dolayıdır. Zira masâlih'e dair her ne fiil var ise bunlar bir maksada hizmet etmek için vardır. Örneğin içkinin mefsedeti büyük olup bu mefsedetlerden kurtulmanın yolu içkiyi terk etmekten geçer. Âyet bu mefsedetleri insanların arasına kin ve düşmanlık sokması ve Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması olarak sıralar.⁹⁹⁶ Yine âlimler hamrın haram kılınmasının illeti olarak da sarhoşluk verici olmasını zikrederler. Bu durumda bu mefsedetlerin def'i vacip olup aslında aklı korumaya vesiledirler. Mezkûr mefsedetleri def' etmeye makâsıd denilirse, bu durumda vesîle konumunda olan mefsedetlerin def'inin maksat olarak ifade edildikleri sonucuna oluşacaktır. Bu durumda makâsıd kavramı tanımlanırken vesilelerin de makâsıda dâhil edilmesi söz konusu olacak ve her bir masâlih birer maksat olacaktır.

İbn Âşûr'un *makâsıdı âmme*'ye getirmiş olduğu bu tanımda iki kavram göze çarpmaktadır. İlki ma'nâ kavramı ikincisi de hikmet kavramıdır. Hikmet kavramına bir önceki bölümde değindiğimizden burada sadece ma'nâ kavramına genel hatları ile değineceğiz. İbn Âşûr *Makâsıdu's-Şerî'a*'yı ma'nâ kavramını merkeze alarak iki gruba ayırmıştır. İlki hakîki ma'nâlar (معاني حقیقیة), ikincisi de âmm olan örfî ma'nâlar (معاني عرفیة عامة) şeklindedir. İbn Âşûr, *el-ma'âni'l-hakîkiyye* 'nin âmm faydaları celbedici veya âmm zararı defedici olduğunu, herhangi bir kanuna veya âdete bağlı kalınmaksızın müstakil bir şekilde idrak edilerek bizzat gerçekleşen ma'nâlar olduğunu zikretmiştir. İbn Âşûr bu konuya adaletin faydalı ve kişilere saldırganlığın zararlı, zalimi engellemenin toplumun salâhı için faydalı olmasını örnek olarak vermiştir. *el-Ma'âni' örfiyye âmme*'yi ise toplumların ülfet sağladığı ve güzel bulduğu, çoğunluğun salâhına uygun olan ve tecrübeden kaynaklanan mücerrebâtlar (tecrübe edilmiş şeyler) olduğunu ifade etmiştir. İbn Âşûr bu konuya "ihsanın ümmetin uygulaması gerekli bir ma'nâ olmasını, suç işleyeni cezalandırmanın işlemiş olduğu suça dönmekten veya başkalarını bu suçu işlemekten caydırmayı, pislüğün temizlenmesinin gerekli şey olduğunu idrak etmeyi" örnek olarak vermiştir.

İbn Âşûr her iki ma'nâ'nın *subût*, *zuhûr*, *inzibât* ve *ittirâd* ifade etmesini şart koşmuştur. Sübût'tan murâd, bu ma'nâların gerçekleşmesinin kesin veya kesine yakın olduğu kabul görmüş olmasıdır. Zuhûr'dan murâd açıklıktır. İbn Âşûr bu açıklığı fukahânın ma'nâyı teşhiste hiçbir ihtilafta bulunmaması ve fukahânın çoğunluğunun

⁹⁹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/173),

onu benzerleriyle karıştırmaması ile ifade etmiştir. İnzibat'tan murâd ise ma'nâ için muteber bir had/sınır olmasıdır. Öyle muteber bir sınır olacak ki asla şüphe götürmeyecek bir ölçüde şerî' bir maksat olarak itibar edilmesi için ona uygun bir ölçü olacak şekilde ne sınırı aşacak ne bir fazlalık içerecek ne de bir eksik taraf bırakacaktır. Yani olaydan olaya kişiden kişiye az veya çok ekleme ve çıkarma ile değişmeyecek istikrarlı bir şekilde süreklilik arz edecek demektir. İttirâd'dan murâd ise ma'nânın ülkeden ülkeye, kabileden kabileye ve zaman zaman değişim göstermemesidir.⁹⁹⁷

İbn Âşûr makâsıdı âmme'nin temel bir takım vasıfların olduğunu zikretmiştir. Bunlar fitrîlik, uygulanabilirlik ve ümmet nizamının korunmasıdır.

3.2.1.1.1. Makâsıdı Âmme'nin Fitrî Olması

İbn Âşûr *makâsıdı âmme*'nin İslam şerî'atının en önemli vasfı olan fitrata dayandığını, dolayısıyla fitrata aykırı olamayacağını ifade etmiştir. İbn Âşûr fitratın hilkat anlamından hareketle insan fitratını “zahiren ve bâtinen yani ceset ve akıl olarak yaratıldığı hal” diye tanımlamıştır. Bu tanımlama fitratın çerçevesinin belirlenmesi açısından önemlidir. Ancak toplum içinde yaygınlık kazanan şeylerin hangilerinin fitrata uygun olduğu, hangilerinin uygun olmadığı hususunu nasıl anlaşılacaktır? İbn Âşûr, İbn Sînâ'dan nakille bu soruya cevap aramıştır. Nitekim İbn Sînâ toplum içinde yaygın olan şeylerin fitrî kuvve olan akla dayanmadıkça fitrî olamayacağını, buna rağmen bu tür şeylerin çocukluktan beri devam edegelen adetler olmasından ötürü insanlar arasında kabul görebileceğini dile getirmiştir.⁹⁹⁸

Bu ifadelerden hareketle toplumun kabullendiği her şeyin fitrî olamayacağı sonucuna varılabilir. Örneğin fâsid adetlerin ve sapkın kimselerin bunlara davet etmesi gibi, insanın karşılaştığı birtakım ârızî durumlardan ötürü nefislerde kök salmış batıl anlayışlardan hassasiyetle sakınmak gerekmektedir. Bu durumda sıradan insanların fitrata uygun olan ile fitrata muhalif olanı ayırması da güç olacaktır. Dolayısıyla neyin fitrî neyin de fitratla çeliştiğini ancak âlimler ve kendilerine müracaat edilen ihtisas sahibi kimseler tarafından birbirinden ayırt edilebileceğini dile getirmiştir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 211-212.

⁹⁹⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 217-221.

⁹⁹⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 222.

Fıtrat kavramı Kur'an'da sünnetullah karşılığında kullanılmıştır.¹⁰⁰⁰ Binaenaleyh fıtrat kelimesinin İslâmî terminolojideki diğer bir anlamı da “*âdet ve sünnet*”tir. Bütün peygamberlerin ve ilâhî dinlerin doğru ve güzel bulup benimsedikleri ve Müslümanların yapmaları gerekli olan dinî âdet ve uygulamalara da fıtrat denmiştir.¹⁰⁰¹ Hikmeti gereği Allah bütün kâinat nizamını bu sünnetler üzerine kurmuştur.¹⁰⁰² Buna da sünnetullah denmiştir. Sünnetullah kavramı için önerilen iki kanuniyet alanı bulunmaktadır. İlk kullanım alanı tabîî varlık alanı, diğeri ise tarihi varlık alanıdır. İnsanın bu iki alana katılım biçimi de farklıdır. İnsan tabîî varlık alanına belirlenmiş bir yaşam biçimine sahip olan bedeni ile dâhil olurken, tarih alanına hür irâdesinin ta'yin ettiği eylemleri ile katılmaktadır.¹⁰⁰³ İnsanın hür iradesi ile dâhil olduğu alan aynı zamanda sorumluluk sahasını da ifade etmektedir. Kur'an'da hem tabîî varlık alanına hem de insanın sorumluluk alanına dair âyetler vardır. Bu sebeple makâsıd nazariyesi hem tabîî varlık alanının ile hem de insanın sorumluluk alanı ile ilgilidir.

Yukarıdaki ifadelerden şu netice ortaya çıkmaktadır: Bir şeyin fitrî olması demek hilkatî üzerine devam etmesi demektir. Hilkatî üzerine devam etmesi demek o şeyin yaratılırken normal durumlarda hangi fonksiyonları gerçekleştirme vazifesi verilmiş ise o vazifeye devam etmesi demektir. Nitekim ayakların temel vazifesi yürümektir. O halde ayağın bu vazifesini kasten yerine getirmesini engelleyip başka bir organın bu görevini ayağa yükleysek ve toplumun bunu da kabullenmesi sonucu toplum içinde sıradanlaşsa bu kabulleniş bu durumu fitrî yapmayacaktır. Nitekim Allah insanı bir nefisten yarattığı, sonra ondan eşini var ettiği,¹⁰⁰⁴ yine insanı bir erkek ve bir diğiden yarattığı,¹⁰⁰⁵ erkek ve diğinin birbirileri ile huzur bulmaları ve aralarında ilâhî rahmeti ve merhameti¹⁰⁰⁶ var etmesi kadının ve erkeğin birlikte bir aile yuvası kurmalarının fıtratın gereği olduğunu göstermektedir.

Bu hususa bir örnek verecek olursak, Hz. Lût zamanında var olduğunu, önceki ümmetlerde vuku bulmadığını ve yeryüzünde bu kavimle başladığını anladığımız ve fıtrata aykırı olmasından dolayı da “fâhişe” diye nitelen bir eylem olan eşcinsellik

¹⁰⁰⁰ Çelebi, “Sünnetullah”, 38:159.

¹⁰⁰¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*, 4:314.

¹⁰⁰² Çelebi, “Sünnetullah”, 38:159.

¹⁰⁰³ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet: Doğuşu, Gelişimi, Çöküşü.*, 1. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 354.

¹⁰⁰⁴ (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/6).

¹⁰⁰⁵ (Kur'an-ı Kerim, Hucurât, 49/13).

¹⁰⁰⁶ (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/21).

sorunu ortaya çıkmıştır. Eşcinselliğin son yıllarda bireysel özgürlüğün, insanın temel hak ve özgürlüğünün¹⁰⁰⁷ kapsamına dâhil edilerek tabi varlık olanında sıradan yaşamın doğal bir parçası gibi sunulmaya çalışılması, Allah'ın hilkat gereği insana biçmiş olduğu işlevselliği tanımamak anlamına gelecektir. Bu durumun kendisine ilâhî emanetin yüklendiği insanoğlunun geleceği açısından hayırlı bir davranış olduğu söylenemez. Zira İslam dininde eşcinsellik, fitrata ve insan onuruna aykırı bir davranış olarak görülmüştür.¹⁰⁰⁸ Bu sebeple bütün dünya eş cinsel hayatı benimsese de bu kabullenme onu fırtî bir olgu haline getiremez.

İbn Âşûr bu konuda “*el-Usûlu'l-Fitriyye*” diye bir tabir kullanır. Fıtrî asıllar diyebileceğimiz bu tabiri açıklarken “Allah'ın âlemi imar etmesi için insanı yaratırken insanın yaratılışını üzerine bina ettiği ya da gözettiği esaslar” diye tarif eder. Zira âlem yaratıldığı hal üzere kalmamış ifsâda uğramıştır. Bu bozulma sonrası âlemin ıslahı için Allah İslam'ı murâd etmiştir. O halde İslam ihtiva ettiği şeyler itibariyle fıtrîdir. Yine en güzel bir şekilde bu âlemin intizamına uygun olan şeyin de fıtrî olduğu söylenebilir.¹⁰⁰⁹

Fıtratı korumak için insanın vehimlerden ve hayallerden uzak durması, sadece hakikate ve muteber olan şeylere bakması gerekir. Lakin aklın, selim oluşunu kaybetmesi ve kötü kullanımı sonucu kökü fitrat dairesinde olmayıp da fitrata benzetilen pek çok şey vaki olabilmektedir. Bunlar fitrattanmış gibi muamele görebilmektedir. Bu durumda İslam Dininin fıtrî olmasının bir açıdan bu yanlışlıkları izale etmek ve doğru olanı ikame etmek anlamına geleceği söylenebilir. Çünkü İslam, Müslümanları doğru fitrata ve bu fitratın gereklerini yerine getirmeye ve onu ihya etmeye çağırır. Örneğin evlenme, çocuk emzirme fitrat gereğidir. Bu sebeptendir ki makâsıdı âmme'nin fıtratı korumayı, fıtratı bozacak her bir işten de uzak kalmayı gözettiği görülür. O halde, aslî maksatların işlevlerinden biri de fıtratı gözetmek, ona muhalif olacak hiçbir işin içinde bulunmamak demektir. Bu küllî bir ilkedir. Hayatta fıtrî diyebileceğimiz ne var ise bunlara riayet esas kabul edilmiştir. Bu sebeple adam

¹⁰⁰⁷ Temel haklar insanın fitratından getirmiş olduğu haklar diyebiliriz. Zir bütün insanlar bu haklarda ortakdır.

¹⁰⁰⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Livâta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 199.

¹⁰⁰⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 224.

öldürmek şirkten sonra zikredilerek en büyük günahlardan sayılmıştır. Fıtratı korumak vacip kılınmış, onu zedeleyecek şeyler ise yasaklanmıştır.¹⁰¹⁰

İslam dini fıtrat dini olunca dinin maksatlarının da insanın fitrî gücünün üzerinde olmaması gerekecektir. O halde dinin ifrattan ve tefritten uzak orta yollu olması, uygulanabilir olması gerekecektir. İbn Âşûr bu hususu semâha¹⁰¹¹ (السماحة) kavramı ile açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu konuya kısaca değinmek faydalı olacaktır.

3.2.1.1.2. Makâsıdı Âmme'nin Uygulanabilir Olması

İbn Âşûr İslam Dininin en temel özelliğinin ifrat ve tefritten uzak orta yollu uygulanabilir bir din olması olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'da bu dinin temeli olunca Kur'an'ın da yaşanabilir bir hitaba sahip olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. İbn Âşûr semâha ile bunu ifade etmiştir. Semâha kavramı itidâl içinde işlerde kolaylık anlamını ifade eder. Bu durumda semâh kavramı itidâl, adalet ve tavassut (orta yolu tutma ki kamâlâtın membaıdır) anlamlarını da kapsayacak olup “insanın teşdîd (zorluk ve sıkıntı) olduğunu zannettiği şeyde övgüye değer olup hiçbir zarar ve fesâda yol açmayacak derecede kolaylık” anlamına gelecektir ki İslam dini de bununla vasıflanmıştır.¹⁰¹²

3.2.1.1.3. Makâsıdı Âmmenin Ümmeti Korumaya Yönelik Olması

Kur'an insanları daima ıslaha çağırılmış ve kulların maddi ve manevî sebep oldukları ifsâda son vererek ıslah olmalarını istemiştir. Bu sebeptir ki Allah, kendi emrine asi gelip yeryüzünü ve içindeki malı, nesli ifsâda çalışanları, müfsitleri ve fesâdı¹⁰¹³, haddi aşip sınır tanımayanları,¹⁰¹⁴ tevhide bozup inkâra saplanan kâfirleri¹⁰¹⁵ sevmediğini bildirmiştir. Zira bu menfi işler ümmetin düzenini bozmaya, Allah'ın koyduğu düzeni de ifsâda yol açacak şeylerdir. Bu sebeptir ki bozulan nizamı daima yeniden ıslah için Allah hem peygamberler göndermiş hem de kitaplar vahyetmiştir. Bu sebeple Kur'an salah yolunu seçip fesâdı terk edenleri müjdelemek ve fesâdda ısrar edip bozgunculuk yapan dini ve dünyayı ifsâda çalışanları da uyarmak için hem kendisini

¹⁰¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Sheri'atu'l-İslâmiyye*, 225-226.

¹⁰¹¹ Semâh فعالة veznindedir. Bu veznin faal fiilinin harekesi hem kesra hem de fetha hem de ötre üç şekilde okunabilmektedir.

¹⁰¹² Bkz. (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185, Hac, 22/78, Mâide, 5/6, Bakara, 2/286.)

¹⁰¹³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 205, Mâide, 5/64).

¹⁰¹⁴ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/190).

¹⁰¹⁵ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/32).

beşîr ve nezîr,¹⁰¹⁶ hem de Peygamberi mübeşşir ve münzir olarak nitelemiştir.¹⁰¹⁷ Yine Kur'an yeryüzünün varislerini de "muslih kullar" olarak nitelemiştir.¹⁰¹⁸

Bu durumda Kur'an'ın en temel işlevinin de kurulan maddi ve manevî nizamın korunması, bozulan kısmı var ise ıslah edilmesinin sağlanması olduğu görülmüştür. Bu sebeple yeryüzü bir düzene sokulduktan sonra bozgunculuk etmeyi yasaklayan¹⁰¹⁹ âyetler bize Kur'an'ın hem amel hem de inanç açısından ümmetin düzeninin sağlanmasına ne kadar da önem verdiğini göstermektedir.¹⁰²⁰ Kur'an'ın murâd ettiği ıslah sadece amelî konularda olmamıştır. Zira Kur'an inancı ve tabiatı da içine alacak şekilde insan ile alakalı maddi ve manevî her bir şeyi ıslahın konusu yapmıştır. Zira nesnelerin ıslahı o nesneleri ifsâd eden insandan geçtiği için hem toplum olarak hem de birey olarak insanı ve ıslahı mihver edindiği anlaşılmaktadır.¹⁰²¹ O halde *makâsıdı âmme* olarak belirlenen şeylerin temel vasfından biri de "Ümmetin Düzenini Korumaya Yönelik Olması" olacaktır. Nitekim bu konuya son bölümde makâsıdın tasniflerinde değinilecektir.

Makâsıdu'l-Kur'an da nitelik itibârıyla âmm maksatları içerecektir. Çalışmamız da bu âmm maksatlar ile sınırlı tutulmuştur. Bu sebeple *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın da âmm olan ve aynı özellikleri taşımasından ötürü *makâsıdı âmme'ye* ve özelliklerine değinilmiştir.

3.2.1.2. Makâsıdı Hâssa

Makâsıdı Hâssa "Kulların özel tasarruflarında âmme olan maslahatlarını korumak veya insanlara fayda sağlayan maksatları gerçekleştirmek için şâri'in gözettiği birtakım hususlardır." Böylelikle kulların özel maslahatları gerçekleştirirken gösterecekleri çaba, ister gafletten ister arzularının yanlış saptırmasından isterse batıl isteklerden olsun fark etmez, mesâlihi hâssanın elde edilmesiyle hâsıl olacak şeyin iptal edilmesine sebebiyet vermemesi sağlanmış olacaktır. İbn Âşûr İnsanların tasarruflarına dair ahkâmın meşru kılınmasında gözetilen bütün hikmetlerin bu kısma gireceğini ifade

¹⁰¹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Fussilet, 41/4).

¹⁰¹⁷ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/165).

¹⁰¹⁸ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/105).

¹⁰¹⁹ (Kur'an-ı Kerim, A'râf 7/85, Hûd 11/85, Ankebût 29/36).

¹⁰²⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 234-235.

¹⁰²¹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 235-236.

etmiştir.¹⁰²² Makâsıdı hâssa bu çalışmanın temel konusu olmadığı ve bir başka çalışma konusu olabileceğini düşünüldüğünden makâsıdı hâssanın kısaca tanımı sunulmuştur.

3.2.2. Delâlet Açısından Makâsıd ve Vesâil

Çalışmanın konusu *Makâsıdu'l-Kur'an* olunca maksatların keşfedileceği mahalde doğal olarak Kur'an âyetleri olacaktır. Makâsıdı keşfetmede âyetlerin delâletinin kuvveti önem arz edecektir. Zira ister küllî ister cüz'î olsun bu maksatların ta'yin edilmesinde, kendisinden bazı deliller getirilmesinde ve istinbât sırasında birçok hüküm neş'et edecektir. Ulaşılan bu maksatlar hem Kur'an'ı anlarken hem de karşılaşılan problemlere çözüm üretirken ilk müracaat edilecek temel kaynaklar olacaktır.¹⁰²³ Bu maksatlar insanlığa yeni ufuklar açacak, günümüz insanına birtakım imkânlar dahi sunabilecektir. Bu durumda bu maksatların delâlet açısından kuvveti önemli olacaktır. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında makâsıd konusunun kat'iliğine ve zanniliğine değinilecektir.

3.2.2.1. Makâsıdı Kat'î

Yapılan incelemelerde usûl âlimlerinin makâsıdı tespitinde genel olarak illet, hikmet ve maslahat kavramları üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu üç kavram, makâsıd araştırmacısı açısından emâre görevi görmektedir. Bu emâreler apaçıksa ya da az bir çaba ile elde edilebilecek kadar zâhir ise bu durumda âyetlerdeki ma'nâlar ve hikmetler ile murâd-ı ilâhîye zorluk çekmeden ulaşılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus sübjektif görüşleri veya cüz'î meseleleri küllî konumunda görmemektir. Elde edilmesi gereken maksadın geçmişten günümüze ve gelecekte de salahiyetini sürdürecektir. Buradaki âmm ve küllî olması isteniyor ise, barındırdığı illet, hikmet ve maslahat açısından her dönem zahir olamayan değişkenlerin neticesinde hâsıl olan değer yargılarını evrenselleştirmek hata olacaktır. Nitekim dönem dönem bir takım kavramlar toplum içerisinde değer açısından yükseltilmektedirler. Şayet makâsıd araştırmacısı kendi döneminin sunî yükselen değerini Kur'an'ın maksatları gibi telakki eder ve bunu da kat'î maksat olarak kabul ederse hata etmiş olur. Eğer araştırmacı "makâsıdı âmme"ye ulaşmak istiyor ve ulaştığı bu makâsıdın da kat'î olmasını murâd ediyor ise öncelikle bu hususlara dikkat etmesi gerekecektir. Bu hususlar da hiç

¹⁰²² İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Sheri'atu'l-İslâmiyye*, 412.

¹⁰²³ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Sheri'atu'l-İslâmiyye*, 185.

kuşkusuz yöntem ile alakalıdır. Çalışmamızın bu kısmında takip edilmesinde fayda gördüğümüz bir takım yöntemlere dikkat çekeceğiz.

Makâsıdu'l-Kur'an araştırması yapan bir kimse makâsıdı âmmeyi belirlerken her bir âyeti tek tek tümevarım yöntemi ile incelemelidir. Şayet incelemeyi yaparken geçtiğimiz bölümde incelediğimiz temel ilkeleri aktif olarak işlettiği halde şahsi ilmi derinliği, anlama ve kavrama yetisi ile âyetin anlam katmanlarına inmekte zorluk çekiyor ise İslâmî ilimlerde rusûh sahibi olduğuna inandığı kimselerin görüşlerine müracaat etmeli ve kendisine bu konuda bir kapı aralanıncaya kadar incelemesine devam etmelidir.

Makâsıd araştırmacısı yukarıda zikrolunan ve benzeri yöntemler ile âyetlerin tek tek anlam katmanlarına ulaşp illeti, hikmeti, odak kavramları ve âyetlerin kapsadığı masâlihi anlayıp kavradıktan sonra ilgili âyetin odak ma'nâsını belirlemelidir. Belirlenen bu odak ma'nâlar aslında makâsıd nazariyesinin şekil almasında temel unsur olacaktır. Kat'îlik ve zannîlik bir açıdan bu odak ma'nânın elde edilmesinde gösterilen sağlam ve tutarlı çabaya bağlı olacaktır. Nitekim İbn Âşûr, bu büyük işin üstesinden geldikten sonra kişinin nefsinde şerî'atın maksatlarını kesin bir şekilde ta'yin etme neticesinin hâsıl olmayabileceğini söylemiştir. O halde bir şeyin şer'î maksat olduğuna dair verilen kararın kuvvetinin, ulaşılan delillerin çokluğu veya azlığının miktarıyla ve bu delillerle ulaşılabilecek neticenin mümbitliğinin veya çoraklığının derecesiyle alakalı olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle küllî ve âmm nitelikli prensiplere ulaşılsa delillerin neticesi mümbit demektir. Aksi durumda çorak bir çıkarım olacaktır. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki makâsıd araştırmacısının ulaştığı bilgi kat'î veya kat'îye yakın bilgi olabileceği gibi zannî de olabilecektir. Şayet bu inceleme ve araştırma sonucunda elde edilen bilgi zayıf bir zan içerir ise İbn Âşûr'a göre bu durumda araştırmacıya düşen vazife bu zayıf bilgiyi bir varsayım olarak kabul etmek ve kendisinden sonra gelecek olan ve bu konuda araştırma yapacak kişilere bir hazırlık teşkil etmesi için korumaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Nice bilgili kimseler vardır ki bilgisini kendisinden daha bilgili birisine nakleder." hadisinde işaret ettiği gibi, kendisinden sonra gelecek araştırmacılara bir hazırlık olacaktır.¹⁰²⁴

¹⁰²⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 185-186.

Makâsıdın kat'î oluşuna açıklık ve kapalılığı yanı sıra bir emrin veya nehyin tekrarı da delâlet edecektir. Çünkü bir şeyin tekrar edilmiş olması o şeye önem verildiğine işaret sayılmıştır. Delâletin güçlü, umûmî ve mutlak olması naslardaki küllî asılları göstermesi açısından önemsenmiştir.¹⁰²⁵ İbn Âşûr makâsıdın kat'î oluşuna *teysiri* (kolaylığı) de delâlet olarak zikretmiştir. İbn Âşûr'a göre Şerî'at'ın kat'î maksatları mecâz ve mübalağa ihtimalini ortadan kaldıracak derecede tekrar eden Kur'an delillerinden elde edilir. Örneğin teysir Kur'an'da o kadar çok geçmiştir ki¹⁰²⁶ bu tekrarlar teysirin mecâz ya da mübalağa anlamına gelme ihtimalini dahi saf dışı bırakmıştır. Nitekim İbn Âşûr teysir ile ilgili âyetleri istikrâ yöntemi ile incelemiş ve teysirin *Makâsıdu's-Şerî'a*'dan olabileceğini ifade etmiştir. Zira bu konunun tamamında istikrâ yoluyla incelenen bu deliller pek çok kere tekrar edilmiş ve umûmî ma'nâlı olup tamamının Allah'a nispeti kat'îdir.¹⁰²⁷

Bu ifadelerden makâsıdın kapsamına giren konularının âyetlerde hem nitelik ve nicelik açısından hem de açıklık ve kapalılık açısından her birinin eşit derecede yer almadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda âyetlerde nitelik ve nicelik bakımında daha fazla yer alan ve beyân açısından daha açık olanlardan ulaşılan maksatların kat'îliğinin diğerlerinden daha kuvvetli olacağı söylenebilir.

Kur'an'ı hayata aktarılabilir bir kitap kılmak isteyen her bir kimse için İbn Âşûr'un yöntemine dair bu ifadeleri önemlidir. Zira Kur'an araştırmacısı Kur'an'ı anlayıp tefsir ederken elde edilen bu kat'î nitelikteki âmm maksatlara riayet ederse, kuşkusuz daha güzel ve doğru olacaktır. Kur'an'ın ruhu diyebileceğimiz bu kat'î ve âmm maksatlar, hem Kur'an'ı anlarken dönüp müracaat edilecek bir kaynak olacak hem de hayatı anlamlandırırken Müslümana rehberlik edecektir.

3.2.2.2. Makâsıdı Zannî

İbn Âşûr'a göre Şerî' birtakım cüzî tasarruflar için makâsıdı zannî aşırı bir çaba göstermeden kolayca elde edilebilir. Yine ona göre aşırı bir çaba sarf etmeden yapılan istikrâ şâri'in ıstılâhı ile ilgili bilgi kazandırır.¹⁰²⁸ Yani şâri'in kullandığı bir takım

¹⁰²⁵ Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 196.

¹⁰²⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185, 187, 286; , Nisâ, 4/28; Hac, 22/78).

¹⁰²⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 189-191.

¹⁰²⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 189.

kavramlar ve bu kavramalar arasındaki ilişki hakkında bilgi edinilmesinde fayda sağlayacaktır.

İbn Âşûr makâsıd nazariyesinde zannîliğin mertebelerini anlamada yöntem olarak şunları ifade etmiştir: “Bilinmelidir ki kuşkusuz şerî’atın maksatlarını anlamada zannın mertebeleri araştırmacının elinde bulunan delillerin miktarına dayalı olarak yapılan istikrâî incelemenin farklılığına, delillerin kapalılığına ve kuvvetine göre değişiklik gösterecektir.” İbn Âşûr bu konuya şarabın haram olmasını örnek vererek şöyle der: “Muhakkak ki şarabın haram kılınması, sonradan oluşacak bozulmalara karşı aklın korunmasının şerî’at’ın bir maksadı olduğuna apaçık delalet etmektedir. Bu sebepledir ki içeni sarhoşluk sınırına ileten şeyin haramlığı hususunda müçtehitler arasında neredeyse hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak şarabın haramlığından hareketle aklı ifsâda götüren kötülüklerin önünü kapamanın (seddi zerâî’nin) şarî’atın bir maksadı olduğuna delâleti, dolayısıyla bu maksattan hareketle şarabın azının haram oluşu ve çoğunlukla sarhoşluğa yol açmayan nebizin de haram oluşu kapalı (hafî) bir delâlettir. Bu sebepledir ki nebizi içmenin ve şarabın azını içmenin haram oluşunun şarabın haramlığına denk tutulması hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Kim ki bu konuda zannı gâlib ile hareket ederse, bu saydıklarımızı haramlıkta şaraba denk tutmuş, bunları yapana had cezasının uygulanacağına ve bu sebeple cerh edileceğine hükmetmiş olur. Şarap içmenin hükmü ile bütün bu saydıklarımızın hükmünün birbirinden farklı olduğu görüşünü benimseyenler ise bu saydıklarımızı şaraba denk tutmamış olur.”¹⁰²⁹

İbn Âşûr’un bu ifadelerinden zannî olan maksatların, âmmın ve küllînin aksine cüzî’ konularla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Hem şümul hem de delâlet açısından zannî maksatların başka bir çalışmanın konusudur. Dolayısıyla bu konuya dair genel bilgi ile yetinilmiştir.

3.2.2.3. Makâsıd Vesâil İlişkisi

Yapılan incelemelerde makâsıd ve vesâil kavramlarının ilimlerin taksiminden tutun da makâsıd nazariyesine kadar geniş kullanım alanının olduğu görülmüştür. Nitekim bir ilim dalının temel unsuru sayılan ve açıklanması istenilen konularına veya problemlerine makâsıd/mesâil, bu makâsıdı temellendirmek için kullanılan bilgilere de

¹⁰²⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 192.

vesâil denmiştir.¹⁰³⁰ Bu sebeple her nerede makâsıd kavramı bulunur ise orada bir de vesâil kavramı bulunmaktadır. Bu durum makâsıd ve vesâil kavramlarının kullanım sahasının genişliğini göstermektedir. Makâsıd kavramının terim ma'nâsı incelenirken bu geniş kullanıma işaret edilmiştir. Makâsıd vesîl ilişkisi, bu çalışmada Kur'an'ın maksatları kapsamında ele alınacağından makâsıd nazariyesi çerçevesinde ifade edilmeye çalışılacaktır. Bu konu *Makâsıdu'l-Kur'an* kapsamında âyetlerin maksatları ve bu maksatlara ulaştıran vesileler ve bu iki kavram arasındaki ilişki temelinde mahza makâsıd, mahaza vesâil ve bir açıdan makâsıd bir açıdan da vesâil olmak üzere yöntem açısından bu üç noktada ele alınacaktır.

Âyette zikredilen açık beyânlar bazen mahza maksat olduğunu hissettirirken bazen mahza vesîle olabilmektedir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'a ulaştıracak âyetler ve âyetlerin içinde barındırdığı odak ma'nâ, hikmet ve masâlih üzerinde harici birtakım çabalar sonucu ulaşılan şeyler de mahza makâsıd kısmına dâhil olurken bu harici çabanın gösterildiği alan ise vesâil kısmına dâhil olacaktır. Burada önemli olan bu vesileler ile maksatlara ulaşma çabası ve maksatlara nasıl ulaşıldığı konusudur. Zira Allah hiçbir hitabında hikmetsiz ve abes bir iş yapmamış olmasına rağmen *Makâsıdu'l-Kur'an* kapsamında âyetlerin ifade ettiği maksatların hiçbir çaba sarf edilmeksizin ayan beyân açıkça bilinebildiği kısımlar çok sayılmaz. Bu sebeple inceleme yapılan âyetlerdeki odak kavramların ma'nâlarının, âyetlerin içerdiği masâlihin ve hikmetlerin esastan kavranması önemlidir. Binaenaleyh bu sayılanlar makâsıd araştırmacısını insanlığın genelini ilgilendiren, kimilerinin masâlih başlığı altında, kimilerinin doğrudan makâsıd başlığı altında incelediği ve bazılarının küllî, bazılarının âmm, bazılarının da aslî diye ifade ettiği birtakım maksatlara ulaştıracaktır. *Makâsıdu'l-Kur'an* penceresinden konuya bakıldığı zaman hem maksatların hem de o maksatlara ulaştıran vesilelerin her ikisinin de Kur'an içinde aranması gerekeceğinden âyetlerin içerdiği ma'nâlar bize hem maksatları hem de o maksatlara ulaştıran vesileleri verecektir. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında bizi makâsıda ulaştıracak vesâil kavramını incelemeyi uygun bulduk. Bu kavram birinci bölümde kısaca ele alınmıştır. Burada daha detaylı olarak incelenecektir.

Vesâil kelimesi و-س-ل kökünden türemiş ve vesîle kelimesinin çoğuludur. وصل kelimesi إلى ile mutaaddî olup bir şeye yaklaşma (تقرب) anlamındadır. Bu durumda

¹⁰³⁰ Adnan Bülent Baloğlu, "Mesâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 264; et-Tehânevî, "Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm", 2:1525.

vesîle de bir şeye arzu ve iştiyak (برغبة) duyarak ulaşma (التوصل) anlamına gelecektir. Buna göre الواسل kelimesi de الراغب bir şeye arzu ve iştiyak duyan anlamında olacaktır.¹⁰³¹

Vesîle kavramı Kur'an'da iki âyette geçmiştir.¹⁰³² Elmalılı Mâide sûresi 35. âyetin tefsirinde vesileyi “Vesile kendisi ile bir maksûda tevessül olunan, yani tekarrub edilen sebep, yaklaşma sebebi.” şeklinde açıklamıştır.¹⁰³³ Bu ve benzeri tefsirler vesîle kavramının kendisinin li-zâtihî maksûd olmayıp kendisiyle bir maksûda ulaşılmak istenildiğini göstermektedir.¹⁰³⁴ Bizzat maksûd olan ise bu arzuyla ulaşılmak istenen şey olacaktır. Nitekim vesîle kavramının sözlük anlamları içinde rağbet ya da rağbet ma'nâsına gelen diğer kelimeler ile kayıtlanmış olması ma'nâyı daha da hâss kılmıştır. Tevessül kavramının başka bir şeye rağbet etmekle ilişkilendirilmesi o şeyin aslî maksat olduğunu göstermiştir. Bu sebeple makâsîd ile vesâil arasındaki alakanın bu zemin üzerine kurulmuş olduğu söylenebilir.

Vesâil ıstılahta, vesâili âmme ve vesâili hâssa diye ikiye ayrılmıştır. Vesâili âmme “Makâsıdı gerçekleştirebilmek için kendisine tevessül edilen fiillerdir.”¹⁰³⁵ Nitekim kelâm ilminin makâsıdı olan mesâili temellendirmek için ihtiyaç duyulan bilgilere de vesâil denmiştir.¹⁰³⁶ Bu durumda maslahat ve mefsedete ulaştıran her bir fiile makâsıdı âmme'ye götüren vesîle denmiştir. Örneğin, bu genel ma'nâ penceresinden bakıldığında cihat şerî' bir vesiledir. Zira cihat ümmeti korumak olarak isimlendirilebilecek şerî' bir maksûdu gerçekleştirmeye vesiledir. Kısas da aynı şekilde toplumda emniyetin yaygınlaşması olan şerî' bir maksûdu gerçekleştirmeye vesîle olacaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman vesâili âmme makâsıdı âmme'ye ulaştıran vesîle olarak kullanılmış olacaktır. Bu durumda âmm kavramı altına da vesâil ıstılahına dâhil olabilecek kulların her bir fiili girecektir.¹⁰³⁷ Bu ifadeler vesâil kavramının küllî bir

¹⁰³¹ İbn Manzur, “*Lisânu'l-Arab*”, “V-S-L”, 11:724-725; el-Fîrûzâbâdî, *Basâ'iru Zevî't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Âzîz*, 3:5:217; Ahmed b. Muhammed Ali el-Mukrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Sherhi'l-Kebîr li'r-Râfîi*, thk. Abdulazîm eş-Şinnâvî, c. 2 (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 660.

¹⁰³² (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/35; İsrâ, 17/57).

¹⁰³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:234-235.

¹⁰³⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11:225-226; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6:187..

¹⁰³⁵ Mahdûm, *Kavâidü'l-Vesâil fî's-Sheri'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fî Dav'i'l-Makâsıdı's-Sheri'a*, 41-42,47.

¹⁰³⁶ Baloglu, “Mesâil”, 29:264.

¹⁰³⁷ Mahdûm, *Kavâidü'l-Vesâil fî's-Sheri'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fî Dav'i'l-Makâsıdı's-Sheri'a*, 47-48.

yönü de olacağını göstermiştir. Yani kendisi her ne kadar vesâilden olsa da ifade ettiği ma'nâ hem âmm hem de ilke olabilecek durumda ve küllî bir ma'nâ içereceğinden küllî prensiplerin bir kısmı makâsıd kavramı içinde ele alınırken bir kısmı da vesâile tabi olacaktır. Bu durumda bu vesâil makâsıdın tasnifinde kullanılacak olan kademelendirmede orta cins olacaktır. Bu orta cins kendi üstündeki cinse vesile, altındaki cinse ise maksat konumunda olacak, mahza vesâil kategorisinde olmayacaktır.

Vesâili hâssa ise bizatihi kast olunan fiiller değildir. Çünkü bu fiiller ne maslahat ve mefsedet içerirler ne de maslahat ve mefsedete ulaştırırlar. Lakin maslahat ve mefsedet içeren fiillere ulaşmak için kendilerine tevessül edilen fiillerdir. Bu durumda vesâili hâssa, mahza vesâil olacaktır. Örneğin hac için sefere çıkmak, cihat için çaba sarf etmek, namaz kılmak için camiye yürüyerek gitmek gibi. Nitekim hac yapacak bir kişi hac yolculuğuna çıktığında sefer, hac yapacak kişi için hacca bir vesîle konumunda olacak, bizatihi kast konumunda olmayacaktır. Yine bu sefer, zatında bir maslahat ve bir mefsedet de içermeyecektir. Maslahat hac ibadetinde, cihat etmede ve namaz kılmakta olacaktır.¹⁰³⁸ Nitekim İbn Âşûr bu vesîleyi hukuk mantığı içinde “bizatihi maksûd olmadıkları halde başka hükümlerin gerçekleştirilmesi ve ortaya konulması kendisine bağlı hükümler” şeklinde tanımlamıştır. Bu ve diğer tanımların birleştiği en önemli hususun vesileler olmadan maksadın gerçekleşmeyeceği ya da eksik olarak gerçekleşeceği olduğu söylenebilir.¹⁰³⁹

3.2.3. Makâsıdu'l-Kur'an'ın Temel İlkeleri

İslam evrensel bir dindir.¹⁰⁴⁰ Bu dinin temel kaynağı ve ilâhî hitabı insanlığa ulaştıran Kur'an da cihanşümul mesajları içermektedir. Nitekim bu konuya bir önceki bölümde Kur'an'ın evrenselliği konusunda değinilmiştir. Çalışmanın bu kısmında makâsıd nazariyesinin özellikle de *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* âlemşümul oluşuna dikkat çekilecektir. Bu hususu açıklarken Kur'an'da geçen her bir şeyin maksat olmayacağı görüşünden hareketle, *Makâsıdu'l-Kur'an'ı* belirlerken evrensellik ilkesine dikkat edilmesi hususunda metodik bir yaklaşımda bulunulacaktır.

¹⁰³⁸ Mahdûm, *Kavâidü'l-Vesâil fi ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fi Dav'i'l-Makâsıdi's-Şer'i'a*, 54-55.

¹⁰³⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'i'atu'l-İslâmiyye*, 415.

¹⁰⁴⁰ Ali Bardakoğlu, “İslâm (Hukuk, İktisat ve Siyaset)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 22.

Kur'an'ın evrensellik vasfı, içerdığı konulara da yansımıştır. Örneğin Kur'an, adil olmak, ihsan üzere bulunmak,¹⁰⁴¹ iskâmet üzere dosdoğru olmak,¹⁰⁴² çalışmak,¹⁰⁴³ sözünde durmak, ahde vefalı olmak,¹⁰⁴⁴ emaneti ehline vermek¹⁰⁴⁵ gibi nice küllî içerikli, her asırda ve mekânda insanlığın temel erdem gördüğü âlemşümül vasıflı ilkeleri insana emretmektedir. Zira Kur'an bütün insanlık için "hüden" vasfına sahiptir.¹⁰⁴⁶ Kur'an'ın hitabının asırları ve kıtaları kapsayıcı bu âlemşümül bu vasfı hiç kuşkusuz *Makâsıdu'l-Kur'an'a* da yansıyacaktır. O halde asırlara ve kıtalara hitap etmeyen herhangi şeyin *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* âmm maksatlarına dâhil olamayacağı söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr makâsıdı âmmeyi anlatırken *muttaridlik* ve *munzabıtlık* vasıflarından bahsetmiş; bu iki vasfı evrensellik kavramının içeriği olan zamandan zamana, mekândan mekâna, kişiden kişiye, insanın örfüne ve âdetine göre değişmeyen anlamlar karşılığında kullanmış ve bu iki kavramın makâsıdın temel özelliği olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴⁷

Kur'an'ın bir başka vasfı ise mübîn olmasıdır.¹⁰⁴⁸ Mübîn kavramı "vuzuha kavuşan, açık seçik olan; açıklığa kavuşturan, açıklayan" gibi ma'nâlara gelmektedir.¹⁰⁴⁹ Kur'an apaçık ise maksatları da ma'nâ olarak apaçık olmalıdır. Uslûde bu kavram zuhûr olarak isimlendirilmiştir. Makâsıd nazariyesinin temelinde bulunan hikmet ve maslahat kavramları genel (âmm) ma'nâlı, zuhûr (açık) ve munzabıt olması, bu maslahatların ve hikmetlerin bizi ulaştıracığı maksatların da açık, genel ve munzabıt olmasına sebep olacaktır. Ma'nânın açık olması maksat olamama zannını defetmek, yine ma'nânın munzabıt olması da kişi, zaman ve mekân değişse de makâsıdın içeriğinin küllî ve genel olmasını sağlayıp evrensel bir nitelik kazandıracaktır. Eğer makâsıd diye tespit edilen şey, ma'nâca açık, yani delâlet ettiği ma'nâ ulemanın kahir ekseriyetince müşabihi olan diğer ma'nâlar ile karıştırılmıyor ve zorluk çekilmeden teşhis edilebiliyor ise o maksadın evrensel olduğu söylenebilir.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴¹ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/90).

¹⁰⁴² (Kur'an-ı Kerim, Hûd, 11/112).

¹⁰⁴³ (Kur'an-ı Kerim, Necm, 53/39).

¹⁰⁴⁴ (Kur'an-ı Kerim, İsrâ, 17/54).

¹⁰⁴⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/58).

¹⁰⁴⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

¹⁰⁴⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 208-211.

¹⁰⁴⁸ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/15; Hicr, 15/1; Neml, 27/1).

¹⁰⁴⁹ Hidayet Aydar, "Mübîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 438.

¹⁰⁵⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'atu'l-İslâmiyye*, 209-210.

Yine zarûrât bahsine giren ve *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın da temelini oluşturan bu konular üzerinde ümmetin genel bir icmânının olduğu söylenmiştir. Zira bu değerler İslam ümmetinin sınırlarını da aşacak derecede aklîselim sahibi her bir insanın kabul edeceği değerlerdir. İnsan yaşamının vazgeçilmez değerleri olmasından dolayı İslam hukukçuları arasında bu konularda herhangi bir neshin vaki olamayacağı görüşü hâkim olmuştur.¹⁰⁵¹ Zira hem açıklık açısından hem de zamana, mekâna ve kişilere göre değişmeyecek olması Kur'an'ın fitrata ve fitratın gerekliliklerine uygun olduğu, âlemi ve insanı yaratan Allah'ın yarattığı insanın değişmez fitratına uygun olarak ilâhî hitapta bulunduğu anlamına gelecektir. O halde bu hitabın taşıdığı genel maksatların da elbette çağları ve kıtaları aşarak her cins ve örfteki insana hitap etmesi gerekecektir. Şayet kimilerince makâsıd diye ifade edilen bazı şeyler her zamanda ve zeminde aynı ilgiyi görmemiş ise bunlar li-zâti maksat olamayacak, sadece belirli zamanlarda ve toplumlarda popüler birtakım kavramların Kur'an'ın maksatları olarak sunulması gibi bir yöntem ile makâsıd olduğu sonucuna varılmış olacaktır.

Örneğin kimi âlimler makâsıda özellikle teşrî' açısından bakarak zarûrât diye bilinen beş temel esas ile sınırlı tutarken, kimileri ise bu beş esasın üzerine adalet, kulluk, erdemli toplum inşası, eşitlik, yeryüzünün imar edilmesi, hürriyet, içtimâî nizamın ve emniyetin temini gibi birtakım eklemelerde bulunmuşlardır. Bunun temel sebebi de bu kişilerin, yaşadıkları dönemin öne çıkan birtakım değerlerini dikkate almaları ve bu doğrultuda yeni ek maksatlar belirlemeleridir.¹⁰⁵² Zira bu kavramlar incelendiğinde her zaman ve zeminde bütün insanlığın önem verdiği derecede açık ve istikrarlı olmadıkları ya da kuvvet derecesinin zamana ve mekâna göre değişiklik gösterdiği görülmüştür. Eğer her zamanda ve mekânda aynı ilgiyi görmemişler ise bu türden kavramların makâsıd değil vesâil kısmına dâhil olabileceği söylenebilir. Modern dönemde *Makâsıdu'l-Kur'an* anlayışı incelenirken bu konuya genel hatlarıyla değinilecektir.

3.3. Kur'an, Makâsıd ve İslami İlimler Arasındaki İlişki

Kur'an, öncesinde tasarlanmış üst ve alt başlıklara göre kaleme alınmış bir kitap değildir. Kur'an nazil olduğu ilk andan itibaren fert ve toplumu muhatap almış, fert ve toplumun birbirinden farklı davranış ve tavırları, olayların gelişimi ve insanlığın içinde

¹⁰⁵¹ Pekcan, "Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri", 134.

¹⁰⁵² Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerîa", 27:425.

bulunduğu maddî ve manevî hal ve şartlara göre uzunlu, kısalı, îcazlı, ıtnablî âyetler ve sûreler olarak nazil olmuştur. Bu sebeple sûrelerin günümüzde yazılan kitaplar gibi konu bütünlüğü oluşacak bir tarz içermediği bilinmektedir.

Muhteva açısından Kur'an'a bakıldığı zaman kimi konuların Kur'an'ın başından sonuna sûrelere yayıldığı görülecektir. Ancak bu durum, sınırları ana hatlarıyla belirlenebilecek birtakım konuların Kur'an'ın muhtevasından çıkarılamayacağı anlamına da gelmeyecektir. Birtakım konuların sûrelere yayılmış olması ve bir sûre içinde konudan konuya geçişlerin bulunması konuların tasnifinde farklı tercihlerin oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Kimileri muhtevayı tevhid, haberler, kıssalar ve diyânât; kimileri ma'rifetullah, ibadet, emir ve nehiyler, va'd ve va'îd; kimileri ilâhiyyat, meâd, nübüvvet, kazâ ve kader; kimileri de tevhid, ahkâm ve tezkir şeklinde tasnife tabi tutmuşlardır.¹⁰⁵³

Bu tasnifler de göstermektedir ki Kur'an insan hayatına dair bütün yönleri içine alacak şekilde ilâhî hitaba sahiptir. Kur'an'ın içerdiği bu bilgiler hem çok yönlü hem de çok amaçlıdır. Bu sebeple hem nüzul dönemi hem sonraki asırların gerçeklerini kapsayacak kavramların seçimi, hem de bu kavramların ifade edilişi ve aralarındaki koordinasyonundaki mükemmellik Kur'an'a farklı açılardan yönelişlere zemin hazırlamıştır.¹⁰⁵⁴ Bu yönelişler arasında şunları sayabiliriz: “fikhî, kelâmî, tasavvufî, felsefî, filolojik, edebî, kıssacı, etnik, bilimsel, sosyolojik, ilhâdî, psikolojik, iktisâdî, kavramsal (mevzû'î).”¹⁰⁵⁵ Son zamanlarda bunlara ek olarak *Kur'an'ın Ana Konuları* gibi isimler ile farklı tasnifler yapılarak Kur'an'a dair birtakım incelemeler içeren eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin Fazlur Rahman *Ana Konularıyla Kur'an* adlı eserinde Allah, insan, toplum, tabiat, peygamberlik ve vahiy, ahiret, şeytan ve kötülük başlıklarını ele almıştır.¹⁰⁵⁶ Muhsin Demirci ise *Kur'an'ın Ana Konuları* isimli eserinde sırasıyla uluhiyyet, kâinat, insan, nübüvvet, ibadet, toplumsal düzen ve ahiret

¹⁰⁵³ Mustafa Çağrı, “Kur'an (Muhtevası)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26:390-391.

¹⁰⁵⁴ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşiryat, 1993), 39.

¹⁰⁵⁵ Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 59-300.

¹⁰⁵⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 4. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 29-200.

başlıklarını kullanmıştır.¹⁰⁵⁷ Yöntem açısından tefsirler ise dirâyet, rivâyet, işârî ve filolojik (lugavî) olmak üzere dört başlık altında ele alınmıştır.¹⁰⁵⁸

Ancak bu sayılanlar arasında herhangi bir tasnifte makâsîd kavramına rastlanmamıştır. Kanaatimizce bu bir eksikliktir. Zira bu sayılan tefsir hareketlerinin tasnifi yapılırken konu ve yöntem merkezli bir tasnif yapılmıştır. Bu sebeple bu yönelişlerin Kur'an'ın tamamını aynı düzeyde tefsir ettiği ve tefsire dair yöntemlerinde günümüz ilmi birikimi ve bakış açısı göz önünde bulundurulduğu zaman Kur'an'ı anlamada yeterli olduğu söylenemez. Her ne kadar *Makâsîdu's Süver* isimli eserler¹⁰⁵⁹ ve bazı tefsirlerde sûre başlarında o sûrenin amaçları yazılmış¹⁰⁶⁰ olsa da yukarıda zikredilen tasnifler arasında Makâsîd ve türevlerini merkeze alan bir tasnifin olmayışı bir eksikliktir. Bu eksiklik tefsirler içinde murâd-ı ilâhî'yi ifade etme suretiyle kısmen de olsa tamamlanmaya çalışılmış ve Kur'an'a murâd-ı ilâhî açısından cüz'î ve tikel bir bakış açısı ile bakılmıştır. Kur'an'a nazariye olması açısından âmm ve küllî bir bakış açısı ile yeterince bakılmadığından son asırda bunun eksikliği hissedilmiştir. Bu sebeple *Makâsîdu'l-Kur'an*¹⁰⁶¹ ve *makâsîdî tefsir* içerikli birtakım eserler, makaleler kaleme alınmış, sempozyumlar¹⁰⁶² düzenlenmiştir. Bu çabalar *Makâsîdu'l-Kur'an*'ın İslâmî ilimler içindeki konumunu belirlemede başka bir problemin kapısını aralamıştır. *Makâsîdu'l-Kur'an* bir tefsir çeşidi mi, yoksa bir tefsir yöntemi midir? Ya da bu iki tasniften biri değil ise buna ne denilebilir? Bu sorulara *makâsîdî tefsir yöntemi* kısmında genel hatları ile cevap aramaya çalışacağız.

