

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

GÜNÜMÜZ KUR'AN ARAŞTIRMALARINDA
MAKÂSİDÎ YAKLAŞIM

GÜLNUR KÜLÜNKOĞLU
2502160333

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. NECMETTİN GÖKKIR

İSTANBUL - 2021

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

GÜNÜMÜZ KUR'AN ARAŞTIRMALARINDA
MAKÂSİDÎ YAKLAŞIM

GÜLNUR KÜLÜNKOĞLU

2502160333

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. NECMETTİN GÖKKIR

İSTANBUL - 2021

ÖZ

GÜNÜMÜZ KUR'AN ARAŞTIRMALARINDA MAKÂSİDÎ YAKLAŞIM

GÜLNUR KÜLÜNKOĞLU

Modernleşmenin etkisiyle Kur'an araştırmalarında meydana gelen yöntem tartışmalarında klasik yorum yöntemlerine yönelik eleştiriler yoğunluk kazanmıştır. Bu eleştiriler içinde klasik tefsirlerin lafızcı ve parçacı olmakla okuyucuyu Kur'an'ın maksatlarından uzaklaştırdığı ana tema olarak yer almaktadır. Bu bağlamda günümüz Kur'an yorumcuları, Kur'an'ın makâsıdını aramaya ve Kur'an yorumunda makâsıdı esas almaya yönelmişlerdir. Makâsıd konusunda yapılan çalışmalarda makâsıdı yönelişin sebepleri üzerinde durulmadığı görülmüştür. Bu sebeple çalışma, günümüz Kur'an araştırmalarında Kur'an'ın makâsıdını esas alan yorumcuların tarihsel ve sosyal bağlamlarında önceki dönemlere göre daha yüksek bir vurguyla klasik bir kavram olan makâsıda atıfta bulunmalarının sebepleri, hangi motivasyonlarla bu yönelişin gerçekleştiği, müelliflerin söylemlerinde Makâsıd-ı Kur'an'ın hangi pozisyonda yer aldığı ve makâsıdın hangi işlevi gördüğü sorularına cevap arama amacındadır. Kur'an'a makâsıdı yaklaşım ve bu yönelişin sebepleri, modern dönemin şartları göz önünde bulundurularak anlaşılmaya ve tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, modern dönemde ortaya çıkan makâsıdı yaklaşımın sosyal bağlamının yanı sıra teorik ve pratik çerçevesinin aydınlatılması amaçlanmıştır. Modern dönem Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdı yaklaşım, modernleşme ile gündeme gelen yorum krizini Kur'an'ın makâsıdı üzerinden giderme amacını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Küllî ilkeler, Makâsıd, Makâsıdı Tefsir, Makâsıd-ı Kur'an, Modernleşme, Şâtibî.

ABSTRACT

MAQÂSIDÎ APPROACH IN THE CONTEMPORARY QURAN RESEARCH

GÜLNUR KÜLÜNKOĞLU

Criticisms of classical interpretation methods have intensified in the method discussions that took place in the Qur'an researches with the effect of modernization. Among these criticisms, it is the main theme that classical tafsirs are literal and fragmentary distracting the reader from the aims of the Qur'an. In this context, today's interpreters of the Qur'an have tended to seek the maqâsîd of the Qur'an and to base aims on the interpretation of the Qur'an. The maqâsîdî approach to the Qur'an and the reasons for this orientation can only be understood and determined by considering the conditions of the modern period. For this reason, the study aims to analyze the reasons why commentators based on the Qur'an's maqâsîd in today's Qur'an studies refer to the classical concept of maqâsîd in their own historical and social contexts with a higher emphasis compared to previous periods. What motivations did this approach take place? What position the maqâsîd was in the discourses of the commentators? In this respect, the study is important because of its contribution to illuminating the theoretical and practical framework and social context of the maqâsîdî approach that emerged in the modern period. The maqâsîdî approach, which emerged in the Qur'an studies in the modern period, aims to solve the interpretation crisis that has come to the fore with the effect of modernization by using the maqâsîd of the Qur'an.

Keywords: Maqâsîd, Maqâsîd of Quran, Maqâsîdî Tafsîr, Modernization, Shatibi, Universal Principles.

ÖNSÖZ

İslam dünyasının modernleşme sürecinde Kur'an'ın maksatlarını arama ve Kur'an'ı makâsıdı ışığında yorumlama arayışlarının yoğun bir vurguyla gündeme geldiği görülmektedir. Çalışma, modern dönemde Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdı yaklaşımı ele alma ve bu yaklaşımın sosyal ve tarihî bağlamını aydınlatma amacındadır. Klasik bir kavram olan makâsıd kavramının modern dönem Kur'an araştırmalarında popülerleşmesinin sebeplerini açıklığa kavuşturmaya odaklanarak modern dönem tefsir tarihinde mütevazı bir boşluğu doldurmayı ve konu hakkında yapılan çalışmaları bir adım daha ileriye taşımayı amaçlamaktadır.

Günümüz Kur'an araştırmalarında makâsıdı yaklaşımı ele alan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde makâsıd kavramı ve ilişkili olduğu kavramlar tanımlanarak kavramsal çerçeve çizilmiştir. Birinci bölümün ikinci başlığında ise Hakîm et-Tirmizî'den Şâtıbî'ye kadar olan süreç, çalışmada yer alan müelliflerin konu hakkındaki fikirleri üzerinden tahlil edilmiştir. İkinci bölümde yaklaşım, makâsıdın popüleriteye kavuştuğu XX. yüzyıl başlarından sonlarına kadar olan süreçte Kur'an araştırmalarında makâsıdı eğilime sahip olan Reşîd Rızâ (ö. 1935), İbn Âşûr (ö. 1973) ve Fazlurrahman'ın (ö. 1988) görüşleri ve sosyal bağamları çerçevesinde analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde ise modern dönemde makâsıdı yaklaşımı Kur'an araştırmalarında gündeme getiren süreç incelenmiştir. Bu bölümde modernleşmenin makâsıdın gündeme gelmesine etkisi, tarihî ve sosyal arka planının ortaya konulmasıyla açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın her aşamasında teşvik ve önerileri ile desteğini gördüğüm değerli danışmanım Prof. Dr. Necmettin Gökkır'a, çalışmanın çerçevesinin çizilmesi ve oluşumunda fikirleriyle katkıda bulunan tez izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı ve Doç. Dr. Şevket Kotan'a, jüri üyeleri Doç. Dr. Muhammed İsa Yüksek ve Doç. Dr. Muhammed Coşkun'a, aileme ve destek olan tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Gülnur Külünkoğlu
İstanbul 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE KAVRAMIN TARİHİ ARKAPLANI

1.1. Makâsîd Kavramı ve İlişkili Kavramlar	12
1.1.1. Makâsîdî Yaklaşım Zemin Teşkil Eden Amaç Eksenli Fıkhî Mekanizmalar: Kıyas, Ta'lîl, İstihsan, İstislâh.....	12
1.1.2. Mâna, Garaz, Gâye	15
1.1.3. Makâsîd-ı Şerîa.....	19
1.1.4. Hikmet-i Teşrî'	26
1.1.5. Makâsîdî Tefsir.....	27
1.1.6. Makâsîd-ı Kur'an.....	33
1.2. Kavramın Fikrî ve Tarihî Arkaplanı.....	41
1.2.1. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)	41
1.2.2. el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976).....	44
1.2.3. Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111).....	48
1.2.4. İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285).....	59
1.2.5. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)	65
1.2.6. Şâtıbî (ö. 790/1388).....	72
1.2.5.1. Eleştirilerinde Temel Bir Ölçüt Olarak Şeriatin Gâyeleri	76
1.2.5.2. Kat'îlik Bakımından İlimler.....	82
1.2.5.3. Bütünlük Vurgusu.....	85

1.2.5.4. Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamada Esas Aldığı Küllî Kaideler.....	86

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE KUR'AN'A MAKÂSİDÎ YAKLAŞIM

3.1. Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ (ö. 1935)	96
3.1.1. Muhammed Abduh'un Makâsîd Anlayışı	96
3.1.2. Reşîd Rızâ'nın Hukuk Düşüncesi ve Makâsîd-ı Şeria.....	101
3.1.3. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde İslam Şeriatinin Temel Maksatları	106
3.1.4. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsîd-ı Kur'an	107
3.1.5. Reşîd Rızâ'nın Kur'an Yorumunda Makâsîdî Yaklaşımın Birinci Boyutu: Sûrelerin Maksatları.....	109
3.1.6. Reşîd Rızâ'nın Kur'an Yorumunda Makâsîdî Yaklaşımın İkinci Boyutu: Kur'an'ın Genel Maksatları.....	111
3.2. İbn Âşûr'un Düşüncesinde Makâsîd-ı Kur'an.....	126
3.2.1. İbn Âşûr'un Makâsîd Fikrine Etki Eden Tarihî ve Sosyal Arka Plan .	126
3.2.2. İbn Âşûr'un Makâsîd Fikri	130
3.2.4. İbn Âşûr'un Tefsiri ve Yorumun Dondurulmasına Tepkisi	136
3.2.4.1. Sûre Maksatları	148
3.2.4.2. Makâsîd-ı Kur'an ve Kur'an'ın En Yüce Maksadı Olarak Islah	149
3.2.4.3. İbn Âşûr'un Örnek Yorumları	156
3.2.4.3.1. Hadler	156
3.2.4.3.2. İbn Âşûr'un Kadın ile İlgili Meselelerdeki Kur'an Yorumu.....	158
3.2.4.3.2.1. Taaddüd-i Zevcât.....	158
3.2.4.3.2.2. Kadının Şahitliği	158
3.2.4.3.2.3. Kadın-Erkek Eşitliği.....	159
3.2.4.3.3. Müellefe-i Kulûb Meselesi	159
3.2.4.3.4. Fâiz	160
3.3. Fazlurrahman ve “Gerçek İslamîlik Ölçütü” Olarak Makâsîd Fikri	162
3.3.1. Fazlurrahman'ın Islahatçılara Yönelik Eleştirileri	164
3.3.2. Fazlurrahman'ın Batılı Araştırmacılara Yönelik Eleştirileri	168

3.3.3. Fazlurrahman'ın Geleneğe Yönelik Eleştirileri	172
3.3.4. Fazlurrahman'ın Metodu	178
3.3.5. Fazlurrahman'ın Örnek Yorumları.....	188
3.3.5.1. Kur'an'ın İndiriliş Gâyesi Olarak Tevhid ve Ahiret.....	188
3.3.5.2. Taaddüd-i Zevcât	189
3.3.5.3. Sevad Arazisi	191
3.3.5.4. Kadın-Erkek Eşitliği	191
3.3.5.5. Hadler.....	192
3.3.5.6. Şûra	194
3.3.5.7. Fâiz.....	195

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE KURAN ARAŞTIRMALARINDA MAKÂSIDI YAKLAŞIMI GÜNDEME GETİREN SÜRECİN ANALİZİ

2.1. Modernleşme Sürecinde Küllî İlkeler Arayışı ve Endülüs Tecrübesinin Aktarımı.....	199
2.2. Modern Dönemde Fıkıhın Zemininin Muğlaklaşması Sonucu Fukaha ve Kur'an'ın Karşıt Konumlanması.....	210
2.3. Modern Dönemde Usûl Revizyonizmi Talepleri	217
2.3.1. Tefsirde Usûl Tartışmaları –Bütünlük Arayışı-.....	218
2.3.2. Modern Dönemde İslam Hukukunda Maslahat Odaklı Usûl Talepleri.....	228
2.4. Modern Dönemde Dinî Alanda Meydana Gelen Kategorik Yaklaşımlar ve İslamî İlimlere Etkisi	234
2.5. Oryantalist Eleştirilerin ve Avrupa Hukuk Tartışmalarının Makâsıdî Yaklaşımın Gündeme Gelmesindeki Etkisi	241

SONUÇ.....	250

BİBLİYOGRAFYA	261

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.e.	: Aynı Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
Ed.	: Editör
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
KURAMER	: 29 Mayıs Üniv. Kur'an Araştırmaları Merkezi
Nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Tsh.	: Tashih eden
t.y.	: Basım tarihi yok
ö.	: Ölüm/Vefat Yılı
vd.	: Ve devamı
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi, yayınları, yayıncılık
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Kur'an-ı Kerim'de evrende hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığı beyan edilmektedir.¹ İnsanlığın maslahatını sağlamak için inzal edilmiş olan Kur'an'ın ibadet, hukuk, ahlak vs. alanlarındaki dinî bildirimleri bu temel gayeye hizmet etmektedir.² İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kur'an'ın dinî, hukukî ve ahlakî bildirimlerinde maslahata hizmet eden alt maksatlara ulaşmak amacıyla zengin bir birikim teşekkül etmiştir.

Kur'an'ın mana ve maksatlarını aramaya yönelik tefsir birikimi, cüz'î/parçacı karakterde olması sebebiyle makasidî tefsir olarak adlandırılmamıştır.³ Modernleşme ile klasik tefsir eserlerinde gâye ve maksadın ihmal edildiği yönündeki eleştiriler, yeni usûl çağrılarının ana temalarından biri hâline gelmiştir. Bu sebeple gâî yoruma yönelik ilginin ve gâî yorum yöntemlerinin modern dönem tefsirlerinde önemli bir yer edindiği ve makâsîd/maslahat gibi pek çok kavramın yaygın bir şekilde bilinir hâle geldiği söylenebilir. Modern dönemde Kur'an araştırmalarında Kur'an'ın maksatlarını arama ve elde edilen maksatlar ışığında Kur'an'ı yorumlama arayışlarının yoğun bir vurguyla gündeme geldiği, bu arayışların klasik usûl prensipleri karşısında bir ivme kazandığı ve bir alternatif olarak sunulduğu görülmektedir.

Modern dönemde makâsîdî yaklaşıma yüksek bir teveccüh ile birlikte konu hakkında yapılan çalışmalarda bir artış gözlenmektedir. Bu dönemde Şâtîbî'nin **el-Muvâfakat**'ının art arda yayınları,⁴ İbn Âşûr'un Makâsîd-ı Şerîa hakkındaki

¹ el-Mü'minûn 23/115, Sâd 38/27, Âl-i İmrân 3/191.

² Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-Şerîa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVII, s. 423.

³ Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi**, İstanbul, Otto Yayınları, 2016, s. 103.

⁴ "el-Muvâfakât, ilk defa 1302/1884 yılında Tunus'ta neşredilmiştir. İkinci tam neşri Kahire'de 1923 yılında olmuştur. Abdullah Draz'ın yorum ve notlarıyla yapılan üçüncü neşri de yine Kahire'de (ty. Mustafa Muhammed Matbaası) yapılmıştır. Son tam neşri ise Muhammed Muhyiddin Abdülhamid'in tahkiki ile 1969'da Kahire'de olmuştur. Bu arada Kazan âlimlerinden Musa Carullah da, başına eklediği bir Türkçe mukaddime ile 1327/1909'da Kazan'da bir bölümünü yayınlamıştır."

çalışması⁵, Fas, Malezya, Endonezya, Tunus gibi ülkelerde konu ile ilgili yapılan çalışmaların yoğunlaşması bunu ispat etmektedir. Modern dönemde Kur'an araştırmalarında da pek çok isim, makâsıd konusunda çalışmalar yapmıştır. XIX. asır sonları XX. asır başlarında Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşîd Rızâ (ö. 1935) gibi İslam modernistleri, geleneksel kaynak ve metotlara yönelik eleştirileri temelinde Kur'an'ın anlaşılmasında gâye merkezli bir söylem geliştirmişlerdir. Sonraki dönemde Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Makâsıd-ı Şeri'a alanındaki eserinin yanında tefsirini telif etmiş, tefsirinin mukaddimelerinde Kur'an'ın makâsıd merkezli okunuşunu öne çıkarmış ve Makâsıd-ı Kur'an'ı açıklamıştır. Daha sonra ise Fazlurrahman, Kur'an'ın maksatları temelinde modern dünyada Müslüman pratiğini sürdürmeye dair teklif ettiği metodunu ortaya koymuştur. Bu isimlerin yanında yakın dönemde Yusuf Kardâvî, Tâhâ Câbir Alvânî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd (ö. 2010), Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), Hasan Hanefî, Taha Abdurrahman gibi müelliflerin makâsıd konusuna dikkat çektiği görülmektedir.⁶ Ayrıca Türkiye'de 2017 yılında yapılan sempozyum makâsıd konusuna tefsir alanında dikkat çeken programlardan biri olmuştur.⁷

Bu çerçevede çalışmanın temel konusunu Kur'an araştırmalarında modern dönemde gündeme gelen makâsıdî yaklaşım oluşturmaktadır. Makâsıdî yaklaşım, Kur'an'ın ayetlerinin, sûrelerinin, konularının maksatlarının belirlenmesi ve bu alt maksatlardan istikra yoluyla elde edilecek külli maksatların tespiti gibi çeşitli boyutları ile Kur'an'ın ilke ve maksatlarının tespit edilmesini veya Kur'an'ın bu külli maksatlar ışığında yorumlanmasını hedefleyen bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Çalışmada makâsıdî yaklaşım, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bir yöntem olması yönüyle

Bkz. Ahmet Yaman, "İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslam Klasîği el-Muvâfakât-Türkçeye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1997, s. 402.

⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **Makâsıd-ı Ş-Şer'atî'l-İslâmiyye**, Tunus, eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 1985.

⁶ Bkz. Maşalı, **a.g.e.**, s. 73 vd; Faruk Çaykara, "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2007, s. 253 vd; Mustafa Cabir Feyyaz el-Alvânî, "Kur'anî Değerler ve Modern Dünyada Algılanışı", ed. Mustafa Çağrı, **Makâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, İstanbul, Kuramer Yay, 2018, s. 73 vd; Yusuf el-Kardâvî, **Keyfe neteâmelu maa'l-Kur'ani'l-azim**, 3. bs, Kahire, Dârü's-Şürûk, 2000, s. 71. vd.; Taha Câbir Alvânî, **et-Tevhid ve't-tezkiye ve'l-umran, muhavelat fi'l-keşf ani'l-kıyem ve'l-makâsıd'l- Kur'âniyyeti'l-hâkime**, Beyrut, Dârü'l-hâdî, 2003.

⁷ "Modern Dünyada Kur'an'ın Yeri: Makâsıdî Tefsire Doğru", Uluslararası Sempozyum, 29 Nisan 2017.

Makâsıd, Makâsıd-ı Kur'an ve Makâsıdî Tefsir kavramları ve makâsıd kavramının ilişkili olduğu diğer kavramlar çerçevesinde ele alınacaktır. Bu yaklaşımın ortaya çıkışında modernleşme, bir kırılma noktası olarak kabul edilerek konu, klasik dönemde makâsıdî yaklaşım, modern ortamın etkileri ve modern dönemde makâsıdî yaklaşımın örnekleri kapsamında incelenecektir.

Çalışmanın Amacı ve Hedefleri

Bu çalışma, Kur'an araştırmalarında gündeme gelen makâsıdî yaklaşımın modern dönemde Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bir yöntem olarak tercih edilmesinin sebepleri ve makâsıdî yaklaşım örneklerini açıklama amacındadır.

Çalışmada bu temel amaç çerçevesinde kavramın klasik tarihsel sürecini incelemek ve kavramın ortaya çıktığı tarihî bağlamı analiz etmek birinci hedeftir. Bu şekilde kavramın klasik çerçevesi tespit edilerek modern dönemde yoğun atıf alan bu dönemin modern dönem ile sağlıklı bir mukayese imkânı elde edilecektir.

Çalışmanın ikinci hedefi, modern dönemde makâsıdî yaklaşımın öne çıkmasıyla hangi sorunlara cevaplar arandığını, klasik dönemden farklı olarak Kur'an'ın maksatlarının tayininde hangi motivasyonların etkili olduğunu tespit etmektir. Bu hedefe ulaşıldığında ise müfessirin yorumunda metnin bağlamının (*textual context*) mı kendi bağlamının (*reader context*) mı etkili olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Bu yolla kavramın tanım ve tarifinin yanı sıra modern dönemde aldığı karakteristik özellikler ortaya çıkarılmış olacaktır. Tüm bu hedeflere ulaşıldığında ise modern dönem Kur'an araştırmalarında makâsıdî yaklaşımın ortaya çıkışının arka planı net bir şekilde tespit edilmiş olacaktır.

Çalışmanın üçüncü hedefi, modern dönemde Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdî yaklaşımı modern ortamın etkileri ile birlikte değerlendirerek klasik bir kavramın modern dönemde ortaya çıkışını, ivme kazanmasını ve sosyal etkilerle dönüşümünü analiz etmektir.

Literatür Değerlendirmesi

Literatürdeki çalışmalara bakıldığında konunun daha çok hukuk alanında ele alındığı görülmektedir. Ertuğrul Boynukalın tarafından hazırlanan “İslam Hukukunda Gaye Problemi”⁸ isimli 1998 yılında hazırlanmış doktora tezi, makâsıd konusunda Türkiye’deki ilk çalışmalardan birisidir. Yazar tarafından makâsıd konusu, İslam hukukunun çağdaş problemler karşısındaki tavrını belirleme açısından önemli görülmektedir. Yazar, ilahi hukukun gayelerinin bilinemeyeceği yönündeki görüşe rağmen İslam hukukunun çoğunluğunun hukukun en üst gayesi olarak maslahat ve fayda görüşünü kabul ettiğini zikretmektedir. Adalet, erdemli toplumun kuruluşu gibi gayeler bu genel gayenin kapsamındadır. Yazar, makâsıd düşüncesinin ictihada etkisinin tartışmaların düğüm noktası olduğunu beyan ederek özellikle hulefa-i raşidin döneminde makâsıda dayalı yorumlama biçiminin hata payını asgari düzeye indirmede önemli bir fonksiyona işaret ettiğini dile getirmektedir. Müslümanların son dönemlerde hukukçuların keyfî içtihatlarına yol açacağı endişesiyle makâsıdî yaklaşımı gerektiği şekilde kullanamadıklarını ifade eden Boynukalın görüşünü “...İslam hukukçuları bir derece belirsizlik taşıyan makâsıd düşüncesinin ictihada temel alınması durumunda daha vahim sonuçların meydana geleceğini öngördüklerinden konunun üzerine yeterince eğilmemişlerdir.”⁹ cümleleriyle ifade eder. Boynukalın, makâsıdın İslam hukukunda seküler ve tarihselci kesimlerce kullanılması ve yayılmaya çalışılması konusundaki çekincelerini şu şekilde beyan etmektedir;

“Meselenin diğer bir yönü de seküler düşüncenin etkisinde kalınarak İslam hukukunun gâî yorum adı altında ilahi özelliklerinden arındırılmasına yönelik olan ve çoğunlukla tarihselci yorum taraftarlarınca benimsenen görüşlerin yayılmaya çalışılmasıdır. Bu tür çalışmalarda bulunan araştırmacıların genellikle İslam hukukuna yabancı oldukları görülmektedir. Bu nedenle söz konusu araştırmacılar yaptıkları yorumlarda keyfilikten kurtulamamaktadırlar. Ayrıca bu bakış açısının İslam hukukunun içinden neşet etmeyip hermenötik gibi Hristiyan ilahiyatına dayanan ve

⁸ Ertuğrul Boynukalın, “İslâm Hukukunda Gaye Problemi”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1999.

⁹ Boynukalın, **a.g.e.**, s. 176.

İslam kültürüne yabancı olan diğer disiplinlerden esinlenmesi bir hayli düşündürücüdür.”¹⁰

Metin Yiğit tarafından hazırlanmış olan “Fey’, Zekat ve Talak Ayetleri çerçevesinde Lafzi ve Gâî Yorum Tartışmaları”¹¹ adlı tez, alanda yapılan ilk çalışmalardan biridir. Çalışma, giriş bölümünde modernleşme ile yaşanan usûl konusundaki krize dikkat çekerek lafzi ve gâî yorum ikileminin modern dönemde tefsir usûlünde ortaya çıkmasının problemlili olduğuna değinmektedir. Yazara göre bu problem, daha derinlikli bir şekilde usûl-i fıkıh konusu olarak ele alınmış olup tefsir usûlü, usûl-i fıkıhtan neşet etmiştir ve bir alt disiplindir.¹² Bu sebeple yazar, ilk bölümde yorumun mahiyetini, ikinci bölümde usûl-i fikhın lafza ve gâyeye taalluk eden konularını, üçüncü bölümde ise fey’, zekat ve talak ayetleri çerçevesinde oluşturulan örneklem üzerinden lafzî ve gâî yorumları ele almıştır. Yorumun vahyin nüzûlü ile başladığına işaret eden yazar, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde kitap, sünnet, icmâ ve kıyas hiyerarşisinin takip edildiğini beyan etmektedir. Müctehid imamlar döneminde ihtilaflar ortaya çıktığında ise bu usûl sistematize edilmiştir. Bu sebeple yazar, yorumun sıhhati için asırlardır kullanılan bu mekanizmanın zorunluluğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede lafzî ve gâî yorum, birbirinin alternatifi değil, birbirini tamamlayan yorum biçimleri olarak nitelenmiştir. Çalışma kapsamındaki fey, zekât ve talak ayetlerinin yorumunda Hz. Ömer’in uygulamalarının nassa rağmen ictehad olarak tanımlanamayacağı ifade edilmiştir. Son tahlilde yazar, Hz. Ömer’in ya nassı uygulamış ya da hükmün uygulama gerekçesinin bulunmaması nedeniyle nassı durdurmuş olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹³

Burhan Baltacı tarafından hazırlanan “Şâtıbî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi”¹⁴ isimli tez, son dönemde yapılan Şâtıbî merkezli çalışmalardan biridir. Bu çalışmanın hedefi, XX. yüzyılda pek çok bilim adamına ilham kaynağı olan Şâtıbî’nin tam olarak doğru ve bütünlük içinde anlaşılmadığına binâen onun Kur’an’ı yorumlama

¹⁰ Boynukalın, **a.g.e.**, 176-177.

¹¹ Metin Yiğit, “Fey’, Zekat ve Talak Ayetleri çerçevesinde Lafzi ve Gâî Yorum Tartışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Diyarbakır, 2001.

¹² Yiğit, **a.g.e.**, s. 3-4.

¹³ Yiğit, **ag.e.**, s. 238-239.

¹⁴ Bkz. Burhan Baltacı, “Şâtıbî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi”, Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2005.

yönteminin ve dayandığı temel kavramların sağlıklı ve bütüncül bir şekilde bilim dünyasına sunmak olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte çalışma, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorununa Şâtıbî'nin perspektifinden yeni bir bakış açısı getirmek amacındadır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere yazar, sadece Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât** adlı eserine dayanmış ve tefsir meselelerine dair görüşlerini aktarırken tasvîrî bir yöntemi benimsemiştir.

Faruk Çaykara tarafından hazırlanan “Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar”¹⁵ adlı doktora tezi konu hakkında tefsir alanında 2007 tarihinde yapılan ilk çalışma olması sebebiyle önemli bir çalışmadır. Çalışma, makâsîd-ü's-şerîa hakkında pek çok çalışma olmasına rağmen Makâsîd-ı Kur'an alanında çalışma olmaması sebebiyle alandaki boşluğa dikkat çekmektedir. Tezin amacı, klasik ve modern dönem amaçsal yorumlama tekniklerinin bir mukayesesini yapmak olarak belirtilmiştir. Bu amaçla sadece İslam hukuku değil, çağdaş hukuktaki yorum metotları da kapsama alınmıştır. Ayrıca çalışma, Kur'an'ın temel maksatlarını belirleme amacındadır. Çalışmanın ilk bölümünde İslam literatüründeki “amaçsal” yorumlama teknikleri incelenmektedir. Çalışma, Tefsir, İslam hukuku ve çağdaş hukuk yorumlama tekniklerine geniş bir şekilde yer vererek tasvîrî bir üslup kullanmıştır. İkinci bölümde ise çağdaş hukukun ve Kur'an'ın temel amaçları başlığı altında çağdaş hukuk ekollerindeki temel amaçlar açıklanmış ve bu ekoller arasında görüş birliği olmadığı ifade edilmiştir. Bu temel amaçlar arasında adalet, hürriyet, eşitlik, güvenlik, toplumun mutluluğu gibi değerler sıralanmıştır. Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1979), Fazlurrahman (ö. 1988), Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö. 2010), Hasan Hanefi (d. 1935)'nin amaçsal yorum ilkelerine yer verilmiştir.

Son dönemde alanda Gâî yorum yöntemini ele alan diğer bir çalışma ise Mehmet Emin Maşalı tarafından te'lif edilmiş olan **Kur'an'ın anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi**¹⁶ adlı eserdir. Eser, gâî yorum biçiminin tefsire yansımalarını ve tarihsel arka planını ele alması bakımından alana

¹⁵ Bkz. Faruk Çaykara, “Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2007.

¹⁶ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi**, İstanbul, Otto Yayınları, 2016, s. 103.

önemli bir katkı sunmaktadır. Giriş yazısı ve üç bölümden oluşmakta olan eser, ilk bölümde gâî yorum biçiminin tarihsel süreç içinde geçirdiği merhaleleri ele almaktadır. Sahabe döneminde gâî yorumun ilk nüvelerinin görüldüğüne değinilerek konu örneklerle somutlaştırılmaktadır. Daha sonra makâsıdı yaklaşımın terimleşme süreci ele alınarak ilgili kavramsal çerçeve izah edilmiştir. İkinci bölümde yazarın *yenilikçi söylem* olarak nitelediği söylem sahiplerinin makâsıdı yorum anlayışları ele alınmaktadır. Yenilikçi söylemin lafızcı, tikelci olma ve illeti esas alma olmak üzere klasik söyleme yönelttiği eleştiriler üç temel noktada toplanmakta ve izah edilmektedir. Fazlurrahman, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Câbirî örnekleri üzerinden bu söylemin yeni usûl önerileri açıklanmaktadır. Üçüncü bölüm ise Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr'un makâsıdı esas alan yorum biçimleri incelenmektedir. Müfessirlerin Kur'an'ın genel maksatları olarak belirledikleri ilkeler aktarılmaktadır.

Makâsıd konusunda yapılan çalışmaların tasvirî bir karakter arz ettiği söylenebilir. Çalışmalar, alandaki boşluğa dikkat çekmekle birlikte çalışmalarda konunun popülerleşmesine katkıda bulunan isimlerin modernist olarak bilinmesi sebebiyle zaman zaman çekincelerin de dile geldiği görülmektedir. Bu çekinceye rağmen nasları anlama ve yorumlamada ilkesel olarak makâsıdı yöntemin modern çağ için gerekliliğine işaret edilmektedir. Şâtıbî sonrası süreç modern döneme kadar makâsıd tarihi açısından verimsiz bir dönem olarak görülmektedir. Modern dönem ise makâsıdın talihinin adeta tersine döndüğü bir dönem olarak tebarüz etmektedir. XIV. asırdan XIX. asrın sonlarına kadar hakim olan sessizlik, XIX. asır sonrasındaki dönemde yerini popülerliğe bırakmıştır. Bu tarihten itibaren Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât** adlı eseri ve makâsıd, maslahat gibi pek çok kavram yaygın olarak bilinir hale gelmiştir. Hatta hukuk alanında söz konusu edilen kavramların etki alanının bir yorum biçimi olarak bütün ilimleri kapsayacak boyutta genişlediği görülmektedir. Bu genişleme neticesinde klasik tefsir alanında gâye ve maksadın ihmal edildiği yönündeki eleştirilerin yeni usûl çağrılarının ana temalarından biri haline geldiği söylenebilir. Bunun sonucunda modern dönemde ortaya çıkan tefsirlerde Kur'an'ın maksatlarını arama, elde edilen maksatlar doğrultusunda Kur'an'ı yorumlama gibi arayışların klasik usul prensipleri karşısında bir ivme kaydettiği görülür. Bu bağlamda ifade edilen görüşlerde modern makâsıd çalışmalarında atıf yapılan en önemli isim

olan İbrahim b. Mûsa eş-Şâtıbî (ö. 1388)'nin ve onun **el-Muvâfakât** adlı eserinin yaygın kanaate göre kıymeti bilinmemiş, eserin modern dönemde ortaya çıkışına¹⁷ kadar makâsıdî bakış açısı terk edilmiş ve İslamî ilimlerde önemli bir etkisi olamamıştır.¹⁸ Benzer bir yaklaşımla Kur'an araştırmalarında niçin şimdiye kadar İslam tarihinde makâsıd merkezli bir tefsirin ortaya çıkmadığı sorgulanmaktadır.¹⁹ Bu soru, öncelikle şimdiye kadar ortaya çıkan tüm tefsirlerin makâsıdı dikkate alan yaklaşımdan uzak olduğunu peşinen kabul etmektedir. Ancak modern döneme kadar bütün bir tefsir tarihinin ürettiği birikimin araştırma alanına dahil edilmesi, zamansal olarak sınırlı bir çalışma içinde gerçekleştirilebilecek nitelikte değildir.

Bu sebeple sorunun zamansal olarak araştırılabilir ve sınırlanabilir bir soruya dönüştürülebilmesi için farklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Modern öncesi dönemde ortaya çıkmadığı öne sürülen makâsıdî yaklaşım, modern dönemde Kur'an araştırmalarında niçin gündeme gelmiştir? Makâsıdî yaklaşımın modern dönemde yüksek bir vurguyla gündeme gelmesinin sebepleri nelerdir? Modern dönemde niçin çağdaş müfessirler mesailerini Kur'an'ın makâsıdı üzerine yoğunlaştırma ihtiyacı duymuşlardır? Modern dönemin bu bakış açısını tetikleyici unsurları nelerdir? Modern dönemde ortaya çıkmasının sonucunda makâsıdî yaklaşım, klasik dönemden farklı içermeleri kapsamına almış mıdır? Bu bakımdan modernleşme, hangi anlamda ve nasıl klasik bir kavram olan makâsıdî yaklaşımın gündeme gelmesine etki etmiştir? soruları bu konuda cevaplanması gereken öncelikli sorulardandır. Bu soruların cevaplanabilmesi için modern tarihî arka planın ve modern söylemin aydınlatılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Modernleşmenin her "yeni"nin gündeme gelişinin sorumlusu olarak gösterilmesi, akademik çalışmalarda tekrar, tekdüzellik ve kolaycılık olarak algılanabilir. Bu düşüncenin haklılık payı olmasına rağmen modernizmin etkisi, yeni yaklaşımları anlamlandırmamıza yardımcı olmaya devam etmektedir.

¹⁷ Yaman, a.g.m, s. 402.

¹⁸ Mehmet Erdoğan, "el-Muvâfakât", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2011, c. XXXI, s. 407.

¹⁹ Mehmet Görmez, "Açılış Konuşması", **Makâsıdî Tefsir- Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul, Kuramer, 2018, s. 23.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenecek ve verilerin analizi nitel olarak gerçekleştirilecektir. Burada analiz, verileri düzenleme, bütünleştirme, irdeleme ve tekil ayrıntılar arasındaki ilişkileri belirlemek anlamındadır.²⁰ Nitel araştırma, bilgiye tümevarım yöntem bilimini kullanarak ulaşmaktadır. Bu bakımdan verilerin analizi, tümevarım yoluyla sağlanacaktır.²¹ Öncelikle sağlanan verilerin içindeki belli kavram ve kelimelerin varlığı, anlamı, ilişkilerini belirleyerek ve analiz ederek metinlerdeki kavramlara ilişkin mesaj netleştirilecektir.²² Bu analizlerde temel yöntem doküman analizi olarak ifade edilen yazılı metinlerden elde edilen verilerden anlam çıkarmak ve ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak gibi amaçlarla verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını içermektedir. Daha sonra veriler, ana ve alt problemlerin çözümüne cevap olacak şekilde ana temalar ve kategoriler halinde tasnif edilecektir.²³

Çalışmanın birinci bölümü makâsıd kavramının klasik dönemine yoğunlaşmakta olup ilk hedefimize uygun olarak ilk başlık kavramsal çerçeveyi takdim etme amacındadır. Bu başlık, kavramın mevcut tanımlarına ve yeni kavramsallaştırmalara değinerek klasik bir kavram olan *Makâsıd-ı Şerîa*'ya ilaveten *Makâsıd-ı Kur'an*, *Makâsıdî Tefsir* ve makâsıd ile ilişkili olan diğer kavramların tanımlarına yer verecektir. Temel olarak kavramın Kur'an araştırmalarındaki boyutunun sınırları ortaya konulacak ve ilgili kavramların birbiri ile ilişkisine değinilecektir. Ayrıca bu bölümde aynı hedefe yönelik olarak makâsıd kavramının, terimleşme sürecindeki târihî arka planı incelenecektir. Bu bakımdan çalışma, kavramın oluşum tarihini ortaya koymak için klasik dönemde oluşturulmuş kaynaklara başvuracaktır. Kavramın ilk dönem isimleri, terimleşme dönemi ve sonrası Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî

²⁰ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri- Nicel ve Nitel Yaklaşımlar-**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020, c. II, s. 804.

²¹ Murat Özdemir, “ Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. XI, sayı: I, 2010, s. 326.

²² Şener Büyükoztürk vd, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, 25. bsk, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2020, s. 259.

²³ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Döküman Analizi”, **Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı: 15, 2020, s. 174-175.

(ö. 478/1085), Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111), İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/ 1388)'nin makâsıd alanına katkıları üzerinden takip edilecektir. Modern öncesi dönemde makâsıd kavramının terimleşme süreci analiz edilirken kavramın terimleşme aşamalarındaki tarihsel ve sosyolojik değişimlere dikkat çekilecektir. Bu bölüm, literatür taramada kronolojik bir incelemeyi benimseyecektir.

İkinci bölümde modern dönemde Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdî yaklaşım örnekleri incelenecektir. Bu bölüm, müelliflerin makâsıdî yaklaşıma ve bütüncül bakış açısına duydukları gereksinimin İslam dünyasında hangi motivasyonlardan kaynaklandığını tespit etmeye çalışacaktır. Bu açıdan üçüncü bölüm ile benzer bir amaca sahip görünse de üçüncü bölüm, farklı bir yöne sahiptir. Zira üçüncü bölümde genel olarak modern dönemde makâsıdın popülerleşmesine hız veren amilleri tespit ve tasvir ile Kur'an araştırmalarında etkili olmasının sebepleri üzerinde durulacaktır. Bu bölüm ise Kur'an araştırmalarında makâsıdî yaklaşımın somut örneklerine odaklanacaktır. Diğer bir deyişle bu bölümde Reşîd Rızâ, İbn Âşûr ve Fazlurrahman'ın Kur'an'a yaklaşımlarının makâsıdî boyutu ele alınacak olup müelliflerin söylemlerinde makâsıdın yeri değerlendirilecektir.

Bu hedefin gerçekleştirilmesinde verileri genel içerik çözümlemelerinin ötesine taşıyan söylem analizi yönteminden istifade edilecektir. Söylem kavramı genel olarak metni veya sözü içermesine rağmen her ikisini de aşan bir boyut olarak düşünülebilir. Söylem, dilin bir parçası olarak görülmekle birlikte daha çok ilişkiler ağı veya etkileşimler bütünü olarak sözün sahibine ve muhatab alınana göre farklılaşan özellikleri ile tanımlanmıştır. Bu yönüyle bağlam ile ilişkisi vurgulanarak söylemlerin boşlukta durmadığı gibi diğer bağlamlar ve söylemlerle ilişki içinde olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁴ Söylemin bu tarifleri göz önünde bulundurularak söylem analizinin, içerik analizini de kapsayan ancak onun ötesine geçen özelliği vurgulanmalıdır.

²⁴ Edibe Sözen, **Söylem -Belirsizlik, mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1999, s. 25, 26, 28.

Metinlerin, “sosyal değişimin göstergeleri” olmasına dayanarak bu bölüm söylem analizini benimseyecektir.²⁵

Üçüncü bölüm ise çalışmanın üçüncü hedefine uygun olarak modern dönemde Kur’an araştırmalarında makâsıdı yaklaşımın gündeme gelmesinin sebeplerini analiz etmek amacındadır. Bu bölüm, mâkasıdın hem usûl tartışmalarında hem de Kur’an araştırmalarında yüksek bir teveccüh görmesinin tarihî, sosyal ve siyasî sebeplerini analiz ederek dinî ilimlerin bu gelişmelerden nasıl etkilendiğini ortaya koyacaktır. Bu gelişmeler ışığında modern dönemde makâsıdı yaklaşımın İslâmî ilimlerde nasıl bir pozisyonda konumlandırıldığı tartışılacaktır. Bu bağlamda makâsıdın gündeme gelişinde etkili olan sebepler tahlil edilerek makâsıdı yaklaşımın Kur’an araştırmalarında gündeme gelmesini hazırlayan süreç analiz edilecektir. Çalışmada sosyal değişimin makâsıd kavramı ile ilişkisini tespit etmek için kavramı modern dönemde yeniden gündeme getiren metinler, sosyal arka plan ile ilişkileri açısından analiz edilecektir. Aynı şekilde tezin ana problemi modern dönemde ortaya çıktığı için modern süreçte makâsıdı gündeme getiren metinlerin ortaya çıkış sebepleri tahlil edilerek elde edilen verilerin analizinde içerik analizi ile birlikte süreç analizine odaklanılacaktır. Makasıd konusunun tefsir alanında gündeme gelişinde sosyal arka plan etkisiyle modern sürecin sonunda kavramın Kur’an araştırmalarında nasıl bir potada dönüştüğü incelenecektir.

²⁵ Sözen, **a.g.e.**, s. 82-83.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE KAVRAMIN TARİHİ

ARKAPLANI

1.1. Makâsıd Kavramı ve İlişkili Kavramlar

1.1.1. Makâsıdî Yaklaşım Zemin Teşkil Eden Amaç Eksenli Fıkḥî Mekanizmalar: Kıyas, Ta'lîl, İstihsan, İstislah.

Kıyas, illet, istihsan ve istislâh kavramları, anlam ve amaç eksenli yorum metotları arasında yer almaktadır. Bu yöntemler, hükümlerin akıl vasıtasıyla kavranabilir ve dolayısıyla ta'lîl edilebilir olduğu kabulüne dayanmaktadır.¹ Nasların ta'lîl edilebilirliği konusunda iki yaklaşım vardır: Birinci kısım, Şîa, bazı Mu'tezilîler ve Zâhirîler olmak üzere nasların ta'lîlini kabul etmeyen ve nasları taabbüd olarak gören kısımdır. Diğer kısım ise İslam alimlerinin büyük çoğunluğunun görüşü olan nasların ta'lîlini mümkün gören kısımdır. Ta'lîlin imkanı, Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilebilirliğine dayanmaktadır. Allah'ın bütün fiillerinin ta'lîl edilir olup olmayacağı meselesi tartışmalı olmasına rağmen sünnî kelam ve usul alimleri, Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahata dayandığını kabul etmişlerdir. Ta'lîl edilebilen hükümler, *ma'kûlû'l-ma'nâ*, *muallal* ve *ta'lîlî*, ta'lîl edilemeyen hükümler ise *taabbüdi* olarak adlandırılmıştır.² Diğer bir mesele de *hikmetle ta'lîl* meselesidir. Hikmetle ta'lîl, ihtihadda gayeyi esas almaktır. Usûlcülerin çoğu tarafından öznelliğe sebep olacağı kaygısıyla caiz görülmemiş olan bu tür ta'lîl, genel olarak istihsan ve istislah delilleri altında uygulanmıştır. Gazâlî ve Âmirî gibi usûlcüler ise açık ve belli bir vasıf olması şartıyla hikmetle ta'lîli savunmuşlardır.³ Ayrıca İslam hukukunda makâsıd meselesinin ilk olarak Cüveynî'nin el-Burhân adlı eserinde illetler bahsinde ele

¹ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 4. bsk, Ankara, Bilay, 2017, s. 86.

² Apaydın, *a.g.e.*, s. 87.

³ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıd-ı Şerî'a", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVII, s. 425.

alınması, illet-makâsıd ilişkisini göstermektedir. Bu mesele daha sonra gâiyyet prensibi ile irtibatlı olarak ilahi fiillerin nedenselliği bağlamında ele alınsa da fıkıh usûlü eserlerinde bu tartışmanın etkisi söz konusudur.⁴

Kök anlamı ile sebep, mazeret ve kişiyi etkileyen hastalık⁵, bağlı bulunduğu varlığa etki eden ve halini değiştiren vasıf⁶ gibi anlamlara gelen *illet*, kıyasın rûknü ve dayandığı esastır. Hikmetle irtibatlı olarak ele alınan illet⁷ önceleri hikmetle eş anlamlı olarak kullanılmış olup daha sonra hukuk alanındaki anlamını kazanmıştır. Hikmet, usûlcüler tarafından birinci anlamıyla Şârî'in hükmü koyarken kastettiği maslahat, ikinci anlamıyla ise hükmün teşrî'ine esas teşkil eden münasip mana anlamında kullanılmıştır.⁸ Istılâhî olarak anlamı ise “hükmün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasip (uygun), zâhir (açık) ve munzabıt (objektif) vasıftır.”⁹

Şer'î hükme amaç ekseninde ulaşmanın yollarından biri olan kıyasta hükmün gerekçesi olan illet esas alınmaktadır. *Kıyas*, “...hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e vermektir.” Buradaki tanımda görüldüğü gibi fer' için de asıldaki hükmün konuluş gerekçesinin geçerli olması gerekmektedir.¹⁰ Daha açık bir tanıma göre ise kıyas, “Kitap, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklarda yer alan meselenin hükmünü vermek” anlamındadır. Müctehid, üç şer'î kaynakta hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaştığında şer'î delillerde hükmü yer alan meselelerle yeni meselenin ortak illetine dayanarak hükmünü verir. Bu şu anlama gelir ki şer'î delillerden kitap, sünnet ve icmâda bir mesele ile ilgili hüküm mevcutsa müctehid önce illet belirleme yollarını

⁴ Bkz. Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı: 17, 2007, s. 4.