Yukarıdaki taksimler göstermektedir ki Kur'an'ın muhtevası üzerinde ittifak edilmiş bir tasnif bulunmamaktadır. Buna rağmen, Kur'an İslâmî ilimlerin temel kaynağı olmuştur. İslam âlimlerinde fakihler ibadete ve muâmelâta dair hükümler açısından, kelâmcılar inanç açısından, mutasavvıf ve ahlâkçılar ise daha ziyade ahlâkî açıdan Kur'an'a yaklaşmışlar ve yapmış oldukları çalışmalarda bu konular üzerine

¹⁰⁵⁷ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 25-300.

¹⁰⁵⁸ Abdulhamid Birişik, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 285.

¹⁰⁵⁹ Örneğin, el-Bikâî, *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâfî alâ Mekâsîdu's-Suver*.

¹⁰⁶⁰ Örneğin Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli tefsirinde genel olarak sureyi tefsire başlamadan önce sure ile ilgili bilgileri verirken o surenin أغراض هذه السورة şeklinde ilgili surenin maksatlarını sırlamıştır.

¹⁰⁶¹ Örneğin *Makâsîdu'l-Kur'an-Mecmûatu*, 1. Baskı, c. 1, 3 cilt (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâm, 2016).

¹⁰⁶² Örneğin Çağrııcı, *Makâsîdî Tefsir: Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*.

eğilmişlerdir. Kısacası Kur'an İslâmî ilimlerin başlıca ana kaynağıdır. Çalışmamızın bu kısmında *Makâsıdu'l-Kur'an* ve diğer İslâmî disiplinler arasındaki ilişkiye değineceğiz. Bu ilişkiyi anlayabilmek içinde İslâmî ilimlerin tarihine Makâsıdu'l-Kur'an'a dair bir takım eleştiriler yapılmıştır. Öncelikle bu eleştirilere *Makâsıdu'l-Kur'an* başlığı altında kısaca değineceğiz.

3.3.1. İslâmî İlimler Tarihine Makâsıdu'l-Kur'an Eleştirisi

İçinde yaşadığımız dünyanın fikrî, sosyal ve siyasal değişimleri ve bu değişimlerin sonucunda insanlığın maruz kaldığı başta ma'nâ krizi olmak üzere birtakım krizler İslam ümmetini temelden sarsmıştır. Bir takım Müslüman âlimler ve mütefekkirler özelde İslam dünyasının genelde tüm insanlığın pençesinde kıvrandığı bu krizden insanlığı çıkarmak ve insanoğlunun yüz yüze kaldığı bir takım ferdî ve toplumsal problemlere Kur'an'dan mülhem çözüm yolları aramak için çeşitli arayışlara girmişlerdir. Bu arayışlar neticesinde bazı âlimler, bu çözüm yollarına ulaşmada kendilerine zemin hazırlayacak yeterli malzemenin klasik tefsirlerde derli toplu bulunmadığı düşüncesinden hareketle tefsir alanında makâsıd temelli bir anlama ve yorumlama yaklaşımı inşa etme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu yaklaşımın temel amacı, Kur'an'ın âmm ve hâss, tümel ve tikel maksatlarını tespit etme ve bunları hiyerarşik bir düzen içinde kullanarak ferdî ve toplumsal seviyede inancı ve davranışları ıslah ederek Kur'an'ın medeniyete dair değerler manzumesini yeniden inşa etmek olmuştur. Bu yaklaşımın başka bir amacı da Kur'an'ın getirdiği masâlihi, insanın problemlerini ele alış üslubunu ve insanı iyiliğe, erdeme, dünya ve ahiret saadetine sevk ederken kullandığı yöntemlerini açıklamaktır.¹⁰⁶³

Makâsıdî yönelimin mahiyeti, temel odakları, araçları açıklanmak suretiyle temellendirilmesi yapılmadan insanlığın karşı karşıya kaldığı problemlere çözüm bulma isteği makâsıd hususunda bazı tasniflere gidilmesinde acele edilmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla makâsıd alanına dair görüşler karmaşıklaşmış ve *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapılan tasniflerde ortak kriterler oluşturulamamış, hal böyle iken hem kritereler hem de tasnif noktasında farklılıklar kaçınılmaz olmuştur.¹⁰⁶⁴ Özetle bu durum

¹⁰⁶³ Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 185.

¹⁰⁶⁴ Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 186.

Makâsıdu'l-Kur'an alanında hem teolojik hem de epistemolojik bir kriz yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Bu krizin farkında olan Mehmet Görmez KURAMER tarafından düzenlenen *Makâsıdı Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* isimli sempozyumun açılışında yapmış olduğu konuşmasında *makâsıdı tefsir* hakkında birtakım sorular yöneltmiş ve bu sorulara cevaplar aramıştır. O'nun bu konuda ilk gördüğü sorun *makâsıdı tefsir* anlayışının neden bu zamana kadar tefsir ilmi içerisinde hem teorik hem de pratik açıdan hayat bulmadığı konusu olmuş ve bu konuya eleştirel bir yaklaşımda bulunmuştur.¹⁰⁶⁵ Hâlbuki tefsir ilmi hakkında yapılan tanımlardan biri de beşerin gücü nispetinden Allah'ın Kur'an'daki murâdını keşfetmeye yardımcı bir ilim olmasıdır.¹⁰⁶⁶

Bu durumda akla şöyle bir soru gelebilmektedir: Kur'an'ı doğru anlamının esası her bir âyetin içerdiği murâd-ı ilâhîyi anlamak olduğu halde, tefsir ve te'vil tarihinde geçmişten günümüze kadar dirâyet, rivâyet, edebî, ilmî vb. tefsir çeşitleri ortaya çıktığı halde niçin “makâsıdı tefsir” çeşidi ortaya çıkmamıştır? Kanaatimizce bu, önemli bir soru olup tefsir tarihine yöneltilmiş bir sorgulamayı göstermektedir. Zira bu ve bundan sonra sorulacak sorulara verilecek cevaplar makâsıd nazariyesinin tefsir ilmindeki serencamı hakkında aydınlatıcı olacaktır. Bir sorgulama da kadim fıkıh geleneğine yapılmıştır: “Fıkıhın amacı şâri'in murâdını kavramak ve elde etmek olmasına rağmen fıkıh ve usûl geleneğinde makâsıda daima şüphe ile bakılmasının sebep ya da sebepleri nelerdir? Çünkü makâsıd nazariyesi usûle dair yazılmış eserlerin satır aralarında veya bir kitabın bir ya da birkaç bölümü içinde serpiştirilmiş bir şekilde yer bulabilmiştir. Başlı başına sistematik bir üslupla ele alınması ise ancak Şâtıbî'ye nasip olmuştur. Şâtıbî bu konu üzerinde ciddi bir şekilde durmuş ve müstakil bir metodoloji haline getirmiş olduğu halde makâsıd nazariyesi neden 18. ve 19. asra kadar ademe mahkum edilmiştir? Son yirmi beş yılda ise büyük bir sıçrama sağlamış olup müstakil araştırma merkezleri kurulmuştur. O halde önce neden tereddüt ve şüphe edildi? Şimdi bu yükselişin kaynağı nedir?”¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁵ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 2018, 23-24.

¹⁰⁶⁶ Abdulhamid Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 281.

¹⁰⁶⁷ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 2018, 23-24.

Sorulan bu sorular İslâmî ilimlerin tarihine eleştirel bir bakış açısı ile yeniden bakılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira hem tefsir tarihine hem de fıkıh tarihine yöneltilmesi durumunda bu sorulara verilecek cevaplar genel anlamda makâsıd nazariyesinin, özel olarak da *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın İslâmî ilimlerin içindeki konumu, tarihi arka planı ve köklerinin ne kadar derinde olduğu hususlarında bilgi edinmemize vesile olacaktır. Bu sorular tarihe yöneltilen sorulardır. Ancak teorik açıdan *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın yöntemine dair de sorular sorulmalıdır. Zira *Makâsıdu'l-Kur'an* tabiri kulağa hoş gelen bir tabirdir. Ancak bir şeyin ilim olabilmesi için bir yönteminin olması gerekmektedir. O halde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın yöntemi nasıl olmalıdır? Yani Kur'an'ın maksatlarının elde edilebilmesi için öncelikle neler yapılmalıdır?

Makâsıdu'l-Kur'an'ın tam anlaşılabilmesi için öncesinde *makâsıdu't-tekvîn*'in ve *makâsıdu't-tenzîl*'in tüm incelikleriyle tespit edilmesi gerekmektedir. Zira bu iki alanda tespit yapılmadan *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı hakkıyla anlayabilmek mümkün olmayacaktır. Burada geçen makâsıdu't-tekvînden kasıt “Kur'an'da insanlık tarihinden ve yaratılış kanunlarından hareketle varlık, insan, âlem ve kâinatın yaratılış ve var oluş gayelerini tespit etmektir.” Makâsıdu't-tenzîlden kasıt ise “vahyin gönderiliş sebepleri, nübüvvet ve risâletin mahiyeti, ilâhî hitabın insanlığa yönelişi, vahiy tarihi içinde Kur'an'ın yeri ve önemi, bir kitap olarak Kur'an'ın gönderiliş gayeleridir.” Ona göre bunlar bilinmeden Kur'an'ın küllî gayelerini ta'yin etmek mümkün değildir.¹⁰⁶⁸

Çalışmamızın bu kısmında özetle *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın günümüze kadar neden revaç bulamadığı ve günümüzde değer verilmesinin nedenleri üzerinde genel hatlarıyla durmaya çalıştık. *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair teolojik ve epistemolojik tahlillere kısmen değinmiş olduk.

3.3.2. Kaynak Bağlamında Makâsıdu'l-Kur'an ve Makâsıdu's-Şerî'a

Çalışmamızın giriş kısmında kavramlar ele alınırken makâsıd kavramı üzerinde etraflıca durulmuştur. Makâsıd kavramı bu kısımda *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *Makâsıdu's-Şerî'a* terkipleri kapsamında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Makâsıd ve şerî'at kavramlarının sözlük ve terim anlamlarına birinci bölümde değinildiği için bu hususlara değinilmeden doğrudan konuya girilecektir.

¹⁰⁶⁸ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 25.

Şerî'a- İslâmî ilimlerde geniş anlamıyla “din” ma'nâsına gelen bu kavram dar anlamı ile de “dinî bildirime dayalı amelî hükümler” anlamında kullanılmıştır. İslâmî ilimlerde daha ziyade fıkhi alanda kullanılmasından ötürü dar anlamının ön plana çıkıp yaygınlaştığı görülmüştür.¹⁰⁶⁹

Şerî'at kavramının bu dar anlamı *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın ilgilendiği alanın fikhî amelî hükümlerde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple konu şer'î deliller ile yakından alakalıdır. Şâtıbî şer'î delilleri iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım mahza nakle dayalı olanlar. Şâtıbî bunları Kur'an ve Sünnet olarak isimlendirmiştir. İkincisi ise sırf rey'e dayalı olanlar. Şâtıbî bu kısmı da kıyas ve istidlâl diye isimlendirmiştir. Şâtıbî'ye göre her iki kısmın birbirine ihtiyacı vardır. Zira nakli delillerle istidlâl edebilmek için nazara yani düşünmeye ve tefekküre ihtiyaç vardır.¹⁰⁷⁰

Şâtıbî'nin bu açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki şer'î deliller temelde Kur'an ve Sünnet'tir. Bu durumda Kur'an hem *Makâsıdu'l-Kur'an* hem de *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın temel kaynağıdır. Kur'an'ın her bir âyeti *Makâsıdu'l-Kur'an* açısından bir kaynak konumundadır. Ancak aynısı *Makâsıdu's-Şerî'a* için söylenemez. Zira *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. *Makâsıdu'l-Kur'an* ile *Makâsıdu's-Şerî'a* arasındaki en temel fark kaynak ve muhteva açısından. Çalışmamızın bu kısmında *Makâsıdu's-Şerî'a*'yı kaynakları açısından değerlendireceğiz.

Makâsıdu's-Şerî'a İslâmî ilimler içinde pratikte fıkıh ilmi, teoride ise fıkıh usûlü alanlarında revaç bulmuştur. Bu durumda Kur'an ile *Makâsıdu's-Şerî'a* arasındaki alakayı anlayabilmek için öncelikle fıkıh ve fıkıh usûlü kavramlarının ıstılâhî anlamlarına kısaca değinmek gerekecektir.

Müçtehidin, tafsîlî şer'î delillerden istinbât ettiği şer'î-amelî hükümlere fıkıh denmiştir. Müçtehidin şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe de usûlü fıkıh denmiştir. Her iki tanım da ortak nokta “şer'î -amelî hükümler” ve “tafsîlî deliller”dir. Şer'î kelimesi ile aklî hükümler, amelî kelimesi ile de itikâda ve ahlâka dair hükümler tanımın kapsamı dışında bırakılmıştır. Tafsîlî deliller ile de icmâlî-küllî deliller tanım dışı kalmıştır. Başka bir ifade ile tafsîlî

¹⁰⁶⁹ Boynukalın, “Makâsıdu's-Şerî'a”, 27:423.

¹⁰⁷⁰ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3:35.

deliller cüz'î deliller anlamına gelmektedir. Cüz'î kelimesi, her bir olayı ve bu olaylardan her birinin hükmünü ifade için kullanılmıştır. İcmâlî şer'î deliller ise Kur'an'ı ve Sünnet'i ifade etmektedir.¹⁰⁷¹

Her ne kadar teoride fıkıh usûlü icmâlî şer'î deliller ile ilgilense de, pratikte Kur'an'ın ve Sünnet'in tamamı ne fıkıhın ne de usûlü'nün ilgi alanıdır. Zira “şer'î amelî” terkihi fıkıhın ve fıkıh usulünün anlam alanını daraltarak her iki kaynakta mevcut itikâda ve ahlâka dair hitapların tanım dışı bırakılmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla *Makâsıdu's-Sherî'a'nın* fıkıh ilmiyle alakalı hüküm içeren âyetlerle ilgilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Fıkıh usulünde hüküm kavramı tanımlanırken fukahâ ekolünü benimseyenler “şâri'in hitabı yani nas ile kulların fiilleri arasında bir bağ” kurmuşlardır. Fukahâ ekolü fakihler hükmü “şâri'in kulların fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey” veya “şâri'in kulların fiillerine ilişkin hitabının eseri” şeklinde tanımlamışlardır. Müttekellimîn ekolünü benimseyen usûlcüler ise “şâri' ile o'nun hitabı olan nas arasında bir bağ” kurmuşlardır. Onlar hükmü “şâri'in kulların fiillerine ilişkin olan hitabı” şeklinde tanımlamışlardır. Her ne kadar müttekellimîn ve fukahâ usulcüler arasında hükmün tanımında sûreten farklılık olsa da neticede “hüküm lafzının vücûb, hurmet, ibâha ve kerahet gibi mânalarda kullanılması âlimler arasında yaygınlık kazandığı için artık bu anlamda hakikat niteliğini kazanmıştır.”¹⁰⁷² Bu ifadelerden hareketle dini hükümlerin dinin iki temel kaynağı olan âyetlerden ve hadislerden istinbât edilen neticeler için kullanıldığı söylenebilir.

Hükümler, hükümlerin konusu ve pratik hayata yansıması göz önünde bulundurularak üç alt başlık altında ele alınmıştır. İlki *itikâdi hükümlerdir*. İtikât dinin temelini oluşturduğu için bu hükümlere “aslî hükümler” de denmiştir. Bu hükümler “bazı âyetlerden¹⁰⁷³ ve Cibrîl hadisinden¹⁰⁷⁴ hareketle Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete ve kadere iman olmak üzere altı esasta özetlenmiştir.” İkincisi *amelî hükümlerdir*. “Mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak

¹⁰⁷¹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 27-29.

¹⁰⁷² Muhammad Abu al-Fath Bayanuni, “Hüküm (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 466.

¹⁰⁷³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/177, 285; Nisâ, 4/136)

¹⁰⁷⁴ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1

sonuçlar ve bunlarla ilgili kuralları konu edinmiştir. İbadet, muâmelât ve ukûbât bu kısmın altına girmiştir. Dinî hükümlerin içinde ikinci dereceye sahip kabul edilmiştir. Bu sebeple fer'î hükümler de denmiştir. Ayrıca fıkıh ilminin bu hükümleri konu edinmesinden ötürü fikhî hükümler de denilmiştir.” Üçüncüsü ise *ahlâkî hükümlerdir*. “İnsanın diğer mahlûkâtla olan ilişkisini düzenleyen, görgü kurallarını öğreten, bir bakıma nefsi eğitmeyi amaçlayan hükümlerdir”.¹⁰⁷⁵

Sonuç olarak konuya muhteva açısından bakıldığında fikhın doğrudan konusu olmadığı için itikâdî hükümlerin *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın da doğrudan konusu olmadığı söylenebilir. Her ne kadar zarûratı hamse içerisinde dini korumak var ise de dini korumak başlığı genelde fikhın ukûbât kısmı için kullanılmıştır. Yapılan incelemede İz b. Abdisselâm'ın *Kavâid* isimli eseri ayrı değerlendirilmek kaydıyla *Makâsıdu's-Şerî'a*'ya dair yazılmış eserlerin pek çoğunda sadece şer'î amelî hükümlere yer verildiği görülmüştür. Ancak İz b. Abdisselâm *Kavâid* isimli eserinde ise şer'î amelî hükümlere ilaveten maslahat ve mefsedet açısından uhrevî konulara da kısmen değinmiştir.

Kaynak açısından bakıldığı zaman *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın kaynağı Kur'an ve Sünnet, *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın kaynağı ise sadece Kur'an'dır. Hükümler açısından bakıldığı zaman *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın kapsamı sadece amelî hükümler iken *Makâsıdu'l-Kur'an* ise hükümlerin tamamını kapsamaktadır. Nitekim bu konu aşağıda detaylı olarak ele alınacaktır.

3.3.3. Makâsıdu'l-Kur'an ile Makâsıdu's-Şerî'a Arasındaki İlişki

Yukarıda da değinilen bilgiler ışığında *Makâsıdu'l-Kur'an* ile *Makâsıdu's-Şerî'a* arasındaki ilişkinin temelde kaynak ve muhteva açısından ele alınması gerekecektir.

Makâsıdu'l-Kur'an'ın kaynağı sadece Kur'an'dır. Bu sebeple Kur'an'ın bütün âyetlerindeki murâd-ı ilâhîyi keşfetmek için çeşitli tefsir külliyatlar kaleme alınmıştır. Günümüzde makâsıda dair kullanılan kavramlar tefsir külliyatları içinde dağınık bir şekilde belirli bir mantıksal örgü olmaksızın yer almıştır. Bu dağınıklık sebebiyle tefsir tarihinde *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsıdî tefsir*'e dair bir usûl oluşmamıştır. Bu sebeple bu külliyatlar içinde *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsıdî tefsir* ismini taşıyan ya da makâsıd penceresinden bakılarak kaleme alınmış eserlerin yer almadığı söylenebilir. Bu durum son asırlara kadar devam etmiştir. Son birkaç asır içerisinde birtakım eserler, makaleler

¹⁰⁷⁵ Üzüm, “Hüküm”, 18:464-65.

kaleme alınmış, sempozyumlar düzenlenmiştir. Bu çalışmalar bize *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsıdı tefsir* çalışmalarının kaynağının Kur'an âyetlerinin olacağını göstermiştir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin her biri ilâhî murâdı içinde barındıran birtakım mahaller olmasından dolayı makâsıd araştırmacısı her bir âyeti inceleme konusu edinmek zorundadır. Sonuç olarak Kur'an, *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsıdı tefsir*'in tek ve yegâne kaynağıdır. Ancak bu durum *Makâsıdu's-Şerî'a* için bu kadar net söylenemez. Zira *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Bu açıdan bakıldığı zaman *Makâsıdu's-Şerî'a* kaynak bakımından *Makâsıdu'l-Kur'an*'dan daha genel olacaktır.¹⁰⁷⁶

Konuya muhteva açısından bakıldığında yapılacak olan karşılaştırmaların sadece Kur'an bağlamında olması gerekecektir. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın içerdiği temel konuların neler olduğu hususuna muhteva açısından kısaca değineceğiz.

Makâsıdu's-Şerî'a fakihler ve usûl âlimleri arasında en fazla şöhret bulan kullanımdır. Bu kullanımın usûl âlimlerince şöhret bulmasına ve konuya önem verilmesine rağmen çağımız usûl âlimlerini ayrı tutacak olursak, mütekaddim usûl âlimlerince makâsıd kavramının tanımlanmasının yapılmadığı ya da makâsıd hakkında herhangi bir tanım yapma ihtiyacı duymamış oldukları söylenebilir. Bununla birlikte makâsıd konusuyla meşgul olan mütekaddim usûl âlimleri konunun önemine vurgu yapan ifadeler kullanmışlar ve şâri'in maksatlarının neler olduğu meselesi hakkında eserler kaleme almışlardır.¹⁰⁷⁷ Ancak gördüğümüz kadarıyla makâsıd nazariyesinin özellikle *Makâsıdu's-Şerî'a*'ya dair yapılan tasniflerin üzerinde tam anlamıyla ittifak edilen bir şablon bulunmamaktadır. Örneğin kimileri *Makâsıdu's-Şerî'a*'yı doğrudan maslahatlar ile açıklarken kimileri de maslahatı *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın vesâilinden kabul etmiş ve asıl maksatların başka olduğunu ifade etmişlerdir.

Örneğin Şâtıbî konuya şerî' yükümlülükler açısından yaklaşmış ve makâsıdı iki kısma ayırmıştır: İlki Şâri'in kastı açısından, ikincisi ise mükellefin kastı açısından. Şâtıbî Şâri'in kastını da dört başlık altında ele almıştır: 1- Şâri'in başlangıçta şerî'at'ı vaz' etmedeki kastı, 2- Şâri'in şerî'at'ı anlaşılması için vaz' etmesindeki kastı, 3- Şerî'at'ı gereğiyle yükümlü tutmak için vaz' etmesindeki kastı, 4- Mükellefin şerî'at'ın

¹⁰⁷⁶ Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 188-189.

¹⁰⁷⁷ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27:423.

hükmü altına dâhil olmasındaki kastı.¹⁰⁷⁸ Şâtıbî'nin yapmış olduğu tasnif aslında makâsîd nazariyesini tafsilatıyla izah etmek içindir. Biz ise konuyu kısa ve öz olarak izah etmek için sadece “Şâri'in başlangıçta şerî'at'ı vaz' etmedeki kastı” ile ifade ettiği hususları ele alacağız.

Şâtıbî öncelikle şerî' teklifin yaratılıştan gelen Şerî'at'ın maksatlarını korumaya yönelik olduğunu ifade etmiştir. Yaratılıştan gelen ve şerî' teklifin de korumaya yönelik olduğu maksatları üç ana başlık altında toplamıştır: Zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklindedir. Şâtıbî zarûrî kavramını şöyle açıklamıştır: Din ve dünya masâlihinin varlığını sürdürebilmesi kendisine bağlı olan şeylerdir. Eğer zarûrî denen şeylerden mahrum kalınır ise dünya masâlihi istikamet üzere olmaktan çıkar, hayata fesâd, ve kaos hakim olur hayat yaşanmaz hale gelir ve biter. Yine zarûrî olan şeyler bulunmaz ise ahirette kurtuluş ve cennet nimetleri kaybedilir, apaçık bir hüsrana uğranılır. Şâtıbî hem dünya hem de ahiret masâlihinin teminini ve her iki dünyada işlerin yolunda gitmesini şu iki yola bağlamıştır: 1- Zarûrî olan şeylerin mahiyetini oluşturan temel unsurları ikâme etmek ve kaidelerini sapasağlam ortaya koyup gerçekleştirmek. 2- Zarûrî olan şeylere zarar verecek olan ve bunları hali hazırda bozacağı ya da ileride bozabileceği bilinen şeylerin def'etmek.¹⁰⁷⁹

Şâtıbî zarûrî olanları da kendi içinde beş kısma ayırmıştır: 1- Dinin korunması, 2- Canın korunması, 3- Neslin korunması, 4- Malın korunması, 5-Aklın korunması. Şâtıbî bu beş esasın korunmasının bütün dinlerde ve milletlerde mevcut olduğunu söylemiştir. Zira başlangıçta da ifade ettiği gibi bunlar yaratılıştan gelen şeylerdir. Yani bir bakıma fitrî konulardır. Şâtıbî hâcîyât kavramını şöyle açıklar: “Genişlik ve çoğunlukla arzu duyulan şeylerin elden çıkması sonucunda oluşan meşakkat ve zorluklara yol açan sıkıntının def'i açısından kendisine ihtiyaç duyulan şeylerdir.” Şâtıbî tahsîniyyâtı ise âdâttan güzel olan şeyleri alma, sağduyulu kimselerin hoş görmeyeceği pis şeylerden uzak durmayı temine yönelik olan şeylerdir. Şâtıbî bu kısmın mekârimu'l-ahlâkı içerdiğini ifade etmiştir. İbadetlerde necasetin giderilmesi, âdât konusunda yeme ve içme kuralları, insana pis gelen ve iğrenç olan şeyleri yemekten ve içmekten uzak durulması, israf ve cimrilikten kaçınma, muamelât konusunda ise kâzûrât gibi pis şeylerin satımının yasaklanması, cinâyât konularında ise savaş halinde kadınların ve

¹⁰⁷⁸ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:7-8.

¹⁰⁷⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:9-10.

çocukların öldürülmemesi gibi konuları örnek olarak verilmiştir. Tahsîniyyât ilk iki maddeyi destekleyen ek güzellikleri içermektedir. Şâtıbî bir de tekmilât kısmından bahseder ve bu kısmın diğer üç kısmın tamamlayıcı unsuru olduğunu söylemiştir. O, zarûrî olan şeylerin hâcî ve tahsînî olan şeylerin aslını oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple zarûrî olan ihlal edildiğinde diğer ikisinin de ihlale uğrayacağına, ancak hâcî ve tahsînî ihlale uğradığında zarûrînin ihlale uğramayacağına da dikkat çekmiştir. Ancak zarûrînin bundan kısmen etkilenebileceğini, bu sebeple zarûrî için hâcî ve tahsînînin de korunmasının uygun olacağını vurgulamış, bunun örneklerini ve şartlarına değinmiştir.¹⁰⁸⁰

Makâsıdu's-Şerî'a ile ilgili bu bilgiler konuya fıkıh penceresinden bakıldığını göstermiştir. Ancak *Makâsıdu'l-Kur'an'a* daha geniş pencereden bakılması gerekmektedir. Çünkü Kur'an'ın sadece amelî hükümler içeren âyetler ile sınıflandırılmadığı malumdur. Bilakis Allah'a, insana ve evrene dair zorunlu her bir şey Kur'an'da mevcuttur. İhtiva ettiği konular açısından *Makâsıdu's-Şerî'a'nın* amelî hükümleri içine alan âyetleri inceleyip bu âyetlerden çıkan âmm ve hâss maksatları kendisine araştırmaya konusu edinmiştir. Ancak Kur'an'da geçen amelî hükümler, en genel taksimiyle ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde taksim edilmiş olup Kur'an âyetleri içinde bu hükümleri kapsayan âyet sayısı yaklaşık olarak 200 ile 1000 arasında değiştiği ifade edilmiştir.

Örneğin Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bu kısma giren âyet sayısını 500 olarak ifade etmişlerdir. Sayıların birbirini tutmamasının sebebi kimilerinin ahkâma dair bilgilerin doğrudan ve açıkça ifade edilmiş âyet sayılarını dikkate almadıkları; kimilerinin ise buna ek olarak doğrudan doğruya hüküm ifade etmeyen ancak istinbât yoluyla hüküm elde edilebilen âyetleri de bu kısma dâhil etmeleri gösterilmiştir.¹⁰⁸¹ Bu bilgilere göre Kur'an'da amelî hüküm içeren âyetlerin Kur'an'ın ortalama onda birini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur'an'ın tamamının yaklaşık 6236 âyet olduğu düşünüldüğünde, 5500 civarı âyetin *Makâsıdu's-Şerî'a'nın* doğrudan kapsam alanına girmediği görülecektir.

¹⁰⁸⁰ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:9-18.

¹⁰⁸¹ Bedrettin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 551.

Bu durumda *Makâsıdu'l-Kur'an* ile *Makâsıdu's-Şerî'a* arasındaki bu alaka mantık ilmindeki *umum husus min vech* kabilindendir. Kur'an daha önce de değinildiği gibi inanç, ibadet, ahlâk, muâmelât, ukûbât, geçmiş ümmetlerin kıssaları, darb-ı meseller vb. konuları kapsamaktadır. *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın kaynak açısından Kur'an'ın bütününe kapsaması *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın muhteva ve konu açısından *Makâsıdu's-Şerî'a*'dan daha geniş olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸²

3.3.4. Makâsıdu'l-Kur'an ile Kelâm Arasındaki İlişki

Makâsıd nazariyesinin ilgilendiği alan Kur'an olunca konu ilâhî fiiller ile de doğrudan alakalı olacaktır. İlâhî fiiller ise hiç kuşkusuz kelâm ilmini doğrudan ilgilendirmektedir. Zira kelâm ilminin en esaslı konusu Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleridir.¹⁰⁸³ Makâsıd nazariyesinin fikrî temelleri de Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri ile doğrudan alakalıdır. Kur'an kâinatı ve içindekileri anlatırken hiçbir şeyin batıl olmadığını ve boşa yaratılmadığını defalarca ifade etmiştir.¹⁰⁸⁴ Bu gibi âyetler yaratılışın aslında bir maksadının olduğu, abes, batıl, la'b ve lehv gibi kelimelerin Allah ile uzaktan yakından alakasının olamayacağını, dolayısıyla Allah'ın her bir fiilinin bir hak ve hikmete uygun şekilde cârî olduğunu ifade etmiştir.

Bu konuları derinlemesine araştıran İslam âlimleri, zikrolunan bu ve benzeri âyetlerin sadece kâinata dair kozmolojik hakikatleri ifade etmediğini, kâinatta halifelik unvanına sahip insanoğlunda ahlâkî bir bilinç oluşturma amaçlandığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte kullara yönelik olan ilâhî emir ve nehiylerin makâsıdî yönü birtakım kelâmî problemleri de beraberinde getirmiştir.¹⁰⁸⁵ Kelâmî olarak Allah'ın kullarına hitap ederken ilâhî fiillerin gerisinde esbabımucibenin olup olmadığı, şayet esbabımucibe varsa bu esbabımucibenin zorunlu olup olmaması zihinleri daima meşgul etmiştir. Bidayette ilâhî fiiller hüsun-kubuh ve salah-aslah tartışmalarıyla kelâmı vücut bulmuştur. Sonuçta *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın anlaşılabilmesi için Allah'ın fiilleri ve özellikle ilim, irâde, kudret, tekvîn vb. sıfatları ile Allah'ın Hakîm, Rahîm ve adalet sahibi olması gibi konuların iyi anlaşılması gerektiği söylenebilir.

¹⁰⁸² Ali Muhammed Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", *Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 188-189.

¹⁰⁸³ Serdar ve Işık, *Sistematiik Kelam*, 1:1.

¹⁰⁸⁴ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/191; Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27; Enbiyâ, 21/16-17; Duhân, 44/38-39).

¹⁰⁸⁵ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerîa", 27: 423.

Bu bilgiler ışığında *Makâsıdu'l-Kur'an* kelâm ilmi arasındaki ilişkinin teolojik ve ontolojik bir ilişki olduğu, *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın teolojik ve ontolojik temellerinin ilâhî fiiller konusuna kelâm ilminin bakış açısına göre şekilleneceği söylenebilir.

3.3.5. Makâsıdu'l-Kur'an ile Tefsir Arasındaki İlişki

Tefsir sözlükte bir şeyi açmak, örtüyü kaldırmak, bir şeyi açıklamak, aşikâr etmek ve beyân vb. ma'nâlara gelen, فسر kökünden türemiştir. İstilahta ise müşkil lafızdan murâd olunan ma'nâyı açığa çıkarmaktır.¹⁰⁸⁶ İsfahânî fesr kelimesini makul ma'nâyı ızhar etmek olarak tanımlar.¹⁰⁸⁷ Merhum Elmalılı İsfahânî'nin bu izahından hareketle bir sözün veya bir işin altındaki ma'nâyı anlamak veya anlatmaya fesr deneceğini ifade etmiştir.¹⁰⁸⁸ Tefsir hakkında yapılan tanımlara bakıldığı zaman kökeninin فسر ya da سفر kelimeleri olduğu görülecektir. Tefsir kavramının kökü hangi kelime olur ise olsun bu konuda tefsir ilminin konusu ma'nâların araştırılıp incelenmesi açısından “elfâzu'l-Kur'an” ve bundan istinbât edilecek şeylerdir. Çünkü tefsir ilminin temel işlevi Allah'ın kelâmından murâdının ne olduğunu beyândır.¹⁰⁸⁹

Ancak burada murâd-ı ilâhînin gerçekten elde edilebilir olup olmadığı hususunda karşımıza bir problem çıkmaktadır. Yani ulaşılan sonuca gerçekten de kat'î ve zarûrî bir bilgi olarak “Bu Allah'ın murâdıdır” denilebilir mi? Bu soru pek çok âlimin zihnini meşgul etmiş olabilir. Bu noktada Molla Fenârî *Aynu'l-A'yân* isimli eserinde Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin tanımlarını verir ve bu tanımlardan murâd-ı ilâhîye bir tahlilde bulunur. O, Kutbüddin er-Râzî'nin tefsir tanımını, “Mecîd olan Kur'an'da bulunan Allah'ın murâdını araştıran bir ilimdir” şeklinde, Teftâzânî'nin tanımı ise “Murâda delâlet etmesi yönüyle Kelâmullah'ın lafızlarının hallerini araştıran bir ilimdir” şeklinde aktarmıştır. Her iki tanımın ortak özeliği murâd-ı ilâhînin araştırılmasıdır. Ancak Molla Fenârî her iki tanımı da murâd-ı ilâhî açısından eleştirmiştir. Molla Fenârî'ye göre şayet bu tanımlardaki kastedilen şey mutlak kelâmı murâd etmek ise edebî ilimler de tefsire dâhil olacaktır. Ancak burada Allah'ın kelâmındaki muradından kastın gerçekte ve hakikatte murâdı yani nefsi emirdeki murâdı ise tefsir çoğunlukla metodoloji olarak ahâd rivâyetler ve Arap dilinin

¹⁰⁸⁶ İbn Manzûr, “*Lisânu'l-Arab*”, 55.

¹⁰⁸⁷ el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, “F-S-R”, 571.

¹⁰⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 18.

¹⁰⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12-13.

metodolojisine dayandığı, bilindiği ve her ikisinin de zan ifade ettiği için tefsir bahsi bu murâdı da içermeyecektir. Zira her insanın anlaması istidâdı ölçüşüncedir.¹⁰⁹⁰

Molla Fenârî'nin bu görüşlerinin, ontolojik açıdan ele alındığında tefsir ilminin ilâhî murâdı kat'î olarak elde edemeyeceğini ifade ettiği söylenebilir. Zira mütekellimin konuşması canlı dinlendiği halde onun murâdının muhatapça anlaşılması bazen mümkün olmayabilir. Zira Kur'an ontolojik olarak insandan farklı olan Allah'ın hitabıdır. Bu sebeple âyetlerdeki ilâhî murâdın kat'î bir şekilde elde edilmesi ne kadar mümkün olacaktır. Nitekim sahâbenin Hz. Peygamber'e "imana zulüm karıştırma" gibi âyetler hakkında sorduğu sorular sahâbenin dahi her âyetteki ilâhî murâdı kat'î surette eşit olarak anlayamadığını göstermektedir. Nitekim Molla Fenârî bu hakikati görmüş olmalıdır ki meşâyihin iman hususunda "Allah'a ve O'nun murâdı üzere katından gelene iman ettim", "Rasûlullah'a ve O'nun murâdı üzere söylediğine iman ettim" demeyi tavsiye ettiğini nakletmiştir.¹⁰⁹¹

Şayet müfessirin iddiasına göre "Allah'ın murâdı şudur." denirse, Molla Fenârî'ye göre bunun iki açıdan incelenmesi gerekir. İlki her bir müfessire nispetle tefsir ilmi açısından ele alınmalıdır. İkincisi bilindiği üzere zihinler lafızların ma'nâlarını gerçekte olan nesneler ile ilişkilendirir. Bu sebeple şöyle demek gerekir: "(Tefsir) Allah'ın murâdı olduğu zannolunan şeye delâlet eder."¹⁰⁹² Bu ifadeler ise tefsire dair yapılan bu tanımın epistemolojik zeminde yapılan bir tanım olduğunu göstermiştir. O halde tefsirin tanımı ilâhî murâdı da içerecek şekilde nasıl yapılmalıdır? Molla Fenârî bu tanımı şu şekilde yapar: "Tefsir ilmi insanoğlunun gücü nispetinde Kur'anî olması yönünden ve Allah'ın murâdı olduğu bilinene veya zannedilene delâlet etmesi bakımından Kelâmullah'ın hallerinin bilgisidir."¹⁰⁹³ Yapılan bu tanım Molla Fenârî'nin, Kutbüddin er-Râzî ve Teftâzânî'nin tefsir ilmine dair yaptıkları tanımlarını eksik bulduğunu, tefsir ilminin daha kapsamlı bir tanımının yapılmasını gerekli gördüğünü göstermektedir. Tefsirin bir anlamda insanların anlayış ve kabiliyetleri çerçevesinde şekilleneceğinden Fenârî'nin kendi yaptığı tanım ile tefsirin tanımına

¹⁰⁹⁰ Semsüddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân: Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, 1. Baskı (Dersaadet, Rifat Bey Matbaası, 1325), 4-5.

¹⁰⁹¹ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân: Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, 5.

¹⁰⁹² Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân: Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, 5.

¹⁰⁹³ Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân: Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, 5.

farklı bir açılım getirdiği söylenebilir.¹⁰⁹⁴ Fenârî'nin bu görüşlerinin ontolojik zeminde mutlak hakiki ilâhî murâda ulaşamayacağını, ulaşılan murâdın zannî olacağını yani epistemolojik zeminde olacağını ifade ettiği söylenebilir.

Yukarıda zikrettiğimiz bu ifadeler müfessirin nihâi amacının gücü nispetinde murâd-ı ilâhî olduğunu bize göstermektedir. Zira her hitap kast-ı mütekellimi de içinde barındırır. Bu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu gerçeğin farkında olan İbn Âşûr bir müfessirin amacının Allah'ın kitabında murâd ettiği kastının beyânını en güzel şekilde yapmak olduğunu vurgulamıştır. Aslında bu vurgu Kur'an'ın maksatlarını ilk bakışta insanların anlamayabileceğini bize göstermektedir. Bu durum Kur'an'ın maksatlarının elde edilebilirliğinin imkânı olup olmadığı, ya da herkesin bu maksatlara Kur'an'ı sadece okumak ile ulaşip ulaşamayacağı problemlerine işaret etmektedir. İbn Âşûr bu problemlerin farkında olup şunları söyler: “Kur'an lafızları, Kur'an'ın maksatlarına göre ma'nânın ne murâd ettiğini izah etmiş olmayabilir. Ya da ona bağlı olan anlamı en mükemmel şekilde anlaşılır kılmamış olabilir. Eğer lafızda bir gizlilik var ise delilleriyle birlikte detaylandırmayarak maksada hizmet etmemiş de olabilir.” İbn Âşûr bu tespitleri yaptıktan sonra tefsirde öncü rol oynayan bir müfessirin özlü bir şekilde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı ve nüzul sebebini, lafızların Kur'an'daki kullanım terminolojisini bilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Zira İbn Âşûr'a göre tenzilin de birtakım ıstılah ve adetleri vardır. Kur'an'ın anlaşılması için bunların da bilinmesi gerekir.¹⁰⁹⁵

Konusu murâd-ı ilâhîye delâlet açısından Allah'ın kelâmı olan bir ilmin elbette Kur'an'a bakışı diğer ilimlerden farklı olacaktır. Buna göre bir müfessir, fakih ve kelâmcı veya tarihçi gibi Kur'an'a bakmayacaktır. Fakih Kur'an'ı şer'î hükümlerin istinbât kaynağı olarak gördüğü için, kelâmcı kelâmî görüşlerini temellendirmek için incelese de bir müfessir tenzil dönemindeki ma'nâyı tespit edip murâdı yakalamak için inceleyecektir.¹⁰⁹⁶ Tefsirlere bakıldığı zaman da bu gerçek görülecektir. Nitekim çalışmamızın giriş kısmında *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın terimselleşme sürecini incelenirken çeşitli tefsirlerde âyetlerin ve sûrelerin maksatlarını içeren birtakım terkiplerin kullanıldığına değinilmişti. Ancak bunlardan ve daha önce geçen ifadelerden hareketle

¹⁰⁹⁴ Zülfikar Durmuş, “Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenari'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yan Adlı Eserinin Tahlili” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992), 135-136.

¹⁰⁹⁵ Tâhir İbn Âşûr, *Tefsire Giriş : Mukaddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsir*, ed. Hanefi Şola, çev. Harun Ünal, 1. Baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 2020), 156.

¹⁰⁹⁶ Sıddık Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 18, sy. 47 (2015): 231.

müfessirlerin ilmi tettebbuatları ve güçleri nispetinde tefsir yazarken söylemiş oldukları tüm şeylerin, yaptıkları tüm tahlillerin temelde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın keşfe, zannî de olsa ilahî murâdı elde etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple *Makâsıdu'l-Kur'an* ile tefsir arasındaki ilişkinin *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın diğer ilimlerle olan ilişkisinden daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

3.3.6. Makâsıdı Tefsir Yöntemi

Her asrın ve kültürün farklı bakış açıları, farklı ihtiyaçları olacağından talepleri de farklı olabilecektir. Bu bakış açıları da sürekli yenilenmektedir. Bu yenilenmeler Kur'an'ı anlamada takip edilecek metodolojilere de yansımıştır. Dolayısıyla yaşadığımız zaman diliminde dünyanın içinden geçtiği ahval, şartlar ve günbegün karşılaşılan problemler de esaslı bir şekilde makâsıd nazariyesi kapsamında tatbik edilebilir bir “makâsıdı tefsir” çalışmasının imkânı olup olmadığının düşünülmesini gerekli kılmıştır.¹⁰⁹⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi makâsıd nazariyesi kendine fıkıh usûlü içinde yer bulmuştur. Zira insanların amelî hayatı maddi ve manevî tesire açık canlı bir hayattır. Fıkıhın özellikle fûrû fıkıhın konusunun da bu canlı hayat olduğu söylenebilir. Temel kaynağı ise hiç şüphesiz Kur'an'dır. Birçok fukahânın Kur'an'ı anlarken ve hükümler istinbât ederken makâsıdı ihmal etmediği söylenebilir. Zira fukahâ kıyas, istihsan, maslahat, sedd-i zerâi vb. fıkıhın şer'î delillerinden sayılan ve makâsıdı düşüncenin ürünü olduğu söylenebilecek birtakım kaideler kullanmıştır. Dolayısıyla makâsıd nazariyesinin İslâmî ilimler içinde kavramlaşma süreci tefsir ilminden ziyade fıkıh usûlünün içinde cereyan ettiği görülmüştür. Yukarıda da değindiğimiz gibi tefsir geleneğinde “Makâsıdu'l-Kur'an” ve “Makâsıdu's-Süver” terkipleri kullanılmış olsa da tefsir tarihinde *makâsıdı tefsir* geleneği olduğu söylenemez. Reşid Rızâ ve Tâhir b. Âşur'un tefsirlerinde kısmen makâsıda dair bir takım tasnifler bulunsa da bunların makâsıd merkezli tefsir olduklarını iddia etmek zor olsa gerektir.¹⁰⁹⁸

O halde İslâmî ilimlerin kadim geleneği oluşurken neden *makâsıdı tefsir* bu gelenek içinde bir disiplin ya da metodoloji olarak yer bulamamıştır? Zira kadim zamanlarda makâsıd nazariyesinin müstakil bir metodolojiye sahip olmasının önünde

¹⁰⁹⁷ Enes eş-Şeyh Ali, “Açılış Konuşmaları”, *Makâsıdı Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 17.

¹⁰⁹⁸ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 26.

bir takım engeller vardır. *İlk engel* birtakım kelâmî tartışmalar ile fıkhi mülâhazalardır. Allah'ın, kulları için en uygun olanı emretmesi meselesi olan aslah ve fiillerin hüsun ve kubuhluğu konusu bu tartışmaların temelini oluşturmuştur. Nitekim biz bu konulara daha önce değinmiştik. *İkinci engel* ise makâsıdı tespit yönteminin izafî oluşu ve bunun nasların lafzî ma'nâlarının iptaline sebebiyet vereceği korkusudur. *Üçüncü engel* de yaratıcının varlık âlemine dair maksatlarına vakıf olmak veya böyle bir iddia bulunmak ne kadar zor ise şâri'in murâdına, şerî'atın küllî maksatlarına vakıf olmanın da o kadar zor olduğu savıdır.¹⁰⁹⁹

Makâsıd nazariyesinin kadim gelenekte müstakil bir disiplin olarak kendine yer bulunmadığı gibi modern zamanlarda da kayda değer bir yer edinemediği aşîkârdır. Nitekim Görmez modern dönemde genelde makâsıd usûlünün özelde ise *makâsıdı tefsirin* ortaya çıkmasının önünde birtakım engellerin olduğunu ifade etmiştir. O, bu engelleri iki başlık altında toplamıştır. Ona göre bu engellerin ilki makâsıdı, lafzın literal ma'nâsının dışına çıkmak olarak addedip bu tutumu din dışı ilan eden *aşırı selefî söylemdir*.¹¹⁰⁰

Bu *aşırı selefî söylem*'e göre “selef” diye bilinen ilk nesillerin dini en mükemmel biçimde anlayıp yorumlamıştır. Dolayısıyla Müslümanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı her bir problem çözülmüştür. Sonraki nesillerin de kayıtsız şartsız bu yorumlara bağlı kalmalarını savunmuşlardır. Onlar bu söylemin kendisini hakikatin yegâne temsilcisi olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple olmalıdır ki Görmez *aşırı selefî söylemi* “inhisarçı” bir anlayış olarak nitelemiştir.¹¹⁰¹ Zira selefilik dini konularda özellikle itikâdi mesellerde Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vîli kabul etmeyen ekol olarak adlandırılmıştır.¹¹⁰² Günümüzde de ehl-i hadîs hareketinin devamı niteliğinde görülen selefi-vehhâbî çevreleri zâhirî fikirlerden etkilenmişler ve zâhirîliği savunan eserler dahi kaleme almışlardır. Günümüz selefiligi lafızcı anlayışını sadece itikâdi konularla sınırlandırmamış amelî konularda da kendilerine yer bulmuştur. Zira

¹⁰⁹⁹ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 27-28.

¹¹⁰⁰ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 28.

¹¹⁰¹ Mehmet Görmez, “Açılış Konuşmaları”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 08-10 Kasım 2013 İstanbul*, 1. Baskı, 74. 19 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 29-30.

¹¹⁰² M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 399-402.

zâhiriyye ekolünün usûl ve fîrû görüşlerine ilginin özellikle selefliğin İslâm dünyasına yayıldığı “modern” dönemlerde arttığı görülmektedir.¹¹⁰³

İkinci ise ilâhî vahyin tabiatını tartışmaya açan *tarihselci söylemdir*. O, *tarihselci söylem* ile makâsîd nazariyesi arasında en küçük bir alakanın dahi olmadığını ifade etmiştir. Çünkü o, ilâhî hitabın tabiatını tartışmaya açan tarihselcilik tezini bir anlama ve yorumlama çabası olarak görmemiş aksine *çözümleme* (المنهج التفكيكي)¹¹⁰⁴ teşebbüsü olarak nitelemiştir. Tarihselciliğin kendisine en çok dayanak yaptığı temel hususların başında Kur’an’ın Arapça nazil olmuş olması, Kur’an’ın nazil olduğu dünyayı dikkate alması, 23 yıl içerisinde tedricen nazil olması (tencim) ve bazı âyetlerin nüzul sebebinin bulunmasıdır. Ancak o, bu hususların Kur’an’ın ilâhî mahiyetini değiştiremeyeceğine dikkat çekmiş ve Kur’an’ın ne seleflerin iddia ettiği gibi dilsel bir ürün olarak ne de tarihselci yaklaşımın savunduğu gibi kültürel bir okuma ile tarihsel bir ürün olarak okunamayacağını vurgulamıştır.¹¹⁰⁵

Bu konuda önemli bir husus daha vardır. O da “Makâsîd’l-Kur’an” bir tefsir çeşidi mi? Yoksa bir tefsir yöntemi midir? Ya da bunların dışında bir şey midir? Bu soruların aynısı “makâsîdî tefsir” için de sorulabilir. “Makâsîdî tefsir âyetlerin yorumlarında lafızların delâletinin ötesine geçmek suretiyle makâsîdî yoruma müracaat etmek midir? Şayet amaç bu ise tefsir ve te’vil tarihinde özellikle Rivâyet Tefsirlerinde bu kapsamda amaçsal içerikli diyebileceğimiz birçok te’vil ve tefsirlerle doludur. Yahut *Makâsîd’l-Şerî’a* kapsamında yapılan üçlü tasnif ve içerikleri çerçevesinde Kur’an’ı tefsir etmek midir?” Bu sorgulamalar bu alanda başka bir probleme işaret etmektedir. O problem de *makâsîdî tefsirin* İslâmî ilimler içinde nereye konumlandırılacağı hususudur.

¹¹⁰³ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 96.

¹¹⁰⁴ Görmez’in المنهج التفكيكي diye berlittiği bu yöntem yapısalcı felsefe düşünürü olan Fransız Jacques Derrida tarafından geliştirilen bir görüştür. Yapıyı oluşturan parça bütün arasındaki ilişkiyi çözümleme yöntemi ile ortaya koymaya çalışan bir düşünürdür. Yapısalcılık genel olarak yapının dinamik karakterlerini ortaya koyan, yapısal sistemin öğelerinden üstün ve onlara egemen olduğu fikrini benimsyen ve öğeler arasındaki ilişkilerden sistemin yapısını çıkarmaya çalışan felsefi bir akımdır. Yapısalcıların görüşlerine karşı çıkarak postyapısalcılığı savunan Derrida yapısalcıların yapı kavramı bütünlüğü yerine yapıbozumunu/yapısökümünü ön plana çıkarmıştır. Derrida bir yandan dilin zamansal bir süreç olduğunu, dilin son derece oynak bir konu olup, onun hiçbir öğesinin mutlak ve değişmez bir biçimde tanımlanamayacağını, dilde her şey ya da ögenin başka her şeyin izini sürebileceğini savunurken, diğer yandan da dilin başka bir şeye indirgenemez aşırılıklarını, çoklu bir anlam oyunu olduğunu savunan bir kişidir. Cevizci, “Yapısalcılık”, *Felsefe Sözlüğü*, 914-16.

¹¹⁰⁵ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 28.

Görmez'e göre şayet amaç *Makâsıdu's-Serî'a* kapsamında yukarıda zikredilenler ise buradan hem bir tefsir metodolojisi çıkacak değil, hem de bu anlayış doğru da değildir. Zira fıkıh usûlü mevcut tasnifiyle Kur'an'ı konuları itibârıyla tamamen kapsayıcı olmaktan uzaktır. Ya da *makâsıdî tefsir*, öncelikle Kur'an'ın âmm maksatlarını, küllî ilkelerini tespit edip âyetleri tek tek tefsir ederken bu küllî maksatlar çerçevesinde mi anlamaya çalışmaktır? Şayet *makâsıdî tefsir* bu sorunun cevabında olumlu ise bu durumda Kur'an'ın küllî maksatları ve evrensel mahiyetteki temel ilkeleri nasıl tespit edilecektir? İzlenilecek usûl ne olacaktır? Bu sorunlara rağmen ümmetin üzerinde birleştiği Kur'an'ın küllî maksatları nasıl tespit edilebilecektir? Bu gibi sorunlar ve sorular makâsıd'ın bir anlama metodolojisi olarak hem kavramlaşması hem de müstakil bir usûl içeren bir ilim şeklinde sistemleşmesini geciktirmiş ve tartışmalı hale getirmiştir.¹¹⁰⁶

Eğer tefsir tarihinde bu konular önceden tartışılmış olup *Makâsıdu'l-Kur'an*, *makâsıdî tefsir* kavramlarının yeri tefsir ilmi içinde tespit edilmiş olsaydı bu soruların sorulmasına gerek duyulmayacaktı. O halde genel hatları ile *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsıdî tefsir* kavramları hakkında kısa bir değerlendirme yapmanın bu sorulara verilecek cevaplara zemin oluşturması açısından katkı sağlayacağı ümidini taşımaktayız. Bu sorulara aranan cevapların kesin olduğu ve bu problemi kökünden çözecek iddiasında da değiliz. Bizim yapmaya çalıştığımız şey, *Makâsıdu'l-Kur'an* ile alakalı pek çok şeyin tartışılması gerektiğine dikkat çekmekten, tartışılması gereken önemli gördüğümüz birkaç konuya problematik açıdan değinmekten, günümüzde ve gelecekte yapılacak *Makâsıdu'l-Kur'an* çalışmalarına, bu çalışmaların mahiyetine ve metodolojisine dair problemlerin çözümüne zemin hazırlamaya katkı sağlamaktan başka bir şey değildir.

Yukarıda da değinildiği gibi her müfessirin asıl ve nihâî amacı murâd-ı ilâhîye ulaşmak ve *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı elde etmektir. Bu ifadeler bize aslında bu konuya dair bir ipucu sunmaktadır. Zira murâd-ı ilâhî ve makâsıd müfessir tarafından ulaşılabilecek nihâî amaçtır. Başka bir açıdan bu konuya bakacak olursak “Bir müfessir tefsiri niçin yazar?” sorusunun cevabı sadece Kur'an'ın lafızlarını şerh ve ma'nâlarını beyân olmamalıdır. Kanaatimizce bu yapılan iş tefsir olup amaç değildir. Zira tefsir faaliyeti özde bir amaç olamaz. Tefsir tarihinde yazılan bunca tefsir külliyyatının amacı murâd-ı

¹¹⁰⁶ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 23-25.

ilâhîye ulaşma ve Kur'an'ın maksatlarını elde etmek değil midir? O halde *Makâsıdu'l-Kur'an* bir tefsir ekolü olmaktan ziyade bu ekollerin de göstermiş olduğu çaba sonucu ulaşılan küllî neticenin adı olduğu söylenebilir. Nitekim bu gerçek *Makâsıdu's-Şerî'a* içinde böyledir. *Makâsıdu's-Şerî'a* fıkıh için neyi ifade ediyor ise bir bakıma *Makâsıdu'l-Kur'an* da tefsir için onu ifade edecektir. Nitekim genel olarak makâsıd nazariyesinin, özel olarak da *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın bir yöntem çeşidi ve anlama faaliyeti olarak fıkıh usûlü içerisinde bir alt disiplin düzeyinde karşımıza çıktığına daha önce değinmiştik.¹¹⁰⁷

Konuya nasların tikelliği ve tümelliği açısından bakacak olursak *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın, tikel konumundaki nasların tümevarım yöntemi ile tespit edilip buralardan ulaşılan küllî ve âmm birtakım maksatlar olduğu söylenebilir. Bir açıdan cüz'îlerden elde edilen ve bir cins altında toplanan küllî ve âmm olanın bilgisi olan makâsıd nazariyesi, tekrardan cüz'î konularda karşılaşılan problemlere sağlıklı bir şekilde çözümler üretilirken göz önünde bulundurulması gereken birtakım ma'nâ ve hikmetler olacaktır. Makâsıd nazariyesinin bu düşünce sistematığına ve kurucu unsurlarına benzer bakış açısı ile bakıldığı zaman aynı yöntemin tefsir içinde geçerli olacağı söylenebilir. Bu durumda *Makâsıdu'l-Kur'an* tefsir ilminin bir alt disiplini olacaktır.

Konuya bir de bütün ve parça açısından baktığımızda Kur'an'ın bütününün, yine Kur'an'ın birer parçası hükmünde olan sûrelerden oluştuğu görülecektir. Kur'an sûrelerden oluşuyor ise parçaların tamamı bütünün bilgisini bize verecektir. Bu durumda sûrelerin maksatları önem arz edecektir. *Makâsıdu'l-Kur'an* nazariyesi içinde önemli bir yeri olan *Makâsıdu's-Süver* de tefsirin bir alt disiplini olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁰⁸ Bu da *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın başka bir açıdan tefsir ilmi'nin bir alt disiplini olacağını göstermektedir. Kanaatimizce bu disiplin sayesinde ulaşılan küllî ve cüz'î birtakım maksatlar hem Kur'an'ı anlamada hem de diğer İslâmî ilimlere yol gösterici nitelikte birtakım bilgiler ifade edecektir. Aynı zamanda kulların dini hayatı yaşamasında dikkat edecekleri temel prensipleri içerecektir.

O halde *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın işlevsellik açısından tefsir ilminin ilâhî murâdı elde etmeyi ve Kur'an'ın maksatlarını keşfetmeyi nihâi amaç olarak gören bir alt

¹¹⁰⁷ Pekçan, *Makâsıd Teorisine Giriş*, 27.

¹¹⁰⁸ Şahin Güven, "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak 'Makâsıdu's-Süver'", *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 35 (Ocak 2018): 95-124.

disiplini olduğu söylenebilir. Bu durumda *Makâsıdî tefsirin* usûl içinde bir yöntem olarak karşımıza çıktığı ve müfessirin ilahî murâdı elde etmede ve Kur'an'ın maksatlarına ulaşmada takip edeceği metodolojinin birtakım temel ilkelerini ifade edeceği söylenebilir.

Bu konuya ikinci bölümde “Makâsıdî Elde Etme Yöntemleri” başlığı altında genel hatları ile değinilmiştir. Burada değineceğimiz hususlar orada ifade ettiklerimizin bir nevi teknik açılımını ifade edecektir. Orada yöntemlerin genel bir tasavvurunu ifade etmeye çalışmıştık. Burada ise bu tasavvurun tasdike dönüşmesinde makâsıdî düzlemde kullanılacak birtakım alt yöntem olarak ifade edilebilecek şeylerden bahsedeceğiz.

Genel anlamda murâd-ı mütekellime özel olarak da murâd-ı ilâhîye ulaşmak yöntem açısından iki başlık altında incelenebilir. İlki kelâmda geçen lafzın ma'nâya delâleti konusudur. Buna lafız-ma'nâ ilişkisi de denmiştir. İkincisi ise kelâm-murâd ilişkisidir. Bir bakıma nasıl lafız-ma'nâ ilişkisi lafzın ma'nâya delâti ile ilgileniyor ise kelâm-murâd ilişkisi de kelâmın ma'nâsının mütekellimin murâdına delâleti ile ilgilenecektir. İlki yani lafzın ma'nâya delâleti belagatte özellikle beyân ilminin konusunu teşkil etmiştir. Usûlde ise delâlet bahsi içinde yer almıştır. Bu konu çalışmamızın ikinci bölümünde ele alınmıştır. Bu konuyu ikinci bölümde ele almamızın sebebi lafız-ma'nâ ilişkisinin sadece *makâsıdî tefsire* has bir yöntem olmayıp İslâmî ilimlerin tamamının kullandığı ortak bir yöntem olmasından dolayıdır. Yani lafız ve ma'nâ dil unsuru bulunan her bir şeyi anlamak için kullanılan temel bir yöntemdir.

Arap dili, kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir lafız ma'nâ arasındaki delâletten soyutlanamaz. Çünkü lafız-ma'nâ ilişkisi bir nevi bir metin için “Ne dedi?” sorunun cevabıdır. Kelâmın ne dediği anlaşıldıktan sonra mütekellimin kastını elde etmek için bu sefer “Ne demek istedi?” sorusu sorulur. Bu soruya verilecek cevap ise Makâsıd nazariyesi için önem arz edecektir. Zira “Ne dedi?” sorusuna verilecek cevabın sahil olması bir bakıma lafız düzeyinden kelâm düzeyine çıkıldığına delâlet edecektir. Delâlet bahsinde lafızların müfret ve terkip halindeki ma'nâlarının lafız-ma'nâ ilişkisi üzerine kurulduğu söylenebilir. Makâsıd nazariyesinin ise kelâm-murâd arasındaki ilişki üzerine kurulduğu söylenebilir. Kelâm-murâd ilişkisine geçebilmek için önce kelâmın lafızları ile ma'nâları arasındaki ilişkinin netleşmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bu sebeple lafız-ma'nâ ilişkisi kelâm-murâd ilişkisinin anlaşılmasının temelidir. Eğer lafız-ma'nâ

problemini çözülür ve orada kalınırsa lafızcı bir anlayışın ağırlığını hissettirdiği bir yöntem ile sınırlı kalınmış demektir. Ancak lafız-ma'nâ ilişkisi en doğru şekilde anlaşılır, bu konudaki problem doğru bir şekilde çözülür ve lafız düzeyinden kelâm düzeyine geçilir ise bu durumda kelâm-murâd ilişkisini kavrama ve anlama seviyesi geçilmiş olacaktır.

Bu temel bilgilerden sonra *makâsîdî tefsirin* yöntem düzeyinde ele alınmasına geçebiliriz. Kanaatimizce kelâm-murâd ilişkisi *Makâsîdu'l-Kur'an* kapsamında iki düzeyden oluşmaktadır. İlki cüz'î maksatların tespiti, ikincisi küllî maksatların tespitidir. Bu tespite geçmeden önce cüz'î ve küllî kavramlarını ele alacağız. Daha sonrasında cüz'î ve küllî maksatların tespitini inceleyeceğiz.

3.3.6.1. Küllîlik ve Cüz'îlik

3.3.6.1.1. Makâsîd Nazariyesinde Küllîlik

Küllî kavramı, sözlük ma'nâsı “bütün, hepsi, tamamı” anlamlarına gelen küll kelimesine nispet yâsı eklenerek türetilmiştir. Mantık ilminde de cüz'î kavramının zıddı olarak kullanılmıştır.¹¹⁰⁹ Aynı zamanda müfret bir lafız olmasına rağmen cüzlerin toplamını içerir ve istiğrak ifade eder.¹¹¹⁰ Bu sebeple küll kavramının lafzı müfret olmakla birlikte ma'nâsı çoğul ifade eder. Çünkü cüzlerden oluşan bir topluluk ismidir. Bu yönüyle küll kelimesi ismin başına geldiği zaman o ismin umumunu gerektiren âmm bir kelimedir.¹¹¹¹

Bu kelime mantık ilminde lafızların delâleti ile ilgili bir kavramdır. Fârâbî, duyularla algılanan nesneler içerisinde birbirine benzeyenlerin (mahsûsât) tamamının ortak olan bir anlamda birleştiği; bu anlamın birbirine benzer olan bütün nesneleri kapsadığı ve onlardan biri hakkında düşünülen şeyin diğeri için de geçerli olduğu görüşündedir. Bu durumda bu düşünülen ve birçok ferde yüklenen anlama da küllî ve genel anlam denilmektedir. Lafız olarak insan, güneş vb. kavramlar küllî olarak nitelenmiştir. Küllî, bir açıdan da bir şeyin ne olduğunun ve niçin olduğunun bilgisini veren akıl edilebilir bir kavramdır. İslam mantıkçıları küllî kavramını zâtî ve ârazî

¹¹⁰⁹ Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 539.

¹¹¹⁰ Seyyid Ahmed Mütercim Âsım Efendi, “*el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*”, içinde *K-L-L*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 5:4743.

¹¹¹¹ el-Cürcânî, “*Kitabu't-Ta'rifât*”, içinde *K-L-L*, 297-298.

şeklinde ikiye ayırmışlardır. Zâtî küllî, fertlerinin veya cüz'ilerinin mahiyetine nisbet edilebilen ya da onların mahiyetine ilişkin olan ma'nâdır. Meselâ “insan”a veya “at”a nisbetle “canlı” gibi. Ârızî küllî ise zâtî küllînin karşıtı olarak fertlerinin ya da cüz'ilerinin mahiyetine nisbet edilemeyen ma'nâyı ifade etmektedir. “İnsan’a nisbetle “gülme” buna örnek olarak verilebilir. Zira gülme lafzının ma'nâsı insanın mahiyetine ilişkin olmayıp sadece zâtına bir ilintidir.¹¹¹² Mantıkçılar zâtî küllîleri cins, nevi ve fasıl şeklinde üçe, ârızî küllîleri hassa ve araz-ı âm olarak ikiye ayırmışlardır.¹¹¹³

Cüz'î kavramı ise “parça, pay, unsur” anlamlarına gelen Arapça cüz kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle türetilmiş bir kelimedir. Felsefede ve mantıkta küllînin karşıtı olarak bir takım tanımları yapılmıştır. Örneğin, “Bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden kavramdır.” Bir başka tanıma göreyse “Taşıdığı hüküm, konudaki fertlerden sadece bir veya birkaçına şâmil olan önermedir.” Yine “Bir ilme göre konuları daha özel olan diğer bir ilimdir (tabiat ilmine göre tıp ilmi gibi).” veya “Daha üstteki feleğin cüz'ü olan felek veya feleklerdir.”¹¹¹⁴

Çalışma konumuz Kur'an'ın maksatları olunca burada küllî kavramı *Kur'an'ın küllîleri* şeklinde özel bir terkibe dönüşecektir. Bu durumda “Kur'an'ın küllîleri nasıl tespit edilecektir?” Bu soruya verilecek cevap önem arz edecektir. *Kur'an'ın küllîlerinden* kastımız da Kur'an'da geçen küllî prensiplerdir. Bu prensiplerin tespitinde iki yöntem takip edilmektedir.

1- Küllî prensiplerin bazıları bir âyet veya âyetin bir kısmında genel ifadeler ile zikredilmiştir. Yine bir kısım küllî prensipler de küllî hükümler ve birçok ma'nâ içerikli bir grup âyetin kapsamında zikredilmiştir.¹¹¹⁵ Bu zikrolunan âyetler dikkatlice araştırılıp incelenmelidir. Bu kısımda önemli olan şey Kur'an'da geçen bu ma'nâların kapsam açısından ihsan kavramının her türlü iyiliği içermesi gibi, âmm olması ve içine birden fazla ferdi alması hem de bu fertlerden daha bilinir olması gerekecektir. Kapsamının geniş olması içinde cüzleri barındırdığı için küllî olmasına sebep olacaktır. Kapsadığı cüzlerden daha bilinir olması ise zihinlerde de tasavvurunun her dönemde daha küllî

¹¹¹² Alper, “Küllî”, 539-540.

¹¹¹³ M. Naci Bolay, “Beş Küllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:545.

¹¹¹⁴ Mustafa Çağrı, “Cüz'î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 149-50.

¹¹¹⁵ Reysûnî, *İslam Hukuk Prensipleri*, 53.

olmasını sağlayacaktır. Adalet, ihsan vb. kavramlar buna en güzel örnektir. Ancak bazı küllî olarak bilinen kavramlar vardır ki her devirde aynı açıklıkta olmamıştır. Bu hususa örnek olarak hürriyet kavramı verilebilir. Zira hürriyet özgürlük, soyluluk, nefsin tutkularından kurtulma; bir kişi, zümre veya kurumun kanunî haklarını koruma ve kullanma serbestliği gibi anlamlarda kullanılan geniş kapsamlı bir terim olarak tanımlanmıştır. Diyanet İslam Ansiklopedisindeki bu maddeyi incelediğimizde hürriyet kavramının ortak bir düzlem üzerine oturmadığı; ilim dallarına, Klasik ve Modern döneme göre çok farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.¹¹¹⁶

2- Kur'an'ın birtakım küllî prensipleri ise Kur'an âyetlerinin istikrâ yöntemi ile inceleme sonucunda bir çıkarımla elde edilen küllî prensiplerdir. Nitekim zarûrâtı hamse de bu kısım küllîlere dâhildir.¹¹¹⁷

3.3.6.1.2. Makâsıd Nazariyesinde Cüz'îlik

Cüz'î kavramının tanımından hareketle “Cüz'î maksatların, anlam bütünlüğü içinde bir ya da birkaç âyet pasajından oluşan kelâm ya da kelâmların delâlet ettiği veya içerdiği murâd-ı ilâhîler” olduğu söylenebilir. Cüz'îlik lafız-ma'nâ düzyini ifade der. Âyetleri anlarken lafız-ma'nâ düzeyinden kelâm-ma'nâ düzeyine çıkılması ilk basmağı oluşturur. Yani lafzî tahliller ve ma'nâyâ delâlet ile âyetteki anlamın sahih bir şekilde anlaşılması yöntem olarak ilk düzeyin bittiği ikinci düzeyin başladığı anlamına gelecektir. Zira “Bu âyet ne dedi?” sorusuna cevap bulan müfessir bu soruyla yetinmeyecek ve “Bu âyet bununla ne demek istedi?” sorusunu soracaktır. Bu safhada birtakım yöntemler devreye girecektir. Bu konuda da iki temel yöntem söylenebilir:

1- Bazen âyetin lafzının ifade ettiği ma'nâ ikinci bir çabaya gerek kalmadan aynı zamanda murâd edilen ma'nânın bizatihi kendisi olabilir. Yani âyetin lafzî ma'nâsı o kadar açıktır ki “Âyet ne dedi?” sorusu ile “Âyet ne demek istedi?” sorusunun cevabı aynı olacaktır. Bu durumda da kelâmın lafzî ma'nâsının gerisinde murâd edilmiş bir temel ma'nâ yok demektir. O halde bu ma'nâ âyetin hem murâdı hem de cüz'î maksadı olacaktır. Usûlde delâlet bahsinde bu yöntem kendisini ilk “İbârenin Delâleti” şeklinde göstermiştir. İbârenin delâletinde ma'nâ, sevki kelâmın aslî ya da tebeî maksadını

¹¹¹⁶ Mustafa Çağrı, “Hürriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 502-5.

¹¹¹⁷ Reysûnî, *İslam Hukuk Prensipleri*, 53.

oluşturduğundan usûl âlimlerinin çoğu bu delâlet çeşidini “nassın sevk ediliş gayesi” olarak tanımlamıştı.¹¹¹⁸

İbârenin delâletinde hitabın bu denli açık olması hitabın ma’nâsının lafız ile birebir uyum içinde olmasını sağlamıştır. Bu uyum o kadar açıktır ki mütekellimin murâdı hemen zihinde hâsıl olur ve murâdı anlamak için ikinci bir soru sormanın gereği duyulmaz. Nisâ sûresinin 3. âyeti buna örnek olarak verilmiştir. Bu âyetteki فَانْكِحُوا lafzı emir şeklinde gelmesine rağmen evlilik hakkında ibâha ifade ettiği hususunda ihtilaf olmamıştır. Zira bu âyet nazil olmadan önce de şer’an ve örfe evlilik caiz görülmüştür. Dolayısıyla bu âyetin murâdı evliliğin emredilmesi değildir. Âyetin murâdı evliliğin sayısını dört ile sınırlama şeklinde anlaşılmıştır. Şayet eşlerin arasında adalet ile davranma hususunda bir korku hâsıl olur ise bu durumda da tek eşli olmak icap edecektir. Bu ma’nâ bizzat asaleten ma’nâdır. Yani âyetin ifade ettiği birincil ma’nâdır. Evliliğin mubah olduğuna dair ma’nâ ise teb’an hâsıl olmuş ve ibârenin ikincil ma’nâsı olarak kabul edilmiştir.¹¹¹⁹

Bazen de âyetin lafzının ifade ettiği ma’nâ ile ulaşılacak murâd o kadar geniştir ki âyetin lafzının delâlet ettiği ma’nâyı kapsadığı gibi aklın ilkeleri gereği başka lafızlar ile ifade edilen ma’nâyı da kapsayacaktır. Bu delâlet çeşidine de “Delâletü’n-Nass” denmiştir. Bu delâlet çeşidi nassın ibaresiyle delâlet ettiği ma’nânın özüne ve illetine inilerek benzeri veya daha elverişli başka bir olaya da uygulanmasıdır. Nassın delâleti yoluyla elde edilen hüküm nassın lafzından değil ma’nâsından ve murâdından çıkarıldığı için bazı usûlcüler bu nevi delâleti “Delâletin Delâleti”, bazıları “Fahve’l-Hitâb”, Şâfiîler de “Mefhûm-i Muvâfakat” olarak adlandırmışlardır. Anne babaya öf deme ve onları azarlama¹¹²⁰ âyeti, ibaresiyle anne ve babaya öf demeyi ve onları azarlamayı, delâletiyle de her türlü eziyeti, dövmeyi ve kötü söz söylemeyi yasaklamaktadır. İbare ile getirilen yasağın illeti ebeveyne kötü davranma olup bu illet nasta zikredilmeyen dövme fiilinde de öncelikle vardır. Delâletin bu çeşidine “Evlâ Delâlet” denmesi de bu sebeptir.¹¹²¹

¹¹¹⁸ Ali Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 121.

¹¹¹⁹ ed-Düreyni, *el-Menahicu’l-Usûliyye fi’l-İctihâd bi’r-Re’yi fi’t-Teşri’i’l-İslâmî*, 45-46.

¹¹²⁰ (Kur’an-ı Kerim, İsrâ, 17/23).

¹¹²¹ Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)”, 9:121.

2- Bazen de âyetin lafzının delâlet ettiği ma'nâ bu iki delâlet yoluyla elde edilemeyebilir. Bu durumda âyetin murâdı lafzın ifadelerinin birebir aynısı olmaya bilmektedir. Bu durumda “Bu âyet ne dedi?” sorusu ile “Bu âyet ne demek istedi?” sorusunun cevabı birebir aynı olmayacaktır. O halde ilâhî murâdın elde edilmesi için mezkûr âyetin lafzı ile delâlet ettiği ma'nâ anlaşıldıktan sonra âyetin kelâmının delâlet ettiği murâd-ı ilâhînin elde edilebilmesi için “Bu âyet ne demek istedi?” sorusu sorulacaktır. Nitekim bu soru Kur'an'da “مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا” Allah misal olarak bununla neyi kastediyor¹¹²² şeklinde iki sûrede geçmektedir. Örneğin Bakara sûresinde Allah'ın bir sivrisineği örnek olarak vermesi sonucu inkârcılar “وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا” “İnkâr edenler ise “Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?” derler.” diyerek Allah'ın bu misalle vermek istediği murâdın ne olduğunu sormuşlardır. Soru edatı ister gerçek istifham olsun ister inkârî olsun bu durum cevap açısından fark etmeyecektir. Yüce Allah şöyle cevap verir: “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”¹¹²³ Bu cevap bize sivrisineğin misal verilmesinden murâdın inananlar açısından hidayet, inkârcılar açısından ise dalâlet olduğunu göstermektedir.

Bazen de âyetin devamında ilâhî hitap murâdını doğrudan kendisi açıklamaktadır. Örneğin Ramazan ayı orucunun tutulması konusunda “Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir.”¹¹²⁴ “Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun”¹¹²⁵ şeklinde âyetlerde detaya girilmiş ve âyetin devamında ise detaylı bilgi verilmesindeki murâd-ı ilâhî “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ” “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ” şeklinde bizzat âyet tarafından zikredilmiştir. Bu âyetler dakik bir şekilde ele alındığı zaman Yüce Allah'ın bu detaydan murâdının kolaylık olduğu görülecektir. Nitekim İbn Âşûr mezkûr âyetin “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ” kısmının tefsirini yaparken burada “isti'nâf beyânî” olduğunu zikretmiştir.¹¹²⁶ İsti'nâfî beyânî Arap dili ile ilgili bir kavram olup meânî ilminde, kendisinden önce geçmiş olan ve “vav” bağlacıyla de bağlı olmadığı kelâm ile ma'nâ bağlantısı olan ve önceki kelâmda

¹¹²² (Kur'an- Kerim, Bakara, 2/26; Müddessir, 74/3).

¹¹²³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/26).

¹¹²⁴ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/183).

¹¹²⁵ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/184).

¹¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2:175.

var olduğu kabul edilen mukadder bir suâlin cevabını beyân için kullanılmıştır.¹¹²⁷ O halde isti'nâf beyânî cümleleri bir önceki kelâm ile neyin murâd edildiğini anlamamıza yarayan bir araç görevi görecektir. İbn Âşûr isti'nâf beyânî'nin illet konumunda olduğunu ifade etmiştir.¹¹²⁸ Başka bir ifade ile önceki kelâmda geçen birtakım ifadelerin zikrinin gerekçesidir. Bu da bize aslında önceki kelâmda geçen ifadelerde murâd edilen ma'nâyı öz bir ifade ile vermesidir. Önceki kelâmda geçen وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا kısmından sonuna kadar olan kısımda çeşitli ruhsatlar zikredilmiştir. “Bu ruhsatları zikretmekle Allah neyi murâd etti?” diye sorulacak bir mukadder sorunun cevabıdır. Bu da kolaylıktır.

Bazen de âyetin devamında illet cümleleri gelir. İlet cümleleri bir önceki âyet veya âyetlerde geçen birtakım şeylerin sebebidir. Ta'lîl ifade eden ل, ف ve sebep bildiren ب, ف gibi birtakım edatlar ile bu iki cümle birbiri ile ilişkilendirilir. Bazen de bu ilişkilendirme bu usûllerin biri ile ancak mukadder olarak yapılır. Örneğin “(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor.”¹¹²⁹ âyetinin ilk kısmı وَأَقِمِ الصَّلَاةَ kısmıyla namazın kılınması emredilmiştir. Bu emrin peşi sıra gelen عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ kelâm ise bir önceki emrin illeti olup namaz kılmanın bir nevi illeti veya sebebi olduğu ifade edilmiştir. Zira müfessirler أَنَّ edatı burada فَالْإِعْلَالِ konumunda geldiğini ifade etmişlerdir. Yani “Âyet ne dedi? Namazı kılın dedi. Âyet bu emir ile ne demek istedi? Namaz vesilesiyle kötülükten uzak durun.” O halde namaz emrinden maksat münker ve fahşâdan uzak durmaktır.¹¹³⁰

Arap dilinde bir önceki kelâmın içerdiği murâdı açıklayan bir mekanizma daha vardır ki buna da “tefsir cümlesi” denmiştir. Tefsir cümleleri de tıpkı beyân cümleleri gibi bir önceki, bir ya da birkaç cümlelerin içerdiğini tefsir eden ve hakikatini açığa çıkaran, murâdı açıklayan cümlelerdir.¹¹³¹ Örneğin Rahmân sûresinde geçen “Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın. Tartıyı adaletle yapın, teraziyi eksik

¹¹²⁷ İsmail Durmuş, “İstinâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 368.

¹¹²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2:175.

¹¹²⁹ (Kur'an-ı Kerim, Ankebût, 29/45).

¹¹³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20:258.

¹¹³¹ Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, 2. Baskı (İskenderiyye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1998), 351.

tutmayın”¹¹³² şeklinde geçmektedir. Bu sûrenin 7. âyetinde mizandan bahsetmektedir. Bu mizandan maksat ne olabilir? Zemahşerîye göre âyette geçen ^{وَالْ} tefsiriyyedir. Bu sebeple, *mîzân* ile terazi, Arşimet terazisi, hacim ölçeği ve her türlü ölçüt gibi eşyanın kendisi ile ölçülüp tartıldığı ve miktarının öğrenildiği her şeyin kastedildiğini ifade etmiştir. Zira 8. ve 9. âyetler tartma işlemini adaletle dosdoğru yapın, “tartarken zarara uğratmayın.” Allah Teâlâ düzgün yapmayı emretmekte, haddi aşmak ve fazlalaştırmak anlamına gelen *tuğyânı* ise yasaklamaktadır. Aynı şekilde teraziyi eksik tartmak ve tartıyı noksan yapmak demek olan *hüsranı*, yani zarar vermeyi de yasaklamaktadır. *Mîzân* lafzının önemine dikkat çekmek, hakkaniyetli bir şekilde kullanım emrini ve bu konudaki teşvikini teyit için tekrarlamıştır.¹¹³³

Elmalılı aynı âyetin tefsirinde konuya tabiatta cereyan eden âdetullah penceresinden bakmıştır. O, âyeti “Mizanı koydu. Yani o yüksekliklerin durabilmesi için aşağıya ve yukarıya çeşitli ve birden fazla ağırlıklar, varlıklar ve haklar arasında her şeyin kendi hakkına göre duruşu ve konumu demek olan denge kanununu, adalet kanununu koydu. Bu kanun olmasaydı göklerin ve yerin nizamı ve intizamı olmazdı.” şeklinde tefsir etmiştir. Bu tefsir ile mizanın tabiatta bulunan kanunlar olarak anlaşılabileceğine dikkat çekmiştir.¹¹³⁴ Kanaatimizce de bu âyette geçen mizan yerde ve gökte bulunan, âdetullah diyebileceğimiz Allah’ın tabiata koyduğu kanunlardır. Her ne kadar Zemahşerî mizanı alışverişte kullanılan tartı olarak anlayıp burada adaletin murâd edildiğini zikretse de Elmalılı’nın tefsirinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira âyette sema ve arzdan bahsedilmesi âdetullaha, mizanda tuğyan ve hüsrandan kaçınma ise âdetullaha muğayir işleri yapmaktan uzak durmaya delâlet ettiği söylenebilir. Nitekim mizanın bozulmasının insanoğlunun eli ile yaptıkları sebebiyle olduğu¹¹³⁵ unutulmamalıdır. Âyetin siyak ve sibakının da bu ma’nâyı kapsadığı söylenebilir.

3- Murâd-ı ilâhîyi keşfetmenin başka bir yöntemi de âyetlerde geçen birtakım hikmetleri ve maslahatları araştırmaktır. Bu hikmetler ve maslahatlar murâd-ı ilâhîye ulaşılmada delâlet görevi görecektir. Örneğin kıblenin değiştirilmesini anlatan “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni

¹¹³² (Kur’an-ı Kerim, Rahmân, 55/7-9).

¹¹³³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakâ’iki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, çev. Abdulaziz Hatip, Mehmet Erdoğan ve Aydın Temizer, 1. Baskı, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 502.

¹¹³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 366-367.

¹¹³⁵ (Kur’an-ı Kerim, Rûm, 30/41).

memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.”¹¹³⁶ âyetinin lafızlarının ma’nâya delâleti açıktır. Zira “Âyet ne dedi?” sorusunun cevabında kıblenin Mescid-i Aksa’dan Mesci-i Haram’a, çevrilmesini ifade etmektedir. Ancak kıblenin çevrilmesi ile neyin murâd edildiğinin ise bu kadar açık olduğu söylenemez. Kelâm bu konuya lafız-ma’nâ düzeyinde delâlet etmektedir. İbn Âşûr bu emrin hikmetinin büyük olduğunu ifade etmiştir. İbn Âşûr’a göre namaz ibadetinin maksadı kulluk ve Allah’a hudû (خضوع) yani Allah’ın yüceliği karşısında sükûnet ve tevâzu içinde boyun eğmedir.¹¹³⁷ İbn Âşûr’un bu ifadeleri kıblenin değiştirilmesinin en büyük hikmeti, namaz kılan Müslümanların namazlarında huşuyu ve hudûyu yakalamalarını sağlamak olduğu söylenebilir. Zira Müslümanlar Medine’ye hicret sonrası Kudûs’e doğru namaz kılması Kabe’yi arkalarına almaları demekti. Bu da Müslümanların hoşuna gitmemişti.¹¹³⁸ Bu durum Müslümanların bir bakıma namaz kılarken kulluk görevi ve hudûsunu da etkileyecektir. Nitekim âyetin devamında geçen “İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz” ifadenin bir nevi bu hikmete işaret ettiği anlaşılmaktadır. O halde bu âyette asıl murâd edilen şeyin Müslümanlar namazı kılarken hudûyu güçlendirmek olduğu söylenebilir.

Cüz’î maksatların tespiti ile ilgili söyleyebileceğimiz temel şeyler bunlardan ibarettir. Bu hususlar bizi Makâsıdî yöntemin ikinci düzeyi olan küllî ve âmm maksatların tespitine taşıyacaktır.

3.3.6.2. Küllî ve Âmm Maksatların Tespiti

Makâsıdî tefsir yöntem olarak bu zikrettiklerimiz üzerine kurulduğu zaman Kur’an’ın maksatlarının cüz’î düzeyde elde edilmesi kolaylaşacaktır. Ancak makâsıd nazariyesinin esası sadece cüz’î maksatlar olmayıp küllî ve âmm maksatları da elde etmektir. Cüz’î maksatların Makâsıdî yöntemin küllî maksatlara ulaşmada kat edilmesi gereken bir aşaması olduğu söylenebilir. Sonraki aşama ise her bir âyetin veya âyetlerin içerdiği ilâhî murâd ve bu murâdın bize göstereceği cüz’î maksatlar, bir şekilde elde edilince bunlardan hareketle küllî olan maksatlara yönelme gerçekleşecektir. Nitekim

¹¹³⁶ (Kur’an-ı Kerim, Bakara,2/144).

¹¹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30.

¹¹³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 434.

makâsıdı elde etmenin yöntemleri içinde bunu ifade ederken bir açıdan bu konuya da genel hatları ile işaretle bulunmuştuk. Orada amacımız üçüncü yöntem diye zikrettiğimiz tümevarım yönteminin küllî maksatların tespiti için kullanılabilecek bir yöntem olduğunu tespit etmek ve bu yöntemin nasıl çalışacağı hakkında temel bilgileri vermektir. Çalışmanın bu kısmında ise tümevarım ile küllî ve âmm maksatlara nasıl ulaşılacağını inceleyeceğiz.

Kısa ve öz bir şekilde söyleyecek olursak tümevarımın, parçaların bilgisini bir sistem dâhilinde analizini yaparak belirli üst başlıklar altında toplamak suretiyle küllînin bilgisine ulaşmanın adı olduğu söylenebilir. Tikelin veya cüzlerin araştırılması hususunda yukarıda sunduğumuz yöntemler aracılığıyla her bir âyetin ya da âyet pasajlarının maksatlarının tespiti yapıldıktan sonra küllî ve âmm maksatlara ulaşmanın ikinci basamağı cüz'î maksatların gruplandırılması ve bu gruplar arasında mertebe tasnifinin yapılması gelmektedir. Eğer bu gruplandırma ve mertebe tasnifinde isabet oranı yüksek olursa elde edilecek sonucun delil olma değeri de o kadar artacaktır. Bu sebeple bu gruplandırmanın da bir sistem içinde yapılması esastır. Bizim önereceğimiz sistem yapı itibârıyla burhânî mantığın cins, nev'/tür sistemidir. Ancak içerik itibârıyla cinsin tanımı mantığın tanımında farklılıklar arz edebilecektir. Zira mantık ilminde cins formellik üzerine kuruludur. Formellik ise somut mahiyet gerektirecektir.

İsâgûcî'de cins terimi, “tek bir varlığa ve bu tek tek varlıkların da aralarındaki ilgiye göre belirli bir biçimi olan bireylerin topluluğu; her şeyin doğuşunun çıkış noktası; türün altında sıralandığı şey” olmak üzere üç şekilde tarif edilmiştir.¹¹³⁹

Fıkıh ve nahiv ilimlerinde ise cinsin tanımı biraz farklıdır. Fıkıhçılara göre cins, aralarında ortak bağ ve özellikler bulunan fertleri ve alt sınıfları kategorik olarak toplayan üst terim veya alta göre daha genel bir üst kavramdır. Felsefe ve mantıkta eşyanın hakikat ve mahiyetinden hareketle bir tanım ve sınıflandırma yapıldığından cins daha teknik ve özel bir anlam taşır. İslâm hukukçularının cins tabiriyle kastettikleri de cinsin dil ve mantıktaki anlamından fazla bağımsız değildir. İslâm hukukçuları arasında hâkim görüşe göre cins, *mahiyet* yönünden değil *hüküm* ve *maksat* yönünden farklı

¹¹³⁹ Hasan Katipoğlu, “Cins (Mantık)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 19.

şeyleri toplayan tümellerdir.¹¹⁴⁰ Nahv ilminde ise uygun bir ma'nânın kapsamına giren bir sınıf olup nev'lere ayrılmıştır.¹¹⁴¹

Çalışmamızın bu kısmında cins kavramını İslam hukukçularının ve nahivcilerin kullandığı ma'nâda kullanacağız. Zira mantıkçıların cins anlayışı biçimsel yani somut şeylerin mahiyetine dayanmaktadır. Makâsıd nazariyesinin ise illet, sebep, maslahat, mefsedet, ma'nâ ve hikmet gibi soyut kavramlara dayanmak suretiyle mantık ve dilin kurallarına daha yakın olduğu söylenebilir. Bu sebeple hukukçuların ve nahivcilerin cins anlayışı bu konuda bize daha fazla katkı sağlayacaktır.

Bu durumda tümevarım yönteminin sağlayacağı ilk katkı *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* tasnifinin sistemli bir şekilde yapılmasında kendini gösterecektir. İkinci katkısı ise *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yapılan bu tasnif içinde öncelik sonralık açısından bir derecelendirilme yapıldığı zaman tümevarım ile elde edilen neticelerin bir cins altında toplanması ve bu cinslerin kazanacağı kuvvetin oluşturulması hususunda kendini gösterecektir. Yani tek tek cüz'î maksatlar bir cins altında toplandığı zaman zannî olmaktan kat'î derecesine çıkacak ya da zannîliği o kadar kuvvet kazanacaktır ki kat'î derecenin hemen altında yer alacaktır. Örneğin bir konuda bir kişinin sözünün zan ifade ettiği söylenebilirken, birden fazla kişinin aynı kelimelerle olmasa da aynı anlamı içeren sözü bir araya getirildiğinde ifade ettiği güç bir kişinin sözünden daha fazla kuvvet ifade edecektir. Nitekim beşeri ilişkilerde bu gerçek üzerine kuruludur.

Örneğin bazı konularda iki kişinin şahitliği kabul edilirken bazı konularda şahit sayısı en az dört olarak belirlenmiştir. En az dört kişinin şahitliğinin kabul edilmesi demek aslında her birinin tek tek şahitliğinin kabul edilmesi anlamına gelmesine rağmen üç ve üçün altında bir sayıda kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi bu zannîlik ve kat'îlik anlayışına bağlıdır. Bu da bizi zan ifade eden şeylerin bir araya geldikçe güç kazandığı sonucuna götürmektedir. Bu sebeple makâsıdın da kendi içinde bir derecelendirilmesinin yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim *Makâsıdu's-Şerî'a'nın* zarûî, hâcî ve tahsînî taksimin gerisinde de kat'îlik ve zannîlik anlayışının bulunduğu söylenebilir. Burada *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* içinde bir tasnife gidilmeyecektir. Kanaatimizce bu konu hem müfessirin ilmi birikimi, gücü ve bu

¹¹⁴⁰ Bardakoğlu, "Cins (Fıkıh)", 8:20.

¹¹⁴¹ Mehmet Şirin Çıkır, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 144.

konuda kesp edeceği meleke ile alakalı olacak hem de bu konuda kafa yoran aynı vasfa sahip diğer müfessirler ile yapacağı ittifakla alakalı olacaktır.

Bu konunun başka bir yönü ise yapılan bu tümevarım yani istikrâ işlemi *Makasıdu'l-Kur'an*'ın bir disiplin halini almasına da vesile olacaktır. Çünkü bilimsel disiplinlerdeki genel kuralların çoğu tikel örneklerden hareketle tümevarım yöntemi ile ortaya konmuştur.¹¹⁴² O halde ilk yapılması gereken şey cüz'î maksatların tek tek incelenip aralarında bulunan bir maslahat, ma'nâ ve hikmet alakası kurularak bir sınıflandırmaya tabi tutulmasıdır. Burada önemli olan kavramların ifade ettikleri anlamların tespiti yapılırken kavramların sınırlarının belirlenmesinde dakik davranılmasıdır. Zira bunun akıl ve mantık dışında bir terazisi yoktur. Bu durumda bu işle meşgul olan kişinin bu konulara vukûfiyeti meleke haline getirmesi gerekecektir.

İkinci yapılacak şey ise incelenen cüz'î maksatlar ile küllî maksatlar arasında sıkı bir alakanın bulunup bulunmadığının araştırılmasıdır. Yani makâsıdı keşfetmeye uğraşan müfessirin inceleme konusu olan cüz'î ile küllî arasındaki bağlantıyı doğru temeller üzerine oturtarak kurmasıdır. Bu aşamanın önemi büyüktür. Zira cüz'î ile küllî arasında kurulacak bu bağın zeminine şayet Kur'an'ın odak kavramları dışında güncelin veya içinde bulunulan zamanın öne çıkardığı kavramlar yerleştirilir ise bu durumda ulaşılabilecek neticeler de sağlıklı olmayacaktır. Örneğin günümüz dünyasında eşitlik kavramı adeta toplumun her tabakasında toplumsal her olayda insanların dillerine pelesenk ettiği bir kavramdır.¹¹⁴³ Hâlbuki bu kavramın da üstünde adalet ve ihsan kavramları Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı kavramlardır.¹¹⁴⁴ Biz düşünce sistemimizin merkezine odak kavram olarak eşitliği yerleştirirsek, varacağımız netice ile adalet kavramını yerleştirdiğimiz zaman ulaşacağımız netice aynı olmayacaktır. Bu sebeple odak kavramlar belirlenirken hikmet ve maslahat temelli olan ve Kur'an'ın büyük önem atfettiği kavramların daima dikkate alınması önemli olacaktır. Bu kavramlar aynı zamanda bize cins tespitinde önemli faydalar sağlayacaktır.

¹¹⁴² Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 33 (2019): 60.

¹¹⁴³ Biz bu kavramın değersiz olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak günümüz dünyasında bu kavram yüklenen güç insanlık için daha fazla önem arz eden bir takım kavramları gölgede bırakarak itibarsızlaştırmasından endişe ettiğimiz için bu kavramı örnek olarak vermek istedik.

¹¹⁴⁴ Ahmet Yüksel Özemre, “İslâm, ‘Hoşgörü’ ve ‘Eşitlik’”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 25, sy. 2 (1996): 14.

Cinsleri tespit ederken fasılların önemli olduğu söylenebilir. Zira cinsler tespit edilirken cüz'ilerin arasındaki birlikteliğin tam sağlanması aralarındaki alakanın cinsine ve oluşacak ayrıma bağlıdır. Zira fasıl Türkçede ayırım kavramıyla da ifade edilen bir mantık terimi olarak hem bir şeyi diğerinden ayıran herhangi bir niteliği hem de bu niteliklerin en önemli ve en ayırıcı olanını belirtmek üzere kullanılır. O halde fasıl bir açıdan aynı cinsin türlerinden birini gösteren ve onu diğer türlerden ayırt eden karakter veya karakterler bütününe ifade edecektir.¹¹⁴⁵ Zira fasıl bir şeyin hangi cins altına gireceğini ifade edecektir. Bu da yukarıda ifade edilen dakiklik ile alakalı bir durumdur. Fasılların tespitinde ise sebir ve taksim yöntemi önemli olacaktır.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken üçüncü şey ise istikrânın tam yapılmasıdır. Sonuçta incelenecek âyet sayısı belirlidir. İstikrâ tam olunca ulaşılabilecek netice küllî için daha nitelikli ve kuvvetli olacaktır. Nitekim tam istikrânın bilgi değeri kesindir.

Bunlar tespit ettiğimiz, bir takım zorlukları beraberinde getirirse de yöntem olarak uygulanabileceğine inandığımız ve dikkat edilmesi gerekli olarak addettiğimiz hususlardır. Nihâi yöntemler olduğunu iddia etmiyoruz. Burada yapmak istediğimiz şey *makâsîdî tefsir yöntemine* zemin hazırlayacağına inandığımız ve bu konuda önemli gördüğümüz temel hususları bir sistematik içinde sunmaktan ibarettir.

3.3.7. Makâsîdî Tefsir Yöntemi ile Diğer Yöntemler Arasındaki İlişki

Başlıkta kullandığımız diğer yöntemlerden murâdımız beyânî, burhânî ve irfânî yöntemlerdir. Çalışmamızın bu kısmında *makâsîdî tefsir yöntemi* ile bu üç yöntem arasındaki alakaya değinmekle yetineceğiz.

Kanaatimizce *makâsîdî tefsir yöntemi* diğer yöntemler içinde genel olarak beyânî yöntem ve kısmen de burhânî yöntemle yakından alakalıdır. İrfânî yöntemin ise kişisel deneyim diyebileceğimiz keşf ve ilhamı kendine metot kabul ettiği için *makâsîdî tefsir yönteminin* ilgi alanı dışında kaldığını düşünmekteyiz.

Makâsîdî tefsir yönteminin ilk aşamasında Kur'an âyetlerinin lafzî delâletlerinin tespiti yer almaktadır. Bu konu beyânî bilgi sisteminin konusudur. Zira İslamî epistemolojinin çoğunluğuna bir külliyat olarak baktığımızda beyânî bilgi sistemi diye bilinen bu yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Câbirî her ne kadar beyânî bilgi

¹¹⁴⁵ Hasan Katipoğlu, "Fasıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 207.

sistemini kıyasıya eleştirse de bu gerçeği ifade etmekten kendini alamamıştır. Gerçek olan da budur. Zira Arap diline, kelâm ilmine, fıkıh usûlüne ve bunların hasılası diyebileceğimiz bunca tefsir külliyyatına baktığımız zaman en çok karşımıza çıkan konuların lafzî tahliller ve bu lafızların delâlet ettikleri ma'nâlardan oluştuğu görülmektedir. İkinci aşama ise bu lafızların kelâm halini aldığında kelâm ma'nâ ilişkisidir. Bu ilişki de cümlelerin ifade ettiği ma'nâ ve bu cümledeki mütekellimin ne dediğinin anlaşılmasıdır. Üçüncü aşaması ki bu aşama beyânî sistemin cüz'î ma'nâda mütekellimin murâdına ulaşma çabasıdır. Şayet bu konuda dilin kendi iç bağlamı bize kelâmın murâdını vermiyor ise bu durumda dış bağlama müracaat edilir. Bu konu *makâsîdî tefsir yönteminin* cüz'î maksatlarının tespiti ile alakalı olup birinci aşamanın temellerini oluşturmaktadır. Câbirî'nin deyişiyle bunların hepsi beyânî bilgi sisteminin epistemolojik yapısına dâhildir. O halde *makâsîdî tefsir yönteminin* büyük bir kısmının beyânî bilgi sistemine dayandığını söyleyebiliriz.

Makâsîdî tefsir yönteminin ikinci aşama ise küllî ve âmm maksatların tespitidir. Bunun zeminini de mantığın külliyyâtı hamsesine dâhil olan ve üst cins ve onun altındaki nev' ve fasıllar oluşturacaktır.

Sonuç olarak *makâsîdî tefsir yönteminin* bu iki sistemi kendisine temel alabileceği kanaatindeyiz. Her ne kadar *makâsîdî tefsir*, tefsir külliyyatlarında geçmese de izlerinin bu külliyyatlarda bulunduğu görülmektedir. O izler bu iki bilgi sisteminin özellikle beyânî sistemin tefsir külliyyatlarında etkin bir şekilde kullanılmasından doğduğu ifade edilebilir. Nitekim çalışmamızın giriş kısmında tefsirlerde *Makâsîdu'l-Kur'an*'ın izini sürerken ulaştığımız sonucun da bu görüşle uyumlu olduğu görülmüştür.

3.4. Makâsîdu'l-Kur'an Teorisi

3.4.1. Klasik Dönemde Makâsîdu'l-Kur'an Anlayışı

3.4.1.1. Ebû Hamid el-Gazzâlî'ye Göre Makâsîdu'l-Kur'an

Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an* isimli eserinin ikinci faslını genel anlamda *Makâsîdu'l-Kur'an*'a ayırmış, üçüncü fasılda ise bu ikinci fasılda değindiği konuları açıklamaya çalışmıştır. İkinci faslın başlığını da “في حصر مقاصد القرآن و نفائسه” şeklinde, üçüncü faslın başlığını ise “في شرح مقاصد القرآن” şeklinde belirlemiştir. Böylece Gazzâlî, *مقاصد القرآن* kavramını sadece bir cümlede kullanmakla kalmamış, ilk defa bir fasıl

başlığı haline getirerek konunun içeriğine nelerin girdiğini belirlemeye çalışmıştır.¹¹⁴⁶ Gazzâlî *Şifâu'l-Ğalîl* isimli eserinde konuyu uzunca bir incelemeye tabi tutmuş ve kıyastaki *münâsip* vasfı anlatırken hocası Cüveynî'nin yapmış olduğu beşli taksimata üçlü bir taksimat daha eklemiştir. Bu taksimatı da zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde isimlendirmiştir. Hocasının altılı taksimatı kendi yaptığı üçlü taksimatın içine dâhil etmiştir.¹¹⁴⁷ Ne var ki *ne Makâsıdu'l-Kur'an*'ın ne de mutlak anlamda makâsıd teriminin tanımını yapmıştır. Bu sebeple Gazzâlî'nin *Cevâhirü'l-Kur'an* isimli eserindeki tasnife genel hatlarıyla değineceğiz.

Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın sırları, özü ve maksatları kulların Allah'a davet edilmesidir. Bu davet ilâhî bir çağrıdır. Bu sebeple Gazzâlî Kur'an'ın sûre ve âyetlerini altı nev' kapsamında mütalaa etmiştir. Altı nev'in üçü asıllar ve öncelik hakkı olanlar (sevâbık), geriye kalan diğer üçü ise asılların peşi sıra gelen (revâdif) ve başka bir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde tamamlayıcı (mutimme) ve tabilerdir.

Gazzâlî asıllar ve öncelik hakkı olanlar (sevâbık) diye isimlendirdiği ve önem addettiği ilk grupta sırasıyla şunları zikretmiştir:

a) Kendisine davet edilenin yani Allah'ın tanıtılması.

b) Allah'ı tanımaya giderken izlenmesi gereken yolun yani sırât-ı müstekîm'in tanıtılması.

c) Kendisine davet edilen yani Allah'a ulaşma (vuslat) da (gerekli) halin beyânı.

Gazzâlî bu taksimi yaptıktan sonra başka bir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde tamamlayıcı (mutimme) diye ifade ettiği üçlü grubu da şöyle sıralamıştır:

a) Davete icabet edenlerin hallerinin ve Allah'ın bu kimselere vermiş olduğu lütufların beyânı ki bunun sırrı ve maksadı da teşvik ve râğbet ettirmedir. Ayrıca bu davete icabetten kaçınan ve yüz çevirenlerin ve Allah'ın bunları zapt edip cezalandırmasının keyfiyetinin beyânı. Bunun sırrı ve maksadı ise ibret ve korkutmadır.

b) İnkârcıların durumlarının hikâye edilmesi; onların çirkinliklerinin, hakikate karşı mücadele etmelerinin ve cehaletlerinin açığa çıkarılmasıdır. Bunun sırrı ve

¹¹⁴⁶ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, 23-24.

¹¹⁴⁷ el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, 161-165.

maksadı ise batılın çirkin olduğunu ifşa ederek batıldan nefret ettirme ile hakkı açıklama ve güçlendirerek sürekliliğini sağlama, böylece hakkı hâkim kılmadır.

c) Allah’a süluku sağlayacak olan yollardaki menzillerin nasıl imar edileceğinin ve bu yolda gerekli azığın, donanımın ve hazırlığın nasıl yapılacağının beyânı.¹¹⁴⁸

Gazzâlî *Makâsıdu’l-Kur’an*’ı genel olarak bu şekilde tasnif ettikten sonra üçüncü fasılda ele aldığı, asıllar ve öncüller başlığı altında yukarıda saydığımız ilk üç maddeyi tek tek şu şekilde açıklamıştır:

3.4.1.1.1. Kendisine Davet Edilenin (Allah’ın) Tanıtılması

Gazzâlî ma’rifetullahı sırasıyla Allah’ın zatını bilme, sıfatlarını bilme, fiillerini bilme şeklinde üç başlık altında ele almıştır. Bu üçlü taksimin kendi içinde de bir sıralama yapmış ve Allah’ın zatının bilgisinin diğer ikisinden üstün olduğunu, zira Allah’ın zatının bilgisinin sınırlı olmasından dolayı bu bilgiye ulaşmanın kolay olmadığını, Kur’an’da bununla ilgili îmâ ve işaretlerin bulunduğunu ifade etmiştir.

Gazzâlî Allah’ın sıfatlarının daha geniş bir alana sahip olduğunu, âyetlerin pek çoğunun Allah’ın ilim, kudret, hayat, kelâm, hikmet, semî’, basar ve bunların dışındaki diğer sıfatlarından bahsettiğini vurgulamıştır. Gazzâlî varlık âleminde Allah ve onun fiilleri haricinde hiçbir şeyin bulunmadığını, kendi zatı dışındaki her bir şeyin onun fiili olduğunu, Kur’an’ın zikrettiği fiillerin çoğunluğunun şahâdet âleminde gerçekleşen hissedilebilir fiiller olduğunu ifade etmiştir. Bir de melekût âlemine ait hissedilemeyen fiilleri vardır. Bunlar Allah’ın fiillerinin en şerefli, en ilginç ve Allah’ın yaratıcılığının yüceliğine en fazla delâlet edenidir. Mahlûkâtın idrak kapasitesinin his ve tahayyül âlemi ile kısıtlı olmasından ötürü Allah’ın fiillerinin kahir ekserisini mahlûkâtın çoğunun bilemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁹

3.4.1.1.2. Allah’a Ulaştıran Yolun Beyânı

Gazzâlî’ye göre kul kendisini ancak Allah yoluna adanmak suretiyle Allah’a ulaşır. Nitekim Allah Kur’an’da “Rabbini anı, bütün varlığınla ona yönel”¹¹⁵⁰ şeklinde buyrulmaktadır. Gazzâlî bu âyeti “Allah’ın gayrisından yüz çevirerek Allah’a yönel” şeklinde tefsir etmiştir. Gazzâlî insanı Allah’a ulaştıran yolun iki ana taşıyıcı

¹¹⁴⁸ el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, 23-24.

¹¹⁴⁹ el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, 25-26.

¹¹⁵⁰ (Kur’an-ı Kerim, Müzzemmil, 73/8).

desteğinin olduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki *mülâzemet* yani Allah'ı hiçbir zaman hatırdan çıkarmayarak sürekli Allah'ı zikretmek, ikincisi ise *muhalefet* yani Allah'tan alıkoyan şeylere uymamaktır.¹¹⁵¹

3.4.1.1.3. Vuslat Günündeki Halin Beyânı

Bu kısım ruhun ve Allah'a kavuşanların karşılaştıkları nimetlerin, cennetin ve özelliklerinin genel hatlarıyla beyânını ve Allah'a kavuşmayı hep ihmal edenlerin de karşılaştıkları birtakım azap ve zilletin, bunların niteliklerinin beyânını kapsamaktadır. Gazzâlî bunlara ilaveten ahiret hallerini oluşturan haşır, neşr, hesap, mizân, sırât ve bunların beyânını da bu kısma dâhil etmiştir. Zira Gazzâlî Kur'an âyet ve sûrelerinin üçte birinin bu konuların tafsilatını içerdiğini zikretmiştir.¹¹⁵²

3.4.1.1.4. Allah'a Yönelenlerin ve Ondan Yüz Çevirenlerin Durumları

Gazzâlî Kur'an'da bu kısma dair âyetlerin sayısının çok fazla olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî Allah'a yönelenleri sayarken Hz. Muhammed'i, diğer peygamberleri, başta Cebrâil ve Mikâil olmak üzere diğer melekleri ve evliyaya dair kıssaların tamamı bu kısma dâhil etmiştir. Allah'ı inkâr edip yüz çevirenleri sayarken Firavun'u, Nemrud'u, Lût, Âd vb. kavimlerini Mekke kâfirlerini ve putlara tapanları, İblis, şeytan ve diğerlerinin kıssalarını da bu gruba dâhil etmiştir. Gazzâlî tüm bunların Kur'an'da zikredilmesinin faydasının korkutma, uyarı ve ibret olduğunu söylemiştir. Yine Gazzâlî'ye göre bu kısım derinlemesine tefekkürü gerektiren birtakım sırları, işaretleri ve rumuzları içermektedir.¹¹⁵³

3.4.1.1.5. Kâfirlerle Tartışma ve Mücadele Etme, Açık Delillerle Onların Rezilliklerini, Batıl, Yalan ve Saçmalıklarını Ortaya Çıkarma

Gazzâlî bu kısmı kendi içinde üçe ayırmış ve âyetlerin bir kısmının da bu konuları beyân ettiğini ifade etmiştir. İlki Allah'a yaraşmayan şeyler. Örneğin melekleri Allah'ın kızları kabul etme, Allah'a oğul nispet etme, şirk koşma ve Allah'ı için üçüncüsü sayma gibi. İkincisi inkârcıların Hz. Peygamber'i sihirbazlık, kâhinlik, yalancılık gibi olumsuz vasıflarla nitelemek suretiyle inkâr edip onun sıradan bir insan olduğunu ve kendisine tabi olunmayı hak etmediğini iddia etmeleri. Üçüncüsü ise ahiret

¹¹⁵¹ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 28.

¹¹⁵² el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 30.

¹¹⁵³ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 31.

gününün, öldükten sonra dirilişin, haşrin, cennetin ve cehenneminkî inkârı, itaat ve isyanın karşılığının verileceğinin inkârı.¹¹⁵⁴

3.4.1.1.6. Yolun Menzillerinin İmârı, Yola Azık Hazırlamanın ve Yoldaki Tehlikelere Karşı Tedbir Almanın Beyânı

Gazzâlî bu maddede dünya hayatının ahiret yolculuğunda bir uğrak yeri olduğuna ve bu dünyada nasıl davranılması gerektiğine dikkat çekmiş, beden ve nefis ikilisinin kazandıracakları ve kaybettirecekleri şeyler üzerinde durmuştur. Örneğin Gazzâlî'ye göre beden kişiyi taşıyan bir vasıtaadır. Kim ki bu menzilden ve kendisini taşıyan bedeninden gafil olur ise Allah'a olan seferini tamamlayamaz. Yine Gazzâlî'ye göre kul dünyada var olan yaşamını bir düzene koymazsa Allah'a adanma/ulaşma gerçekleşemez. Bu sayılanların gerçekleşmesi içinse beden salim, neslin de daim olması gerekir. Allah'a olan seferin ve ona adanmanın sağlanması ise neslin ve beden korunmasını temin eden, beden ve neslin bozulup yok olmasını defeden sebeplerin temini ile tamamlanır. Gazzâlî, beden ve neslin varlığının korunmasının sebeplerini sayarken içmeyi beden korunmasına, evliliği de neslin bekasına sebep olarak zikretmiştir. Neslin devamı ve beden korunması için mülk edinmenin önemine dikkat çekmiştir. Kur'an'ın alışveriş, faiz, borçlanma, miras taksimi, nafaka, zekât, evlilik gibi konulara dair âyetlerde mallara sahip olmanın kanunlarını açıkladığını ifade etmiştir.¹¹⁵⁵

Bedene ve neslin devamına zarar verecek şeyleri defeden sebeplere gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar kâfirlere ve isyancılara karşı savaş açma, hadler, diyetler, keffaretler, kısas vb. şeylerdir. Kısas ve diyet canları ve organları helak etmeyi defetmek içindir. Hırsızın elinin kesilmesi yaşamın sebebi olan malların helak olmasını defetmek içindir. Yine zina ve livata, kazif hadleri nesli ve nesepleri karıştıran, neslin çoğalmasını fesada uğratan şeyleri defetmek içindir. Gazzâlî bu sayılan konulara dair hükümlerin Kur'an'da açıkça geçtiğini ve bunların gerisinde birtakım temel ilkelerin, maslahatların, hikmetlerin ve faydaların bulunduğunu zikretmiştir. Bunları dünyevî ahkâmın sınırlarını beyân eden *Mehâsini's-Serî'a'yı* derinlemesine düşünen kişilerin

¹¹⁵⁴ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 31-32.

¹¹⁵⁵ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 32-33.

idrak edebileceğini ifade etmiştir. Yine Gazzâlî bu kısmın helali, haramı ve hudûdullahı kapsadığını dile getirmiştir.¹¹⁵⁶

Gazzâlî bu saydıklarının Kur'an'ın temel konuları olduğunu söylemiştir. Gazzâlî saydığı bu altı ana konuyla, bunların alt başlıklarının birleştirilmesi durumunda Kur'an'ın temel konularının ona yükseleceğini ifade etmiştir. Bu on kısım da şöyle özetlenebilir: “İlahi zatın zikri, sıfatlarının zikri, fiillerinin zikri, ahiretin zikri, sırât-ı müstakimin zikri, tezkiyenin zikri (nefsin kötü sıfatlardan arındırılmasını ve tahliye yani nefsin iyi sıfatlarla süslenmesini), velilerin hallerinin zikri, düşmanların hallerinin zikri, kâfirlerle mücadelenin zikri ve hükümlerin hadlerinin zikri.”¹¹⁵⁷

3.4.1.2. Fahreddin Muhammed İbn Ömer el-Raziye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Râzî, *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerine tefsirinin çeşitli yerlerinde yer vermiştir. Râzî, Fatiha sûresinin isimlerinden birinin “*ummu'l-kitab*” olduğunu, bu ismin verilmesinin birçok sebebinin olduğunu zikretmiştir. Bu hususu açıklarken Kur'an'ın tamamından şu dört şeyin kasd olduğunu ifade etmiştir. Bu dört şey ilâhiyyât (Allah Teâla'nın zatı ve sıfatları ile ilgili konular), me'âd (ahiret), nübüvvet, kaza ve kaderdir. Bunların Fatiha sûresinde mûciz bir şekilde zikredildiğine değinmiştir. Nitekim Râzî Kur'an'ın en büyük maksadının bu dört konu olduğunu, bu sebeple sûrenin isminin “*ummu'l-kitab*” diye isimlendirildiğini zikretmiştir.¹¹⁵⁸ İsrâ sûresi 49. âyetin tefsirinde bulunan *rufat* kelimesini açıklar iken pek çok kere Kur'an'ın ulûhiyet, nübüvvet, me'âd (ahiret), kaza ve kaderden oluşan dört meseleye dayandığını¹¹⁵⁹, yine A'râf sûresi 187. âyetin tefsirinde de Kur'an'ın küllî konularının tevhid, nübüvvet, kaza ve kader ile ahiret olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁰ Râzî'nin Kur'an'ın maksatlarını bu dört kavram altında ele alması Kur'an'ın maksatlarının hemen hemen tamamını inanç ile ilgili gördüğünü göstermektedir. Buna göre Râzî'nin imanın altı esası dördünü burada zikrettiği ve bunları Kur'an'ın maksatları olarak değerlendirdiği söylenebilir.

¹¹⁵⁶ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, 33-34.

¹¹⁵⁷ el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, 34.

¹¹⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1:179.

¹¹⁵⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 20:226.

¹¹⁶⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15:84.

3.4.1.3. Ebû İshak İbrahim İbn-i Musa el-Şatibîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Şâtibî, Kur'an'ın biri zâhir diğeri de bâtinî olmak üzere iki ma'nâsının olduğunu, zâhirî ma'nânın Arap dilinin kuralları ile anlaşılabilirliğini; bâtinî ma'nânınsa murâd-ı ilâhî olduğunu ifade etmiştir. Murâd-ı ilâhîyi elde etmek içinde Kur'an üzerinde tedebbür etmenin önemine vurgu yapmıştır. Zira Şâtibî'ye göre Kur'an üzerinde yeterince sonuç odaklı düşünüldüğü takdirde Kur'an hakkında hiçbir ihtilaf vuku bulmayacaktır. Nitekim Kur'an'da "Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!"¹¹⁶¹ buyrulmaktadır. Şâtibî bu sebeple makâsıd sahasında çalışan kişilerin Kur'an üzerinde sonuç odaklı düşünceleri gerektiğini ifade etmiştir. "Kur'an'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?"¹¹⁶² âyetini açıklarken kalplerinde hastalık olanların Kur'an üzerinde tedebbür edemediklerini ve bunun neticesinde *Makâsıdu'l-Kur'an*'dan da yüz çevireceklerini ifade etmiştir.¹¹⁶³

Şâtibî Kur'an'ın şer'î hükümleri açıklamasının çoğunluğu küllî surette olduğuna sıklıkla vurgu yapmıştır. Ona göre cüz'î bir hüküm gelmiş ise sonuçta o da ister itibar yoluyla olsun ister aslın ma'nâsı yoluyla olsun küllî bir kaynağa dayanmaktadır. Şâtibî bu sebeple Kur'an'ın bu küllî esaslarını açıklayacak birtakım beyâna ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Bu beyânın başında da Sünnet'in geldiğini vurgulamıştır. Yine Şâtibî'ye göre Kur'an şer'î'atının manevî küllî esasları diye nitelendirdiği ve makâsıd nazariyesinin üzerine bina edildiği zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunlardan her birinin tamamlayıcısı olarak ifade ettiği mükemmilâtın her birini Kur'an'ın içerdiğini vurgulamıştır.¹¹⁶⁴

Şâtibî âlimlerin Kur'an'ın mantûku ve mefhûmundan edindikleri üç sınıf bilginin bulunduğunu bunun da birinci maksat olduğunu zikretmiştir. Bu üç sınıf bilgiyi şöyle sıralamıştır: İlki kendisine yönelinileni bilip tanımak, yani her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah'ı bilip tanımadır. Bu madde ma'rifetullahı içermektedir. İkincisi Allah'a yönelmenin nasıl olması gerektiğini bilmektir. Üçüncüsü ise kulun, Allah'ın

¹¹⁶¹ (Kur'an-ı Kerim, 4/82)

¹¹⁶² (Kur'an-ı Kerim, 47/24)

¹¹⁶³ eş-Şâtibî, *el-Muvafakât*, 3:305-306.

¹¹⁶⁴ eş-Şâtibî, *el-Muvafakât*, 3: 293-294.

azabından korkma ve rahmetini ümit etme (havf ve recâ) arasında olabilmesi için kendi sonunu bilmesidir.¹¹⁶⁵

Şâtıbî bu üç sınıfın asıl olan bir maksûd yani kulluk etrafında diyebileceğimiz birinci sınıf etrafında toplandığını ifade etmiştir. Nitekim Kur'an'da "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım"¹¹⁶⁶ buyrulmaktadır. Şâtıbî bu âyette ilk istenilen şeyin kulluk olduğunu, ancak kulluğunda mabudu bilip tanımak ile gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Zira meçhul olan bir şeye ne ibadet ile ne de başka bir şey ile yönelebilinemeyeceğine dikkat çekmiştir.

Şâtıbî ikinci kısmı açıklarken ma'rifetullah'ın içeriğinin Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin girdiğini ifade etmiştir. Şâtıbî bunlara ilaveten ma'bûd ile kul arasında bir vasıta olmasından ötürü nübüvveti de bu kısma dâhil etmiştir. Zira nübüvvet ister amelî olsun ister ilmî açıdan fark etmez dinin her aslı hakkında bir peygambere ihtiyaç duyulacağını vurgulamıştır. Şâtıbî Allah'a yönelmenin nasıl olması gerektiğini bilmenin içeriğini ibadetler, adetler, muâmelâtlardan ve bunların tamamlayıcılarından oluştuğunu ifade etmiştir. Bunların başında da emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker geldiğini ve en kapsamlısı olduğunu ifade etmiştir.

Şâtıbî, üçüncü kısmın içeriğine de ölüm ve ötesi, kıyamet günü ve o gün olacak şeyler ile içinde kalınacak menzillerden oluşan üç şeyin gireceğin söylemiştir. Terğîb ve terhîb içerikli şeylerin de bu konuların tamamlayıcıları olduğunu ifade etmiştir. Bunlara ilaveten necat bulanların, helak olanların ve bu her iki grubun hallerinin, bu kimseleri bu sonuçlara ileten amellerini bildiren haberlerin de bu kısmın altına girdiğini vurgulamıştır. Şâtıbî, Gazzâlî'nin altı başlık altında özetlediği Kur'an'ın maksatlarını kendisinin on ikiye çıkardığını ifade etmiştir.¹¹⁶⁷

Şâtıbî, Mekkî sûrelerin içeriğinin çoğunluğunun üç ma'nâ altında toplandığını ve bu üç ma'nânın aslının Allah'a kulluğa davet olduğunu ifade etmiştir. Bu üç şey hak ve tek olan Allah'ın vahdâniyyetinin güçlü bir şekilde vurgulanması, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin güçlü bir şekilde vurgulanması ve kıyametin kopmasının ardından ba'sın/yeniden dirilmenin ve ahiretin varlığının ispatı şeklinde sıralamıştır.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁵ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3:303.

¹¹⁶⁶ (Kur'an-Kerim, Zâriyât, 51/56).

¹¹⁶⁷ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3: 304.

¹¹⁶⁸ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3:232-233.

Bu konuda Şâtıbî ile Gazzâlî arasında bakış açısı farkı olduğu söylenebilir. Çünkü Şâtıbî'nin yapmış olduğu bu tasnifi makâsîd açısından değil de Kur'an'a izafe olunan ilimler açısından yaptığı anlaşılmaktadır. Bu bilgileri eserinin makâsîd kısmı yerine deliller kısmında kitap başlığı altında incelemiş olması, konuyu makâsîd nazariyesinden ziyade Kur'an'ın muhtevası kapsamında ele aldığı anlaşılmaktadır. Zira Şâtıbî makâsîd nazariyesini teşrî' açısından ele almış ve *Makâsıdu's-Serî'a* hakkında yapmış olduğu zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcısı olan mükemmilâtların asıllarının küllî olarak Kur'an'da olduğunu ifade etmekle bir nevi Kur'an'ın maksatlarının da bu tasnife göre olması gerektiğini düşündüğü; bu sebeple bu konuyu Gazzâlî gibi müstakil olarak *Makâsıdu'l-Kur'an* başlığı altında bir incelemeye tâbi tutmadığı söylenebilir.

3.4.1.4. Şah Veliyyullah el-Dihlevîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Makâsîd nazariyesinde modern döneme ışık tutan şahıslardan biri de Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)'dir. Dihlevî, Şâtıbî'den uzun bir süre sonra küllî amaçları ele alan kişi olarak bilinmektedir. Ancak Dihlevî'nin, Şâtıbî'nin yapmış olduğu makâsîd tasnifinden farklı kendisine has bir sistem kullanarak yeni bir tasnif yaptığı görülmüştür. İslam'ın teşrî' anlayışına *Hüccetullâhi'l-Bâliga* isimli eserinde kendine has üslubuyla değinmiştir. Dihlevî eserinin girişinde yakîn ifade eden ilimlerin başı ve dayanağı olarak kabul ettiği hadis ilmini anlatırken ilimlerin dört katmandan oluştuğunu vurgulamıştır. O, kabuk mesabesindeki ilimleri izah ettikten sonra bu katmanların merkezine de hikmet-i teşrî'î yerleştirmiştir. Dinin ancak bu ilim yolu ile anlaşılıp tatbik edilebileceğini vurgulamış ve bu ilmi "*İlmü esrâri'd-dîn*" şeklinde isimlendirmiştir.¹¹⁶⁹

Dihlevî bazılarının teşrî'de herhangi bir maslahatın, ameller ve bu amellere karşılık vaz' edilmiş olan cezalar arasında herhangi bir münasebetin bulunmadığını iddia ettiklerini ifade etmiştir. Bu kimselerin bu sebepten ötürü teşrî'deki teklifin, bir efendinin kölesini kendisine itaat edip etmeyeceğini görmek için imtihan etmesi gibi Allah'ın da kullarını imtihan ettiğini, dolayısıyla Allah'ın emrinde ve nehyinde herhangi bir faydanın bulunmadığını zannettiklerini dile getirmiştir. Dihlevî bunların efendinin köleye yaptığı gibi Allah'ın da itaatkâr olan kullarına sadece itaatlerinden ötürü mükâfat

¹¹⁶⁹ Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliga*, thk. Seyyid Sâbık, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1:21-22.

verildiğini, isyanlarından ötürü de kullarına ceza verdiğini, bu ceza ve mükâfatın gerisinde başka bir şeyin aranmamasını savunduklarını zikretmiştir. Dihlevî onların bu görüşlerinin fâsid bir zan olduğunu vurgulamış ve bu görüşlere katılmadığını ifade etmiştir. O, Kur'an'dan ve Sünnet'ten birtakım örnekler ile bu görüşlerin hatalı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹¹⁷⁰

Dihlevî, kitabının ilk kısmında teşrî' de merî' masâlih'in kendisi ile tanzim olduğu küllî kâidelerle yer verdiğini ifade etmiştir. Hatta bu küllî kâidelerin pek çoğunun Hz. Peygamber dönemindeki milletlerde ve dinlerde mevcut olduğunu ifade etmiştir. Yapmış olduğu incelemede bunların sırlarının şu iki ana başlık altında toplanabileceğini ifade etmiştir: İlki *iyilik ve kötülük* konuları, ikincisi ise *şer'î siyasettir*.

Dihlevî, birinci başlığın yani iyilik ve kötülüğün iyice anlaşılabilmesi için öncesinde teklif ve mücâzât, irtifâkât (sosyal ihtiyaçların giderilmesinin yolları), insana has saadete dair konuların bilinmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Dihlevî küllî olarak nitelediği bu konuları şöyle sıralamıştır:

İbdâ, halk, tedbir (mahlûkâtın bir maslahat ve hikmete göre bir nizam ve intizam dâhilinde işleyişinin sağlanmasıdır), misal âlemi, melekler âlemi, sünnetullah, ruhun hakikati, teklifin sırrı gibi tasdik gerektiren konular.¹¹⁷¹ Dünyada amellerin karşılığı, ölümün hakikati, berzah âlemi, haşır gibi dünya ve ahiret hayatındaki mücâzâta dair konular.¹¹⁷² İnsanoğlunun cibilliyeti gereği muhtaç olduğu birtakım sosyal ihtiyaçlar ve bunların karşılığı olan şeyler (irtifaklar).¹¹⁷³ İnsanoğlunun dünya ve ahiret saadetinin hakikati, bu konuda insanların ihtilafı, saadeti elde etmenin keyfiyeti, fitratın zuhuruna engel olan şeyler ve bu engelleri kaldırmanın yolları.¹¹⁷⁴ İyiliğin ve kötülüğün hakikati, tevhid, şirk ve kısımları, Allah'ın sıfatlarına iman, kadere iman, Allah'ın kulları üzerinde hakkı olan ibadet, Allah'ın şe'âirini tazim; abdestin, guslün, namazın, zekâtın, orucun, haccın, iyiliğin sırları; kötülüğün tabakaları ve mefsedetleri gibi konuları ele almıştır.¹¹⁷⁵ Şer'î siyaset, yani yol gösterici ve milletlerin işlerini ikame edecek kişilere olan ihtiyaç, nübüvvet ve özellikleri, dinlerin aslı bir olup şerî'atların farklı oluşu, belirli

¹¹⁷⁰ ed-Dihlevî, 1: 27-28.

¹¹⁷¹ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 41-72.

¹¹⁷² ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 72-82.

¹¹⁷³ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 82-101.

¹¹⁷⁴ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 101-113.

¹¹⁷⁵ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 114-152.

kavimlere ve zamanlara has şerî'atlerin indirilme sebepleri, kolaylık prensibi, hüküm ve illet vb. konular.¹¹⁷⁶ Sünnetten şer'î hükümlerin çıkarılması, maslahat ve şer'at ayrımı, ümmetin Hz. Peygamberden şer'atı alış şekli vb. konular yer almıştır.¹¹⁷⁷

Dihlevî her ne kadar küllî prensiplerden bahsettiğini ifade etmiş olsa da eserinde aşırı detaya girdiği ve fer'î meselelere daldığı görülmüştür. O'nun ifadeleri incelendiğinde makâsıd nazariyesiyle ilgili olarak adalet, tevhid, ahlâk, kolaylık, fıtrat, dünya ve ahiret saadeti, irtifaklar gibi konuları masâlih açısından ele aldığı görülmektedir.¹¹⁷⁸ Yine Dihlevî'nin teşrî'in amacı konusundaki görüşlerinin, helaller ve haramlar, nefsin olgunlaştırılması, dini hayatın kuvvetlendirilmesi ve toplum nizamının korunması konularından en az birini gerçekleştirmeye dönük olduğu görülmüştür.¹¹⁷⁹

Yaptığımız incelemede Dihlevî'nin küllî kaideler dediği ve yukarıda zikrettiğimiz konulardan hikmet ve maslahat zemininde topluma ve siyasete dair bir nazariye oluşturmaya çalıştığı ve bu nazariyesini de irtifaklar diye isimlendirdiği görülmüştür.

Birinci Derecedeki İrtifaklar: Birinci derecede *hayatın devamı* için temel ihtiyaçlar olan yeme içme, giyim ve mesken edinme, *neslin devamı* için evlenme, *zulme engel olunması* için adalet vb. mekanizmaların kurulması. Dihlevî Allah'ın Kur'an'da saydığı bu ihtiyaçların esasları ve bunların nasıl temin edileceğine dair yolları bir lütuf olarak ilham ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁸⁰ O, zarûrât kısmına dâhil olan hususları bu irtifaklara örnek olarak vermiştir.

İkinci Derecedeki İrtifaklar: *Geçim ve günlük yaşam* için gerekli olan birtakım usûl ve esasları zikretmiş, bu hususlarda zararlı ve faydalı olan şeyleri ayırmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Menfaatin celbi ve mazarratın da defini esas kabul etmiş, dünyalık zarar ve faydanın tecrübeler ile bilinebileceğini söylemiştir. Dihlevî bu başlık altında ev *idaresine*, *muamelâta* ve *şehirlerin yönetimine* dair hikmetlerden ve bu konularda takip edilmesi gereken yollardan bahsetmiştir. ¹¹⁸¹

¹¹⁷⁶ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 153-223.

¹¹⁷⁷ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 223-274.

¹¹⁷⁸ Çaykara, "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", 221.

¹¹⁷⁹ M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 263.

¹¹⁸⁰ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 85-86.

¹¹⁸¹ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 86-93.

Üçüncü Derece İrtifaklar: Dihlevî bu kısımda toplumun salâhını bozacak kötü yollara saptıracak işlerden uzak durulması için üzerinde uzlaşmış güçlü, güvenilir, ehil ve adil bir idareciye ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸²

Dördüncü Derece İrtifakalar: Dihlevî, bu kısımda da bölge halkları arasında bulunan bağların korunmasının nasıl yapılacağından; ülkelerin, şehirlerin idaresinden bahseden hükümdarlarından, bu konuların hikmetlerinden bahsetmiştir.¹¹⁸³ Dihlevî'nin bir nevî ümmet birliğini ifade ettiği söylenebilir.

Dihlevî'nin bu görüşlerini makâsîd nazariyesi açısından değerlendirdiğimizde, tasdiki gerektiren konuların dinin korunmasına tekabül ettiği, birinci irtifakların can, mal ve nesle taalluk eden şeylerin korunmasına tekabül ettiği söylenebilir. Bu konuları kendine has bir üslupla ele aldığı ve diğer irtifakların birinci irtifaka hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

3.4.2. Modern Dönemde Makâsîdu'l-Kur'an Anlayışı

Tefsir tarihinin Klasik dönemlerinde Kur'an'ın cüz'î maksatlardan hareketle Kur'an'ın küllî maksatlarının ve bu küllî maksatları dikkate alan tefsir ve te'vil yapmanın benimsendiği, dolayısıyla tefsire makâsîd merkezli yaklaşıldığı pek de söylenemez.¹¹⁸⁴ Yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda ulaşabildiğimiz kadarıyla makâsîd nazariyesinin modern zamanların duayen ismi olan İbn Âşûr bu gerçeği ilk tespit eden kişidir. İbn Âşûr müfessirlerin Kur'an'ın ma'nâlarını enine boyuna araştırmış ve müfessirlerin bu işin içinde boğulduklarını, mevzûnun çokluğu karşısında güçlerinin tükendiğini, bu sebeple teşrî'in az sayıda küllî prensiplerini araştırıp ortaya koya bildiklerini ifade etmiştir.¹¹⁸⁵

Nitekim zarûrât-ı hamse diye bilinen dini, nefsi, nesli, akli ve malı korumanın; celbi maslahat ve def'i mefsedet gibi küllî ifadelerin; tevhid, ahiret gibi Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu bazı itikâdî konuların klasik tefsir külliyatlarında Kur'an'ın maksatları arasında sayılmasına ilişkin birtakım tespitlere ve yorumlara da rastlamak mümkündür.¹¹⁸⁶ Lakin bu tespitler ve yorumlar sistemli bir metodolojinin ürünü

¹¹⁸² ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 94-97.

¹¹⁸³ ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 97-98.

¹¹⁸⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 103.

¹¹⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:13.

¹¹⁸⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 103-104.

olmadığından ne bir disiplin oluşturacak olgunluğa erişebilmişler ne de tefsirde kayda değer bir etki bırakabilmişlerdir. Tefsirde makâsîd nazariyesinin zeminin oluşturacak bir takım tespitler ve yorumlar ise bazı âyetlerin tefsirlerinde ancak dağınık bir şekilde kendisine yer bulabilmiştir.

18. yüzyıla kadar İslam coğrafyası ve komşuları arasında üstün medeniyetin İslam medeniyeti olduğu bilinmektedir. Kanaatimizce kadim gelenekte *makâsîdî tefsirin* yer almamasının en temel sebebi de modern dönemler öncesinde İslam medeniyetinin ve kültürünün bu hâkim konumdur. Bu sebeple Müslümanlar modern zamanlara kadar diğer inançların ve kültürlerin etkili bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmamışlardır. Hâkim medeniyet olan İslam medeniyeti diğer kültürlerden etkilenmekten ziyade onları etkilemiştir. Etkilendiği birtakım alanlar olsa da bunu tolere edebilmiştir. Kısacası yukarıda zikredilen birtakım kaygılar olmakla birlikte muhtemelen o günkü tefsirlerin zamanının sorunlarına çözüm üretebilme kabiliyetine sahip olmasından ötürü *makâsîdî tefsire* duyulan ihtiyaç bu günkü kadar güçlü olmamıştır. Son birkaç yüzyılda ise durumun tamamen tersine döndüğü söylenebilir. O gün İslam medeniyetinin hâkimiyeti altındaki topraklarda dünün modernist bu günün postmodernist anlayışın hâkim olduğu Batı medeniyetinin kuvvetli etkisi altına girdiği görülmektedir. Bu etki sonucu İslam dünyası başta dini olmak üzere siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda evrilmeye veya köklü değişime maruz kalmıştır.

Modern zamanların sebep olduğu bu değişim sonucu İslam dünyasında oluşan sosyal birtakım olgular başta İslam âlimleri olmak üzere Müslümanların dünya görüşünü de ister istemez etkilemiştir. Bu değişimden İslâmî ilimler de kendi payına düşeni almıştır. Nitekim başta bidat ve hurafeler, faiz, miras, kadının şahitliği, kabir azabı, ilk yaratılan insanın kim olduğu gibi konular olmak üzere fıkıhta, kelâmı ve tefsirde geçmişte konuşulamayan birtakım hususlar tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar ıslah düşüncesini doğurmuştur.

Islah hareketlerinin kaynağı başlangıçta içinde yaşanan çağdaki bidatleri reddetme, bunları ümmetin arasına sokan mezheplerle mücadele etme, müminleri İslâm'ın saf ve asıl şekline yöneltme arzusuyla Sünnet'in yeniden ihyasına gayret etme düşüncesidir. Modern zamanlardaki ıslah hareketleri ise bu sayılanlara ek olarak İslam dünyasının Batı medeniyeti karşısındaki geri kalmışlığının sebeplerinin ve bunun

sonucunda oluşan problemlerin tahlil edilmesini ve bu problemlere çözüm önerisi sunmada sosyolojik alanı da içine alacak şekilde ıslah düşüncesini genişleterek içtimâî alana taşınmışlardır.¹¹⁸⁷ Modern dönemin bu olguları tefsir telakkisinde de kendini göstermiş, başta ictimâî tefsir olmak üzere bilimsel, konulu, edebî tefsir ekolleri gibi eğilimlerin kendisini göstermesiyle bu tür tefsir metotlarının modern yaklaşımları da kapsayacak şekilde öne çıktığı görülmüştür.¹¹⁸⁸

Modern zamanlarda ortaya çıkan Batı medeniyetinin dünya görüşü ve bu görüşün meydan okur hâkim tavrı sonucu birtakım olaylar ve olgular hâsıl olmuştur. Bu olay ve olguların neticesinde İslam dünyasında oluşan özellikle pratik hayata dair birtakım problemler, ilmî ve teknik sahalarda Müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki geri kalmışlığı Kur'an'a daha dakik ve daha bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşmayı zorunlu kılmıştır.

Bütün bu ifade edilenler ile eş güdümlü olarak Kur'an'ın küllî maksatlarını tespit edip bu maksatları merkeze alan ve Kur'an'ın anlaşılmasında bu maksatları önemseyen bir tefsir telakkisinin Modern dönemin tefsirlerinde aşikâr bir şekilde oluşmaya başladığı söylenebilir. Günümüzde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda makâsıdın önemine dikkat çeken pek çok değerlendirmenin yapılması bunun bir kanıtı olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁸⁹ Bu dönem içinde nihâî seviyeye gelmiş olmasa da kendi içinde az veya çok bir sistematik yöneme sahip olan, Kur'an'ın küllî maksatlarını tespiti odaklanan birtakım âlimler ve müfessirler olmuştur. Çalışmamızın bu kısmında bu konuda önemli yere sahip olduklarını düşündüğümüz bazı isimlerin görüşlerini ele alacağız. Bunlar Muhammed Reşid Rızâ, Tâhir İbn Âşûr, Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, Fazlur Rahman, Yusuf el-Karadâvî ve Abdulkerim Hâmidî'dir.

¹¹⁸⁷ Merad, "Islah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", 19:144.

¹¹⁸⁸ Bilal Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkan ve Sınırları", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökkır vd., 1. Baskı (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 456; Ercan Şen, "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* I, sy. 2 (2015): 172.

¹¹⁸⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 105.

3.4.2.1. Muhammed Reşid Rızâ'ya Göre Makâsıdu'l-Kur'an

3.4.2.1.2. Reşid Rızâ'ya Göre Tefsir ve Makâsıd Arasındaki İlişki

Batı medeniyeti ilim ve teknolojiye İslam medeniyeti karşısında son birkaç yüzyılda ilerleme kaydetmiştir. Batının hâkim medeniyetinin sömürgeci zihniyetle İslam dünyasına tesiri, Müslümanların ilimde ve teknolojiye geri kalmışlığının da etkisiyle birleşmiş ve bu durum İslam dünyasında birtakım problemler ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ülkelere ve dönemlere göre çeşitli farklılıklar arz etse de bu problemlerin genel olarak aynı hususlar etrafında döndüğü görülmüştür. Bu hususlar terakkî, gelişme, çalışma, kadın, aile, tesettür, içki, kumar, resim, heykel, sanat, musiki, rüşvet, faiz, bankacılık sistemi, sigorta, inkârcı akımlar, İslam'a saldırılar gibi pratik hayata ve inanç konularına dair içeriğe sahip konulardır.¹¹⁹⁰ Bu problemler İslam dünyasını yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu arayışlar sonucunda İslam dünyasında birtakım ıslahatçı ve tecdidci hareketler ortaya çıkmıştır. İslah ve tecdid düşünceleri modern dönemde pek çok Müslüman mütefekkirlerin faaliyetlerini şekillendirmiştir. Bu mütefekkirlerin başında da Muhammed Abduh ve onun öğrencisi olan Reşid Rızâ'nın geldiği söylenebilir.¹¹⁹¹

Bu âlimler İslam dünyasında toplumsal buhranın yaşandığını düşündüklerinden, içinden geçilen bu buhranlı günlerden ancak İslâmî değerlerin yeniden ihyâsı ile çıkılabileceğini savunmuşlardır. Bu sebeple yeninden ihyâ amacına yönelik olarak Kur'an'ın iyiliği emretme, kötülüğü nehyetme prensibinin hayata geçirilmesini sık sık dillendirmişler¹¹⁹² ve ıslah ve tecdid konusunda Kur'an tefsirinin rolünü göz ardı etmemişlerdir. Zira bu âlimlere göre tefsirin asıl maksadı Müslümanların dini duygularını yeşerterek müminlerin dindarlığına yön verecek ahlâkî değerleri ve Müslümanlara kılavuzluk edecek hükümleri beyân etmektir.¹¹⁹³ Önerdikleri bu ıslah düşüncesinin ve tefsir anlayışlarının Kur'an'ın temel prensiplerini ve maksatlarını esas alan bir tefsir anlayışının gündeme gelmesine vesile olmuştur.

Reşid Rızâ'nın kendinin kaleme aldığı ve hocası Abduh'un ders notlarının ilk bölümlerini oluşturduğu ve İslam âleminin ıslahına dair düşüncelerini zikrettiği

¹¹⁹⁰ Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 239.

¹¹⁹¹ Merad, "İslah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", 19:143-144.

¹¹⁹² Merad, "İslah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", 19:143.

¹¹⁹³ Merad, "İslah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", 19:147.

Tefsîrû'l-Menâr isimli eserinde¹¹⁹⁴ *Makâsıdu'l-Kur'an*'la ilgili bir takım görüşleri bulunmaktadır. Bu tefsir her ne kadar Kur'an'ın küllî ve âmm maksatlarına dair müstakıl bir eseri olmasa da içinde yadsınamayacak düzeyde *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair bilgiler vardır. Onun *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerinin hem ıslah kavramı etrafında şekillendiği hem de kendi içinde belli bir sistematiği olduğu görülmüştür. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında Reşîd Rızâ'nın makâsıd nazariyesine dair görüşlerini genel hatları ile incelemeye çalışacağız. Sonrasında ise Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapmış olduğu tasnifi ele alacağız.

Reşîd Rızâ Fatiha sûresini tefsir ederken Kur'an'ın tenzîlinin sebeplerini beş başlık altında incelemiştir. Bunlardan ilki tevhid, ikincisi va'd ve vaî'd, üçüncüsü insanların kalbinde tevhidi ihyâ eden ibadet, dördüncüsü saadet yolunun beyânı ve bu yolda dünya ve ahiret nimetlerine ulaşmanın keyfiyeti, beşincisi kıssalardır. Reşîd Rızâ'ya göre bu beş temel konu aynı zamanda Kur'an'ın muhtevasını da oluşturmuştur. Bunlarda insanlar için hayat ve iki cihan saadeti vardır. Fatiha sûresi de bu beş konuyu kapsamaktadır.¹¹⁹⁵

Menâr tefsirinin yazılmasının temel hareket noktası yukarıda zikredilen konular başta olmak üzere sosyal problemlere ışık tutacak, içinde bulunulan asrın ihtiyaçlarına cevap verebilecek, bununla birlikte mevcut tefsirlerdeki malumatları da tekrar etmeyecek özelliklerde bir tefsire ihtiyaç duyulmasıdır.¹¹⁹⁶ Bu tefsiri yazmak istemesinin sebebinin ise insanlığı iki cihanda saadete ulaşmanın yolunu gösteren Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet etmek olduğunu ifade etmiştir. Zira Reşîd Rızâ'ya göre bu en yüce maksattır. Bu hususun dışındaki araştırmaların tamamı ise ya bu amaca hizmet eden vesileler olacak ya da bu maksadı elde etmeye vesile olacaktır.¹¹⁹⁷

Reşîd Rızâ bu yüce maksatlar ile vesileleri karıştıran, okuyucuyu bu yüce maksatlardan ve hidayetten alıkoyan pek çok tefsirin olduğunu iddia etmiştir. Bu tür tefsirlerin bazısının okuyucuyu Kur'an yerine irab, nahiv kaideleri, birtakım meâniye dair nükteler, beyânın ıstılahları ile; bazılarının da kelâmî cedeller, usûlcülerin tahriçleri, mukallit fukahânın istinbatları, mutasavvıfların çeşitli te'villeri gibi şeyler ile

¹¹⁹⁴ Mertoğlu, “Tefsîrû'l-Menâr”, 40:297-98.

¹¹⁹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, c. 1 (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1974), 36.

¹¹⁹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:10.

¹¹⁹⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:17.

meşgul ettiklerini iddia etmiştir. Bu müfessirlere örnek olarak da Fahreddîn er-Râzî'yi vermiştir. Râzî'nin, tefsirini Kur'an yerine diğer ilimler ile doldurduğunu savunmuştur.¹¹⁹⁸ Bu ifadelerden hareketle Menâr tefsirinin hem muhteva hem de metot açısından kendisinin diğer tefsirlerden farklı olduğunu iddia ettiği söylenebilir.

Reşîd Rızâ'nın en önemli iddiası Menâr tefsirinin muhteva açısından tevhid ve hidayet merkezli olduğudur. Bu iddianın Menâr tefsirinin Kur'an'ın birtakım küllî prensiplerini, dinî ve ahlâkî temel ilkelerini öne çıkarmasına vesile olmuştur. Zira Menâr tefsiri kimi sûrelerin ya başında ya sûrenin bir âyetinin tefsirinde ya da o sûrenin sonunda sûre ile ilgili muhteva bilgisi verip sûreden çıkarılabilecek teşrî'in küllî kaidelerini zikretmiştir. Bu hususla ilgili bir örnek verecek olursak, Bakara sûresinin başında sûrenin bir özetini yapmış ve İslam daveti, ahkâmı ve kaidelerini sıralamıştır.¹¹⁹⁹ Sonrasında Bakara sûresinde geçen şerî' birtakım küllî kaidelere yer vermiştir.¹²⁰⁰

Yine Reşîd Rızâ'ya göre ilk muhatapların Kur'an'dan anladığı anlam en doğru anlamdır. Bu sebeple o, Kur'an anlaşılırken lafızların ma'nâlarının tespitinde yöntem olarak tenzil döneminin dikkate alınmasını vurgulamıştır. Onun bu husustaki hareket noktası, Kur'an'ın sadece özel bir takım vasıfları bulunan şahıslara değil bilgili bilgisiz her bir ferdin hidayete ermesi için insanlığın tamamına hitap etmiş olması ve insanları Kur'an'ı anlamada akıllarının yettiği kadarı ile sorumlu tutmuş olmasıdır. Ancak Reşîd Rızâ, müfessirlerin pek çoğunun tefsirlerini tenzil döneminde Kur'an'ın nasıl anlaşıldığına göre değil de hicri birinci asırdan sonra oluşan ıstılaha göre yazdıklarını iddia etmiş ve bu üslubu da yermiştir. Çünkü Reşîd Rızâ'ya göre tefsirde üslup da önemlidir. Zira Kur'an hidayet kitabıdır. Müfessirin amacı da Allah'ın murâdına vakıf olmak için gücü nispetinde çalışmaktır. Bu sebeple beyân ve meâni ilimlerine ihtiyaç duyulacaktır.¹²⁰¹

Reşîd Rızâ tefsir denildiğinde kendisinin vurgu yaptığı bu şeylerin akla gelmediğini, önceki asırlarda yazılanların bilgisine muttali olmanın tefsir olarak anlaşıldığını iddia etmiştir. O, müfessirlerin kendilerine övünç kaynağı olsun diye çeşitli sanatları tefsirde kullanmak istediklerini, bunda da yarıştıklarını, buna ulaşmada

¹¹⁹⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:7.

¹¹⁹⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:105-111.

¹²⁰⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:111-122.

¹²⁰¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:20-22.

maharet göstermek için sözü çoğaltmaktan da geri durmadıklarını, sonuç olarak onların bu şekilde makâsıdu't-tenzîl'den uzaklaştıklarını ve müfessirlerin bu tutumları ile asıl maksadı anlamaya engel oluşturduklarını savunmuştur. Rızâ'ya göre tefsirde kuru sanatsal nüktelerden, lafızların ve cümlelerin irab tahlillerine boğulup kalmaktan, dolayısıyla Allah'tan ve onun kitabından uzaklaştırmaya sebep olacak tefsir anlayışından uzak durmak; ahkâm ve itikât konularında teşrî'in hikmetlerini ve murâdını anlamaya vesile olacak bir tefsir metoduna sahip olmak insanların ruhlarının hidayet bulması için önemlidir.¹²⁰² Bu düşüncelerin Reşîd Rızâ'nın ıslah telakkisine etki ettiği, dünya görüşünü ıslah mefkûresi üzerine bina ettiği, bunun da onun makâsıd telakkisine yansıdığı söylenebilir.

Yapmış olduğumuz incelemelerde Reşîd Rızâ'nın makâsıda dair bir tanımına ulaşamamıştır. Açan onun makâsıd kavramını çeşitli kelimeler ile birlikte kullandığı görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla “Makâsıdu'l-Kur'an, makâsıdu hâzihi's-süver, makâsıdu's-şerî'a, makâsıdu's-şâri', makâsıdu't-teşrî', makâsıdu's-şer', makâsıdu's-şer'i'l-âmme, makâsıdu'd-dîn, makâsıdu'd-dînu'l-âliye, el-makâsıdu'l-âliye, el-makâsıdu's-sâmiyyeti'l-hâdiyye, el-makâsıdu's-şerîfe, el-makâsıdu'd-dîniyyeti ve'l-içtimâiyye, makâsıdu'l-vahyi, makâsıdu'l-islam, makâsıdu't-tenzîl” vb. şeklinde kullanımları olmuştur. Yine yapmış olduğumuz incelemede bu kavramların kendi bağlamlarında birtakım anlamlar ifade ettiği görülmüştür. Örneğin makâsıdu'd-dîn kavramını ele alacak olur isek; “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.”¹²⁰³ âyetini tefsir ederken bu âyetin murâdının yerin ve göğün yaratılışını tarihi bir bilgi gibi kronolojik bir şekilde nakletmek olmadığını ifade etmiştir. Zira bu tür tarihi bilgi aktarımının makâsıdu'd-dîn'e de uygun olmadığını, buradaki maksadın Allah'ın kudreti, hikmeti ve ihsanı olduğunu zikretmiştir.¹²⁰⁴ Yine “Elinizdekini (Tevrat) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an) iman edin”¹²⁰⁵ âyetini tefsir ederken de Tevrat ve diğer enbiyaya gönderilen kitaplarda geçen fevâhiş ve münker şeyleri nehyetmesi, tevhid ve ma'rûfu emretmesi gibi bilinen şeyleri Kur'an'ın tasdik ettiğini ifade etmiştir. Bu sayılanların ilâhî dinin maksatları (مَقَاصِدُ الدِّينِ الْإِلَهِيِّ) ve

¹²⁰² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:25-26.

¹²⁰³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/29).

¹²⁰⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:249.

¹²⁰⁵ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/41).

aslı olduğunu vurgulamıştır.¹²⁰⁶ Reşîd Rızâ'nın makâsıdu'd-din terkiibini ilâhî dinlerin özsel ortak özellikleri olan şeyleri ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.¹²⁰⁷ Sihir öğreten Hârût ve Mârût adlı iki meleğin kıssasının geçtiği “Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi”¹²⁰⁸ âyetini tefsir ederken de Allah'ın izni olmadan bir kimseye hiçbir zararın dokunamayacağı, bunun da tevhîdî bir hüküm olduğu, tevhidin de makâsıdu'd-dinin ilk maksadı olduğu ifade edilmiştir.¹²⁰⁹

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu ve benzeri örnekler bize Reşîd Rızâ'nın makâsıd kavramını bir sistematik içinde kullanmadığı, âyetleri tefsir ederken kendine göre özellikle itikâdî konularda önemli gördüğü şeyler için kullandığı söylenebilir. Bizim çalışmamız *Makâsıdu'l-Kur'an* olunca bizi doğrudan bu konudaki görüşleri ilgilendirmektedir. Nitekim Tefsîru'l-Menâr'da da en sık geçen *Makâsıdu'l-Kur'an*'dır.