⁵ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Kahire, Dârü'l-mearif (t.y.), c. IV, s. 3080.

⁶ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, 3. bsk., Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut, Dara'n-nafais, 2012, s. 230.

⁷ Muhammed Ebu Zehra, **İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)**, Çev. Abdülkâdir Şener, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986, s. 205.

⁸ Ahmed Reysûnî, **Nazariyyetü'l-Makâsıd inde İmam eş-Şâtübî**, 2. bsk, Riyad, Dârü'l-â'lemiyye, 1992, s. 10.

⁹ Apaydın, **a.g.e**, s. 105.

¹⁰ Apaydın, **a.g.e**, s. 91.

kullanarak bu hükmün hangi gerekçeye dayanarak konulduğunu tespit eder. Daha sonra yeni meseleyi hükmü konulmuş olan meseleye kıyas ederek hükmünü verir.¹¹

İstislâh ise maslahatı esas alarak hüküm vermektir. Şer’î hükümlerin amacının kulların dünyadaki ve ahiretteki maslahatlarını sağlamak olduğu fikrine dayanmaktadır.¹² Maslahat, Şâri’in itibar edip etmemesi açısından *mûteber*, *mûlga* ve *mürsel* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Muteber maslahat, şâri’in hüküm koyarken dayandığı maslahattır. Örneğin şarabın yasaklanması aklın korunması maslahatına dayanmaktadır. Mûlga maslahat ise şâri tarafından dikkate alınmayan maslahattır. Örneğin Ramazan ayında oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan bir hükümdara fakih, köle azadını değil, keffaret gerektiğine dair fetvasını vermiştir. Burada fakih, köle azadının hükümdar için caydırıcı olmayacağı, keffaret yani iki ay peşpeşe oruç tutmanın caydırıcı olacağı düşüncesine dayanmıştır. Ancak nassın açık hükmüne aykırı olan bu durum, şer’î hükümlerin değişmesine kapı açacağı ve alimlerin fetvalarının güvenilirliklerinin zedeleneyeceği tehlikesi söz konusu olduğu için bu maslahat, mûlgadır. Mürsel maslahat ise şâri’in muteber kabul edip etmediği bilinmeyen mûteber maslahat ve mûlgâ maslahat arasında bir yerde olan maslahatın tartışmalı olan kısmıdır. Mushafın yazılması, Hz. Ebu Bekir’in kendisinden sonra yerine Hz. Ömer’i bırakması, Hz. Ömer’in çeşitli teşkilatlar kurması gibi örnekler muteberliğine bir şahid bulunmaksızın maslahatla amel edilmesinin örnekleridir.¹³ Maslahat kuvvetlilik açısından zarûriyyat, hâciyyat ve tahsiniyyat kısımlarına ayrılmıştır. Makâsıd-ı şeria anlamı ile bilinen buradaki anlamı ise Şâri’in amacını korumaktır.¹⁴

İstihsan kavramı ise bir şeyi güzel bulmak anlamındadır.¹⁵ Müctehidin yeni bir mesele hakkında hüküm verirken kuvvetli gördüğü bir delile dayanarak o mesele hakkında mevcut olan genel kuraldan vazgeçerek ve hukukun amacına daha uygun

¹¹ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 17. bsk, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yayınları, 2012, s. 126.

¹² Apaydın, a.e, s. 122.

¹³ Ebu Hâmid Gazâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, Thk. Hamza b. Zühre, Medine, 2008, c. II, s. 481; Apaydın, a.g.e, s. 123-125.

¹⁴ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 481.

¹⁵ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 76.

görerek başka bir hüküm vermesidir.¹⁶ Müctehid, bir meselede kendi kanaatine göre o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçer ve nas, icma, zarûret, maslahat gibi delillere dayanarak başka bir hüküm verir.¹⁷

Konuyla bağlantılı olan bir diğer kavram ise *istishab* kavramıdır. Istilâhî anlamı “Değiştirici bir durumun olmaması durumunda mevcut durumun sürdürülmesi”dir. “Eşyada aslolan ibahadır” ve “Beraeti zimmet asıldır” temel ilkeleri ile irtibatlıdır. Genel olarak bir yöntem değil, nasların doğrudan delaleti yoluyla bir çözüm bulunamaması durumunda istishaba başvurulmaktadır.¹⁸

1.1.2. Mâna, Garaz, Gâye

Mâna, garaz ve gâye kavramları, makâsıd ile ilişkili olan kavramlar arasındadır. Mâna, sözlükte “bir şeye hırsla ve istekle yönelmek, demek istemek, boyun eğmek, kastetmek” anlamlarındaki a-n-y kökünden “sözle ifade edilmek istenen, kastedilen şey” anlamına gelmektedir. Buna göre mâna, *lafzın içerdiği anlam* olmaktadır. Bu bakımdan tefsir ile yakın anlamlıdır.¹⁹ Cürçânî, mânayı “bir şeyle kastedilen” anlamında açıklamıştır.²⁰ Nahiv ilminde lafzın mukabili olarak kullanılan mâna kelimesi, “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, mefhum) şeklinde de tanımlanmıştır.²¹ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), dilin yollarından birinin de maksat olduğunu ifade etmiştir. Bir ayetin mânasından kastedilen şey, Hakîm’in ayetin nüzulündeki hikmetinin ortaya konulmasıdır ki ayetin sırrını elde etmek isteyen de bu

¹⁶ Şaban, **a.g.e.**, s. 181; Apaydın, **a.g.e.**, s.113; Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2002, c. XXIII, s. 339.

¹⁷ Şaban, **a.g.e.**, s. 181.

¹⁸ Apaydın, **a.g.e.**, s. 129 vd.

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, Thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Darü’l-marife, Beyrut, (t.y.), s. 350; İsmail b. Hammad Cevherî, **es-Sıhah- Tâcü’l-luga**, Thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut: Dârü’l-İlm, 1990, s. 2440; Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, **Mu’cemu mekâyisi’l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dar’ül-fikr 1979, c. IV, s.146.

²⁰ Cürçânî, **et-Ta’rifât**, s. 307.

²¹ Muhammed Hâmid Tehânevî, **Mevsûatu Keşşâfu istilâhati’l-fünûn ve’l-ulum**, Neşr. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, c. II, s. 1600-1601; Atmak ve ağızdaki şeyi dışarı çıkarmak anlamındaki lafz kökünden türeyen lafız kelimesi, ağızdan ses vasıtasıyla çıkan anlamlı veya anlamsız harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizler anlamındadır. Bu sesler, bir anlam ifade ettiğinde kelime veya kelimeleri almaktadır. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 457; Cevherî, **es-Sıhah**. 1179; Sedat Şensoy, “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 42.

hikmete yönelir. Aynı kökten *inaye* mastarı da bir şeyle ilgilenmek, bütün dikkatini bir şeye yöneltmek demektir. Bu anlamıyla mâna kavramı, ayeti anlamak için her şeyden kesilerek bütün dikkatini ve ihtimamını ayetten murad edileni keşfetmeye yoğunlaştırmak demektir.²² Zerkeşî, (794/1392), mâna kelimesini, kasd ve murad olarak açıklamıştır. عنيت بهذا الكلام ibaresi “kastettim, yöneldim” anlamındadır. Müfessirler, “ashabü’l-meânî” ifadesini Kur’an’ın mânaları hakkında eserleri olan Ferrâ’ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) gibi ulema hakkında kullanmaktadır.²³ Zira ilk dönem müfessirlerin çoğu mana kelimesini lafızların şerhi ve tefsiri anlamında kullanmıştır. Az bir kısmı ise hikmet, illet ve maksada delalet manalarını tercih etmiştir. Bu bakımdan mana kelimesinin yapılan işe ihtimam ve inayet anlamlarıyla araştırmacının bütün dikkatini ayet üzerine teksif ederek ayetten muradı keşfe çalışmak anlamı öne çıkmaktadır.²⁴ Ezheri, mana kelimesinin tefsir ve te’vil ile aynı anlamda olduğunu zikretmiştir.²⁵ Tehânevî ise manayı, hem bir metnin zâhirî delaleti anlamıyla hem de maksadı anlamıyla aktarmıştır. Nahivde maksad ve medlul ile aynı anlamda olduğu görülen mana, Mantık alanında ise vaz’ ile lafızdan kastedilen zihni suret olarak anlatılmıştır. Eğer bu suret tek bir lafızla ifade ediliyorsa müfred mana, eğer lafızlar mürekkep ise ifade edilen mana mürekkep mana adını almaktadır. Mana ile mefhum arasındaki irtibat ise şu şekilde kurulmuştur; Bu zihinde oluşan suret, lafızla kastedilen boyutuyla manadır, akılda oluşması bakımından ise mefhumdur.²⁶ Mananın medlûlden farkı ise, medlûlün manadan daha kapsamlı olmasıdır.²⁷

Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1330), meânî kelimesini açıklarken kelimeyi lügâvî manalar ve şer’î manalar olarak ikiye ayırır ve meânî kelimesinin *illetler* anlamında olduğunu söyler. Çünkü selef, illet kelimesini değil, mana kelimesini

²² Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **Besâiru zevi’t-temyiz fi letâifi’l-Kitâbi’l-aziz**, 3. bs, thk. Muhammed Ali Neccar, Abdülhalim Tahâvî, Kahire, 1996, c. I, s. 80-81.

²³ Bedreddin Zerkeşî, **el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim, Kahire, Darü’t-tûras, t.y., c. II, s. 146-147.

²⁴ Ali Muhammed Esad, “et-Tefsîrû’l-makasîdî li’l-Kur’ani’l Kerim”, **İslâmîyyetü’l-marife**, sayı: 79, Tunus, 2017, s. 573.

²⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. XXXVI, s. 3147.

²⁶ Tehânevî, **Keşşâf**, c. II, s. 1600-1601.

²⁷ Cürçânî, **et-Ta’rifat**, s. 307.

kullanmaktadır. Selef bu tercihini Hz. Peygamber'in ²⁸ لَا يَحِلُّ دُمْ أَمْرِي مُسْلِمًا إِلَّا بِأَدَى مَعَانٍ şeklinde sözlerine dayandırmaktadır.²⁹ Ayrıca Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât**'ında makâsıd tabirinin *meânî* kelimesi ile ifade edildiği görülmektedir. Bu anlamda Şâtıbî'nin şer'î amellerin maksatları ve maslahatları için konulduğunu ifade ederken *meânî* tabirini kullandığı,³⁰ Ebu Hâmid Gazâlî'nin (ö. 505), **Şifâü'l-Galîl** adlı eserinde makasıd anlamında *meânî* tabirini kullandığı görülmektedir.³¹

Maksad ile ilişkili olan diğer bir kavram olan *garaz*, atış yapılırken hedeflenen nokta anlamında olup çoğulu 'ağrâz'dır. Garaz, her türlü amaç için kullanılmaktadır. Amaç, nâkıs ve tam amaç olmak üzere iki kısımdır. Nâkıs amaç, örneğin riyaset gibi istenen ancak kendisiyle bütün isteklerin son bulmadığı amaç olarak tanımlanmaktadır. Tam amaç ise cennet gibi ulaşıldıktan sonra başka bir şey istemeye ihtiyaç duyulmayan amaçtır.³² Garaz, illet ile eş anlamlı olarak Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilip edilemeyeceği meselesinde sünnî ulema tarafından kullanılmıştır.³³

Makâsıd ile yakın anlamlı olan *gâye* ise faili fiili işlemeye sevkeden şey anlamına gelmektedir. Fiile terettüp eden maslahat, hikmet ve menfaat anlamında da *gâye* kelimesi kullanılmaktadır.³⁴ Son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek gibi anlamlara gelmekte ve abes, lehv, batıl anlamlarının zıddı olarak amaç, sebep, illet, hikmet gibi manaları ifade etmektedir.³⁵ Konuyla irtibatlı olan gâiyyet prensibi, genel olarak hüsün-kubuh, vacibül-aslah, illet, ta'lîl gibi konularda farklı kelami eğilimlere yol açmıştır.³⁶ Hüsün-kubuh meselesi, başta iyilik ve kötülüğün Allah'ın bildirilmesi olmaksızın akılla bilinip bilinemeyeceği olmak üzere, theodise, iyilik ve kötülüğün ilahi sıfat/fiillerle ve sorumlulukla ilişkisi gibi pek çok mesele ile irtibatlandırılarak tartışılmıştır. Aklın şer'î hükümleri bilmedeki işlevi, hem kelam alanında hem de fıkıh

²⁸ Müslim, "Kasame", 25.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrar, an usûli'l-Pezdevî**, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Bi'llah el-Bağdâdî, 3. bsk, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1997, c. I, s. 47.

³⁰ İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakat**, Ta'lik: Abdullah Dıraz, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2017, c. II, s. 652; Reysûnî, **Nazariyyetü'l-makasid inde İmam eş-Şâtıbî**, s. 13.

³¹ Ebu Hâmid Gazâlî, **Şifâü'l-galîl**, Bağdad, Matbaatü'l-irşad, 1971, s. 195; Reysûnî, **a.g.e.**, s. 14.

³² el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 359-360.

³³ Yunus Apaydın, "Ta'lîl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s. 511.

³⁴ Tehânevî, **Keşşâf**, c. II, s. 1245.

³⁵ İlhan Kutluer, "Gâiyyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1996, XIII, s. 292.

³⁶ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıd-ü's-Şerîa", c. XXVII, s. 423.

usulünde söz konusu edilmiş olmakla birlikte temelde ilahi irade ve insan aklının bağlantısına ilişkin kalamî bir meseledir.³⁷

Özellikle en iyiyi yaratmanın Allah’a zorunlu olup olmadığı tartışmasını ifade eden aslah kavramı, makâsîd fikri ile irtibatlandırılmıştır. Bu durum aslah teorisini kabul eden Mutezile ile onlara karşı aslahı kabul etmeyen Eş’arî usulcüler tarafından farklı değerlendirilmiştir.³⁸ Nitekim Eş’arî usulcüler, dini hükümlerin gâye ve makâsîda binaen va’z edildiğini ve hükümlerde kulların maslahatının gözetildiğini kabul etmiş ancak aslahın Allah’a zorunlu olamayacağı görüşüne sahip olmuştur. Örneğin Gazâlî (ö. 505/1111)’ye göre aslaha dayanmak, Allah’a vacip olmamakla birlikte dini hükümler maslahata dayanmaktadır. Mu’tezile’nin aslahı yaratmayı Allah’a zorunlu gören fikri karşısında Eş’arî ekoller tarafından hükümlerde “*makâsîd* ve *maslahat*”ı esas alan bir çıkış yolu bulunduğu söylenebilir.³⁹ Makâsîdı ortaya çıkaran kelâmî tartışmaların sosyal bağlamına bakıldığında aslah fikrinin zemini daha iyi anlaşılmaktadır. Farklı din ve inançlara mensup insanların bir araya geldiği coğrafyalarda Allah’ın fiillerinin hikmete dayalı olduğu düşüncesinin önemli bir yer işgal ettiği görülür. Mu’tezile’nin paradigmasında *adl* esasına dayanan aslah fikrinin merkezî rolüne karşılık Eş’arî düşüncede maslahat ve makâsîd teorileri öne çıkmıştır. İki ekolün de ortak yanı, “öteki” ile birlikte yaşama zemininde dini temellendirirken makul bir çerçeveyi paylaşma motivasyonudur. Eş’arî alimlerin Horasan, Basra gibi heterojen merkezlerde bulunmaları ve Hicaz bölgesinin bu yaklaşımlara uzak olması da bunu destekler mahiyettedir.⁴⁰

³⁷ İlyas Çelebi, “Husûn-Kubuh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1999, c. XIX, s. 60; Bkz. Gazâlî, **el-Müstasfâ**, s. 73 vd.

³⁸ Bkz. Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı: 17, 2007, s. 1-24; Hulusi Arslan, “Mu’tezile’de Dinin Gayesel Yorumu”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz 2017, c. VIII, sayı:2, s. 18-34.

³⁹ Bkz. Ömer Yılmaz, “Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2010, s. 76.

⁴⁰ Ömer Yılmaz, “Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, s. 17, 44, 49.

1.1.3. Makâsıd-ı Şerîa

Makâsıd, yönelmek manasıyla açıklanan *k-s-d* kökünden gelmektedir.⁴¹ Niyet ve amaç anlamlarına gelen maksıd /maksad kelimesinin çoğuludur.⁴² “Onun tarafına yöneldim” anlamında قصدت قصده ifadesi kullanılmaktadır. اقتصاد sözcüğü de bu kökten gelmekte olup “ıfrat ve tefrit arasında” anlamını ifade eder. Övgü ve yergi arasında bir noktayı anlatmaktadır.⁴³ وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ (en-Nahl 16/9) ayetindeki aynı kökten gelen قَصْدُ ifadesi *müstakim* anlamındadır.⁴⁴

Gazâlî ile zarûriyyât, hâcîyyat, tahsiniyyât olarak üçlü bir tasnife dönüşecek olan makâsıd-ı şeria, ilk kez Cüveynî tarafından *el-Burhân* adlı usûl eserinin illetler bahsinde beşli bir tasnifle ortaya konulmuştur. Bu tasnifte birinci kısım: Manası akılla kavranabilen zarûrîlerdir. İkinci kısım: Zarûret derecesine varmamakla birlikte genel ihtiyaçlarla ilgili olanlardır. Üçüncü kısım: Zorunlu bir zarûrete delalet etmeyen ve genel bir ihtiyaca da dayanmayan ancak kendisinde iyilik ve ahlâkî güzellik gayesi hedeflenen kısımdır. Dördüncü kısım: Zarûrete ve ihtiyaca dayanmayan ancak kendisinden istenen gâyenin açıkça ifade edilmiş olduğu mendublardır. Beşinci kısım: İstinbat için herhangi bir asıl ifade etmeyen kısımdır.⁴⁵

Daha sonra makasıd-ı şerianın terimleşmesine katkı sunan Gazâlî, *el-Müstasfâ*’nın istislâh bahsinde maslahat ve makâsıd-ı şerîa konularını ele almıştır. Maslahatı, şer’in muteber saydığı, şer’in muteber saymadığı ve şer’in muteberliğine veya butlânına şahitlik etmediği maslahat olarak üç kısımda tasnif etmiştir. Üçüncü kısım olan maslahat-ı mürseleyi açıkladığı başlıkta bir maslahat tanımı vermiştir. Bu tanıma göre maslahat, şer’in amacını korumaktır. Diğer bir tanım olan “yararı sağlama ve zararı def etme” tanımının ise toplum için olduğunu söyler.⁴⁶ Bu ifadelere göre maslahat, insanın arzularına göre değil, dinin koyucusunun isteklerine göre

⁴¹ İbn Manzûr, K-S-D, *Lisânü’l-Arab*, s. 3642.

⁴² Boynukalın, *a.g.m.*, s. 423.

⁴³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 404.

⁴⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, s. 3643.

⁴⁵ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Doha, Câmiatu Katar, 1978, c. II, s. 923 vd.

⁴⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 481.

belirlenecektir (ya da belirlenmelidir).⁴⁷ Şer'in insanlara ilişkin amacı da beş aslın korunması yani din, can, akıl, nesil, malın korunmasıdır. Bu beş temeli koruyan her şey maslahat ve bu beş temeli ifsat eden her şey de mefsedet olup mefsedetin giderilmesi de maslahattır.⁴⁸

Cüveynî ile illetler bahsinde ele alınan makasîd, Gazâlî ile terimleşmiş ve Şâtıbî ile kıyasın kapsamından çıkarılmıştır. el-Muvâfakât adlı eserinde konuyu ayrıntılı ve kapsamlı olarak ele alan Şâtıbî'ye göre şer'î yükümlülükler, yaratılış konusunda hedeflenen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar üç kısımda toplanmıştır: Zarûriyyât, Hâcîyyat, Tahsîniyyat.⁴⁹

1. *Zarûriyyât*: Korunması gereken ve ortadan kalkmaları durumunda dünya işlerinin yolundan çıktığı ve kargaşanın meydana geldiği hususlardır. Dünyevi olarak bu derece bir kargaşanın olması ahiretin kaybını da getirecektir.⁵⁰ Zarûriyyâtın korunması, öncelikle zarûriyyâta varlık kazandırmak ve dikkate almak yoluyla gerçekleşir. Örneğin namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetler, varlık kazandırma açısından dinin korunmasına yönelik iken cezaî hükümler ise zarûriyyâtın ortadan kaldırılmasına engel olarak dinin korunmasına yöneliktir.⁵¹

Şâtıbî, zarûriyyâtı bütün dinlerde korunmasına itibar edilen beş asıl olarak beyan etmektedir;

- A. Dinin Korunması.
- B. Nefsin Korunması.
- C. Neslin Korunması.
- D. Malın Korunması.
- E. Aklın Korunması.⁵²

⁴⁷ Soner Duman, "İslam Hukuk Metodolojisinde Gazâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", 900. Vefât yılında İmam Gazâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 420.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 481.

⁴⁹ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 340.

⁵⁰ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 337-340.

⁵¹ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 338.

⁵² Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 339.

2. *Hâciyyât*: Zarûriyyât derecesinde olmayan, yokluğunda dünya ve ahirette kargaşaya yol açmayan ancak yokluluğu halinde mükellefler için sıkıntı ve meşakkat doğacak hususlardır. Şâtıbî, bu başlığı ibadetlerde geçerli olan ruhsatlarla örneklendirmiştir. Hastalık ve yolculuk durumundaki ruhsatla meşakkatin kaldırılmasını hedeflemektedir.⁵³

3. *Tahsîniyyât*: Mekarim-i ahlakın gerektirdiği davranışlardır. Örneğin Allah'a yakınlık amacıyla gönüllü sadaka ve nafile ibadetler, israf ve cimrilikten uzaklaşma, cihad esnasında kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmemesi tahsîniyyâtan sayılmıştır.⁵⁴ Şâtıbî, bu üç bölüme ek olarak mükemmilat ya da tekmilat olarak ifade ettiği tamamlayıcı unsurları zikretmiştir.⁵⁵

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), zarûriyyâtı, şer'î maksatların ilki olarak açıklamıştır. Zarûriyyâtı, İslam ve imanın esasları gibi insan ve toplum hayatının ayakta durmasını sağlayan maslahatlar olarak tanımlayarak bu esaslarda bir bozulma meydana geldiği zaman toplum ve insan hayatında da bozulmalar baş göstereceğine işaret etmektedir. Din, nefis, akıl, nesil, mal olarak ifade edilen zarûriyyât, maslahat mertebesinin en yücesidir ve korunup sürdürülmesi gerekir. Cürcânî, bu hususların korunmasına dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Şöyle ki:

Dinin korunması; Dine davet, dine düşman olanlara ve dinin iptaline karşı cihad, irtidad edenlerin cezalandırılması, itikâdî şüpheler ve ahkâmın tahrifi gibi konularda insanların uyarılması ve uzak tutulması; Nefsin korunması: Haddi aşanların cezalandırılması ve nefsi tehlikeye maruz bırakmanın haram kılınması; Akıl korunması: Akılsız ifsat edecek her türlü uyuşturucu ve sarhoş edici maddelerin haram kılınması; Neslin korunması: Evliliğin korunması ve bu amaçla zinanın haram kılınması ve mürtekibin cezalandırılması, muhsanata zina iftirasının haram kılınması, zaruret olmadıkça hamileliğin sonlandırılması ve engellenmesinin yasak olması; Malın korunması: Hırsızlığın haram kılınması ve hırsızlık haddi, malın itlafı, heder

⁵³ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 339.

⁵⁴ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 340.

⁵⁵ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 341 vd.

edilmesi ve israf edilmesinin haram kılınması, malın sefih ve mecnundan hacr edilmesi gibi sorumluluklarla açıklanmıştır.⁵⁶

Şâtıbî'ye kadar olan süreçte genel olarak kavramın, dinin, canın, aklın, malın, neslin muhafazası olarak formüle edildiği görülmektedir. Karâfi (ö. 684/1285), Taceddin es-Sübki (ö. 1370), Şevkânî (ö. 1834) tarafından bu beş asla ırzın korunması (insan onur ve haysiyetinin muhafazası) da eklemiştir.⁵⁷ Hakkında had cezasının bulunması ve Hz. Peygamber'in ırzın korunması için beyat alması gibi sebepler, ırzın korunmasının zarûriyyattan sayılmasına gerekçe teşkil etmiştir. Modern dönemde ise İbn Âşûr gibi ırzın korunmasının zarûriyyatın kapsamına dahil edilmesine karşı çıkanlar olduğu gibi Kardâvî gibi ırzın korunmasının zaruriyyattan sayılmasını kabul edenler de vardır.⁵⁸ İbn Âşûr, ırzın korunmasını zarûriyyat değil, hâciyyat arasında görmektedir.⁵⁹ Kardâvî ise zarûriyyatın kapsamının ictihâdî olarak belirlendiği düşüncesine dayanarak ırzın bu kapsama dahil edilebileceğini söylemektedir.⁶⁰

Makâsıd kavramı tanımlarda görüldüğü gibi İslam hukukunda konu edilerek amelî hükümlerin gayeleri anlamına tahsis edilerek meşhur olmuştur. Klasik dönemde makâsıda dair eserlerde konunun çeşitli boyutları incelenmekle birlikte herhangi bir tanım yapılmadığı görülmektedir. Modern dönemde kavramın çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar ise çoğunlukla “fıkâhî düzenlemelerin gâyeleri” noktasında birleşmektedir. Bu yönüyle makâsıd, makâsıd-ı şerîa anlamındadır. Makâsıd-ı şerîa, “genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayeleri anlamında kullanılan bir tabir”dir.⁶¹ Modern dönemde ilk olarak İbn Âşûr, kavramı ikili bir tasnif yaparak tanımlamıştır. 1. Hukukun genel gayeleri, şer’î hükümlerin bütününden ve çoğundan gözetilen manalar, hikmetler ve gayelerdir.⁶² Özel gayeler

⁵⁶ Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s. 211-212.

⁵⁷ Bkz. Ali Pekcan, “Zarûriyyat Düzeyindeki Gâî Degerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, **İslamî İlimler Dergisi**, sayı: 1, 2008, s. 146.

⁵⁸ Ali Pekcan, **İslam Hukukunda Gâye Problemi**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2003, s. 135-137.

⁵⁹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **İslam Hukuk Felsefesi Gâye Problemi: Mekâsıdu’s-Şerîati’l-İslamiyye**, Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, 3. bsk, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999, s. 143.

⁶⁰ Ali Pekcan, **a.g.e**, s. 136.

⁶¹ Boynukalın, “Makâsıdu’s-Şerîa”, s. 423.

⁶² İbn Âşûr, **Mekâsıdu’s-Şerîati’l-İslamiyye**, s. 77.

ise Şârî'in insanların özel ve tikel hukuki tasarruflarında onların yararına olanı gerçekleştirmek için hedeflediği menfaatlerdir.⁶³

Modern dönemde makâsîd kavramının zarûriyyât boyutu eleştiriye konu olmuştur. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, fukahânın ulaşabildiği son nokta olarak dinin, canın, neslin, aklın, malın korunması yani makâsîd-ı hamseyi yetersiz görmektedir. Ona göre buradaki “koruma” ifadesi bile fukahânın tutumunun statikliğini göstermektedir.⁶⁴ Diğer taraftan küllî ilkelerin klasik usûlde belirlenme şeklini de problemli gören ve şeriatin küllî maksatlarına ilişkin yeni bir metot önerisinde bulunan Ebu Zeyd'e göre klasik ulema, makâsîd-ı şerîâyı sadece yasama hükümlerinden elde etmişlerdir. Başka bir ifadeyle klasik yorum yöntemlerinin ilgisi, cüz'ilerden çıkarılan küllîler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çıkarım, İslamî metinlerin bütünsel anlamına odaklanmamaktadır. Küllî anlamda Kur'an'ın sadece yaşamaya dair hükümleri değil, itikâdî yönü, Kur'an kıssaları, cennet-cehennem vs. tasvirlerinden elde edilecek anlam da dikkate alınması gerektiği gibi vahyin inzal edilmiş olduğu tarihsel dönemin sosyolojik boyutu da makâsîdın belirlenmesinde dikkate alınmalıdır.⁶⁵ Ebu Zeyd'in düşüncesinde makâsîd merkezli yeni metot, klasik ulemanın ortaya koyduğu beş küllî maksadı da kapsadığını söylediği üç temel ilkeye dayanmaktadır. Birincisi akılcılık ilkesidir ki bu ilke asabiyet ve saldırganlığın kendisinden neşet ettiği cahiliye kavramının zıddı olan akılcılıktır. Cahiliyyeye ait uygulamaların hepsi tüm insanlıkta bulunan akıl sayesinde hilme dönüşür. İkinci ilke ise köleliğin zıddı olan hürriyet ilkesidir.⁶⁶ Akıl ilkesiyle sıkı bir irtibatı olduğu dile getirilen hürriyet ilkesi, İslam'ın temel kabul ettiği seçme ilkesine dayanmaktadır. Üçüncü ilke olan adalet ilkesi, sadece zulmün zıddı olmak yönüyle değil, bir bütün olarak insan varlığının temel ilkesidir.⁶⁷

Klasik makâsîd teorisinin çerçevesini genişleten yorumlarıyla dikkat çeken başka bir isim olarak Kardâvî, makâsîd konusuna eşitlik, kardeşlik, insan hak ve

⁶³ İbn Âşur, **a.g.e.**, s. 203 vd.

⁶⁴ Bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev. Ahmet Fethi Polat, Ankara, Avrasya Yayınları, 2002, s. 205.

⁶⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 281-282.

⁶⁶ Ebu Zeyd, **Söylem ve Yorum**, s. 285.

⁶⁷ Ebu Zeyd, **a.g.e.**, s. 289.

hürriyetlerini korumayı eklemiştir.⁶⁸ Makâsıdın zarûriyyât-ı hamse ile sınırlandırılmasını tenkit ederek makâsıdın kapsamını genişleten bir söylem ortaya koyan isimlerden biri de Cemaleddin Atiyye'dir. Atiyye, hukukun maksatlarını; bireysel alan, aile alanı, ümmet alanı ve insanlık alanı temelinde dört alanda tasnif etmektedir.⁶⁹ İnsan yaşamının korunmasını bireyin fiziksel ve ruhsal sağlığının her boyutuyla korunmasına, aklın korunmasını ise aklın geliştirilmesi ve kullanımı anlamlarıyla genişletmektedir. Onu düşüncesinde aklın korunması amacıyla bağımlılık maddelerinin kullanımının yasaklanması gibi hususların yanı sıra akıl, batıl inançlardan ve yanlış doktrinlerden de uzak tutulmalıdır.⁷⁰ Ayrıca Atiyye, dinin muhafazasını kişisel dindarlığın korunması olarak yorumlamakta ve bu bağlamda dinin korunmasını şirkten uzak durmanın yanı sıra kişisel ibadetlerde özgürlük temelinde genişletmektedir.⁷¹

Modern dönemde adalet, özgürlük, insan hak ve özgürlükleri gibi modern evrensel değerler, makâsıdın kapsamına dahil edilmiştir. Bu bakımdan makâsıdı yaklaşım, modern dünyada Müslüman toplumun çoğunun yüzleşmekte olduğu problemlerin çözümleri için şariat çerçevesinde “daha tercih edilebilir bir metodoloji” sunma amacına matuf olarak şekillenmektedir.⁷² Modern makâsıd anlayışında muhafazakar tavrın yahut ceza merkezli bir korunmanın değil, değer ve haklar merkezinde bir genişlemenin olduğu ve zarûriyyat-ı hamsenin muhtevasının modern kavramlarla yeniden oluşturulduğu söylenebilir. Örneğin neslin muhafazası, yakın dönemde aileye özen gösterilmesine, aklın muhafazası ise bilimsel düşüncenin yayılmasının desteklenmesine, beyin göçünün engellenmesine veya sürü zihniyeti ile mücadele edilmesine dönüşmüştür.⁷³ Hatta dinin muhafazası ilkesinin modern dönemde modern bir kavram olarak inanç özgürlüğüne dönüştüğü görülmektedir. Bu

⁶⁸ Yusuf Kardâvî, **ed-Dirâse fi fikhı Makâsıd-ı Ş-Şerîa**, Mısır, Dârü'shuruk, 2008, s. 28 vd.; Bkz. amlf, **Medhal li diraseti's-şerîati'l-İslamîyye**, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1997.

⁶⁹ Jamal al-Din Atiyah, **Towards realization of the higher intents of Islamic law**, Çev. Nancy Roberts, London, 2007, s. 116.

⁷⁰ Attiyah, **a.g.e.**, s. 121.

⁷¹ Attiyah, **a.g.e.**, s. 122.

⁷² Zainab Alwanî, “Maqasid Qur’aniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyyat”, **The Muslim World**, c. CVI, 2014, s. 6.

⁷³ Jasser Auda, **Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach**, London, The International Institute of Islamic Thought, 2007, s. 22.

bağlamda “Dinde zorlama yoktur” (el- Bakara 2/256) ayeti sık sık gündeme gelmektedir. Malın muhafazasının da bu bağlamda sosyal yardımlaşma, para akışının sağlanması, ekonomik kalkınma ve refah düzeyi olarak yorumlandığı görülmektedir.⁷⁴ Bu açıklamalarda görüldüğü gibi makâsıd-ı şerîa kavramının zarûriyyât kısmına modern içermelerin dahil edildiği ve klasik korumacı yaklaşımdan uzaklaşıldığı söylenebilir. Canın, ırzın ve malın korunması gibi zaruretler, aklın baskın olduğu doğal düzenden kaynaklanan doğal haklara evrilmiştir.⁷⁵

Diğer taraftan Taha Abdurrahman, makâsıdın klasik tasnifinde yer alan mekârim-i ahlakı, tahsiniyyat altında sınıflandıran yaklaşımı eleştirmektedir. O, bir yandan klasik makasid teorisindeki ahlak vurgusunu öne çıkarırken öte yandan mekarim-i ahlakın tercihe konu edilmesini eleştirir. Ona göre yaygın bilinenin aksine klasik teoride mekarim-i ahlâk, zarûriyyât derecesine sahiptir.⁷⁶ Klasik dönemin en önemli örneği olan Şâtıbî, hiyerarşik bir yapı arzetsen de makâsıdın dıştan içe doğru her bir unsurunun diğeri tarafından korunması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda *zarûriyyât*; hâcîyyât ve tahsîniyyât için bir temel teşkil etse de aralarında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu da zarûriyyât karşısında hâcîyyât ve tahsîniyyâtın değersiz olduğunu göstermez. Şöyle ki daha alt düzeyde korunması gereken hususların hafife alınması, daha üstteki bir duruma karşı ciddiyetsizliğe sebep olabilir. Yani tahsînî veya hâcî unsurlara karşı ihlale kalkışan kimsenin zarûriyyâtı da ihlal etme cesaretini göstermesi söz konusu olabilir.⁷⁷ Burada Şâtıbî, örnek olarak namaz ibadetini vermektedir. Namazın sadece farzlarını kılmak hoş karşılanmamış böyle bir kişinin tavrı, ciddiyetsizlik olarak görülmüştür.⁷⁸ Başka bir ifadeyle zarûriyyâtın kemal derecesinde gerçekleşmesi, sıkıntı içerecek durumlardan uzak ve mekârim-i ahlak ile bezenmiş olarak mümkün olacaktır.⁷⁹ Böylece Şâtıbî’nin düşüncesinde zarûriyyâtın en

⁷⁴ Jasser Auda, **a.g.e.**, s. 23. Makasid-ı Şerîanın zarûriyyat kısmı ile insan hakları arasında kurulan ilişki için. Bkz. Recep Şentürk, “Doğu ve Batı Medeniyetlerinde İnsan Hakları”, **Kur’an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları**, Ed. Muhsinz Demirci, İstanbul, Ensar Yayınları, 2014, s. 21-53.

⁷⁵ Wael B. Hallaq, **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?**, Çev. Aziz Hikmet, 2. bs, İstanbul, Babil Kitap, 2019, s. 144-145.

⁷⁶ Taha Abdurrahman, **Tecdidü’l Menhec fî Takvîmî’t-tûras**, Beyrut: Merkezü’s-sikâfi’l-Arabî, 2. bs, (t.y.), s. 112.

⁷⁷ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 349.

⁷⁸ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 350.

⁷⁹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 351.

güzel şekilde gerçekleşmesi için hâcî ve tahsînî hususlar, adeta vazgeçilmez olmaktadır.⁸⁰

1.1.4. Hikmet-i Teşrî'

Islah etmek maksadıyla men etmek anlamına gelen h-k-m kökünden gelmekte olan hikmet⁸¹, Cürçânî tarafından insanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini bilmesi, makul söz, ilim ve amelin bir arada olması gibi anlamlarla tanımlanmıştır. İbn Abbas (ö. 68) tarafından helal ve haramın bilgisi olarak tarif edilirken hakka uygun olan her söz, hikmet olarak nitelendirilmiştir.⁸² İsfahânî (ö. V. yy ilk çeyreği) ise hikmeti eşyanın hakikati ile bilinmesi olarak tarif etmiştir. O, eşyanın beşer takâtî ölçüsünde küllîleri ile bilinebileceğine bütün cüziyyatı ile eşyayı bilmenin beşer takatinin sınırları dışında kaldığına dikkat çekmektedir. Ona göre ilimlerin hikmete nisbeti azaların bedene nisbeti gibidir.⁸³ Bakara Sûresi 269. ayette⁸⁴ hikmet; nübüvvet, hükümde isabet, haşyetullah, fehm ve fikh anlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Buna dayanılarak hikmet ile Kur'an'ın zâhirî manaları değil, bâtinî manaları kastedilmektedir. Batınî manalar ise Kur'an'ın gâyeleri ve ğarazlarıdır.⁸⁶ Allah'ın isimlerinden olan *Hakîm* de aynı kökten olup her şey üzerinde hüküm sahibi olarak hükmeden ve her şeyi incelikleriyle bilen anlamındadır.⁸⁷

Hukuk alanında ise hikmet, hükmün konuluş amacı anlamı ile makâsıd-ı şeria ile aynı anlamdadır. Bu anlamıyla Şâri'in maksadı ve hikmeti arasında bir fark

⁸⁰ Taha Abdurrahman'nın Şâtıbî'nin makasîd teorisinde burhanı değil, irfanı esas aldığı ile ilgili açıklamaları için Bkz. Münteha Maşalı, "Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, sayı: 39, s. 181-219.

⁸¹ el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 126.

⁸² Cürçânî, **et-Ta'rifat**, s. 155.

⁸³ Râgıb el-İsfahânî, **ez-Zerîa ilâ mekârim'îş-şeria**, Lübnan, 1980, s. 104.

⁸⁴ "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar." (el-Bakara 2/269), Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Çev. Ali Özek vd., Ankara, TDV Yayınları, 2017.

⁸⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), **Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an**, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, Darü'l-hicr, 2001, c. V, s. 8 vd.

⁸⁶ Mushref Ahmad, Jama'n Al-Zahrânî, "et-Tefsirü'l-makâsîdî", **Mecelletü'd-Dirasati'l-İslamîyye**, Riyad, 2016, c. XXVIII, Sayı: I, s. 59.

⁸⁷ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. XII, s. 901.

yoktur.⁸⁸ Şâri'in hükmünde bir gaye gözeterek bir faydanın sağlanması zararın önlenmesi manasında kullanılmıştır. Bu yönüyle Gazâlî tarafından makâsîd ile eş anlamlı görülmüştür. Hükmün konulmasına uygun olan bir vasıf olarak tanımlanması ise mecaz olarak değerlendirilmiştir.⁸⁹

Hikmetin teşri'i boyutu hakkında açıklamalar yapan İzmirli İsmail Hakkı, akıl ve nakli birbirine muhalif görenleri irşad ve ikna için hikmet-i teşrinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre hikmet-i teşri sayesinde akıl ve naklin tevafuku zahir olur. Peygamberler, akli hayrette bırakacak şeyleri getirir ve aklın noksanını itmam eder. Bu sayede münkirin fesadı defolunur. Mülhidin de ilhadı yıkılır gider. İzmirli, "Her teklifin hikmet-i teşriini bilmek mümkün olur mu? sorusuna cevap aramaktadır. Genel olarak her teklifin müstahsen olduğunu ve hikmetinin bulunduğunu ifade eder. Bazı teklifin hikmeti teemmül ile bilinir. Mesela kısas hayatı muhafaza için, oruç nefsi günahlardan alıkoymak, zekat fukaranın ihtiyaçlarını gidermek içindir. Teklifin diğer kısmında ise hikmeti temmül ile keşfetmenin mümkün olmadığını beyan etmektedir. Mesela namaz rekatlarının sayısı bu türden sayılır.⁹⁰ İzmirli, hikmetini keşfetmenin mümkün olmadığı teklifin bu şekilde vaz edilmesini şu şekilde açıklamaktadır;

"Bir memur amirinin emrini yerine getirirken menfaat ve hikmetini bildiği işleri yerine getirirken bu inkıyadı akli ile gerçekleştirir ve teslimiyeti aşıkâr olmaz. Lakin hikmet ve menfaatini bilmediği emirleri yerine getirirken onun inkıyadı ve teslimiyeti aşıkâr olur. Bunun yanı sıra insan hikmetini takdir edemediği şeye kalben o kadar yönelemez. Ancak amirin hâmid ve hakîm olduğunu bilirse hikmetini takdir etmediği şeye de teslimiyet gösterir. Onu tefekkür eder. Bu tür fiiller de müstahsen olur."⁹¹

1.1.5. Makâsîdî Tefsir

İslam düşüncesinde makâsîdî yaklaşımın ilk dönemlerden itibaren mevcuttur. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v)'in ve ashabın icraat ve ictihadları makâsîdî

⁸⁸ Reysûnî, **Nazariyyetü'l-makâsîd**, s. 8.

⁸⁹ Ertuğrul Boynukalın, "İslam Hukukunda Gaye Problemi", Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1999, s. 38.

⁹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, "Hikmet-i Teşri veya Mehasin-i Şerayi [I] (maba'd)", **Ceride-i İlmiyye**, c. IV, sayı: 41, İstanbul, Meşihat-ı Celile-i İslamiyye, h.1337, s. 1215-1218.

⁹¹ İzmirli, **a.g.m.**, s. 1218.

yaklaşımın erken dönemde mevcut olduğu gösterir.⁹² Makâsîdî tefsir hakkında yapılan çalışmalarda genel olarak makâsîdî tefsirin uygulama olarak erken dönemde mevcut olmakla birlikte bu kullanımın daha çok modern dönemde öne çıktığı görülür. Ashab ve tâbiîn döneminde Kur'an'ın maksatlarına yönelik belirgin bir konu gündemde olmamasına rağmen, ashab ve tabiîn dönemi, Kur'an'ın maksatlarının anlaşıldığı bir dönemdir. Onların Kur'an'a yaklaşımı makâsîdî olmaktan öte teori ve pratiği birleştiren Kur'an'ı pratik olarak hayata aktaran bir yaklaşım olarak nitelenebilir.⁹³

Muhammed Mustafa Şelebî, **Ta'lîlül'l-ahkâm** adlı eserinde Kur'an'da pek çok ayet-i kerimenin mevcut hükümleri takip eden maslahat veya mefsedet yönlerine dair açıklamalarla birlikte geldiğini beyan etmiştir.⁹⁴ Kur'an-ı Kerim kendi diliyle hidayet, hak ve adaletin ikamesi, tezkiye, rahmet ve saadet gibi maksatlarını açıkça beyan etmektedir.⁹⁵

Hiz. Peygamber'in namazın uzun kıldırılması hakkında aldığı şikayete binaen ihtiyaç sahibi, yaşlı, zayıf ve hasta kimseler bulunması ihtimalini beyan etmesine dayalı olarak namazın hafif kıldırılmasını gerektiren sebepler sünnette dinin kolaylık ilkesini esas alması yönüyle gâî yaklaşıma delildir.⁹⁶ Önce belli amaçlara yönelik olarak kurban etlerini saklamayı yasak ederken daha sonra başka maksatlara yönelik olarak bu yasağı kaldırması ve buna benzer örnekler, Hiz. Peygamber'in koyduğu hükümlerde makâsîdî esas aldığını göstermektedir.⁹⁷

⁹² İbn Âşur, **Mekâsîdü's-şerîati'l-İslâmîyye**, s. 39 vd; Faruk Çaykara, "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2007, s. 110-139; Muhammed Abdüllatif Abdül'âtî, "el-Bu'dü'l-makasîdî fî dirasat'il-Kur'aniyye", **Journal of College of Sharia & Islamic Studies**, c. XXXIII, sayı: 16, 2015-2016, s. 82-83.

⁹³ Tazul Islam, "The Concept of Maqasid al-Qur'an": Its Genesis and Developments", Research Fellow Center of Qur'anic Research (CQR) Universiti Malaya, Malaysia, **Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference**, ISBN 978-967-5534-20-1, Centre of Quranic Research (CQR) 2012, s. 11-12.

⁹⁴ Bkz. Muhammed Mustafa Şelebî, **Ta'lîlül'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratiha fi usuri'l-ictihad ve't-taklid**, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981, s. 14 vd.

⁹⁵ Ahmed Reysûnî, **Makâsîdu'l-makâsîd: el-gâyâtü'l-ilmiyye ve'l-ameliyye li makâsîdi's-şerî'a**, Beyrut, Şebeketi'l-Arabiyye, 2013, s. 27.

⁹⁶ Çaykara, **a.g.e.**, s. 118.