Reşîd Rızâ Tefsîru'l-Menâr içinde bu kavramı çeşitli bağlamlarda kullanmış, Yunus sûresi 2. âyetin tefsirini yaparken de *Makâsıdu'l-Kur'an* diye bir başlık oluşturmuş ve *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerini burada ele almıştır.¹²¹⁰ Yine *el-Vahyu'l-Muhammedî* isimli eserin beşinci bölümünün tamamını bu konuya ayırdığı görülmüştür.¹²¹¹ Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a vermiş olduğu bu önem ile tefsirde yeni bir yol açmayı düşündüğü söylenebilir.¹²¹²

Reşîd Rızâ isabetli tefsire ihtiyacın olduğunu, bu konuda bütün dikkatin Kur'an'ın hidayet özelliğine verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²¹³ Binaenaleyh Reşîd Rızâ'nın hidayet ve ıslah anlayışının *Makâsıdu'l-Kur'an* anlayışını doğurduğu söylenebilir. Nitekim Reşîd Rızâ hocası Abduh'un da önem verdiği içtimâî hedeflerden kültürel konulara ilgi göstermiş, Abduh'un tarihsel ve toplumsal hususlara verdiği önemden etkilenmiş, bunlara çağının siyasi ve hukûkî hedeflerini de ekleyerek içtimâî ve kültürel konuları da *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın parçalarından biri haline getirmeye

¹²⁰⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:291.

¹²⁰⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 110.

¹²⁰⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/102).

¹²⁰⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:405.

¹²¹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:206-258.

¹²¹¹ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 191-230.

¹²¹² Abdurrahman Hulelî, “Mukârebât "Makâsıdu'l-Kur'an'i-Kerîm: Dirâseten Târîhiyyeten”, *et-Tecdid* 20, sy 39A (2016/1438 h): 208.

¹²¹³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 1:17.

çalıştığı görülmüştür. Reşîd Rızâ'nın bu hareketi ile *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı *Makâsıdu'l-İslam'a* ve *Makâsıdu'sş-Şerî'a*'ya yaklaştırdığı da iddia edilmiştir.¹²¹⁴

Reşîd Rızâ'nın makâsıd nazariyesi ile tefsir arasında bağa bakış açısını genel hatları ile bu şekilde sunduktan sonra onun *Makâsıdu'l-Kur'an* tasnifine geçebiliriz.

3.4.2.2. Reşîd Rızâ'ya Göre Makâsıdu'l-Kur'an Tasnifi

Yapılan incelemelerde Reşîd Rızâ'nın de *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair tasnifinin ana umdesini fert, toplum ve ümmet düzeyinde insan faktörünün oluşturduğu görülmüştür. O, Kur'an'ın fertleri, toplumları ve milletleri ıslah etmek, olgunlaşma sürecine dâhil etmek, idrak seviyesini yükseltip ruhî yapılarını arındırmak, insanlıkta kardeş yapıp birliklerini sağlamak gibi şeylerin de *Makâsıdu'l-Kur'an*'dan olduğunu zikretmiştir. Bunlardan bazılarının Kur'an'da birkaç kere tekrar edilmesi ile yetinildiğini, bu tekrar ile gayenin hâsıl olduğunu; bazılarının ise birkaç tekrar ile gaye hâsıl olmayacağından bunların tekrarının daha çok olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Reşîd Rızâ'ya göre bu maksatlardan bazılarının gerçekleşmesi için öncelikle nefsin derinliklerine yerleşmiş ve geçmişten miras olarak alınmış olan şeylerin, taklidin ve zararlı alışkanlıkların kökünden sökülmesi ve bunların yerine menfi şeylerin tam zıddı olan güzel şeylerin konulması önem arz etmektedir. Bazıları ise işe başlamakla hemen kâmil bir şekilde gerçekleşir. Bazılarının dört dörtlük gerçekleşmesi de tedricendir. Bazılarının gerçekleşmesi ise geleceğe kalmıştır. Bunun için de bazı âmm kaideler konulmuştur. Reşîd Rızâ bu maksatları sunarken yöntem olarak asıllarından bahsedeceğini ve bu maksatları birtakım türlere ayıracağını, Kur'an'ın hikmetlerini ve bu türlerin her birinin özelliklerini icmâlî olarak açıklayacağını dile getirmiştir.¹²¹⁵

Reşîd Rızâ *el-Vahyu'l-Muhammedî* isimli eserinde ise bu konuyu ele alırken “Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler”¹²¹⁶ âyetinde geçen *tezkiye* kavramını amel, güzel örneklik ve eğitim ile açıklamıştır. Âyette geçen *el-Kitab*'ı ise Arapları ümmilikten çıkaran kitabet olduğunu ifade etmiştir. *el-Hikmet* kavramını ise salih amel işlemeye sevk eden faydalı ilimler ile tefsir etmiştir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın ve açıklamalarının tamamının *tezkiye*, *kitap* ve

¹²¹⁴ Hulelî, “Mukârebât "Makâsıdu'l-Kur'an'i-Kerîm: Dirâseten Târîhiyyeten”, 209.

¹²¹⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*, 11:206-207.

¹²¹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Cuma, 62/2).

hikmetten oluşan üç eksen etrafında odaklanıp döneceğini ifade etmiştir.¹²¹⁷ Reşîd Rızâ *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı on kategoriye ayırmış ve her birini birtakım alt başlıklar ile açıklamıştır. Reşîd Rızâ bu kategorileri şöyle sıralamıştır:

3.4.2.2.1. Birinci Tür Maksatlar: Allah'a, Ahiret Gününe İman ve Salih Amel

Bu tür maksatlarının temelini dînî ıslah oluşturmuştur. Dini Allah'a ve ahiret gününe iman ve salih amel olarak üç temel prensibe ayırmıştır.¹²¹⁸ Zira önceki peygamberlerin tâbîleri dinlerin ve kitaplarını ifsat ve tahrif etmişler, birtakım bidatler ve adetler uydurmuşlar, Kur'an'da bu bozulmaları ıslah etmek için bu dinlerin getirdiğinin daha kâmilini ve sahihini getirmiştir.¹²¹⁹ Reşîd Rızâ bu tür maksatları üç temel prensip altında ele almıştır.

Birinci Temel Prensip Allah'a İman (Tevhid): Reşîd Rızâ bu prensibin bu kategoridekilerin en önemlisi olduğuna dikkat çekmiştir. O, geçmiş ümmetlerin Allah'a iman konusunda dalâlete, Yahudi ve Hristiyanların ise Allah'a iman hususunda şirke düştüklerini vurgulamıştır. Kur'an'ın da bu sapkınlığı yer ile yeksan etmek için bütün şüpheleri çürütecek aklî, ilmî ve hitâbî deliller ve darb-ı meseller ile bu prensibi açıklamıştır. O bu prensibin “uluhiyyette tevhid” ve “rububiyyette tevhid” ilkelerine dayandığını, bu konunun Kur'an'da en fazla geçen ve sıklıkla tekrar edilen husus olduğunu ifade etmiştir.¹²²⁰

İkinci Temel Prensip Yeniden Dirilmeye ve Hesaba (Ahirete) İman: Bu prensip ahiret gününe ve onunla alakalı konulara imanı içermektedir. Reşîd Rızâ ahirete imanı müşrik Arapların şiddetle reddettiğini ifade etmiştir. Yine Reşîd Rızâ, Ehl-i Kitap ve diğer din mensuplarının ya kitaplarını tahrif ettiklerini veya kitaplarının kaybolduğunu, sonuçta ahiret inancını ya yitirdiklerini ya da ifsat ettiklerini vurgulamıştır.¹²²¹ Hâlbuki bu prensibin Allah'a imanı kemale erdirmek¹²²² ve aynı zamanda ümmeti salih amel işlemeye; kötülüğün, ahlâksızlığın, zulmün ve düşmanlığı terk etmeye sevk etmek gibi

¹²¹⁷ Rızâ, *el-Vahyu 'l-Muhammedî*, 191-92.

¹²¹⁸ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr (Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm)*, 11:207.

¹²¹⁹ Rızâ, *el-Vahyu 'l-Muhammedî*, 193.

¹²²⁰ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr (Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm)*, 11:208-210.

¹²²¹ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr (Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm)*, 11:211.

¹²²² Rızâ, *el-Vahyu 'l-Muhammedî*, 200.

bir işlevinin olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'ın da bu bozulan inancı yeniden ıslah ettiğini ve insanın ahiret mutluluğunun kendi ameline bağlandığını vurgulamıştır.¹²²³

Üçüncü Temel Prensip Salih Amel: Reşîd Rızâ'ya göre bu prensip peygamberlerin de gönderilmesinin maksatlarındandır. Salih amel Kur'an'da pek çok sûrede insanoğlunun ifsat etmiş olduğu şeyi ıslah etmek için sıkça tekrarlanmıştır. Reşîd Rızâ'nın ameli imandan bir cüz ve bir bakıma Allah'a iman neticesi (levâzımı) olarak görmüştür.¹²²⁴ O, bundan ötürü iman ve salih amelin birbirini besleyen ve güçlendiren ve her birinin kemali diğerine bağlı olan iki önemli husus olduğunu; salih ameli ifsat eden şeylerin başında da taklidin geldiğini ifade etmiştir.¹²²⁵

Reşîd Rızâ'nın bu tür maksatları özet olarak ifade edecek olursak dinin ıslahının beyânı denebilir.

3.4.2.2.2. İkinci Tür Maksatlar: Nübüvvet, Risâlet ve Resullerin Vazifelerine İlişkin Cehaletin Giderilmesi

Reşîd Rızâ'nın bu türe dair makâsıd olarak zikrettiği hususların özetle nübüvvetin inancının ıslahı olduğu söylenebilir. Reşîd Rızâ nüzul döneminde nübüvvet, risâlet ve peygamberlik müesseseleri hakkında cehaletin olduğunu ve Kur'an'ın bu cehaleti kaldırmak için çeşitli beyânlarda bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim cahiliye Arapları Allah'ın bir insanı peygamber olarak göndermesini garipsemişler; Yahudi ve Hristiyanlar ise nübüvveti sadece kendilerine has kabul etmişlerdir. Reşîd Rızâ, Yahudi ve Hristiyanların nübüvvet inancına aslı olmayan birtakım inanışlar ekleyerek bu konuda haddi aştıklarını ifade etmiştir. Bunların Allah'ı bırakıp din adamlarına, rahiplerine ve papazlarına haram ve helal kılma, ibadet koyma ve dinde hüküm koyma yetkisini vererek onları bir bakıma rab yerine koyduklarını vurgulamıştır. Allah da Hz. Muhammed'e Kur'an'ı vahyetmek suretiyle onu son peygamber olarak göndermiş ve böylece onların bu inançlarını hükümsüz kılmıştır.¹²²⁶

Reşîd Rızâ Putperest Arapların, Yahudilerin ve Hristiyanların nübüvvet konusundaki bu sapkın inançlarının bizzat Kur'an tarafından yıkılmış olmasını bir anlamda da Allah'tan başka hiçbir kimsenin teşrî yetkisinin olmadığına da delil olarak

¹²²³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:211.

¹²²⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:215.

¹²²⁵ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 207.

¹²²⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:219.

sunmuştur. Yine o, peygamberlerin görevinin sadece tebliğ olduğunu,¹²²⁷ Allah'tan başka şefaathçi kabul etmenin şirk olduğunu, şefaatin tamamının Allah'a mahsus olduğunu ve Kur'an'ın bu anlayışı yıktığını ifade etmiştir.¹²²⁸

3.4.2.2.3. Üçüncü Tür Maksatlar: İslam'ın Fıtrat, Akıl, Hikmet, Burhân, Vîcdân, Hürriyet ve İstiklâl Dini Olması

Bu tür maksatları İslam dinin temel özelliklerinin beyânı da denebilir. Reşîd Rızâ tenzil ve öncesinde uzun zamandan beri insanoğlunun dini, insanı akıl dairesi dışına çıkaran, insanı fıtratına karşı direnç göstermekle mükellef tutan, akli ve basireti küçük gören bir öğreti olarak kabul ettiğini vurgulamıştır. Reşîd Rızâ bu inanışın yanlışlığını ifade etmek suretiyle İslam'ın temel özellikleri olarak kabul ettiği birtakım hususları şu altı başlıkta ele almıştır:

İslam'ın Fıtrat Dini Olması: Reşîd Rızâ bu konuyu *fıtrat*, *mutlak din duygusu* ve *fitri kulluk* açısından ele almıştır. O, Rum sûresi 30. âyette geçen *fıtrattan* kastın insanın yaratılışı anlamına geldiğini, bu yaratılışın insanın hayavânî-cismânî hayatı ile melekî-ruhânî hayatı arasını bir araya getiren, fizik ve metafizik âlemi bilmeye ilişkin bir istidât ve mutlak dini içgüdüden cibilliyete ilkâ olunan şey olduğunu ifade etmiştir. *Mutlak din duygusunu* ise bu âlemde bulunan her bir nizamın kendisine dayandığı çeşitli sebepler ve yasalar ile kâinatın gücü üstünde gaybî bir hükümlanlığın varlığına yönelik vîcdânî bir bilinç olarak beyân etmiştir. *Fitri kulluğu* ise insanoğlunun ihtiyaç duyduğu ama kendi kesbiyle elde edemediği menfaatler ve kendi gücüyle defedemediği, korktuğu zararın defedilmesinde ve insanoğlunun fıtratının kendini bilmede ve kendisine ulaşmada, fitrî istidâdı ile hissettiği sonu gelmeyen tüm duygularda bu gaybın sahibine vîcdânî bir yöneliş şeklinde açıklamıştır.¹²²⁹

Reşîd Rızâ bazı çağdaş yazarların “*fıtrat dini*” ibaresini insanın başkalarından herhangi bir şey almaksızın doğasından hareketle sadece kendi bilinci, düşünceleri ve vîcdanı ile davranmak olarak ifade etmelerine itiraz etmiştir. Reşîd Rızâ *fitri kulluk* bilincini insanoğlunun sebebini açıklayamadığı her bir şeyde birtakım menfaatler elde etmek ve bir takım zararı bertaraf etmek için gaybî büyük bir güce sahip olduğuna inandığı bir varlığa sığınma ve ona inanma ihtiyacı şeklinde ifade etmiştir. O, putçuluk

¹²²⁷ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 222.

¹²²⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:220-221.

¹²²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:244-45.

inancının da bundan neş'et ettiğini ileri sürmüştür. Bu sebeple insanoğlunun fitratını ilâhî vahiy ile kemâle erdirmeye muhtaç olduğunu zikretmiştir. Reşîd Rızâ'ya göre *fitratın* ve *fitrî kulluğun* bu hususiyetlerinden ötürü dinin öğretileri ve teşrî' bu esas üzerine bina edilmiştir. Reşîd Rızâ'nın ilâhî vahyin bu *fitrî kulluk bilincini* ıslah edici bir fonksiyonu olduğunu düşündüğü söylenebilir.¹²³⁰

İslam'ın Akıl ve Düşünce Dini Olması: Reşîd Rızâ dinsel birtakım geleneklerin insanın düşünce özgürlüğünü ve aklın istiklâlini engelleyip taşlaştırdığını ifade etmiş; Tevrat'ta ve İncil'de akıl ve akıl anlamına lübb, nühâ gibi kelimelerin bulunmadığını vurgulamıştır. Kur'an'da ise bu kavramın ve çeşitli türevlerinin pek çok yerde geçtiğini, Kur'an'ın akıl edenleri, düşünenleri övdüğünü, aksi davranışlarda bulunanları ise hayvanlardan daha aşağı ve gafiller olarak nitelendirdiğini ifade etmiştir.¹²³¹ Reşîd Rızâ Kur'an'ın bu tutumuyla akıl etmenin, tefekkürün önündeki bu engelleri kaldırdığını ve bu anlayışı ıslah etmek suretiyle de insanları zelil olmaktan kurtardığını vurgulamıştır.¹²³²

İslam'ın İlim ve Hikmet Dini Olması: Reşîd Rızâ, çeşitli âyetlerden örnekler vererek Kur'an'ın pek çok yerinde ilim ve türevlerinin geçtiğini ifade etmiştir. İlmi yücelten,¹²³³ zanna tabi olmayı yeren¹²³⁴ delile dayanan bilgiyi¹²³⁵ ve hikmeti öven âyetleri¹²³⁶ zikrederek Kur'an'ın ilme verdiği önemin büyüklüğüne vurgu yaparak Kur'an'ın bu konuya verdiği önemi izah etmeye çalışmıştır.¹²³⁷ Reşîd Rızâ hikmet kavramının sıradan bir ilimi ifade etmek için kullanılmadığını, hikmetin her bir şeyi hakikati üzere bilmek olduğunu ve hikmet gereği bilmenen şeyin de aksiyona sevk edici bir manfaat ve faide özelliğinin olduğunu ifade etmiştir.¹²³⁸ Reşîd Rızâ'nın bu ifadeleri hikmetin iki temel fonksiyonunu öne çıkarmıştır. Bunların ilki bilinen şeyin gerçekliği, ikincisi ise bu bilginin insanı aksiyona sevkci bir manfaat ve fayda içermesidir.

İslam'ın Burhân ve Hüccet Dini Olması: Allah Kur'an'da delile önem vermiş, insanlara burhân göndermiş ve inkârcıların delilsiz bir şekilde kendine şirk koştuklarını

¹²³⁰ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 208-9.

¹²³¹ Bkz. (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/164; En'âm, 6/151; Mülk, 67/10; A'râf, 7/179).

¹²³² Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 261-63; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*, 246-47.

¹²³³ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/18; Mücâdel, 58/11).

¹²³⁴ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/36; Necm, 53/18).

¹²³⁵ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/33).

¹²³⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/269).

¹²³⁷ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 263-65.

¹²³⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*, 11:249.

dile getirerek yermiş,¹²³⁹ şirkin batıllığına dair deliller sunmuş ve müşrikleri de kendi ilahları lehine deliller sunmaya çağırmıştır.¹²⁴⁰ Sonuç olarak Reşîd Rızâ Kur'an'ın dolayısıyla İslam'ın delile önem verdiğini ifade etmek için İslam'ın burhân ve hüccet dini olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴¹

İslam'ın Kalp ve Vicdan Dini Olması: Reşîd Rızâ Kur'an'da kalp ve benzeri kelimelere çokça yer verildiğini, bunların akıl anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Bu kelimelerin Kur'an'da yüz küsur yerde geçtiğini, kalb-i selim olanların övdüğünü ifade etmiş ve bu konuya çeşitli âyetlerden örnekler vermiştir.¹²⁴² O, İslam'ın akıl, delil ve vicdan hürriyeti temelli bir din olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple İslam'da diğer din sahiplerine Hristiyanlıktaki gibi bir zorlama, işkence ve zulüm olmadığını, Kur'an'ın zulüm ve işkence içeren bu unsurları iptal ettiğini vurgulamıştır.¹²⁴³

İslam'ın Taklid ve Donukluğu Men'eden Din Olması: Reşîd Rızâ Kur'an'ın pek çok âyetinde ilmin ve ilmin faziletinin, akılda ve düşünmede bağımsızlığın, vicdan hürriyetinin övüldüğünü, taklidin ise yerildiğini vurgulamıştır. Nitekim Kur'an gelir gelmez diğer dinlerin ve milletlerin tabilerine inançta hidayete erdirmek ve ilme ulaştırmak için vicdan ile birlikte akli kullanma hususunda yol göstermiştir. Böylece Reşîd Rızâ Kur'an'ın babaların ve ataların yoluna tabi olmak suretiyle taklitte bulunmayı ve donuk anlayışı men'ettiğini¹²⁴⁴ ifade etmiştir. Reşîd Rızâ taklit ve donukluğu bir bakıma beşerî fitrata, akla ve düşünceye, beşerin kendisi ile imtiyaz kazandığı kalbe karşı işlenmiş bir cinayet olarak nitelemiştir. İslam bu sahada ilimi ve hidayeti içermekle üstünlük elde etmiş ve insanlar bölük bölük İslam'a girmiştir.¹²⁴⁵

3.4.2.2.4. Dördüncü Tür Maksatlar: Birliğe Davet

Reşîd Rızâ İslam'ın geldiği dönemde insanlığın parça parça bir durumda olduğuna; soy, renk, dil, din, mezhep, kabile, siyaset gibi farklılıklardan dolayı birbirleri ile çekiştiklerine; her bir grubun muhalif olduğu diğer gruplarla arasında husumetlerin ve savaşların bulunduğu dikkat çekmiştir. Reşîd Rızâ, insanlık bu haldeyken İslam'ın geldiğini ve ilâhî çağrı ile insanlığı ister tek tek olsun ister topluca birliğe davet ettiğini;

¹²³⁹ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/174; Mü'minûn, 23/117).

¹²⁴⁰ (Kur'an'ı Kerim, Enbiyâ, 21/22-24).

¹²⁴¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:250-251.

¹²⁴² (Kur'an-ı Kerim, Şuarâ, 26/89; Sâffât, 37/84).

¹²⁴³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:251-252.

¹²⁴⁴ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/170; Mâide, 5/104).

¹²⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:252-253.

ayrılık, düşmanlık ve tefrikayı yasakladığını ifade etmiştir. Reşîd Rıza bu ifade ettiği hususları genişleterek ferdin ve toplumun ıslahı çerçevesinde bu tür maksatları alt başlık altında ele almıştır.

Ümmet Birliği: Reşîd Rızâ insanlığın başlangıçta tek bir ümmet olduğuna,¹²⁴⁶ yukarıda sayılan ihtilaflardan ötürü aralarındaki bu inanç bağıını keserek parçalandıklarına¹²⁴⁷ dikkat çekmiştir. Hz. Muhammedin ise son peygamber olarak gönderildiğini; aralarında bir ayırım yapmaksızın peygamberlerin tamamına iman etmeyi farz kıldığını, dolayısıyla önceki peygamberlere iman nasıl farz ise son peygambere de imanın farz olduğunu vurgulamıştır. Reşîd Rızâ bu durumu bir devletin çeşitli zamanlarında görev yapan hükümdarlarına ve valilerine benzetmiştir. Bu hükümdarların ve valilerin şerî'atlarının birbirinden farklı olduğunu, sonraki gelenlerinin öncekilerin şerî'atlarını neshettiği gibi aynı şekilde son gelen peygamberin de öncekilerin şerî'atlarını neshettiğine vurgu yapmıştır.¹²⁴⁸ Bu ifadelerden Reşîd Rızâ'nın Kur'an'ın son kitap ve Hz. Peygamber'in de son peygamber olmasından dolayı bu ayrılıkların nesih yolu ile ıslah edildiği ve insanların birliğe davet edildiği görüşünde olduğu söylenebilir.

İnsânî Birlik: Reşîd Rızâ'nın bu birlikten kasdı hem tek tek insanlar arasında hem de milletler ve kabileler arasında insaniyet temeli üzerine kurulu bir eşitliğin sağlanması, bu yolla gerçekleşecek birliktir. Zira Kur'an Allah'ın insanları bir erkek ve bir dişiden yarattığını, insanlar arasında bir üstünlük olsun diye değil teâruf/tanışma olması için milletlere ve kabilelere ayırdığını vurgulamıştır. Zira insanlar arasında bir üstünlükten bahsedilecekse bu üstünlüğün ancak takvalı bir davranışla mümkün olacağına dikkat çekmiştir.¹²⁴⁹ Reşîd Rızâ burada insanların tamamının insaniyet açısından Allah katında birbirlerine denk olduklarını ifade etmiştir. Reşîd Rızâ Kur'an'ın insanları, içine düştükleri ihtilafların sebep olduğu düşmanlığın terkine; birbirleri ile tanış olmak suretiyle de samimiyetli bir uyuma davet ettiğini ifade etmiştir.¹²⁵⁰

¹²⁴⁶ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/92; Mü'minûn, 23/ 52).

¹²⁴⁷ (Kur'an-ı Kerim, Mü'minûn, 23/ 53).

¹²⁴⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11: 255-256.

¹²⁴⁹ (Kur'an-ı Kerim, Hucurât, 49/13).

¹²⁵⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:256.

Din Birliği: Reşîd Rızâ bu birliğin kendisinden önce gelmiş olan diğer dinlerin temel esaslarını da içine alan son ve kâmil din olan İslâm'a ve onun bütün insanlığa gönderilmiş peygamberine tabi olmakla¹²⁵¹ gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Ancak bunun fitrat, inanç ve hürriyet dini olması sebebiyle insanları İslâm'ı kabul etmeye zorlamakla olamayacağına¹²⁵² dikkat çekmiştir.¹²⁵³

Yasama Birliği: Reşîd Rızâ'nın bu birlikten kastı ise medenî hukuk ve ceza hukuku alanlarında İslâm'ın hükümlerine boyun eğen kimseler arasında eşit bir şekilde mü'min-kâfir, iyi-kötü, yönetici-halk, zengin-fakir, güçlü-zayıf ayrımı yapmaksızın adaletle hükmedilmesidir.

Din Kardeşliği: Reşîd Rızâ İslâm'ın mü'minler arasında din kardeşliğinde eşit bir duruş sergilediğini, namaz ve hac gibi ibadetlerde toplumsal eşitliğin bunun en güzel örneği olduğunu, İslâm'ın başından beri uyguladığı bu eşitliğe batı dünyasının ve Hristiyanların razı olmadıklarını ifade etmiştir.

Devletler Arası Siyasette Birlik: Bu birlik İslâmî yönetime boyun eğmiş bütün beldelerde yaşayanların kamu hukukunda eşit oldukları anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ancak Reşîd Rızâ Müslümanlara has beldeler olmasından dolayı harem bölgesi olan Mekke'de ve Medine'de ikamet etmenin bu kaideden istisna olduğuna dikkat çekmiştir.

Yargı Birliği: Bu birlik insanların hukuk önünde adil ve eşit bir şekilde muamele görmelerini içermektedir. Reşîd Rızâ bu hususta *ahkâm-ı şahsiyye ed-dîniyye* yani bir kimsenin şahsına âit meseleleri ve kendi dinine göre olan konulardaki hukûkî hükümleri istisna tutmuştur. Zira İslâm inanç ve vicdan hürriyetini gözetten bir din olduğundan her din müntesibi kendi dinine göre yargılanma hakkına da sahiptir. Bu sebeple İslâm, gayri müslimlerin evlilik gibi konularda kendi dinlerine müntesip âlimlere hüküm vermeleri için götürmelerine müsamaha göstermiştir.

Dil Birliği: Reşîd Rızâ dil birliği olmadan insanlar arasında kardeşliğin gerçekleşemeyeceğini ve dil birliği olmadan halklar arasında da tek bir ümmet olmanın düşünülemeyeceğini savunmuştur. Reşîd Rızâ Kur'an'ın dilinin Arapça olduğunu, Kur'an'ın da bunu sıkça tekrarladığını ifade etmiş ve bu durumdan hareketle Arapça

¹²⁵¹ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/158).

¹²⁵² (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/256).

¹²⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:256.

öğrenmenin vacip olduğuna dair icmâ olduğunu iddia etmiştir. Ümmetin dil üzerinde birliğini tesisi için Sünnet'ten de birtakım deliller sunmaya çalışmıştır.¹²⁵⁴

3.4.2.2.5. Beşinci Tür Maksatlar: İslam'ın Âmm Meziyetlerini Tesis Etme

Reşîd Rızâ'nın İslam'ın, kişinin ibadetler ve yasaklar sahasındaki şahsi sorumluluğu kapsamında gözetmesi gerekli İslam'ın genel birtakım üstün özelliklerinin olduğunu, Kur'an'ın maksatlarından birinin de İslam'ın bu âmm meziyetlerini tesis etmek olduğunu vurgulamıştır. Reşîd Rızâ'nın ifade ettiği bu tür maksatları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1-İslam, ruhun ve beden hakları, dünya ve ahiret maslahatları hususunda hem kuşatıcı hem de dengeli bir yöntem izlemiş ve Müslümanları vasat ümmet kılmıştır.¹²⁵⁵ Bu sebeple Müslümanlar ne Yahudiler gibi bedeni hazlarına ve maddi menfaatlere mağlup olmuşlar ne de Hintliler ve Hristiyanlar gibi zühde, nefsi zelil kılma, bedene eziyet etme gibi şeyleri içeren manevi öğretilere mağlup olmuşlardır. 2-İslam'ın gayesi sahih iman, ma'rifetullah, salih amel, güzel ahlâk ile nefsi tezkiye etmek suretiyle dünya ve ahiret saadetini sağlamaktır. 3-İslam'ın amacı insanlar arasında tefrika ve ihtilafı değil, tanışma ve kaynaşmayı sağlamaktır. 4-İslam kolaylık dinidir. Onda zorluk, güçlük, zulüm, eziyet, baskı ve sıkıntı yoktur.¹²⁵⁶ Reşîd Rızâ bu konuya çeşitli ruhsatları örnek vermiştir. 5-İslam dinde aşırılığı yasaklamış, nefse işkence edilmesini ilga etmiştir. İsrâf ve kibre yol açmaksızın güzel olan şeyleri ve ziyneti de mubah kılmıştır.¹²⁵⁷ 6-İslam'ın sorumlulukları az olup anlaşılması da kolaydır. Reşîd Rızâ'ya göre fıkıhçılar bu durumu içtihadı dayalı görüşleriyle çoğaltmışlardır. Sonunda sorumlulukların bilinmesi zorlaşmış ve bunların tümüyle amel edilmesi de imkânsızlaşmıştır. 7-İslâmî sorumluluklar azimet ve ruhsat şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Nitekim insanlar bir şeyi yerine getirirken kusurlu davranmada ve canla başla çalışmada veya orta yollu olmada eşit değillerdir.¹²⁵⁸ 8-Kur'an ve Sünnet'in nasları insanın akıl etmesini, anlamasını, gayretini ve zafiyet hallerini dikkate alınmıştır. Bu nassların kat'î olanı âmm iken, naslardan kat'î olmayanlar hakkında umum ifade edip etmedikleri hususunda farklı farklı anlayışlar oluşmuştur. Bu sebeple İslam'ın

¹²⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:257-260.

¹²⁵⁵ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/143).

¹²⁵⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185, 220, 282; Hac, 22/78).

¹²⁵⁷ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/171; A'râf, 7/31-32;).

¹²⁵⁸ (Kur'an-ı Kerim, Fâtır, 35/32)

herkesi kapsayacak olan farzları ve haramları ancak herkesin anlayabileceği derecede kat'î delil ile sabit olabilir. 9-İslam'da insanlara zâhire göre muamele edilir. İşin iç yüzü ise Allah'a havale edilir. Hiçbir yönetici ve hâkim insanları kendi zannına göre veya karşısındakinin kalbinde olan şeye göre yargılayamaz, hesaba çekemez. 10-İslam'da her bir ibadet şekil olarak Allah Rasûlü'nün ortaya koyduğu gibi olmak zorundadır. İbadetler konusunda hiçbir kişisel görüş ve güç hak sahibi değildir. İbadetin iç yüzü ise ihlas ve samimiyet içeren niyete bağlıdır. Reşîd Rızâ bu sayılanlardan her birini vahyin maksatlarından kabul etmiştir.¹²⁵⁹

3.4.2.2.6. Altıncı Tür Maksatlar: Hidayet, Siyaset, Siyâdet ve Yönetim

Reşîd Rızâ İslam'ın hidayet, siyaset, otorite (siyâdet) ve yönetim dini olduğunu ifade etmiştir. Ona göre beşerin dünyevî işlerinin tamamında ıslahı, toplumsal ve hukuki maslahatı belli bir otoriteye, güce, adaletle hükmetmeye, hakkın tam bir şekilde uygulanmasına, dinin ve devletin korunması için yapılan hazırlığa bağlıdır. Reşîd Rızâ bu konuda birtakım usûl ve kaidelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu kaideler de şu şekilde özetlenebilir:

İslam'da hüküm ümmete aittir. Şekli de şûrâdır.¹²⁶⁰ İslam'da devlet başkanı ya da halife şerî'at'ın uygulayıcısıdır.¹²⁶¹ Devlet başkanını ta'yin ve azil yetkisine ümmet sahiptir.¹²⁶² Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ilkeler en büyük siyasi ıslahıdır.¹²⁶³ Ehl-i Sünnet'in cumhuruna göre İslam'da teşrî'in kaynağı Kur'an, Sünnet, icmâ-i -ümmet ve içtihatıdır.¹²⁶⁴ Kur'an mutlak adaleti ve eşitliği emretmiş, zulmü ise yasaklamıştır.¹²⁶⁵

3.4.2.2.7. Yedinci Tür Maksatlar: Malî İslahlar

Reşîd Rızâ yukarıda geçen Kur'an'ın maksatlarının gerçekleşmesine bağlı olarak sıranın toplumsal büyük mefsedetlerin ıslahına geldiğini ifade etmiştir. Reşîd Rızâ ıslah olunması gereken bu toplumsal mefsedetleri de servetin azgınlığı ve baskısı, savaşın düşmanlığı ve zalimliği, kadına zulmetmek ve onu bir meta gibi ezmek, zayıflara ve esirlere zulmetmek ve hürriyetlerinin ellerinden alınması şeklinde sıralamıştır.

¹²⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:261-263; Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 283-286.

¹²⁶⁰ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/159; Şûrâ, 42/39).

¹²⁶¹ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/59, 83).

¹²⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:264.

¹²⁶³ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 289.

¹²⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:266-267.

¹²⁶⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ân; i'l-Azîm)*, 11:269-270.

Reşîd Rızâ bu hususu şöyle izah etmiştir: Mal insan için bir imtihandır. Bu husus Kur'an'ın temel kaidesidir. Zira mal insanın dünya hayatının ıslahına ve ifsadına, hayra ve şerre, iyiliğe ve kötülüğe vesiledir. Yine mal elde edilmesinde, harcanmasında ve biriktirilmesinde bir çekişme ve tartışma alanıdır. Reşîd Rızâ bu vb. pek çok ayeti zikrederek hususa dair görüşünü açıklamıştır. Kur'an malın azdirmasını, aldatmasını, hak ve hayırdan alıkoymasını yermiştir. Kur'an malda cimriliği, mal ile övünmeyi ve onu infakta gösterişi de kınamıştır. Kur'an, salih amelin ve imanın karşılığı Allah'ın nimet olarak verdiği zenginliği ve malı da övmüştür. Kur'an malı zayi olmaktan korumayı ve onda iktisatlı davranmayı emretmiştir. Malı Allah yolunda infak etmek ise imanın alameti olup ümmetin yaşam bulmasına ve devletin izzetine vesiledir. İslam farz ve mendûb şeklinde malın ıslahında ve malda bir takım haklar vaz' etmiştir.¹²⁶⁶

3.4.2.2.8. Sekizinci Tür Maksatlar: Barış ve Savaş Hukuku

Bu tür maksatlar ise savaş sisteminin ıslahı, savaşın mefsedetini defetmek ve savaşı sadece insanlığın hayrı olan bir nedene hasretmek ile ilgili konuları içermektedir. Zira canlılar arasında yaşamın, yaşam için gerekli olan rızkın, malın ve makamın vesilelerinin gözetilmesi hususlarındaki çekişmeler hayati bir içgüdüdür. Bu çekişmeler toplumları ve milletleri düşmanlığa ve savaşa sevk eder. Reşîd Rızâ bu durumun ya toplumsal bir adet gereği olduğunu veya zarurilerden bir şey olduğunu bazen de medenileşmenin araçlarından biri olduğunu zikretmiştir. Şayet bu çekişme hak ile batıl arasında olur ise hakkın başarılı olacağını, ilimle cehalet arasında olur ise zaferin ilmin olacağını, düzen ile düzensizlik arasında olur ise muzafferiyetin düzenin olacağını, salâh ile fesâd arasında olursa salâhın galip geleceğini zikretmiştir. Bu hususu âyetle temellendirmeye çalışmıştır.¹²⁶⁷

Reşîd Rızâ İslam'ın hak, adalet ve barış dini olduğunu bu sebeple Kur'an'da savaş ve barışa dair birtakım kaidelerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu kaideleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Savaşın meşru bir sebebe dayanması. Nitekim zulmü, azgınlığı ve düşmanlığı bitirmek böylece mefsedetleri defetmek ve maslahatları sağlamlaştırmak için düşmanla savaş emredilmiştir.¹²⁶⁸ Savaşın amacı dinlerin himayesinin ve Müslümanların sadece Allah'a kulluk etmesinin sağlanması, beşerî

¹²⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:271-276.

¹²⁶⁷ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/18).

¹²⁶⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/190).

maslahatın gerçekleşmesi olmalıdır.¹²⁶⁹ Barışın harbe tercih edilmesi gereklidir.¹²⁷⁰ Korkuyu engellemek içinde savaşa tam hazır olunması gerekir.¹²⁷¹ Savaşta da olsa galip gelince merhameti elden bırakmamak gerekir.¹²⁷² Şayet bir anlaşma yapılır ise bu anlaşmaya uymak gerekir. Sebepsiz yere anlaşmayı bozan ilk taraf olmak ise yasaklanmıştır. Zira Kur'an'da ahde vefa övülmüş ve maddi ve manevi her türlü hıyanet ise yerilmiş ve yasaklanmıştır. Bu konu ile ilgili pek çok ayet vardır. Son kaide ise cizye savaşın illeti değil neticesi olarak görülmelidir.¹²⁷³ Yani cizye için savaşa gidilmez. Ancak savaşılmış ve şartları oluşmuş ise cizye de alınır.¹²⁷⁴

3.4.2.2.9. Dokuzuncu Tür Maksatlar: Kadın Hakları

İslam kadınların insanî, dinî ve medenî bütün haklarının verilmesini içerdiğini ifade etmiştir. Zira kadınlar İslam'dan önce tüm milletlerde, tüm şerî'atlarda ve kanunlarda zulüm görmüş, hakir görülmüş ve köleleştirilmiştir. Kur'an kadınlara saygı, sevgi ve merhameti gözetmekle birlikte kadınların tabiatı gereği farklı olduğu alanlar ve kadınlık vazifesi olan konular hariç erkeklere verdiği bütün hakları vermiştir. İnsanlığın bir erkek ve bir dişi den meydana geldiğini¹²⁷⁵ vurgulamıştır. Reşîd Rızâ kadınlara verilen haklara dair bir kısım âyetleri zikretmiş,¹²⁷⁶ sonrasında da Kur'an'ın kadına boşanma, nafaka gibi o dönemde hiçbir millette ve dinde olmayan daha birçok hak verdiğine dikkat çekmiştir.¹²⁷⁷

3.4.2.2.10. Onuncu Tür Maksatlar: Köleliğin Kaldırılması

Reşîd Rızâ İslam'ın nurunun parlaması ve her türlü tabuyu yıkmasıyla birlikte ilk yaptığı şeyin köleye zulmetmeye ve işkenceye son verdiğini, zamanla köleliğin tümüyle kalkması için gerekli ortamı hazırladığını ifade etmiştir. Köleliği birden kaldırmasının ise imkânsız olduğunu, bunun sebebini ise köle sahiplerinin bunda menfaatlerinin olmasına ve kölelerin hürriyete kavuştuktan sonra geçim sıkıntısı çekecek olmalarına bağlamıştır. Reşîd Rızâ İslam'ın kölelerin hürriyetine

¹²⁶⁹ (Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/40-41).

¹²⁷⁰ (Kur'an-ı Kerim, Enfâl, 8/61).

¹²⁷¹ (Kur'an-ı Kerim, Enfâl, 8/60).

¹²⁷² (Kur'an-ı Kerim, Muhammed, 47/4).

¹²⁷³ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/29).

¹²⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 277-282.

¹²⁷⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/1; Hucurât, 49/13).

¹²⁷⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/228; Nisâ, 4/7, 123-124 ; Tevbe, 9/71; Rûm, 30/21).

¹²⁷⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 283-287.

kavuşturulmasında iki yol ön gördüğünü ifade etmiştir. Bu yolun ilki gelecekte tekrar köle edinmenin sınırlandırılması veya kayda bağlanması, ikincisinin ise eski kölelerin de aşamalı olarak hürriyetlerine kavuşturulması şeklinde özetlemiştir. Bu konuyla ilgili kurallardan, uygulamalardan ve hadislerden kaynaklar vererek açıklamalarda bulunmuştur.¹²⁷⁸

Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an* diye zikrettiği bu konuların, Kur'an'ın inzaline zemin teşkil eden itikâdî, ahlâkî, hukûkî, sosyal ve siyasal birtakım temel hak ve düşünceleri kapsadığı anlaşılmaktadır.¹²⁷⁹ Buradan hareketle Reşîd Rızâ'nın makâsıd anlayışını Kur'an'ın hukukî konularıyla sınırlı görmediği, aksine Kur'an'ın tümüne teşmil ettiği söylenebilir. Sonuç olarak Reşîd Rızâ'ya göre Kur'an'ın en âmm ve küllî maksadının ıslah olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁸⁰ Yine Reşîd Rızâ'nın en üst maksat olarak ıslah'ı belirlediği, ıslahın gerçekleşmesi için de adalet, eşitlik, maslahatın celbi-mefsedetin def'i, örfün dikkate alınması, fitratı, akli, kolaylığı esas alma gibi birtakım alt prensiplerin varlığına dikkat çektiğini söyleyebiliriz.¹²⁸¹

3.4.2.2. Muhammed Tâhir İbn Âşûr'a Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Makâsıd nazariyesinin sistemleşmesine Şâtıbî'den sonra en büyük katkıyı sağlayan Tâhir b. Âşûr'dur. Daha önce İbn Âşûr'un bu konudaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde ele almıştık. Çalışmamızın bu kısmında ise İbn Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerini inceleyeceğiz.

İbn Âşûr, tefsir faaliyetlerinde Kur'an'ın ma'nâ ve makâsıdının dikkate alınması üzerinde önemle durmuştur. Kur'an'ın ma'nâları ve maksatları dikkatlice ele alındığı zaman ahkâma, edebe ve adaba dair hususlar, kıssalar gibi birçok şeyin sanatkârane bir şekilde âyetlere serpiştirilerek yer aldığını, bu ma'nâların ve maksatların tüm insanlığın hayatını kapsayacak seviyede geniş ve derin boyutlu olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸² Kur'an'ın parça parça indirilmesinin arkasında da bu ma'nâ ve maksatları aramış ve Kur'an'ın tencîminin maslahat gereği olduğunu Zemahşerî'den naklen ifade etmiştir.¹²⁸³

¹²⁷⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, 11:288-292.

¹²⁷⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 111.

¹²⁸⁰ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 117-18.

¹²⁸¹ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 121-26.

¹²⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:8.

¹²⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:11.

İbn Âşûr, *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşleri tefsirinin çeşitli yerlerinde dağınık bir şekilde değinmiş, konu ile ilgili tasnifini tefsirinin dördüncü mukaddimesinde sistematik bir şekilde ele almıştır. Örneğin İbn Âşûr, “Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur”¹²⁸⁴ âyetini tefsir ederken tezkiyeyi nefislerin İslam ile temizlenip arındırılması, Kitabın öğretilmesinin de *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Âyette geçen hikmeti ise şerî‘at’ın alanına dâhil olan ahlâkı güzelleştirmek, nefislerin kötü hale düşmesine ve düzenin bozulmasına engel olmak için hükümler koyma olarak tefsir etmekle¹²⁸⁵ bir bakıma Kur’an’ın maksatlarının fert ve toplum merkezli bir arınma ve ıslah olduğunu ifade etmiştir.

İbn Âşûr dördüncü mukaddimenin üst başlığını da “Dördüncü Mukaddime Müfessirin Amaçlaması Gerekli Şeyler Hakkındadır” şeklinde kaleme almıştır.¹²⁸⁶ Zira ona göre Kur’an makâsıdı beyân için inmiştir.¹²⁸⁷ Bu ifadelerden bir müfessirin Kur’an’ı tefsir amacının *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı beyan etmek olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr, *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerini aktardığı dördüncü mukaddimesinde Kur’an’ın nüzul sebebinin *Makâsıdu'l-Kur'an*'ı beyân olduğuna dikkat çekmiştir. Allah’ın Kur’an’ı insanlığın işlerini ıslah etmek, insanlara rahmet olmak ve murâd-ı ilâhîyi insanlara tebliğ ve tebyin etmek için indirdiğini ifade etmiştir. Nitekim Kur’an bu hususta “Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik”¹²⁸⁸ buyurmuştur. Bu ifadelerden hareketle İbn Âşûr, Kur’an’ın en ulvî maksadının insanların *bireysel, toplumsal ve medeniyet* ile ilgili durumlarını ıslah etmek olarak zikretmiştir.

İbn Âşûr bireysel ıslahın kişinin nefsinin ve vicdanını düzeltmesine, tezkiye etmesine dayandığını, bu hususta öncelikle itikâdın ıslahının gerektiğini ifade etmiştir. Bireysel ıslahın namaz gibi zâhirî kulluğu yerine getirmekle; kişinin iç dünyasını ilgilendiren kini, hasedi ve kibri terk etmek suretiyle elde edilen güzel ahlâk gibi bâtınî

¹²⁸⁴ (Kur’an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/164).

¹²⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4:159.

¹²⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:38-45.

¹²⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:38.

¹²⁸⁸ (Kur’an-ı Kerim, Nahl, 16/89)

kulluğu yerine getirmekle olabileceğine vurgu yapmıştır. İbn Âşûr, toplumsal ıslahın bireysel ıslahtan geçtiğini, parçalar ıslah olmadıkça bütünün ıslah olamayacağını ifade etmiştir. Medeniyetin ıslahının da bireysel ve toplumsal ıslahtan daha kapsamlı olduğunu ifade etmiştir. Zira bunun için öncelikle İslam dünyasının düzeninin korunması, toplumların ve halkların arasındaki ilişkinin kontrol altına alınıp tamamının maslahatının muhafaza edilmesi gerekmektedir. Buna ek olarak tüm Müslümanların maslahatının da gözetilmesi gerekmektedir. İbn Âşûr'a göre buna da medeniyet ve toplum bilimi denmiştir. İbn Âşûr Kur'an'ın murâdının *makâsıdu'd-dîni* korumaya yönelik bir takım tasarrufları açıklamak oluğuna da dikkat çekmiştir.¹²⁸⁹

İbn Âşûr, tefsirinin bir başka yerinde ise Kur'an'ın en büyük amacının ümmetin tamamını ıslah etmek olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın mü'minlerin ahlâkını kemale erdirmeye, hidayet üzere sabit kalmalarını sağlama ve nefisleri tezkiye etmek şeklinde; kâfirleri ise imana çağırarak ve sapkın kulluk anlayışlarını terk ettirerek onları imana tâbi kılmak ve bu suretle ıslah etme amacının olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹⁰ İbn Âşûr tefsir ilmi alanında çalışma yapacak herkesin Kur'an'ın bu zikrolunan aslî maksatlarını bilinmesinin vacip olduğunu zikretmiş ve bu cümlelerin devamında da kullanmış olduğu istikrâ yöntemi ile yukarıdaki üçlü taksimi detaylandırarak Kur'an'ın aslî maksatları olabileceği kanaatine vardığı hususları sekiz madde halinde özetlemiştir.¹²⁹¹ Bu sekiz madde şöyledir:

3.4.2.2.1. İtikadın İslahı ve Sahih Akaidi Öğretmek

İbn Âşûr'a göre en önemli ve birinci maksat itikâdın ıslahı ve sahih akaidin öğretilmesidir.¹²⁹² O, imanın aslının Allah'a iman olduğunu, amelin aslının da itikâd olduğunu vurgulamış ve itikâdın ıslahının Allah'a imandan geçtiğine dikkat çekmiştir.¹²⁹³ İbn Âşûr'un itikâdın ıslahını ilk olarak zikretmesi sahih inanca verdiği önemi ifade açısından da dikkate değerdir. Çünkü sahih bir itikâda sahip kimse, hakkında bilgi sahibi olmadığı şeye boyun eğerek körü körüne ona tabi olmayacaktır. Örneğin şirk, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeye körü körüne tabi olmak demektir. Zira Allah'a şirk koşulan varlıkların ilah olacağına dair bir delil yoktur. O halde itikâd

¹²⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsire Giriş : Mukaddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsir*, 144.

¹²⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:81.

¹²⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:39.

¹²⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:40.

¹²⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:262.

sağlam ve sahih bir kişi şirkten ve dehrilikten, bunlardan kaynaklı birtakım vehimlerden kalbini temizleyecektir. “Rabbinin hükmü geldiğinde Allah’ı bırakıp da taptıkları tanrıları onlara hiçbir şey sağlamadı; ziyanlarını artırmaktan başka bir işe yaramadı.”¹²⁹⁴ âyetinden de anlaşıldığı üzere müşriklerin Allah’a şirk koştukları ilahları onların ancak ziyanlarını artırmıştır. Âyette geçen ziyanı artırma işi her ne kadar tapındıkları ilahlara isnat edilmiş ise de İbn Âşûr’a göre gerçekte durum böyle değildir. Burada bunların bozuk itikâtları yani Allah’tan başka ilahlar edinmeleri onların ziyanını artırmıştır.¹²⁹⁵

Bu sebeple İslam’ın ilk yaptığı iş ve en çok mücadele ettiği şey itikâdın ıslahıdır. Yapılan bütün ıslahların temelinde de düşüncenin ıslahı vardır. İbn Âşûr, düşüncenin ıslahının amelin ıslahından önce geldiğini ifade etmiş¹²⁹⁶ ve amelin ıslahını düşüncenin ıslahı için bir anahtar olarak nitelemiştir.¹²⁹⁷ Ona göre akılları, sapkın itikâtlara bulaşmış bir toplumun ıslah olmasını beklemek doğru olmayacaktır. Ne zaman ki itikâd düzelir ise diğer şeyler de ıslah olacaktır. İbn Âşûr, burada insanın bedenini değil ruhunu öncelemiş, itikâdın ıslahı sonucu nefse izzet geleceğini, insanın basiret sahibi olacağını, aklın hürriyetine kavuşacağını, fazâil konuları haricinde insanlar arasında da eşitliğin oluşacağına vurgulamıştır.¹²⁹⁸ Nitekim İbn Âşûr tefsirini çeşitli yerlerinde ıslah ile akıl arasındaki ilişkiye sıklıkla değinmiştir. Örneğin o, itikâdı ıslah ederken aklın da aydınlanacağına,¹²⁹⁹ itikâdın ıslahının akıl ve düşüncenin ıslahı sayılacağına,¹³⁰⁰ itikâdın ıslahının bir bakıma aklî kuvvelerin kemaliyle olabileceğine dikkat çemiştir.¹³⁰¹ Özetle İbn Âşûr’a göre itikâdın ıslahının selim aklın işlevselliğini de düzenleyip artıracığı için ıslah nazariyesinde aklîseliminin önemine vurgu yaptığı söylenebilir.

3.4.2.2.2. Tehzîbu’l-Ahlâk

İbn Âşûr, ikinci maksat olarak bireyin ahlâken eğitilmesini ve arındırılmasını zikretmiştir. Hz. Peygamberin bu maksadın bizatihi canlı uygulayıcısı olduğuna delil olarak “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”¹³⁰² âyetini sunmuştur. Hz. Peygamber’in

¹²⁹⁴ (Kur’an-ı Kerim, Hûd, 11/10)

¹²⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1:40.

¹²⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 15:67.

¹²⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 21:254.

¹²⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 3:194.

¹²⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 9:238.

¹³⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 12:136.

¹³⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14:100.

¹³⁰² (Kur’an-ı Kerim, Kalem, 68/4).

güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildiğini ifade ederek ahlâkî eğitim ve arınmanın önemine vurgu yapmıştır.¹³⁰³

İbn Âşûr ahlâkın esasen nefiste gizli olduğunu, görünümünün ise bireyin kelâmında, yüzündeki ifadede, sebatlı olmasında, kararlarında, yargılarında, hareketinde, duruşunda, yemesinde, içmesinde, ailesini disipline etmesi gibi hususlarda kendini gösterdiğini ifade etmiştir.¹³⁰⁴ Nitekim İbn Âşûr, ahlâkın terbiye edilmesini (tehzîbu'l-ahlâk) kalbin (aklın) ameli şeklinde değerlendirmiş,¹³⁰⁵ ahlâk terbiyesini hikmet ile alakalandırmış ve şerî'at'ın da tehzîbu'l-ahlâk ve ahkâmın yasalaştırılmasını kapsadığını, Hz. Peygamberin öğreteceği hikmetten murâdın da bu ikisi olduğunu vurgulamıştır. İbn Âşûr nefsin kötü hallerden ve nizamın da ifasattan ancak ahlâk eğitimi ve ahkâmın yasalaşması ile korunabileceğini vurgulamıştır.¹³⁰⁶

İbn Âşûr hikmeti, amelî ve nazarî diye iki kısma ayırmıştır. O, amelî hikmetin insanların işleri ile alakalı olduğuna dikkat çekmiştir. Yine amelî hikmeti kendi içinde "tehzîbu'n-nefs, tehzîbu'l-âile ve tehzîbu'l-ümme" olarak üç başlık altında tasnif etmiştir. Tehzîbu'n-nefs'in ahlâk ilmine dâhil olduğunu, beşerin gücü nispetinde ilâhî birtakım yüce sıfatlar ile ahlâklanması olarak ifade etmiştir. Yine o, insanın kemalinin de ancak tehzîbu'n-nefs ile mümkün olabileceğine vurgu yapmıştır.¹³⁰⁷ İbn Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerini üzerine bina ettiği birey, toplum ve ümmetten oluşan üçlü sistematiği bu maddede nefis, âile ve ümmet üçlüsünde; ıslah düşüncesi de tehzîb kavramında kendini göstermiştir. İçerik açısından Kur'an'ın ma'nâları incelendiği zaman yadsınamayacak derecede pek çoğunun birey, toplum ve ümmet temelinde ahlâkî arınma ve terbiye ile alakalıdır. Bundan ötürü İbn Âşûr'un bu hususu Kur'an'ın maksatları arasında kabul ettiği söylenebilir.

3.4.2.2.3. Yasama

İbn Âşûr, ister âmm olsun ister hâss, hükümlerin tamamının teşrî'in konusu olduğunu, bir bütün olarak ele alındığında Kur'an'ın çoğunlukla küllî hükümler içerdiğini vurgulamıştır. Önemli konularda ise küllî hükümlere ilaveten çeşitli cüzî hükümleri de zikretmek suretiyle tüm hükümleri kapsadığını ifade etmiştir. İbn Âşûr

¹³⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:40.

¹³⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29:64-65.

¹³⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:134.

¹³⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4:159.

¹³⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3:62.

“Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.”¹³⁰⁸ ve “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.”¹³⁰⁹ âyetlerinden murâd edilen ma’nânın küllî hükümlerin ikmâli olduğuna vurgu yapmıştır. Şâtıbî’den yaptığı nakle göre Kur’an’ın muhtasar sayılabilecek derecede olmasına rağmen her bir şeyi içine aldığına, Kur’an’ın tamam olmasıyla şerî’at’ın da tamam olduğuna, şayet Kur’an dinin tamamını kapsamazsa şerî’at’ın da tam olmayacağına dikkat çekmiştir.¹³¹⁰ İbn Âşûr’un, bu ifadeleri ile Kur’an’ın dinin tamamını kapsayabilmesinin ancak dine dair küllî hususların tamamını içermekle mümkün olabileceğine, bu sebeple Kur’an’ın içeriğinin küllî hususlardan oluştuğuna işaret ettiği söylenebilir.

Yine İbn Âşûr, ümmetin nizamının korunmasını ve insanın aklının ve amelinin ıslah edilmesini teşrî’in âmm maksatlarından saymıştır. O, insanın amellerinin ıslahına ve vuku bulan bozulmanın izalesine dair birçok âyetin bu konuda küllî birtakım bilgileri sunduğunu vurgulamıştır.¹³¹¹ Bu ifadelerle göre İbn Âşûr’un yasamayı Kur’an’ın maksatlarından biri olarak kabul ettiği ve bu konuya dikkat çekmiş olmakla da birey, toplum ve ümmet düzeyinde çeşitli alanların ıslahına işaret ettiği söylenebilir.

3.4.2.2.4. Ümmetin Salâhı ve Nizamın Korunması

İbn Âşûr’a göre Kur’an’ın büyük bir kısmı ümmetin siyasetini düzenleyen konuları içermektedir. İbn Âşûr bu hususu *siyasetu’l-ümmeti* terkibi ile ifade etmiştir. O, bu konuya dair görüşünün merkezine ıslah kavramını yerleştirmiştir. Dolayısıyla *siyasetu’l-ümmeti* kavramından kastolunanın da ümmetin tasarruflarının ve hallerinin tamamının düzgün olması ve ümmetin nizamının korunması olduğuna vurgu yapmıştır.¹³¹² Ümmetin işlerinin düzgün olabilmesinin yolunun da muhtevası hayır olan işlerin yapılmasından, bu işlerin failine veya bir başkasına faydalı olmasından geçtiğine dikkat çekmiştir.¹³¹³ Yine İbn Âşûr, ümmetin işlerinin ıslahında siyasetin rolüne işaret etmek üzere birtakım âyetler zikretmiştir.¹³¹⁴ O, bu âyetlerin insanları ıslah edilmiş

¹³⁰⁸ (Kur’an-ı Kerim, Nahl, 16/89).

¹³⁰⁹ (Kur’an-ı Kerim, Mâde, 5/3)

¹³¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1:40.

¹³¹¹ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*, 234-235.

¹³¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1:40.

¹³¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 9:88.

¹³¹⁴ (Kur’an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/103; En’âm, 6/159; En’âm, 6/159; Enfâl, 8/46; Şûrâ, 42/38).

düzenli bir toplumun inşasına çağırdığını vurgulamıştır. Kısacası ona göre ümmetin siyaseti düşüncesinin ümmetin ıslahının ve düzeninin korunması olduğu söylenebilir.¹³¹⁵

3.4.2.2.5. Geçmiş Ümmetler ile İlgili Haberleri ve Kıssaları Aktarmak

İbn Âşûr, Kur'an'da geçmiş ümmetlerin kıssalarının ve haberlerinin yer aldığına, bunun temel amacının öğüt vermek ve dersler çıkarmak olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Âşûr eskiden beri Arapların geleneksel olarak geceleri toplandıklarını, eğlence olsun diye birbirlerine eski ümmetlerin hikâyelerini anlattıklarını, ancak Kur'an kıssalarının bunun için nazil olmadığını vurgulamıştır. İbn Âşûr geçmiş toplumların kıssalarını ve haberlerini bilmenin birtakım faydalarının olduğunu, âyetlerin işaret ettiği farkedilmesi büyük dikkat isteyen bazı ma'nâların da kıssalar yoluyla bilinebileceğini zikretmiştir.¹³¹⁶ İbn Âşûr, muhatapların hallerini ıslah etmekle ve geçmiş ümmetlerin yaptığı kötülüklerden onları sakındırmakla Kur'an'ın bu haberleri ve kıssaları muhatapın eğitiminde kullandığını zikretmiştir.¹³¹⁷ Dolayısıyla İbn Âşûr'un Kur'an'da zikrolunan haberlerin ve kıssaların eğitim fonksiyonunun da olduğuna dikkat çektiği söylenebilir.

Sonuç olarak İbn Âşûr'un Kur'an kıssaları ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin nakledilmesi ile bireyin, toplumun ve ümmetin ıslahı arasında bir bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır. Kıssalardan güzel örneklikler çıkarmak ve ibretler alınmak kaydıyla muhatap kitlenin ıslahı amaçlanmıştır. İbn Âşûr'un bu hususu bu kapsamda Kur'an'ın maksatları içinde zikrettiği söylenebilir.

3.4.2.2.6. Eğitim ve Öğretim

İbn Âşûr (ilk) muhatapların mevcut durumuna uygun olan ve onları şerî'atı öğrenmeye ve yaymaya ehil kılacak şeyleri öğretmenin Kur'an'ın maksatlarından olduğunu ifade etmiştir. İbn Âşûr bu ifadeleri ile eğitim ve öğretimde takip edilecek metodun önemli olduğuna vurgu yaparak konuya giriş yapmıştır. O dönemdeki eğitim ve öğretimin de dinlerin bilgisi ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin bilgisi olduğunu ifade etmiştir. Bu bilginin kapsamının, o günün Arap ehl-i kitapları ile karşılıklı ilgi ve alaka kuranların bilgisi oranında olduğunu ifade etmiştir. Bir bakıma İbn Âşûr tenzil

¹³¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:40.

¹³¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:25.

¹³¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:41.

dönemi Arapların bu konudaki bilgilerini bulundukları yerde yaşayan ehl-i kitaptan aldıklarını ifade ettiği söylenbilir.

İbn Âşûr'a göre Kur'an, bunlara aklın terazisini, hikmetin öğrenimini,¹³¹⁸ sapıklarla mücadele yöntemlerinde ve bilgiye dayalı olarak hareket etme hususunda sağlam delil getirmenin usulünü de buna eklemiş ve ilmin faydalarına binaen bu konuya tekrar tekrar dikkat çekmiştir. Hâlbuki Arapların kulağına daha önce böyle bir şey çalınmamıştır. İbn Âşûr, Kur'an'ın "İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır."¹³¹⁹, "De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar."¹³²⁰, "Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına andolsun ki,"¹³²¹ vb. âyetler ile yazmanın ayırıcı özelliklerine dikkat çektiğini vurgulamıştır.¹³²² İbn Âşûr *Eley's-Subhu bi-Karîb* isimli eserinde İslâmî eğitime ve öğretime dair görüşlerini zikretmiştir.¹³²³

İbn Âşûr'un Kur'an'ın ilme, hikmete dolayısıyla eğitime ve öğretime verdiği öneme dikkat çekmiş olması sağlam ve sahih bilginin elde edilmesinin sağlam eğitim ve öğretim yöntemleri ile olabileceğini, bu hususun da Kur'an'ın maksatlarından olduğunu ifade etmek istemiştir.

3.4.2.2.7. Öğüt Vermek, Uyarmak, Sakındırmak ve Müjde Vermek

İbn Âşûr Kur'an'ın va'd ve vaî'de dair âyetlerinin muhtevasını öğüt, uyarı, sakındırma ve müjdeleme, kavramlarının oluşturduğunu; mu'anidlere (inatçılara) karşı mücadelenin ve karşılıklı tartışmaların bu kapsama dâhil olduğunu ifade etmiştir. Tüm bu hususların terğib (teşvik) ve terhib (korkutma) babından olduğuna dikkat çekmiştir.¹³²⁴ İbn Âşûr bu konuyu her ne kadar *Makâsıdu'l-Kur'an*'dan saymışsa da konu ile ilgili açıklamada bulunmamıştır. Zannımızca, bu konuya dair Kur'an'da pek çok ayetin olmasından dolayı sözü uzatmaya gerek görmemiştir.

¹³¹⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/269).

¹³¹⁹ (Kur'an-ı Kerim, Ankebût, 29/43).

¹³²⁰ (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/9).

¹³²¹ (Kur'an-ı Kerim, Kalem, 68/1).

¹³²² Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1: 41.

¹³²³ Tâhir İbn Âşûr, *Eley's-Subhu bi-Karîb: et-Ta'limü'l-Arabiyyi'l-İslamî: Dirâse Tarihiyye ve Arâi Islâhiyye* (Kahire: Darü's-Selam/ Tunus: Dâru Sahnûn, 2007).

¹³²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:41.

3.4.2.2.8. Kur'an ile Acze Düşürmek

İbn Âşûr Kur'an'ın İ'câzını *Makâsıdu'l-Kur'an*'dan saymıştır. Zira Kur'an'ın mucize oluşu Hz. Peygamber'in doğruluğuna delâlet eden bir alâmettir. İbn Âşûr'a göre birini tasdik etmek ancak tehadîden sonra i'câzın delâletine bağlıdır. İbn Âşûr tasdik, tahaddî ve i'câz arasında bir alaka kurmuştur. Bu sebeple İbn Âşûr, Kur'an'ın lafzı ile birlikte bir bütün olarak mu'cize ve ma'nâsıyla da meydan okuyan bir kitap olduğuna dikkat çekmiştir. Kur'an'da bu meydan okumayı içeren bazı âyetleri¹³²⁵ de bu konuya örnek olarak vermiştir.¹³²⁶

Ancak Kur'an'ın mucize oluşu Kur'an'ın doğrudan beyân ettiği bir şey değildir. Nitekim Kur'an'da i'câzü'l-Kur'ân terkibi doğrudan yer almamakla birlikte Kur'a'nın bir beşer kelâmı değil, insanların benzerini getirmekten acze düştükleri ilâhî bir kelâm olduğu hususu ısrarla belirtilmiştir.¹³²⁷ O halde Kur'an'ın mucize oluşu onun ma'nâsında ve lafzında üslubun bedî ve kelâmın belîğ, muhtevasının da zengin olması ile alakalıdır. Binaenaleyh *İ'câzü'l-Kur'ân* "Kur'an'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği" diye tanımlanmıştır.¹³²⁸ Nitekim İbn Âşûr örnek olarak sunduğu âyetin¹³²⁹ tefsirini yaparken bu konuya dikkat çekmiş, ancak *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair bir ifadede bulunmamıştır.¹³³⁰ O halde İbn Âşûr'un Kur'an'ın aciz bırakması hususunu Kur'an'ın nüzul üslubunun müfessir tarafından bilinmesi kapsamında maksat olduğunu ifade ettiği söylenebilir.

İbn Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapmış olduğu bu taksimatta en sondaki maksadın gerçekleşmesini, en baştağının gerçekleşmesi için şart görmüştür. Zira O, ümmeti toplumlardan, toplumları da bireylerden oluşan düzenli bir grup olarak nitelemiştir. Dolayısıyla toplum veya ümmet iyi olduğu vakit bireylerin de hayatında düzen ve tertip hâkim olacaktır. Zira bir arada yaşama tecrübesi, bireylerin tek tek yaşadıkları tecrübelerin ötesinde yeni olayların vuku bulmasına sebep olacaktır. Bu yeni toplumsal olaylar bireylerin vâkıf oldukları üstünlükleri aşabilir ve bireyleri

¹³²⁵ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/38).

¹³²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1:41.

¹³²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 403.

¹³²⁸ Yavuz, 21:403.

¹³²⁹ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/38).

¹³³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11:70.

perdeleyebilir. Hatta toplumsal olaylar bireysel üstünlükleri yok edebilir. O halde birey ve toplum düzleminde insanlığı düzelterek sıradan kuralların ötesinde bazı teşrî'î kurallara yani yasalara ihtiyaç duyulacaktır. Dolayısıyla İbn Âşûr, insanlığı ıslah edecek sitemin bu yasaları vaz' etmesini gerekli görmüştür. Vaz'edilen bu yasaların ışığında umranın düzelmesi bireyin ve toplumların düzelmesi ile gerçekleşecektir.¹³³¹ Kısacası İbn Âşûr'un bireyin, toplumun ve ümmetin ıslahını temel maksatlar olarak ele aldığı söylenebilir.

3.4.2.3. Muhammed Abdülazim ez-Zürkânîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Zürkânî (ö. 1367/1948) *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair görüşlerinin ana çerçevesini *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* eserinin ikinci cildinde ele almıştır. Orada Kur'an'ın nazil olmasının üç temel maksadı olduğunu dile getirmiştir:

1- Kur'an'ın tüm insanlığa ve cinlere hidayet olması. 2- Kur'an'ın Hz. Peygamber'i te'yid etmek için bir mucize olması. 3- Kur'an'ın okunup Allah'a kulluk edilmesi. Biz bu üç maddeyi *hidayet*, *mu'cize* ve *kulluk* olarak kısaca ifade edebiliriz.

3.4.2.3.1. Birinci Maksad Kur'an'ın Hidayet Olması

Kur'an, hidayet özelliği *umûmî*, *tam* ve *apaçık* olan bir kitap olmakla temayüz etmiştir. Zürkânî bu konuyu üç alt başlıkta ele almıştır.

Hidayetin Umûmî Olması: Zürkânî Kur'an'ın hidayet kitabı olmasından hareketle her asırda ve şehirde, her zamanda ve mekânda istisnasız bütün insanların ve cinlerin düzenini sağladığını vurgulamıştır. Nitekim Zürkânî'ye göre “Bu Kur'an bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi onunla uyarmam için vahyedildi”¹³³² âyeti ile bazı âyetler¹³³³ Kur'an'ın hidayetinin genel olduğunu göstermektedir.¹³³⁴

Kur'an'ın Hidayetinin Mükemmel Olması: Zürkânî'ye göre Kur'an bir hidayet kitabıdır. Kur'an, insanlık tarihinin görmüş olduğu Allah'ın yol göstericiliğinin en mükemmelini ve en yücesini içermektedir. Kur'an'ın hidayet oluşu insanoğlunun itikât, inanç, ahlâk, ibadet ve bütün çeşitleri ile birlikte muâmelât alanlarında mahlûkâtın ihtiyaç duyduğu her bir şeyi tanzim etmiş olmasındandır. Yine Zürkânî'ye göre

¹³³¹ Es'ad, “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, 196.

¹³³² (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/19, 92).

¹³³³ (Kur'an-ı Kerim, Ahkâf, 30/29-31).

¹³³⁴ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, 1. Baskı, c. 2 (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1995), 100.

Kur'an'ın hidayet oluşu, insanlığın dünya ve ahirete dair maslahatlarını da kendinde toplamış; insan ile Rabbi, insan ile içinde yaşadığı kâinat arasındaki alakayı düzenlemiş olmasındandır. Zürkânî bu görüşlerine bazı âyetleri¹³³⁵ de delil olarak sunmuş ve Kur'an'da nice âyetlerin buna işaret ettiğini zikretmiştir.¹³³⁶

Kur'an'ın Hidayetinin Açık Olması: Zürkânî Kur'an'ın hidayetinin açık olmasını kullandığı dilin ve üslubun anlaşılır ve etkili olmasına bağlamıştır. Zira ona göre Kur'an'ın muhatabına yaptığı hidayet sunumu etkili, eşsiz bir sunumdur.¹³³⁷

Zürkânî Kur'an'ın aslî ve tâbi ma'nâlarının olduğunu, aslî ma'nâların apaçık olduğunu ve bu konuda ihtilafın olmadığını ifade etmiş; ancak ikinci tâbi ma'nâlar konusunda ise birtakım araştırmacıları tartışmaya sevk eden bazı inceliklerin olduğunu vurgulamıştır. Zürkânî Kur'an'da ikinci derecede olan bu tâbi ma'nâların aslî ma'nâlardan daha fazla bulunduğunu, bu aslî ma'nâların dar ve sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Bu konudaki amacın ikincil ma'nâları dikkate alarak Kur'an'ın nazımının akaid, ahkâm, adap, deliller ve birtakım inceliklerden oluşan çeşitli hidayet yönlerine delâletini beyân etmek olduğunu ifade etmiştir. Bu ikincil ma'nâların bir takım inceliklerinin ve hassasiyetlerinin olmasından dolayı bu ma'nâların anlaşılmasında insanlar arasında birtakım ihtilafların olabileceğini ifade etmiştir. Delâlet açısından açık ve net olmasından ötürü Kur'an'ın aslî ma'nâlarında ihtilafın önemsiz bir ihtilaf olduğunu; bu sebeple bu aslî ma'nâların anlaşılmasında Arap olanın-olmayanın, şehirlinin-köylünün, zeki olanın-olmayanın eşit olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple ikincil ma'nâlar açısından Kur'an'ın nazımının akide, ahkâm, edep, deliller ve birtakım incelikler ile hidayet yönüne işaret ettiğini ifade etmiştir.¹³³⁸

Zürkânî'nin Kur'an'ın hidayet vasfından ötürü en yüce maksadının da insanlığı hidayete iletmesi olarak gördüğü, bu sebeple hidayetin temel niteliklerini ele aldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu niteliklerin makâsıd nazariyesinin temel unsurları olmaktan ziyade, Kur'an'a ait dil ve üslup ile ilgili birtakım vasıflardan ibarettir. Zürkânî'nin ise bu vasıfları Kur'an'ın maksatları gibi sunduğu söylenebilir.

¹³³⁵ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/177; bkz. Bakara, 2/172; Hucurât, 49/13; Cuma, 62/10 .)

¹³³⁶ ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2:100-101.

¹³³⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2:101.

¹³³⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2:101-3.

3.4.2.3.2. İkinci Maksad Kur'an'ın Mucize Olması

Zürkânî'ye göre Kur'an'ın tenzîlinde gözetilen ikinci maksat i'câzu'l-Kur'an'dır. Zira Kur'an Hz. Peygamber'in risâletini gösteren apaçık bir delildir. bu delil muhataplarını susturan ve tüm zamanlarda hidayet ve hak olan bu dinin diğer dinlere olan üstünlüğünü açıkça haykırarak savunan ebedi bir mucizedir. Dolayısıyla Kur'an'ın i'câz dikkate alınması gereken bir i'câz yönüvardır.¹³³⁹ Bu ifadeler Kur'an'ın tenzil maksadının mu'cize olmaktan ziyade nübüvveti ispatlama olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Zürkânî *i'câzu'l-Kur'an* kavramının lügat ma'nâsını açıklarken aciz bırakmaktan anlaşılması gerekli olan maksadın Kur'an'ın hak bir kitap olduğunu, Kur'an'ın Hz. Peygamberin de dosdoğru bir elçi olduğunu izhar ettiğini ifade etmiştir. Zürkânî diğer peygamberlerin mu'cizlerinin de aynı işlevi gördüğünü vurgulamıştır.¹³⁴⁰ O halde Kur'an'ın maksadı olarak sunulan i'câz'dan murâdın nübüvvetin ispatı olduğu söylenebilir.

3.4.2.3.3. Üçüncü Maksad Kur'an'ın Tilavetiyle Allah'a Kulluk Edilmesi

Kur'an'ın nüzulünün üçüncü maksadının Allah'a kulluktur. Zürkânî Kur'an, ma'nâsı anlaşılmasa da sırf lafızlarının tilavet edilmesiyle okuyan kişiyi Allah'a yaklaştırdığına ve sevap kazandırdığına göre Kur'an'ın okunarak Allah'a kulluk edilmesinin Kur'an'ın nüzul maksadı olduğunu ifade etmiştir. Zürkânî, Kur'an'ın içerdiği yüce hikmetler ve sağlamış olduğu önemli maslahatlardan ötürü diğer kitaplardan ayrıldığı gibi tilavetiyle sevap kazanılıp kulluk edilmiş olmasıyla da diğer kitaplardan ayrıldığını vurgulamıştır. O, bu durumun Kur'an'ın korunmuşluğuna hizmet ettiğine, ayrıca Kur'an'ın tilavetiyle kulluk edilmesi sonucu Müslümanlar arasında bir tür dil birliğinin de sağlanmasına vesile olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durumun Müslümanlar arasındaki birlik ve yardımlaşmayı güçlendirdiğini, okuyucunun Kur'an'ı düşünüp anlamasına ve hidayetiyle gerçeği bulmasına vesile olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴¹

Zürkânî'nin zikrettiği bu üç hususun makâsîd nazariyesi olmaktan ziyade Kur'an'ın birtakım vasıfları olduğu söylenebilir. Zira Kur'an'ın hidayet kitabı olması aslında bir maksat olmaktan ziyade hidayet ile ulaşılabilecek olan neticeye hizmet eden bir vesile konumunda gibidir. Zira hidayet kavramı olarak geniş bir çerçevesi olup her bir

¹³³⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2:103-4.

¹³⁴⁰ ez-Zurkânî, 2:259.

¹³⁴¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2:104-105.

şeyi içine alabilecek kapsamlı bir ifadedir. Bir kavramın küllî ma‘nâ içermesi her zaman maksat olacağı anlamına da gelmemektedir. Merhum Elmalılı hidayet kavramını “istenilen hedefe ulaştıracak şey, lütuf ve nezaketle kılavuzluk etmektir ki yolu sadece gösterivermek veya yola götürüvermek ve hatta sonuna kadar götürüvermek” şeklinde açıklamıştır. Elmalılı bu açıklamadan hareketle hidayet ilkini irşad, ikincisini tevfiik olmak üzere iki temel anlamının olduğunu zikretmiştir. Elmalılı’ya göre hidayet Allah’a izafe edildiği zaman hem özellikleri itibârıyla hem de çeşitleri itibârıyla sayılıp hesaplanması mümkün değildir.¹³⁴² Bu durumda hidayet kavramının maksat olmaktan ziyade Kur’an’ın maksatlarına götüren bir vesile olduğu, Zürkânî’nin Kur’an’ın maksatları olarak sunduğu bu üç konunun kendi içinde bir sistematığının de olmadığı söylenebilir.

3.4.2.4. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman (1919-1988)’ın her ne kadar Makâsıdu’l-Kur’an’a dair doğrudan bir tasnifi bulunmasa da Kur’an’ı anlamaya ve hayata dair bir takım düşünceleri onu dönemin birçok mütefekkirinden farklı kılmaktadır. Fazlur Rahman’ın Kur’an’ı anlamaya dair bu düşünceleri doğrultusunda onun görüşlerine genel olarak değinilecektir.

Fazlur Rahman’a göre Kur’an temelde Allah’ın insanlara mesajıdır. Dolayısıyla merkezinde insan vardır.¹³⁴³ Kur’an’ın temel hareket noktası ahlaktır. Zira ahlak kanunları değişmez küllî ilkeler üzerine bina edilmiştir. Ahlak aynı zamanda Allah’ın “emri”dir.¹³⁴⁴ Ahlak kurallarını sadece Allah koyar. Fazlur Rahman’a göre Kur’an’da bulunan ifadelerin tamamının belli bir hayat tarzını içermektedir. Ahlâkî kurallar ise evrenseldir. İnsana düşen vazife bu kanunlara boyun eğmek ve Allah’a kulluk etmektir.¹³⁴⁵ Kur’an’ın asıl maksadı en yüksek derecede yaratıcı ahlaki enerjinin serbest bırakılmasını sağlamaktır.¹³⁴⁶ Kur’an’ın yasamaya dair kuralları ise bütüne nispeten

¹³⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1:121.

¹³⁴³ Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 4. Baskı, Ankara Okulu Yayınları 4 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 22.

¹³⁴⁴ Kanaatimizce Fazlur Rahman’ın kullandığı *emr* kelimesi Ra’d sûresinin 31. âyetinde geçen “بِأَمْرِ اللَّهِ” “الْأَمْرُ جَمِيعًا” Fakat bütün emir Allah’a aittir.” kısmındaki *أَمْرٌ* kelimesidir.

¹³⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, 5.Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 79.

¹³⁴⁶ Rahman, *İslâm*, 335-336.

azdır.¹³⁴⁷ İslam'ın beş şartı veya miras hukuku gibi Kur'an hakkında verilen alışılmış "bilgilerin" geleneksel tekrarı Kur'an'ın (asıl mesajının) anlaşılmasını çok yüzeysel bir seviyede bırakmıştır.¹³⁴⁸ Bu kuralları içeren âyetler Arap toplumunun örfe ve tatbikata ilişkin kuralları ile bağlantılıdır.¹³⁴⁹ Kur'an salt nazarî bir belge değildir. Bu anlamda tarihsel bir metindir.¹³⁵⁰

Fazlur Rahman'ın her ne kadar bir Makâsıdu'l-Kur'an tasnifi yoksa da Kur'an'ın küllî amaçlarının bilinmesi ve bunların hayata aktarılması ile Modern dönemlerin problemlerine çözüm üretilebileceğini savunmuştur. Bunun için tefsir usulünde ikili hareket metodu diye bilinen bir yöntemin takip edilmesinin gerektiğini ifade etmiştir. Bu küllî kurallara ulaşmak içinde çağdaş bir tefsir usulüne ihtiyaç vardır.

Fazlur Rahman'a göre çağdaş bir tefsir usulü Kur'an'ın anlaşılması ile ilgilenmeli, estetik güzelliği, edebi üstünlüğü, belagat gibi yönleri ile vakit kaybetmemelidir. Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı anlamaya dair sunmuş olduğu ikili metodu vardır: a. Hiçbir metin, bağlamı dışında doğru anlaşılamayacağı için, Kur'an'ın da bağlamı ortaya konulmalıdır. Bunun için de Kur'an'ın nüzul dönemine gidildiğinde sebebi nüzulü ve âyetlerin bağlamı iyice kavranmış olacaktır. b. Şayet Kur'an'ın nüzul dönemine gidilip orada kalınırsa o zaman Kur'an'ın bu güne olan ilgisi ortaya konulamaz. Bu sebeple eğer Kur'an'ın hayata aktarılması isteniyorsa birinci hareketle ortaya konan Kur'an'ın aslî ma'nâsı bu günün anlayışına uygun olarak açıklanmalıdır. O hal de ikinci harekette nüzul döneminden bu güne dönmekten ibarettir. Fazlur Rahman'a göre ilk hareket çok önemlidir. Zira ikinci hareketi yönlendirecek olan bu harekettir. Birinci hareketin gereğinin yapılması da iki aşama ile olabilir: İlki bir âyetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu derinlemesine araştırarak, onun taşıdığı önemi veya ma'nâyı anlamaktır. İkincisi ise Kur'an'ın belli özel cevapları genelleştirilerek küllî ahlak ve toplumsal ilkeler olarak ifade etmektir.

Bu durumda birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bütün olarak ne demek istediğini anlama hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. İkinci aşama ise toplumsal ve tarihsel geçmişi içinde incelenen belli âyetlerden ve çoğu zaman bu âyetlerde zikredilen hükmün sebeplerinden süzülerek, Kur'an'ın

¹³⁴⁷ Rahman, *İslâm*, 124.

¹³⁴⁸ Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, 22.

¹³⁴⁹ Rahman, *İslâm*, 126.

¹³⁵⁰ Rahman, 53.

bütünlüğü içerisinde genel ilkeler çıkarmaktan ibarettir. Her iki aşamada da Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu dünya görüşünün mahiyeti yeterince göz önünde tutulmalıdır ki belli âyetlerden anlaşılan anlam, çıkarılan kural ve ilke, ileri sürülen görüş diğer âyetler ile tutarlı ve uyumlu olsun. Zira Kur'an'ın hiçbir fikri diğeri ile çelişki arz etmemekte aksine tam bir uyum içeridedir.

Fazlur Rahman'ın iki aşamalı bu hareketinin ilki tikelden tümele doğrudur. Özel tek bir durum için genel bir veya daha fazla ilgili âyetlerden Kur'an'ın küllî ilkelerini ve değerlerini ortaya koymaya yöneliktir. İkinci hareket ise bunun tersine tümelden tikele yöneliktir. Yani ilk harekette varılan genel ilkeler bu günün somut toplumsal ortamıyla uyum sağlayacak bir şekilde birleştirilmelidir. Bu da şu anki durumun çok iyi incelenmesini ve onu oluşturan çeşitli unsurların çok iyi tahlil edilmesini gerektirir. Bu ikili hareketin tam uygulanabilmesi çok iyi tarih bilgisini, ikinci hareket ise sosyoloji bilgisini gerektirmektedir.¹³⁵¹

Fazlur Rahman'ın konuya dair görüşlerini daha iyi anlamak için Kur'an'da kadınların şahitliğine dair âyeti nasıl anladığına değinilmesinde fayda vardır.

Fazlur Rahaman'a göre Kur'an'ın kadınlar konusundaki temel öğretisi Cahiliye döneminde zayıf sınıfların durumunu düzeltme ve güçlendirme amacının bir parçasıdır. Kur'an'ın temel amacı Kadının tabi tutulduğu suistimalleri ortadan kaldırmaktır.¹³⁵² Fazlur Rahman'a göre bu suistimallerden biri de ekonomik eşitsizliktir. O, kadının mirastan payının erkeğin payının yarısı olmasını bu eşitsizliğe örnek olarak verir.¹³⁵³ O, ikili birli taksimi savunanların kadının kocasından alacağı mehir ile zahiren eşitsizlik gibi görülen bu durumu eşitlediğini iddia ettiklerini ifade etmiştir. Fakat ortalama bir kadının kocasından aldığı mehrin miras payından az olduğundan bu iddia tutarsızdır. Ona göre miras paylaşımındaki bu durum geleneksel toplumlarda cinsiyetlere yüklenen fiili rollerin bir sonucudur. Bu rollerde tabiaten değiştirilemeyecek hiçbir şey yoktur. Dahası eğer adalet öyle gerektiriyorsa değişme İslâmî açıdan da zorunludur. Fazlur Rahman kabilevî toplumlarda maddi ihtiyaç sahibi olan kişilerin diğerleri tarafından desteklendiğini, kabile yapısından ayrılmış kimselerin durumunun ise değiştiğini ve

¹³⁵¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kırbasoğlu, 9.Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 36-37.

¹³⁵² Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme (Makaleler IV)*, çev. Adil Çiftçi, 3. bsk, Ankara Okulu Yayınları 61 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 45.

¹³⁵³ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/11).

onları destekleyecek bir kabilesinin olmamasından dolayı mirastan alınacak payında değişebileceğini iddia etmiştir.¹³⁵⁴

Bu ifadeler sonucunda Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın bu tür uygulamalarının dönemin şartlarına göre olduğu, bu uygulamanın gerisinde kadınların içinde bulunduğu durumun düzeltilmesinin amaçlandığı, günümüzde değişen şartlara göre kadınların mirastan alacağı payın müspet yönde değişebileceğini ve erkeklerle eşitlenebileceğini iddia ettiği söylenebilir.

3.4.2.5. Yusuf el-Karadâvî'ye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Karadavî “*Keyfe Neteâmelu mea'l-Kur'âni'l-Azîm*” isimli eserin ikinci bölümünde Kur'an'ın insanoğlunun kendisi ile ıslah olacağı pek çok maksatlara ve ilkelere davet ettiğini ifade etmiştir. Karadâvî Kur'an'ın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair sıkça tekrarladığı ve te'kit ettiği yedi maddeyi zikretmek ile yetineceğini ifade etmiştir. Karadâvî'ye göre bu yedi maksat şunlardır:

3.4.2.5.1. Akâid ve Tasavvurların Tashihi

Karadâvî bu maksadı tevhidin dayanaklarını sağlamlaştırmak, nübüvvet ve risalet ile ilgili akideyi tashih etmek, ahirete ve hesap gününe iman akidesini güçlendirmek şeklinde üç açıdan ele almıştır.

Tevhidin Dayanaklarını Sağlamlaştırmak: Karadâvî Kur'an'ın şirki en büyük suç ve günah saydığına,¹³⁵⁵ hakikatte şirkin zulüm olduğuna,¹³⁵⁶ gerçeği tahrif, kainata hükümran olan insanı bu mertebesinden kölelik, mahlukata boyun eğme mertebesine düşüreceğine¹³⁵⁷ dikkat çekmiştir. Kur'an ise bütün peygamberlerin ilk ve ortak çağrısı olan bir tek Allah'a kulluğa çağırıştır.¹³⁵⁸ Karadâvî tevhid inancının hakîki hürriyetin de esası olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple beşeri takdis eden veya bir taş kulluk eden kimse için hürriyetten söz edilemeyeceğini, tevhid inancının kardeşliğin ve eşitliğin temeli, bütün insanların Allah'a kullukta birleşmesi üzerine kurulu bir sistem

¹³⁵⁴ Rahman, *İslâmî Yenilenme (Makaleler IV)*, 55-56.

¹³⁵⁵ (Kur'an-Kerim, Nisâ, 4/48).

¹³⁵⁶ (Kur'an-ı Kerim, Lokmân, 31/13 .)

¹³⁵⁷ (Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/31).

¹³⁵⁸ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/59, 65, 73, 85; Hûd, 50, 61, 74).

olduğunu,¹³⁵⁹ Kur'an'ın da putperestlerin ve tahrifçi kitap ehlinin ifsat ettiği tevhid akidesini ıslah ettiğini vurgulamıştır.¹³⁶⁰

Nübüvvet ve Risalet ile İlgili Akideyi Tashih Etmek: Karadâvî'ye göre Kur'an bu konuyu tashih ederken ilk olarak nübüvvete ve risalete duyulan ihtiyacı açıklamıştır.¹³⁶¹ İkinci olarak ise peygamberlerin müjdeleme ve uyarma görevlerini açıklamıştır.¹³⁶² Yine Kur'an peygamberlerin beşer olduklarını, ilah ya da ilah çocuğu olmadıklarını,¹³⁶³ inananları hidayete erdirmeye ise Allah'ın malik olduğunu, peygamberlerin vazifesinin tevhid inancına davet olduğunu vurgulamıştır.¹³⁶⁴ Üçüncü olarak da eski insanların peygamberler hakkında oluşturdukları şüpheleri çürütmüştür.¹³⁶⁵ Dördüncü olaraksa, peygamberleri tasdik edenler ile yalanlayanların akıbetinin açıklanması ki Kur'an'da devamlı olarak mü'minlerin kurtuluşu¹³⁶⁶ ve yalanlayanların helâki¹³⁶⁷ ile son bulan ümmetlere dair pek çok kıssa zikretmiştir.

Ahirete ve Hesap Gününe İman Akidesini Güçlendirmek: Karadâvî Kur'an'ın bu konuları ele alış üslubunu beş açıdan ele aldığını vurgulamıştır. *İlki* Kur'an öldükten sonra dirilmenin mümkün olduğuna dair delilleri sunmuş ve Allah'ın mahlûkâtı ilk defa yarattığı gibi ikinci kere de yaratmaya kadir olduğunun açıklamasını yapmıştır.¹³⁶⁸ *İkinci* olarak insanın yaratılışının göklerin ve yerin yaratılışı yanında daha basit kaldığına, bu sebeple insanın öldükten sonra tekrar diriltilmesinin daha kolay olduğuna dikkat çekmiştir.¹³⁶⁹ *Üçüncü* olarak Allah'ın ihsanda bulunan ile kötü iş yapanın, dindar ile günahkârın eşit olmaması için hesap ve cezayı koymasındaki hikmetini açıklamıştır.¹³⁷⁰ *Dördüncü* olarak, mü'minleri ahirette bekleyen güzel sona ve Allah'ın rızasına ve kâfirler için hazırlanan cezalandırma ve hüsrana dair açıklamalar yapmıştır. *Beşinci* olarak ise şirkin ve müşriklerin sözde ilahlarının, Kitap ehlinin azizlerinin Allah katında kıyamet günü kendilerine şefaate edeceğine dair yaydıkları kuruntuların batıl

¹³⁵⁹ Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3. Baskı (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000), 73-74.

¹³⁶⁰ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 75.

¹³⁶¹ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/165).

¹³⁶² (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/165).

¹³⁶³ (Kur'an-ı Kerim, Kehf, 18/110)

¹³⁶⁴ (Kur'an-ı Kerim, Gâşiye, 81/21-22).

¹³⁶⁵ (Kur'an-ı Kerim, İbrâhim, 14/10-11; İsrâ: 17/95; Mü'minûn, 23/24).

¹³⁶⁶ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/103).

¹³⁶⁷ (Kur'a-ı Kerim, Furkân, 25/37-39).

¹³⁶⁸ (Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/5; Rûm, 30/27;)

¹³⁶⁹ (Kur'an-ı Kerim, Ahkâf, 46/33).

¹³⁷⁰ (Kur'an-ı Kerim, Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27; Kıyâmet, 75/36;)

olduğunu bildirilmiştir. Zira Kur'an Allah'ın izni olmaksızın kimsenin şefa'at edemeyeceğini,¹³⁷¹ şefaatin sadece tevhid ehli mü'minlere has olduğunu,¹³⁷² zalim vb. kimselere şefa'at edilmeyeceğini,¹³⁷³ insana kendi çalışmasından başka bir şeyin fayda vermeyeceği ve hiçbir kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceği¹³⁷⁴ hususlarını daima vurgulamıştır.

3.4.2.5.2. İnsan Onurunu ve İnsan Hukukunu Tesis Etme

Karadâvî ikinci maksadı da üç kısımda incelemiştir. Bunları *insanın onurunu tesis etme*, *insanın hukukunu tesis etme*, *zayıf insanların hukukunu savunma*, şeklinde sıralamıştır. Bu hususları şöyle izah etmiştir:

İnsanın Onurunu Tesis Etme: Karadâvî Kur'an'ın insanın Allah tarafından yaratılan bir varlık olduğunu, insanın yaratılış olarak diğer varlıklardan üstün olduğunu daima ifade ettiğini, Allah'ın insana ruhundan üflediğini ve insanı yeryüzünün halifesi kıldığını, bu payeye meleklerin dahi erişemediğini,¹³⁷⁵ zira emaneti insana verdiğini vurgulamıştır. Karadâvî, Allah'ın helalini haram yapmaya çalışan,¹³⁷⁶ Allah'tan başkasını ilah edinip kendi varlığını aşığlayan¹³⁷⁷ ve böylece şahsiyetini kaybedip başkalarının kuyruğuna takılan,¹³⁷⁸ beşeri kutsamada aşırı giderek Allah'ı bırakıp yaptıkları her bir şeyi meşrulaştırmaya çalışanları rab edinenleri kınadığına¹³⁷⁹ da dikkat çekmiştir. Karadâvî'nin bu ifadelerinden insanın sadece tek ve her bir şeyin yegâne sahibi ve maliki olan Allah'a kul olmakla kazanacağı onura ve Allah dışındaki aciz varlıklara kul olmakla maruz kalacağı hüsrana dikkat çekerek Kur'an'ın maksatlarından birinin de insana yaratılıştan verilen onuru korumak olduğunu¹³⁸⁰ ifade etmek istediği söylenebilir.

İnsanın Hukukunu Tesis Etme: Karadâvî günümüzde insan haklarını Modern dönemin bir semeresi görenlerin olduğunu, hâlbuki bu hakların aslını on dört asır önce Kur'an'ın insanlığa vaz' ettiğine vurgu yapmış, Kur'an'ın maksatlarından birinin de bu

¹³⁷¹ (Kur'n-ı Kerim, Bakara, 2/255).

¹³⁷² (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/28).

¹³⁷³ (Kur'n-ı Kerim, Mü'min, 40/18).

¹³⁷⁴ (Kur'an-ı Kerim, Necm, 53/38-39).

¹³⁷⁵ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/30; İsrâ, 17/70; Lokman, 31/20; Câsiye, 45/13).

¹³⁷⁶ (Kur'n-ı Kerim, A'râf, 7/32).

¹³⁷⁷ (Kur'an-ı Kerim, Fussilet, 41/37).

¹³⁷⁸ (Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33/67).

¹³⁷⁹ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/31).

¹³⁸⁰ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 78-79.

hakları tesis etmek olduğunu ifade etmiştir. Günümüzde insan hakları içinde sayılan düşünce ve fikir hürriyeti,¹³⁸¹ inanç hürriyeti,¹³⁸² konuşma ve iyiliği emir-kötülüğü nehyetme hürriyeti¹³⁸³ gibi hürriyetlerin Kur'an tarafından asırlar önce ilan edildiğine dikkat çekmiştir. Yine Karadâvî insan hakları kapsamında değerlendirilen temiz olanlardan faydalanma,¹³⁸⁴ evlenip aile kurma,¹³⁸⁵ neslin devamını sağlama,¹³⁸⁶ erkek olsun kız olsun herkesin yaşama hakkının olduğunu¹³⁸⁷ vurgulamıştır. Karadâvî Kur'an'ın her insanın meşru dairede çalışma ve seyahat etme hakkının,¹³⁸⁸ erkek, kadın fark etmeksizin meşru yollardan mülk edinme,¹³⁸⁹ izinsiz evlere girilemeyeceği yani konut dokunulmazlığı,¹³⁹⁰ insanın kendini savunma¹³⁹¹ vb. haklara vurgu yaptığını ifade etmiştir.¹³⁹² Karadâvî'nin bu hakları zikretmekle Kur'an'ın insanın maddi ve manevî haklarını korumanın Kur'an'ın temel maksatlarından olduğunu ifade etmek istediği söylenebilir.

Zayıf İnsanların Hukukunu Savunma: Yukarıda da geçtiği gibi Kur'an'ın ister doğuştan ister sonradan kazanılmış olsun insanın maddi ve manevî haklarını korumayı önemseydiği anlaşılmaktadır. Karadâvî Kur'an'ın genel anlamda insan haklarına verdiği öneme ek olarak zayıfların haklarını ele aldığını hem de Mekke döneminden itibaren bu hakların sıklıkla tekrarlandığını, bu durumda Kur'an'ın zayıf kimselerin haklarını savunmada diğer haklara ilave olarak özel bir şekilde vurgu yaptığını ifade etmiştir. Karadâvî'ye göre zayıf kimselerin Kur'an'da genel olarak yetimler, fakirler, miskinler, yolda kalmışlar, köleler, dilenciler, mustaz'afalar, mazlumlara şeklinde yer almış olması¹³⁹³ Kur'an'ın bu insanların haklarına, genel insan haklarından daha fazla önem verdiğini göstermiştir.¹³⁹⁴ Karadâvî'nin kendini savunabilecek ve kendi işini kendi görebilecek insanların haklarını korumayı maksat olarak gördüğüne göre kendi hakkını

¹³⁸¹ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/101; Sebe', 34/46).

¹³⁸² (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/256; Yûnus, 10/99).

¹³⁸³ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/71).

¹³⁸⁴ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/32).

¹³⁸⁵ (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/21).

¹³⁸⁶ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/72).

¹³⁸⁷ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/32; En'âm, 6/151; Nahl, 16/58-59; İsrâ, 17/31,33; Tekvîr, 81/8-9).

¹³⁸⁸ (Kur'an-ı Kerim, Cuma, 62/10; Mülk, 67/15)

¹³⁸⁹ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/29, 32).

¹³⁹⁰ (Kur'an-ı Kerim, Nûr, 24/27-28).

¹³⁹¹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/194)

¹³⁹² el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 79-83.

¹³⁹³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/177; Enfâl, 8/41; Tevbe 9/60; Müddessir, 74/42-44; Hâkka, 67/33-34; Duhâ, 90/9; Mâûn, 107/1-3;)

¹³⁹⁴ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 83-85.

savunmaktan aciz olan zayıf kimselerin haklarının savunulmasını daha elzem bir maksat olarak gördüğü söylenebilir.

3.4.2.5.3. Allah’a Kulluk Etme ve Ona Karşı Muttaki Olma

Karadâvî Allah’ın yüceliğini, kudretini, rahmetinin enginliğini ve rubûbiyyetini daima kullara hatırlatan; Allah’a ihlaslı bir şekilde teslim olmayı, sadece ona güvenmeyi, ondan yardım istemeyi, ona tevekkül etmeyi kullarına telkin eden Kur’an’dan başka bir kitabın olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Karadâvî, Kur’an’ın başından sonuna kadar Allah’a yakarışlar ve övgüler içeren, onu her türlü noksanlıktan tenzih eden ve onu takdis eden âyetlerle dolu olduğuna, Allah lafzının ve Allah’a râci zamirlerin sayısının ise neredeyse sayılamayacak kadar çok olduğuna dikkat çekmiştir. Kısacası Karadâvî Kur’an’ın Allah’ı anlatan ve tanıtan âyetler ile dolu olduğunu ifade etmek istemiş ve Kur’an’ın başlıca maksûdunun kullara Allah’ı tanıtmak yani ma’rifetullah olduğunu dikkati nazara sunmuştur. Bu sebeple insanın en önemli vazifesinin yalnızca Allah’a kulluk olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹⁵ İnsanların kulluğa ve takvaya önem verip bunun süreklilik arz etmesini Kur’an’ın temel maksatlarından olduğunu vurgulamıştır.¹³⁹⁶

3.4.2.5.4. Nefis Tezkiyesi

Karadâvî nefsin tezkiyesini Kur’an’ın maksatlarından biri olarak zikretmiş, dünya ve ahirette kurtuluşun nefsin tezkiyesinden geçtiğini vurgulamıştır. Zira nefsin arındırmanın kurtulacağını, kötülükler ile kirletenin de hüsrana uğrayacağını¹³⁹⁷ ifade etmiştir.

Karadâvî tezkiye kavramının tahâret ve nemâ anlamlarına geldiğini, tahâretin akli şirkin hurafelerinden ve batıl inançlarından, kalbi cahiliye kasvet ve kabalığından, irâdeyi de hayvani şehvetlerden ve yırtıcı hayvanın saldırganlığı gibi saldırganlıktan temizlemek anlamına geldiğini ifade etmiştir. Karadâvî insanın irâde ve akıl ile kurtuluş yolu olan nefsi tezkiyeyi seçmesinin önemine dikkat çekmiş, Peygamberlerin tamamının getirdiği ilâhî mesajlarında nefsi tezkiyeye çağırdığını ifade etmiştir. Hz. Musâ’nın Firavun’a “Ona de ki: “Arınmayı ve seni rabbinin yoluna iletmemi ister

¹³⁹⁵ (Kur’an-ı Kerim, Zâriyât, 51/56).

¹³⁹⁶ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa’l-Kur’âni’l-Azîm*, 88-91.