⁹⁷ Bkz. Müslim (ö. 261/875), **el-Câmi'u's-sahîh**, Riyad, Dârü't-tayyibe, 2006, "Edâhî", 28.

Sahabe döneminde ise makâsıd meselesinde Hz. Ömer'in icraatlarının ve ictihatlarının öne çıktığı görülmektedir. Hz. Ömer'in özellikle müellefe-i kulûba zekat vermemesi ve ehl-i kitap hanımlarla evlilik gibi pek çok mesele hakkında gayeyi gözetmesi sebebiyle açık hükümleri maslahat gereği uygulamadığı bilinmektedir. Bu durumla ilgili olarak hükümlerin Hz. Ömer tarafından ortadan kaldırıldığı⁹⁸ söylendiği gibi bu durum, hükümlerin geçici olarak askıya alınması olarak da yorumlanmıştır.⁹⁹ Bunların dışında Hz. Ebu Bekir'in zekat vermeyenlerle savaşması, mushafın cem ve istinsahı, Hz. Osman'ın maraz-ı mevt halinde yapılan bâin boşamaları misasçılığa engel görmemesi, Hz. Ali'nin sanatkarlara bırakılan sipariş malzemesinin emanet hükmünde olduğu ve yerleşik kurala rağmen telef halinde tazmine tâbî tutulması gibi pek çok tutum, gâî yorum bağlamında zikredilebilecek örneklerdir.¹⁰⁰

İlk dönemlerde mevcut olduğu görülen makâsıdî yaklaşımın sonraki dönemlerde etkisini yitirdiği düşüncesinde olan Reysûnî, müfessirlerin Kur'an'ın maksatlarına gereken önemi vermediklerini ifade eder. Ona göre bu çağın problemlerini çözmek için Kur'an'ın çeşitli boyutlarıyla maksatlarının esas alındığı bir tefsir gereklidir.¹⁰¹ Modern çağın yeni problemlerinin çözümü için klasik tefsir kaynaklarının yeterli imkanı sunmaması, bu yaklaşımın çıkışı için güçlü bir motivasyon olarak görünmektedir. Bu eksiklik tefsir alanında bir yenilenme çağrısına sebep olmuştur. Makâsıdî yaklaşım bu yönüyle Kur'an'ın özel ve genel gayelerinin ortaya konulması ile modern toplumun ıslahını sağlayacak ve problemlere cevap verecektir.¹⁰² Bu temel fikir çerçevesinde makâsıdî tefsir, modern dönemde yeni bir usûl olarak ele alınmaktadır. Bu eğilimin son dönem ortaya çıkmasının sonucunda makâsıdî tefsirin tanımlarının daha çok son dönem çalışmalarda yapıldığı

⁹⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, İstanbul, Otto Yayınları, 2013, s. 117.

⁹⁹ Bkz. Muhammed Ali Erdal, "Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri", Yüksek Lisans Tezi, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Adana 2011, s. 93.

¹⁰⁰ Ahmet Yaman, "Makasid merkezli Kur'an sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, sınırlar ve sorunlar", Ed. Mustafa Çağrı, **Makâsıdî tefsir: Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, İstanbul, Kuramer, 2018, s. 140.

¹⁰¹ Reysûnî, **Makâsıdu'l-makâsıd**, s. 19-20.

¹⁰² Ali Muhammed Esad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", Ed. Mustafa Çağrı, **Makâsıdî tefsir: Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, İstanbul, Kuramer, 2018, s. 185.

görülmektedir. Bu alanda çalışmalarıyla bilinen Vasfi Âşûr Ebû Zeyd'e göre makâsıdî tefsir, kulların maslahatını gerçekleştirmek üzere ifadenin beyanı ile birlikte küllî ve cüz'î olarak Kur'an'ın mana ve gâyelerini araştıran tefsir çeşitlerinden biridir. Buradaki ifadeler tefsirin tefsir için olmadığını vurgulamakla birlikte Kur'an'ın modern gerçeklere nüzûlünün keyfiyetine dikkat çekmektedir. Bu tanıma göre makâsıdî tefsir, "Kur'an, modern topluma nasıl anlatılır?" sorusuna cevap vermeyi ve Kur'an'ın rehberliğini çağdaş hayata yansıtmayı amaçlamaktadır.¹⁰³

Vasfi Âşûr Ebû Zeyd, makâsıdî tefsiri ikiye ayırmaktadır:

1. **Kur'an'ın Küllî Gâyelerini Araştıran Makâsıdî Tefsir** : Bu tefsir çeşidi, Kur'an'ın küllî ve genel gayelerini araştırmaktadır. Kur'an'ın küllî gayeleri; Tevhid ve Allah'a kulluk, dinî ve dünyevi hidayet, tezkiye ve hikmetin ta'limi, rahmet ve saadet, hak ve adaletin ikame edilmesi gibi değerlerdir.¹⁰⁴ Bu tür maksatlar, belli sûre ve ayetlerden değil, Kur'an'ın bütününden çıkarılmaktadır.¹⁰⁵
2. **Kur'an'ın Özel Gayelerini Araştıran Makâsıdî Tefsir**: Kur'an'ın sûrelerinden birinin özel maksatları veya bir konunun maksatları ile Kur'an lafızlarının ayrıntılı maksatlarını araştıran tefsir türüdür.¹⁰⁶

Ali Muhammed Esad'ın makâsıdî tefsir tanımını ise şu şekildedir;

"Makâsıdî tefsir, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de nas olarak veya istinbat yoluyla indirdiği mazmun, ilke, küllî kural, illet, hikmet ve gayelerin Kur'an'ın terkip, ayet, sûre ve konularından çıkarılması ve bunların bütüncül yapısının açıklanmasıdır."¹⁰⁷

¹⁰³ Vasfi Âşûr Ebû Zeyd, **et-Tefsirü'l-makâsıdî li suverî'l Kur'ani'l-Kerim**, Kahire, 2013, www. Alukah.net, s. 7; Esad, "et-Tefsirü'l-makâsıdî li'l-Kur'ani'l Kerim", s. 571; Ali Muhammed Esad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", **Makâsıdî Tefsir - Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul 2018, s. 200.

¹⁰⁴ Vasfi Âşûr Ebu Zeyd, **et-Tefsirü'l-makâsıdî li suverî'l-Kur'ani'l-Kerim**, s. 8;

¹⁰⁵ Vasfi Âşûr, "Nahve et-Tefsiri'l-makâsıdî li'l-Kur'ani'l-Kerim", Tahrir: Muhammed Selim Avva, **Makâsıdü'l-Kur'ani'l-Kerim: mecmuatü buhûs**, London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2016, c. I, s. 427; Reysûnî, **Makâsıdu'l-makâsıd**, s. 25-28.

¹⁰⁶ Vasfi Âşûr, **et-Tefsirü'l-makâsıdî li suverî'l-Kur'ani'l-Kerim**, s. 11

¹⁰⁷ Esad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", s. 200.

Başka bir tanımda ise makâsıdî tefsir, Kur'an'ın lafızlarının manalarını araştıran, lügavî delaletlerini genişleten, Kuran'ın nazil olduğu ve hükümlerinin dayandığı hikmet ve gayeleri beyan eden bir tefsir çeşididir.¹⁰⁸ Bu anlamda makâsıdî tefsir ikiye ayrılmıştır;

1. Kur'an lafızlarının lügavî delaletlerini keşfetmek anlamındaki makâsıdî tefsir: Bu şekilde müfessir, lafızların anlamlarını ortaya koyarken Kuran'ı genel maksatlarına uygun olarak tefsir edebilir. Bu tefsir çeşidi, lafızların pek çok mana yönü olmasına dayanarak lafzın tek bir yoruma hapsolması sonucunda çıkan zorluğu ortadan kaldırarak kolaylık sağlar.

2. Makâsıdî tefsir, Allah'ın koyduğu hükümlerde gayeleri tespit etmeyi sağlar. Hükümlerin alanına giren cüz'i özel hikmetler ve gayeler tespit edilir. Müfessir, bu maksatlara uygun olarak Kur'an'ı tefsir edebilir.¹⁰⁹

Diğer taraftan Hâdimî, makâsıdî tefsiri, Kur'an'ın tek tek ayetlerinin maksatlarını belirleyerek parçadan bütüne bir yaklaşımla hidayet, ıslah, irşad gibi Makâsıd-ı Kur'an'ı tespit ederek Kur'an'ın bu maksatlar ışığında yorumlanması olarak tanımlamıştır.¹¹⁰ Kur'an yorumunda külli maksatların dikkate alınması anlamında makâsıdî tefsire İbn Âşûr'un yorumlarında da rastlanmaktadır. İbn Âşûr, müfessirin bilmesi ve yorumunda dikkate alması gereken ilimler arasında Makâsıd-ı Kur'an'ı saymaktadır.¹¹¹

Gerek Kur'an'ın makâsıdını tespit etmek anlamı ile gerekse Kur'an'ın tespit edilen makâsıd ışığında yorumlanması anlamı ile olsun, her iki türde de diğer tefsir yöntemlerinin ihmal edilmesi söz konusu değildir, bu yöntemler ihmal edilmeden maksatlar tespit edilmelidir.¹¹² Görüldüğü gibi bu yöneliş, Kur'an'ın maksatlarına dayanarak bir kontrol sağlamak ve Kur'an yorumunda ayrılıkları azaltmak

¹⁰⁸ Rıdvan Cemal el-Atraş, Nişvan Abduh Halid, "Cüzûru't-tarihiyye li't-tefsiril makâsıdî li'l-Kur'ani'l-Kerim", Camiatü'l İslamiyyet'il- alemiyye, Mecelletü'l-İslamiyye fi Asya, Kasım, 2011, s. 197.

¹⁰⁹ Bkz. Rıdvan Cemal el-Atraş, Nişvan Abduh Halid, a.g.m., s. 197 vd.

¹¹⁰ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi**, İstanbul, Otto Yayınları, 2016, s. 103.

¹¹¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984, c. I, s. 41.

¹¹² el -Atraş ve Halid, a.g.m., s. 198.

amacındadır.¹¹³ Diğer taraftan buradaki makâsıdı nitelemesi bu çeşit tefsiri, Kur'an'ın sadece lafız ve terkiplerinin zâhirî anlamlarına dayanan tefsirden ayırmak içindir. Tefsirde sadece lafızlara itibar edilmesi, dinin gayesini gerçekleştirme hedefini ortadan kaldıracak kaygısı bu yönelişin sebeplerinden biri olmuştur.¹¹⁴ Bu anlamda Neccar tarafından bir yorumun makâsıdı tefsir olabilmesi için Kur'an'ı tefsir edenin şer'î maksatları göz önünde bulundurması ve müfessirin zihninde maksatların tam olarak açığa kavuşması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte müfessir başkaları tarafından belirlenen maksatlara itibar etmemelidir. Makâsıd-ı Kur'an'ın, bizzat müfessir tarafından Kur'an'a tekrar tekrar yönelerek belirlenmesi gerekmektedir.¹¹⁵ Makâsıdı tefsirde klasik tefsir yöntemlerinin ihmal edilmemesi dışında bazı yöntemler de söz konusudur; Tikell anlamda şer'î hükümlerden gözetilen maksadın dikkate alınması, Kur'an ve hadis metinlerindeki genel, özel, cüz'i olarak şer'î maksatları beyan eden açıklamalar, Tikeller halindeki Kur'an hükümlerinin belli maksatlar altında tasnif edilmesi anlamında istikrâ yöntemi, Hz. Peygamber'in tekrar eden söz ve fiillerinin istikrâsı ile Kur'an'ın gayelerine ulaşılabilir. ¹¹⁶ Ayrıca maksatların belirlenmesinde istikrâ' ve istinbat metotlarının yanında geçmiş müfessirlerin çabaları da dikkate alınmalıdır.¹¹⁷

Kur'an'a makâsıd esaslı yaklaşımın diğer bir boyutu da nas ve maksat ilişkisinde nas karşısında maksatlara daha fazla öncelik veren modern yaklaşımdır. Bu yaklaşımda Nasr Hamid Ebu Zeyd, Hasan Hanefi ve Arkoun gibi isimlerin öne çıktığı görülmektedir. ¹¹⁸ Örneğin Nasr Hâmid Ebû Zeyd için maksat, çok geniş bir hareket alanına sahip olup zamanın ihtiyaç ve gereklerine göre değişkenlik gösterebilir. Ona göre anlam, metinlerin mefhumundan anlaşılan dilsel yapı ve kültürel bağlam içinde elde edilen mefhûmu temsil etmekte, metinlerin içinde doğduğu tarihsel delaleti

¹¹³ Esad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", s. 236.

¹¹⁴ Abdülmecid en-Neccar, "Modern Dönemde İslam Düşüncesinin Makasid Merkezli Tefsire Olan İhtiyacı", **Makâsıdı Tefsir - Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018, s. 290.

¹¹⁵ Abdülmecid en-Neccar, **a.g.m.**, s. 291.

¹¹⁶ Abdülmecid en-Neccar, **a.g.m.**, s. 290-296.

¹¹⁷ Vasfi Âşur Ebu Zeyd, "Nahve tefsîr makâsıdı...", s. 435-439.

¹¹⁸ Bkz. Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 3. Bsk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 177 vd.

göstermektedir. Anlamın amaçtan ayrı düşünölemeyeceğinin altını çizerek anlamın dahilî dilsel ve haricî sosyo kültürel bağlam bilgisiyle elde edilirken amacın çağdaş karakterde olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre anlam, nisbeten bir statiklik özelliğı taşısa da maksat/amaç, dinamik bir karaktere sahiptir.¹¹⁹

Bütün bu tanımlarda makâsıdî tefsirin çeşitli boyutlarına dikkat çekilmektedir. Birinci boyutuyla makâsıdî tefsir, bizzat Kur'an'ın makâsıdını belirlemeye yönelik bir tefsir çeşididir. Bu makâsıd, tek tek ayetlerden çıkarılacak makâsıd olabileceğı gibi konulu tefsirin tüm çeşitlerinde göröldüğü üzere bir konunun veya bir sûrenin maksatlarını tespit etme amacını güden bir tefsir çeşidi de olabilir. İkinci boyutuyla ise makâsıdî tefsir, Kur'an'ın, küllî gayeleri göz önünde bulundurularak tefsir edilmesidir. Bu amaçla son dönemde Kur'an'ın maksatlarını belirlemeye yönelik çeşitli çalışmalar ortaya çıkmıştır.

1.1.6. Makâsıd-ı Kur'an

Modern öncesi dönemde Makâsıd-ı Kur'an'a dair açıklamalar yer alsa da modern dönemde makâsıdî belirlemeye yönelik çalışmaların daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı, sayıca arttığı, belirlenen maksatların da sayı ve muhteva olarak birbirinden farklılık arz ettiğı görölmektedir.¹²⁰ Son dönem yazarlardan Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, Kur'an'ın maksatlarını ayrıntılı bir tasnifle şöyle ele almaktadır;

A. el-Makâsıdu'l-âmmе li'l-Kur'ani'l-Kerim: Kur'an'ın kendileri sebebiyle nazil olduğı küllî ve genel gayeler olup belli sûre ve ayetlerden değil, Kur'an'ın bütününden çıkarılmaktadır.¹²¹ Bu kısım Raysûni tarafından *Makâsıdu'l-makâsıd* olarak adlandırılmıştır.¹²²

¹¹⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 204-205; Nasr Hamid Ebu Zeyd'in görüşleri çerçevesinde bir değerlendirme için Bkz. Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 3. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 177-188.

¹²⁰ Bkz. Tazul İslam, "The Concept of Makâsıdu'l-Kur'an", s. 17-18.

¹²¹ Vasfî Âşûr Ebu Zeyd, "Nahve Tefsîr makasadı", s. 427.

¹²² Bkz. Ahmed Reysûni, **Makâsıdu'l-makâsıd: el-gâyâtü'l-ilmiyye ve'l-ameliyye li-makâsıdî's-seria**, Beyrut, eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhas ve'n Neşr, 2013, s. 21-24.

B. el-Makâsîdû'l-hâssa li'l-Kur'ani'l-Kerim: Kur'an'ın bütün sûre ve ayetlerinden değil, belli bir alan çerçevesinde belirlenen maksatlardır. Vasfî Âşur Ebû Zeyd, el-makâsîdu'l-hâssayı ikiye ayırmaktadır;

I. Belli bir alandaki maksatlar: Kur'an-ı Kerim çeşitli alanlara hitap etmektedir. Akaid, ahlak, ibadet vs. Bu alanların hedeflerinin belirlenmesi bu kısmı oluşturmaktadır.

II. Belli bir konudaki maksatlar: Makâsîd-ı Kur'an'ın bu türü, konulu tefsirdir. Belli bir sûredeki veya Kur'an'ın bütününde belli bir konuyu araştırmak, bu kapsama girmektedir. Kur'an'da namaz veya Kur'an'da Yahudiler vs.

C. Makâsîdû's-süver: Bir sûrenin hedef ve gayelerini araştıran tefsir çeşididir.

D. el-Makâsîdû't-tafsîliyye li âyâtî'l-Kur'ani'l-Kerim: Her bir ayetin dil unsuru ağırlıklı olarak açıklanmasıdır. Bu türün tefsir külliyyatımızdaki tahlîlî tefsir türünden herhangi bir farkı olmamakla birlikte ayetin maksadının tikel olarak açıklanması amacı söz konusudur.¹²³

Abdülkerim el-Hâmidî, Makâsîd-ı Kur'an'ı “Kur'an'ın kulların maslahatını gerçekleştirmek için indirildiği gayeler” olarak tanımlayarak üçe ayırmaktadır;

- 1. Kur'an'ın Genel Maksatları:** İtikadın ıslahı ve ahlakın güzelleştirilmesi gibi Kur'anın bütünü veya çoğunluğundan gözetilen gayelerdir.
- 2. Kur'an'ın Özel Maksatları:** Malî, iktisadî ve siyasî ıslah türleri gibi Kur'an'ın özel olarak gözettiği gayelerdir.
- 3. Kur'an'ın Cüz'î Maksatları:** Abdest ve teyemmümün hikmeti gibi Kur'an ahkamından tek tek gözetilen gayelerdir.¹²⁴

¹²³ Vasfî Âşur Ebu Zeyd, **a.g.m.**, s. 430-435.

¹²⁴ Abdülkerim el-Hâmidî, **Makâsîdu'l-Kur'an min teşrî'il-ahkâm**, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2008, s. 29-30.

Bu çerçevede Makâsıd-ı Kur'an'ı çeşitli boyutlarıyla Kur'an'ın gayeleri olarak tanımlayabiliriz. Bu konudaki çalışmaların modern dönemde artış göstermesine rağmen klasik dönemde de Makâsıd-ı Kur'an'a dair açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî (ö. 333/944), maksat kelimesini kullanmasa da Fatiha Sûresini içerdiği ilkeler sebebiyle bütün insanlık için vazgeçilmez bir konumda görmektedir. Sûrenin namazda okunmasının farz olup olmadığı konusuna değinerek onun ihtiva ettiği tevhid, tenzih, sena, yardım ve hidayet talebi gibi ilkelerin her insan için gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre Fatiha Sûresi, namaz ibadetine bağlı olmayarak herkese farzdır.¹²⁵ Burada Mâtûrîdî'nin makâsıd kelimesini kullanmasa da insanlık için vazgeçilmez olarak gördüğü sûrenin kapsamlı ilkelerini açıkladığı görülmektedir.

Makâsıd-ı şerîa'nın temellendirilmesinde büyük bir katkı sunan Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Kur'an'ın maksatlarını beyan ettiği ve bu konuda öncü isimlerden olduğu görülmektedir. Gazâlî, **Cevâhiru'l Kur'an** adlı eserinde ilimleri kabuk ve öz ilimler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutarak¹²⁶ kabuk ilimlerin asıl maksadın aktarılmasında Kur'an'a hizmet ettiğini beyan etmektedir. Cevher ilimleri ise kendi içinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Alt tabaka ilimler olarak sınıflandırdığı kıssalar, kelimeler ve fıkıh ilimleri, üst tabaka cevherler dediği mârifetullah ilmi, ef'al ilmi ve meâd ilmi olarak sıraladığı ilimlere ulaşmada bir vasıta hükmündedir. Alt seviye cevher ilimleri, üst seviye ilimlerin amacının gerçekleşmesinde araç kabul edilmektedir. Üst seviye cevherler ise Kur'an'la ulaşmak istenen en yüce maksadı ifade eder.¹²⁷ Gazâlî'ye göre ilimlerin en üstünü ve en şerefli, marifetullah ve ahiret gününü bilmektir. Zira bu iki ilim, maksadın bilgisini içermektedir. Marifetullah'ı ise ahiret bilgisinden üstün görmektedir. Çünkü ahiret bilgisi için detaylı bilmeye ihtiyaç olmaksızın mutlak itaat gereklidir. Marifetullah ise bütün diğer ilimlerin kendisi için istendiği en yüce ilimdir. Marifetullaha erişmek için fiillerden sıfatlara, sıfatlardan zâta doğru yükselmek esastır.¹²⁸

¹²⁵ Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî, **Te'vilâtü'l- Kur'an**, Çev. Bekir Toplaoğlu, İstanbul, Ensar Yayınevi, 2017, c. I, s. 38.

¹²⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, **Cevâhiru'l-Kur'an**, 3. Bs, Thk. Muhammed Seyyid Rıza Kabbânî, Beyrut, 1990, s. 35.

¹²⁷ Gazâlî, **a.g.e.**, s. 36 vd.

¹²⁸ Gazâlî, **a.g.e.**, s. 41.

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'nin Fatiha Sûresi tefsirinde Kur'an'ın maksatlarına dair açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. O, Fatiha sûresinin isimlerinden biri olan Ümmü'l-Kur'an'ı açıklarken Fatiha'nın Kur'an'ın en büyük gayesini ihtiva ettiği için bu ismi aldığını beyan etmiştir. Kur'an'ın maksadı, dört meseleyi muhatabının zihnine yerleştirmektir. Bu dört husus ise ilahiyat, meâd, nübüvvet, kaza ve kaderin Allah'tan olduğunu bildirmektir. Ayrıca Râzî, Kur'an'ın maksadının insanın ihtiyacı olan üç çeşit bilgiyi açıklamak olduğunu dile getirmektedir. Fatiha Sûresi, bu üç ilmi en mükemmel şekilde ihtiva etmektedir ki bunlar, Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerinin bilgisini içeren ve amaçlayan usûl ilmi, Allah'ın hükümlerini ve sorumlu kıldığı mükellefiyetleri bilmeyi amaçlayan furû ilmi ve insanın batınını temizleme, onda ruhanî nurların ve ilâhî mükâşefelerin ortaya çıkmasını amaçlayan ilimdir.¹²⁹

Diğer bir örnek olarak kavramın daha açık bir şekilde yer aldığı eserlerden biri de İbn Cüzeyy'in (ö. 741/ 1340) **et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl** adlı tefsiridir. İbn Cüzeyy eserinin mukaddimesinde Kur'an'ın maksadının Allah'a kulluğa ve onun dinine girmeye çağrı olduğunu ifade eder. Bu maksat, Kur'an'ın bütün manalarının kendisinde toplandığı iki şeyi gerektir; Kulluğu beyan etmek ve buna sevkeden usulü zikretmektir. Kulluğu beyan, akaid ve ahkamı açıklamak, buna sevkeden usûl ise terğîb ve terhîbdir. İbn Cüzeyy, bu temel üzerinde Kur'an'ın manalarını ayrıntılı olarak yedi başlık halinde izah eder; Rubûbiyet, Nübüvvet, Meâd, Ahkam, Va'd, Vaîd, Kasas.¹³⁰

Modern öncesi dönemde Kur'an'ın maksatlarına dair açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Bu örnekler çerçevesinde tevhid, kulluk, hidayet, tenzih, nübüvvet, meâd gibi ilkelere yer verilmiştir. Bu konuda modern öncesi dönemde hemen her müfessirin Kur'an'ın hedeflerine dair bu tür açıklamalarının örnekleri çoğaltılabilir. Bu durumda eğer makâsîdî tefsir, Kur'an'ın temel kapsamlı ilke veya maksatlarını tespit etmek olarak kabul edilirse bu durumda klasik dönem kaynaklarında da makâsîdî tefsir örneklerine rastladığımızı söyleyebiliriz. Diğer yönüyle makâsîdî tefsir,

¹²⁹ Fahrüddîn er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Beyrut, Dârü'l-fîkr, 1981, c. I, s. 179.

¹³⁰ İbn Cüzeyy el-Kelbî, **et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl**, Beyrut, Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1995, c. I, s. 8-9.

Kur'an'ın genel ilke ve maksatları ışığında yorumlanması olarak kabul edilirse modern öncesi dönemde bu ilke ve maksatların müfessirin yorumuna tesir edip etmediğini tespit etmek gerekmektedir ki bu sorunun cevabı için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Modern dönemde hem makâsıdî eğilimin hem de konu ile ilgili çalışmaların artışı ile Kur'an'ın maksatlarını belirlemeye yönelik ilgi de artış göstermiştir. Örneğin Muhammed Abdül'azîm Zürkânî (ö. 1367/1948), rivayet tefsirinin Kur'an'ın maksatlarının anlaşılmasında engelleyici olduğu düşüncesindedir. Gereksiz rivayetler Kur'an'ın maksatlarına perde olmuş ve Kur'an'ın bu doğrultuda anlaşılmasını engellemiştir.¹³¹ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfan** adlı eserinde Kur'an'ın üç ana maksadına işaret ederek Kur'an'ın tercümesinde bu aslî maksatların dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Zürkânî'de Kur'an'ın üç ana maksadı;

1. Kur'an'ın Hidayeti: Kur'an'ın hidayeti genel oluşu, açık oluşu ve mükemmel oluşu ile üstünlük arz etmektedir. Kur'an'ın hidayet oluşu, tüm insanları ve cinleri, zamanları ve mekânları kapsamakta olup akaid, ibadet, muamelat gibi insanın ihtiyaç duyduğu her alan için geçerlidir. Diğer taraftan Kur'an'ın hidayeti, hem bu dünyanın hem de ahiretin maslahatlarını içerdiği gibi ruh-beden dengesini de hedeflemektedir.
2. Kur'an'ın İ'câzı: Kur'an'ın Hz. Peygamber'in risaleti ve onun getirdiği dinin hak din olduğu, diğer dinlere üstünlüğü ve hidayet kaynağı oluşu ile asırlar boyunca devam edecek bir mucize olmasıdır.
3. Kur'an'ın Tilavetiyle İbadet Edilmesi: Kur'an'ın okunuşuyla sevap kazanılması ve bunun yaratıcıya yakınlaşmak için bir ibadet olmasıdır.¹³²

Makâsıd-ı Kur'an'ın modern dönemde icra ettiği fonksiyona dikkat çeken Muhammed Ali es-Sâbûnî ise Kur'an-ı Kerim'in her zaman ve her yerde beşerîn bütün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde “geniş, yaygın, tam ve mükemmel olan ilahî kanunları” getirdiğini vurgulamaktadır. Hukukun uygulanması ise ancak Kur'an'ın

¹³¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilü'l-irfan**, Mısır, Matbaatu Mustafa'l-Bab el-Halebi, 1943, c. II, s. 20 vd.

¹³² Zürkânî, **Menâhilü'l-irfan**, c. II, s. 123-130.

yüksek maksatlarına arz olunduğu zaman mümkün olur. Başka bir ifade ile Kur'an-ı Kerim, maksatları üzerinden bu çağa hitap edecektir. Bu bağlamda Sâbûnî, Kur'an'ın gerçekleştirmek üzere nazil olduğu hedefleri şu şekilde özetlemektedir; Fertleri, Toplumlari, İnançları, İbadetleri, Ahlakı, Hüküm ve Siyaseti, Mâlî İşleri, İlim ve Kültürü ıslah etmek, akli hurafelerden kurtarmak.¹³³

Modern dönemde Kur'an'a yönelik eleştirilerin inanç mensuplarının zihinlerinden bertaraf edilmesi amacı, Kur'an'ı anlamaya dair yöntemler sunan eserleri gündeme getirmiştir. Bu örneklerden biri olan Kardâvî'nin eserinde Makâsıd-ı Kur'an'ın tespit edildiği görülmektedir. Kardâvî, Kuran'ın maksatlarını eserine dahil ederek Kur'an'ın esrarını anlamamız ve mana incilerini çıkarmamız için indirildiğini vurgulamaktadır. Ona göre ümmet hak ettiği konuma ancak bu yolla ulaşacaktır.¹³⁴

Kardâvî, Makâsıd-ı Kur'an'ı yedi başlık halinde incelemektedir;

1. Akaid ve tasavvurların tashihi: Tevhidin dayanaklarını ortaya koymak, nübüvvet ve risalet hakkında akideyi tashih etmek, ahiret ve hesaba imana dair akideyi tespit.
2. İnsana verilen değer ve insan haklarına riayet.
3. Allah'a kulluk ve ona karşı müttaki olma.
4. Nefis tezkiyesi.
5. Aile ve kadının korunması.
6. Beşeriyyete şahit olacak ümmetin inşası.
7. Yardımlaşmaya davet.¹³⁵

Şeltût ise Kur'an'ın amaçlarının akide, ahlak, ahkâm olmak üzere üç ayrı eksen etrafında odaklandığını beyan etmektedir.¹³⁶ Hâlidî, eserinde bütünlüğe vurgu yaparak Kur'an'ın belli mesajlarının, konu ve kavramlarının öne çıkarılmasıyla cüz'i olarak ele alınmasını tenkit etmektedir. Öncelikle Kur'an'ın ana hedefleri ve

¹³³ Muhammed Ali Sâbuni, **Kur'an İlimleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, s. 186.

¹³⁴ Yusuf el-Kardâvî, **Keyfe neteâmelu maa'l-Kur'âni'l-azîm**, 3. bs, Kahire, Dârü's-Şurûk, 2000, s. 11.

¹³⁵ Kardâvî, **a.g.e.**, s. 71-129.

¹³⁶ Mahmut Şeltût, **Kur'an'a Doğru**, Çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 10-11.

misyonunu anlatan ayetlere yönelmelidir.¹³⁷ Bu hedefleri, Hidayet, İslamî kişilik oluşturma, Kur'an'a dayalı İslam toplumu oluşturma, Cahiliyyeye karşı Müslüman ümmetin yönetimi olarak belirlemiştir.¹³⁸

Makâsıd-ı Kur'an'ın muhtevasına yönelik açıklamalarıyla dikkat çeken isimlerden biri olan Taha Câbir Alvânî, bu konuda üç Kur'anî değeri öne çıkarmaktadır. Bunlar *tevhid*, *tezkiye*, *umran*'dır. Burada Alvânî, üç değeri öne çıkarırken klasik fukahanın geliştirdiği makâsıd-ı şerîayı reddetmek amacıyla değildir. Daha ziyade bu üç Kur'anî değer in ışığında hukuk veya siyasetle ilgili perspektiflerin ötesinde daha kapsamlı bir metodoloji geliştirmek istemektedir. Onun metodolojisi makâsıd-ı şerîanın fonksiyonunun çerçevesini yeni anlamlarla yeniden kurmak üzerinedir. Çünkü Kur'an, insan ve toplumu bu konuda kapsamlı bir metodolojiye yönlendirmekle katkı sağlayacak ve bunu yapabilecek yegane kaynaktır. Kur'an'ın bütüncül okumasından elde edilen değerler, bütün peygamberler vasıtasıyla insanlığa getirilmiştir.¹³⁹

Bütünlüğe dikkat çeken Alvânî, Kur'an'ın kendi yapısının bütünlüğü ve kendi söylemi vasıtasıyla kendi içinden anlaşılması gerektiği düşüncesindedir. Tevhid, tezkiye ve umran değerleri, tüm insan topluluklarının daha derin bir Kur'anî analizini gerektirir ki bu da hukukî yaklaşımın ötesinde bir metodoloji gerektirir. Bu bakımdan Alvânî'nin Makâsıd-ı Kur'an metodolojisi, makâsıd-ı şerîa tarafından sağlanan hukukî perspektifi daha yükseğe taşıyarak insanın sosyal, psikolojik, entelektüel vs. yönlerini kapsayan ve bütün sorunlarına çözüm sunan daha geniş bir yapı sunmaktadır. Kur'an, sürekli olarak tevhid, tezkiye ve umranın altını çizdiği için insanın hayattaki görev ve sorumlulukları da bu hedeflerle ilişkilidir. Hatta Alvânî için bu değerler o kadar kapsamlıdır ki bu değerlere dayalı olan herhangi bir modern toplum, bu sistemi, hukukî sistemin işleyişinde model olarak kullanabilir.¹⁴⁰ Mustafa Câbir Feyyaz Alvânî ise

¹³⁷ Salâh Abdülfettâh el-Hâlîdî, **Kur'an'ı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru**, Çev. Yusuf Işıcık, Ankara, 2 Kaynak Yayıncılık, 1998, s. 71-74.

¹³⁸ el-Hâlîdî, **a.g.e.**, s. 74-81.

¹³⁹ Bkz. Taha Câbir Alvânî, **et-Tevhid ve't-tezkiye ve'l-umran, muhavelat fi'l-keşf ani'l-kıyem ve'l-makâsıd-ı'l- Kur'âniyyeti'l-hâkime**, Beyrut, Dârü'l-hâdî, 2003; Zainab Alwanî, "Maqâsıd Qur'aniyya...", s. 7.

¹⁴⁰ Zainab Alwânî, **a.g.m.**, s. 7, 12.

Taha Câbir Alvânî'in ortaya koyduğu tevhid, tezkiye ve umran değerlerinin evrensel-külli değerlerin uygulayıcısı olarak hilafet, insan ilişkilerinin düzenleyicisi olarak hidayet ve ümmetin tüm özelliklerinin hülâsası olarak istikamet ile gerçekleşeceğine işaret etmiştir.¹⁴¹

Modern dönem tefsirlerinde de Makâsıd-ı Kur'an'ın yer aldığı görülmektedir. Sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan Reşid Rıza, Kur'an'ın maksatlarını tevhid, nübüvvet, çeşitli boyutlarıyla ıslah, kadın hakları ve kölelik gibi konuları kapsayan on başlık halinde ele almış,¹⁴² İbn Âşur ise itikadi ıslah, ahlak, genel ve özel teşri, ümmetin ıslahı, kıssa ve geçmiş haberlerin anlatılması, muhatapların durumuna uygunluk, öğüt/ uyarı/ sakındırma/ müjde, Kur'an'ın i'cazını ortaya koyma olmak üzere sekiz başlık olarak açıklayarak müfessirin bu maksatları yorumunda dikkate alması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴³

Bunun yanı sıra Makasıd-ı Kur'an ile makasıd-ı şeria arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gerekmektedir. Makâsıd-ı Kuran, makasıd-ı şeriaya kıyasla içeriği bakımından geniş bir alana ilişkindir. Hadis, icmâ, kıyas kaynaklarını da içine alan makâsıd-ı şerîa ise daha ziyade ahkam boyutuna yöneliktir. Aynı zamanda Makâsıd-ı Kur'an'ın makâsıd-ı şerîadan farklı olarak sadece ahkam ayetlerinde değil bütün Kur'an'dan elde edildiği söylenebilir. Diğer taraftan maksatların belirlenmesinde sadece Kur'an'ın belirleyiciliğine yapılan vurgu dikkate alınırsa Makâsıd-ı Kur'an, Kur'an'ın metinsel sınırları içinde kalmaktadır.¹⁴⁴ Makâsıd-ı Kur'an'ın makâsıd-ı şerîadan ayrı olarak tanımlanması ve iki kavram arasındaki ilişkinin tespit edilmesi noktasında şöyle söylenebilir ki Makâsıd-ı Kur'an, ahlak, akide, terğîb, terhîb vs. bütün hususları kapsamına almakla makâsıd-ı şerîadan daha kapsamlıdır. Diğer açıdan ise makâsıd-ı şerîa, maksatları elde etme vasıtaları itibariyle daha kapsamlıdır. Çünkü

¹⁴¹ Bkz. Mustafa Câbir Feyyaz el-Alwanî, "Kurânî Değerler ve Modern Dünyada Algılanışı", **Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul , Kuramer, 2018, s. 73 vd.

¹⁴² Reşid Rızâ, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakim: Tefsîrû'l-Menâr**, 2. bsk, Kahire, Dârü'l-Menar, 1947, c. XI, s. 206 vd; a. mlf, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, 10. bs, Beyrut: Mektebetü'l-İslamîyye, 1985, s. 166 vd.

¹⁴³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, c. I, s. 39 vd, 52.

¹⁴⁴ Tazul İslam, "Concept of Makâsıd-ı Kur'an", s. 17-18.

Kur'an'ın maksatlarını elde etmede kullanılan vasıtaların tersine makâsıd-ı şerîanın tespiti için bütün teşrî' kaynaklar kullanılmaktadır.¹⁴⁵ Ancak Makâsıd-ı Kur'an'ın belirlenmesinde klasik usulün ihmalî söz konusu olmayacak ve Kur'an'ın metinsel sınırları içinde bir tepit yoluna gidilmeyecek ise bu durumda elde edilme yolları açısından iki kavram arasında bir farklılık bulunmayacaktır. Ancak şu husus belirtilmelidir ki modern öncesi dönemde Makâsıd-ı Kur'an'a dair açıklamalar yer alsa da modern problemlerin çözümünde makâsıd-ı şeriadan daha kapsamlı görülerek Kur'an'ın maksatlarının incelendiği görülmektedir.

1.2. Kavramın Fikrî ve Tarihî Arkapları

1.2.1. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)

Sûfî müellif Hakîm et-Tirmizî, makâsıd ile ilgilenen ulemanın ilklerindenidir.¹⁴⁶ Taha Abdurrahman, makâsıd düşüncesinin temellerini kâinata hikmetle bakan ulema da aramak gerektiğine dikkat çekerek bu konuda Hakîm et-Tirmizî ve eserlerini, özellikle zikre değer bulmaktadır. Ona göre adının *Hakîm* oluşu ve eserlerinin isimleri de Tirmizî'nin makâsıdî yaklaşımına işaret etmektedir.¹⁴⁷

Tasavvufî yaklaşımdaki makâsıd fikri, sûfîlerin amel ve ibadetlere önem vermeleri neticesinde namaz, oruç, zekat, taharet, yeme-içme, zina, iman, tövbe, israf, infak, ilim gibi konular bağlamında ele alınmaktadır. Bu anlamda tasavvufçular, ahkâm konularıyla ilgili nasları işârî açıdan ele alarak hükümlerin ahlakî boyutunun altını çizmişlerdir. Kur'an'a ve hadise işârî bir yaklaşımla "ahlak-fıkıh ilişkisi"ni kurmuşlardır.¹⁴⁸ Bu yaklaşımın erken dönem örneklerinden olmak üzere kendine mahsus bir üslûpla nakille aklı bağdaştırmaya, naklî ilimleri aklî bir temele dayandırmaya çalıştığı ve döneminde Helenistik felsefe ve gnostisizmden gelen

¹⁴⁵ Esad, "et-Tefsîrül Makâsıdî li'l-Kurani'l-Kerim", s. 559.

¹⁴⁶ Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd*, s. 26.

¹⁴⁷ Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l Menhec*, s. 121.

¹⁴⁸ Bkz. Fikret Karapınar, "Rivayetlerde İşa'rî Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. V, sayı II, 2007, s. 92.

hikmet anlayışını tasavvufa aktardığı nakledilen Hakim et-Tirmizi, bilgiyi “ilim, zâhir hikmet ve bâtin hikmet” diye üçe ayırarak son ikisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Eserlerinde şer’î hükümlerin sadece zâhirî boyutunun bulunmadığını ifade ederek fikhî hükümlerin gayelerini açıklamaya gayret göstermiştir.¹⁴⁹ Tirmizî, bu amaçla te’lif ettiği eserlerde ilahî emir ve yasakların sebepsiz olarak vaz’ edildiğini kabul etmemekte ve bu hükümlerdeki maksadın insanın imtihanı olduğu düşüncesine karşı çıkmaktır. Tirmizi, ‘İlelü’s-şerî’a’da yönteminin uygulamalarını göstermiştir. **el-Menhiyyât** adlı eseri ise ilahi yasakların da sebep ve hikmetlere dayalı olduğunu beyan etme amacındadır. Müellife göre her yasağın bir sebebi olup bazı hususlar haram olduğu için, bazıları da edebe aykırı bulunduğu için yasaklanmıştır.¹⁵⁰ Bu eserde sekiz yüzden fazla hadis üzerinde çalışarak Hz. Peygamber’in müminlere yasakladığı hususların hikmetleri üzerine odaklanmıştır.¹⁵¹

Hakîm et-Tirmizî, tasavvufî hadis şerhçiliğinde ilk sırayı alan **Nevâdiru’l-Usûl** adlı eserinde hadis yorumlarında ‘hikmet’, “sır” ve “sebep” gibi kavramları kullanarak hadislerdeki gerek cümlelerin gerek kelimelerin, emirlerin ve nehiylerin hikmetlerini yorumlamakta, hadislerin niçin irâd edildiğini açıklamaktadır.¹⁵² Fıkıhçıların istinbâtıyla bâtin ilminin fakîhlerinin istibâtını birbirinden ayırarak zâhirî istinbâtın “hüküm”, bâtinî istinbâtın ise “işâret” ve “ilim” olduğunu vurgulayarak murâd edilen anlamın ikinci anlam olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³ Bu yaklaşımda sadece hadislerdeki hükümlere dayalı olarak yapılan açıklamalar tenkit edilerek hikmete dair yorumların üstünlüğüne işaret söz konusudur. “...asıl mesele Hz. Peygamber’in maksatlarını bilmek, onun sözlerinin içermiş olduğu hikmet ve sırları açıklamaktır.”¹⁵⁴

Hakîm et-Tirmizî, hikmet, sır ve maksadın arayışında olmakla birlikte ona göre emir ve nehiylerdeki örtüyü kaldırıp açmak yeterli değildir. Bu ameller, ancak Allah

¹⁴⁹ Abdülfettah Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1997, c. XV, s. 196-199.

¹⁵⁰ Bereke, **a.g.m.**, s. 197.

¹⁵¹ Hakim et-Tirmizi, **Kitabü’l-menhiyyat**, Çev. Yavuz Köktaş, İstanbul, İnsan yay, 2008, s. 9.

¹⁵² Yavuz Köktaş, **İlk Dönem Sufîlerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakîm Tirmizî’nin Yaklaşımı**, Rize, Karadeniz Basın-Yayım, 2004, s. 76-77.

¹⁵³ Hakîm Tirmizî, **Beyânu’l-Fark Beyne’s-Sadr ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lübb**, Thk. Nicholas Heer, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1958, s.78-79.

¹⁵⁴ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 3.

için yerine getirildiğinde halis ibadet olur. Bu ibadetleri, basiret üzere amel olarak tanımlarken emir ve nehiylerin hikmetlerinden körlük içinde olan kişinin kalbinin donmuş, organlarının tembelleşmiş olduğunu zikreder.¹⁵⁵ Hakîm et-Tirmizî'nin hikmetleri açığa çıkarmaktaki amacının dinin pratik boyutunun faydalarını ve gayelerini vurgulayarak amel etmeye teşvik etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Ahkâm konularının hikmetlerini/illetlerini tesbit etme amacıyla kaleme alınmış tasavvufî eserlerin nasların zâhirî boyutunun ötesindeki anlamlara geçiş yaparak gayelerini anlamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak bu yaklaşım bir yorum biçimi olarak küllî ilkelere ulaşma amacıyla olmayıp cüz'îlerin hikmetlerini veya başka bir ifadeyle Müslüman pratiklerinin gayelerini ve faydalarını açıklama amacındadır. Bu bakımdan amellere teşvik bakımından cüz'î olarak niteleyebileceğimiz bu yaklaşım, küllî bakış açısından ayrı mütalaa edilmelidir.

Bu noktada tasavvufî yaklaşımın bilgiye bakışındaki farklılık etkili görülebilir. Tasavvufî bakış açısında amel için olmayan bilgi, bilgi olarak görülmemiştir. Zira Kur'an yorumunda her şeyin Kur'an'da mevcut olduğu fikri bile "...her ayetin amele bakan bir yönü vardır." anlamındadır. Amellerin bilgiyi ürettiği düşüncesine delil olarak 'Takva sahibi olursanız, Allah size furkanı verir.' veya 'Allah'tan sakınırsanız O size öğretir' gibi ayetler getirilmiştir.¹⁵⁶ Sûfiler nassların herkes tarafından anlaşılan lafzî ve lügavî manalarını "zâhir olarak nitelendirirken, nassların ancak belli bir grup tarafından anlaşılan derûnî, özel ve gizli manalarını "bâtın" olarak nitelendirmişlerdir.¹⁵⁷ Bu anlamda tasavvufa "ilm-i bâtın" veya "fıkıh-ı bâtın", kalbin fiillerine dikkat çeken sûfilere de "ulema-yı bâtın" adı verilmiştir.¹⁵⁸ Bâtınî bilginin zâhir alimlerin kıyas ve istidlal yoluyla elde ettikleri bilgilere ek olarak bâtın ehli tarafından riyâzet, nefis mücahadesi, ibadet ve tâat vasıtasıyla edinilen bir bilgi türü

¹⁵⁵ Yavuz Köktaş, **İlk Dönem Sûfileri ve Hadis**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s.116.

¹⁵⁶ Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 40, 2013, s. 127-128, 131.

¹⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf'ta Usûl Meselesi", **İslâmî İlimlerde Metodoloji/usûl Meselesi II**, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul, Ensar yayınları, 2005, s. 1047-1048.

¹⁵⁸ Süleyman Uludağ, "Keramet -II", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. VI, sayı: 15, 2005, s. 14.

olduğu ifade edilmiştir.¹⁵⁹ Amellerin sıhhati için amellere ait olan fıkıh bilgisini öğrenmek gerektiğine de dikkat çekilmiştir.¹⁶⁰ Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî'nin makâsıdî yaklaşımında, dinî pratiği teşvik amacıyla hükümlerin cüz'î gayelerini açıklamaya yöneldiği ve bu bilgiye ulaşmada amellerin etkisine işaret ettiği görülmektedir.

1.2.2. el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976)

Türkistan'ın Şaş bölgesinde dünyaya gelmiş olan Kaffâl eş-Şâî, el-Kaffâl, el-Kebîr veya el-Kaffâl eş-Şâî isimleri ile meşhurdur. Şâîî fakihlerinden olarak tanınan Kaffâl, Şâîî fıkının Maverâünnehir'de yayılmasına öncülük etmiştir. Kaynaklarda çok sayıda özgün eserinden bahsedilmekte olup bunlardan **Mehâsinü's-Şerîa fî Furûi's-Şâfiyye** adlı eseri hariç diğerleri günümüze ulaşamamıştır.¹⁶¹

Mehâsinü's-Şerîa fî Furûi's-Şâfiyye'nin yazılış amacına işaret eden *mehasin* kelimesi, *hüsün* kelimesinin çoğuludur ki güzel, güzellik ve rağbet edilen anlamındadır. Bu noktada kendi ifadeleriyle ele aldığı konuların “Şeri hükümlere ait ne kadar güzellik/incelik varsa İslam dininin bunların tamamını tazammun ediyor oluşunu gösterdiği” ni ifade etmesi eserin telif amacına işaret etmektedir.¹⁶² Kaffâl, eserinin mukaddimesinde telif gerekçesi olarak şu hususları zikretmektedir;

1. Şer'î hükümlerin içerdiği hikmetleri göstermek,
2. Bu hikmetlerin siyâset-i fâdıla ile ilişkisini kurmak,
3. Akl-ı selimlerin bu hikmetleri anlamasını sağlamak,
4. Bu hikmetler hakkında kendisine sorulan sorulara isabetli cevaplar vermek.¹⁶³

¹⁵⁹ Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, s. 1048.

¹⁶⁰ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul, Dergah Yayınları, 1979, s. 104.

¹⁶¹ Cengiz Kallek, “Kaffâl, Muhammed b. Ali”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2001, c. XXIV, s. 146.

¹⁶² Kaffâl eş-Şâî, **Mehâsinü's-Şerîa fî furû'i's-Şâfiyye**, Thk. Muhammed Ali Semak, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 18.

¹⁶³ Kaffâl eş-Şâî, **a.g.e.**, s. 17; Münteha Maşalı, **Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu- Kaffâl eş-Şâî Örneği**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2016, s. 23.

Şâşî, bu bağlamda iki kesimin şer'î hükümlerin illet ve hikmetlerini belirleme girişimlerinden bahsetmektedir. Birinci kesim, alemin yaratılmış olduğunu ve peygamberliğin hak olduğunu kabul edenlerdir. Bu kesim, Allah'ın hükümlerinin bir hikmete mebni olduğuna inanmaktadır ki hükümlerin içerdiği mânâ ve maksadın kaynağı Allah'tır. Her şer'î hükmün hikmeti tespit edilemese de bu durum o hükmün maslahata mebni olmadığını ifade etmez. Ancak aklın o hikmete ulaşamadığına işaret eder. İkinci kesim ise nübüvveti inkar eden İsmailîlerdir. Kaffâl'in görüntüde mü'min gözükmelerine rağmen aslında öyle olmadıklarını söylediği İsmailîler, nübüvveti inkar için hikmetçi bakış açısını araçsallaştırmaktadır.¹⁶⁴ Şâşî'ye göre özellikle hükümleri sembolikleştiren yaklaşımlarıyla İsmailîler, din dairesinin dışına çıkmaktadır. İsmailîlerin hükümleri sembolikleştirmeleri sadece kendilerini din dairesinin dışına çıkarmamakta aynı zamanda rubûbiyet, nübüvvet ve şer'î hükümlerin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Şâşî, onların tevillerine dair örnekler vererek kendi yaklaşımını onlardan ayırmakta ve hikmetleri belirlemeye yönelik bu yaklaşımı eleştirerek hükümlerin hikmetlerini tespit etmenin, aşırıklardan uzak olarak dinî sınırlar içinde mümkün olduğunu göstermektedir. Şâşî'ye göre, İsmailî kesimin bu yaklaşımı duyu, zarûret, naklî ve akli delillere uygun değildir. Bu durumu 'Safa'nın harf sayısı Ali'ye (a.s.), Merve kelimesinin harf sayısı ise Muhammed'in (s.a.s.) adına delalet eder' diyen İsmailî yaklaşımın örnekleriyle delillendirir ve böylece sadece harf sayısına dayanarak yapılan bu çıkarımın mesnedsizliğini vurgular.¹⁶⁵ Şâşî, şer'î hükümlerin bir hikmete mebni oluşunun genel olarak *küllî maslahatlar* yönüyle açık olduğunu ancak tafsilata dair maslahatların gizli kaldığını beyan etmektedir. Buna göre namazların rekatlarının sayısı, hudud miktarları, zekat oranları konusunda hikmetler aklen tespit edilebilir mahiyette değildir.¹⁶⁶

Şâşî'nin Allah'ın yaratıcı oluşu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin imkânı, alemin hâdis oluşu gibi meselelere dikkat çekmesi, onun eserinin fikhî boyutunun yanında kelami zeminini hakkında da fikir vermektedir. Özellikle İsmailîlerin aşırı

¹⁶⁴ Kaffâl eş-Şâşî, **Mehâsin**, s. 17 vd.

¹⁶⁵ Kaffâl eş-Şâşî, **a.g.e**, s. 22

¹⁶⁶ Kaffâl eş-Şâşî, **a.g.e**, s. 30, 32.

te'vil anlayışına yönelttiği eleştirilerle Şâşî'nin eserini İsmailîlere karşı bir reddiye olarak sistematize ettiği görülmektedir.¹⁶⁷

Hüsün-Kubuh meselesini belirlemede insanın acziyetine dikkat çeken Kaffâl'e göre insan iyi-kötü arasında tercih kabiliyetine sahiptir. Ancak insanın arzu ve istekleri, başkaları için zulüm ve adaletsizlik doğurabilir. Bu sebeple Allah, peygamberleri vasıtasıyla hüsün-kubuh ve sonuçlarını insanlığa bildirmiştir.¹⁶⁸ Hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımının somutlaşmış örnekleri olarak Kaffâl, Allah'ın hadlerin açıkça miktarlarını belirleyerek aslında insanı bir zahmetten kurtardığını dile getirmektedir.¹⁶⁹ Allah, hadleri vaz ederken kulların ihtiyaç ve maslahatını gözetmekte olup dünyadaki hadlerin ahiretteki cezanın keffareti olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Mâiz'in recmi sonrası Hz. Peygamber'in "Şüphesiz bu onun için bir arınmadır" ifadeleri bunu destekler mahiyettedir.¹⁷⁰

Kaffâl'in eserinde klasik makâsıd alanındaki diğer kaynaklardan farklı olarak *siyaset-i fâdıla* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Bu kavram eserde genel olarak bilinen anlamının dışında bir kullanıma sahiptir.

"Eser boyunca yoğun bir şekilde kullanılan "siyaset" kavramı, ele alınan konu ile ilgili hükümlerin ve şeriatın erdemli siyasetinin ana gayelerini ifade etmekle birlikte (şeriatin) dinin ruhu ile örtüşmesi anlamı için de kullanılmıştır."Siyaset" kavramı ile bazen de konunun, içerisinde değerlendirildiği alanın genel gayeleri ile uyum içinde olması kastedilir."¹⁷¹

Bu yoruma dayanarak makâsıd literatüründe kullanılan mana, illet, hikmet, gaye gibi kavramlar, makâsıd-ı şerîanın içeriği ile tam olarak örtüşmemekte ve anlam olarak kısmen benzeşmektedir, Kaffâl'in *siyaset-i fâdıla* kavramsallaştırması ise daha kapsamlı olmakla makâsıd-ı şerîanın anlam bütünlüğünü daha çok yansıtmaktadır.¹⁷² Onun bu kavramsallaştırması Aynı dönemde Türkistan/ Şâş'ta yaşamış olan Fârâbî'nin

¹⁶⁷ Münteha Maşalı, **a.g.e.**, s. 67.

¹⁶⁸ Kaffâl eş-Şâşî, **Mehâsin**, s. 17; Ersin İşcioğlu, "Teşekkül Dönemi Makâsıd Düşüncesi ve Kaffâl eş-Şâşî'nin Mahâsinü's-Şerîa adlı eseri", Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2019, s. 91, 92.

¹⁶⁹ Kaffâl eş-Şâşî, **Mehâsin**, s. 538 vd.

¹⁷⁰ Kaffâl eş-Şâşî, **Mehâsin**, s. 158; Münteha Maşalı, **a.g.e.**, s. 296.

¹⁷¹ İşcioğlu, **a.g.e.**, 194.

¹⁷² İşcioğlu, **a.g.e.**, s. 104.

(ö. 339/950) *el-Medînetü'l-Fâdıla* olarak bilinen ideal toplum fikrinden etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Bu düşünce, Kaffal'de dinin ancak ideal bir toplum içinde yaşanabileceğine işaret etmesi bakımından önemlidir.¹⁷³ Kavramın daha çok maslahat anlamında kullanılan *siyaset-i şer'iyye* anlamında kullanıldığı söylenebilir. Örneğin Şâşî, içkinin yasaklanmasında genel gayelere dikkat çekmektedir. Ona göre içkinin kesin ve genel bir hükümle yasaklanması, -yani az veya çok miktarın sarhoş ediciliğinin kişilere göre değişmesi gibi durumların dikkate alınmaması- erdemli siyasete daha uygundur. Burada geçen siyaset kelimesi, siyaset-i şer'iyye yani maslahat anlamındadır.¹⁷⁴

Yukarıda geçtiği gibi Şâşî, eserin te'lif amaçlarından biri olan şeriatin akl-ı selim sahipleri tarafından anlaşılmasını ve kabulünü temin etmek için çaba göstermiştir. Bu noktada, fer'i meselelerdeki değişikliğin aklen mümkün oluşunu vurgulamakla birlikte onun aslı amacının, değişen veya neshedilen hükümlerin değil, fer'i meselelerin kendisine bağlı olduğu şeriatin temel meselelerin hikmet ve gayelerini ortaya koymak olduğu görülmektedir.¹⁷⁵

Ancak bu durum Kaffâl'de değişikliğin imkansız olduğunu göstermez, örneğin onun düşüncesinde hadler hususunda siyaset-i fadıla'nın maslahatın belirlenmesinde etkili olduğu ve değişimin mümkün olduğu da görülmektedir. Örneğin aynı cezayı hak etmiş iki kişiden birisinde, kendisinin ve diğerlerinin ıslahı için affedilmesi tercih edilebilir. Diğerinde ise maslahat gereği toplumda caydırıcılığın oluşması için cezanın uygulanmasına karar verilebilir. Görüldüğü gibi Kaffal eş-Şâşî'ye göre suçluların durumları ile ilgili şartlar gereği hükümler değişebilir.¹⁷⁶

Kaffâl eş-Şâşî, makâsıdî yaklaşımıyla Cüveynî öncesi dönemin önemli isimlerinden biridir. Bulunduğu coğrafyada İsmailîliğin aşırı sembolizme kayan hikmetçi bakış açısının etkisiyle sembolik yorum tarzının yaygınlaştığı dönemde hükümlerin gâî karakterini tutarlı ve sembolizmden uzak bir tarzda ele almak

¹⁷³ Ömer Yılmaz, "Kur'ân Nassının Doğası: Kaffal Şâşî'nin Konuya Yaklaşımının Tahlili bir Tasviri", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı: 17, 2011, s. 54.

¹⁷⁴ Kaffâl eş-Şâşî, **Mehâsin**, s. 42.

¹⁷⁵ Kaffâl eş-Şâşî, **a.g.e.**, s. 17 vd.; İşcioğlu, **a.g.e.**, s. 101.

¹⁷⁶ İşcioğlu, **a.g.e.**, s. 103.

amacında olmuştur. Fer'î hükümlerin temel hükümler ışığında anlaşılması yönüyle hükümlerde küllî bakış açısını öne çıkarma amacı görülmektedir. Kendisinden sonra makâsîd alanına katkıda bulunan müelliflerden farklı olarak makâsîd alanına *siyaset-i fadıla* kavramını kazandırmıştır.

1.2.3. Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111)

Makâsîdî yaklaşımın ilk dönemine ışık tutması ve sonraki dönemlere etkisi açısından Cüveynî ve yaşadığı dönemin anlaşılması önem taşımaktadır. Cüveynî, Hicri V. asrın kriz ortamında dünyaya gelmiştir. Onun doğduğu hicri 420'li yıllarda içinde bulunduğu coğrafyanın mezhepsel çatışmaları bünyesinde barındırdığı görülmektedir. İbn Kesir'in tarihinde aktardığına göre bu dönemde halife tarafından gönderilen mektuplar ile ulema ve fukaha sünnî akidenin tafsilatı, halku'l-Kur'an, ehl-i bidatin reddi, sahabenin fazileti, sünnetin beyanı gibi dönemin tartışma konuları hakkında bilgilendirilmektedir.¹⁷⁷ 440'lı yılların ise Rafizîler ve Sünnîler arasında kanlı mücadelelere sahne olan şiddetli bir fitne ortamı olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca bölge, Hanefî-Şâfiî ve Eş'arî-Hanbelî mücadelelerine de sahne olmaktadır.¹⁷⁹ Bu dönemde siyasî olarak Endülüs bölgesi, Emevi idaresi altında iken Kuzey Afrika ve Mısır, hilafet iddiasıyla Şii-Fatımilerin hakimiyeti altındadır. Diğer taraftan Gazneliler, Horasan- Rey bölgesinde Şii-Büveyhi hakimiyetine son vermiş olsa da Bağdat, Abbasi hilafetinin merkezi olmasına rağmen hala Büveyhilerin kontrolü altındadır. Bu durum şii-siyasî otoritenin sünnî-dinî otorite üzerinde hakim olması anlamında yorumlanmıştır.¹⁸⁰

Tuğrul Bey'in vezirliğe getirdiği Hanefî-Mûtezilî görüşlere sahip olan el-Kündürî'nin Eş'arî'lere karşı baskıcı uygulamaları sebebiyle Cüveynî, içine doğduğu coğrafyanın problemleriyle doğrudan yüzleşmiş ve sıkıntılı bir döneme adım atmıştır.

¹⁷⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize, Hicri li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997, c. XV, s. 636.

¹⁷⁸ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c. XV, s. 729.

¹⁷⁹ Bkz. Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezhep kavgaları**, İstanbul, İz Yayınları, 2007, s. 215 vd.

¹⁸⁰ Murat Memiş, "Bir Kelamcı olarak İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî", **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl:6, sayı: 2, s. 2.

Bu baskılar karşısında Bağdat'a giderek bir süre orada kalmıştır.¹⁸¹ Bu süreçte zaman zaman İsfahan'a da giden Cüveynî, bu sürenin dört yılını Hicaz bölgesinde geçirmiştir. Nizamü'l-Mülk'ün vezir olmasıyla ortam, Şâfiîler açısından daha rahat bir hâle dönmüş ve Cüveynî Nişabur'a dönerek Nizamiye medreselerinin başına geçirilmiştir. Hicaz'dan döndüğünde ise tedris ve hitabet gibi görevleri yürütmüştür. Otuz yıl boyunca İslamî ilimlerin neredeyse her dalında önemli etkiler ve eserler bırakmıştır.¹⁸²

Cüveynî, bu ortamda İslam toplumunun parçalanmışlığı ve İmamet/Liderlik krizine çözüm olmak üzere **Gıyâsü'l-ümem fi iltiyas'iz-zulem** (Siyasî kargaşa durumunda milletlere yardım) adlı eserini telif etmiştir. Eserini telif ederken ve bu şekilde isimlendirirken bir devrin imamların ve müftülerin -yani şeriatî bilen ve mezheplerin ayrıntılarına vakıf kimselerin- yokluğu durumunda bu eserin ümmet için yol göstermesini amaçladığını ifade etmiştir.¹⁸³ Fıkıh ilminin kavramlarını kullanarak yazdığı belirtilen¹⁸⁴ bu eserde liderlik meselesini kat'ıyyat-zanniyyat ayrımı üzerinde temellendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda imamet meselesinde doğru yoldan sapmaya ve hataya düşmeye sebep olan düşüncenin bu ayrımı kavrayamamaktan kaynaklandığının altını çizmektedir. **el-Gıyâsî**'yi kaleme almaktaki amacı, kat'î-zannî ayrımını ortaya koymaktır. İmamet konusu bağlamında şer'î kat'îlerin nas, mütevatir haber ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu, Kur'an'da ve rivayetlerde imamet konusuna dair kesin bir delil bulunmadığını ifade ederek bu konuda delil olan icmâ meselesini geniş bir şekilde ele almaktadır.¹⁸⁵ Bu ayrıma göre Kur'an ve Sünnet, siyasetin kurucu ilkeleri olan kat'ıyyatı ortaya koymaktadır ve zanniyyat alanı ise yapılacak içtihatlarla bırakılmıştır. Örneğin Adil bir devlet başkanı seçme kat'î bir hüküm iken bu devlet başkanının nasıl seçileceği zannî bir hükümdür.¹⁸⁶ Bu bağlamda o, nasların literal boyutu ile sorunların çözülemeyeceğini beyan ederek küllî-kat'î

¹⁸¹ Cüveynî'nin Bağdat'a gitmesinin gerekçesi Kündürî'nin baskısı olarak ifade edilmişken Kevserî, Muğîsü'l-Hak adlı eserinde Hanefî mezhebini hedef aldığını ve bölgesini terketmek zorunda kaldığını ifade etmiştir. Bkz. Özgür Kavak, "Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları" **Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sayı:27 2009/2, s. 22-23.

¹⁸² İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c. XVI, s. 95-96

¹⁸³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem**, thk. Abdülazim ed-Dib, Katar, Mektebetü'l-Kübra, 1980, s. 212.

¹⁸⁴ Kavak, **a.g.m.**, s. 27

¹⁸⁵ Cüveynî, **el-Gıyâsî**, s. 243- 244.

¹⁸⁶ Hızır Murat Köse, "Siyaset", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV yayınları, 2009, s. 295.

asılları öne çıkarmaktadır. Cüveynî, benzer şekilde **el-İrşâd** adlı eserinde de imamet meselesinin itikadî bir mesele olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda işin aslından haberdar olmayanın sürçme ihtimali olduğuna işaret ederek sakıncalı iki duruma dikkat çekmektedir. Birincisi taassup durumudur ki lafızlara sıkı sıkıya bağlılık olarak ifade edilebilir. İkincisi ise bu meselenin katiyyata dair olmayan ictihadi meselelerden olmasıdır. Kitabının imamet babını, kat'î olanlarla ictihadî olanları birbirinden ayırmak maksadıyla kaleme almıştır.¹⁸⁷ Örneğin bu babta Şia'nın imamet anlayışını kat'î imiş gibi ortaya koymasını ilgili rivayetleri değerlendirerek eleştirmektedir.¹⁸⁸

Cüveynî'nin imamet meselesini ele alırken Abbâsî hilafetinin sembolik bir mahiyete büründüğü bir dönemde halifelik hakkındaki Kureyşîlik, müçtehidlik, takva vasıflarının vazgeçilmez olmadığını vurgulayarak bunun yerine ehliyet ve liyakat vasıflarını öne çıkararak esneklik sağladığı görülür. Bu şartlarda eserinde Nizâmülmülk'ün hilafetini işaret etmekte ve Kureyli olmayan Nizâmülmülk'e bir hedef olarak gösterdiği halifeliğin teorik alt yapısını kurmaktadır. Ayrıca imamın taşınması gereken vasıflardan ve şartlardan bahseden Cüveynî, bu şartları taşıyan devlet başkanının bulunmaması durumu hakkında da izahlarda bulunmaktadır.¹⁸⁹

Mezheplerin ve mezhep görüşlerinin bilinmemesi durumunda takip edilecek usûlü açıklarken hiçbir vakıanın Allah'ın hükümleri dışında kalmayacağını ve şeriatin her mümkün vakıayı kapsadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda şeriatte hükmü bulunmayan meselelerde kulların sorumluluğu olmadığı düşüncesinin yanlışlığına da dikkat çekerek yeni vakalarla karşılaşan ashabın Kur'an ve sünnete başvuran, istişare ve ictihada yönelen tavrının kat'î delil olduğunu beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel ile diyalogunu zikreden Cüveynî, "Şeriatin bir temeli vardır ki o bütün tafsilatın esasıdır" diyerek yeni olaylar karşısında şeriatin bir asıl üzerinde pratikleşebilir kabiliyette oluşunu vurgulamaktadır.¹⁹⁰ Bu bakımdan kat'i-zannî ayırımına dikkat çekerek tafsilatın bilinemediği durumlarda dinî asılların/küllî

¹⁸⁷ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **el-İrşad ila kavatü'l-edille fi usûli'l-i'tikad**, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950, s. 410.

¹⁸⁸ Bkz. Cüveynî, **a.g.e.**, s. 411-424.

¹⁸⁹ Şükrü Özen, "el-Gıyâsî", c. XIV, s. 61.

¹⁹⁰ Cüveynî, **el-Gıyâsî**, s. 496 vd.

kaidelerin bütün problemleri çözeceğini zikretmektedir. Bütüncül delilin önemine işaret ederek İslam hukukunun bütüncül özelliğine atıfta bulunmuş ve bu yönetime kıyas-ı küllî adını vermiştir.¹⁹¹ Bu anlamda Cüveynî'nin istishab ve maslahatı esas olarak "Külli kaidelere bakarak olabildiğince şeriatla irtibatı sürdürmek, ayrıntıların müphemliği dolayısıyla mükellefiyetlerin bağını çözmekten daha doğrudur" şeklindeki sözleri¹⁹² "Kim emir ve nehiylerde makâsıdı anlamamışsa şeriatın niçin konulduğunu anlamamıştır" şeklindeki ifadeleri¹⁹³ onun zihin dünyasında şeriatin yükümlülüklerinin uygulanamaz pozisyona düşmesinin ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Cüveynî, eserinde makâsıd, maksad, kasd kavramlarının yanı sıra ğaraz kavramını da kullanmıştır.¹⁹⁴ Bu kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk müellif olmasının yanı sıra aradaki anlam ilişkilerine de dikkat çekmiştir.¹⁹⁵ Daha sonra Gazâlî tarafından zarûriyyât, hâcîyyat, tahsiniyyât olarak üçlü bir tasnife dönüşecek olan makâsıd-ı şerîa, ilk kez Cüveynî tarafından *el-Burhan* adlı usûl eserinin illetler bahsinde beşli bir tasnifle ortaya konulmuştur.¹⁹⁶ Bu konuda kendisinden önceki müelliflerden farklı olarak makâsıdı bir yöntem düzeyine taşıması¹⁹⁷ "mezhepler üstü kapsayıcı bir ilim dalı" olarak öne çıkarması ve bu disipline siyasî-sosyal bir işlev yüklemesiyle ayrıcalık taşımaktadır.¹⁹⁸

Makâsıdî yaklaşımda kat'i-zannî ayrımı ve küllî asıllara dikkat çekerek makâsıdı bir yöntem olarak ortaya koymasıyla ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Cüveynî'nin öğrencisi Gazâlî üzerindeki etkisi görülmektedir. Buna göre Gazâlî, daha önce Cüveynî tarafından dile getirilmiş olan pek çok fikri eserlerine ve tartışmalarına

¹⁹¹ Jasser Auda, **Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach**, s. 199.

¹⁹² Şükrü Özen, "el-Gıyâsî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1996, c. XIV, s. 61.

¹⁹³ İmâmü'l-Harameyn, el-Cüveynî, **el-Burhan fî usûli'l-fıkḥ**, thk. Abdülazim ed-Dib, Doha, Câmiatu Katar, 1978, c. I, s. 295.

¹⁹⁴ Reysûnî, **a.g.e.**, s. 33.

¹⁹⁵ Mehmet Macit Sevgili, "Cüveynî'nin Ta'lîl Anlayışında Münasip Mânâ", **Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi**, c. XXXV, 2021, s. 14-15.

¹⁹⁶ Cüveynî, **el-Burhan**, c. II, s. 923 vd.

¹⁹⁷ Maşalı, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum**, s. 42.

¹⁹⁸ Maşalı, **Kur'an'ın anlaşılmasında Gâî yorum**, s. 28-29.

yansıtmıştır.¹⁹⁹ Gazâlî, hem şahsî krizler yaşadığı hem de toplumsal krizler yaşanan bir ortamda makâsîd teorisini sistemleştirerek makâsîdî yaklaşımın tarihinde önemli bir isim olmuştur. Makâsîd konusunu ele alma biçimi ve konuya katkılarıyla makâsîdî daha ileri bir boyuta taşımış ve Şâtıbî'yi de birçok yönden etkilemiştir.²⁰⁰ Hallaq, Şâtıbî'nin fıkıh usûlünde ortaya koyduğu yaklaşımın iki buçuk asır önce Gazâlî'nin Şifâ'ü'l-galîl'de başlattığı çizgi olduğuna çekmektedir.²⁰¹ Şifâ'ü'l-galîl'de, illet nazariyesini müstakîl şekilde işlemesi onun fıkıh usûlû tarihinde benzersiz bir konuma yükseltmiştir. Bu açıdan illet ve kıyas konularını ilk kez müstakîl bir şekilde işleyerek iki buçuk asır sonra Şâtıbî'nin makâsîdî müstakîl olarak ele alıp kıyasın kapsamından çıkarmasının yolunu açmış olmaktadır.²⁰²

Gazâlî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasının çeşitli fikirlerin etkisi altında olduğu görülmektedir. Bu dönemde Bâtınîyye ve Yunan felsefesi etkisiyle yayılan fikirler, çeşitli krizlere kapı aralamıştır. Filozofların Tanrı ve evren hakkında felsefî terimleri kullanarak öne sürdükleri düşünceler, kelamcılar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu noktada özellikle Gazâlî, çalışmaları ile bir kırılma noktası olmuş ve Tehâfütü'l-Felâsife adlı eseri ile filozofların yanıldıkları noktaları eleştirerek tezlerini kanıtlayamadıklarını öne sürmüştür.²⁰³ Bu bağlamda Antik Yunan felsefî mirasının dinî olarak temellendirildiği, nebevî gelenekle irtibatının kurulduğu ve bu

¹⁹⁹ İlhan Kutluer, "Gazâlî ve Felsefe", Haz. M. Cüneyt Kaya, **Gazâlî Konuşmaları**, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 14.

²⁰⁰ Boynukalın, "İslam Hukukunda Gaye Problemi", s. 17.

²⁰¹ Wael b. Hallaq, **Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020, s. 110. Gazâlî, **el-Müstasfâ**'da kıyas konusunu geniş bir incelemeye tâbi tutan Gazâlî, ortaya koyduğu bu sistematik bir taraftan kıyasın bir hukuk kaynağı değil kaynaklardan hüküm çıkarma metodu olduğunu, diğer taraftan da kıyasla yorum arasındaki farklılığı vurgulamıştır. Diğer taraftan kıyasın esasını teşkil eden ta'lîl meselesini ve kıyas türlerini **Şifâ'ü'l-galîl** adlı müstakîl eserinde ele almıştır. Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "Gazzalî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1996, c. XIII, s. 514-515.

²⁰² **Şifâ'ü'l-galîl** üzerinde üç eserin etkisinin olduğunun ifade edilmesi Gazâlî öncesindeki süreci ve tartışmaların birbirini izlediğini göstermesi bakımından önemlidir. "Bunlardan ilki Cüveynî'nin **el-Burhân**'ı olup Gazzâlî burada yer alan maslahatla ilgili görüşleri esas alıp geliştirmiştir; konusu bakımından bu iki eser arasındaki süreklilik bellidir. İkinci eser, başta tenbih ve ima metoduyla ilgili kısımlar olmak üzere illeti tesbit metotları konusunda bazı görüşlerini ve tasniflerini benimsediği Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin **el-Mu'temed**'idir. Diğer **Ta'qîmü'l-edille** olup Gazzâlî, Debûsî'nin bu eserdeki illeti tesbit metotlarıyla ilgili görüşlerinden yola çıkmış ve onun özellikle tard metodunu kabul edenlere yönelttiği eleştirileri cevaplandırmaya çalışmıştır." Tuncay Başoğlu, "Şifâ'ü'l-galîl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, c. XXXIX, s. 140-141.

²⁰³ Kutluer, **a.g.m.**, s. 19 vd.

sebeple felsefenin İslam dünyasında kolaylıkla yerleşecek bir zemin elde ettiği de ifade edilmektedir. Felsefeciler tarafında Kur'an-ı Kerim'deki hikmete işaret edilmiş, Sokrat *zâhid*, Eflatun *İlahi* olarak isimlendirilmiştir.²⁰⁴

Yunan felsefesine karşı giderek artan bu teslimiyetçi tutum, İslamî ibadet ve hükümlerin hafife alınması, peygamberin konumu ile filozofun konumunun karşılaştırılması hatta peygamberin konumunun filozof karşısında düşürülmesi gibi pek çok sebep, Gazâlî'yi bu mücadeleyi temellendirecek eserlerini te'lif etmeye itmiştir.²⁰⁵

Gazâlî, el-Münkız mine'd-Dalâl adlı eserinde hakikat arayışında akla tek başına bütün problemleri çözecek bir kudret konumu biçen filozoflara karşı aklın konumunun sınırlı oluşunu vurgulamıştır. Nübüvvetin gerekliliğini aklın konumunun sınırlı oluşu üzerinden açıklamıştır. Ona göre peygamberler tabiplere benzemektedir. Aklın görevi ise peygamberlere teslim olmamızı sağlamaktır. Bu bağlamda toplumun itikadının nübüvvetin getirdikleri ile amel etmek konusunda zayıfladığını söylemektedir. Halkın itikadının zayıflamasına sebep olan fikirlerin sahiplerini ise *filozoflar, ta'limiyye, tasavvuf tarîkine girenler ve ilmiyle amel etmeyen ulema sınıfı* olmak üzere dört sınıf olarak beyan etmiştir.²⁰⁶

Gazâlî'nin bu gruplara karşı çalışmalar yapmasının amacı, dinin avama yönelik öğretilerinin yok olma tehlikesine karşı mücadele etmek ve toplumun itikadına zarar verilmesine engel olmaktır. Ona göre bu tehlikeyi bertaraf etmek için hakiki bilgi kaynağı olan nebevi tecrübenin insanlar tarafından tasdik edilmesi gerekmektedir.²⁰⁷

Özellikle bahsi geçen grupların mensuplarıyla karşılıklı diyaloglarını aktardığı bölümler bunun önemli bir kanıtıdır. Bu diyaloglarda Gazâlî, onları imana ve şeriata

²⁰⁴ Hikmet Yaman, "Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. LI, sayı: 1, 2010, s. 199.

²⁰⁵ Mustafa Tekin, "Gazâlî'de Aklın Nas Bağlamında Eleştirisi", c. XLVII, sayı: 3, *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, s. 161.

²⁰⁶ Gazâlî, *el-Münkizu mine'd-dalâl*, Thk: Cemil Saliba, Kamil İyad, 7. bs, Beyrut, 1967, s. 116.

²⁰⁷ Bkz. Gazâlî, *el-Münkizu mine'd-dalâl*, s.117; Fehrullah Terkan, "Gazâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid arasında bir Hayat", *İslam Felsefesi Tarihi ve Problemleri*, Ed. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 309

bağlılığa çağırması ve her sınıfın bu çağrıya cevaplarını zikretmiştir. Gazâlî'nin felsefecilere ait cevapları aktardığı bölüm oldukça dikkat çekicidir. Felsefeci, bu çağrı karşısında kendisinin taklitçi olmadığını, felsefe okuduğunu ve nübüvvetin hakikatini idrak ettiğini ifade etmektedir. Onlara göre nübüvvetin özü, hikmet ve maslahattır. Şer'î tekliflerin maksadı, cahil halkı zabt-u rabt altına almaktır. Felsefeci bu gerekçeyle kendisinin teklif altına girmesinin gereksiz olduğunu iddia ederek hakîmlerin hikmetine tabi olduğunu ve hakikate onunla ulaştığını ifade eder.²⁰⁸ Gazâlî, onların bu yaklaşımının problemli olduğunu vurgulayarak filozofların görünürde şeriatı kabul etmesine rağmen yaşıntılarıyla bunu ortaya koyamadıklarını söyler. İbn Sina örneğinden hareketle onun şarabın haram oluşunu kabul etmesine rağmen tedavi gibi çeşitli amaçlarla içilebileceğini ifade ettiğini aktarır. Benzer şekilde filozofların “Şarap insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olduğu için haram kılınmıştır. Ben hakîmim, bunlardan uzağım. Ben zihnimi kuvvetlendirmek için şarap içerim” şeklindeki ifadelerine yer verir.²⁰⁹ Gazâlî'nin **el-Müstasfâ**'da makâsıd-ı şerîa'nın zarûriyyât kısmından bahsederken aklın korunması konusunda şarabın haram oluşuna yaptığı vurgu, daha iyi anlaşılmaktadır. Şarap içme cezasının sahabenin maslahatına açık yönünü izah ederken şarap içmenin belirlenmiş bir cezası olmadığı halde sahabenin “şer'in bir şeyin potansiyel kaynağının o şeyin yerine geçtiğini” görerek cezayı artırdığını ifade etmiştir. Bu noktada sahabe, maslahat yoluyla nassa muhalefet etmiş sayılmamıştır.²¹⁰ Kısacası sahabe, şarap içmenin muhtemel zararını gidermek gayesiyle maslahatta bulunmuş ve cezayı artırmıştır. Bu noktada Gazâlî'nin içki üzerinden ortaya koyduğu bu tavır, filozofların akla dayanarak nebevi otoriteyi sarsan tavırlarına bir karşıtlık olarak yorumlanabilir.²¹¹

H. V. asır toplumunda felsefî fikirlerin yayılmasının yanı sıra Batınî anlayış da etkisini yoğun olarak hissettirmektedir. Bâtınîyye, terim olarak her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar olarak tarif

²⁰⁸ Gazâlî, **el-Münkız**, s. 119.

²⁰⁹ Gazâlî, **el-Münkız**, s. 120.

²¹⁰ Ebu Hâmid Gazâlî, **el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl**, Thk. Hamza b. Zühayr, Medine, 2008, c. II, s. 497- 498.

²¹¹ Terkan, **a.g.m.**, s. 311.

edilmektedir.²¹² Öncesinde gizli bir şekilde faaliyetlerini sürdüren Bâtîniyye, H.V. asırda Rey ve Isfahan bölgesinde siyasî olarak konumlanmaya başlamış ve Hasan Sabbah'ın siyasî faaliyetleriyle Selçuklu Devleti'nin varlığını tehdit etmiştir. Bundan sonra aykırı fikirleriyle de Müslüman toplum içinde tanınır olmuştur.²¹³ Bu tarihten itibaren ciddi bir tehdit unsuru olan Hasan Sabbah, *ed-Daâvat el-Cedîde* adı verilen bir propaganda usûlü ortaya koyar. Bu usûl, genel olarak muhatabını sade ve anlaşılır mantıkî delillerle susturmak esasına dayanır. Bu amaçla **el-Fusûl al-arbaa'** adını verdiği bir risale kaleme alan Sabbah,²¹⁴ eserinde insanlar arasındaki fikir ayrılıklarına dikkat çekerek masum imamın tek bilgi kaynağı oluşunu delillendirmek amacıyla şu ifadelerle yer vermiştir:

“Allah hakkındaki bilgi ya bir öğreticinin öğretmesine ihtiyaç duymadan akıl ve nazar ile elde edilir ya da akıl ve nazar olmadan bir öğretmenin ta'limi ile elde edilir. Birinci şıkkı kabul eden kimsenin başkasının aklını ve nazarını inkar etmemesi lazımdır... Halbuki durum böyle değildir. Bu inkar bir talimdir... O halde sadık bir öğretmenin öğretmesine ihtiyaç sabit olur.”²¹⁵

İnsanların akıllarıyla hareket etmelerinin onları doğruya ulaştırmadığı iddiasını, doğrunun tek olduğu, çokluğun ise hatadan salim olmadığına dayandırarak açıklamıştır. Ona göre eğer akıl, doğruya ulaşırsaydı bu kadar ihtilaf olmazdı. İnsanlar tek tek doğruya ulaşamayacağına göre onları doğruya ulaştıracak olan da zaruri olarak masum imamdır.²¹⁶ Bu ortamda Bâtîniyye'nin fikirleriyle mücadele eden Gazâlî, akıl yürütmenin gerekliliğine dair eserlerinde ayrıntılı bilgiler vermiştir. Münkız'daki ifadesiyle yüzme bilmeyen kimseleri deniz kıyısında dolaşmaktan sakındırmak gibi halkı da zararlı kitaplardan sakındırmak gerekmektedir ki o bunu kendisine vazife ittihaz etmiştir.²¹⁷ Bu mücadele için ilk olarak, halifenin emri ile **Fedaihü'l-Bâtîniyye**

²¹² Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, **Beyânu mezhebi'l-batîniyye ve butlanuhu**, neşr. R. Strothmann, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1938, s. 11 vd; Avni İlhan, “Bâtîniyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1992, c. V, s. 191.

²¹³ Abdülkerim Özaydın, “Hasan Sabbah” **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1997, c. XVI, s. 347- 350.

²¹⁴ Ahmed Ateş, “Gazâlî'nin “Bâtînîlerin Belini Kıran Deliller”i -”Kitab el- Kavasim al-Bâtîniyya”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c. III, sayı: 1-2, 1954, s. 25.

²¹⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, Thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1961, c. I, s. 195-196.

²¹⁶ Ateş, **a.g.m.**, s. 26.

²¹⁷ Gazâlî, **el-Münkîz**, s. 89.

adlı eserini kaleme almıştır. Ayrıca **Mevahim el- Bâtînîyye**, **Kıstasü'l-Müstakîm**, **Kavâsım el- Bâtînîyye** adlarında çeşitli eserler yazarak Bâtînîyye ile mücadele etmiştir.²¹⁸

Kavâsım'da beyan ettiğine göre Gazâlî, Batınîlerin masum imamın konumunu peygamberlik makamıyla mukayese ederek düştükleri mantıksal hataları ortaya koymuştur. Özellikle Bâtînîlerin masum imamı bilmenin zarûrî oluşu kabulünü eleştirerek itirazını şu şekilde ortaya koymaktadır.²¹⁹

“Belki öğretmeninizin delili Kur'an'ın delilinden daha sağlam, öğretmeninizin anlatıp gerçeği meydana çıkarması da Peygamber'in - Tanrı ona salat ve selam etsin! anlatmasından daha güzeldir?! Zira Peygamber -Allah ona salat etsin!- halk arasındaki çokluk ve ayrılığı ortadan kaldıрмаğa muvaffak olamadı. _ Bu hal Peygamber' e güç gelince, (onun bu ızdırabını) tasvib etmeyen ayetler nazil oldu. Allah buyurdu -”Yoksa, onlar bu Kur'an'ın sözüne iman etmediler diye arkalarından esef ile kendini helak mi edeceksin?” (Tanrı) bir de “Sen (ey Muhammed) sevdiğine hidayet vermezsin” dedi; bir de -”Yahut sanıyor musun ki, insanların çoğu duyup da anlarlar? Onlar ancak hayvan sürüleri gibidir, belki de yollarını daha çok sapıtmışlardır” dedi. Peygamber -Tanrı ona selat etsin!- şüpheleri ve ayrılıkları ortadan kaldıramadığı halde, öğretmeniniz buna muvaffak oluyorsa, o ne kadar büyük bir insan olmalı?!”²²⁰

Bâtînîyye'ye göre dinî yükümlülükler ancak imamlar vasıtasıyla bilinebilecek olan Bâtînî manalara vakıf olmayan halk içindir. Bâtînî manalara vakıf olanlardan yükümlülükler kalkmıştır. Onlar namaz, oruç, zekat gibi dinî yükümlülükleri yerine getirmek zorunda değildir. Örneğin namaz kılmak imama itaat, oruç tutmak imamın sırlarını korumak, hacca gitmek imamı ziyaret olarak yorumlanarak naslarda açıkça beyan edilen sorumluluklar kaldırılmak istenmiştir.²²¹ Gazâlî de bu bağlamda Bâtînîyye'nin gerçek maksadının dinin pratik boyutunu iptal etmek olduğunu söyler.²²² Bu yönüyle Gazâlî'nin Bâtînlilik ve onun sembolik anlatım tarzıyla mücadelesi, filozoflarla mücadelesinden daha önemli görülmüştür. Zira Bâtînîler,

²¹⁸ Bkz. Ramazan Gündüz, “Gazâlî'nin Bâtînlilere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”. **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, 2020, c. VI, s. 83-100.

²¹⁹ Ateş, **a.g.m.**, s. 52.

²²⁰ Ateş, **a.g.m.**, s. 53.

²²¹ İlhan, **a.g.m.**, s. 193.

²²² Ebu Hâmid Gazâlî, **Fedâihu'l-Bâtînîyye**, Thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire, ed-Dârü'l-Kavmiyye 1964, s. 46-47.

te'vil vasıtasıyla dînî emir ve yasakları amacından saptırarak toplumu bu pratiklerden uzaklaştırma gayreti içine girmişlerdir.²²³

Bu örnekler üzerinden Gazâlî'nin döneminin toplumda İslamî pratiğe uygun olmayan fikirlerin yayıldığı bir dönem olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Gazâlî, İslamî pratiğin yok olmaması amacıyla sabit birtakım kriterler belirlemek amacıyla olmuştur. Bu amaçla bir taraftan **Kıstâs**'ta ilimlerin ölçülerini ortaya koyarak bu ölçülere uyan kimsenin masum imama muhtaç olmadığına işaret etmektedir.²²⁴ Diğer taraftan da **el-Müstasfâ** isimli eserinin başına oldukça hâcimli bir mukaddime yerleştirerek bu mukaddimenin bütün ilimler için gerekli bir mukaddime olduğunu vurgulamaktadır.²²⁵ Bu mukaddimeden amacı, usûl ilmini mantık ilmine dayalı olarak yeniden inşa etmek değil, naslardan hüküm çıkarma işlemini her türlü keyfilikten korumak ve bu yolla Bâtînlilik etkisiyle ortaya çıkan dînî, siyasî ve sosyal kargaşaya sebep olan yorum krizini ortaya koyduğu ilmî kriterlerle aşmaktır.²²⁶

Ayrıca **el-Müstasfâ**'nın istilâh bahsinde maslahat ve makâsıd-ı şerîa konularını ele almıştır. Maslahatı, şer'in muteber saydığı, şer'in muteber saymadığı ve şer'in muteberliğine veya butlanına şahitlik etmediği maslahat olarak üç kısımda tasnif etmiştir. Üçüncü kısım olan maslahat-ı mürseleyi açıkladığı başlıkta bir maslahat tanımı vermiştir. Bu tanıma göre maslahat, şer'in amacını korumaktır. Diğer bir tanım olan yararı sağlama ve zararı def etme tanımının ise halkın amaçlarından olduğunu söyler.²²⁷ Bu ifadelere göre maslahat, insanın arzularına göre değil, dinin koyucusunun isteklerine göre belirlenecektir (ya da belirlenmelidir).²²⁸ Şer'in insanlara ilişkin amacı

²²³ Mehmet Dalkılıç, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, sayı: 2, 2005, s. 137.

²²⁴ Bkz. Vahdettin Başçı, "Bazı Dinî Konuların yorumlanmasında Bâtînîlerle Gazâlî arasındaki ilişkilerin Değerlendirilmesi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:13, s. 225, 230.

²²⁵ Gazâlî, **Müstasfâ**, c. I, s. 30.

²²⁶ Ferhat Koca, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkıhın Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf ilişkisi", **İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi**, Ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, İstanbul, Ensar Yay, 2016, s. 225.

²²⁷ Gazâlî, **el-Müstasfâ**, c. II, s. 481.

²²⁸ Soner Duman, "İslam Hukuk Metodolojisinde Gazâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", **900. Vefât yılında İmam Gazâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 420.

da beş aslın korunması yani din, can, akıl, nesil, mallarını korumaktır. Bu beş temeli koruyan her şey maslahat ve bu beş temeli ifsat eden her şey de mefsedettir. Bu konudaki mefsedetin giderilmesi de maslahat olarak tanımlanmaktadır.²²⁹

Gazâlî bu beş aslı, zarûriyyât mertebesi olarak isimlendirmiştir. Kuvvet bakımından en üstün olan mertebe de budur. Bu mertebeye örnek olarak döneminin tartışmalarına uygun bir örnek vermiştir; Saptırıcı kafirin ve bidatine çağıran bidatçinin öldürülmesine hükmetmenin dinin korunması amacına matuf olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu faaliyetler zamanla dinin ortadan kalkmasına sebebiyet verecektir.²³⁰ Yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kişilerin serbest bırakılmasının Müslümanların canları ve malları konusunda küllî bir zarara sebebiyet verebileceği için müçtehid, onların öldürülmelerine hükmedebilir ki onların bu karakteri zannı galip ile bilinmektedir. Bu zannı galip neticesinde aynı karakteri sürdürme ve buna uygun davranış sergileme potansiyelleri sebebiyle Gazâlî tarafından yırtıcı ve saldırgan hayvanlara benzetilmişlerdir. Gazâlî, zarûriyyâtı açıklarken somutlaştırmaya devam ederek kısasın vacip kılınmasının canın korunması amacına matuf olduğunu, şarap içmenin haramlığının teklifin medarı olan aklın korunmasına, zina haddinin neslin ve nesebin korunmasına, gasp edicilerin ve hırsızların cezalandırılmasının insanın yaşam dayanağı olan malların korunmasına matuf olduğunu ifade etmektedir.²³¹ Bu noktada zarûriyyâtın sadece şer'in insanlara ilişkin amaçları oluşuna değil, tüm din ve şeriatlerde ortak amaçlar oluşlarına da dikkat çekmiştir.²³²

Bu zorunlu ilkeleri ortaya koyarken vakıaların sınırsız nasların ise sınırlı oluşunu vurgulayarak dinin yaşanabilmesi için akıl yürütmenin zorunlu olduğunu açıklamaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber, Muaz'ın ictihadına ruhsat vermiştir.²³³ Mukallidin kendi araştırmasına göre en doğru gördüğü mezhebe tabi olması gerektiğine de dikkat çeken Gazâlî, insanın bir muallime ihtiyacı olduğunu ancak onun

²²⁹ Gazâlî, **el-Müstasfâ**, c. II, s. 481.