¹³⁹⁷ (Kur’an-ı Kerim, Şems, 91/7-10).

misin? Böylece O'na saygılı davranırsın"¹³⁹⁸ şeklindeki hitabın buna en güzel örnek olduğunu söylemiştir. Hz. Muhammed'in risâletinin temel esaslarından biri de tezkiye olduğunu, Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in Kâbe'yi inşa ederken yaptıkları duayı¹³⁹⁹ ve insanları her türlü kötülükten arındıran peygamberlerin gönderildiğini ifade eden âyetleri¹⁴⁰⁰ bunun delili olarak sunmuştur. Karadâvî tezkiyenin ibadete tesir ettiğini,¹⁴⁰¹ inananları harama bakmaktan alıkoyarak¹⁴⁰² edepli olmalarını sağladığını vurgulamıştır. Sonuç olarak Karadâvî ümmetin ıslahının fertlerin ıslahına bağlı olduğunu, fertlerin ıslahının da nefsin ıslahından/tezkiyesinden geçtiğini vurgulamıştır.¹⁴⁰³

3.4.2.5.5. Ailenin Oluşumu ve Kadın Hakları

Karadâvî Kur'an'ın maksatlarından birinin de faziletli ümmetin çekirdeği ve erdemli toplumun temel direği olan sâlih aile olduğunu ifade etmiştir. Bu maksadı anlamak için Kur'an'ın nazarındaki evliliğin bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple Karadâvî Kur'an'a göre evliliğin nasıl olması gerektiğine değinmiştir.

Karadâvî'ye göre evlilik ailenin oluşmasının esası olup kadın ve erkeği birbirine bağlayan bir bağıdır. Evliliğin sebebini sükûnetin, sükûnetin temelini ise meveddet ve merhametin oluşturduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁴ Karadâvî Hz. Âdem'den bu tarafa İslam'ın aile anlayışının temelinde kadın ve erkeğin olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak Batılı anlayışın eş cinsellik şeklinde bir evliliği dünyaya dayattığına, bunun ise hem fitrata hem ahlâka hem de evliliğin maslahatına aykırı olduğuna dikkat çekmiştir. Kur'an'ın ise cinsî eğilimleri şeytanın ameli görerek evlenmeyi haram sayan ruhânîliğe ve nefsi temayüllerinin dizginlerini hiçbir kural ve bağ tanımaksızın serbest bırakan müstehcen eğilimlere, kadın ve erkek arasında eşcinselliği müdafaa eden görüşlere karşı çıktığını vurgulamıştır. Karadâvî Kur'an'a göre evliliğin eşler arasında yapılan sağlam bir sözleşme olduğunu;¹⁴⁰⁵ bu evliliğin amacının ise ana ve babalar için göz aydınlığı olacak salih nesiller edinmek olduğunu¹⁴⁰⁶ ifade etmiştir.

¹³⁹⁸ (Kur'an-ı Kerim, 79/18-19).

¹³⁹⁹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/127-129,).

¹⁴⁰⁰ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/151; Âl-i İmrân, 3/164; Cuma, 62/2).

¹⁴⁰¹ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/103).

¹⁴⁰² (Kur'an-ı Kerim, Nûr, 24/30).

¹⁴⁰³ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 92-95.

¹⁴⁰⁴ (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/21).

¹⁴⁰⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/21).

¹⁴⁰⁶ (Kur'an-Kerim, Furkân, 25/74; Sâffât, 37/100-101).

Karadâvî'ye göre bu meselede Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu bir konu da kadının cahiliye karanlığından ve erkek zulmünden korunmasıdır. Kur'an kadına insan nazarı ile bakmış, kadını hem bir eş hem bir anne hem de toplumun bir parçası olarak görüp ona haklar vermiş, kadınlara yükümlülükleri kadar meşru hakları tanımış,¹⁴⁰⁷ güzel iş yapan herkese mükâfat vereceğini,¹⁴⁰⁸ hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğini¹⁴⁰⁹ vadetmiştir.¹⁴¹⁰

Bu ifadelerden hareketle Karadâvî'nin aileyi toplumun çekirdeği gördüğü, hem ferdin ıslahı hem toplumun ıslahının ailden geçmesinden dolayı bu hususu Kur'an'ın maksatlarında zikrettiği söylenebilir.

3.4.2.5.6. Beşeriyete Şahit Olacak Ümmetin İnşası

Karadâvî'ye göre Kur'an'ın maksatlarından biri de ilâhî mesajı uygulayacak, yaşamını Kur'an'ın vaz' ettiği akide, şerî'at ve örnekliği üzerine kuracak, nesilleri hidayet üzere yetiştirecek ve risaletin mesajını tüm insanlığa ulaştıracak bir ümmetin tesis edilmesidir. Bu sebeple Kur'an bu ümmetin oluşması için öncelikle ümmet bilincinin önündeki asabiyet ve kabilecilik gibi engelleri kaldırmıştır.

Yine Karadâvî'ye göre Kur'an'ın ümmet anlayışı kabile birliği ya da bir coğrafi sınır üzerine kurulu olan mekân ve dil birliği gibi maddi şeyler üzerine bina etmemiş; aksine akide ve tefekkür birliği üzerine bina etmiş olması¹⁴¹¹ bu ümmetin en temel vasfının akide ve risalet ümmeti olduğunu ortaya koymuştur.¹⁴¹² Karadâvî Kur'an ümmetin temel vasıflarını Rabbânîlik, vasat,¹⁴¹³ davet,¹⁴¹⁴ vahdet şeklinde dört maddede özetlemiştir. Ona göre İslam'ın davetinin evrensel olması soy-sop, dil, renk ve sınıf farkı gözetmeksizin herkese davet olması demektir. Hiçbir soy, dil, renk ve sınıf ayrımı gözetmeden tek bir ümmet olmasını da vahdet şuuru sağlamıştır. Nitekim İslam'ın bu farklılıkları tek bir potada erittiğine delâlet eden âyetler vardır.¹⁴¹⁵ Karadâvî son birkaç asırdır sömürgeci zihniyetin “İslam Ümmeti” tabiri yerine “İslam Ümmetleri” tabirini

¹⁴⁰⁷ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/228)

¹⁴⁰⁸ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/97).

¹⁴⁰⁹ (Kur'an'ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/195).

¹⁴¹⁰ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 98-103.

¹⁴¹¹ (Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/78).

¹⁴¹² el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 107-109.

¹⁴¹³ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/143).

¹⁴¹⁴ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/104).

¹⁴¹⁵ (Kur'an-Kerim, En'âm, 6/153; Enbiyâ, 21/92; Mü'minûn, 23/52).

kullandığını, bunun da sömürgecilerin işine geldiğini, ancak vahdete aykırı olduğunu vurgulamıştır. Ümmetler tabirinin yanlış ve kasıtlı olarak tefrika için kullanıldığını hâlbuki kardeşliğin iman üzerine kurulu bir dinin ümmet anlayışının da tek olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴¹⁶

3.4.2.5.7. Yardımlaşmaya Dayalı İnsanî Bir Dünyaya Davet

İslam başlangıcından beri daveti bütün insanlığı kapsayan yüce bir mesajdır. Karadâvî İslam'ın bu özelliği ile ister Arap ister acem ister doğulu ister batılı ister beyaz renkli ister siyah renkli olsun fark etmeksizin Allah'ın kullarının tamamına bir rahmet olduğunu vurgulamıştır. Nitekim Kur'an'da bu hususlar yüce davet için apaçık bir şekilde geçmektedir.¹⁴¹⁷

Karadâvî İslam ümmetinin bu yüce evrensel mesajı âleme taşımaya mükellef olduğunu, hayrı ve nuru sadece kendine ayırmasının caiz olmadığını, Allah'ın nuru ile hidayet bulduktan sonra bu ümmetin üzerine düşen en mühim vazifenin diğer insanların da Allah'ın nuruna ulaşmasına rehberlik etmek olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple Allah İslam ümmetini “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.”¹⁴¹⁸ buyurarak övmüştür. Zira bu ümmetin varlık sebebi sadece kendisi için değil bütün insanların hidayeti, faydası, ıslahı ve onların karanlıklardan aydınlığa çıkarılmaları içindir. Yine bu yüce İslam mesajı bütün insanlığa bir rahmet olup insanlığı hayra davettir.¹⁴¹⁹ Karadâvî bu yüce davetin kendisini gösterdiği birkaç esas ele alarak şöyle açıklamıştır:

Bu esaslardan ilki yalnızca Allah'a kulluktur. Kur'an' insanı katıksız tevhide davet etmiş olmakla Kur'an insanı insana kul olmaktan kurtarmıştır. İnsanların Allah'tan başka edindikleri sahte ilah inancını yer ile yeksan etmiştir.¹⁴²⁰

İkincisi kardeşlik ve insânî eşitliktir. Kur'an Rabbe kul olmada insanlar arasında bir eşitlik sağlamış, tüm insanlığı bir babanın evladı kılmasından ve tevhid etrafında birleştirmesinden ötürü kardeş yapmış, Allah katında üstünlüğün takvada olduğunu

¹⁴¹⁶ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 109-112.

¹⁴¹⁷ (Kur'an'ı Kerim, En'âm, 6/90; A'râf, 7/158; Enbiyâ, 21/107; Furkân, 25/1; Sebe', 34/28; Sâd, 38/87).

¹⁴¹⁸ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/110).

¹⁴¹⁹ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 115-116.

¹⁴²⁰ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/64; Tevbe, 9/31).

bildirmiştir.¹⁴²¹ Kur'an bütün bunlarla ümmet içinde kardeşliğin din ve iman üzerine bina edildiğini göstermiştir.¹⁴²²

Üçüncüsü adalettir. Karadâvî Kur'an'ın adalet ilkesinin bütün insanları kapsadığını¹⁴²³ ifade etmiştir. Zira Kur'an kişinin kendisi, ana babası, yakın akrabaları aleyhine de olsa, fakir zengin ayrımı da yapmaksızın adaletin ayakta tutulmasını emretmiştir.¹⁴²⁴ Sonuç olarak adalet ilkesi Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu, bu sebeple Kur'an'ın davetinin semeresi olan temel bir maksattır denilebilir.¹⁴²⁵

Dördüncüsü barıştır. Karadâvî Kur'an'a göre bu dünyada asıl olanın savaş değil barıştır. Allah katında en faziletli amel olan cihadın meşru kılınmasının sebebinin de barışı tehdit eden fitneyi sonlandırmak, ahdinden dönenleri ve haddi aşanları cezalandırmak, mazlumlara korumaktır.¹⁴²⁶ Karadâvî bu saydıklarının evrensel barışı tesis etmeye matuf olduğunu, İslam tarihinin de evrensel barışın en güzel şahidi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴²⁷

Beşincisi gayri müslimlerle ilişkide müsâmahe göstermek. Karadâvî İslam davetinin genel prensiplerinden birisinin de gayri müslimlere karşı insanî yüce bir ruhla muamele etmek olduğunu ifade etmiştir. Nitekim kitap ehlinin kestiğinin yenmesine ve onların kadınları ile Müslüman erkeklerin evlenmesine müsaade edilmiştir.¹⁴²⁸ Karadâvî'ye göre özellikle İslam'ın gayri müslim ile evliliğe müsaade etmesi demek, evliliğin temeli olan sükûnetin, meveddetin paylaşılması ve Allah'ın rahmeti ile muamele edilmesi¹⁴²⁹ demektir. Evlilik bu kadını Müslüman'ının evinin mürebbiyesi, kadının akrabalarını ise Müslüman evinin çocuklarının dedesi, ninesi, dayısı, teyzesi yapmak suretiyle gayri müslimi Müslümana rahim bağı ile akraba yapmıştır. Sıla-i rahim ise bu ilâhî davetin farz kıldığı akrabalık hukukundandır. Karadâvî bu sayılanların İslam ile muharip olmayanlar için geçerli olduğunu vurgulamış ve muharip

¹⁴²¹ (Kur'an-ı Kerim, Hucurât, 4/10, 13).

¹⁴²² el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 117-119.

¹⁴²³ (Kur'an-ı Kerim, Hadid, 57/25).

¹⁴²⁴ (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8).

¹⁴²⁵ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 119-121.

¹⁴²⁶ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/190-193).

¹⁴²⁷ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 121-123.

¹⁴²⁸ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/5)

¹⁴²⁹ (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/21).

olanlar ile savaşın meşru kılındığına ve onların İslam topraklarından çıkarılmasına izin verildiğine¹⁴³⁰ dikkat çekmiştir.¹⁴³¹

Karadâvî'nin Kur'an'ın maksatları olarak ele aldığı bu başlıkların ilki akidenin ıslahı, ikincisi insan onuru, üçüncüsü kulluk, dördüncüsü, nefsin tezkiyesi, beşincisi toplumların temeli olan ailenin ıslahı ve ailenin temeli olan kadın hakları, altıncısı ümmet bilinci, yedincisi de bütün bunların korunabilmesi için gerekli olan yardımlaşma ve dayanışmanın tesisi şeklinde özetlemek mümkündür. İfade edilen bu şeylerin kendi içinde tam bir sistematığının olduğu söylenemez. Ancak Karadâvî'nin Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı bu hususları incelediği ve bunları Kur'an'ın maksatları olarak sunduğu görülmüştür.

3.4.2.6. Abdülkerim Hâmidîye Göre Makâsıdu'l-Kur'an

Abdülkerim Hâmidî *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair tanımına çalışmamızın “Makâsıd Kavramının Terim Ma'nâsı” başlığı altında *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapılan diğer tariflerle birlikte ele alındığı için burada bu hususa değinilmemektir. Abdülkerim Hâmidî'nin *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yaptığı tasnif genel hatlarıyla ele alınacaktır.

Abdülkerim Hâmidî *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'i'l-Ahkâm* isimli eserinde *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair bir takım bilgileri ve çeşitli tasnifleri zikrettikten sonra bu taksimler arasında muhtâr kabul ettiği taksimi *makâsıdı âmme*, *makâsıdı hâssa* ve *makâsıdı cüz'î* şeklinde temelde üç kısma ayırmıştır.

Makâsıdı Âmme: “Kur'an'ın tamamı veya çoğunluğunda gözetilmiş olan gayeler” şeklinde tanımlamıştır. *Makâsıdı Hâssa*: “Kur'an'ın teşrî'inin hâss birtakım kısımlarında gözetilen gayeler” şeklinde tanımlamıştır. *Makâsıdı Cüz'î*: “Kur'an ahkâmının her birinde gözetilen gayeler” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴³² Hâmidî bu taksimleri yöntem açısından ele almıştır. Hâmidî'ye göre *makâsıdı âmme* Kur'an'ın teşrî'nin tamamını ya da çoğunluğunu içine alan, çeşitli âmm ma'nâların ve hikmetlerin etrafında dönüp duran şeylerden oluşmaktadır. *Makâsıdı hâssa* da teşrî'in belirli türleri ile alakalı birtakım ma'nâların ve hikmetlerin etrafında dönüp duran şeylerden

¹⁴³⁰ (Kur'an-ı Kerim, Mümtehhine, 60/8).

¹⁴³¹ el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-Azîm*, 123-125.

¹⁴³² Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'i'l-Ahkâm*, 29.

oluşmaktadır. *Makâsıdı cüz'inin* ise ahkâmın her biri ile alakalı birtakım ma'nâların ve hikmetlerin etrafında dönüp duran şeylerden oluşmaktadır.¹⁴³³

Hâmidî *makâsıdı âmme'yi* Kur'an'ın teşrî' açısından kendi içinde üç bölüme ayırmıştır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: Ferdî ıslahı gerçekleştirmek, Toplumsal ıslahı gerçekleştirmek, Küresel düzeyde ıslahı gerçekleştirmek,

Makâsıdı hâssa'yı ise sekiz alt başlık altında ele almıştır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: 1- Aklın ıslahı, 2- Nefsin ıslahı, 3- Bedenin ıslahı, 4- Ailenin ıslahı, 5- Malın ıslahı, 6- Cezâî ıslah (el-İslah el-'İkâbî) bu maddenin insan için zarûrî olan şeylerin yani zarûrâtı hamse'nin korunmasını hedeflediğine dikkat çekmiştir. 7- Siyasi ıslah, bu ıslahın küresel düzeyde dünyadaki nizamın korunmasını hedeflediğini ifade etmiştir. 8- Teşrî'î ıslah, Hâmidî, bunun da şerî'at'ın korunmasını hedeflediğini dile getirmiştir.

Cüzî' maksatlarınsa, ahkâmın tek tek konuları ile ilgili olduğunu zikretmiş ve örnek olarak da su ile temizlenmenin maksadı, toprak ile temizlenmenin maksadı, kibleye yönelmenin maksadı, namaz vakitlerinin maksadı vb. konuları zikretmiştir.

Hâmidî, *makâsıdı âmme'nin*, *makâsıdı hâssa'dan* oluştuğunu, *Makâsıdı hâssa'nın* da *cüzî' maksatlardan* oluştuğunu, *makâsıdı âmme'nin* en büyük maksatları içerdiğini ifade etmiştir. Hâmidî bu taksimatı şu şekilde tasniflemiştir:

Ferdî İslahı Gerçekleştirmekten Maksat: Bu kısım *makâsıdı âmme'yi* kapsamaktadır: Aklın ıslahı, nefsin ıslahı, bedenin ıslahı,

Toplumsal İslahı Gerçekleştirmekten Maksat: Bu kısım ise *makâsıdı hâssa'yı* içine almaktadır: Ailevî ıslah, mali ıslah, cezâî ıslah,

Küresel Düzeyde İslahı Gerçekleştirmekten Maksat: Bu kısım da *makâsıdı hâssa'yı* içine almaktadır: Teşrî'in ıslahı, siyasi ıslah,¹⁴³⁴

Görüldüğü kadarıyla Hâmidî İbn Âşûr'un ve Reşîd Rızâ'nın tasniflerini bir şekilde cem ederek kendince bir tasnifte bulunmuştur. Bu sebeple Hâmidî'ni konu ile ilgili görüşlerini İbn Âşûr ve Reşîd Rızâ'nın görüşlerinden sonra ele almayı uygun bulduk. Yine onun bu tasnifi konuya İslam hukuku açısından bakıldığını göstermektedir. Nitekim eserinin isminin de *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'î'l-Ahkâm* olması bu tespiti

¹⁴³³ Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'î 'l-Ahkâm*, 47.

¹⁴³⁴ Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'an min Teşrî'î 'l-Ahkâm*, 47-50.

doğrular niteliktedir. Nitekim Hâmidî eserini bu tasnif üzere kurmuş ve eserin kalan kısmında konuyu ağırlıklı olarak İslam hukuku açısından ele almış ve çeşitli izahlarda bulunmuştur.

3.4.3. Makâsıdu'l-Kur'an'a Dair Değerlendirme

Yukarıda incelediğimiz *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair tasniflerinin zihinlerde müspet izler bırakan birtakım öneriler olduğu söylenebilir. Ancak bu tasniflerin belirli bir usûl ittihaz edecek birer yöntem içerdiklerini söylemek zor olacaktır.

Kanaatimizce bunun birkaç temel sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerinden ilk Kur'an'ı incelerken muhtevasına hangi açıdan bakıldığı hususudur. Zikrettiğimiz tasniflerin Kur'an'ın muhteva ve mahiyeti hususundaki düşünceler kapsamında oluştuğu söylenebilir. Kur'an'ın muhtevasına ve mahiyetine ıslah penceresinden bakanların *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair tasniflerinde ıslahı merkeze aldıkları görülmüştür. Teşrî'i açısından bakanların ise hukuk mantığı ile yaklaştıkları için din, can, mal, nesil ve akıl şeklinde tasnif edilen beş kavramı ve bunların korunmasını (hıfz) merkeze aldıkları görülmüştür. Bir hukukçu bakış açısıyla konuya bakıldığı zaman teşrî'i açısından yapılan tasniflerin bireyin ve toplumun salâhı için korunması en önemli şeyleri içerdiği söylenebilir. Şayet dinin korunması ile diğer dört hususun korunması arasında zorunlu bir tercih yapılması gerekirse elbette din tercih edilecektir. Nitekim Kur'an yeri geldiği zaman din korunması için diğer sayılan şeylerden de vazgeçilebileceğini bildirmiştir.

Örneğin “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır.”¹⁴³⁵ Kur'an bu ve benzeri âyetlerde mü'minlerden bir taraftan en değerli varlıkları olan canlarını ve mallarını Allah yolunda feda etmelerini isterken, bir taraftan da malın ve evlatların dünya ziyneti olduğunu¹⁴³⁶ vurgulamıştır. Konuya hukuk mantığı ile bakıldığı zaman can, evlat ve mal gözetilmesi gereken makâsîdî en üst değerler iken ilâhî buyruk açısından bakıldığı zaman tevhidî gözetmek için bu değerlerden de vazgeçilebilmektedir.

¹⁴³⁵ (Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/111).

¹⁴³⁶ (Kur'an-ı Kerim, Kehf, 18/46).

Kur'an'a daha geniş açıdan bakıldığı zaman bunlara ilaveten daha başka şeyler de görülecektir. Örneğin içki ve kumarın haram kılınmasını ifade ederken “Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?”¹⁴³⁷ âyeti ile de içki ve kumarın haram kılınmasının hikmetini düşmanlık ve kin, Allah'ı anmak ve namazı kılmaktan alıkoymak olarak belirtmiştir.

Bu âyet bir yönü ile bireyler arasındaki bir olguya, bir yönüyle de kul ile Allah arasındaki bir olguya dikkat çekmiştir. Bireyler arasındaki olgudan hareketle içki ve kumarın yasak kılınmasının iki temel hikmeti olduğu söylenebilir. İlki toplumda düşmanlık ve kinin hâkim olmasına engel olmak, ikincisi ise toplumu bu iki kötü özellikten korumaktır. Diğer yönü ise Allah ile kul arasındaki en temel alaka olan Allah'ın ulûhiyeti ve ubûdiyeti hususlarında kulun kalbinde, aklında ve fiillerinde en küçük zede oluşturabilecek şeyden dahi korumak için bu iki kötü fiil yasaklanmasıdır. Her ne kadar *Makâsıdu's-Serî'a* penceresinden bakıldığında içkinin haram kılınmasının maksadı aklın kaybedilmesi olarak ifade edilmiş¹⁴³⁸ yani üst cins olarak aklın korunması kapsamında ele alınmış olsa da Kur'an'ın maksatları açısından ele alındığı zaman aklın korunmasından daha kapsamlı bir üst cinsin altına girmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu cinsin ise Allah ile kul arasındaki temel alaka olan iman, teslimiyet ve mutlak itaati kapsayan ulûhiyet ve ubûdiyet yani tevhidin korunması olacağı, akli korumanınsa bir alt cins konumunda olacağı söylenebilir. O halde küllî ve üst cins ayrımı bizim için *Makâsıdu'l-Kur'an* hususunda yapılan tasniflerin anlaşılmasında en önemli hususlardan biri olacaktır. İnsanın aklına “Akıl korunmadan ubûdiyet nasıl gerçekleşecektir” sorusu gelebilir. Mükellef olmanın temel şartlarından biri akıldır. Ancak üst cins için hamr içmek terk edildiği zaman doğal olarak akıl da korunmuş olacaktır.

Yukarıda zikrettiğimiz tasniflerin belirli bir usûl ittihaz edecek birer yöntem içermemelerinin bir başka sebebi ise Küllî ve âmm olarak nitelenen kavramaların Kur'an temelli olmayışıdır. Zira kullanılan kavramların Kur'an'ın kavramsallaştırmaları dikkate alınarak kullanılması önemlidir. İster küllî olsun ister cüzî' Kur'an kavramlarının tamamın Kur'an'ın isimlendirmelerinden, yüklediği anlamlardan ve değerlerden oluşmaktadır. Bu sebeple Kur'anî kavramlar Kur'an dışı kavramların

¹⁴³⁷ (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/91).

¹⁴³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27:7.

üzerinde otorite olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde dönemlik sloganik kavramaları ile Kur'an'ı makâsıdı anlamaya çalışırız. Bu ise Kur'an merkezli bir hayat anlayışıyla çelişebilir. Günümüz dünyasının sınırları belli olmayan özgürlük ve eşitlik kavramları gibi. Örneğin Fransız İhtilâli'nin temel sloganlarında bir olan eşitlik kavramıdır. Günümüz İslam düşüncesinde insan hakları ve özgürlüğü yanında eşitlik kavramının da İslâmî temelleri problemi hâlâ tartışılmaktadır.¹⁴³⁹

Önemine binaen küllî prensiplere ulaşmanın yöntemini bir kere daha hatırlamak faydalı olacaktır. Bir kısım küllî prensipler bir âyette veya âyetin bir kısmında geçen kapsayıcı ifadeler olarak, bir kısım küllî prensipler de küllî hükümler şeklinde bir grup âyette zikredilmiş olabilirler.¹⁴⁴⁰ Yine bunların külliliği ve cinsliği kapsadığı kişiler ya da içerdiği ma'nâlar açısından küllî veya cüz'î olabilecektir. Bunlara ilaveten birtakım küllîler de vardır ki bunlar Kur'an'ın içine yayılmış cüz'îlerin tek tek incelenmesi ve bu inceleme sonucunda bir çıkarıma ulaşılması ile elde edilen küllî prensipler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kısma zarûrâtı hamse örnek olarak verilebilir.¹⁴⁴¹ O halde küllî prensiplerin bir kısmı doğrudan Kur'an'ın kendi ifadelerinden derinlemesine çaba sarf etmeden anlaşılırken bir kısmı ise etkili bir çaba ve bilgi sonucu ulaşılan küllîler olacaktır. Her ne şekilde elde edilirse edilsin bu küllî prensiplerin tasnifinde takip edilecek yöntem önemlidir. Takip edilecek bu yöntemin *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın tasnifine ışık tutacağı kanaatindeyiz. Sonuç olarak hem Klasik dönemde hem de Modern dönemde yapılan *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair tasniflerin sistematiklerinin sağlam bir epistemoloji üzerine kurulduğunun söylenmesi güçtür.

Yukarıda zikrettiğimiz tasniflerin belirli bir usûl ittihaz edecek birer yöntem içermemelerinin bir başka sebebi ise makâsıd vesâil ayrımıdır. Kanaatimizce makâsıdın tasnifinde önemli olan, neyin vesâil neyin de maksat olduğuna ek olarak neyin mahza maksat neyin mahza olmayan maksat, neyin mahza vesâil neyin de mahza olmayan vesâil olduğunu bilmektir. Zira mahza olmayan maksatlar bir açıdan mahza olmayan vesâil olduğundan mahza maksatlar ile mahza olmayan maksatların tespiti de bir o kadar önem arz edecektir. Zira mahza maksatlar küllî prensipler içermekle birlikte mahza olmayan vesâiller de birtakım küllî prensipler içerebilmektedirler.

¹⁴³⁹ İlhan Kutluer, "Müsâvat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 77.

¹⁴⁴⁰ Reysûnî, *İslam Hukuk Prensipleri*, 53.

¹⁴⁴¹ Reysûnî, *İslam Hukuk Prensipleri*, 53.

Makâsıdu'l-Kur'an'ın tasnifinde takip edilecek yöntemin belirlenmesine ışık tutacağı düşüncesi ile *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın tasnifini incelemenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Bu sebeple ilk olarak *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın tasnifinde takip edilen yönteme ulaşmaya çalışacağız.

Makâsıdu's-Şe Makâsıdu's-Şerî'a'nın tasnifinde takip edilen yönteme rî'a'nın tasnifinde takip edilen yönteme geçmeden önce yapılacak tasnifte esas alına birkaç prensibe değinmek faydalı olacaktır.

Her ilmi tertibin ve tasnifin kendi içinde bir hiyerarşinin ve düzenin bulunması gerekir. Bu düzen oluştururken pek çok etken esas alınabilir. Örneğin konularına, yöntemlerine göre veya gayelerine göre tasnifler yapılabilir. Her tertibin oluşumunda takip edilen usûl önemlidir. Bazen de tertip de öncelik sonralık küllîlik ve cüzî'lik üzerine kurulabilir. Kimi zaman da önem derecesine göre tertip yapılabilir. Yapılan tasnif ve tertipler bazen basit olabileceği gibi mürekkep de olabilir. Yani tekli ya da çoklu tasnif uygulanabilir. Örneğin Taşköprülüzâde ilimlerin arasındaki hiyerarşik düzeni dikey boyutunu oluştururken edebî ilimleri en üst mevkiye yerleştirmiştir. Yapılan tasnifler tasnif yapan kişinin kendi anlayış ve bakış açısına göre hiyerarşik bir düzen üzere kurulur. Nitekim bir çalışmada İslam dünyasında ilimlere dair yapılan tasnifler incelenmiş ve dört hususun önce çıktığı sonucuna varılmıştır. Bu dört husus şu şekildedir: “Bu ilimlerin mevzû. Bu mevzûların varlık mertebesine göre dizilimi. Bu ilimlerin elde edilme tarz ve yolları. İlimlerin amaçları ve sonuçlarıyla olan ilgisi.” Bu çalışmada Bu tasniflerin bir dikey bir de yatay boyundan bahsedilmiştir. Dikey boyutunda gözetile temel prensipler ilimlerin önemi veya o ilimlerin mevzû olan varlıkların varlık mertebelerine göre teşekkülüdür. Yatay boyutunda gözetilen ilke ise tasnife esas alınan bakış açısı oluşturmıştır.¹⁴⁴²

Şu ana kadar yapmış olduğumuz incelemede *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın biri *yatay* diğeri de *dikey* olmak üzere iki şekilde tertibinin yapılabileceğini söyleyebiliriz. *Yatay* olanı din, can, akıl, nesil ve mal şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tertip bize bir açıdan küllî prensiplerin arasındaki irtibatı da göstermiştir. Zira bu beş kavramın aynı zamanda küllî prensiplerin *dikey tertibinde* ortak alaka görevi gördüğü, *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten elde edilen küllî prensipler arasındaki alakanın bu

¹⁴⁴² Süleyman Çaldak, “Klasik Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 8, sy. 19 (2004): 263.

beş üst cins altında toplandığı söylenebilir. Bu beş küllî arasındaki ortak kelime insandır. Zira bu beş küllî insana izafe edilmiştir. bu beş küllînin bir kendi içinde öncelik ve sonralığı ise hıfz kavramına göre şekillenmiştir.

Makâsıdu's-Şerî'a'nın dikey tasnifi zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde yapılmıştır. Bu tasnif de farklı bir üst cins tasnifi kullanılmıştır. Bu tasnifin mantığında ise önem sırasına göre küllî prensiplerin dikkate alındığı söylenebilir. Başka bir ifade ile küllî prensiplerin hepsi hem küllî hem de kapsam açısından aynı derecede olsalar da tasnif yapılırken üst cinslerin belirlenmesinde farklı yöntemler takip edilebilmektedir. Zira cinsin belirlenmesinde mantık ilmindeki gibi mahiyet ortaklığından ziyade ma'nâ, maksat ve hüküm yönünden bir ortaklık olduğu, dolayısıyla zatta değil de vasıfta ortaklıktan hareket edildiği söylenebilir. Bu durumda ortak alaka vasıf birliği olunca vasfın çeşidine göre de cinsin tasnifinin değişebileceği söylenebilir.

Makâsıdu's-Şerî'a'nın tasnifinde de bu vasıf hüküm ve maksat açısından ele alındığında *yatay* ve *dikey tasnif* yapıldığı ve bu tasnifin daha kolay olabilmesi ise mahza maksatlar ile mahza olmayan maksatların tespitine bağlı olduğu anlaşılmıştır. Zira mahza maksatların en üst cins, mahza olmayan maksatlarınsa yukarıda da değinildiği gibi orta cins olup üstündeki maksada vesile, altındaki vesileye ise maksat olacağı ifade edilebilir. Nitekim *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın dikey tasnifinde en üstte zarûriyyât, ortada hâciyyât ve en altta ise tahsîniyyât yer almıştır. Bu dikey tasnif cinslerin önem derecesini göstermektedir.

Şâtıbî bu konuda zarûriyyât'ın, hâciyyât ve tahsîniyyât'ın aslı olduğunu, eğer zarûriyyât bir ihlâl uğrarsa diğer ikisinin de ihlâl uğrayacağını ifade etmiştir. Şâtıbî bazen de hâciyyâtın ihlâl uğramasının zarûriyyâtın zarar görmesine sebebiyet verebileceğini, bu sebeple zarûrinin korunması hâcînin de korunması, hâcînin korunmasının da tahsîninin korunması için uygun olacağına da dikkat çekmiştir. Zira Şâtıbî'ye göre bu hususta vesile-maksat ilişkisi önemlidir. O, vesileleri maksatlar için konulmuş birer maksûd vasıflar olarak değerlendirmiş, maksadın ortadan kalkması durumunda vesile olan hükmün de var olmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Şâtıbî bir şeyin bazen kendisi maksûd olmakla birlikte bir üst şeye de vesile olabileceğini, dolayısıyla bir şeyin hem vesile hem de bizatihi maksûd olabileceğini

ifade etmiştir.¹⁴⁴³ Şâtıbî'nin bu açıklamaları her küllî prensibin mahza maksat olamayabileceğini, bir üstteki maksada vesile olanın bir alttaki maksat olabileceğini bize göstermiştir. Dikkat çekmek istediğimiz husus da budur. Bu durumda mahza maksatlar ile mahza olmayan maksatların dikey tasnifte yer alacağı konumu belirlemenin önem arz edecektir. O halde birtakım sorular ve bu sorulara verilecek cevaplar bu *yatay* ve *dikey tasnif* yönteminde önem arz edecektir.

Bu aşamada *yatay tasnifi* yapabilmek için şu soru sorulabilir: “Küllî prensiplerin hangisi mahza maksattır? Hangisi mahza maksat olmayıp hem maksat hem de vesile olabilir?” Bu soruların cevabı dikey taksimatta tepe nokta ile alt seviyedeki maksadın birbirinden ayrılmasında kolaylık sağlayabilir.

Yatay düzlemde de küllî prensipleri belirlemekle işe başlanabilir. İlk sorulacak soru “Küllî prensipler arasında ne tür bir irtibat vardır? Zira küllîler arasında ne tür bir irtibatın bulunduğunu keşfetmek için sorulacak bu soru küllîlerin tasnifi hakkında izlenilecek yöntemin ilk aşamasını oluşturacaktır. Bu irtibat küllîlerin birtakım cinsler altında toplanmasını sağlayacaktır. Küllîler arasında hüküm, hikmet ve ma'nâ birliğinin bu *yatay tasnifte* cinsler belirlenirken dikkate alınması önemlidir.

Yatay tasnifin belirlenmesinde makâsıd kavramının sarf yönünden tespitinin bize fayda sağlayacağı söylenebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi makâsıd kavramının tekili “maksid”dir. Bu kalıp sarf ilminde ism-i mekân, ism-i zaman ve mimli mastar için kullanılmıştır. Câbirî ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli mastar için kullanılan kalıbın aynı olmasının Arapçada zamanın, mekânın ve olayın iç içe olmasından kaynaklanabileceğini, bu üçlünden mekân faktörünün öne çıktığını ifade etmiştir.¹⁴⁴⁴ Câbirî'nin bu açıklamaları, makâsıd kavramının çoğunluğa göre ism-i mekân olduğu görüşü ile birlikte değerlendirildiği zaman *yatay tasnifte* elde edilecek kavramların bir açıdan küllî prensiplerin toplandığı itibârî bir mekân olduğu sonucunu verecektir.

Örneğin din, can, akıl, nesil ve mal kavramları istikrâya tabi tutulan cüz'î konulardan elde edilen küllî prensiplerin içinde yer aldığı itibârî bir mekân gibi düşünüldüğünde makâsıd kavramının kökünün neden ism-i mekân olduğu daha iyi anlaşılabilir. Zira mastar zamandan arınmış olaydır. Mastarlar bir gruptan üst

¹⁴⁴³ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2:15-18.

¹⁴⁴⁴ Câbirî, *Bunyetu'l-Akli 'i-Arabî*, 190.

başlığı olmaya pek de uygun değildir. Master aynı zamanda kaynaktır. Ancak kendinden sudur etmiş olan şeyleri içine alacağından bu durumda cinsi belirlemede ortaklık mahiyet ortaklığı olacaktır. Dolayısıyla küllîler arasındaki alaka daralacaktır. Yine master oluş bildirdiği için fiiller nihâi maksat olamazlar. Zira olaylar bir gün sona erecektir. Asıl maksat olayların zaman çizgisindeki seyri sonucunda ulaşılabilecek olgu olup bu olgular bir olay sonucu ulaşılan neticeler olacaktır. Olay ve olguların zaman ile alakası bu olayın ve olgunun ma'nâ, maksat ve hüküm ile olan alakasını anlamak içindir. İtibârî mekân ise belirli bir sistematik içinde her bir ma'nâyı, maksadı ve hükmü içine alabilecek bir kavramdır. Bu durum da *yatay tasnif* olarak karşımıza çıkan din, can, akıl, nesil ve mal kavramları küllî prensiplerin aralarında kurulacak alaka birliğiyle bir mekânda toplanan üst cinsleri ifade edeceği söylenebilir.

Dikey tasnif de *yatay* gibi değerlendirilebilir. Yani aynı cins altında birden fazla küllî toplanmış olabilir. Yukarıda mekân ile ilgili zikrettiklerimiz içinde bir mekânda toplanan şeylerin sistematik bir dizilime ihtiyacının olduğunu ifade edebiliriz. Burada önemli olan şey bu sistematik dizilimin nasıl oluşacağıdır. *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın bu problemi *hıfz* yani *koruma* ile çözdüğü anlaşılmaktadır. Zira bir mekânda bulunan şeylerin o mekânda koruma önceliğine göre dizilimi vardır. Korunması en önemli olan şeyin en çok değer verilen şey olduğunu düşünürsek, sonuçta zarûriyyât'ın *dikey tasnifteki* üst cins olarak belirlenmesinin de hikmeti anlaşılmış olacaktır. Korumadaki bu öncelik aslında zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki isimlendirmesinden de anlaşılmaktadır. Zira “Neden zarûriyyât en üst cins olarak ifade edilmiştir?” ya da “Neden üst cinse zarûriyyât ismi konulmuştur?” sorularına verilecek cevap bize bu yöntemi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Zira üst cins önemli olduğu için zarûriyyât diye isimlendirilmiştir. Orta cinse, alt cinsine nazaran önemli olmasından, üst cinsine nazaran da üst cinsin bazı ihtiyaçlarını karşılamasından dolayı hâciyyât denmesi yanlış bir izah olmayacaktır.

Bu açıklamalar *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın tasnifinde küllî prensiplerin nerede konumlandığını anlamak, *yatay* ve *dikey tasnifin* makâsıd teorisinin epistemolojik zemininin oluşması açısından *Makâsıdu'l-Kur'an* araştırmacılarına ışık tutabileceği ümidi ile ele alınmıştır. Makâsıd nazariyesinin tasnifi hakkında verdiğimiz bu bilgiler ışığında modern dönemde *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapılmış en önemli iki tasnif olan Reşîd Rızâ'nın ve İbn Âşûr'un tasniflerini kısaca değerlendirebiliriz.

Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapmış olduğu açıklamalarının daha ilk satırlarında bireyin, toplumun ve kavimlerin ıslahından bahsetmesinden¹⁴⁴⁵ makâsıd düşüncesinin temeline ilk olarak ıslah kavramını yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Reşîd Rızâ yukarıda zikrettiğimiz on başlık altında ele aldığı konuları ıslah fikrinin icra edileceği temel alan olarak tespit ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu konular etraflıca incelendiğinde bunların Kur'an'ın muhteva açısından temel konularındandır.¹⁴⁴⁶ Yine Reşîd Rızâ'nın ferdî, içtimâî, kavmî, siyâsî, malî ve hukukî ıslah düşüncesine sahip olmasından ötürü bu kavramları makâsıd düşüncesinin merkezine yerleştirdiği söylenebilir.

İkinci olarak Reşîd Rızâ'nın bu on maddelik açıklamalarıyla *Makâsıdu'l-Kur'an* kapsamında ele aldığı konuların içeriğinin hem birey, toplum ve milletler arası ilişkiler açısından hem de *itikâdî, ahlâkî, hukûkî, ferdî, içtimâî, insanî bütün ilkleri* kapsadığından dolayı *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın *Makâsıdu's-Şerî'a*'dan daha kapsamlı olduğunu düşündüğü söylenebilir.

Üçüncü olarak makâsıda dair düşüncesini hayata geçirmede ıslah fikrine hizmet edecek ve ıslahın kurucu unsurları olabilecek bir takım kavramlardan bahsetmiştir. Bu kavramlar *selim fitrat, akıl, fikir, ilim, hikmet, burhân, hüccet, gönül, vicdan, hürriyet, istiklal, adalet, eşitlik, kolaylık* ile *fazilet* kavramı içine giren güzel işleri yapma, *rezalet* kavramının içine giren çirkin şeylerden de uzaklaşma gibi değerleri ve prensipleri makâsıd düşüncesinin merkez kavramı olan ıslah etrafında konumlandığı söylenebilir.¹⁴⁴⁷

O halde Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair çeşitli açılardan yapmış olduğu tasnifte fert, toplum ve kavim kavramlarının oluşturduğu bu kavramların *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın *dikey tasnifindeki* üst cinsleri olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kavramlarına benzediği söylenebilir. Zira fertler toplumları, toplumlar da kavimleri oluşturmaktadır. Ferdî ıslah olmadan toplum, toplumun ıslahı gerçekleşmeden de kavimler ıslah olamaz. Aynı şekilde ferdin ıslahının korunması için toplumun ıslahı, toplumun ıslahı için de kavimlerin ıslahının korunması gerekmektedir. Bu durumda ıslah kavramını bir nevi *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın *hıfz* kavramına benzettiği söylenebilir. Reşîd

¹⁴⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*, 11:206-207.

¹⁴⁴⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 111.

¹⁴⁴⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 117-120.

Rızâ'nın zikrettiği *itikât, nübüvvet, birlik, yönetim, servet dağılımı, barış ve savaş hukuku, kadın ve köle hakları* gibi *itikâdî, ahlâkî, hukûkî* ve *insanî* konuları da *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın *yatay tasnifindeki* üst cinsleri olan din, can, akıl, nesil ve mal kavramalarına benzediği söylenebilir.

Sonuç olarak Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair *dikey tasnifindeki* üst cins görevi görececek kavramların Kur'anî olması yönünden ve bu kavramlar arasındaki ma'nâ, maksat ve hüküm yönünden bir ortaklığın varlığından söz edilebilir. Bu sebeple Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair *dikey tasnifi* ile *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın *dikey tasnifine* benzediği söylenebilir. Ancak Reşîd Rızâ'nın *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair *yatay tasnifindeki* kavramların bir kısmının Kur'anî olmaması ve bu kavramların üst cins oluşturabilecek seviyede küllîlik ifade etmemesinden dolayı *Makâsıdu's-Şerî'a*'nın *yatay tasnifine* benzemediği söylenebilir. Ayrıca hıfzın *Makâsıdu's-Şerî'a*'da *dikey tasnifte* öncelik için kullanıldığı düşünülürse, hıfzın işlevini ıslah kavramının tam göremediği, bu sebeple tasnifin oluşmasına köklü bir etki yapmadığı söylenebilir.

Tâhir b. Âşûr'un Kur'an'ın maksatları olarak sunduğu başlıklara baktığımızda ister birey ister toplum isterse ümmet düzeyinde olsun insanın ıslahını merkeze yerleştirdiği görülmektedir. İbn Âşûr birey düzeyine itikâdın ıslahı, itikâdın ıslahı için de birey, toplum ve ümmet düzeyinde yüce ahlâkın yerleştirilmesinin önemini zikretmiştir. Ahlâkın kemâle ermesi için de çeşitli küllî yasamalara ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır. Bu ıslahın gerçekleşmesinde Kur'an'ın geçmiş ümmetlerin kıssalarını aktarmasına ve kıssaların önemine dikkat çekmiştir. Islah düşüncesinin canlanabilmesi için her düzeyde eğitimin ve öğretimin önemini vurgulamış ve eğitimi ve öğretimi Kur'an'ın maksatları arasında zikretmiştir. Islahın gerçekleşmesi için de kullanılan birtakım metotlara vurgu yapmıştır.

Bu bağlamda Kur'an'ın öğüt verme, uyarma, sakındırma ve müjdeleme üsluplarını da makâsıd olarak sunmuştur. Bu sebeple İbn Âşûr'un Kur'an'ın bu konuları maksatları konusunda vesile ile maksat ayrımı yapmaksızın makâsıd kavramı altında ele aldığı görülmüştür. Zira öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak ve müjdelemek başlı başına bir maksat olmaktan ziyade maksatlara hizmet eden vesileler konumundadır. Çünkü bu kavramlar hem sınırları geniş ve uygulanışı kişiden kişiye değişebilecek kavramlar hem de maksat olmaktan ziyade tebliğde yöneme dair kavramlardır.

Kur'an'ın mucize oluşu ise aslında muhatapların inkârı ile alakalı bir durum olup nübüvvetin ispatı ve peygamberliğin tasdiki için önemlidir.¹⁴⁴⁸ Bu durumda Kur'an'ın mucizeliği maksat olmaktan ziyade Kur'an'ın bir vasfı olduğu anlamına gelecektir.

Tâhir b. Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair zikrettiği bu konuları incelediğimizde düşünce sisteminin ana çerçevesini “ıslah” kavramının oluşturduğunu, zikretmiş olduğu hususların merkezinde ferd ve toplumun itikâdî, ahlâkî vicdani ıslahın bulunduğu anlaşılmaktadır. O halde İbn Âşûr'un *Makâsıdu'l-Kur'an'ı* birey, toplum ve ümmet düzeyinde ıslah olarak anladığı söylenebilir.¹⁴⁴⁹

İbn Âşûr'un makâsıd anlayışını yapmış olduğu tasnif açısından ele alacak olursak, *dikey tasnif* için *fert*, *toplum* ve *ümmet* kavramlarını kullandığı söylenebilir. *Yatay tasnifi* ise özetle *itikâd*, *ahlâk*, *teşri'*(*yasama*), *nizamın korunması*, *geçmiş ümmetlerin kıssalarından ders çıkarmak*, *eğitim ve öğretim*, *Kur'an'ın öğüt verme*, *uyarma*, *sakındırma*, *müjde verme* özelliği ile *Kur'an'ın i'câzı* gibi konulara yer vermiştir. Sistematik olarak *yata tasnif* içerdiği ilk üç tasnifin yani itikâdın ıslahı, nefsin tezkiyesi, ümmetin ıslahı ve düzenin korunması şeklindeki bu üç maddenin kendi içinde bir anlam örgüsü oluşturduğu söylenebilir. Zira tezkiyeyi de bir anlamda ıslah etme olarak düşündüğümüzde bu üç maddenin mihver kavramı ıslah olduğu söylenebilir. Ümmet toplumlardan, toplumlar da bireylerden oluşacağı için birey, toplum ve ümmet kavramlarının da ikinci mihver kavramlar olduğu söylenebilir. Ancak diğer maddelerin ise başlı başına bir maksat olmaktan ziyade fert, toplum ve ümmetin ıslahına hizmet edecek vesileler konumunda olduğu söylenebilir. Bu durumda İbn Âşûr'un tasnifi de Reşîd Rızâ'nın tasnifi ile benzerlik arz ettiği, *dikey tasnifte* üst cinsileri fert, toplum ve ümmet kavramlarının oluşturduğu; *yatay tasnifte* üst cinsileri *itikâd*, *ahlâk*, *teşri'*(*yasama*), *nizamın korunması* kavramlarının oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Reşîd Rızâ'nın tasnifinde olduğu gibi ıslah kavramının *Makâsıdu's-Şerî'a*'daki hıfz kavramının işlevini tam karşılamadığı söylenebilir. İster Reşîd Rızâ'nın isterse Tâhir b. Âşûr'un tasnifi olsun her ikisinin de şeklen *Makâsıdu's-Şerî'a*'daki *dikey* ve *yatay tasnife* benzediği görülmüştür. Ancak *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yapılan her iki tasnifin de bu konuda köklü bir tasnif olmadığı, birtakım yardımcı kavramların da temel

¹⁴⁴⁸ Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 351.

¹⁴⁴⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 134.

kavramlar gibi makâsîd olarak zikredilmesinden ötürü makâsîd vesâil ayrımının netleşmediği bu sebeple yapılan bu tasniflerin daha emekleme döneminde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Buraya kadar zikrettiğimiz açıklamalardan Modern dönemde *Makâsıdu'l-Kur'an* çalışmalarının iki temel sorunun olduğu anlaşılmaktadır. İlki *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yapılan tasniflerin içeriği sorunu, ikincisi ise bu tasniflerin sistematik ve sağlam bir epistemolojik alt yapıya sahip olmaması sorunudur.

Modern dönemde *Makâsıdu'l-Kur'an* çalışmalarını içerik açısından ele aldığımızda Kur'an'ın maksatlarına dair yapılan tasniflerde bir birlikteliğin olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun birkaç sebebi olabilir. Bizim tespit edebildiğimiz sebeplerin ilki her araştırmacının kendi döneminde öne çıkmış konuları Kur'an'ın maksadı olarak sunma eğilimi gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Reşîd Rızâ buna en güzel örnektir. Zira Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemde İslam âleminde ıslah ve tecdit hareketlerinin yoğun olmasından dolayı, onun *Makâsıdu'l-Kur'an* anlayışına ıslah ve tecdit fikrinin yansıdığı söylenebilir. İkincisi Kur'an'ın ana konuları olabilecek kavramları makâsîd olarak sunanlar olmuştur.

Örneğin Âlûsî (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* tefsirinde Kur'an'ın maksatlarının emir ve nehiylere hasredilemeyeceği, mebde ve meâd¹⁴⁵⁰ gibi başka maksatları da içerdiğine dikkat çekmiş ve *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair birtakım tasnifler aktarmıştır. Aktardığı tasniflerden biri tevhid, şerî' ahkâm, meâdın halleri, Allah'a ibadetten müteşekkil dört konudur. Yine Allah'ın sıfatları, nübüvvet, ahkâm, öğütler şeklinde dörtlü başka bir tasnifi daha vardır. Âlûsî, Kur'an'ın içeriğini ibâdât, muamelât, cinâyât ve münâkehât şeklinde dört başlık altında toplamış ve Kur'an'ın maksatlarının bu dört başlığın içine dâhil olabileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁵¹ Âlûsî'nin *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yaptığı bu tasnifler incelendiğinde Kur'an'ın ana konularını içine aldığı görülecektir.

Makâsıdu'l-Kur'an çalışmalarının ikinci temel sorunu ise sistematik ve sağlam bir epistemolojik alt yapıya sahip olmayışıdır. Nitekim Kuramer'in düzenlemiş olduğu "Makâsıdî Tefsir" konulu sempozyumda Ali Muhammed Esad sunmuş olduğu

¹⁴⁵⁰ Varlığın nasıl başladığı ve sonunun neye varacağı konusuyla ilgili tabir ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı bkz. M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Meâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 58 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 211-12.