²³⁰ Gazâlî, **el-Müstasfâ**, c. II, s. 481.

²³¹ Gazâlî, **el-Müstasfâ**, c. II, s. 472-473.

²³² Gazâlî, **el-Müstasfâ**, c. II, s. 473.

²³³ Gazâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 88.

masumluğuna ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir.²³⁴ Ona göre küllî maslahat gereği her mükellef, -başıboş kalıp kendi hevasına tabi olmaması için- şeri kanunlarla yükümlü tutulmuştur. Peygamberlerin getirdikleri hükümlerin tafsilatında farklılıklar olmakla birlikte teklifin aslında ve mükelleflerin şer'î kanuna tabi olmaları gerektiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir.²³⁵ Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Gazâlî'nin içinde bulunduğu tarihsel bağlamda maslahat konusunda şâ'rinin insana ilişkin amaçlarına vurgu yaparken dinî alandaki kuralsızlık ve başıboşluğa karşı bir tutamak noktası getirmeyi hedeflediği söylenebilir.

1.2.4. İzz b. Abdüsselam (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285)

H. 578 yılında Dimeşk'te doğan İbn Abdüsselâm, Mısır ve Suriye bölgesinde siyasî karışıklıkların olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bölge, genel olarak dışta haçlılarla içte ise itikadî-felsefî tartışmalar, tasavvufî cereyanlar ve ayaklanmalarla uğraşmaktadır. Bu karışıklıklar karşısında İbn Abdüsselam, siyasetle, kelâmî ve felsefî tartışmalarla meşgul olmak, bid'atlara karşı tavır alarak mücadele etmek durumunda kalmıştır.²³⁶ Döneminde selefilikğin yükselişe geçişine karşı gösterdiği tepki neticesinde yaşadığı sıkıntılar "İzz b. Abdisselam'ın mihnesi" olarak adlandırılmıştır. Kur'an mahluk mudur değil midir? konusundaki tartışmaların VII. asır Şam'ında Eşâri'ler ve Hanbelîler arasında yeniden alevlenmesi sonucunda İzz b. Abdisselam'ın literalist yaklaşıma açıkça karşı çıkışı siyasî baskı görmesine sebep olmuştur. İbn Abdisselam'ın Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan selefi yaklaşım sahiplerini "Bid'atçı Hanbelîler" olarak nitelendirdiği bu grubun siyasî destek ile "Dârü'l-hadis"ın kuruluşunu sağladığı nakledilmektedir. Görüşlerinin "selefin itikadı" meşhur oluşu ile siyasette meşru bir zemin elde ettikleri söylenebilir.²³⁷ Bu siyasî ve fikri kargaşa ortamında İzz b. Abdisselam'ın, Allah'ın kelamının mahiyeti hakkında Eş'arî görüşe sahip olmasından dolayı tenkit edildiği hatta evinden çıkmasına izin

²³⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 103.

²³⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 99.

²³⁶ H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX Ankara, TDV Yayınları, 1999, s. 284.

²³⁷ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (y.y.), Darü İhyai'l-kütübü'l-Arabiyye, 1918, s. 219 vd.

verilmediği aktarılmıştır. Bu gelişmelerin yanı sıra Haçlı seferlerin etkisiyle siyâsî karışıklıkların, iç ayaklanmaların, felsefî ve tasavvufî cereyanların İzz b. Abdisselam'ın yaşadığı bölgeyi etkisi altına aldığı dile getirilmiştir.²³⁸ Bu ortam, İbn Abdisselam'ın maslahat merkezli görüşlerinde ve bu görüşlerini küllî ilkeleri öne çıkarma amacıyla kavaid formunda dile getirmesinde etkili olmuş görünmektedir.

İzz b. Abdüsselam kavaid konusunu “Celb-i maslahat ve der-i mefsedet” temelinde telif eden ilk müellif²³⁹ olmasının yanı sıra kavaid/makâsîd konusunu fıkıhtan ayrı ve kapsamlı olarak inceleyen ilk isim olarak nitelenmiştir.²⁴⁰ **Kavâidü'l-Kübrâ** olarak meşhur olan **Kavâid'ul-ahkâm** adlı eserinde maslahat ve mefsedet konusunu geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. **el-Kavâidü's-suğrâ** diye de bilinen **el-Fevâid fi ihtisari' l-makâsîd ve's-Şeceratü 'l-mearif ve' l-ahval** adlı eserini ise **Kavâidü'l-Ahkam**'ın özeti olarak telif etmiştir. Önceki dönemlerin maslahat/makâsîd müelliflerinden farklı olarak hemen her meselede o meseleye has maslahatlara işaret etmesi onun ayrıcalıklı yönünü oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu yaklaşımının temelinde İslam'ın getirdiği bütün hükümlerin insanlığın maslahatına olduğu düşüncesi yer almaktadır.²⁴¹

Ona göre kim şeriatle meşgul olur, Kur'an ve sünnetin maksatlarını anlarsa şeriatin mesâlihine celbi, mefâsidin der'i veya her iki durum için gelmiş olduğunu anlar. Allah, peygamberleri ve kitapları bu amaçla göndermiştir.²⁴² Dünya ve ahiretin maslahat ve mefsedeti, ancak şeriat yoluyla bilinebilir.²⁴³ Bununla birlikte bu konuda akla yer verdiği de görülmektedir. Ona göre maslahat-mefsedet ve şeriatin büyük bir kısmı akıl ile de bilinebilir. Din gelmeden önce de akıl sahibi kimseler maslahat ve

²³⁸ Apayadın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, s. 284.

²³⁹ İhsan Akay “Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması”, **Şarkiyat**, 2017, s. 275.

²⁴⁰ Abdurrahman Haçkalı, “İzzeddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi”, Doktora tezi, **On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Samsun 1999, s. 78; Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselam'a Makasîd/Maslahat Söylemi”, **Ekev Akademi Dergisi**, sayı: 28, 2006, s. 214.

²⁴¹ Yaran, **a.g.m.**, s. 209.

²⁴² İzzeddin İbn Abdüsselam, **el-Fevâid fi ihtisari' l-makâsîd: el-Kavâ'idü's-suğrâ**, thk. İyaz Halid et-Tabba, Dimeşk, Dârü'l-fıkr, 1996, s. 32, 53.

²⁴³ İzzeddin b. Abdüsselam, **el-Kavâidü'l-kübrâ: Kavâ'idü'l-ahkâm fi ıslahî'l-en'am**, Thk. Neziyye Kemal Hammad, Osman Cuma Damiriyye, Dimeşk, Dârü'l kalem, 2000, c. I, s. 8.

mefsedetin bilgisine sahiptir. Tüm şeriatler canların, malların, ırzların korunması konusunda ittifak halindedir.²⁴⁴

Maslahat ve mefsedeti çeşitli yönleriyle sınıflandırdığı ve maslahat görüşünde makâsıd-ı şerîayı aşan daha kapsamlı ve esnek bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.²⁴⁵ Bunlardan belki de en meşhuru konu hakkındaki dörtlü tasnifidir. Maslahat, lezzetler ve sebepleri, sevinçler ve sebepleri olmak üzere dört çeşittir. Mefsedet de elemeler ve sebepleri, gamlar ve sebepleri olmak üzere dört çeşittir.²⁴⁶ Ayrıca bu tasnif üzerinden her biri için dünyevi ve uhrevi kaydını düşerek daha ayrıntılı izahlarda bulunmuştur. Buradaki lezzet ve sevinç, elem ve keder kavramlarının ilk anlaşıldığı şekilde dar anlamda kullanılmamış olup dünya ve ahirette elde edilen menfaatler ve mefsedetler anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda bu eylemler sonuçları itibariyle değerlendirilmiştir. Örneğin bir fiil, elem verse de sonucu itibariyle lezzete ulaştırıyorsa o zaman lezzettir.²⁴⁷

Dikkat çeken bir başka tasnifi ise Gazâlî'nin makâsıd konusunda meşhur Zarûriyyât- Hâcîyyat-Tahsiniyyat şeklindeki taksimi ile benzerlik taşıyan zaruri, hâcî ve tekmili maslahat taksimidir. Bu sınıflandırmada da uhrevi ve dünyevi ayrımı yaptığı görülmektedir. Taatler konusundaki zaruretler; emredilenin yerine getirilerek haramların terkidir. Hâcî olanlar ise müekked sünnetler ve zahirat-ı şeâir, tekmili olanlar ise menduplardır. Dünyevi zaruretler, yiyecek, içecek, giyim ve nikah; dünyevi tekmili olanlar; iyi yemekler ve lezzetli içecekler, konforlu evler; hâcî olanlar ise bu iki sınıf arasında kalanlardır.²⁴⁸ Mesâlih ve mefsedet anlamında kullanılan kavramları eş anlamlı olarak mahbub-mekruh, hasenat-seyyiat, urf-nükr, hayır-şerr, husun- kubuh şeklinde zikretmektedir. Ayrıca Kur'an'da mesalih hakkında çoğunlukla hasenatın, mefasid anlamında ise seyyiatın kullanıldığını söylemektedir.²⁴⁹

²⁴⁴ İzz b. Abdüsselam, **Kavâid**, c. I, s. 5.

²⁴⁵ İbn Abdüsselam'ın maslahat hakkındaki farklı tasnifleri için bkz. Haçkalı, **a.g.e.**, s. 92 vd.

²⁴⁶ İzz b. Abdüsselam, **Kavâid**, c. I, s. 11-12.

²⁴⁷ Haçkalı, **a.g.e.**, s. 86.

²⁴⁸ İzz b. Abdüsselam, **Fevâid**, s. 38-39.

²⁴⁹ İzz b. Abdüsselam, **Fevâid**, s. 38, a. mlf, **Kavâid**, s. 5.

Bu şekilde özetlenebilecek olan İbn Abdisselam'ın makâsıd ve maslahat yaklaşımı öğrencileri üzerinde de etkili olmuştur. Makâsıd ve maslahat konusunda telifleriyle meşhur olan en tanınmış öğrencisi ise Malikî fakihî Şihabüddin el-Karâfî (ö. 684/1285)'dir. Karâfî, Kahire'ye ilim tahsili için gittiğinde İzz b. Abdüsselam ile tanışmış ve ondan hiç ayrılmamıştır. Karâfî'nin maslahat-mefsedet ve özellikle kavaid ekseninde eserler telif etmesinde İbn Abdüsselam'ın etkisi görülmektedir.²⁵⁰ Karâfî'nin fıkıhta genel kaideleri öne çıkaran bakış açısı, kendisinden sonra da takip edilmiştir. Özellikle Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât**'ında Karâfî'ye sık sık atıfta bulunduğu beyan edilmiştir.²⁵¹ İslam hukuk ve Hukuk usûlü alanında pek çok eser telif etmiş olan Karâfî'nin özellikle asıl adı **Envarü'l-buruk fi envai'l-furûk** olan (el-Kava'idü's-seniyye fi'l-esrari'l-fikhiyye) olan **el-Furûk** ve Malikî fikhının önemli kaynaklarından biri olan **ez-Zahîre** adlı eserleri konu hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Karâfî, fıkıh usûlünü usûl ve kavaid olarak ikiye ayırmaktadır. **el-Furûk** adlı eserinin girişinde küllî kaidelerin usûl-ü fıkıh içinde yer almadığını ifade eder. Bu kaideler, şeriatin esrarını ve hikmetini müstemildir. Kim ki küllî kaideler olmaksızın fûru'u tahriç ederse ihtilafa ve tenakuza düşer. Zihni bulanır, bu sebeple sıkılır ve ümitsizliğe düşer. Sınırsız olan cüz'îyyatı ezberlemeye ihtiyaç duyar. Fıkıhı, kaideleriyle birlikte öğrenen kimse ise cüz'îyyatın çoğunu bilmeye ihtiyaç duymaz.²⁵² Karâfî, şeriatte fukaha tarafından kullanılan çokça kaidenin bulunmasına rağmen bu küllî kaidelerin fıkıh usûlünde bütünüyle yer almamasının kendisini bu kitabı te'life ittiğini zikreder.²⁵³ Özellikle mezhep taassubunun olumsuz etkilerinin huzursuzluklara yol açtığı bir dönemde yaşamasının etkisiyle şahısları taklide değil, küllî kaidelere yöneldiği görülür.²⁵⁴ Bu bakımdan eserlerinde Malikî mezhebi dışında üç mezhebin görüşlerine de yer vermiştir. Buradaki gayesi, okuyucunun hangi mezhebin takvaya

²⁵⁰ H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2001, c. XXIV, s. 394-401.

²⁵¹ Apaydın, **a.g.m.**, s. 294.

²⁵² Şehabeddin Karâfî, **el-Furûk: Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk**, Kuveyt, Darü'n-nevâdir, 2010, c. I, s. 79-80.

²⁵³ Karâfî, **el-Furûk**, c. II, s. 110.

²⁵⁴ Apaydın, **a.g.m.**, s. 397

daha yakın olduğunu ve hangisinin daha sağlam bir delile sahip olduğunu bilmesini istemesidir.²⁵⁵

Mezhepler üstü yaklaşıma işaret etmesinin bir sonucu olarak kavaid kavramını, genel kaide/ilke anlamının yanı sıra, şâri'nin adalet ve hakkaniyet gibi amaçları ve makâsıdı da içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir.²⁵⁶ Şer'in hüküm koymadığı konularda kavaid ışığında çözüm üretme çabası ve genel ilkelerle nasların çeliştiği durumlarda küllî kaidelerden yana tutum sergilemesi onun fıkıh anlayışında kavaidin kuvvetli bir zemin oluşturduğuna işaret etmektedir.²⁵⁷

Maslahat ve Makâsıd hakkındaki açıklamalarına **ez-Zahîra** adlı eserinde münasebeti açıklarken değinen Karâfî, münasebeti “Bir maslahatı elde etmeyi veya bir mefsedeti uzaklaştırmayı içeren vasıf” olarak tanımlamaktadır. Birinciye örnek olarak zekatın emredilmesinin illeti olan zenginliği, ikinciye örnek olarak ise içkinin haram kılınmasının illeti olan iskârı zikretmektedir. Münasebeti de zarûriyyât, hâcîyyat, tetimme olarak ayırmaktadır. Ona göre tearuz durumunda da bu sıralama esas alınmalıdır. Zarûriyyâtı, küllîyyat-ı hamse olarak, yani dinin, canın, nesebin, aklın ve malların korunması olarak sıraladıktan sonra bazılarının ırzı da eklediğini ifade eder.²⁵⁸

Karâfî, maslahat-ı mürseleyi şer'in itibar edip etmediğine dair şahitlik etmediği maslahat türü olarak tanımlamıştır. Bu tür maslahatın kabul edilmesi için onun küllî, kat'î ve zarûrî olması gerektiğini beyan eder.²⁵⁹ Ayrıca Karâfî hükümleri, makâsıd ve vesail olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Makâsıd, maslahat ve mefsedeti içerenler, vesile ise makâsıda vasıta olanlardır.²⁶⁰

²⁵⁵ Şehabeddin Karâfî, , **ez-Zahîre**, thk. Muhammed Hacci, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, c. I, s. 38.

²⁵⁶ Apaydın, a.g.m., s. 398.

²⁵⁷ Apaydın, a.g.m., s. 397-398; Sagir b. Abdüsselam Vekîlî, **el-İmamü's-Şihab el-Karâfî: halkatu vaslin beyne'l-meşrik ve'l-Magrib fî mezhebi Malik fî'l-karni's-sabi'**, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1996, c. II, s. 256-265.

²⁵⁸ Karâfî, **ez-Zahîre**, c. I, s. 127.

²⁵⁹ Karâfî, **ez-Zahîre**, c. I, s. 149-150.

²⁶⁰ Karâfî, **ez-Zahîre**, c. I, s. 153.

1.2.5. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)

H. VIII. asır Moğol istilası ve Haçlı seferlerinin İslam dünyasını pek çok açıdan etkilediği bir dönemdir. Bu etkilerin en önemlilerinden birisi, İslam usûl geleneğinin Endülüs coğrafyası ile eş zamanlı olarak Doğu'da bir sorgulamaya tabi tutulmasıdır. Siyasî ve sosyal bir kriz dönemi olarak nitelenebilecek bu süreç, nasların anlaşılmasına yönelik hataların tespit edilerek bu hatalardan arındırılmış bir usûl arayışını ortaya çıkarmıştır. Bu arayışın Doğu'daki temsilcileri ise İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye olmuştur. İbn Teymiyye, Moğol İstilas ve Haçlı seferlerinin olumsuz etkilerini sadece siyasî olarak değil dinî olarak da hissetmiştir. Dinî düşünce üzerinde Yahudilik, Felsefe ve Râfiziliğin etkili olduğu ve bu sebeple İslam şariatinin tehlike altında olduğu bir dönemdir. Bu süreçte hem dış saldırılara hem de fikrî saldırılara karşı İslam'ın savunusunun yapılması ve toplumun uyarılması gerektiğine dair bir misyon üstlenen İbn Teymiyye, bu tavrıyla Gazâlî'yi hatırlatmaktadır.²⁶⁵

İbn Teymiyye, Moğolların Şam ve Mısır'ı tehdit ettiği bir zaman diliminde yaşamış olup bu dönemde Moğollara karşı bu coğrafyayı savunma vazifesini Memlûklüler üstlenmiştir.²⁶⁶ Yoğun savaş ve mücadelelerin yaşandığı bu ortamda İbn Teymiyye, yöneticiler nezdinde güçlü bir nüfuza sahip olması sebebiyle halkı cihada teşvik etmek için önemli görevler icra ederek bizzat cihadın içinde yer almıştır. Moğol saldırıları ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan Haçlı seferlerinin de etkisiyle Bağdat başta olmak üzere İslam medeniyet merkezleri zarar görmüş ve bu kargaşanın etkisiyle iç isyanlar baş göstermiştir. Bu ortamda İslam dünyası, yeni problemlerle başa çıkmak durumunda kalmıştır. Bid'at ve hurafelerin yayılmasının yanı sıra mezhep taassubunun etkisiyle muhalifler, birbiri ile şiddetli olarak mücadele etmektedir.²⁶⁷ Hayatı boyunca aktif bir siyasî hayatı tercih eden İbn Teymiyye, zaman zaman görüşleri dolayısıyla hapsedilmiştir. Özellikle aşırı tasavvufî yaklaşımlarla

²⁶⁵ Sait Özervarlı, **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 36 vd.

²⁶⁶ İsmail Yiğit, "Memlûkler", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVII, s. 90.

²⁶⁷ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1999, c. XX, s. 391.

mücadelesinde zorluklar yaşamasına ve pek çok mutasavvıfın muhalefetine rağmen halk ve idareciler nezdinde sevilen ve etkili bir alim olmuştur.²⁶⁸ Bu ortamda İbn Teymiyye'nin İslam fırkalarının felsefî etkilenmeler neticesinde ortaya koyduğu görüşlerin sebep olduğu sapmayı gidererek Kur'an ve Sünnete dayanan selef akidesini tekrar bina etmek ve siyasî bir kriz içinde olan ümmetin birliğini bu yolla temin etmek amacıyla olduğu görülmektedir. Özellikle hüküm vermede nasların hak ettiği konumu kaybetmesi, onun usûl sorgulamasının temel motivasyonu olmuştur.²⁶⁹ Onun "nas merkezli" yaklaşımı kıyası, mefhûm-i muhalefet'i ve nassın delaletini reddetmemesi yönüyle Zâhirî yaklaşımdan ayrı görülmüştür.²⁷⁰

İbn Teymiyye, bu bağlamın temel bir meselesi olarak akıl-nakil ilişkisinde akıl ve nakil arasında bir çatışmanın mümkün olamayacağını ifade eder ve akli nassın altında konumlandırır. Ona göre aklın, Allah'ın isimleri ve sıfatları, ahiret ahvaline dair meseleler, dinî emirlerin ayrıntıları hakkında dinin bilgilendirmesi olmaksızın kesin bir bilgiye ulaşması mümkün değildir.²⁷¹ Bu anlamda bir hiyerarşi kurarak özellikle filozofların yaklaşımının karşısında nassı hak ettiği konuma yerleştirme amaçındadır. Kelamcılarının sistemlerini sadece akıl, hadisçilerin nakil, tasavvufçuların ise irade üzerine kurduğu bir ortamda İbn Teymiyye hepsini dengeli bir şekilde kullanmıştır.²⁷² Bu yaklaşımının bir sonucu olarak itikâdî meselelerde felsefî te'vile karşı çıkan İbn Teymiyye'nin fikhî ve sufi te'vile karşı çıkmadığı görülmektedir.²⁷³ İçtihat ve ıslah görüşleri çerçevesinde fikhî tevili kullanan İbn Teymiyye'nin maslahat ve makâsıd ile ilgili görüşlerinin de onun bu yaklaşımının bir sonucu olduğu söylenebilir.

²⁶⁸ Muhammed Ebu Zehra, **İbn Teymiyye: Hayatühü, asruhü ve fikhühü**, Kahire, Dârü'l-fikr'il-Arabi, 1991, s. 43 vd; Koca, **a.g.m.**, s. 391.

²⁶⁹ Taha Cabir Alvânî, **İbn Teymiyye ve İslâmiyyeti'l-ma'rife**, Herndon, el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî [The International Institute of Islamic Thought], 1994, s. 215.

²⁷⁰ Soner Duman, "İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi", **Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması**, Ed. Mürteza Bedir vd, İstanbul, İSAR Yayınları, 2019, s. 33.

²⁷¹ Bkz. Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", **Kelam Araştırmaları**, c. IV, sayı: 2, 2006, s. 59.

²⁷² Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 391.

²⁷³ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", **Bilimname**, c. VI, sayı: 15, 2008/2, s. 131.

Ona göre şeriat hiçbir maslahatı ihmal etmemiştir. İnsanın maslahatına olan her şey şeriatte mevcuttur. Eğer bunun aksi bir durum olduğu zannedilirse ya araştıran kişi maslahatı bulamamıştır ya da kişi maslahat olmayan şeyin maslahat olduğunu zannetmiştir.²⁷⁴ Şeriat, maslahatın elde edilmesi ve tamamlanması, mefsedetın ortadan kaldırılması ve azaltılması için gelmiştir. Bu da şu yolla gerçekleşir ki şeriat iki şerliden daha az şerli olanı ve iki hayırlıdan en hayırlı olanı tercih eder, iki maslahattan en hayırlı olanı celbeder ve iki mefsedetten de en büyüğünü def eder.²⁷⁵ Ona göre bütün iyilikler iki illetle illetlenir; maslahat ve menfaati celbeden şeyler, mefsedet ve mazarratı def edenleri kapsayan şeyler. Bütün kötülükler de iki illetle illetlenir; mefsedet ve mazarratı kapsayanlar, maslahat ve menfaatten alıkoyanlar.²⁷⁶

Maslahat ve mefsedetın kapsamını, iyilik ve kötülüğün tümüne şamil kılan bu açıklamalarının da işaret ettiği gibi İbn Teymiyye, şeriat'ın ahkam ile sınırlandırılmasına karşı çıkar. Ona göre şeriat, içinde dinin ve dünyanın salahlı bulunan her şeyi kapsar. Aynı zamanda akaidin de bu kapsamın içinde yer aldığını ifade ederek bu bağlamda şeriatın kullanımının insanların çoğu için farklılık arz ettiğine değinir. Kavramın kullanılışında üçlü bir taksim yapar; Allah'ın ve Rasulü'nün şeriatı olan *şer'un münezzel*, ictihadî faaliyet alanı olan *şer'un meüteevvel* ve dâllinin şeriate izafe ettiği bid'at ve dalalet türünden şeyler anlamındaki *şer'un mübeddel*'dir.²⁷⁷ Bu taksimde kullanım farklılıklarının yarattığı kaosa dikkat çekerek şeriate izafe edilen bidat ve hurafelerin saf dışı bırakıldığı görülmektedir.

İbn Teymiyye, din alanında mesalihin vacip olduğu konusunda ittifak olduğunu ifade eder. "Din nasihattir" hadisini açıklarken bidatçilerin verdiği zararların giderilmesi için toplumun sakındırılması ve bilgilendirilmesinin kişisel ibadetlerden üstünlüğüne dikkat çeker. Zira namaz ve oruç gibi kişisel ibadetler yalnızca kişiyi ilgilendirirken dinin korunması için -dinî esasları fesada uğratmaya çalışanlarla- fikri mücadelenin bütün Müslümanları ilgilendirmesi sebebiyle daha önemli olduğunu vurgular. Zira onların verdikleri zararı def etmek için Allah'ın yolunu ve dinini

²⁷⁴ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ**, Thk. Amir Cezzar, Enver el-Bâz, 3. bsk., y.y., Darü'l-vefa, 2005, c. XI, s. 188.

²⁷⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, c. XX, s. 30.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, c. XX, s. 106.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ**, c. XIX, s. 165-166.

temizlemesi olmasaydı o zaman din fesada uğrardı. Ona göre İslam ülkesinin bu şekilde istila edilmesi, harp yoluyla istila edilmesinden daha önemlidir. Zira harp, kalpleri istila edemez. Bu bakımdan makâsıdın temel esaslarından biri olan dinin korunması gerektiğinin altını çizer.²⁷⁸

Zarûriyyât-ı hamsenin en üst mertebesi olan “dinin korunması” hakkındaki bu titizliğinin yanı sıra maslahatın sadece zarurat-ı hamse ile sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Zarûriyyâtın korunmasının ceza odaklı olarak sağlanmasının sonucu olarak maslahatın sadece mazarratın cezalarla def’i değil, aynı zamanda menfaatin celbi olduğunu vurgular.²⁷⁹ Marifet, iman, tevekkül, haşyet ihlas gibi kalbi amelleri de makâsıda dahil ederek kapsamını genişletir.²⁸⁰

Siyasî ve toplumsal kaygılara sahip olan İbn Teymiyye, siyaset-maslahat ilişkisine de değinmektedir. Ona göre Allah’ın kitap indirmesinin en temel maksadı insanların adaletle hükmetmelerini sağlamaktır.²⁸¹ Bu bağlamda velayet ve hükümet vazifelerinin asıl amacının da dinin korunması olduğunu söyler. Allah’ın Peygamber ve kitap göndermesinden maksadı, adaletle hükmetmeyi sağlamak olduğundan hâkimin vazifesi de dinin korunup ikame edilmesidir.²⁸² Başka bir ifadeyle İslam’da velayetin asıl amacı, dinin yalnızca Allah’a ait kılınmasıdır. Bu konuda Zâriyat Sûresi 51/56, Enbiya Sûresi 21/25, Nahl Sûresi 16/36. ayetlerini delil getirir. Bu hususta toplumun önemi ve fonksiyonuna vurgu yaparak insanlığın maslahatının tam olarak bir toplum içinde -maslahatların celbi ve mazarratın def’i konusunda- yardımlaşarak gerçekleşeceğine işaret eder.²⁸³ Bu bakımdan uygun bir toplum olmaksızın insanlığın maslahatlarının tamamlanamayacağını ifade ederek hukukun uygulanması için kuvvete ve imarete ihtiyaç olduğunu söyler.²⁸⁴ Toplumun çürümesinin asıl sebebi, şeriatten uzaklaşmaktır. Özellikle onun düşüncesinde dinin korunması bağlamında

²⁷⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, c. XXVIII, s. 131.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, c. XI, s. 187-188.

²⁸⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, c. XXXII, s. 146-147.

²⁸¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **es-Siyasetü’ş-şer’iyye fi ıslahı’r-rai ve’r-raiyye**, Thk. Lecnetü ihyâ’it-türâsi’l-Arabî, Beyrut, Dârü’l-âfâk el-cedide, 1983, s. 24.

²⁸² İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ**, c. XXVIII, s. 147-148; Yusuf Muhammed Ahmed Bedevî, **Makasidü’ş-şerîa ı’nde İbn Teymiyye**, Amman, Dârü’n-Nefâis, 2000, s.429.

²⁸³ İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ**, c. XXVIII, s. 38-39.

²⁸⁴ Bedevî, **a.g.e.**, s. 432.

önemli görülen şer'î cezaların terkedilerek yeterli ve caydırıcı bir biçimde uygulanmaması toplumun bozulmasına yol açmıştır. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre, hırsızlık suçunun cezası şeriatte belirtildiği gibi uygulanmalıdır, yani hırsızın eli kesilmelidir. Hırsızlık için ölüm cezası ve hapis gibi cezaların aynı maksadı hasıl etmeyeceğine işaret ederek ölüm cezasının zamanla unutulması sebebiyle caydırıcılığının azalacağını söyler.²⁸⁵ Bu dönemde Bağdat hilafetinin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra Müslümanlar, merkezi bir hükümete sahip değildir. Bu sebeple onun düşüncesinde geçmiş siyaset düşüncesinden farklı olarak devletin değil, şeriat ve İslam toplumunun merkezî bir unsur olduğu görülmektedir.²⁸⁶

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımında merkezî bir hükümetin boşluğu kadar başka hükümlere teveccühün artışı da söz konusu edilmelidir. Sözgelimi *Cengiz yasası* olarak da bilinen Moğol yasalarının hüküm alanının genişlemesi, İbn Teymiyye ve öğrencilerinin naslara bağlılığı gündeme getirmesinde etkili olmuş görünmektedir. İbn Kesir, "Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'ın hükmünden daha güzeldir?" (el-Mâide 5/50) ayetinin yorumunda Moğolların Cengizhan Yasasını uygulamasına karşı çıkarak onların Allah'ın ve Rasulünün yolundan başka bir hükme tabi olmalarını küfür ile itham etmektedir. İbn Kesir'in aktardığına göre bu yasa, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'dan seçme hükümlerle oluşturulmuş olup Cengizhan'ın kendi heva ve görüşlerine dayandığı için küfrü haketmiştir. Allah'tan daha güzel hüküm koyan olamayacağına göre Allah'tan başkasının hükmünün kabul edilemeyeceği vurgulanmaktadır.²⁸⁷ Cengiz yasasının toplumda bilinmesiyle fukahanın İslam hukuk yapısı dışında başka bir hukukî yapı ile karşılaştığı görülmektedir.²⁸⁸ İbn Teymiyye, İslamâ göre hükmettiğini iddia eden İlhanlı hükümdarı Gazan han'ın Müslüman kisvesi altında İslam dışı uygulamalarına karşı fetvalar yayınlamış ve onun İslam dışı

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, s. 87.

²⁸⁶ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler I*, Çev: Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 85.

²⁸⁷ Ebü'l-fidâ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., Kahire, Müessesetü Kurtuba, 2000, c. V, s. 251.

²⁸⁸ H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 2009, c. XXXVII, s. 299.

bir yasa olan Cengiz yasasını uyguladığını ilan etmiştir. İlhanlı ordusundaki askerlerin bir bölümünün Müslüman olmasından dolayı onlara karşı savaşmanın caiz olup olmadığı tartışmasını açıklığa kavuşturan İbn Teymiyye, halkı İlhanlılarla savaşmaya teşvik ettiği aktarılmıştır.²⁸⁹

Genel çizgileri itibariyle maslahat ve makâsıd konusundaki görüşleri bu şekilde özetlenebilecek olan İbn Teymiyye ile başlayan ıslah çabasının öğrencisi İbn Kayyim ile devam ettiği görülmektedir. Bu çabanın esasını selefin yöntemi olarak gördüğü Kitap ve Sünnet'in hakemliğine başvurma, şeriatın ruhunu anlama, toplumsal olguları bu bağlamda dikkate alıp değerlendirme ve buna bağlı olarak taklidin yol açtığı fıkri donukluk ve durgunlukla mücadele etme nitelikleri oluşturmaktadır. Onun ıslah çabasında İbn Teymiyye ile benzer şekilde adalet ve toplum yararı temeline dayandığı ifade edilebilir.²⁹⁰

Ona göre din, kulların dünya ve ahiret maslahatını sağlamak için adaleti getirmiştir. Bu sebeple adil bir siyaset, dinin bir cüzüdür. Hakkında kitap ve sünnetten bir hüküm bulunmayan konularda siyaset-i şer'iyye gereği vakıaya muvafık hükümler verilebilir. Bu bağlamda mushafları yakma örneği üzerinden kitap ve sünnetteki karinelere yola çıkarak başta ashâbın şeriate muvafık olarak verdiği hükümlerden bahseder. Burada naslara aykırı olmama şartını esas almakla birlikte siyaset-i şer'iyye olarak ifade edilen husus, bütünsel olarak ilkeler ışığında gerçekleştirilen eylemler olarak nitelenebilir.²⁹¹

Selefi düşünceye yakın olarak bilinen İbn Kayyim'in yaklaşımı ilkeleri esas almaya ve uygulamaya yönelik bir tutumdur. İbn Kayyim, şer'i hükümlerin makâsıd ve maslahat yönüne dikkat çekmiştir. Lafız-mana ilişkisinde manayı merkeze alarak zahirin ötesine giderek hakikate ulaşmak gereğinin altını çizmektedir. Zira ona göre

²⁸⁹ Bkz. Ahmet Sağlam, "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasî ve Dini Mücadelesi", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, c. III, sayı: 6, 2016, s. 49-50.

²⁹⁰ H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV, 1999, c. XX, s. 110-111.

²⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*, Kahire, Matbaatü'l-âdâb, h. 1317, s. 12-13.

lafızlar taabbudî olmayıp manalar için vesilelerdir.²⁹² Şeriatte her hükmün bir manası ve maksadı vardır. Akledebileceklerin anlayabileceği ve bazılarına gizli kalan bir hikmeti vardır.²⁹³ Şeriatin temeli ve esası, dünya ve ahirette hikmet ve maslahatlara dayanır. Şeriat, mahza adalet, mahza maslahat, mahza hikmet, mahza rahmettir.²⁹⁴

Onun makâsıd kavramı yerine usûl ve kavâid kavramlarını kullandığı görülmektedir.²⁹⁵ Örneğin şahitlik konusunda kölenin şehadetinin kabul edilmesinin kitap ve sünnetin, sahabe kavlinin, sarih kıyasın, usûl-ü şer'in mucibi olduğunu, kölenin şahitliğini reddedenin ise kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan delili olmadığını beyan eder. Bunun vasat ümmet olmanın özelliği olduğuna dikkat çeker ki vasat kelimesini adalet anlamında kullanmaktadır. Burada kullandığı usûl-ü şer' ifadesinin makâsıd-ı şer'â anlamında olduğu görülmektedir.²⁹⁶

İçki cezası ile ilgili rivayetleri aktarırken kırk kere vurmanın had olduğunu ve kırktan fazla sayı bildiren rivayetlerin ise sahabenin icmâ'ına delalet ettiğini ifade etmiştir. Ancak katl bildiren cezayı rivayetler çerçevesinde iki ihtimalle yorumlamıştır. İçki içmede ısrar edene verilen katl cezası ya mensuhtur ya da insanların içkiye yönelmeleri ve haddi hafife almaları durumunda imamın insiyatifine kalmıştır. Böyle bir durumda biri öldürülürse diğerleri içki içmekten imtina edecektir. İbn Kayyim'in bu konuda içki cezasının caydırıcılığını yitirmesi durumunda imama insiyatif verdiği görülmektedir.²⁹⁷

Şer'î hükümlerin yanı sıra ayet-i kerimelerle yaratılışın hikmet ve maslahat yönlerine de dikkat çekmektedir. Örneğin gece ve gündüzün belli miktarlarda oluşu, yaratılmışlar için pek çok hikmet ve maslahatını barındırmaktadır. Ancak bu tür konularda maslahatı ortaya koyan bütün ta'lillerin hakikate tam olarak isabet

²⁹² Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", s. 112; İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmü'l muvakkîn 'an rabbi'l-âlemîn**, Thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut, Daru'l kütübü'l ilmiyye, 1991, c. I, s.167.

²⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmü'l muvakkîn 'an rabbi'l-âlemîn**, c. II, s. 5.

²⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmü'l muvakkîn 'an rabbi'l-âlemîn**, c. III, s. 11.

²⁹⁵ Bkz. İbn Kayyim, **et-Turuku'l-hükmiyye**, s. 63, 128, 148.

²⁹⁶ İbn Kayyim, **et-Turuku'l-hükmiyye**, s. 148.

²⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdü'l-meâd fi hayri'l-ibad**, 27. bs, Kuveyt, Müessesetü'r-risale, 1994, c. V, s. 47-48.

anlamında olmadığını hata veya isabete ihtimali olan ictihadlar olduğunu beyan eder.

298

1.2.6. Şâtıbî (ö. 790/1388)

Şâtıbî, 790/1320 yılında Gırnata Beni Ahmer Krallığı (1238-1492) zamanında ve Endülüste Müslümanların sonunun geldiği bir dönemde dünyaya gelmiştir.²⁹⁹ Şâtıbî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi yer almaktadır. Çağdaşlarının ve hocalarının adı zikredilmesine rağmen hakkında kaynaklarda bilgi yer almasına rağmen Şâtıbî hakkında bilgi yer almaması, Mesud tarafından onun kendisine şöhret kazandıran el-Muvâfakat'ını henüz te'lif etmemiş olması sebebiyle yeterince tanınmadığı şeklinde izah edilmiştir.³⁰⁰ Şerîf el-Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed eş-Şekûrî, İbn Merzûk , el-Makkarî, Ebu Said b. Lübb, Ebu Abdullah el-Haffar, Ebû Ali Mansûr ez-Zevâvî ve Muhammed eş-Şerîf et-Tilimsânî gibi alimlerden Arap dili, kıraat, fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf dersleri almıştır.³⁰¹ **el-Muvâfakât, el-İ'tisâm, el-Makâsîdü's-Şâfiyye fi şerhi hülasatî'l-kâfiye, el-İfâdât ve'l İnşâdât, el-Mecâlis** adlarında İslami ilimlerin çeşitli dallarında eserleri mevcuttur.³⁰²

Endülüs coğrafyasında yetişmiş olan Şâtıbî'nin yaklaşımının şekillenmesinde son dönem Endülüs ortamı etkili olmuştur. Endülüs coğrafyası farklı din ve milletlerin bir arada yaşadığı, yaşanan mücadelelerle bu huzur ortamının zaman zaman bozulduğu, ortaya çıkan soruların ve sorunların her din mensubunu meşgul ettiği bir ortama sahiptir. Müslüman toplum ise farklı din mensuplarıyla çeşitli sorunlar

²⁹⁸ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **Miftâhu dâri's-sa'âde**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998, s. 205 vd.

²⁹⁹ Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları-I: Siyasi Tarih**, Ankara TDV Yayınları, 1994, s. 185 vd.

³⁰⁰ Muhammed Halid Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 94-96.

³⁰¹ Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, **Neylû'l-ibtihac**, Trablus, Külliyyetü Da'vetü'l-İslamiyye, 1989, s. 49.

³⁰² Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, **Neylû'l-ibtihac**, s. 50; Ahmed er-Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, c. 38, s. 375.

yaşamıştır.³⁰³ XII. ve XIII. asırda Endülüs, Müslümanlarla diğer dinlere -özellikle Hristiyanlığa mensup- ilim adamlarının fikri mücadelelerine sahne olmuştur. Tartışmaların çoğunda dinlerin hukukunun uygulanmasındaki problemler, Hristiyanlıktaki teslis inancı, nübüvvet, Kur'an'da çok eşlilik, şiddet, cihad gibi meseleler ana tartışma mevzularını teşkil etmiştir.³⁰⁴ Bu süreçte karşılıklı reddiyeler yazılmış ve taraflar kendi toplumlarının inancını muhafazaya çalışmıştır. Hristiyanlığa yönelik kaleme alınan reddiyelerin genel olarak teslis, ittihad ve hulul gibi inançlar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin dönemin alimlerinden Kurtubî (ö. 656/1258) yazdığı reddiyede Hristiyan hukukunu eleştirerek Hristiyan hukukunun ilahi bir temelden yoksun olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hristiyanlar, birey ve toplum hayatı için elzem olan zaruretleri inkar ederek hurafelere yöneldikleri için meselelerini ya bir rüyaya ya da bir hurafeye göre çözmüşlerdir. Hristiyanlar, sorunlarını çözmede ne İncil'e ne de Tevrat'a müracaat etmekte oldukları için sorunlarından kurtulamamıştır. Kurtubi reddiyesinde, nübüvvetin ispatı ve Kur'an'ın son hak kitap olduğunu da vurgulayan bölümler tahsis etmiştir.³⁰⁵ Diğer bir reddiye yazarı Kaysi (ö. 1310) ise reddiyesinde Hristiyanların İsa'nın öğretilerinden kopuşlarına, mezhepsel bölünmelerine ve dinî metinleri hakkındaki ihtilaflarına dikkat çekmiştir.³⁰⁶ Bu ifadeler, Şâtıbî öncesi dönemde Endülüs Hristiyan toplumunun dinî otorite ve kaynak metinlerine bakış açısına ve Müslümanların bu bakış açısına yönelttiği eleştirilere dikkat çekmesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca bu dönemin yıkılış dönemi olduğu düşünülürse Hristiyanlığın Müslümanlar karşısında güçlenmeye başlaması gündeme gelen soruları şekillendirmiş ve fikri mücadeleyi tetiklemiştir. Bu durum Hristiyanlara öz güven kazandırmış ve aşık bir biçimde meydan okumaya başlamışlardır.³⁰⁷

³⁰³ Bkz. Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih**, c. I, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 185-199, 218-130; İsmail Yiğit, **Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslam tarihi : Endülüs (Gırnata)-Beni Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslam devletleri**, İstanbul : Kayıhan Yayınevi, 1995, s. 56-66; Nizamettin Parlak, "Endülüste Toplumsal kutuplaşmanın sebepleri ve Kültürel Sonuçları", **Milel ve Nihal**, c. XII, sayı:1, 2015, s. 81-106.

³⁰⁴ Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Hristiyanlığa Yönelik Reddiyeler", Ed., Ahmet Hikmet Eroğlu, **Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2016, s. 438.

³⁰⁵ Özdemir, **a.g.m.**, s. 441.

³⁰⁶ Özdemir, **a.g.m.**, s. 443.

³⁰⁷ Bkz. Özdemir, **a.g.m.**, s. 432.

İslam âlimlerinin diğer din mensuplarıyla yaşadığı tartışmaların yanı sıra Müslüman toplum, kendi içinde de problemler yaşamaktadır. Şâtıbî'nin yaşadığı dönem, Mâlikî hukukunun Endülüs coğrafyasına yerleşmesinden sonra diğer hukuk ve düşünce ekolleriyle etkileşime girdiği bir dönem olarak ifade edilmiştir. Muvahhidlerden sonra Benû Merin ve Benû Ahmer krallıkları iki yüzyıldan fazla bir zaman Gırnata'da varlıklarını devam ettirmiştir. Dışa karşı başarılı sayılabilecek bir politika izleyen krallar, içte şeyhü'l-guzatlık, vezirlik, kâdî'l-cemaa kurumları arasındaki dengeyi korumak için gayret sarf etmek zorunda kalmıştır. Diğer taraftan bu dönem, siyasî nüfuzu ve eğitim-öğretim üzerindeki etkin gücü sebebiyle fukahanın eleştirilere konu olduğu bir dönem olmuştur.³⁰⁸ Fukaha da karşı bir mevzide konumlanarak kendisine karşıt olan bu kesimi, felsefe ile yakınlıkları dolayısıyla eleştirmiş hatta bazı alimlerin kitapları yakılmış ve bazılarının ölümüne hükmedilmiştir.³⁰⁹

Bu buhran döneminde daha önce Muvahhidlerin yaygınlaşmasına izin vermediği tasavvufî ve mistik yaklaşımlar, yayılma imkanı elde etmiştir. Mistik yaklaşım sahiplerinin varlıklarının somut tezahürü olan sûfî ribatlar ve zâviyeler, fukahanın sosyal statüsünü etkilemeye başlamıştır. Bunun en önemli sebebi, fukahanın elitist ve aristokratik hayat tarzına karşı sûfilerin basit yaşamlarının halk arasında teveccüh görmesidir. Bu bağlamda mutasavvıflar ve fakihler, zihinlerde iki karşıt kutup olarak canlansa da Endülüs'te sûfiler, şeriati ortadan kaldıracak derecede karşıt bir tavır içinde olmamıştır. Sûfiler, somut bireysel yükümlülükler yerine zühd ve vera' gibi manevi durumlar üzerinde durmuşlardır. Kur'an ve sünnete yönelerek İslam'ın temel kaynaklarına daha fazla önem veren tavırları ile dolaylı olarak fıkıh kaynaklarının etkisini azaltmışlardır.³¹⁰ Bununla birlikte bu dönem Endülüs'te fıkıh ile tasavvufu birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Şöyle ki önemli bir örnek olan Şâtıbî'nin çağdaşı Lisanüddin İbn Hatip, fıkıhçı kimliği ile dönemin

³⁰⁸ Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, s. 53 vd.