¹⁴⁵¹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 17:250.

tebliğinde günümüzde makâsıda dair yapılan çalışmaları ele almış, ancak bu çalışmaların hem sayısal açıdan oldukça sınırlı olduğunu hem de bu çalışmalarda belirli bir yöntemin bulunmadığını, dolayısıyla nesnel ve bilimsel denebilecek bir metodolojiye ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁵²

Yukarıda sunduğumuz bilgiler genel olarak değerlendirildiğinde modern dönemde *Makâsıdu'l-Kur'an* çalışmalarında “makâsıdın tanımı, tasnifi, tertibi ve sınırlandırılması” hususlarında bir takım problemlerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu problemlerin çözümü de *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın kendisine ait sistematik ve sağlam bir epistemolojik alt yapısının kurulmasıdır. Bu alt yapının oluşturulması için Makâsıd araştırmacısının Kur'an ile kuracağı ilişkide algılama, düşünme ve anlamada sağlam bir makâsıdî bakış açısına, Kur'anî kavramlara ve bu kavramlar arasındaki alakayı kurmadaki yetkinliğe sahip olmasının önemli olduğu anlaşılmıştır. Ancak bu bakış açısı da yeterli olamayabilir. Zira bu bakış açısı ile ulaştığı bilginin sahih olması da gerekir. Bu bilginin sahihliğinin ölçütleri şöyle sıralanabilir. 1- Ulaşılan bilginin Kur'an bütünlüğüne uygunluğu, 2- Makâsıd olduğu söylenen şeylerin kendi içinde ister içerik isterse sistematik açıdan olsun tutarlı olması, 3- Küllî ma'nâlı olup makâsıd araştırmacılarının üzerinde tümel uzlaşıda bulunması, makâsıd olabileceği hususunda apaçık bir ma'nâ ve delâlete sahip olması, 4- Güzel, iyi, bir maslahatı celbedip bir mefsedeti defetmek şeklinde hikmetli bir içeriğe sahip olması şeklinde sıralanabilir. Nitekim *Makâsıdu'sh-Şerî'a*'nın epistemolojisi incelendiğinde tasnifi, tertibi ve sınırları belli olduğu ve içerdiği bilgi sahih olup sayılan bu ölçütlere de sahip olduğu söylenebilir. *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın da bu tür bir epistemolojik alt yapıyla ele alınması sonucu *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair yapılan tasniflerde farklılıkların da aza indirileceği, zamanla üzerinde uzlaşa sağlanabilecek bir tasnife ulaşılabileceği söylenebilir.

¹⁴⁵² Es'ad, *Makâsıdî Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, 194.

SONUÇ

Vahiy silsilesinin son halkası olan Kur'an kendinden önceki kitapları tasdik eden, murâdı ilâhîyi insanlığa ulaştıran, Müminleri doğru yola ulaştırmak için rehberlik eden ilâhî bir kitaptır. Bu özellik Kur'an'ın İslam düşünce tarihi boyunca başta tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerin temel kaynağı olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı okumak, anlamak, tefsir ve te'vil etmek ve hayata aktarmak, barındırdığı ilâhî murâda erişmek için hakkında pek çok eser yazılmış, bu anlamda farklı düşünceler ortaya konmuştur. Bunca çabaya rağmen ilk muhataplardan günümüze kadar hayata dahil olan ve hayata yön veren Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında doğrudan veya dolaylı bir şekilde ma'nâ ve ruh olarak kullanılan makâsîd nazariyesi Şâtîbî'ye kadar metodolojik bir yapıya kavuşamamıştır. Bu gerçekten hareketle genel olarak İslâmî ilimlerin tamamının özellikle de tefsir ilminin temel kaynağı olan Kur'an'ın maksatlarını ifade eden *Makâsîdu'l-Kur'an* hakkında inceleme yaptık.

Bu çalışmayı yaparken kadim zamanlardan bu tarafa *Makâsîdu'l-Kur'an* hakkında birtakım çekince ve problemlerin olduğunu gördük. Bu problemlerin analizini yaparken makâsîd nazariyesinin kullanımı ile ilgili birtakım sonuçlara ulaştık. İlki Kur'an'ın ilk muhataplarından günümüze kadar, Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında doğrudan veya dolaylı olarak Makâsîd nazariyesinin kullanıldığı sonucuna ulaştık. Dolayısıyla bizim çalışmamız makâsîd nazariyesinin mahiyetini ve makâsîda ulaşmanın yöntemlerini belirleme; geçmişteki kullanımlarını da dikkate alarak makâsîd nazariyesinin hem teorik hem de pratik açıdan Klasik ve Modern dönemlerde makâsîd anlayışlarının mukayeselerinin yapılabilirliği imkânını ortaya koymuştur. Yine yapmış olduğumuz çalışma sonucunda Kur'an'ın küllî ve cüz'î *bir takım ilkelerinin* âmm ve hâs maksatlarının olduğu kanısına varılmıştır. Ancak ilgili alanda yapmış olduğumuz inceleme ve araştırmada temelde makâsîd düşüncesinin teorik olarak fıkıh usûlü içinde, pratikte ise fûrû' fıkıhta işlevsellik kazandığını gördük. Ancak biz

çalışmamızda hem teorik hem de pratik olarak Makâsıd denilince akla sadece *Makâsıdu'sh-Şerî'a*'nın gelmeyeceği, Kur'an'ın *Makâsıdu'sh-Şerî'a* dışında da birtakım maksatlarının olduğu sonucuna ulaştık.

Bu çalışmayı yaparken genelde makâsıd nazariyesinin özellikle de *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın kadim zamanlarda İslâmî ilimler içinde ayakları yere sağlam basan bir terminolojisinin tam oluşmadığı, dolayısıyla makâsıd usûlünün de oluşmadığını tespit ettik. Modern zamanlara gelene kadar makâsıd nazariyesinin ağır aksak da olsa bir yol katedebildiğini, ancak *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair halen pek yol alınamadığını gördük. Bu noktada makâsıd nazariyesinin temelde teolojik ve ontolojik tasavvurlarına yeterince inilmediğini, bu sebeple epistemolojik bir zeminin de oluşmadığını, bunun da konunun en temel problemi olduğunu fark ettik. Yine yaptığımız incelemelerde makâsıd nazariyesi ve *Makâsıdu'l-Kur'an*'a dair hem kadim zamanlarda hem de modern zamanlarda İslam Düşünce Tarihi'nde birtakım çekincelerin olduğunu, bu çekincelerin de *Makâsıdu'l-Kur'an*'ın gelişip sistemli bir yapıya kavuşmasına engel olduğunu gördük.

Yaptığımız incelemede makâsıd nazariyesinin temellerinin sahâbe dönemine kadar dayandığı sonucuna vardık. Her ne kadar sahâbe ve sonrasındaki birkaç döneme dair yazılan eserlerde doğrudan “Makâsıd” terminolojisi oluşmamış olsa da bu eserlerin satır aralarında makâsıd ruhunun hatırı sayılacak ölçüde kendini hissettirmeye başladığı anlaşılmıştır. Bunun ipuçlarını rey, illet, ta'lîl, maslahat, ma'nâ, hikmet, istihsan gibi kavramlar ile verdiği, dolayısıyla makâsıd nazariyesinin *fikrî temellerinin* sahâbe dönemine kadar dayandığı sonucuna varılmıştır.

Yine Cüveynî ile makâsıd nazariyesinin sistematığının temellerinin atıldığı, *Makâsıdu'sh-Şerî'a*'nın yatay tasnifinde yer verdiğimiz ilk beşli tasnifi Cüveynî'nin yaptığı görülmüştür. Gazzâlî ile birlikte makâsıd nazariyesinin kökleşmeye başladığı, hocasının beşli taksimini de zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde yeniden sınıflandırarak *dikey tasnife* tabi tutarak daha anlaşılır bir sistematığa zemin hazırladığı anlaşılmıştır. Ancak makâsıd telakkisinin birtakım etkenlerden ötürü Şâtıbî'ye kadar donuklaştığı, bir usûlünün oluşmadığı, Şâtıbî ile usûlü fıkıhın içinde müstakil bir sistematığa kavuştuğu sonucuna varılmıştır. Lakin zamanla bu telakki yine dumura uğramıştır. Son yüzyılda Tâhir b. Âşûr ile fıkıh usûlünden bağımsız kendine has epistemolojik sistemi olan bir yapı olmaya başlamıştır. Buna rağmen makâsıd nazariyesi

fikhın içinde neşvünemâ bulduğu için fıkıh mantığı kapsamında *Makasıdu'sh-Şerî'a* sınırları içinde bir muhteva ve metoda sahip olmuştur. *Makâsıdu'l-Kur'an* ise modern zamanlara kadar *Makasıdu'sh-Şerî'a* kadar ilgi görememiş, tefsirlerde murâd-ı ilâhî kapsamında yer yer de kasd kavramı ve türevlerinin âyetler ve sûreler ile çeşitli terkip oluşturmasıyla ifadesini bulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Makasıdu'l-Kur'an* terkitabini ilk kullanan Gazzâlî olmuştur.

İbn Âşûr öncesine kadar makâsıd nazariyesinin fıkıh mantığı içinde ele alınmasından dolayı *Makasıdu'l-Kur'an'a* dair düşüncelerin eserlerde az yer bulduğu görülmüştür. Modern zamanlarda İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı birtakım problemler sonucu genelde makâsıd nazariyesi özelde ise *Makasıdu'l-Kur'an* yeniden dikkatleri celp etmeye başlamıştır. Modern zamanlarda başta Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr olmak üzere günümüzde de birçok kişi ve kuruluş bu konuya ilgi göstermeye başlamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla makâsıd nazariyesinin kadim zamanlarda metodoloji oluşturacak seviyede bir ilgi görmemesinin sebeplerinden ilkinin ve en önemlisinin kelâmî zeminde ilâhî fiillerin ta'lîl edilebilirliği hususundaki tartışmalar olmuştur. Bu konuda en keskin tepkiyi Eş'ârî geleneği vermiş ve ilâhî fiillerin ta'lîl edilebilirliğine Allah'ın mutlak kudret ve iradesine halel getireceği endişesi ile karşı çıkmışlardır. İkinci olarak ise makâsıd anlayışının lafız-ma'nâ problematiğinde lafzın terk edilip bâtinî birtakım şeylerin dine karışması tehlikesinden duyulan endişe makâsıd nazariyesinin kadim gelenekte ilgi görmesini engellemiştir. Ancak zamanla bu anlayış yumuşamış ve Allah'ın abesle iştigal etmesi düşünülemeyeceğinden ilâhî fiillerin hikmetten ari olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Modern zamanlarda ise *Makasıdu'l-Kur'an* anlayışının temelde iki engelle karşılaşması yeterince neşvünemâ bulamamasının sebebi olmuştur. İlki genelde makâsıd özellikle de *Makasıdu'l-Kur'an* nazariyesinin lafzın literal ma'nâsının dışına çıkmak olarak addedilmesi ve aşırı selefî-zâhirî söylemin bu tutumu din dışı ilan etmesidir. İkinci olarak ise ilâhî vahyin tabiatını tartışmaya açan tarihselci söylemin kendisine makâsıd nazariyesi ile zemin bulma çabasıdır. Hâlbuki tarihselci söylem ile makâsıd nazariyesi arasında netice itibarıyla herhangi bir alakanın olmadığı görülmüştür. Nitekim Kur'an İslam Düşünce Tarihi boyunca her devirde bütün insanlığa bir hitap olarak görülmüştür. Kısacası Kur'an'ın evrensel bir hitap olduğu kabul görmüştür. İlahi

hitâbın tabiatını tartışmaya açan tarihselcilik telakkisi ise sadece bir anlama ve yorumlama çabası olarak görülmemiş, bütünü parçalama ve çözümleme teşebbüsü sayılmıştır.

Modern zamanlarda makâsîd düşüncesinin yeniden canlanması hususuna gelince, İslam dünyasının değişen ve gelişen dünyada karşılaştığı batı medeniyetinin meydan okumasına mağlup olması başta ıslahat ve tecdit hareketleri olmak üzere Kur'an'a bakış açısını değiştirmiş olup *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsîdî tefsirin* canlanmasına vesile olduğu anlaşılmıştır. Bütün bunlara rağmen genelde makâsîd özelde ise *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* usûl açısından günümüz dünyasında halen başta fıkıh usûlü olmak üzere diğer usûller gibi tam bir epistemolojik zemin kazanamadığı görülmüştür. Bu sebeple *Makâsıdu'l-Kur'an* ve *makâsîdî tefsirin* İslâmî ilimler içindeki yeri konusunda halen üzerinde tam bir belirginleşme olamamıştır. Bizim ulaştığımız sonuca göre *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* tefsirin bir alt disiplini, *makâsîdî tefsirin* ise usûl açısından bir yöntem konumunda olmasıdır.

Konunun başka bir problematiği ise bu yöntemin muhtevasıdır. Bizim tespitimiz *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* yönteminin beyânî bilgi sistemi merkezli burhânî bilginin de özellikle mantıksal ilkelerini kullanmak suretiyle bir usûl ittihaz edinmesidir. İkinci olarak lafız ma'nâ düzeyinden kelâm maksat düzeyine geçilmesidir. Üçüncü olarak ise *Makâsıdu'l-Kur'an'a* dair yapılan tasniflerin epistemolojik açıdan ortak bir zeminde buluşulabilmesi için makâsîd nazariyesinin ortak kavramları olan küllî, âmm ve cins kavramları ile *dikey* ve *yatay tasnif* sisteminin oluşturulmasıdır. Bu zikrettiğimiz hususlar ve problemler çalışmamızın mihrini oluşturmuş ve tezimiz bu tespitler üzerine bina edilmiştir.

Bu ifadelerden hareketle her ne kadar makâsîd nazariyesi kendine *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* bağlamında fıkıh ve usûlü içinde bir yer edinebilmiş ise de *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* hem İslâmî ilimler hem de tefsir ilmi içinde tam bir zeminin oluşmadığı, bu bağlamda *makâsîdî tefsirin* de işlevselliğinin istenen seviyeye ulaşmadığı, dolayısıyla günümüzde hem *Makâsıdu'l-Kur'an'ın* hem de *makâsîdî tefsirin* başlangıç safhasında olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Acar, Ömer. “Anlamı Tayin Eden Karîne”. *EKEV Akademi Dergisi* 16, sy. 49 (2011): 188.
- Adıgüzel, Nuri. “İslam Felsefesinde ‘İllet’ (Neden) Kavramı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2002): 157-77.
- Akarsu, Bedia. “Tarihsellik”. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akarsu, Bedia. “Tümevarım”. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akarsu, Murat. “İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü”. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 37 (2018): 69.
- Akdoğan, Bayram. “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlâk”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001): 213-45.
- Akgündüz, Said Nuri. “Hanefî Fırûunda İstihsan -el-Hidâye Örneği-”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23 (Şubat 2002): 29-57.
- Akman, Mustafa. “Eşarilerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis’in Vardığı Sonuçlar”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 22, sy. 2 (2011): 71-88.
- Aktan, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:248-49. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Albayrak, Halis. *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine: Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri*. 2. Baskı. Şule yayınları; 2. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Ali, Enes eş-Şeyh. “Açılış Konuşmaları”. *Makâsıdî Tefsir Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrıcı, 15-21. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Alper, Hülya. “Sirât-ı Müstakîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:119. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. “Küllî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altınörs, Atakan, ed. “Bağlam”. *Dil felsefesi sözlüğü*. Paradigma kitabı. İstanbul: Paradigma, 2000.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd el-. *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. 4. Baskı. C. 17. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1985.
- Âmidî, Seyfuddin el-. *Ğâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kubu’l-İlmiyye, 2004.
- Âmirî, Ebu’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-. *Kitabu’l- ‘İlâm bimenâkibi’l-İslâm*. 1.Baskı. Riyad: Dâru’l-Asâle, 1988.
- Apaydın, H. Yunus. “İçtihat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:433-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44:96. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Apaydın, Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:525-32. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Yunus. “Ta’lîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:511. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer el-. *Fethu’l-Bârî bi Şerhi’l-Buhârî*. Thk. Abdulazîz b. Abdillâh İbn Bâz. C. 12. el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1379.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *el-Furûku’l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru’l-Ulûm ve’s-Sikâfe, 1997.
- Aslan, Abdülgaflar. “Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu”. *IV Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 101. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 33 (2019): 59-82.
- Aslan, Nasi. “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları”. *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 37 (Ocak 2019): 889-914.
- Aslan, Nasi. “Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Müdâylene Ayetinin Yorumu”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII, sy. 2 (2018): 193-205.
- Ay, Mahmut. “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi (Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi)*, sy. 31 (2015): 25-50.
- Aydar, Hidayet. “Mübîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:438. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız - Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam - Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* -. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Aydın, Hüseyin. “Allah Tasavvuru ve Vahiy”. *Hz. Muhammed ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası: 1992)*, 191-93. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Bakkal, Ali. “Kur’an’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay ve Necmettin Gökkır, 1. Baskı., 11-48. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Mesâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:264. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Baltacı, Muhammed. *Menâhici t-Teşri’i -İslâmi fi’l-Karni’s-Sâni’l-Hicrî*. 2. Baskı. C. 1. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007.
- Baran, Sedat. “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ’da İlâhi Erek Problemi = The Problem of Divine Intentionalist in Avicenna and Mulla Sadra”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 3 (2019): 1101-20.
- Bardakoğlu, Ali. “Cins (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:119-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14:549. İstanbul:

- TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:388. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1987): 59-76.
- Bardakoğlu, Ali. “İslâm (Hukuk, İktisat ve Siyaset)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:15-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:339-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:339-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:255. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Başoğlu, Tuncay. “Şifâu'l-Ğalîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:140. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. “Hüküm (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:466-68. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayraktutar, Muammer. “Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I* (2017): 191-219.
- Bayram, Abdullah. “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsıd Açısından Analizi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II*, sy. 4 (2013): 75-95.
- Bayram, Abdullah. “Hicrî İkinci Asrın Makâsıdî / İctihadî Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi: Mekke Tefsir Okulu Çerçevesinde”. *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 2022, 68-100.
- Bayram, Abdullah. “Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII*, sy. 25 (Ocak 2014): 37-56.
- Baysal, Sıddık. “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Dinî Araştırmalar* 18, sy. 47 (2015): 221-42.
- Bedir, Murteza. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:186-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bennâ, Hasen Ahmed Abdurrahmân el-. *Makâsıdu'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Thk. Ahmet Seyfu'l-İslam Hasan el-Bennâ. 1. Baskı. Kuveyt: Dâru'l-Vesika, 2004.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. “Hakîm et-Tirmizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15:198. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmet. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam Ebî Hanîfe*. Thk. Ahmed Ferid. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007.
- Bikâî, Burhanüddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-. *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâfi alâ Mekâsidü's-Suver*. 1. Baskı. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1987.
- Bikâî, Burhanüddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-. *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Suver*. Thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

- Bilge, Mustafa L. “Allâl el-Fâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:504. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bilici, Ali Baz. “Çocuklarda Hayatı Anlamlandırma Süreci” 11, sy. 60 (2018): 1221-30.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Mulahhas İlmi Tevhid Akâidi İslâmiyye*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İstikrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:358. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdulhamid. “Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:383-88. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamid. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:281. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Birişik, Abdulhamid ve A. Cüneyt Eren. “Siddik Hasan Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:93. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bolay, M. Naci. “Beş Külli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:545-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bolay, M. Naci. “Beş Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:546-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:238-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2:357-60. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bor, Adil. *Makâsıd Eksenli Tefsir Yöntemi İbn Âşûr Örneği*. 1. Baskı. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsıdu’ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:423-24. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Boynukalın, Mehmet. “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Râşidîn Dönemi)”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Boz, Halit. “Kur’an’da Lafızların Delâlet Şekilleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2015): 147-63.
- Buduha, Mes’ûd. “Cuhûdu’l-Ulemâ fî İstinbâti Makâsıdı’l-Kur’ani’l-Kerîm”. *Mu’temeru’l-Evvel li’l-Bâhisîn fi’l-Kur’ani’l-Kerîm ve ’Ulûmihi: Cuhûdu’l-Ümmeti fî Hidmeti’l-Kur’an ve ’Ulûmi*, sy. 65 (2011).
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:350-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *el-Furûk*. İstanbul: Sahâifi Osmâni, 1310.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-. *Davâbitu’l-Maslaha fi’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*. 4.

- Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bunyetu'l-Akli'i-Arabî*. 9. Baskı. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*. 10. Baskı. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Canan, İbrahim. *Hadis Külliyyâtı Kütübü Sitte Tercüme ve Şerhi*. C. 16. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Candan, Abdurrahman. “Fıkıhta Sedd-u Babi'l-İçtihat ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları”. *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* 3, sy. 5 (2018).
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri*. 1. Baskı. Batman: Bilge Kitabevi, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. C. 2. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. C. 3. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemi. 2. Baskı. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cevizci, Ahmet. “Dünya Görüşü”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Evrensel”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Tarihsel Açıklama”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Varoluşçuluk”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Yapısalcılık”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Zaman”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *İ'lâmu'l-Muvkkî'in an Rabbi'l-Alemîn*. Thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2006.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”. *İlahiyat Akademisi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 9 (2019): 53-65.
- Coşkun, Ahmet. “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19:430. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış: Tesbît-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. 3. Baskı. 260. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Cündî, Semîh Abdulvehhab el-. *Ehemmiyyetu'l-Makâsîd fî's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. 1. Baskı. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1434.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. 4. Baskı,. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. 6. Baskı. Kapı Yayınları 251. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseyin el-. “Kitabu't-Ta'rifât”. Thk. Naruddîn Tûnusî. *İstikâmet*. Kahire: ed-Dirâse, 2007.

- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-. *Delâilü'l-İ'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. Çev. Osman Güman. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2016.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn el-. *el-Burhân fî Usulî'l-Fıkh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 1. Baskı. Katar: Devletü'l-Katar, 1399.
- Çağrııcı, Mustafa. “Cüz’î”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:149-50. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrııcı, Mustafa. “Hürriyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:502-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrııcı, Mustafa. “Kur’an (Muhtevası)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:390-93. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çağrııcı, Mustafa. ed. *Makâsıdî Tefsir: Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2018.
- Çağrııcı, Mustafa ve Hayati Hökelekli. “İrâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:380-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrııcı, Mustafa ve Süleyman Uludağ. “İstikamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:348. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çaldak, Süleyman. “Klasik Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 8, sy. 19 (2004): 245-64.
- Çaykara, Faruk. *Kur’ân’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Çekin, Abdulkadir. “‘Hikmet’ Kavramı Örneğinde Yaygın Din Eğitiminde Bir Kavram Öğretimi Denemesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7 (Ocak 2013): 41-59.
- Çelbi, Kâtib. *Keşfu’z-Zunûn an Esâmî’l-Kubu ve’l-Funûn*. C. 1. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1941.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17 (1999 1998): 55-90.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:159. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Usûl-i Hamse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, Muharrem. “Ezdâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman ve Tefvik Rüştü Topuzoğlu. “Fâsıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:209-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çetiner, Bedreddin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1:551-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1:551-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Çıkır, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çoşkun, Muhammed. “Câbirî, Muhammed Âbid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1:235-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Dalgın, Nihat. “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Review of the Faculty of Divinity*, sy. 16 (2003).
- Decvî, Yusuf Nasr ed-. *Hulâsatü İlmi'l-Vaz'*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1960.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik, 2015.
- Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab’) ve Fıtrat”. *Diyanet İlmi Dergi* 56, sy. 1 (2020): 171-203.
- Demircan, Adnan. “Dört Halife Döneminde Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Demirci, Mehmet. “Murâd-ı İlâhînin Anlaşılması ve Yorumlaması ile İlgili Ontolojik Zorluklar”. *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 28 (Ocak 2015): 67-92.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Demiri, Lejla. “Tûfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41:324-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdurrahîm ed-. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:117. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 1. Baskı., 125-52. İstanbul: İSAM, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:79-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Duman, Mehmet Akif. “John Langshaw Austin Ve Ted Cohen’in Dil-Eylem (speech Act) Teorileri Çerçevesinde Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın ‘Ecir Ve Sabir’ Hikâyesine Atf-I Nazar a Look at Hüseyin Rahmi Gürpınar’s Story ‘Wages and Patience’ as Part of the Speech Act Theories of John Langshaw Austin and Ted Cohen”. *MOLESTO: Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 4 (2018).
- Duman, Soner. “Usûlü'l-Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:218-20. TDV Yayınları, 2012.
- Dumaynî, Masfar ‘Azmullah ed-. *Makâyîsu Nakdi Mutûnu’s-Sünneti*. 1. Baskı. Riyad,

1984.

- Durmuş, İsmail. “İstînâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:368. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:371. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Üslûp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:382-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durmuş, Zülfikar. *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenari'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yan Adlı Eserinin Tahlili*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durusoy, Ali. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43:137-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Düreyinî, Fethi ed-. *el-Menahicu'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'yi fi't-Teşri'i'l-İslâmî*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Mâlik (Hayatuhû ve 'Asruhû, Ârâuhû ve Fıkhuuhû)*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1952.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sahâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Elmalı, Hüseyin. “Kaside”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:652. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Endelusî, Ebû Hayyân el-. *el-Bahru'l-Muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 1. Baskı. C. 1. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Muhammed Muavvid. *el-Bahru'l-Muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:109-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”. *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (Sempozyum, Elazığ 13-15 Eylül 2004)*, 2004, 329-44.
- Erdoğan, Mehmet. “el-Muvâfakât”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31:406-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eren, Hasan, İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Talat Tekin ve Hamza Zülfikar, ed. “Anlam”. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1988.
- Eren, Hasan, İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Talat Tekin ve Hamza Zülfikar, ed. “Bağlam”. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1988.
- Erkal, Mehmet. “Zekat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44:206. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ersöz, Resul. “Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir

- Yöntemi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (07 Ekim 2021): 748-78.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara : Ankara Üniversitesi, 1998.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin sünnet anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Es’ad, Ali Muhammed. “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”. *Makâsıdî Tefsir Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, 185-237. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Es’ad, Ali Muhammed. “Makâsıd Kur’aniyye Yunâtu bihâ et-Temkînu’l-Userî”. *Mecelletü Câmi’ati Dimeşk li’l-’Ulûmi’l-İktisâdiyyeti ve’l-Kânûniyye* 26, sy. 2 (2010).
- Esterâbâdî, Necmu’l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-. *Şerhu’r-Radî ‘ala’l-Kâfiye*. 2. Baskı. C. 3. Bingazi: Câmi’atu Kânyunis, 1996.
- Eş’ârî, Ebu’l-Hasen el-. *el-Lum’a fî’r-Reddi alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*. Thk. Hamûde Garâbe. Mısır: Matbaatu Mısır, 1955.
- Fâsî, Allâl el-. *İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*. Çev. Soner Duman ve Osman Güman. İlimyurdu Yayıncılık. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2014.
- Duman ve Osman Güman. *Makâsıdu’ş-Şerî’atu’l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*. Kahire: Dâru’l-Kelime, 2014.
- Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:101-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:92. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fenârî, Molla. *Fusûlu’l-Bedâyi’ fî Usûlu’ş-Şerâi’*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 1. Baskı. C. 2. Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2006.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed el-. “Kitâbu’l-’Ayn”. Ed. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ali el-Mukrî el-. *el-Misbâhu’l-Münîr fî Garîbi’ş-Şerhi’l-Kebîr li’r-Râfîi*. Thk. Abdulazîm eş-Şinnâvî. C. 2. Kahire: Dâru’l-Meârif, 1977.
- Fîrûzâbâdî, Ya’kûb b. Muhammed el-. *Basâ’iru Zevi’t-Temyîz fî Letâifi’l-Kitâbi’l-Âzîz*. 3. Baskı. C. 3. Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyyeti/Lecnetu’l-İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmiyyi, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Cevâhirü’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Reşid Rızâ el-Kabbânî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâ’il-Ulûm, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl ma’ahu Kitâbu Fevâtihu’r-Ramût bi Şerhi Müsellemi’s-Subût*. Haz. eş-Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan. C. 2. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Ekâm bin Ebi’l-Erkâm, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*. Çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. 1. Baskı.

- İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Şebek ve'l-Muhîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*. Thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1971.
- Gezer, Süleyman. "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an". *İslâmî İlimler Dergisi* 3, sy. 2 (2008): 229-49.
- Gökkır, Bilal. "Konulu Tefsir: Hedef, İmkan ve Sınırları". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay ve Necmeddin Gökkır, 1. Baskı., 455-66. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Gökkır, Necmettin. "Tefsir Usulünde 'Lafız-Mana' İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, 1. Baskı., 333-44. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Görener, İbrahim. "Anlama-Algılama ve Tefsir". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2003): 275-304.
- Görener, İbrahim. "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu". *Bilimname : Düşünce Platformu* 7, sy. 16 (Ocak 2009): 9-23.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. 3. Baskı. Külliyyat yayınları. İstanbul : Külliyyat Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an (Mahiyeti)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:388-89. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an (Mahiyeti)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:388-89. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Görmez, Hatice. "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 27, sy. 1 (2016): 22-30.
- Görmez, Mehmet. "Açılış Konuşmaları". *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013 İstanbul*, 1. Baskı. 74. 19. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Görmez, Mehmet. "Açılış Konuşmaları". *Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrı, 23-41. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 5. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Güler, İlhami. "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler". *İslâmiyât I*, sy. 4 [Şeriat dosyası] (1998): 53-76.
- Güler, İlhami. "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 5, sy. 2 (1991): 92-99.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:427-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güngör, Mevlüt. "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 2, sy. 7 (1988): 49-55.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

- Güven, Şahin. “Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak ‘Makâsıdu’s-Süver’”. *Bilimname : Düşünce Platformu*, sy. 35 (Ocak 2018): 97-126.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzeddin b. Abdisselâm’da Maslahat Nazariyesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtıbî’de Makâsıd ve Fıkıh Usulü -Makâsıd Düşüncesi ve Delil Teorisine Katkısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hâmidî, Abdülkerim. *Makâsıdu’l-Kur’an min Teşrî’i’l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Tarihsel”. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. ; İstanbul : Remzi Kitabevi, 1979.
- Harman, Ömer Faruk. “İsrâîl (Benî İsrâîl)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:193. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Heytemî, İbn Hacer el-. *Tuhfetu’l-Muhtâc bi-Şerhi’l-Minhâc*. Thk. İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdulhamîd eş-Şîrvânî. C. 9. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, t.y.
- Hökelekli, Hayati. “Şahsiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:297. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hulelî, Abdurrahman. “Mukârebât "Makâsıdu’l-Kur’an’i-Kerîm: Dirâseten Târîhiyyeten”. *et-Tecdid* 20, sy. 39A (1438 h 2016): 193-234.
- Işık, Kemal. *Mu’tezile ’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967.
- İbiş, Fatih. *Dini ve Felsefî Açından Anlamın Doğası: Kur’an’ı Anlamaya Dair*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- İbn Abdusselâm, İzzeddin. *el-Fevâid fî İhtisâsi’l-Makâsıd (el-Kavâ’idü’l-Suğrâ)*. Thk. İyâd Hâlid ed-Dibâ’. 1. Baskı. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1996.
- İbn Abdusselâm, İzzeddin. *Kavâ’idu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*. C. 1. Kahire: Mektebetü’l Kulliyâtü’l Ezheriyye, 1991.
- İbn Abdusselâm, İzzeddin. *Kavâ’idu’l-Kubrâ*. Thk. Osman Cuma ve Nezir Kemal Hammad. C. 1. Beyrut: Daru’l-Kalem, 1421.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetu Reddi’l-Muhtâr alâ’d-Durri’l-Muhtâr Şerhi Tenvîri’l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru’l-Fiker, 1995.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahaeddîn Abdullah b Abdurrahman. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfıyye İbn Mâlik*. Thk. Antonios Betros. Lübnan-Trablus: el-Muesseetu’l-Hadîsetu li’l-Kitab, 2005.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Eleyse’s-Subhu bi-Karîb: et-Ta’limü’l-Arabiyyi’l-İslâmî: Dirâse Tarihiyye ve Arâi Islâhiyye*. Kahire: Darü’s-Selam/ Tunus: Dâru Sahnûn, 2007.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: Dâru’s-Suhnûn li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1997.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Makâsıdu’s-Şerî’atu’l-İslâmiyye*. 1. Baskı. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2016.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Tefsire Giriş : Mukaddimetü’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr Mine’t-Tefsir*. Ed. Hanefî Şola. Çev. Harun Ünal. 1. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2020.
- İbn Atiye el-Endulisî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru’l-Vecîz*. Thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi. 1. Baskı. C. 5. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001.

- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. "Mu'cem Mekâyîsu'l-Luğa". Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. "R-V-D". Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldûn, Veliyyuddîn Abdurrahmân. *Mukaddimetü İbni Haldûn*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 1. Baskı. C. 2. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Hümâm, Kemâlettîn. *Şerhu Fethu'l-Kadîr (el-İnâye ile Birlikte)*. Nşr. Aburrezzak Ğalîb el-Mehdî. 1. Baskı. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem. "Lisânu'l-Arab". Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nubuvve*. 1. Baskı. Haydarabad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmmâniye, 1303.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*. Thk. Sa'îd Zâyed ve el-Ebu Kanavâtî. Nşr. Mektebetu Âyetullah'il-Uzm'â el-Mer'aşî en-Necefî. 2. Baskı. Kum (İran): Matbaatu Kulverdî, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Resaâlu İbn Sînâ = İbn Sina Risaleleri = Les opuscules d'Ibn Sînâ : Uyûnu'l-Hikme : Risaletü Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib ve Risaletü'r-red li-Ebû Ali b. Sînâ*. Nşr. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Tis'u Resâil fî'l-Hikmeti ve't-Tabîât*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l 'Arab, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebu'l-Abbas. *Mecmûu'l- Fetâvâ İbn Teymiyye*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım. C. 16. el-Medinetu'l-Munevvere: Mecma'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Nşr. Muhammed Ali Beydaven. C. 1. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3:495-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-'Asfiyâ*. C. 4. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım e-l Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. "el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an". İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam (Osmanlıca Basıkı)*. C. 1. İstanbul: Matbaa Âmire, 1343.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Kâdî 'Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*. Thk. Muhammed Mahmud Kâsım. Kahire: el-Muessesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, t.y.
- Kâdî 'Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdulkerîm Osman. 3.Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kaffâl, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-. *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhammed Ali Samak. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

- Kahraman, Abdullah. “Ebû Hanîfe’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012): 467-74.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*. 1. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kahveci, Nuri. “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009): 185-202.
- Kallek, Cengiz. “Biat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:120-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kalou, Mohamed. “Mekâsîdü’l-Kur’ân Esâsü’t-Tedebbür = Kur’ânın Maksadları Düşünmenin Temeli”. *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi I*, sy. 1 (2017): 153-89.
- Kanca, Elif. “Sözlü Kültür ve Yazı Takıntısı”. *Journal of Awareness* 5, sy. 4 (Ocak 2020).
- Kannevcî, Ebü’t-Tayyib Sıddık b. Hasan el-. *Fethu’l-Beyân fî Makâsıdu’l-Kur’an*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 2017.
- Kara, Mustafa. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:518-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Necati. “Nazmü’d-Dürr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:463. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Dirâse fî Fıkhi Makâsıdı’ş-Şerî’a*. 3. Baskı. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2008.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Fıkhu’z-Zekât-Dirâsetu Mukârene li Ahkâmihâ ve Felsefetihâ fî Davi’l-Kur’ani ve’s-Sünneti*. 1. Baskı. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2005.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Keyfe Neteâmelu maa’l-Kur’âni’l-Azîm*. 3. Baskı. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2000.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*. Çev. Abdullah Kahraman. 1. Baskı. 314. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*. 2. Baskı: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur’an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Karaoğlu, Arslan. “Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet = 31st Verse of Arâf Surah in the Context Relationship and Knowledge of Reason of Revelation”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 24 (Haziran 2020): 69-97.
- Karaoğlu, Arslan. “Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20, sy. 1 (2020): 100-123.
- Karavin, Harika. “Çeviri Kuramları Bağlamında Eşdeğerlik Kavramının İzini Sürmek”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 12 (Temmuz 2016): 125-44.

- Katipoğlu, Hasan. “Cins (Mantık)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Katipoğlu, Hasan. “Fasıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:207. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kattân, Mennân Halil el-. *Mebâhis fi ’Ulûmu’l-Kur’an*. 17.Baskı. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1990.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:311-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Hitâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. “Makûlât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:460. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Nisbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33:144. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43:139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kazvînî, Ebû’l-Meali Celaledin el-Hatîb Muhammed el-. *el-İzâh fi Ulûmi’l-Belaga: el-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*. Thk. İbrahim Şemseddin. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- Kefevî, Ebû’l-Bekâ el-. “el-Külliyât”. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1997.
- Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul : Ravza Yayınları, 2008.
- Kırca, Celal. “Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru”. *Usûl: İslam Araştırmaları*, sy. 18 (2012): 7-36.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Kırca, Celal. “Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi”. *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1, sy. 9 (1998): 34-60.
- Kızılkaya, Necmeddin. “Zerkâ, Ahmed Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44:285. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kirmânî, Şemseddin el-. *Sahîhu’l- Buhârî bi Şerhi’l- Kirmânî (el-Kevâkibü’d-Derârî)*. 2. Baskı. C. 24. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1981.
- Koca, Ferhat. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koca, Ferhat. “İstinbât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:368. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. “Mantûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:31. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. “Mefhum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:350-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. “Menât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:120. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Koç, Turan. “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”. *Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi Kur’an ve Dil : Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, 19-30. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.

- Koç, Zafer. *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Kurtubî, Ebû Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu, 19-80. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:450-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:215-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:292-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:503-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Müsâvat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:178. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Külünkoğlu, Gülnur. "Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'an = The Maqasid al-Qur'an in the Thought of Rashid Rida". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI, sy. 1 (2022): 292-316.
- Lebedî, Muhammed Semir Necîb el-. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*. . . Baskı. Beyrut: /Muessesetü'r- Risâle/Dâru'l-Furkân, 1985.
- Mahdûm, Mustafa b. Kerâmetullah. *Kavâidü'l-Vesâil fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye: Dirâse Usûliyye fi Dav'i'l-Makâsıdı's-Şerî'a*. Riyad: Dâru İşbîliyyâ, 1999.
- Makâsıdu'l-Kur'an-Mecmûatu*. 1. Baskı. C. 1. 3 cilt. London: Muessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâm, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*. 1. Baskı. Ankara: OTTO, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. 3. Baskı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el- el-. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*. Thk. Mecdî Basellum. 1.Baskı. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nuket ve'l-'Uyûn (Tefsiru'l-Maverdi)*. C. 5. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kutubi's-Sikâfe, t.y.
- Melkâvî, Fethî Hasan, ed. "Makâsıdu'l-Kur'ani'l-Kerîm fi Binâi'l-Hadâratı ve'l-Umrân". *Mecelletü lil'Fikeri'l-İslâmiyy lil'Muâsır* 23, sy. 89 (2017): 1-236.

- Merad, Ali. “İslah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19:143-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mertoğlu, M. Suat. “Tefsîrü’l-Menâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:297-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mertoğlu, M. Suat. “Üslûbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mihlefî, Neşvân Abdüh Hâlid ve Rıdvân Cemâl el-Atraş. “et-Tefsîru’l-Makâsîdî: İsrâkiyyetu’t-Ta’rîf ve’l-Hasâis”. *Kurânikâ, Mecelle Âlemiyye li Buhûsi’l-Kur’an* 5, sy. 2 (2013): 953-84.
- Molla Fenârî, Semsüddin Muhammed b. Hamza. *Aynu’l-A’yân: Tefsîru Sûrati’l-Fâtîha*. 1. Baskı. Dersaadet, Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Mütercim Âsım Efendi, Seyyid Ahmed. “el-Okyânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît”. Ed. Mustafa Koç. *N-V-Y*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Neccâr, Abdülmecîd en-. “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsîd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”. *Makâsîdî Tefsir Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrıçı, 285-306. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=119049375&Dergivalkod=1172>.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Kitabu’l-Mecmu’*. Thk. Muhammed Necib Mutî’î. C. 1. Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, t.y.
- Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Oral, Osman. *Maturidi’nin Hikmet Anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Orman, Sabri. “Zekât Teşkilatlanması Üzerine Bazı Genel Düşünceler”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı; 03 – 04 Aralık 2016 Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Öğük, Emine. *Matürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. 1. Baskı. Türkiye Diyanet Vakfı; 462. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. 3. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özcan, Nuri. “Makâsîdü’l-Edvâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:421. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, Metin. “Matürîdî’in Mutezili Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”. *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 215-29. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Özemre, Ahmet Yüksel. “İslâm, ‘Hoşgörü’ ve ‘Eşitlik’”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 25, sy. 2 (1996): 10-28.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:149. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:505-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özervarlı, M. Sait. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Mebde ve Meâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 58:211-12. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M. Sait. “Şah Veliyyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:263. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özlem, Doğan. “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (Ocak 1999).
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. 5. Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Öznurhan, Halim. “Ebû Hilâl el-‘Askerî’ye Göre Lafız ve Anlam”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2006): 141-57.
- Paçacı, Mehmet. “Kur’an (Açıklanması ve Yorumlanması)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:398-401. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Paçacı, Mehmet. “Kur’an’da Dil ve Varlık Alanları”. 2. *Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler (4-5 Kasım 1995)*, 1.Baskı., 121-32. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Pala, İskender ve İsmail Durmuş. “İstiâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:316. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur’an ve Medeniyet: Doğuşu, Gelişimi, Çöküşü*. 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Toplumsal Değişimin Kur’anî Çerçevesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9 (2000): 381-401.
- Pekcan, Ali. “Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (2004): 113-42.
- Pekcan, Ali. “Necmuddîn Tûfî (Ö.716/1316)’nin Maslahat Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 1 (2003): 267-313.
- Pekcan, Ali. *Makâsıd Teorisine Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Râcihî, Abduh er-. *et-Tatbîku’n-Nahvî*. 2. Baskı. İskenderiyye: Dâru’l-Marifeti’l-Câmiyye, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Allah’ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*. Çev. Adil Çiftçi. 1. Baskı. Ankara Okulu Yayınları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur’ân*. Çev. Alparslan Açıkgenç. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Ana konularıyla Kur’an*. Çev. Alparslan Açıkgenç. 4. Baskı. Ankara Okulu Yayınları 4. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. 5.Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*. Çev. Alparslan

Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kırbasoğlu. 9.Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme (Makaleler IV)*. Çev. Adil Çiftçi. 3. bsk. Ankara Okulu Yayınları 61. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Rahman, Fazlur ve Bekir Demirkol. “İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri = Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternatives”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 4, sy. 4 (Ocak 1990): 311-20.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkhi*. Thk. Mustafa Câbir Feyyâz el-Alvânî. 2. Baskı. C. 5. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 19881.
- Râzî, Fahrüddîn er-. “İlletler ve Ma'lûller I”. Çev. İbrahim Coşkun. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1 (2004): 49-86.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-. “Muhtârû's-Sihâh”. Beyrut: Mektebetu'l-Lübnân, 1986.
- Rebîa, Abdülazîz b. Abdurrahman er-. *es-Sebebu 'İnde'l-Usûliyyîn*. C. 2. 3 cilt. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye: Lecnetu'l-Buhûs ve't-Te'lîf ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1980.
- Reysûnî, Ahmed. *Kadâyâ İslâmiyye Mu'âsara min 'Îlâmi'l-Fikri'l-Makâsîdî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2003.
- Reysûnî, Ahmet. *el-Külliyâtî'l-Esâsiyye li's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013.
- Reysûnî, Ahmet. *İslam Hukuk Felsefesine Giriş*. Çev. Sefa Atik. 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Reysûnî, Ahmet. *İslam Hukuk Prensipleri*. Çev. Yunus İnanç. 1.Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Reysûnî, Ahmet. *Nazariyyetu'l-Makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtibî*. 4. Baskı. Virginia, USA: el-Mahedul-Alemî lil-Fikril-İslâmî, 1995.
- Reysûnî, Ahmet er-. *Medhal ilâ Makâsîdu's-Şerî'a*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2010.
- Reysûnî, Ahmet er- ve Ali Hakan Çavuşoğlu. “Şâtibî, İbrâhim b. Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:373-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. 3. Baskı. Beyrut: Müessetu İzzî'd-Dîn, 1406.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1974.
- Sâlih, Subhî es-. *Dirâsâtun fî Fıkhi'l-Luğati*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009.
- Seber, Abdulkerim. “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramlarının Muhtevasının Tespiti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2013): 97-130.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Kitâbu'l-Mebsût*. C. 10. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlu's-Serahsî*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. C. 2. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Me'ârif el-Nu'maniyye, t.y.
- Serdar, Murat ve Harun Işık. *SistematiK Kelam*. 2. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. C. 1. Kahire: Mektebetu Hânicî, 1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2. Baskı. Matbaatu Emir, 1367.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Şafak, Ali. "Kasıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:559-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Umm*. Thk. Muhammed Zuhri en-Neccarî. 1. Baskı. Mektebetu'l Kulliyâtî'l Ezheriyye, 1961.
- Şahâta, Mahmud. *Ehdâfu Külli Suverihî ve Makâsıduhâ fî 'l-Kur'ani'l-Kerim*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1976.
- Şahin, M. Süreyya. "İsfahânî, Ebû İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:507-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. "Kur'an'ı Arap Tarihi Verileri Üzerinden Okumak: en-Necm 53:49 Bağlamında". *II. Genç Akademisyeneler Sempozyumu "Cahiliye Denemi"*, ed. Köse Feyza Betül. Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020.
- Şâtıbî, Ebû İshak eş-. *el-Muvafakât*. Thk. Abdullah Draz. 1. Baskı. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422.
- Şâtıbî, Ebû İshak eş-. *el-Muvafakât: İslami İlimler Metodolojisi*. Çev. Mehmet Erdoğan. 2. Baskı. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. 1. Baskı. Kahire: Mektebetu's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlu'l-Ahkâm*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'i-Arabiyye, 1981.
- Şeltût, Mahmud. *İle'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâruş'Şurûk, 1983.
- Şeltût, Mahmud. *Kur'an'a Doğru*. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Şen, Ercan. "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Yorumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* I, sy. 2 (2015): 163-95.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şensoy, Sedat. *Abdülkahir el-Cürcanî'de Anlam Problemi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2001.
- Şensoy, Sedat. "el-el-Hatîb el-Kazvînî'nin Bağlamsal Anlam Teorisi Üzerine Bir İnceleme". *İslam Dilbilim Gelenğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker ve Kübra Şenel. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

- Şensoy, Sedat. “Lafız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:43. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şensoy, Serdar. “Manâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:555. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Şimşek, Mehmet Ali. “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”. *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (2001): 80-111.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim eş-. *Şerhu'l-Lum'a*. Thk. Abdulmecid Turkî. 1. Baskı. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Turkî. 1. Baskı. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tâhâ, Hamdî Subhî. “el-Makâsîd ve'l Gâyât”. *Ebhâsu ve Vakâ'i'il-Mu'temeri'l-Âlemi's-Sânî ve'l-İşrîn*, 1. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010.
- Teftâzânî, Sa'duddîn et-. *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*. Çev. İrfan Eyibil. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'duddîn et-. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. Thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2014.
- Teftâzânî, Sa'duddîn et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. C. 4. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. “Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm”. Thk. Ali Dahrûc. Nşr. Refik el-Acem. Çev. Abdullah eş-Hâldî ve Corcu Zeynâtî. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Hakîme't-. *Kitâbu İsbâtî'l-İleli*. Thk. Hâlid Zehrî. 1. Baskı. Mağrib: Matba'atu'n-Necâhî'l-Cedîd - ed- Dâru'l-Beydâ, 1998.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2:471-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tûfî, Necmeddin et-. *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mabâhisi'l-Usûliyye*. 1.Baskı. C. 1. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2002.
- Tûfî, Necmeddin et-. *Kitâbu't-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în*. Thk. Ahmet Hâci Muhammed Osman. 1. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1998.
- Tûfî, Necmeddin et-. *Risâletun fî Ri'âyeti'l-Maslaha*. Thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. 1.Baskı. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye el-Lubnâniyye, 1993.
- Turan, M. Fatih. *İslam Hukukunda Karine*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Turhan, Kasım. “İnniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:315-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Türcan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:571. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2007): 1-24.
- Türker, Ömer. “Mukâtil b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:134. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Türker, Ömer. “Tarif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3:13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:221. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uzun, Nihat. “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur’ân’ın Nüzul Dönemi Muhatapları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 2 (2020): 187-224.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 2, sy. 1 (2002): 25-52.
- Yaman, Ahmet. “Nedir Gerçek İstihsan?” *İslâmî İlimlerde Metodolji/Usûl Mes’esi: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, 1, 2, 3 ; 15-16 Mart, 19-20 Nisan, 17-18 Mayıs 2008, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi., ed. Hamza Aktan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005).
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”. *EKEV Akademi Dergisi* 10, sy. 28 (2006): 191-214.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Livâta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:198-200. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Salih Sabri. “Vücûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43:135. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Maksadi Yorum”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2006): 41-78.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3:337-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:242-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:429-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:208-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ’câzü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:403-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:326. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:325-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Matüridi’nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”. *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 1. Baskı.

- İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Taberî, Muhammed b. Cerîr (İtikadî Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:318-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yayla, Yasin. “Türkiye Türkçesinde mana birleşmesi problemi: ‘Gaye’, ‘Hedef’, ‘Maksat’, ‘Amaç’ örneği”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (21 Eylül 2020): 145-56.
- Yaylalı, Davut. “Karîne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:492. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Yıldırım, Tahsin. “Allâl el-Fâsî’de Reformist Selefi Düşünce, Siyasî ve Toplumsal Reform Çabaları”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 11 (2020): 429-50.
- Yıldız, Metin. “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 19, sy. 2 (2019): 533-51.
- Yılmaz, Hasan. “Kur’an’ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004): 231-42.
- Yılmaz, Mehmet Faik. “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:569-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Ömer. “Cüveynî’nin Makasid Düşüncesi”. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, 1. Baskı., 129-36. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Yubî, Muhammed Sa’id el-. *Makasidu’s-Serî’atu’l-İslâmiyyeti ve ‘Alakatuha bi’l-Edilleti’s-Ser’iyyeti*. 1. Baskı. Riyâd: Dâru’l-Hicreti, 1994.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Kur’ân Kavramlarının Nüzul Dönemi Anlamlarını Tespitte Hicri İkinci Asır Müktesebatı: Mukatil B. Süleyman Örneği”. *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 2022, 268-92.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Kur’ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı”. *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi = A Journal of Social Sciences [Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi = The Anatolian Theological Academy Research Journal, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi]*, sy. 42 (2020): 851-80.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-. “Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs”. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1965.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*. 2. Baskı. C. 1. Kahire, 1976.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Fâik fî Garibi’l-Hadis*. Thk. Ali Muhammed el-Bicavi ve Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 2. Baskı. C. 3. 4 cilt. ; Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1971.
- el-Bicavi ve Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. *el-Keşşâf an-Hakâ’iki Ğavâmidü’t-Tenzil*

ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Çev. Abdulaziz Hatip, Mehmet Erdoğan ve Aydın Temizer. 1. Baskı. C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

el-Bicavi ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. *Esâsu'l-Belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed ez-. *Şerhu'l-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye*. 2. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-. *eş-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. C. 1. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984.

Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*. Çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz ve Nurettin Yıldız. 3. Baskı. İstanbul: Risale, 1994.

Zurkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zemerli. 1. Baskı. C. 2. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1995.