³⁰⁹ Lisanüddin İbn Hatîb ve Nubâhî arasındaki mücadele için bkz. Câsim el-Ubûdî, Cengiz Tomar, "İbnü'l-hatîb, Lisânüddin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2000, c. XI, s. 74-76.

³¹⁰ Bkz. Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, s. 70.

hukukçularını Arap dilini ve hukuku bilmemekle eleştirirken görüşlerini sûfiler gibi vera' ilkesine dayandırmaktadır.³¹¹

Fukahanın son derece güçlü olduğu ve fıkhnın fûru boyutunun daha fazla ilgi gördüğü bu ortamda Şâtıbî, usûl alanına ilgi göstermiş, **el-Muvafakat** ve **el-İ'tisâm**'ı telif etmiştir.³¹² **İ'tisâm**'da bu sürece büyük bir cesaretle girdiğinden bahsetmektedir. Allah, şeriatin anlamlarından umduğundan fazlasını ona açmıştır. Allah'ın kitabı ve Rasulün sünneti vasıtasıyla dinini tamamladığını vurgulayarak kitap ve sünnete tutunanın dünya ve ahirette mutluluk elde edeceğini onun ötesindeki herşeyin ise rüya ve kuruntudan ibaret olduğunu ifade eder. Bu sebeple dinin ameli ve itikadi esaslarından işe başlamış, bu esasların tabi olduğu fûru ile yoluna devam etmiştir. Şâtıbî, bu süreçte hitabet ve imamet görevlerinde bulunmuş ancak kendini yabancı hissetmiştir. Çünkü toplumda hakim olan esaslar aslında kitap ve sünnete dayanmayan bidatlerdir.³¹³

Bu ortamda telif edilen **el-Muvafakat** adlı eserinde ele alınan makasîd ilmi, Şâtıbî ile birlikte daha sistemli hâle gelerek kıyasın kapsamından çıkarılmış ve ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Bu bağlamda Şâtıbî, kendisinden önceki sürecin son halkasını oluşturmuştur.³¹⁴ Buna paralel bir tesbit ise Şâtıbî'nin makâsîd teorisinin H. VI. asırdan itibaren devam eden gelişimin zirvesi olduğu yönündedir.³¹⁵ Hallaq, Şâtıbî'nin makâsîd konusunda ortaya koyduğu yaklaşımın iki buçuk asır önce Gazâlî ile başladığı vurgulamıştır.³¹⁶ Ayrıca Görmez tarafından Şâtıbî'nin bu konuda öncü hocalarına işaret edilerek makâsîda ilişkin tartışmaların yaşandığı bir ortamda eserini telif ettiği vurgulanmıştır. Hocalarından Ebu Abdillâh el-Makkarî (ö. 759), Mâlikî fakihlerinden olup 1250 kavaidi bir araya getiren kavaid-i fıkhiyyesinin mevcuttur. İbn

³¹¹ Mesud, **a.g.e.**, s. 89.

³¹² Mesud, **a.g.e.**, s. 101.

³¹³ Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, 4. bsk, Riyad, Dârü İbn Kayyım, 2017, c. I, s. 52-53.

³¹⁴ Ahmet Yaman, "Geleneğin unuttuğu yeni zamanların İstismar Ettiği bir alim: Şâtıbî", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 7, Konya 1997, s. 267.

³¹⁵ Wael Hallaq, **A history of Islamic Legal Theory**, Cambridge University, Cambridge University Press 1999, s. 162.

³¹⁶ Hallaq, **Modernitenin Reformu**, s. 110; Gazâlî'nin Şâtıbî üzerindeki etkisi için Bkz. Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, c. VII, sayı: 1, 2017, s. 276-279.

Merzuk el-Hafîd (ö. 781) ise Buhari'ye şerh yazmış olup makâsîda dikkat çeken hadis alimlerindenir.³¹⁷

Modern dönemde Şâtîbî'nin ve onun makâsîdî yaklaşımının meşhur olmasına sebep olan en önemli eseri **el-Muvâfakât**'tır. el-Muvâfakât, klasik usûl kitaplarından ayrı bir yerde tutulmuş ve modern dönemde geleneğe yöneltlen eleştiriye rağmen 20. asırda makâsîdî yaklaşımın en meşhur kaynağı haline gelmiştir. Bu gerçek Raysuni tarafından şu şekilde dile getirilmektedir;

“Bu eseriyle Şâtîbî gerçekten İslam kültürü alanında göğe doğru uzayıp giden bir piramit inşa etmiştir. Kendisinden öncekilerin pek ilgilenmediği bir işi başarmış, dinin ilelebet kalıcılığını ve saflığını garanti eden delil ve yolları ortaya koymuştur. Dinin inceliklerini kavrama çabasına dalanlar, artık onsuz yapamaz oldular. Onun bu eserinin önemi, tökezleyen İslam dünyasının yeniden uyanışı sırasında dinin hükümleriyle çağdaş hayatın gerekleri arasındaki çelişkilerin sorun haline geldiği yüzyılımızda ve bir önceki yüzyılda açık bir biçimde farkedildi. İşte Şâtîbî'nin el Muvafakat'ı bu bağlamda bir kurtarıcı dayanak oldu.”³¹⁸

Bu satırların haklılık payına rağmen yukarıda ifade edildiği gibi Şâtîbî'nin kendisinden önceki sürecin son halkası olarak görülmesi daha tutarlı görünmektedir. Onun ayırıcı vasfı ise eserinde makâsîd meselesine oldukça geniş yer vermesi ve bütüncül yaklaşımı eserinin diğer bölümlerinde de sürdürmesidir.³¹⁹

1.2.5.1. Eleştirilerinde Temel Bir Ölçüt Olarak Şerîatin Gayeleri

Şâtîbî, İslam'a aykırı gördüğü uygulamalarda toplumun çeşitli kesimlerine eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirilerde şâri'nin gayesine uygunluk kriterini öne çıkardığı görülmektedir. Öncelikle toplumun bütün kesimleri için bir başvuru kaynağı

³¹⁷ Mehmet Görmez, “Açılış Konuşması”, **Makâsîdî Tefsir -Kur'an'ı Kerim'i amaç ve hikmet eksenli anlamak-**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018, s. 34.

³¹⁸ Muhammed Fâzıl b. Âşûr, **A'lâmu'l-Fikri'l-İslâmî fî Tarihi'l-Mağribi'b-Arabi**, Tunus, ty., s.76.'dan nakille Bkz. Ahmed Reysûni, “Makasîd ve İctihad- Şâtîbî Merkezli Bir Bakış-”, Çev. Ahmet Yaman, **Diyanet İlmi Dergi**, c. XXXIX, sayı: 3, 2003, s. 66.

³¹⁹ Bkz. Reysûni, **a.g.m.**, s. 66.

olan müftü ve sûfilere karşı çıkmaktadır.³²⁰ Sûfî uygulamalara yönelik fetvaları incelendiğinde onun tepki çekmesinin nedenleri daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin zikir-sema uygulamaları ve mevlid kutlamaları konusunda tavizsiz bir tutum takınmıştır. Bu uygulamalar üzerinde ısrarcı olanın ağır bir şekilde cezalandırılması gerektiğini ifade etmiştir.³²¹ Şâtıbî'nin bu derece karşı çıkışının temelinde bazı tasavvufî uygulamaların şer'î amellerin yerini alması kaygısı söz konusudur. Tasavvufun hakka ulaşmak için şeyhe itaati zorunlu görmesine karşılık fukaha, şeriati öne çıkarmaktadır. Bu ortamda ulema nezdinde "...mücadele için şeyhe ihtiyaç var mıdır? Yoksa kitaplardan öğrenmek mümkün müdür?" gibi soruların tartışılması son derece manidardır.³²² Şâtıbî, bid'at olarak nitelediği bazı tasavvufî uygulamalardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmek ve bu konuda hissettiği sorumluluğu beyan etmek için **el-İ'tisâm** adlı eserini telif etmiştir. Eserinin telif gerekçelerini açıklarken "*İslam, garip başladı; başladığı gibi garip olacaktır. Ne mutlu gariplere*".³²³ hadisini hatırlatmaktadır. Hz. Peygambere yöneltilen "Kimler gariptir, yâ Rasulallah?" sorusunun cevabına dair rivayetleri sıralamaktadır;

"İnsanlar bozulduğu zaman düzeltmeye çalışanlardır."

"Allah yolunda topluluklarından ayrılanlardır."

³²⁰ Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. I, s. 20-21.

³²¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, **Miyarü'l-mu'rib ve'l-camii'l-Magrib**, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981, c. XI, s. 39.

³²² Maribel Fierro, "Endülüste Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVIII, sayı: 2, 2009, s. 355; Şâtıbî'nin şeyhe ihtiyaç var mı? Yoksa kitaplardan öğrenerek mücadele mümkün mü? sorusunu ortaya atarak fukahadan cevap istemesi dikkat çekmektedir. Bu soruya cevap olmak üzere eser te'lif edenlerden biri de İbn Haldûn'dur. İbn Haldûn mücadeleden türlerine ilişkin açıklamalar yapmış ve gerekliliğini tartışmıştır. İbn Haldûn nefis terbiyesinin üç türünden (takvâ mücâhedesi, istikamet mücâhedesi, keşf ve ıtlâ mücâhedesi) bahsetmektedir. Takva mücadelesinin farziyetini kabul etmekle bunun gereklerinin kitaplardan öğrenilebileceğini ifade ederek bir şeyhe bağlı olmanın zorunlu olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre istikamet mücadelesi, takva mücadelesinden daha önemli görülmektedir. Önemli olan dengeyi korumak ve Kur'an ahlakıyla ahlaklanarak Hz. Peygamber'i örnek almaktır. Bkz. Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, **Şifau's-sail li-tehzibi'l-mesail**, thk. Muhammed b. Tavit Tanci, İstanbul, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1958. s. 70 vd.; Tuncay Başoğlu, "Şifau's-sail", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, C. XXXIX, s. 141-142.

³²³ Müslim, "İman", 231, 232; Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996, c. IV, "İman", 13; İbn Mâce, **Sünenü İbn Mâce**, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire, Darü İhyai'l-kütübü'l-Arabiyye, 2009, c. II, s. 1319-1320, "Fiten", 15.

“Allah’ın kitabı terk edildiğinde ona tutunan ve sünnet yok olduğunda onunla amel eden gariplere ne mutlu!”

“Benim sünnetimden insanların ortadan kaldırdığı şeyi diriltendir.”³²⁴

Şâtıbî, bid’atin ilk ortaya çıkışı olarak sahabe asrının sonlarını işaret etmekte bu dönemde çıkan iki fırkayı Kaderiyye bid’ati ve Hâricî bid’ati olarak adlandırmaktadır. Bu asırdan sonra zamanla sünnet ile bid’atin karışıp bid’atlerin çoğaldığından bahsetmektedir. Kendisine yapılan itham ve eziyetlerden de şikayet eden Şâtıbî, namazlardan sonra geçmiş halifelere dua okuma bidatini reddettiği için maruz kaldığı ithamları sıralamaktadır. Fakat ifadelerine göre her ne yapsa bir ithama muhatap olduğunu vurgulayarak bir ayetin tefsiri hakkında sükût etse Zâhirî, ehli beytin fazileti hakkında bir hadis okusa Râfızî, Kur’an hakkında bir hadis okusa Hanbelî olarak isimlendirileceğini ifade etmektedir. Giriştiği bu yolun tehlikeli olmasına rağmen kendisi için bu eseri te’lif etmenin artık zorunlu hâle geldiğinden bahsetmektedir.³²⁵ Onun ifadeleriyle;

“...Bu sebeple İslam, başlangıcındaki garip haline dönmüştür. Çünkü ilk haliyle İslam’a uyan azdır. İlk haliyle ona muhalif olanlar ise çoğalmıştır. Sünnetin izleri silindiği için bid’atler, ortaya çıkma fırsatını bulmuştur. Halkın çoğu bu bid’atleri ayırt edemez hâle geldiği için bahsi geçen sahih hadis gerçekleşmiştir.”³²⁶

Şâtıbî, **el-İ’tisâm**’da sûfî çevrelerde ortaya çıkan ibadetlerdeki aşırılıkların naslardan kaynaklanmadığını açıklamayı kendine vazife edinmiştir. İbadetlerle ilgili genel emirlerin bir delile dayanmayacak şekilde çarpıtılarak yorumlanmasına karşı çıkarak mükelleflerin ibadet için şeriatin belirlediğinin dışında *özel bir keyfiyet, özel bir zaman ve özel bir mekân* ihdas etmesine itirazlarını sıralamış ve bunun şeriatin maksadı olduğunun iddia edilmesini eleştirmiştir. Özellikle namaz ve diğer ibadetlerin re’y ve istihsana açık olmadığını vurgulayarak ibadetlerin akılla kavranamayacağını ifade etmektedir. Şâtıbî’nin ibadetlerin akla açık olmadığını vurgularken amacının tasavvufî aşırılıkların yani şâri’nin maksatlarına aykırı olacak şekilde yeni keyfiyetler tahsis edilmesinin önüne geçmek olduğu görülmektedir. İmam Malik’in (ö. 179/795)

³²⁴ Şâtıbî, **el-İ’tisâm**, c. I, s. 40-44; Tirmizî, “İman”, 13, İbn Mâce, “Fiten”, 15, Müslim, “İman”, 232.

³²⁵ Şâtıbî, **el-İ’tisâm**, c. I, s. 55-56.

³²⁶ Şâtıbî, **el-İ’tisâm**, c. I, s. 59.

ibadetleri kıyas dışında tuttuğunu aktararak ibadetlerde ilave ve noksanlaştırma olmaksızın bu konuda şeriatte nasıl bildirildiyse ona uyma zorunluluğunu zikretmektedir. Hatta bu alanda müstehap olan bir hükmün sünnet veya farz olarak algılanmasına sebebiyet verecek şekilde insanların sürekli toplandığı mescid benzeri yerlerde belli başlı ibadet türlerinin sürekli yapılmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır.³²⁷

Ona göre bidatçiler, bu şekilde davranmakla ibadetleri belli bir felsefi yapı içinde sunup meşrûiyet sağlamakta ve Allah'a daha çok yaklaşmayı ummaktadırlar. Ancak ibadetler için böyle amaçlar belirlemek, dinî bir maksada değil dinî olmayan bir maksada dayanmaktadır. Şâtıbî tarafından bu amaçlar, bid'at olarak nitelendirilmiş olup İslam'ın amaçlarından değildir. Bu sebeple ancak İslam'ı din olarak benimseyenler, onun amaçlarını bilmekte ve İslam'ı bir delile dayanmayan maksatlardan uzak tutmaktadır.³²⁸

Şâtıbî, tasavvufî çevrelerin hallerini selefin davranışlarına kıyas etmektedir. Örneğin tarikatlere girmek için müridi haktan alıkoyacağı ve dünya sevgisini artıracığı gerekçesiyle maldan uzak durmanın şart koşulmasının şeriate uygun olmadığını dile getirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, ashabına maldan ve ticaretten uzak durmayı emretmemiştir. Şâtıbî'ye göre bu çevreler, sahabe nesli kadar Allah'a yakınlık mertebesine ulaşamayacak olmasına rağmen bu talebin tarikate girişte bir esas kabul edilmesi bidattir. Nitekim Hz. Peygamber'in ashabı Allah'ın gerçekten velileri olmasına rağmen böyle bir yolu tercih etmemiştir.³²⁹

Şâtıbî, bir taraftan tasavvufî aşırılıkları eleştirirken diğer taraftan döneminin hukukçularının katı Mâlikî taklitçiliğine de karşı çıkmaktadır. Özellikle Mâlikî ulemanın Halil b. İshak ve *Muhtasar*'ı hakkında "Biz Halil'in takipçileriyiz, o hata etmişse biz de hata etmişizdir." şeklindeki ifadeleri bu taklitçiliği yansıtmaları açısından

³²⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. I, s. 324-325.

³²⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. I, s. 491-492.

³²⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. I, s. 280-281.

önemli bir örnektir.³³⁰ Ancak Şâtıbî, ulemanın katı taklitçiliğine karşı çıkarken aynı zamanda el-Mazeri'nin mezhebe muhalefet konusuna kapı aralayacağı için mezhep içinde meşhur görüşler dışında bir başka görüşle fetva verilmemesi gerektiği konusundaki düşüncesini zarûrî maslahat kaidesine dayandığı gerekçesiyle onaylamaktadır.³³¹ Onun bu tavrını Mâlikî ulemanın hatada dahi taklide varacak biçimde taklitçiliğe karşıtlık ile mezhep muhalefetine yol açacak biçimde mezhebin dışına taşıma arasında ince bir çizgi olarak görebiliriz.

Şâtıbî'yi şeriatin bütünlüğünü öne çıkarmaya iten sebeplerden biri de Mâlikî hukukçuların *mûraatü'l hilâf* prensibini kabul ederek hilafa meşruiyet kazandırmalarıdır. Şâtıbî, şeriatte hilafın oluşmasına fırsat verecek bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bunu müteşabihat hakkındaki görüşleriyle temellendirmektedir. Şeriatin esas ve ilkeleri hakkında teşâbüh olmadığını vurgulamaktadır. Şâtıbî'ye göre usûl sahasında olduğu gibi fûru' sahasındaki ihtilaflarda da görünürde ihtilaf ve görüş ayrılığı söz konusu olsa bile şeriat tek bir noktada birleşmektedir.³³² Bu konuda Nisa sûresi 59. ayeti delil göstererek ihtilafların Kur'an ve sünnete başvurarak çözüleceğini vurgulamaktadır.³³³ Ayrıca siyasi fetvaları sebebiyle fukaha ile zaman zaman karşı karşıya gelmiştir. Namazlardan sonra sultana dua etmeyi bidat olarak ilan edince kendisinden fıkıh ilmini aldığı hocası İbn Lübb ve siyasi kesimlerin tepkisini çekmiştir.³³⁴

³³⁰ Muhammed Halid Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", Çev. Muhammed Tayyib Kılıç, **İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, c. VII, sayı: 14, 2009, s. 424.

³³¹ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 147.

³³² Mesud, **İslâm Hukuk Teorisi**, s. 189 vd; Muharrem Kılıç, "Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtıbî'nin Yaklaşımı", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, c.V, sayı: 2, 2005, s. 55-73, "Sözlükte, "görüş ayrılığını / farklı görüşleri dikkate almak" anlamına gelen mürââtü'l-hilâf terkibi Mâlikî mezhebinde, fakihin ihtilâflı bir meselede meşrû bir gerekçeye dayalı olarak kendi delilinin gereğine muhalif bir görüşün deliliyle amel etmesini ifade eder. Mürâât-ı hilâfin Mâlikî kaynaklarında tanımlanıp kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ileriki dönemlerde Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî hukuk muhitinin fıkıh âlimlerince gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bu yöntemle göre hüküm verilmesine bizzat İmam Mâlik'in ictihadlarında rastlandığı ileri sürülmüştür." Muharrem Kılıç, "Mürâât-ı Hilâf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2006, C. XXXII, s. 37.

³³³ "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir." (en-Nisâ 4/59)

³³⁴ Reysûnî, Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ", c. 38, s. 373.

Diğer bir mesele de Şâtıbî'nin felsefe ve mantık karşısındaki tutumudur. O, mantığın şer'î ilimler içine dahil edilmesinin ve şeriatin anlaşılmasında mantıktan faydalanılmasının mümkün olmadığını beyan etmektedir. Eşyanın mahiyetinin öğrenilmesini zor bir çaba olarak görmekte bunun ancak yaratıcı için söz konusu olacağını vurgulamaktadır. İfadelerin kıyaslar üzerine kurulmasının şer'î bir yol olmayıp ne Kur'an'da ne hadiste ne de selevin yolunda bu yolu bulmak mümkün değildir.³³⁵ Şâtıbî'ye göre kıyas, salt aklın bir tasarrufu değildir. Neticede kıyas deliller ışıığında anlaşılabilir ve delillerin çizdiği çerçeve içinde kabul edilebilir.³³⁶ Kısaca özetlemek gerekirse Şâtıbî'nin mantığa karşı çıkışı, üç sebeple açıklanmıştır; mantığın felsefî bir temele sahip olması, şeriatte amel ve sadeliğin esas olmasına aykırı olması ve şeriatin ümmî düzeyine aykırı olmasıdır.³³⁷

Bu bağlamda felsefe ile şeriatı uzlaştırmaya ve ikisi arasında çatışma olmadığını ispata çaba sarfeden İbn Rüşt (ö. 520/1126), hem Şâtıbî'nin içinde bulunduğu güçlü fıkhi yapının etkisiyle hem de şeriatin ümmiliğini yaklaşımının temeline yerleştirmesi gibi sebeplerle onun eleştirilerinden payını almıştır. İbn Rüşt, eserlerinde şeriatin amacının gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre gerçek bilgi, Allah'ı, mevcûdatı ve onların âhiret ahvâlini bilmek olup buna ulaşmak için felsefe ve mantıkla uğraşmak şer'an vaciptir. Şâtıbî ise onun bu düşüncesini tenkit etmektedir.³³⁸ Şâtıbî, Kur'an'a nisbet edilen ilimler bahsinde alet ilimlerini "Kur'an'ı anlamak ve içerdiği manaları elde edebilmek için araç durumunda olan, Allah'ın muradının ne olduğunu anlamaya yardımcı olan ilimler" olarak tanımlamıştır. Arap dili ile ilgili ilimler, kıraat ilmi, nasih-mensuh ilmi, usûl-ü fıkıh gibi ilimler bu baktan sayılmıştır. Ancak Şâtıbî, bu alet ilimlerinin dışında Kur'an'ı anlamada gerçekten alet olmadığı halde öyle olduğu iddia edilen ilimlerden bahsetmektedir. Bu bağlamda ona göre Râzî, "Onlar üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz bakmazlar mı?" (Kaf 50/6) ayetinin tefsirinde astronomi bilmenin gerekli

³³⁵ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. I, s. 68.

³³⁶ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. I, s. 95.

³³⁷ Bkz. Abdurrahman Haçkalı, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:16 2019, s. 14-46.

³³⁸ Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşt", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1999, c. XX, s. 289.

olduğu zannına kapıldığı gibi İbn Rüşd de şeriaten kastı anlamada felsefenin gerekli olduğu zannına kapılmıştır. Bu konuda Şâtıbî, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımına selefin bu ilimler karşısındaki tutumunu esas alarak karşı çıkmaktadır. Selef, Kur'an'ı gerçek anlamda anlayan kimseler olarak bu ilimleri öğrenmişler midir yoksa terk mi etmişlerdir? sorusunu sorarak bu konuda otorite olan Gazâlî'nin eserlerinde yeterli açıklamalarda bulunduğunu ifade etmektedir.³³⁹

Şâtıbî, **el-İ'tisâm**'da da belirttiği gibi gayb alemi, nefsi soyutlanma, meleklerin, insanların, hayvanî ve şeytanî nefislerinin zatlari vb. konular hakkında konuşmak ve bunları sanat haline getirip sürekli bunlarla meşguliyet kötü bir bid'at olarak kabul etmiştir. Nitekim ona göre bu konular, selefi salihin zamanında bilinmemekte olup bu konular hakkında konuşanlar sünnet dışındadır.³⁴⁰ Dolayısıyla Şâtıbî'nin ifta makamındaki taklitçileri, tasavvufi bid'atlerin şeri uygulamaların yerini almasından endişe duyduğu için sûfileri ve şeriatin anlaşılmasında araç konumunda olmadığı halde öyleymiş gibi yansıtılan felsefe ve mantık gibi ilimlerin sahiplerini şâri'nin maksatlarına ve selefin yoluna aykırı durumlarından dolayı eleştirdiği görülmektedir.

1.2.5.2. Kat'îlik Bakımından İlimler

Şâtıbî, toplumun sosyal ve siyasî açıdan karışıklar içinde yaşadığı ve her kesimin problemlere nasları kullanarak çözümler üretmeye çalıştığı bir ortamda neyin ilim neyin ilim olmadığı konusuna değinerek bir tasnif yapma ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda Şâtıbî ilimleri, kesinliği bakımından üç kısma ayırmıştır. Birinci kısım ilmin aslını teşkil eden kısımdır. Bu kısım kat'î olan veya kat'î bir esasa dayanan hususlardan oluşmaktadır. Ona göre şeriat, bu esas üzere indirilmiş ve muhafaza altına alınmıştır. “Doğrusu zikri biz indirdik onun koruyucusu da elbette biziz.” (Hicr 15/9) ayetinde ifadesini bulan koruma da bu kat'îlerin/maksatların korunmasıdır. Bu hususlar da zarûriyyât, hâcîyyat, tahsiniyyat ve bunların tamamlayıcı unsurlarıdır. Şâtıbî, şeriatın temelleri olarak tanımlanan maksatların akılla bulunmuş olmayıp vaz'î olmasına

³³⁹ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. IV, s. 317-318.

³⁴⁰ Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. I, s. 106.

rağmen bu maksatları kat'î ilim ifade etme bakımından aklî veriler gibi değerlendirmiştir. Çünkü şeriat ilmi, cüz'îlerden müteşekkil olsa da cüz'îlerin istikrası ile elde edilmesi ve genel, muttarid, sabit, zeval bulmaz, amel bakımından ise hep hâkim konumda olmasıyla aklî küllîyyatla eşit görülmüştür.³⁴¹

İkinci kısım ise birinci kısmın dayandığı esaslardan bazılarına dayanmayan genel ve muttarid olmayan, sabitlik taşımayan ve hakim konumda olmayan hususlardır. Bunlar ilmin esasını teşkil etmez. Ne kat'îdir, ne de böyle bir esasa bağlıdır. Bunları örneklerle somutlaştırarak taabbudî konularda ulaşıldığı iddia edilen hikmetleri bu türden saymıştır. Namazın kıyam, rüku, secde gibi unsurlarını veya orucun gece değil de gündüz tutulmasını belli hikmetlere bağlamayı gereksiz görerek kendi buldukları hikmetleri, şârinin maksatları gibi takdim edenlere karşı çıkmaktadır. Bunları şâz şeyleri duyduktan sonra te'vil etmeye benzeterek böyle iddialarda bulunmayı şeriate karşı haddi aşmak olarak değerlendirmektedir.³⁴² Şâtıbî tarafından rüya, amelî bir fayda sağlamayan ihtilaflı meseleler, şiir, salih oldukları bilinen kişilere karşı hüsnü zan besleyerek onların sözleriyle istidlal ve dünyadan uzaklaştığı için Allah'ın veli kulları olarak vasıflanan kişilerin sözleri bu kısımdandır. Bunlar hata etme ihtimalleri, sözlerinin kesinlik taşınamaması ve genel çoğunluğa ağır gelmesi gibi sebeplerle ilmin esasını teşkil eden kısımdan sayılmamıştır.³⁴³ Bu noktada Şâtıbî'nin sûfî paradigmaya İ'tisâm'daki yaklaşımının ön fikirlerini verecek biçimde eleştiri yönelttiği ve ortaya koyduğu makâsıdî yaklaşımı kat'i bir asla dayanmayan hikmetçi bakış açısından ayırmak istediği ifade edilebilir.

Üçüncü kısım ise Şâtıbî tarafından kesinlik bakımında bu sınıflandırmaya dahil edilmiş olmasına rağmen ilim olduğu iddia edilen sınıf olarak tanımlanabilir. Zira ona göre bu kısım muteber ilim, amel ve itikada dayalı olarak kaldırılması gereken ve aslı esası olmayan bir sınıftır. Bu kısma görüşlerini dayandıranlara örnek olarak Bâtınîyye'yi ve Bâtınîlerin Kur'an tevilini örnek olarak vermiştir.³⁴⁴

³⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 84-85.

³⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 86.

³⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 87-90.

³⁴⁴ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. I, s. 91-92.

Bu bağlamda Şâtıbî'nin kesinlik anlayışı hakkında değerlendirmelerde bulunan Câbirî'ye de değinmek gerekmektedir. Ona göre, Şâtıbî, burhan sistemine dayanmaktadır ve bu konuda İbn Rüşd'den etkilenmiştir. Taha Abdurrahman ise Şâtıbî'nin burhani sisteme dayanmadığını ispat için Şâtıbî'de kesinliğin ne anlamda olduğunu ortaya koymaktadır. Taha Abdurrahman'a göre Şâtıbî, sebeb-i ta'lîle değil gâî ta'lîle dayanmaktadır. Bu kesinlik delaletle ilgili bir kesinlik olmayıp ahlâkî bir kesinlik içermektedir. İbn Haldûn ile ilgili değerlendirmelerinin Şâtıbî için de geçerli olduğunu dile getiren Taha Abdurrahman'a göre İbn Haldûn, medeniyet/umran esaslı projesinde burhanı aracı kılmış olsa da usûl âlimlerinin kullandıkları kıyas, sebr, taksim gibi diyalektik yöntemleri esas almıştır. Şâtıbî de usûlde, kesinliği tahakkuk ettirmek amacıyla usûl âlimlerinin bağlı kaldıkları istidlal yöntemlerini kullanma yoluna gitmiş ve bunda asla bir beis görmemiştir. Câbirî, hatayı Şâtıbî'nin yaklaşımının temeline yerleştirdiği gâî-ahlâkî zemini dikkate almamakla yapmaktadır.³⁴⁵ Taha Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin kesinlik dediği şey, şer'î delillerin istikrası neticesinde ulaştığı küllî ilkelerin kesinliğidir, bu kesinlikte kullanıgı yöntem ve araçların kesinliğini kastetmemektedir.³⁴⁶

İlimleri, kesinlikleri bakımından sınıflandırması konusunda Şâtıbî'nin kesinliğe yaptığı vurgu, toplumun teveccüh ettiği pek çok hususun onun nazarında ilim olmayışıyla alakalı görünmektedir. Böyle bir kategorik ayrıma giderek zihinlerdeki karışıklığı gidermek için kat'î bir esasa dayanan ilmi öne çıkarmak istemektedir. Onun bu tavrının temelinde tasavvufî, felsefî ve fikhî yönleri olmakla birlikte kat'î ilim kategorisinde olması mümkün olmayan fakat halk arasında yaygın olan bu bilgi birikiminin kat'î olarak algılanıp pratik dinî yaşantıyı belirlemesine yönelik bir itiraz mevcuttur. Eserinde öncelikle ilimler hakkında bir sınıflandırma yapan Şâtıbî, daha sonra nasların anlaşılması konusunda cüz'îyyatı ihmal etmeden makâsıdı tespit etmenin ilkelerini ortaya koymuştur.

³⁴⁵ Bkz. Muhammed Abid Câbirî, **Arap-İslam kültürünün akıl yapısı: Arap-İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Orijinal kitap adı: Bünyetü'l-akli'l-Arabî, İstanbul: Kitabiyat Yayınları 1999; Münteha Maşalı, **a.g.m.**, s. 210.

³⁴⁶ Taha Abdurrahman, **Tecdîdü'l-menhec**, s. 216.

1.2.5.3. Bütünlük Vurgusu

Modern bağlamda küllî ilkelerin ön plana çıkarılmasında Şâtıbî'ye atıfta bulunmaktadır.³⁴⁷ Ancak onun düşüncesinde küllî ilkeler ve cüz'iler olarak ifadesini bulan temel olanlar ve temel olmayanlar arasında bir dengenin söz konusu olduğu ifade edilmelidir. Bu denge, küllî kaideleri cüz'ilere, cüz'ileri de küllî kaidelere feda etmeyen bir denge olarak nitelenebilir. Şâtıbî'nin düşüncesinde zarûriyyat, hâciyyat, tahsiniyyat alanında sabit olan küllîler, bazı cüz'i meselelerin kaide dışı olması sebebiyle bir şey kaybetmez. Ayrıca bu küllî kaidenin kendi kapsamına giren cüz'iler itibariyle de dikkate alınması gerekir. Cüz'i meselelerin dikkate alınmadığı durumda o küllî kaideden amaçlanan fayda sağlanamayacaktır.³⁴⁸ Çünkü yükümlülük cüz'iler üzerinden gerçekleşecektir. *Küll* halindeki bir husus aklî bir durumdur ki cüz'ileri göz önünde bulundurmadan sadece aklî olan bir durumla sorumluluk “teklifi malâ yutak” sayılmıştır ve bu durum küllîleri ortadan kaldırmaya sebep olacaktır. Dolayısıyla şâri'nin cüz'ilere yönelik bir kasdının olmadığı iddia edilemez.³⁴⁹

Küllî-Cüz'î ayrımının ictihaddaki boyutuna dikkat çeken Şâtıbî, şâri'in maksatlarını bilmeyi ictihadın şartı olarak saymaktadır.³⁵⁰ Bu şarta rağmen ehil olmayanların ictihada kalkışmaları sebebiyle ictihadda hata meydana gelebilir. Şâtıbî, bu hatanın cüz'îyyatta meydana geldiğinde zararının hafif olacağını beyan etmektedir. Ancak hata, bazen şeriatın küllî esaslarını ortadan kaldırmaya yönelik olur. Bu durumun Allah ve rasulünün, öncekilerin aktardıklarının dikkate alınmaması, Hikmet-i teşrinin bilinmemesi ve kişinin ilminin yetmemesi durumunda geri adım atmaması gibi sebeplerle gerçekleşeceğine işaret etmiştir.³⁵¹ Küllî kaidelerin önemine **İ'tisâm** adlı eserinde de dikkat çeken Şâtıbî, fırka-i nâciye hadisinde³⁵² parçalanmış grupları açıklarken bu grupların dinde küllî esaslara muhalefet ettiğini cüz'i esaslarda meydana

³⁴⁷ Muhammed Âbid Câbiri, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, Mana Yayınları, 2019, s. 56; Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, s. 183-184.

³⁴⁸ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 380.

³⁴⁹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 381.

³⁵⁰ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. IV, s. 445.

³⁵¹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. IV, s. 501-502.

³⁵² Tirmizî, “İman”, 18.

gelebilecek ihtilafın dinde yıkıma sebep olmayacağını ifade etmektedir. Bu yorumu onun nazarında küllî kaidelerin birleştirici yönüne işaret etmesi açısından önem taşımaktadır.³⁵³ Şâtıbî, bidatlerin ortaya çıkışında küllî bakış açısını ihmal etmenin pek çok etkisine işaret etmektedir. Ona göre parçacı yaklaşmak, bid'atlerin ve ihtilafların ortaya çıkmasının sebebi sayılmıştır. Bazen tek bir kelime etrafında dönülüp durularak maksatların dikkate alınmaması yanlışlıklara sebebiyet vermektedir. Şeriatin küllîleri-cüz'ileri, mutlakları-mukayyedleri, mücmelleri-müfesserleri vs. vardır ve bunların bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir insanın eline veya ayağına insan denmeyeceği gibi şeriat de bir bütün olarak şeriattir ki ancak bütünlük dikkate alınarak doğru hüküm verilebilir. Şâtıbî'nin gözünde şeriatin bütününe dikkate almayıp tek bir deliline uyan kimsenin durumu müteşabihe uyan kimse gibidir ki Allah onların kalbinde eğrilik olduğuna şahitlik etmiştir.³⁵⁴

1.2.5.4. Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamada Esas Aldığı Küllî Kaideler

Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılmasında makâsıdın anlaşılması gereğine önem vermekte ve bu anlamda bazı esaslar ortaya koymaktadır. Özellikle son dönemde yoğunlaşan atıflarla onun ümmîlik-arabîlik vurgusu, Kur'an araştırmalarında sıkça gündeme gelmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasını temin konusunda Şâtıbî, Arap dilinin önemine dikkat çekerken Kur'an'ın Arapça indirildiğini beyan eden ayetleri³⁵⁵ bu doğrultuda yorumlayarak Kur'an'ın Arapların bildiği lafızlar ve üslup ile indiğini ifade etmektedir. Arap dilinde lafzın manaya delaletini ise aslî ve tâbî delalet olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre aslî delalet, bütün dillerde ortak olan genel-mutlak delaleti ifade ederken tâbî delalet ise Arap diline ait bir özellik olup onun üslup şekillerine dayanmaktadır. Bu anlamda tâbî delaletlerini bütün olarak içerecek şekilde Kur'an'ın başka bir dile aktarılmasını mümkün görmemektedir.³⁵⁶ Aslî delalet, mutlak olmasına rağmen her iki delalet türünün de hem mananın hem de hükümlerin ortaya çıkışında

³⁵³ Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. II, s. 177, 197.

³⁵⁴ Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. I, s. 318-319.

³⁵⁵ Yûsuf 12/2, eş-Şuarâ 26/195, Fussilet 41/44.

³⁵⁶ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 375-376.

dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Her iki delalet türünün de dikkate alındığına dair örnekler vermiştir. “Ey iman edenler ! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın...”³⁵⁷ ayetinin manasına dayanılarak cuma günü alışverişin fâsid olduğu neticesi çıkarılmasını tenkit etmektedir. Halbuki ayetten asıl maksat, namaza koşmanın gerekliliğini açıklamak olup alışveriş akdinin fasit olduğunu bildirmek değildir.³⁵⁸ Tâbi delalet unsurları ise Şâtıbî tarafından yardımcı unsurlar olarak tanımlanmış olup bunlarla müstakil olarak hüküm isbatında bulunmak uygun görülmemiştir.³⁵⁹ Delalet türlerini ele alırken Şâtıbî, açık bir şekilde olmasa da maslahata dayalı olarak şeriatın yorumlanmasında manadan çok lafza önem veren Zahirilere ve Ehl-i Hadise karşı da bir sistem oluşturmaktadır.³⁶⁰

Şâtıbî, Arap dilinin yanı sıra yöntemini *şeriatın ümmiliği* üzerine kurmuştur ki ilk muhatablar ümmidir. Şâri’nin maksatlarının gerçekleşmesi için şeriatın de ümmî olması en uygun olan yöntemdir.³⁶¹ Ümmiliğin gerekçesi ise anlaşılabilirlik ilkesine uygunluktur. Şâtıbî’nin teorisi, şeriatın evrensel olması ve muhatapları tarafından ilim ve tahsile ihtiyaç duymadan anlayıp uygulayabilecekleri bir düzeyde olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre aksi taktirde hitabın muhataplarının anlamadığı bir durumda olması, şeriatın konuluş amacına aykırı olurdu.³⁶² Bu bağlamda bir dil sistemi içinde evrensellik, genellik terimiyle ifade edilebilir. Arap dili söz konusu olduğunda ise Şâtıbî, *genellik* anlamında *ümmilik* terimini kullanmıştır. Ümmilik, Kur’an’ın indiği toplumun basit entelektüel düzeyine işaret etmekle birlikte Şâtıbî, buradan dili konuşanların genel bilgisi, dili konuşanların lafız-mana ilişkisi konusundaki genel pratiği ve ortak kavrayışını ifade eden prensipler ortaya koymuştur.³⁶³

Kur’an’ın ilk muhataplarının basit entelektüel düzeyine işaret eden Şâtıbî’ye göre daha sonraki dönemlerde bu hususun dikkate alınmaması neticesinde Kur’an’ın

³⁵⁷ el-Cuma 62/9.

³⁵⁸ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 414.

³⁵⁹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s.415.

³⁶⁰ Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, s. 213.

³⁶¹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 387.

³⁶² Şâtıbî, **a.g.e.**, c. II, s. 388.

³⁶³ Muhammed Halid Mesud, “Şâtıbî’de Anlam Teorisi” Çev. Muharrem Kılıç, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c. X, sayı: 1-4, 1997, s. 171-172.

içerdiği ilimler konusunda haddi aşan pek çok yorum yapılmıştır. Ona göre Kur'an, Araplarca bilinen ilimlerin dışına çıkmamıştır. Araplar tarafından bilinme kaidesi, hem lafız hem anlam hem de üsluplarda geçerlidir. Bu noktada Şâtıbî, bir taraftan lafızların korunması gerektiğine işaret ederken bir taraftan da lafızların vazgeçilmez olmadığını söyler.³⁶⁴ Lafız karşısında mana ve maksada tartışılmaz bir konum vermesinin yanısıra Şâtıbî, söze yönelen kimsenin öncelikle zâhirî anlama yönelmesi gerektiğini ifade eder. Bundan sonra söze bir bütün olarak yaklaşmalıdır. Yorumcuya maksadın bu işleminden sonra açılacağını ifade eder ki yorumcu bu aşamadan sonra onunla kulluğunu yerine getirebilir.³⁶⁵ Nitekim Araplar meramlarını anlatırken tek bir şekle bağlı kalmayarak yakın anlamlı kelimeler kullanmaktan çekinmezler. Onlar için önemli olanın manalar olup lafızların bir araç mesabesinde olduğunu vurgulayarak *yedi harf* konusunu da bu doğrultuda yorumladığı görülmektedir.³⁶⁶ Kısacası Şâtıbî'ye göre kelimeden gözetilen amaç, manadır. Arap dili dikkate alınmadan uygulanan yöntemlerle kitap ve sünnetten uygun olmayan manalar çıkarılmaması gerektiğini vurgular.³⁶⁷

Kur'an'ın içermediği ilimlerin ona atfedilmesini eleştirirken ümmîlik-arabîlik ve anlaşılabilirlik unsurlarını merkeze yerleştiren Şâtıbî, Kur'an'ın şeriatin esaslarını küllî olarak içerdiğini de zikreder. Kur'an-ı Kerim, şeriatin küllî esaslarını içermesiyle ümmetin dayanağı ve hikmet kaynağıdır.³⁶⁸ Zarûriyyât, hâcîyyat, tahsiniyyat ve bunların mükemmilatlarının hepsini küllî olarak içermesi bakımından Kur'an'da her şeyin açıklaması bulunmaktadır.³⁶⁹ Şâtıbî, özellikle zarûriyyâtın Mekkî olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.³⁷⁰ İman, namaz, zekat, oruç gibi ibadet esaslarının dinin korunması maksadına, yeme-içme gibi hususları içeren âdetlerin nefis ve aklın korunmasına, nikah ve akitler gibi hükümleri içeren muamelatın ise neslin ve malın korunmasına râci olduğunu ifade etmektedir. Buna ilaveten bütün ukubat da makâsıd-

³⁶⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 398.

³⁶⁵ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. III, s. 347-348.

³⁶⁶ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 400.

³⁶⁷ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. II, s. 403.

³⁶⁸ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. III, s. 291.

³⁶⁹ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. III, s. 309-310.

³⁷⁰ Bkz. Baltacı, *a.g.e.*, s. 182-183.

ı şerîa yı korumaya racidir.³⁷¹ Bu bakımdan Şâri'nin şer'î tekliflerden kastı makâsıdın korunmasıdır.³⁷²

Kur'an'ı anlamada zorunlu gördüğü bazı usûl ve ilkeleri ortaya koyarken vurgu yaptığı îcaz hakkındaki açıklamasını iki ilme dayandırmıştır; Arap dilinin kullanılışında gözetilen maksatları bilmek, meani ve beyan ilimlerini bilmek. Ona göre bu ilimlerin esasını “hâlin iktiza ettiği durumlar”ı bilmek teşkil eder ki bunlar da “hitabın, hitab edenin ve muhatabın hâlini” bilmektir. Zira aynı söz iki ayrı hâle veya muhataba göre farklılık arz edebilir. Bu durumda maksud olan manaya ancak hâricî unsurlar delalet etmektedir. Bunların esasını da hâlin gerekleri olarak ifade ettiği her zaman nakledilemeyen veya tam olarak nakledilemeyen durumlar oluşturmaktadır. Bu durumda maksadı belirlemeye yönelik karinelere bir kısmı veya hepsi yok olduğu zaman sözün anlaşılması ya imkansız olur ya da söz kısmen anlaşılabilir. Bu noktada ona göre Kur'an'ın tam olarak anlaşılabilmesi için nüzul sebeplerinin bilgisine vakıf olmak zorunludur ki sebebin bilinmesi halin iktiza ettiği durumların bilinmesi anlamına gelmektedir.³⁷³ Örneğin Kudame b. Ma'zun içki içmiş ve bunun sonucu olarak Hz. Ömer tarafından sorgulanmıştır. “Vallahi ben içki içmiş olsam bile beni sorgulayamazsın” diyerek Bakara Sûresi 238. ayeti³⁷⁴ delil getirmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas ise bu ayetin öncekiler için bir özür sayıldığını beyan etmiştir. Yani haram kılınmadan önce ölüm kendilerine ulaştığı için önceki hallerinden sorumlu değillerdir.³⁷⁵

Şâtıbî'nin Kur'an'ı anlamak için zarûrî ilimler arasına kattığı diğer bir bilgi de Arap âdetleri hakkındaki bilgidir. Özel bir nüzul sebebi yoksa Kur'an'ı anlamak için bu bilgi zarûrî hâle gelmektedir. Örneğin “Hac ve umreyi tamamlayın.” ayeti “Yapın değil, “tamamlayın” şeklinde gelmiştir. Çünkü Araplar, önceden de haccı biliyor ve

³⁷¹ Bkz. Abdurrahman İbrâhim Zeyd Kılânî, **Kavaidü'l-makasid inde'l-İmam eş-Şâtıbî: arzan ve diraseten ve tahlilen**, Amman, Darü'l-Fikr, 2000, s. 169.

³⁷² Bkz. Reysûni, **Nazariyyetü'l-Makâsıd inde İmam eş-Şâtıbî**, s. 125 vd.

³⁷³ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 290.

³⁷⁴ “İnananlara ve salih amel işleyenlere yapmış olduklarından dolayı günah yoktur.”

³⁷⁵ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 293.

uyguluyorlardı ancak değiştirmiş ve bazı vecibeleri çıkarmış oldukları için bu şekilde ifade edilmiştir.³⁷⁶

Şâtıbî'nin Kur'an'ın zahiri ve batını hakkında yaptığı açıklamalara göre zahir, Arap dili açısından anlaşılan manadır, batın ise hitaptan Allah'ın gözetdiği maksadıdır.³⁷⁷ Hitaptan murat edilenin maksat olduğunu ifade eden Şâtıbî, maksadı doğru bir şekilde tespit etmenin iki şartını ortaya koymuştur; Birinci şarta göre maksadın Arap dilinden gözetilen amaçlara uygun düşecek şekilde zahire uygun olmasıdır ki bu şart Kuran'ın Arapça oluşunun bir gereğidir. Şâtıbî'ye göre eğer Kur'an'a isnad edilen bir mana var ve bu mana Arap diline uygun değilse değilse o mana Kur'an'a -ait olmadığı halde- eklenmeye çalışılan bir manadır. İkinci şart ise başka bir yerde mananın doğruluğunu gösterecek bir nas veya zâhirî bir delil bulunması ya da bu manaya bir muarızın bulunmamasıdır. Bu iki şartı taşımayan te'villere Bâtînî tevilleri örnek gösterir. Mesela "Süleyman Davud'a varis oldu" en-Neml 27/16 ayetinden maksat "İmamın Peygamberin ilmine varis olmasıdır" şeklindeki bir yorum iki şartı da taşımamaktadır.³⁷⁸

Şâtıbî, ayetlerin ve sûrelerin kronolojik bir sıraya konularak anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Kur'an'ın anlaşılmasında Mekki ve Medeni sûrelerin kendi aralarında nüzul sırasına göre tertip edilerek ve Medeni sûrelerin Mekki sûreler dikkate alınarak yorumlanması gerekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse sonra gelenler önce gelenler üzerine bina edilmelidir. Bu konuda şeriatın kendisi en büyük delildir. Zira İslam şeriatı, ahlâkî güzellikleri tamamlamak ve İbrahim'in dininden tahrif edilen hususları düzeltmek için gelmiştir.³⁷⁹

Bâtînî te'villere meydan vermemek adına Kur'an yorumunda bazı ilkeler ortaya koyan Şâtıbî, bu ilkeleri belirlerken onun hukukçu kimliğinin etkili olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu anlamda Kur'an tefsiri ve kıyası mukayese etmektedir. Kur'an hakkında bir delile dayanmadan söz söyleyen kimsenin durumunu, hakkında

³⁷⁶ Şâtıbî, a.g.e., c. III, s. 298.

³⁷⁷ Şâtıbî, a.g.e., c. III, s. 323.

³⁷⁸ Şâtıbî, a.g.e., c. III, s. 334.

³⁷⁹ Şâtıbî, a.g.e., c. III, s. 344-345.

nas bulunmayan bir konuda kıyasta bulunmaktan daha tehlikeli görmüştür. Neticede Kur'an, Allah'ın kelimidir. Tefsir ise Allah adına söz söylemek mesabesindedir.³⁸⁰ Bakara Sûresi 22. ayetteki “فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” hakkındaki yorumu, bu bakış açısını aksettirmesi açısından önemli bir örnektir. Sehl b. Abdullah et- Tüsterî'nin *nidd* ifadesini *nefs-i emmâre* olarak yorumunu aktaran Şâtıbî, burada ayetin siyakı ve karinelere dayanarak *endad*'tan maksadın müşriklerin tapındıkları put ve benzeri şeyler olduğunu ifade eder. Bu açıklamaya göre onlar kendi nefislerine tapınmamaktadır. Ancak Kur'an, bu yaklaşıma iki açıdan destek vermektedir. *Nidd* kelimesinin anlamı karıştına zıt olandır. Nefsi emmâre de sahibine hazlarına itaati emretmek ve yaratıcının haklarına riayet men etmek bakımından *nidd* ile benzerlik taşır. Ayet her ne kadar müşrikler hakkında inmişse de Müslümanların bundan kendilerine pay çıkarması mümkündür. Zira Hz. Ömer, dünya hayatına meyleden Müslümanları “Dünya hayatınızda sizin için güzel olan her şeyi harcadınız”³⁸¹ ayeti sizi nereye götürecektir” diyerek eleştirmiştir. Halbuki ilgili ayet-i kerime, dünya hayatına meylederek ahirete aldırış etmeyen kafirler hakkındadır. Bu örneklerde görüldüğü gibi yorumcu ayet hakkında *i'tibar* yoluyla bir mana çıkarır. Sonra çıkardığı manayı ayetin hakkında inmediği bir şeye irca eder. Çünkü kasıt açısından ilk mana ve irca edilen mana arasında bir müştereklik vardır.³⁸² Şâtıbî, lafzın ilk anlamı ile müştereklik taşıyan anlamları kabul etmektedir.

Şâtıbî'ye göre amelî neticesi olmayan bir meseleye dayanmak şer'an makbul olmadığı için tefsir ilminde ilke olarak pratik neticesi olmayan bir şeyin şer'an matlub olmadığını ifade etmektedir ki şâri', mükellefe amelî bakımdan faydası olmayan bir şeye önem vermemektedir. Bu konuda çeşitli deliller ortaya koymuştur. “Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir.” (el-Bakara 2/189) ayetinde görüldüğü gibi burada soruya verilen cevap amelle ilgilidir. Aslında burada soruyu soran kişi, ayın incecik bir iplik şeklinde başlayıp dolunay olup sonra küçülmesinden bahsetmiştir. Ancak Allah kişinin bu

³⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 410.

³⁸¹ el-Ahkâf 46/20.

³⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 338; Bkz. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002, s. 27.

kastına iltifat etmemiş ve soruyu amelle ilgili yöne işaret ederek açıklamıştır.³⁸³ Ayetin devamında ise “Evlere arka kapılarından girmek iyilik değildir” buyrulularak gerçek iyiliğin lüzumsuz bilgilere sahip olmak değil, takva sahibi olmak olduğu ifade edilmiştir. “Ey iman edenler size açıklanınca hoşunuza gitmeyecek şeyler sormayın” ayeti Hz. Peygamber’e “Babam kimdir? diye soran bir kimse hakkındadır. İlgili rivayette Hz. Peygamberin kendisine yöneltilen bu soru karşısında öfkelenildiği aktarılmıştır.³⁸⁴ “Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.” (ez-Zümer 39/23) ayeti ise sıkılıp kendilerine bir şeyler anlatmasını isteyen ashap hakkındadır. Ayet, Şâtıbî tarafından amelî bakımda faydalı olacak hususlar hariç başka bir konuda talepte bulunmanın uygun olmadığı yönünde yorumlanmıştır. Ayrıca Hz. Ömer, *fakiheten ve ebben* ifadesinde olduğu gibi bu tür konulara dalmayı aşırılık olarak görmüştür.³⁸⁵ Son tahlilde Şâtıbî, ilmin ruhunun amel olduğunu ifade ederek amelsiz ilmin faydasız olduğunun altını çizmiştir. Bir ilmin sahibine üstünlük sağlaması ise amele sebebiyet vermesi şartına bağlanmıştır.³⁸⁶

Kısacası Şâtıbîye göre tefsir ilmi, hitaptan muradın ne olduğunun anlaşılmasını amaçlamaktadır, kelimadan neyin istendiği bilinirse bunun ötesindeki şeylerle uğraşmak tekellüf olur. Ona göre Da’bi örneğinde görüldüğü gibi buradaki zorluk kelimenin manası ile alakalı olup genel manayı anlamaya yönelik bir engel söz konusu değildir. Burada Allah, insanın yiyeceklerinden bahsetmektedir. Bunların detaylarını ve hangi maddeler olduklarını öğrenmek Şâtıbî tarafından lüzumsuz görülmüştür. Onun tarafından pratik bir neticesi olmayan, Araplar tarafından bilinmeyen ve öyle olmadığı halde şeriata nispet edilmeye çalışılan ilimler de aynı kategoride anlaşılmaktadır. Örneğin Hendese ile meşgul olanlar “Güneş ve ay bir hesap iledir”

³⁸³ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. I, s. 57.

³⁸⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 58-59.

³⁸⁵ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. I, s. 63-64.

³⁸⁶ Şâtıbî, *a.g.e.*, c. I, s. 70-71.

(er-Rahmân 55/5) ayetiyle ilimlerinin bizatihi maksud olduğunu delillendirmişler ve ilimlerinin kat'î olduğunu iddia etmişlerdir. Kat'î ilim olma bakımından hendese vb. ilimler, onun kriterlerine uymamaktadır.³⁸⁷

Şâtıbî, ilimlerde esas aldığı basitlik ve sadelik düzeyini şer'î taleplerin öğrenilmesine de uygulamaktadır. Matlub olanın öğrenilmesinde iki yol zikreder; Birinci kısımda şeriatte kullanılan ifadeler, bazen eş anlamlı kelimelerin kullanılması ve onların yerini tutacak yakın anlamlı kelimeler kullanılması yoluyla olur. Bu maksada yaklaşıtııcı bir mahiyet arz eder. Örneğin “ Melek nedir ? sorusuna “O, Allah'ın yarattıklarından bir yaratıktır ve onun emrinde çalışır?” denilmesi bu türden yaklaşıtııcı bir açıklamadır. İkinci kısım açıklama ise çoğunluğun anlayamayacağı üsluptadır. Şâtıbî'ye göre bu tarzın meramı anlatma yolları çok zordur. Din ise güçlük dini değildir. Örneğin “Melek nedir? sorusuna cevap olmak üzere daha kapalı bir tarife gidilerek “aslen maddeden soyutlanmış bir mahiyettir” gibi bir cevap verilmesi manaya ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda Şâtıbî'ye göre Arabın bilmeyeceği ve uzun mesai sarf etmedikçe anlayamayacağı manalar bu türden manalardır.³⁸⁸ Şer'î taleplerin uzun istidlallere dayanmadan anlaşılması gerekmektedir.³⁸⁹

Şâtıbî'ye göre sûrelerin kendi içinde bir bütünlüğü vardır ve tek bir konu için gelmiştir. Bu konuda surelerin uzun veya kısa olması arasında bir bütün olarak inmesi veya parça parça inmesi arasında bir fark yoktur. Örneğin Bakara Sûresi de Kevser Sûresi de bütünlük olarak bakıldığında tek bir kelimadır.³⁹⁰ Müellif, bu açıklamalarına ilaveten örnek bir tefsir uygulaması yaparak sûre tefsirinin özgün bir şeklini ortaya koymuştur. Mü'minûn Sûresi'ni tefsir ederek kendi yaklaşımının Kur'an'ın diğer sûrelerine tatbik edilebileceğini ve Kur'an'ı anlamak isteyen kimsenin bu yaklaşım tarzını benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁹¹ Mekkî bir sûre olan Mü'minûn Sûresi'nde müellifin tefsirde bütüncül bakış açısının önemine dikkat çektiği görülmektedir. Nasıl ki fikhî bir hüküm elde ederken ilgili ayetlerin bir kısmını ele alıp

³⁸⁷ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. I, s. 65.

³⁸⁸ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. I, s. 66.

³⁸⁹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. I, s. 50.

³⁹⁰ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. III, s. 350.

³⁹¹ Şâtıbî, **a.g.e.**, c. III, s. 354.

bir kısmını göz önünde bulundurmamak sağlıklı bir sonuca ulaşmayı engelleyecekse aynı şekilde asıl maksada ulaşmak için sûrenin bütün yönlerinin dikkate alınması gerekmektedir.³⁹² Müellif, Mekkî sûrelerin pek çok manayı içerse de tek bir konu için inmiş olduğunu beyan etmektedir. Genel olarak Mekkî sûrelerde Allah, nübüvvet, ahiret olmak üzere üç konu işlenmekte ve temel de Allah'a kulluğa davet, ana maksadı oluşturmaktadır.³⁹³ Mü'minûn Sûresi'nde de bu üç temanın işlendiği görülmekle birlikte aslında sûrenin tek bir konu hakkında indiğini ifade eder ki bu da nübüvvetin ispatıdır. Bu çıkarımını sûrenin müminlerin özelliklerini zikreden ilk ayetler sonrasındaki Hz. Peygamber'i inkar, inkarcılara verilen cevaplar ve Hz. Peygamber'i teselli mahiyetindeki ayetlere dayandırmaktadır.³⁹⁴ Onu bu yaklaşımdan anlaşılmaktadır ki Mekki sûreler, temeldir. Medeni sûreler, Mekkî sûrelerin üzerine bina edilerek anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Mekkî sûrelerin Allah-nübüvvet- ahiret temel konuları etrafında nazil olduğu bilinmekle birlikte Mü'minûn Sûresi'nde görüldüğü gibi bazen birinin ağırlıklı olarak konuyu oluşturduğu görülür.

Modern algıda makâsıd meselesinde küllîlerin öne çıkarılmasında **el-Muvâfakât**'a güçlü bir referansta bulunulmasına rağmen Şâtıbî'nin eserinin klasik süreç içinde telif edilmiş bir fıkıh eseri olduğu gözden uzak tutulmuştur. Bu bağlamda Şâtıbî, küllîlere ulaşmada cüz'îlerin temel alındığı hatta eser boyunca küllîlerin cüz'îlerle somutlaştırıldığı bir sistem ortaya koymaktadır. Onun Kur'an'ın nazil olduğu vasattaki Arap diline ve ümmilik kavramına yaptığı vurguyu kendi toplumunun krizini de hesaba katarak değerlendirmek gerekirse Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılmasında kolaylık-sadelik ilkesine işaret etmektedir. Müminûn Sûresi örneğiyle tefsir yönteminin gösterdiği temel ilkeler göz önünde bulundurularak herkes tarafından uygulanabilirliğine dikkat çekmiştir. Şâtıbî'nin döneminde toplum tarafından zorlama yorumlara gösterilen ilgi, dinin anlaşılmasını da yaşanmasını da zorlaştırmaktadır. Bu yaklaşımında Bâtınîyye'nin görüşleri, aşırı tasavvufi çevrelerin keşif, ilham gibi araçlarla elde ettikleri veya felsefenin uzun istidlalleriyle ortaya çıkarılan anlamlara ve lafzın ruhunun dikkate alınmamasına bir itiraz söz konusudur. Bu yaklaşımların

³⁹² Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 351.

³⁹³ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 352.

³⁹⁴ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, c. III, s. 353-355.

şeriatin yaşanmasını zorlaştırması, onu neyin ilim olduğunu, neyin ilim olmadığını, küllî ilkeleri/maksatları açıklamaya ve bu maksatların ışığında dini yaşantının belirlenmesine ve dinin/Kur'an'ın bu maksatlar gözetilerek anlaşılması gerektiğine dair açıklamalar yapmaya sevketmiştir.



İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE KUR'AN'A MAKÂSİDÎ YAKLAŞIM

3.1. Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ (ö. 1935)

3.1.1. Muhammed Abduh'un Makâsîd Anlayışı

Abduh'un makâsîd fikri, Renan'dan itibaren Hristiyan seküler isimlerin öne sürdüğü “temel olan ve temel olmayan” veya “ilkeler-kanunlar” olarak ortaya çıkan ayrımın İslam sınırları içinde ifade edilmesine dayanmaktadır. Bu ayrım, Makâsîd-ı Kur'an arayışında ve makâsîdî yaklaşımın modern dönemde ortaya çıkışında öncü fikir olarak nitelenebilir. Özellikle seküler çevrelerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Rüşd'ün görüşlerine atıfta bulunarak hayata yön veren bilimsel gelişmeleri ve ilkeleri sağlamada dinin geçersizliğini iddia etmesi, Abduh'un rahatsızlığını artırmıştır. Modern çağda dinlerin temel ilkeler bakımından eşit olup birbirine üstünlüğünün olmadığı ve modern çağın bilim-felsefe çağı olduğuna dair fikirler, Abduh'u savunma pozisyonuna itmiştir. Batı merkezli olarak ortaya çıkan ayrımın Abduh'u geleneksel makâsîd anlayışını ve hem hukuk düşüncesinde hem de Kur'an'ın anlaşılmasında üst maksat ve ilkelerin dikkate alınması konusundaki fikirlerini gündeme getirmeye ittiği söylenebilir.³⁹⁵

Abduh'un makâsîdî bir perspektif edinmesindeki ikinci etkenin ise akla olan vurgusu olduğu görülmektedir. Akla olan vurgusuyla Abduh, insanın iyi-kötü arasında ayrım yapabilme potansiyeline dikkat çekmektedir. Doğal hukuk düşüncesini temel alarak insanın vahyin etkisi olmaksızın bilebileceği ve karşılaştığı sorunları çözebileceği alanı genişletmek istemektedir. Bu bağlamda evrenin değişmez yasaları olarak tanımladığı *sünnetullah* kavramına atıfta bulunur. Değişen alanı, insan aklına bırakan Abduh'un, akıl-fıtrat-sünnetullah kavramlarını kullanarak ördüğü

³⁹⁵ Bkz. Bu çalışma III. Bölüm: “Modernleşme Sürecinde Külli İlkeler Arayışı ve Endülüs Tecrübesinin Aktarımı” başlığı, s. 195 vd.

düşüncesinde Kur'an, insan için sosyal düzenin değişmeyen temellerinin kaynağıdır ve bu sebeple Kur'an'a yönelmek gerekmektedir.³⁹⁶

Abduh'un tefsir çalışmasından önce Afgânî ile birlikte Paris merkezli olarak çıkardığı **Urvetü'l-Vüskâ**'nın isminin Kur'an'a referans olması bile onun düşüncesinde her türlü problemin çözümünde Kur'an'ın merkezî rolünü ima etmektedir. Bu anlamda Abduh'un dergideki makalelerinin bir Kur'an yorumu ortaya koyma çabasının ötesinde Kur'an'ın çağdaş dünyadaki rolünün mahiyetini ortaya koymak olduğu da aşîkârdır. Abduh'a göre Kur'an, Müslümanların modern dünyada yapması gereken değişiklikler için gerçek rehberi olup Müslümanların eski ihtişamlarına kavuşmalarının yolunu gösteren en önemli kaynaktır. Ayrıca bütün Müslümanların ortak teveccühüne muhatap olduğu için Müslümanların birliğini temin etme potansiyeli yüksektir. Bu da ancak ulemanın şimdiye kadar yapmayı ihmal ettiği şeyi yaparak yani onun mesajını bütün Müslümanlara duyurarak gerçekleştirilebilir. Abduh, Kur'an mesajının bütün Müslümanlara iletilmesini, Kur'an'ın anlaşılmasının kolaylığı fikriyle desteklemektedir. Çünkü Kur'an, her okuyanın anlayabileceği bir açıklığa sahiptir ve Kur'an'ı anlayabilmek için aracılara ihtiyaç yoktur. Sadece taklitten arındırılmış bağımsız düşünceye ihtiyaç vardır.³⁹⁷ Nitekim herkesin Kur'an'ı anlama hakkına sahip olduğuna ilişkin bu düşünce, çağdaş Kur'an yorumunun en belirgin niteliklerinden birisidir.³⁹⁸

Kur'an'ı anlama konusunda her insanı eşit sayan yaklaşımına rağmen Abduh, tefsiri *basit tefsir* ve en *yüksek tefsir/ileri düzeyde tefsir* olarak ikiye ayırmıştır. En basit tefsiri Allah'ın yüceliğini kabule teşvik eden, kişiyi kötülüklerden alıkoyan ve iyiliğe yöneltecek hususları açıklayacak olan tefsir olarak tanımlamıştır. En yüksek düzeyde tefsirin ise sıraladığı çeşitli şartlarla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Bu şartlardan ilki Kur'an kelimelerinin hakiki manalarının tespit edilmesidir. Ona göre Kur'an kelimeleri, ilk üç asır sonrasında oluşan anlamlar ile tefsir edilmektedir. Abduh, kelimenin hakîkî manasını gösterecek nesnel doğrulama imkanı olarak

³⁹⁶ Bkz. Malcolm Kerr, **İslamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Reşîd Rızâ**, California, University of California Press, 1966, s. 103 vd.

³⁹⁷ Johanna Pink, "Muhammed Abduh", <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-of-the-quran>. (Erişim Tarihi 21. 07.2019)

³⁹⁸ J. M. S. Baljon, **Modern Muslim Qoran Interpretation**, Leiden, Brill, 1968, s. 31.

Kur'an'ın bütünlüğünü ve ruhunu işaret etmektedir. Müfessir, öncelikle Kur'an'ın nazil olduğu zamandaki anlamlara bakmalıdır. Buna ilaveten Kur'an'da muhtelif yerlerde geçen kelimeleri bir araya getirerek verilen anlamın hem ayetin umumi ruhuna hem de Kur'an'ın umûmî ruhuna uygun olup olmadığına bakmalıdır.³⁹⁹

Abduh'un tefsire giriş olarak kaleme aldığı bölümde beyan ettiği üzere Kur'an, hikmeti öğretmek ve temize çıkarmak için hidayet ve nur olarak indirilmiştir. Ona göre Allah'ın kitabı, ne hakimlerin kanunları gibi dünyevî bir kanun kitabıdır, ne bedenleri tedavi eden bir tıp kitabı ne de hadiseleri açıklamak amacıyla beşerî yönü olan bir tarih kitabıdır.⁴⁰⁰ Abduh, Kur'an'ı İslam hukuku ve İslam inancının kaynağı veya dil uzmanlarının maharetlerini gösterecekleri bir kaynak olarak değil, Müslümanların dünya ve ahiret hakkındaki düşüncelerini şekillendirmesi gereken rehber bir kitap olarak görmektedir.⁴⁰¹

Abduh, Kur'an'ın en üstün gayesinin de iki dünyada saadete ulaştırmak olduğunu ifade eder. Tefsiri, Kur'an'ın anlaşılması faaliyeti olarak tanımlamaktadır ki tefsir, Kur'an'ın en üst gayesine hizmet etmelidir. Abduh için bunun dışındaki bütün meseleler, bu gayeye bağlı ve onu elde etmek için birer vesile olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan tefsiri çeşitli yönleri açısından tasnif etmiştir.

“Tefsirin çeşitli yönleri vardır:

1- Allah kelamını diğer sözlerden ayrı ve üstün oluşunu bilmek için Kur'an'ın belağat hakkında ihtiva ettiği hususları, onun mana ve üsluplarını incelemektir. Zemahşerî bu yolu tutmuştur. Aynı zamanda Zemahşerî, Kur'an'ın maksadlarını da açıklamaya çalışmış ve onun yolunu takip edenler de olmuştur.

2- Kur'an'ı i'rab bakımından incelemektir. Birçok müellif bu konuda çalışmış ve Kur'an'ın lafızlarını çeşitli yönlerden incelemiştir.

3- Kur'an'daki kıssaları incelemek. Bu yolu tutan müfessirlerden bir kısmı, Kur'an'daki kıssalara İsrailiyyat ve tarih kitaplarından istedikleri kadar ilave etmişlerdir. Onlar sadece ehl-i kitap ve başkalarının itimad ettikleri İncil ve Tevrat gibi kitaplarla yetinmemişler; değeri ne olursa olsun tefrik etmeden, şeriat ve akla uyup uymadığını araştırmadan işittikleri her şeyi almışlardır.

³⁹⁹ Muhammed Abduh, “Fatiha Tefsiri”, Çev. Abdülkadir Şener, Mustafa Fayda, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVI, 1968, s. 5.

⁴⁰⁰ Reşid Rızâ, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakim: Tefsirü'l-Menâr**, 2. Bs, Kahire, Dârü'l-Menar, 1947 c. I, s. 4.

⁴⁰¹ J. J. G. Jansen, **Kur'an'a bilimsel, filolojik, pratik yaklaşımlar**, Çev. Halilrahman Acar, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993, s. 80.

4- Garib'ul-Kur'an (Kur'an'da herkes tarafından kolayca bilinemeyen kelimeleri) incelemektir.

5- İbadet ve muamelat gibi şer'î hükümleri ortaya çıkarmaktır.

6- Dinin itikad hakkındaki esaslarını tespit etmek, sapıkları susturmaktır. Kelam ilmi ile ilgili olan bu tefsir çeşidinde Fahrüddin Râzî'nin büyük bir yeri vardır.

7- Va'z ve nasihat yönünden Kur'an incelenmesidir. Bu konuda çalışanlar, Kur'an'ın koymuş olduğu edep ve faziletlerin hududunu aşarak zâhid ve mutasavvıflara ait bazı hikayeleri tefsire karıştırmışlardır.

8- Kur'an'dan remizler çıkararak tefsir yapmak: Bu konuda yapılan çalışmalarda insanlar, Bâtînîlerle mutasavvıfların sözlerini birbirine karıştırmışlardır. Şeyh'ül-Ekber Muhyiddin İbn'ül-Arabî'ye nisbet edilen tefsir bu nevidendir. Halbuki bu tefsir, meşhur Bâtînî el-Kâşânî'nindir. Bu tefsirde öyle sapıklıklar vardır ki Allah'ın dini ve yüce kitabı onlardan beridir.”⁴⁰²

Bu şekilde tefsir çeşitlerini ortaya koyan Abduh, maddelerde zikredilen tefsir yönleri üzerinde aşırıya kaçmanın okuyucuyu Kur'an'ın gâyesinden uzaklaştıracağını ifade etmektedir.⁴⁰³ Bunların yanı sıra ona göre doğru bir tefsir için Kur'an'ın belagat ve üslubunu, beşerin durumunu, Kur'an'ın bütün beşeriyet için hidayet yolu olduğunu ve Hz. Peygamber'in ve onun ashabının siretini bilmek gerekmektedir.⁴⁰⁴ Bu şartlara dayalı olarak yapılan tefsir, Müslümanlar için farz-ı kifayedir. Bu tefsirin asıl amacı ise Kur'an'la hidayete ulaşmaktır. Abduh, *kuru tefsir* olarak ifade ettiği dil ilimlerinde yapılan tefsirin gerçek tefsir olmadığını ifade etmekte ve müfessirlerin gereksiz ayrıntılara girerek Kur'an'ın maksatlarından uzaklaştırmalarını eleştirmektedir.⁴⁰⁵

Abduh'un çalışmalarında Kur'an'ın maksatlarını ifade eden bir listenin olduğu söylenemez. Ancak o sûre tefsirlerinde Kur'an'ın genel gayelerine dair açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin Fatiha tefsirinde Kur'an'da bulunan bütün esasların Fatiha Sûresinde icmâlen yer aldığını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an'da bulunan her şey, Fatiha Sûresinde bulunan kapsamlı esasları açıklamaktadır. Bu hususlar temelde dünya ve ahiret saadetini mündemiçtir. Fatiha Sûresinde özet olarak yer aldığını ifade ettiği Kur'an'ın nazil olma maksatları ise “tevhid, va'd ve vaid, ibadet, saadet yolunu açıklamak ve ibret için kıssaları anlatmak”tır.⁴⁰⁶ Başka bir örnek olarak

⁴⁰² Abduh, “Fatiha Tefsiri”, s. 2-3.

⁴⁰³ Abduh, **a.g.m.**, s. 3.

⁴⁰⁴ Abduh, **a.g.m.**, s. 5-7.

⁴⁰⁵ Abduh, **a.g.m.**, s. 8.

⁴⁰⁶ Abduh, **a.g.m.**, s. 11-12.

Abduh, Asr Sûresini içeriği itibariyle Kur'an'ın merkezî bir bölümü olarak görür. İmam Şâfi'den nakille “Kur'an namına yalnız bu sûre nazil olsaydı bizim için kâfi idi” ifadelerine yer vermektedir. Bu bakımdan ona göre Asr sûresinin de Kur'an'ın temel ilkelerini içermek bakımından Fatiha sûresi ile benzer nitelikte olduğu söylenebilir.⁴⁰⁷ Nisâ Sûresi 4. ayetinin tefsirinde Taaddüd-i zevcat meselesini eşitlik ve adalet ilkeleri temelinde yorumlayarak Kur'an'ın en yüksek ve nihai hedefini, *eşitlik ve adaleti koruma ilkesi* olarak kabul eder. Çok eşlilikte adaletin önemine dikkat çekerek adaleti sağlamanın zorluk sebeplerini sıralamıştır. Bu bağlamda Rum Sûresi 21. ayet⁴⁰⁸e işaret ederek Kur'an'ın evlilikten maksadının rahmet, meveddet ve nefislerin sükunu olduğuna dikkat çekmiştir. Bunları sağlamayan bir evliliğin adalete zıt olacağını ve kişinin kendine, eşine, çocuklarına ve ümmetine zulüm olacağını ifade etmiştir.⁴⁰⁹

Abduh'un yorumlarında sûre bütünlüğünü dikkate aldığı görülür. Örneğin Bakara Sûresinde 106. ayetin⁴¹⁰ tefsirinde sûrenin temel konusunun peygamberler ve onlara verilen deliller olduğunu söyler. Ona göre sûre, bu temel konu dikkate alınmadığı için nesh meselesi müfessirler tarafında yürürlükten kaldırma olarak anlaşılmıştır. Halbuki burada geçen “ayet” bir peygamberin peygamberliğini destekleyen delil anlamındadır. Bu yorumda anlam şu şekilde olmaktadır; Bir peygamberin nübüvvetini destekleyen bir delili ortadan kaldırsak veya unutturursak bir ondan daha kuvvetli bir delil getiririz.⁴¹¹

Kur'an'ı rehber olarak gören Abduh'un Kur'an'ın doğru anlaşılmasında nesnel bir doğrulama aracı olarak maksatlara ve bütünlüğe işaret ettiği görülmektedir. Ona göre Kur'an'ın maksatlarına yaklaştıran tefsir faaliyeti doğru, maksatlardan uzaklaştıran tefsir faaliyeti ise hatalı ve gereksizdir. Tefsirin gayesi, bu maksatlara ulaştırmaktır. Eşitlik, adaletin veya dünya-ahiret saadetinin Kur'an'ın en yüce ve nihai

⁴⁰⁷ Muhammed Abduh, “Tefsir-i Sûre-i Asr”, **Sebilü'r-Reşad**, c. I-VIII, sayı: 201-202, Çev. Mehmed Akif Ersoy, İstanbul 1328, s. 373.

⁴⁰⁸ “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”

⁴⁰⁹ Reşid Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. IV, s. 370.

⁴¹⁰ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

“Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.” (el-Bakara 2/ 106)

⁴¹¹ Reşid Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. I, s. 417.

hedefi olduğunu ifade etmektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi üst gaye olarak belirlediği adalet ve eşitlik ilkeleri ışığında yorum yaptığı ve tefsir ettiği sûreler bağlamında makâsıda dikkat çektiği görülmektedir. Bu durum, onun tefsir anlayışıyla tutarlı bir tutum olarak görülebilir. Zira Abduh, tefsirin mushaf sırasına göre ve baştan sona yapılmasını doğru bulmamaktadır. Abduh'un konulu tefsir ve bütüncüllüğe yaptığı vurgu, yorumun Kur'an'ın temel maksatları itibariyle ortaya konulması gerektiğini ifade etmektedir.⁴¹² Onun düşüncesinde Kur'an'ın mesajı ancak bu yolla açığa çıkarılabilir. Bütüncül yaklaşım, konulu tefsir ve Kur'an'ın gayeleri hakkındaki düşünceleri ile Abduh'un makâsıdî yaklaşımın gündeme gelmesinde etkili olduğu söylenebilir.

3.1.2. Reşîd Rızâ'nın Hukuk Düşüncesi ve Makâsıd-ı Şeria

Reşîd Rızâ'nın makâsıd konusunda Abduh'un temel fikrini sürdürmekle birlikte yaklaşımını daha sistematik bir yapıya kavuşturduğu söylenebilir. Abduh'tan farklı olarak Rızâ, hukuk alanında aktif bir tavır sergilemiştir. Bununla birlikte Abduh'un, hukuk düşüncesinde Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât** isimli eserine önem verdiği ve yayınına öncülük ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Rızâ'nın ise **el-Muvâfakât**'tan çok Şâtıbî'nin **el-İ'tisâm** adlı eserine önem verdiği görülmektedir.⁴¹³

Bu bağlamda Reşîd Rızâ'nın Yüsrü'l-İslâm adlı eseri, hukuk düşüncesini yansıtması bakımından önemli bir eserdir. Eser, genel olarak hukuk sistematığının dışında bir yapı arzetymekte ve kıyasın sınırlarını netleştirmek amacını taşımaktadır. Rızâ'ya göre fıkıh ulemasının çoğu, yaptıkları kıyaslarla işi kat'i naslarla kaldırdığı beyan edilen zorluk ve meşakkatlere vardırılmışlardır. Bunun sonucunda da hem Müslümanlar hem de hükümetler tarafından şariat tümüyle eleştirilmiş ve terkedilmiştir.⁴¹⁴ Rızâ, selef-i salihinin bu konudaki tavrını beyan ederek re'y ve

⁴¹² Bkz. Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar**, Ed. Bilal Gökıkr vd., İstanbul, 2010, s. 439-454.

⁴¹³ Menûbe Burhânî, **el-Fikrû'l-makâsıdî inde Muhammed Reşîd Rızâ**, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010, s. 144.

⁴¹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, **Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrii'l-am: fi nehyillah ve Resuli an kesreti's-sual**, 2. bs, Kahire, Mü'temerü'l-İslamî, 1956, s. 22.

kıyasın onların düşüncesinde bid'at üretmek olarak algılandığını ifade etmektedir. Hukuk adı altında fûru' alanında meşguliyetin artması neticesinde mükellefiyetler çoğalmış ve bunları öğrenmek zorlaşmıştır. Bu sebeple Müslümanların dahi kendi dinleri hakkında şüpheleri artmış, böylece taklid yayılmış ve halk arasında ilim zayıflamıştır.⁴¹⁵

Ona göre din kolaydır ve Müslümanlardan zorluk kaldırılmıştır. Bu sebeple Rızâ, fukahânın kesin naslar konusunda re'ye başvurmasının kolaylık ilkesini zedeleyeceğini açıklamıştır. Dinin aslı ve temeli Kur'an'dır. Kur'an'da beyan edilmeyenler konusunda Hz. Peygamber ya "bilmiyorum" demiştir ya da vahiy ininceye kadar kendi görüşüne ve kıyasa göre konuşmamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Allah'ın dinine dair hususlarda hatadan masum olduğunu, dünyevî meselelerde ise "Siz dünyaya dair işlerinizi daha iyi bilirsiniz" buyurarak Müslümanlara bir alan bıraktığını ifade etmiştir. Bu sebeple Allah, Müslümanların özel ve kamuya ait işlerini dinlerine ve şeriatlerine zarar vermemek koşuluyla kendilerine bırakmıştır. Bu hususta Rızâ, şûra prensibine işaret etmekte ve bu konuda pek çok örnek zikretmektedir.⁴¹⁶ Dinin ibadet ve akaidle ilgili hükümlerinde değişme olmayacağını muamelat alanında ise değişimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Muamelat alanında İslam, en önemli hususlara açıklık getirmiş o dönem için gerekli olan fûru' alanına ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Onun düşüncesinde naslarla belirlenmiş ilkeler, her zaman ve mekânda insanlığın maslahatına uygundur ve bu sebeple İslam dini mükemmeldir. Bu ilkeler sayesinde ülü'l-emr konumunda olanlar, şûra prensibi ve ictihada dayalı olarak her dönem için doğru olanı gösterecektir.⁴¹⁷

Bu bağlamda Reşîd Rızâ, görüşlerini temellendirirken İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) ictihad konusundaki fikirlerine yer vermektedir. Ona göre Kur'an'da bazı konularda Allah'ın beyanda bulunmaması, rahmetinin bir neticesi olarak insanların veya ehlü'l-hal ve'l-akd'in kendi çabalarıyla problemlerini çözmeleri içindir. Allah, merhametinden dolayı insan hayatında vahyin

⁴¹⁵ Rızâ, **Yüsrü'l İslam**, s. 28-29.

⁴¹⁶ Rızâ, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁴¹⁷ Rızâ, **a.g.e.**, s. 26.

belirlemediği boşluklar bırakmıştır. Kur'an'ın dinin aslı olduğunu, “Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (el-En’am 6/38), “Biz kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı, Müslümanlara bir hidayet, bir rahmet ve bir müjde (*kaynağı*) olarak indirdik” (en-Nahl 16/89) ayet-i kerimelerine dayanarak delillendirmektedir. Kur'an'ın mücmel olarak her şeyi kapsamına aldığını ve Hz. Peygamber'in görevinin Allah'ın muradını beyan etmek olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinin bütün boyutlarıyla her zaman ve mekânda örneklik teşkil edip etmediğini açıklarken yine dinî-dünyevî işler ayrımına dikkat çekmektedir. Rıza, dinî olarak nitelediği ve zaman-mekâna göre değişmeyecek olan akâid ve ibadâta dair alanda ihtilaf kabul etmez ve bu alanda Hz. Peygamber'den sonra değişiklik yapılamaz. Dünyevî işler ise beşerin maslahatına göre değişebilir alanı ifade etmektedir.⁴¹⁸ Mâide Sûresi 3. Ayetin “Bugün dininizi tamamladım...” ifadelerinin yorumunda dinin tamamlanmasının Kur'an'ın inzaliyle gerçekleştiğini beyan etmektedir. Bu tamamlanmayı, Kur'an'ın itikâdî esaslarının ve ictihad usûlünün vaz edilmesiyle diğer dinlere üstünlüğü olarak yorumlamıştır ki bütün bu boyutlarıyla Kur'an, dinin en yüce kaynağı olmakla birlikte tarih boyunca ihtiyaç duyulan her şeyi ilkesel olarak ihtiva etmektedir.⁴¹⁹

Şâtıbî'nin **el-İ'tisâm**'ın mukaddimesinde “İslam garip başladı garipliğe dönecektir” hadisini zikretmesine benzer şekilde Rıza'nın dine sonradan ilave edilen bid'atleri açıkladığı ve dinin temel esaslarını ortaya koyma çabası görülmektedir.⁴²⁰ Bu konuda kıyası eleştiren ve nasların her şeyi kapsadığı düşüncesinde olan İbn Hazm'ın görüşlerine yer veren Rızâ, kişilerin mensup olduğu mezheplerin imamlarının görüşlerini, naslara tercih etmesini eleştirmektedir. Hâlbuki ümmetin ihtiyaç duyduğu hiçbir hüküm, rasulün risaletinin dışında değildir.⁴²¹ Bunu destekleyecek bir başka isim olan Şevkânî'ye göre kitap ve sünnetin genellik ve mutlaklık ifade eden lafızları, her türlü hadiseyi açıklayacak yeterliliktedir. Çünkü Allah, bu ümmete dinini ikmal ettiğini haber vermiş ve Hz. Peygamber ise gecesini gündüzü gibi aydınlık olan bir şeriat bırakmıştır.⁴²²

⁴¹⁸ Rızâ, **Yüsrü'l-İslam**, s. 8, 9, 24, 26.

⁴¹⁹ Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. VI, s. 157 vd.

⁴²⁰ Rızâ, **Yüsrü'l-İslam**, s. 28; Bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, 4. bs, Riyad, Dârü İbn Kayyim, 2017, c. I, s. 40-44.

⁴²¹ Rızâ, **a.g.e.**, s. 51.

⁴²² Rızâ, **a.g.e.**, s. 68.

Reşîd Rızâ'ya göre Allah'ın hükümleri iki kısımdır;

“1. Temel kaidelerini de detaylarını da aklın tek başına bilemeyeceği hükümler. Bunlar Allah'a yaklaştıran ibadetlerdir. Akıl ancak bunların bazı faydalarını anlayabilir. Ahiretteki faydaları ise Allah'a bırakılır. İbadetlerin miktarı vakitleri vs. ancak Allah'ın bildirmesi ile bilinir. Aklın bunlar üzerinde tasarrufu yoktur. 2. Aklın düşünme, deney, kıyas gibi yollarla faydasına ulaşabileceği hükümler. Ancak bu hükümlerde bile aklın yetersiz kaldığı, arzu ve heveslere tabi olma tehlikesi söz konusudur. Bu yüzden din bu hükümlerde temel prensipler koymuştur. Çerçeve hükümler koymuştur ki akıl bu temel prensipler üzerinden çözümler ortaya koysun. Zararı önlemek faydayı elde etmek, kolaylığı tercih gibi akli esaslara dayanan muamelat bu kısımdadır..”⁴²³

Rızâ'ya göre halkın işlerinin emanet edildiği kişilerin uygulayacakları temel esas, nasları harfiyyen uygulamak değil fayda prensibine riâyet etmektir.⁴²⁴ Bu yaklaşımının bir örneği olarak Rızâ'nın müellefe-i kulûb hakkındaki görüşlerinin bu çerçevede şekillendiği söylenebilir. Müellefe-i kulûba zekat verilmesini de Hz. Ömer'in ictihadı olarak verilmemesini de doğru bulmamaktadır. Rızâ için bu sınıf, düşmana karşı destek sağlamak, İslam'a girmelerini sağlamak, zararlarından korunmak gibi amaçlarla kalpleri zekatla kazanılmak istenen sınıftır. Rızâ, ilgili rivayetleri naklederek bu rivayetlerin hissenin düşmesini gerektirmeyeceğini beyan etmektedir. Hz. Ömer'in ictihadına göre bu sınıfa bu hisseyi vermeye devam edilmesinin bir faydası yoktur. Artık irtidat etseler de İslam'a zarara veremeyeceklerdir. Ancak Rızâ'ya göre zekat vermeyi gerektiren durumlar ortaya çıktığında müellefe-i kulub'a tekrar zekat verilebilir. Bu sebeple hükümlerin maslahata göre değişebileceğinin pratik bir örneğini sunmaktadır. Eğer Hz. Ömer'in ictihadını doğru kabul edip uygulamaya devam edersek hataya düşmüş oluruz. Üstelik Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de hissenin ayrılmadığı gerçeği bile onun için durumu değiştirmez. Ona göre bu dönemlerde de hisse ayrılmadı ise bu durum, böyle bir ihtiyacın hasıl olmaması ile ilgilidir. Genel olarak kabul ettiği görüşe göre devlet, baskı ile itaat altına alamadığı sadece dünya menfaati ile itaat altına alabileceği bir topluluk varsa bunlara zekattan hisse ayırabilir.⁴²⁵

⁴²³ Reşîd Rızâ, **Gerçek İslamda Birlik**, çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz yayınları, 2003, s. 385-386.

⁴²⁴ Rızâ, **a.g.e.**, s. 388.

⁴²⁵ Reşîd Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. X, s. 576.

Rızâ, temel kaideleri veya küllî esasları ifade eden makâsıdı tespitinde istikra, akıl, sahabenin konumu, dil olmak üzere dört delil saymaktadır. Rızâ'nın hem şer'i ahkam konusunda hem de makâsıd-ı şeri'a konusunda istikra ile delil getirdiği dile getirilmiştir.⁴²⁶ Rızâ'nın makâsıdın tespitinde önem verdiği ikinci delil ise akıldır.⁴²⁷ Hikmetleri ve maslahatı idrak etmek, Rızâ'nın âli maksatlara ulaşmada bir vesile olarak konumlandığı akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Nisa 78. ayetin yorumunda Rızâ, bu noktaya dikkat çeker ve "Bu kavme ne oluyor ki sözü anlamıyorlar" cümlesindeki "kavme ne oldu?" ifadesini "akıllarına ne oldu?" anlamına hamlederek yorumlamıştır. Rıza'ya göre buradaki "anlamama" durumu ise sözün zahirini anlamamak değil, sözün makâsıdını, esrarını, hakikatini anlamamak, sözün derinine dalmaktan uzaklaşmaktır.⁴²⁸

Rızâ'nın makâsıdın tespitinde diğer bir delili ise Arap dilidir. Arap dili, kelamın makâsıdının ve manasının anlaşılmasında en önemli anlama vesilesidir. Hatta Rızâ'ya göre Arap dilini bilmek İslam vahyinin makâsıdını anlamanın zarûriyyâtından olduğu gibi İslam dininin de zaruretlerinden sayılmıştır.⁴²⁹

Rızâ, makâsıdın tespit ve anlaşılmasında diğer bir delil olarak ashabın ayrıcalığına dikkat çekmektedir. Dini ve şeriatı en iyi anlayan kimseler oldukları için sahabe nesli, kendisine uyulması gereken örnek nesli oluşturur. Nitekim onlar Nübüvvet-i Muhammediyye'nin makâsıdını en iyi bilenlerdir. Rasulün yanında yer almış, onun getirdiği şeriatın sırrına vakıf olmuş ve amaçlarını idrak etmişlerdir. Bu sebeple makâsıdı anlamada öncelikli bir konuma sahiptir.⁴³⁰

Örfün açıklanmasında Rızâ, dinî emirlerin naslara bağlı olduğunu dünyevî emirlerin ise örfe bağlı olduğunu zikretmiştir.⁴³¹ Makâsıdla ilişkisine değinerek örfün İslam şeriatinin güzel adetleri ve mekârim-i ahlak üzere yürüdüğünü vurgulamaktadır.

⁴²⁶ Örnekler için bkz. Menûbe Burhânî, **el-Fikrû'l-Makâsıdî inde Muhammed Reşîd Rızâ**, Beyrut, Darü İbn Hazm, 2010, s. 157-159.

⁴²⁷ Burhânî, **a.g.e.**, s. 160.

⁴²⁸ Burhânî, **a.g.e.**, s. 164.

⁴²⁹ Burhânî, **a.g.e.**, s. 168-169. Bu bağlamda Reşîd Rızâ'nın Arap diline yaptığı vurgu için Bkz. **el-Vahyü'l Muhammedî**, s. 257 vd.

⁴³⁰ Burhânî, **a.g.e.**, s. 147.

⁴³¹ Reşîd Rızâ, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. VI, s. 201.

Örfün dikkate alınmaması insanlar arasında hilelerin yayılmasına sebep olur ve ona itibar etmek ise şâri'in maksadının anlaşılmasını sağlar. Çünkü cüz'i ahkam, örfün dikkate alınmasıyla küllî asılları ve makâsıd-ı şerîayı gerçekleştirir. Bu da ihtilafları ortadan kaldırır.⁴³²

Reşîd Rızâ'nın, Abduh ekolünün ana kolu olarak ekolün ıslahatçı yönünü devam ettirse de ekolü zamanla fundamentalist bir karaktere büründürdüğü dile getirilmiştir. Vehhabî hareketinin tepkisel vasfını benimsemesi sonucunda onun yaklaşımı bir "geri adım" olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple onun reform programı, farklı fıkıh mezheplerinin ayrılıklarının giderilmesi gibi dar bir çerçevede kalmıştır.⁴³³ Bu sebeple onun düşüncesinde ve makâsıd fikrinde Hanbelîlik etkileri yoğun görülmüştür.⁴³⁴

Reşîd Rıza, hukûkî yaklaşımında kıyas ve re'y adı altında mükellefiyetlerin çoğaltılarak İslam'ın temel ilkesi olan kolaylık ilkesine aykırı biçime dönüşmesine karşı çıkmaktadır. Taklid zihniyetinin karşısına küllî ilkeleri yerleştirmektedir. İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Şevkânî'nin düşüncelerine atıfla ele alarak Kur'an, sünnet ve selefin yolunun her şeyi ilkesel olarak kapsadığını vurgulamaktadır.

3.1.3. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde İslam Şeriatinin Temel Maksatları

Rızâ, İslam şeriatinin genel maksatlarını şu şekilde sıralamaktadır; Adalet, eşitlik, maslahatın celbi ve mefsedetin def'i, örfe uyma, hadlerin şüphelerle düşürülmesi, zaruret durumunda sakıncalıları mübaha dönüştürme, zaruratın kendi miktarınca takdiri, muamelatın fezaile ittiba ve rezailden kaçınma üzerine

⁴³² Burhânî, **a.g.e.**, s. 193.

⁴³³ Fazlurrahman, **İslamî Yenilenme Makaleler III**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara 2018, s. 58. Rızâ'nın ashabın konumu münasebetiyle rivayetlere karşı daha müsamahakar olması, Kardâvî tarafından Abduh ekolünden ve tecdidden uzaklaşma, taklide ve İbn Teymiyye ekolüne yakın durmasının bir sonucu olarak görülmüştür. Bkz. Menûbe Burhânî, **a.g.e.**, s. 145.

⁴³⁴ Burhânî, **a.g.e.**, s. 144; Mustafa Öztürk, **Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 75.

gerçekleşmesi.⁴³⁵ Bu esasları Kur'an'ın en üst gayesi olarak ıslahın gerçekleşmesini sağlayan ilke ve değerler olarak takdim etmiştir.⁴³⁶ Rıza için bu ilkeler İslam'ı kendisinden önceki dinlerden ayıran en önemli unsurlardır. Çünkü diğer dinler belli zaman ve mekânlara hitap ettiğinden insanlığın topyekün ıslahını sağlayacak ilkelerden mahrumdur.⁴³⁷

Adalet ve eşitlik ilkesini temel bir ilke olarak takdim etmektedir. Ona göre Allah, adaleti zikretmiş fakat açıklamamıştır. Çünkü adalet, kendi kendisiyle bilinen aydınlık gibidir. İnsanlar arasında ahkâmın tümü için genel bir asıldır. Ayrıca adalet ve eşitlik ilkelerinin gerçek anlamının İslam'da vaz edildiğini ifade etmektedir.⁴³⁸

Rızâ, İslam şeriatinin genelliğini makâsîd düşüncesinin temeline yerleştirmiştir. İslam şeriatinin her zaman ve zeminde yaratılmışların maslahatına göre tatbik edilmesi, onun evrenselliğinin gereklerindendir. Medeniyetlerin içinde bulunduğu şartlar ve hayat tarzları değişebildiği için İslam, ahkâmın cüz'îyyatı ile sınırlanamaz. Çünkü cüz'îyyat beşerin değişen durumuyla ilişkilidir. Bütün cüz'îyyatın bilgisine gaybî ve şehadeti bilen dışında kimse erişemez. O, şeriatin temeline dinin, canın, aklın, ırzın ve malın korunmasını yerleştirmiştir. Çünkü insanlığın maslahatı her zaman bu esasların korunması üzerine mebnidir.⁴³⁹ Bu ifadelerinden anlaşılıyor ki Rızâ, cüz'îyyat bilgisini Allah'ın ilmine havale etmektedir. Burada dikkatleri makâsîd-ı şerîanın zarûriyyât kısmına çekerek bu esasları sağladığı müddetçe cüz'îyyatın değişiminin mümkünatını işaret etmektedir.

3.1.4. Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsîd-ı Kur'an

Reşîd Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr'ın giriş yazısında tefsirlerin çoğunun irab bahisleri, belagat nükteleri, nahiv kuralları, edebi sanatlar, beyan ıstılahları ile dolu olduğunu ve bu ayrıntıların okuyucuyu Kur'an'dan kopardığını ifade etmektedir. Ona

⁴³⁵ Burhânî, a.g.e., s. 174.

⁴³⁶ Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın anlaşılmasında Gâî yorum- Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 121.

⁴³⁷ Rıza, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. X, s. 316.

⁴³⁸ Burhânî, a.g.e., s. 186.

⁴³⁹ Burhânî, a.g.e., s. 141.

göre kelimcilerin cedelleri, usûlcülerin tahriçleri, fakihlerin istinbatları, mutasavvıfların te'villeri, mezhep ve fırkaların taassupları, okuyucu ile Kur'an arasına girmektedir. Kimi tefsirler ise okuyucuyu rivayete ve İsrailiyata boğmaktadır. Eleştirilerinde bunların dışında Râzî gibi tefsirlerini astronomi ve tabî ilimlerle dolduranları da hedef almaktadır. Çünkü okuyucu bunlar arasında Kur'an'ın gerçek amacını unutmuştur. Ancak Rızâ, Arap dili ve rivayet bilgisinin gerekliliğini vurgulamadan geçmez. Ayrıca yukarda işaret edildiği gibi ashab ve tâbiinden bize ulaşan rivayetleri bilmek de zorunludur. Ancak rivayet esaslı tefsirlerin büyük çoğunluğunun Yahudi ve İranlı zenadîkanın ve ehl-i kitap iken Müslüman olanların aktardığı rivayetleri esas aldığı İbn Kesir'den aktarmıştır. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu aslı astarı olmayan hurafelerdir. Bu görüşünü Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, megâzî..."⁴⁴⁰ sözüne yer vererek açıklamaktadır. Ahmed b. Hanbel bu sözünü, tefsir, melâhim ve megâzî alanlarındaki haberlerin büyük çoğunluğunun mürsel haber olması sebebiyle söylemiştir. Yine ona göre bu tür haberlerin çoğu muttasıl senetten yoksundur. Bu hususta yapılması gereken şey önemli rivayetleri müstakil kitaplarda toplayarak bu rivayetlerin rivayet derecesini ortaya koymaktır. Tefsirlerde bunların senetlerini aktarmaya gerek yoktur ki Menâr'da bu yöntem benimsenmiştir.⁴⁴¹

Özellikle İbn Teymiyye'nin görüşlerini naklettiği rivayetle ilgili değerlendirmelerinden sonra Rızâ, rivayet tefsirlerinde yer alan haberlerin büyük çoğunluğunun Kur'an'a perde olduğunu ve okuyucunun Kur'an'ın maksatlarına ulaşmasını engellediğini vurgulamaktadır. Bu yüzden rivayet tefsiri ile meşgul olanlar senet ve içerik olarak bir değeri olmayan rivayetlerle uğraştıkları için Kur'an'ın asıl amacını ıskalamaktadır. Bu sebeple bu asıl amaca ulaşabilmek için yeni bir tefsire ihtiyaç vardır. Bu tefsirde öncelikli amaç, Kur'an'a bir hidayet kitabı olarak yaklaşmaktır. Bu sebeple müfessir, Kur'an'ın kendi hakkındaki açıklamalarını ve Kur'an'ın uyarıcı, müjdeleyici, yol gösterici, ıslah edici özelliklerini dikkate

⁴⁴⁰ Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire, Darü't-türas, t.y., c. II, s. 156-157.

⁴⁴¹ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. I, s. 9.

almalıdır.⁴⁴² Rızâ, hakiki maksadın Kur'an'la ihtida olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Allah, kıyamet günü insanların sözlerinden değil, kendi kitabı olan Kur'an'dan sorguya çekecektir.⁴⁴³ Kur'an'la ihtida'yı makâsıd-ı Kur'an'ın ve makâsıd-ı şerîa'nın âli bir maksadı olacak şekilde konumlandığı görülmektedir.

Reşid Rızâ, Menâr'ın yöntem olarak temel amacının Makâsıd-ı Kur'an'a ulaşmak olduğunu beyan etmiştir. Her sûrede maksatlara ulaşmak konusunda bir gayretinin görüldüğü ifade edilebilir. Nitekim Rıza, Menar tefsirinde makâsıd-ı d-din, makâsıd-ı ş-şer, makâsıd-ı l-Kur'an, makâsıd-ı şerîa, makâsıd-ı ş-şerî'ti'l-âmme, makâsıd-ı l-vahy terkiplerini kullanmaktadır.⁴⁴⁴ Menâr'da makâsıd kelimesinin Kur'an, vahiy ve din kelimelerine izafe edilmesiyle oluşturulan terkiplerin Kur'an'ın vahyediliş amaçlarına ve Kur'an'ın temel konularına, inanç esaslarına taalluk ettiği görülmektedir. Makâsıd kelimesinin şer' ve şerîa ile oluşturduğu terkiplerin ise kolaylığı esas alma, zorlaştırmama, mesalihin temini, mefasidin def'i gibi dinî teşriye esas teşkil eden maksatlar olduğu dile getirilmiştir.⁴⁴⁵

3.1.5. Reşid Rızâ'nın Kur'an Yorumunda Makâsıdî Yaklaşımın Birinci Boyutu: Sûrelerin Maksatları

Kur'an yorumunda Rızâ'nın makâsıdî yaklaşımı iki boyutlu bir tasnife tabi tutulabilir. Birinci boyut, sûre tefsirinde söz konusu olup ilkeler ve mesajlar çıkararak sûrenin temel konuları çerçevesindeki hedeflerini dile getirdiği boyuttur. Bu boyutun sûrenin ihtiva ettiği meselelerle sınırlı kaldığı ifade edilmelidir. Bu anlamıyla alt maksatlar bağlamında maksadın anlam olarak konu/mevzu/tema kavramlarıyla örtüştüğü söylenebilir.

⁴⁴² Reşid Rızâ, **a.g.e.**, c. I, s. 10 vd; Bkz. Walid A. Saleh, "Preliminary remarks on the historiography of tafsir in arabic: a history of the book approach", **Jouranal of Quranic Studies**, XII, 2010, s. 14; Mustafa Öztürk, "Tefsîr-ü'l-Kur'ânî'l-azîm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, c. XL, s. 295-297. Burada Rızâ'nın düşüncesinde rivayetler konusunda İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in etkisi görülmektedir. Özellikle tefsirle ilgili rivayetlerin bir eserde toplanması konusunda bir girişimi olmamakla birlikte İbn Kesîr'in tefsirinden övgüyle bahsetmektedir. Bu durum onun rivayetler konusunda İbn Kesîr'in tavrını benimsediğini göstermektedir.

⁴⁴³ Reşid Rızâ, **Tefsîr-ü'l-Menâr**, c. I, s. 26

⁴⁴⁴ Maşalı, **Kur'an'ın anlaşılmasında Gâî Yorum**, s. 210-217.

⁴⁴⁵ Maşalı, **a. g. e.**, s. 116.

Reşîd Rızâ, bütüncül bir yaklaşımla sûre sonlarında sûre içinde hedeflenen konu, ilke ve mesajları sıralamaktadır. Bu mesajlar için خلاصة السورة başlığını kullandığı görülmektedir.⁴⁴⁶ Örneğin Mâide Sûresinin sonunda sûreyi temel mesajları açısından iki ana kısma ayırarak değerlendirmektedir. İlk kısımda itikâdî ve amelî kaideler yer almakta usûlü'd-din başlığı altında otuz ilkeye yer verilmektedir. İkinci kısımda ise ehl-i kitap hakkındaki tartışmalar ve ahkam ele alınmaktadır.⁴⁴⁷ Rızâ, Tevbe Sûresinin sonunda da benzer şekilde bir hülâsa vermiştir. Beş ana bab, bu babların alt fasıllarından ve fasılların alt başlıklarından oluşan bu bölümde sûrenin muhtevası, temel konuları ve verilmek istenen mesajlara yer vermektedir.⁴⁴⁸ A'raf Sûresinin sonunda kapsamlı bir özet, altı bölüm halinde takdim edilmiştir.

1. Tevhid.
2. Vahiy, kitaplar, risalet ve peryamberler.
3. Ahiret, ba's ve ceza.
4. Usûlü't-teşri' ve bazı genel kaideler.
5. Allah'ın yaratma ve tekvin konusundaki sünneti.
6. Allah'ın toplum, uygarlık ve toplumların durumları hakkındaki kanunlarıdır.⁴⁴⁹

Bu bölümlerin her biri sûreden çıkarılan alt başlıklara ayrılmıştır. Buna göre örneğin teşri' usûlünü konu edinen dördüncü başlık dokuz alt esastan oluşmaktadır. Rızâ, bu başlık altında teşri' usûlünün bütün kaidelerini değil, sadece bu sûreden çıkardığı usûle dair kanunları beyan etmektedir. Sûrenin ikinci ayetine dayanarak teşri' usûlüne dair kaidelerin ilki olarak dinin Şâri'inin Allah olduğunu beyan etmektedir.⁴⁵⁰ Teşri' usûlüne dair ikinci kaide ise A'raf Sûresinin 2, 28 ve 173. ayetlerine dayanarak dinde taklidin ve insanların görüşlerine dayanmanın haram oluşudur.⁴⁵¹ Sûreden çıkardığı toplumsal kanunları ise yedi başlıkta ele almıştır. Örneğin 4 ve 5. Ayetlere

⁴⁴⁶ Bkz. Rızâ, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. VI, s. 112 vd.; c. VII, s. 276 vd.; c. VIII, s. 270 vd.; c. IX, s. 559 vd.; c. X, s. 140 vd.

⁴⁴⁷ Reşîd Rızâ, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. VII, s. 376 vd.

⁴⁴⁸ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, c. XI, s. 98-140.

⁴⁴⁹ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, c. IX, s. 559.

⁴⁵⁰ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, c. IX, s. 569.

⁴⁵¹ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, c. IX, s. 570.

dayanarak zulmeden toplulukların Allah tarafından helak edileceğini beyan etmektedir.⁴⁵² Yeryüzünde üstün gelmenin kanunu ise toplumların yeryüzünün devletlere değil, Allah'a ait olduğunun bilincinde olarak Allah'ın rahmetinden ümit kesme, fesat çıkarma ve zulüm gibi helake sürüklenmenin vesilelerine değil, toplumları güçlendiren sabır ve kararlılık gibi ahlâkî esaslara dayanmalarıdır.⁴⁵³ Bu şekilde tespit edilen maksatların ilgili sûrenin konularına bağlı olarak ulaşılan sonuçlar ve temel konular üzerinden verilmek istenen mesajlar olduğu görülmektedir.

3.1.6. Reşîd Rızâ'nın Kur'an Yorumunda Makâsıdî Yaklaşımın İkinci Boyutu: Kur'an'ın Genel Maksatları

Önceki kısımda makâsıdın sûre veya sûre içindeki ayet gruplarına dayanarak elde edilmiş olması, makâsıdın sûre boyutu ile bütüncül karakterine işaret etmektedir. Rıza, sûre maksatlarının yanı sıra Kur'an'ın küllî makâsıdını da belirlemiştir. O, bu anlamdaki Makâsıd-ı Kur'an fikrini risalet ve nübüvvet meseleleri bağlamında ortaya koymaktadır. el-Vahyü'l-Muhammedî'de ve Yûnus Sûresinin ilk ayetlerinin tefsirinde Kur'an'ın on küllî maksadını açıklamıştır.⁴⁵⁴

Rıza'nın Kur'an'ın maksatlarını belirlemeye yöneldiği bağlamda Kur'an'ın kaynağı konusundaki oryantalist iddiaların yoğunlaştığı görülmektedir.⁴⁵⁵ Batılı araştırmacılar İslam öncesi Arabistan'daki dini topluluklarla ilgili araştırmalar yaparak Kur'an'ın kaynağı ile ilgili bilgiler bulmayı hedeflemektedir. Richard Bell gibi İslam'ın kaynağının Hristiyanlık olduğunu iddia edenler olduğu gibi C. Torrey gibi

⁴⁵² Reşîd Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. IX, s. 576.

⁴⁵³ Reşîd Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. IX, s. 577-578.

⁴⁵⁴ Bkz. Reşîd Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. XI, s. 206 vd; Reşîd Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, 10. bs, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1985, s. 166 vd.

⁴⁵⁵ Ignaz Goldziher (ö. 1921), Theodor Nöldeke (ö. 1936) gibi oryantalistlerin XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında Kur'an üzerinde köken çalışmaları yaptığı sübüt ve mevsûkiyet konusunda beşerilik iddialarını dile getirerek İslâmî metinleri adeta yeniden kurgulayarak takdim etme amacında oldukları görülmektedir. Bkz. Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", **Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama** İstanbul, Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, c. I, 2012, s. 11-26; Bilal Gökkır, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", **Bilimname: Düşünce Platformu**, c. II, sayı: 5, 2004, s. 61-74.

Museviliğin İslam'ın ana kaynağı olduğunu iddia edenler de ortaya çıkmıştır. Bölgede Yahudi ve Hristiyan toplulukların bulunup bulunmadığı ve kültür üzerinde ne kadar etkili oldukları araştırmalara konu olmuştur.⁴⁵⁶

Rıza, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'an'ın kaynağı hakkındaki oryantalist iddialara **el-Vahyü'l-Muhammedî** adlı eserinde İslam'daki vahiy anlayışı ile Hristiyanlık'taki vahiy anlayışının farklılıklarına yer vererek cevap vermektedir. İslam'da Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj, akaid, ibadet, ahlâk ve ahkâm insanlığın başka bir vasıta ile ulaşamayacağı derecede üstün nitelikleri haiz olduğu için Allah'ın vahyidir. Hz. Peygamber'in kendi düşüncesi ve çevreden etkilenmesi ile bütün peygamberlerin getirdiğinden daha üstün olan bu hakikatlere ulaşması mümkün değildir.⁴⁵⁷ Kilisenin bu konuda Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a karşı iftiralarına değinir.⁴⁵⁸ Diğer taraftan maddeci ilim adamları vahiy konusunu nebinin kendi benliğinden taşan bir ilham olarak görmektedir. Bu iddialara göre Hz. Peygamber'in temiz fitratı ve cahiliyenin kötü ortamında kendini Allah'a kulluğa vermesi, döneminin kötü alışkanlıklardan yüz çevirmesi gibi etkenler onun zihnine tesir etmiş ve onda ilham ve rüya oluşturmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in on beşinci yüzyılda halkını İngilizlere karşı savaşa teşvik ederek toplum üzerinde oldukça etkili olan Katolik kilisesine mensup Jeanne d'Arc (1412-1431) ile mukayesesini Reşid Rıza'yı rahatsız etmiştir. Bu iddiaya göre Jeanne d'Arc, tanrı tarafından gönderildiğine inanmış ve kendisine vahiy geldiğini açıklamıştır. Rıza, Jeanne d'Arc'ın kısa vadeli ve savaş durumunda vatan ve milletini kurtarmak için duyduğu coşkuyla harekete geçmesinin ve başarıya ulaşmasının Hz. Peygamber'e gelen vahiyle mukayyesini reddetmektedir.⁴⁵⁹ Bu konuyu Abduh'un ilgili görüşlerine referansta bulunarak

⁴⁵⁶ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 221; Bkz. C. C. Torrey, **The Jewish Foundation of İslam**, New York, Jewish Institute of Religion, 1933; Richard Bell, **The origin of İslam in its christian environment**, London, Frank Cass, 1968.

⁴⁵⁷ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 43, 60-62.

⁴⁵⁸ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 69.

⁴⁵⁹ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 88; Bkz. Reşid Rızâ, "Şühbetün ala'l-vahy", **el-Menâr**, 1902, c. VI, s. 788-792.

açıklayarak vahiy ve risaletin Allah'ın hidayetinden doğan akli gereklilik olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁰

Rıza, risâlet tartışmaları bağlamında Hristiyan yazar ve din adamlarının Mesih'in mucizelerini listeler halinde yayınlamalarını anlamsız bulmaktadır. Zira bir peygamberin bunlara ihtiyacı yoktur. Bu şekilde mucizelere dayanmak insanlık için bir geri adım olup insanlığın ilerlemesini engelleyecektir. Allah, peygamberlerini akıl ve ilim esaslarına dayalı olarak desteklemiştir. Nübüvvet ve risaletin ispatı da bu esaslara bağlıdır. Hz. Peygamber hakkında İslam kaynaklarında Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği pek çok mucizeden bahsedilmektedir. Ancak Rıza'nın düşüncesinde Allah, bu mucizeleri Hz. Peygamber'in nübüvveti için bir delil yapmamıştır. İslam'ın Allah'ın vahyi olduğunun en büyük ispatı kevnî mucizeler değil, Kur'an ve Hz. Peygamber'in ümmî oluşudur.⁴⁶¹

Rıza, vahiy konusundaki iddialara Émile Dermenghem (ö. 1971) 'in⁴⁶² görüşlerine değinerek cevap vermiştir. Rıza'yı onun görüşlerini değerlendirip çürütmeye iten sebep, Dermenghem'in Müslümanlar üzerinde etkili olmasıdır.⁴⁶³ Oryantalistlerin Hz. Peygamber'in Rahip Bahîrâ'dan ve Varaka b. Nevfel'den bazı bilgiler aldığı, "şairlerin yeni bir nebiyi müjdelediği" yolundaki haberlerin Hz. Peygamber tarafından bilindiği ve bu haberlerden etkilendiği, Selmân-ı Fârisî'nin Hristiyan olduğu ve onun Müslüman oluşunu vahiyle ilişkilendirmeleri, yaz ve kış ticaret yolculuklarında Kureyşli tüccarların Hristiyan rahiplerle sohbetleri ve Hz. Peygamber'in bu yolla edindiği bilgileri içselleştirdiği, Mekke'de Yahudi-Hristiyan varlığının Hz. Peygamber üzerinde etkili olduğu gibi iddialara cevap vermektedir. Oryantalistler, Hz. Peygamber'in nübüvvete ilişkin haberleri işitince kendini bu

⁴⁶⁰ Bkz. Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986, s. 131-184; Muhammed Abduh, "Vahiy ve Risaletin Vukûu", **Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, h. 1335, c. XVIII, sayı: 443, s. 6-7.

⁴⁶¹ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 71 vd.

⁴⁶² Mustafa Öz, "Dermenghem, Émile", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2019, c. IX, s. 180.

⁴⁶³ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 95.

haberlere kaptırmış olduğunu iddia etmiştir. Bu durum da “kendi kendine telkin” iddiasına kapı aralamıştır.⁴⁶⁴

Dermenghem, Hz. Peygamber’in amcası Ebu Talip ile Şam yolculuğunda bulunduğu sırada Hristiyan alimleri ve Hristiyan kaynaklarını tanıdığını, İranlılarla ilişkilerini ve yakında bir savaş çıkacağını da onlardan öğrendiğini iddia etmektedir. Bütün bunları Dermenghem’in Fransız romantizmi ve hayal gücünün bir ürünü olarak gören Rıza’ya göre Dermenghem, bu iddialarını uydururken Kur’an’dan da faydalanmıştır.⁴⁶⁵ Ayrıca Dermenghem, Hz. Peygamber’in Mekkeli gençlerden farklı olarak eğlence ortamlarından uzak oluşunu, onun ruhunun öğrenmeye duyduğu açlıkla açıklamıştır. Çocuklarının ölümü sebebiyle hem Hz. Peygamber’in hem de Hz. Hatice’nin putlara tevessül için kurban kesmesinin bir sonuç vermemesi üzerine başka arayışlara yöneldiğini iddia etmiştir. Rıza’ya göre Dermenghem, iddiasını vahyin çözümsel nedenlerinden bir haline dönüştürmek amacındadır. Nitekim Dermenghem’e göre bu dönemde Araplar arasında da putçuluk zayıflamış ve tahannüse⁴⁶⁶ yönelişe sebep olan psikolojik etkiler ortaya çıkmıştır.⁴⁶⁷ Dermenghem, genel olarak vahiy konusunda rivayetleri tetkik etmeden Hz. Peygamber’in hayal denizine dalarak vakit geçirdiği ve ilahî vahyin nebinin kendi kendine telkini ile ortaya çıktığını iddia etmiştir.⁴⁶⁸

Kur’an, Hz. Peygamber’in kendi kendine telkini olmayıp tüm nebî ve filozofların ortaya koyduğu her şeyden üstün ve mütekamildir. Bu amaçla Rızâ, Kur’an’ın hedeflerini açıklamak istediğini dile getirmektedir. Zira Kur’an’ın maksatları, Kur’an’ın ilahî vahiy olduğunu ispatlayan en büyük ilmî delildir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Rızâ, **el-Vahyü’l-Muhammedî**, s. 95-98; Emile Dermenghem, **Hz. Muhammed’in Hayatı**, Çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2006, s. 15, 28, 29, 44, 45, 48.

⁴⁶⁵ Rızâ, **el-Vahyü’l-Muhammedî**, s. 100, 101.

⁴⁶⁶ “Nübüvvetin ilk müjdeleri kabul edilen ve altı ay süren bu rüyalar süresince Hz. Peygamber yalnız kalmak istiyor ve Mekke’nin kuzeydoğusundaki Hira dağında bir mağaraya çekilip tefekküre dalıyordu. Hira’ya son gelişinde “kulluk yapmak” (taabbüd) mânasına gelen **tahannüs** (التحنس) ile meşgul olduğu nakledilirse de bu taabbüdün ne şekilde olduğu hakkında bilgi verilmez. Tahannüsün “putlara tapmaktan uzak durmak ve Hz. İbrâhim’in dinine yönelmek” anlamındaki **tahannüf** (التحنف) karşılığında kullanıldığını kabul edenler de vardır.” Bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, “Bi’set”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yay, 1992, c. VI, s. 217-218.

⁴⁶⁷ Rızâ, **el-Vahyü’l-Muhammedî**, s. 102-105.

⁴⁶⁸ Rızâ, **a.g.e.**, s. 106.

⁴⁶⁹ Reşit Rızâ, **Tefsîrü’l-Menâr**, c. XI, s. 207; Reşid Rızâ, **el-Vahyü’l-Muhammedî**, s. 167.

Rızâ'nın vahiy hakkındaki şüphelerin çürütülmesi için bu esaslarla meydan okuduğu görülmektedir. Ona göre bu maksatlar, tüm toplum ve devletlerin ihtiyaç duyduğu ilkelerdir. Büyük bir devrime sebep olmuş olan bu ilkelerin Hz. Peygamber'in kendi kendine telkininin bir sonucu olduğunu düşünmek imkânsızdır.⁴⁷⁰ Kuşkusuz ki ilk neslin olağanüstü değişimini bir beşer ilmi sağlayamaz, insanların ıslahını gerçekleştiremezdi.⁴⁷¹

Vahiy ile ilgili iddiaların ardı ardına geldiği bu dönemde Rızâ, Kur'an'ın maksatlarıyla "ilmî, ıslahî ve siyasî" olarak meydan okumaktadır. Bu meydan okuma, Kur'an'ın üslup ve belagatı ile değil, Hz. Peygamber'in gerçekleştirmiş olduğu ıslahı üzerinden yapılmaktadır. Bu ıslahı genel, etkin ve hızlı bir şekilde hayata uygulamak istediğini dile getirmekte ve başka bir ifade ile zorlaştırmamakta kolaylaştırmaktadır.⁴⁷²

Rızâ, vahiy ile ilgili iddialara cevap verdikten sonra Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi ve nübüvvetinin en büyük delili olan Kur'an ile meydan okumaktadır.⁴⁷³ Bu amaçla Makâsıd-ı Kur'an'ı on başlık halinde tasnif etmiş ve alt kategorilere ayırmıştır.

1. Tüm rasullerin davet ettiği dinin üç temel ilkesinin açıklanması: Rızâ, Bakara Sûresi 62. ayet⁴⁷⁴ bağlamında iman, ahiret ve salih amel olmak üzere bu temel ilkelere işaret etmektedir. Bu noktada ayette genel olarak bahsedilen bu ilkelerin asıl amacı, söz konusu ilkelerin diğer dinlerde yer aldığından daha mütekamil olduğunu açıklamaktır.⁴⁷⁵ Allah'a iman konusunda uluhiyet tevhid'i ve rububiyet tevhidi ayırımına dikkat çekerek rububiyet tevhidinin yaratma, takdir, tedbir ve teşri'de sadece Allah'ın iradesinin geçerli olması anlamında olduğunu beyan etmektedir. Bu

⁴⁷⁰ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 350.

⁴⁷¹ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 352-353.

⁴⁷² Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 345-346.

⁴⁷³ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 136.

⁴⁷⁴ "Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükafat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir)."

⁴⁷⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 207; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 168-169.

anlamıyla tevhid, O'na şirk koşan kimseleri ikna etmekten çok Allah'a yaklaşmak için Allah'ın dışındakilere ve evliyaya dua ederek şefaatin bekleyenlerin şirke düştüğünü ifade etmektedir.⁴⁷⁶ Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid inancı, insanı bu yanlış düşüncelerden uzak tutarak ruhî, aklî ve medenî olarak en üstün kemale eristirecektir.⁴⁷⁷ Rızâ, ilk maksadın ikinci temel ilkesi olarak ahiret inancına yer vermiştir. Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık'taki ahiret düşüncesi eleştirilerek Kur'an'ın geçmiş dinlerdeki ceza düşüncesini ıslah ettiği beyan edilmiştir. Kur'an, sonradan bozulan bu dinlerin cezaya ilişkin öğretilerini aslına döndürmüştür.⁴⁷⁸ Üçüncü temel ilke ise salih ameldir. Kur'an, insanların salih amel hakkındaki tahriflerini ve salih amelin hem kişisel hem de toplumsal ıslahtan uzak olacak şekilde taklide dönüşmesini engellemek için birçok sûrede tekrar tekrar işlemiştir. İnsana hatırlatmak ve insanı etkilemek için tekrara ihtiyaç söz konusudur. Bununla birlikte tekrarların bu fonksiyonuna dikkat çekmesine rağmen Reşit Rızâ, İhlas Sûresini Allah'a iman için, Zilzal Sûresini ahirete iman için, Asr sûresini de salih amel için yeterli içeriğe ve etkiye sahip görmüştür.⁴⁷⁹

2. *Nübüvvet, Risalet ve Rasullerin görevlerinin beyanı:* Rızâ, rasullerin fonksiyonlarına dair tahrife işaret ederek onların görevinin Allah'tan aldıkları vahyi tebliğ olduğunu vurgulamıştır. Rasuller de insandır bu yüzden Peygamberlere itaat onların Allah'a itaatine bağlıdır. Bu yolla İslam, insanları ruhî ve aklî kölelikten kurtarmıştır. Tartışmalı bir mevzu olan şefaet konusunu ele alan Rızâ, Allah dışında kimsenin şefaet hakkının bulunmadığını ifade etmektedir. Müşrikler putların şefaatine, ehl-i kitap da nebi ve azizlerin şefaatine inanıyorlardı. Kur'an ise bu anlayışı reddederek şefaatin sadece Allah'a ait olduğunu açıkça ortaya koymuştur.⁴⁸⁰ Kur'an'ın bu bağlamda ta'dil için ortaya koyduğu esaslardan biri de rasullerin tümüne iman meselesidir. Bu husus, Allah'ın gönderdiği rasullerin getirdiği dinlerin tümünde ıslah, hidayet ve dünya-ahiret saadetine ulaşma amaçları açısından eşit ilkeler vaz

⁴⁷⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 208-209.

⁴⁷⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 209

⁴⁷⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 211.

⁴⁷⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 215-216.

⁴⁸⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 219 vd; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 198 vd..

etmesine dayanmaktadır.⁴⁸¹ Peygamberlik konusundaki diğer bir mesele ise Rızâ'nın eserinde geniş yer ayırdığı mucize meselesidir. Bu konuda mucize-keramet farkına, önceki nebilerin mucizelerine, kader meselesine değinmekte velilerin kainata tasarrufu gibi meseleleri açıklamaktadır. Özellikle velilere ve mesih'e ibadet konusu, dönemsel problemler çerçevesinde eleştirilmektedir.⁴⁸²

3. *İnsanın birey ve toplum bazında ruhi olarak olgunlaştırılması:*⁴⁸³ Rızâ, Kur'an'ın bu maksadını altı alt başlık halinde açıklamaktadır.

1. İslam, fitrat dinidir. Dinin insanın fitratına aykırı bir şekilde hareket etmesini telkin eden önderlere itaati eleştiren Rızâ, filozofların veya düşünürlerin insanı şirkin ve zulmün karanlığından kurtarmaya güç yetiremeyeceğini vurgulamaktadır. İnsanı bu karanlıklardan tevhide ve adalete ulaştıracak olan Hz. Peygamberin getirdiği Allah'ın dini İslam'dır. Bu noktada İslam'ın fitrat dini olduğunu Rum Sûresi 30. ayete⁴⁸⁴ işaret ederek açıklamaktadır. Buna ilaveten fitrat dininin insanın doğasından hareketle kendi düşüncesi ve vicdanı ile davranması demek olmadığının altını çizmektedir. Zira ona göre insanın doğasına uygun bir biçimde olgunlaşması ancak İslam ile gerçekleşebilir.⁴⁸⁵

2. İslam, akıl ve düşünce dinidir. Rızâ İslam'dan önceki dinsel geleneklerin akıl ve düşünceyi donuklaştırdığını ve İslam'ın gelmesiyle birlikte insanları bu donukluktan kurtardığını ifade etmektedir. Akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür gibi kavramlar bakımından Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ın mukayesesini yaparak Kitab-ı Mukaddes'te bu kavramların hiç yer olmadığını vurgulamaktadır. Hâlbuki Kur'an'ın pek çok ayeti akıl ve düşünmeye işaret etmektedir.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 221-222; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 202-203.

⁴⁸² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 223 vd.; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 206 vd.

⁴⁸³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 244; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 237.

⁴⁸⁴ “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” (er-Rûm 30 /30)

⁴⁸⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 246; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 238.

⁴⁸⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 246 ; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 242-244.

3. İslam, ilim, hikmet ve fıkıh dinidir. Rızâ, Kur'an'da ilmin önemine ve hikmetin yüceliğini vurgulayan ayeti kerimeler üzerinden İslam'ın gelmesinden önce Allah'ın peygamberlere ilim ve hikmet verdiğini ancak ilim ve hikmetin taklit ve dinî reislik nedeniyle kaybedildiğini ifade etmektedir. Fıkıh kelimesinin de gerçekleri ince bir kavrayışla kavramak anlamına işaret ederek hikmetle eş anlamlı oluşunu vurgulamaktadır. Ona göre fıkıh kelimesinin “ahkâmın zahiri ile uğraşan ilim” anlamı Kur'anî değil, ıstılâhî bir anlamdır.⁴⁸⁷

4. İslam, burhan ve hüccet dinidir. Rızâ, Kur'an'da delil ve sultan kelimelerine işaret ederek muarızlarından delil talep ettiğine ve delil gösterdiğine işaret etmektedir.⁴⁸⁸

5. İslam, kalp ve vicdan dinidir. Bu konuda İslam'ın Hristiyanların ve diğer inanç mensuplarının uyguladığı dinde zorlama ve işkence unsurlarını iptal ettiğini beyan etmiştir.⁴⁸⁹

6. İslam, özgürlük ve bağımsızlık dinidir. Kur'an'ın taklide karşı çıktığını inanç ve amel hususunda muhataplarının atalarından tevarüs ettikleriyle yetinmemesi gerektiğini pek çok ayette vurgulamıştır. Bununla birlikte Rızâ, şeyhlerin ve alimlerin taklit edilmesini eleştirmektedir. Bu taklitçi tavırla Müslümanlar, ehli kitabın yoluna uymuşlardır. Rızâ'ya göre eğer İslam'ı ilmi ve akli bir biçimde ortaya koyacak özgür düşünceli alimler olsaydı bağımsız düşünceli insanlar bölük bölük İslam'a girerdi ve İslam bütün dünyayı kaplardı.⁴⁹⁰

4. *İnsanî, Toplumsal ve Ulusal Islah*: Bu maksadın alt başlıkları: Ümmetin Birliği, İnsanlığın Birliği, Din Birliği, Yasama Birliği, Manevi Kardeşlik Birliği, Devletler Hukukunda Birlik, Yargı Birliği, Dil Birliğidir. Diğer maksatlarda olduğu gibi Rızâ, bu maksadı ortaya koyarken Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat amacı güttüğünü ifade etmektedir.⁴⁹¹ Daha önce gelen tüm peygamberlerin belli bir kavmi varken Hz. Peygamber'in ümmeti tüm insanlıktır. Dolayısıyla Rızâ'nın ümmetin

⁴⁸⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 246 vd; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 245 vd.

⁴⁸⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 250; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 249.

⁴⁸⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 251; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 250.

⁴⁹⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 252; *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 252.

⁴⁹¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 256 vd; Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 257 vd.

birliğinden kastı aslında Hz. Peygamber'e iman ile bütün insanlığın birliğidir. Bununla birlikte ayrı bir başlık olarak insanlık birliğini de ele aldığı görülmektedir. Burada insanın ırk, halk ve kabileleri arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin gerçekleşecek bir eşitlikten bahsedilmektedir. Hucurat Sûresi 49/13. ayeti⁴⁹² ve Hz. Peygamber'in "Arabın aceme, beyazın siyaha, takva dışında herhangi bir üstünlüğü yoktur." sözleri düşmanlık ve çekişmeye de son verecektir.⁴⁹³ Din birliği ise bütün peygamberlerin ortaya koyduğu fitri dinin temel esaslarını getirerek mütekamil bir şekilde ortaya koyan bir rasule tabi olmakla gerçekleşecektir. Yasama birliği, mutlak adalet ve eşitliğin yasalar önünde sağlanmasıdır. Manevi din kardeşliği ise din birliğinin sağladığı bütün inananların namaz ve hac gibi toplumsal içerikli ibadetlerde eşitlikler. Devletler hukukunda birlik, İslamî yönetime boyun eğen tüm ülkelerin genel haklarda eşit olmalarıdır.⁴⁹⁴ Yargı birliği adil şeriat önünde tüm insanların eşit olmasını ifade etmektedir. Bu birlik gayri Müslimlerin şahsî hükümlerde kendi dinlerine tabi olmalarına aykırı değildir. Dil birliği ise inananların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamada Kur'an ve sünneti anlamaları gerektiğinden Arapça'da birleşmeleri olarak izah edilebilir. Bütün Müslümanların Arapça öğrenmesi, Rızâ tarafından gerekli görülmektedir. İslam'a tabi olan gayr-i müslimler ise boyun eğdikleri şeriatin ve bağlı bulundukları hükümetin dilini elbette öğrenmek zorundadır.⁴⁹⁵ Bu şekilde Rızâ, toplumları zorla değil, bir iç disiplinle birleştiren bu ilkelerin Hz. Peygamber'in nefsinden doğan bir düşüncenin ürünü oluşunun imkansızlığına işaret etmektedir ki tüm nebilerin getirdiklerinden ve filozofların düşüncelerinden üstün olan bu esasların Allah'ın vahyi olması daha makuldür.⁴⁹⁶

5. Emir ve yasaklardan oluşan kişisel yükümlülüklerde İslam'ın genel üstünlüklerinin açıklanması: Rızâ, Bu maksatla İslam'ın ruh ve beden, dünya ve ahiret dengesini sağlama amacını vurgulamaktadır. İslam'ın amacı soyut inanç ve tevekkül olmayıp salih amel ve aksiyonlar aracılığı ile dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır.

⁴⁹² "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır." (el-Hucurât 49/13)

⁴⁹³ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 258-259.

⁴⁹⁴ Rızâ, **a.g.e.**, s. 264.

⁴⁹⁵ Rızâ, **a.g.e.**, s. 260.

⁴⁹⁶ Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. XI, s. 260; a.mlf, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 266.

İhtilafları azaltarak birlik ve kaynaşma amacıyla olan İslam, sıkıntı değil kolaylık, aşırılık değil orta yol dinidir. İnsana yüklediği sorumluluklar ise az olup anlaşılması bakımından da kolaydır. Rızâ, bu noktada yükümlülüklerin fakihler tarafından çoğaltıldığına dikkat çekerek bu haliyle yükümlülüklerin anlaşılmasının zorlaştığını amel etmenin ise neredeyse imkânsız hâle geldiğini dile getirmektedir. İslam'ın getirdiği diğer bir kolaylık ilkesi ise zahire göre hükmetmedir. Bâtınî yön, Allah'a bırakılır. Diğer taraftan ibadetler konusunda hiç kimse kişisel görüş ve otorite hakkına sahip değildir. Rızâ, bu hakikatlerin de Hz. Peygamber tarafından kişisel bir görüş gibi ortaya konulmasının imkânsızlığına dikkat çekmektedir. Zira bu ilkeler, Allah'ın vahyi olmaya layık hakikatler içermektedir.⁴⁹⁷

6. İslamî yönetim biçiminin açıklanması: İslam'da otoritenin kaynağı ümmettir ve bunun biçimi ise şura'dır. Reşit Rızâ, 42/38⁴⁹⁸ ve 2/159.⁴⁹⁹ ayetleri delil göstererek Hz. Peygamberin Kur'an'da nas bulunmayan askerî, siyasî, ekonomik konularda ashabıyla istişare ettiğini ifade etmektedir. Bu tür durumlar zaman ve zemine göre değişebileceğinden bir sisteme bağlanması ibadet gibi görülme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Nisa Sûresi 59. ayetteki ülü'l-emr ifadesini ümmetin kendisine güvendiği ve kendilerine uyduğu kimseler yani ehl-i hal ve akd ve ümmetin maslahatlarında re'y sahibi kişiler olarak yorumlamıştır. İslam'da otoritenin kaynağının ümmet olduğunu ifade ederek Fahreddin Râzî'nin "Ümmetin her bireyi imam fasıksa onu görevden alma hakkına sahiptir." ifadelerine yer vererek Râzî'nin buradaki ümmetten kastının ehlü'l-hal ve'l-akd heyeti olduğuna dikkat çekmektedir. Onların riyasetleri, ümmetin tümünün riyasetinden üstündür. Tüm toplumların zorba yönetimler altında zulme uğradığı bir çağda Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ilkenin en büyük siyasal ıslah olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, C. XI, s. 261 vd; a.mlf, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 267- 268.

⁴⁹⁸ "(Dünyalık olarak) size her ne verilmişse, bu dünya hayatının geçimliğidir. Allah'ın yanında bulunanlar ise daha hayırlı ve kalıcıdır. Bu mükafat, inananlar ve Rablerine tevekkül edenler, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar, öfkelenedikleri zaman bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar içindir." (Şura 42/38)

⁴⁹⁹ "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet etme konumunda olanlar lanet eder." (Bakara 2/159)

⁵⁰⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 264 vd.; a.mlf, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 272 vd.

7. *Malî İslahın İrşadı*: Bu amaç bağlamında Rızâ, beşerin ıslahına yönelik açıklamış olduğu Kur'an'ın maksatlarının birey ve toplumla ilişkili olmak üzere iman, tedeyyün, akıl ve burhan, fikir ve vicdan, insan türünün kemali vb. yollarla gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Son dört maksadın ise büyük toplumsal bozukluklara ilişkin ıslah olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Kur'an'ın bu maksatlarının gerçekleşmesi öncekilerin gerçekleşmesine bağlıdır. Kur'an'ın malî ıslah maksadını yedi eksen etrafında ele almaktadır.⁵⁰¹

1. Malî ıslah hakkında genel kaide: Malın hayır ve şer hakkında bir fitne ve imtihan oluşu⁵⁰²
2. Malın bir baskı unsuruna, övünmeye ve haktan ve hayırdan alıkoymaya dönüşmesinin yerilmesi⁵⁰³
3. Mal ile böbürlenmenin, cimriliğin ve infakta riyanın yerilmesi⁵⁰⁴
4. Malın Allah'ın nimetlerinden olması ve iman ve salih amelin karşılığı olması sebebiyle zenginliğin ve malın medhi⁵⁰⁵
5. Allah'ın malda iktisat ve israftan kaçınma yoluyla malın korunmasını emretmesi⁵⁰⁶
6. Malın Allah yolunda infakı imanın işareti ve ümmetin hayatı, devletin izzeti ve insanın saadeti için bir vesiledir.⁵⁰⁷
7. Malda farz ve mendup haklar⁵⁰⁸

Bu maksat hakkında da Rızâ, kapsamlılığı ve derinliği diğer düşünce sistemlerinde olamayacak mükemmelliğe sahip olması gibi sebeplerle Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin kendi kendine telkinden kaynaklanamayacağını apaçık ortada olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰⁹

⁵⁰¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, c. XI, s. 271; a.mlf, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 284 vd.

⁵⁰² Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 284.

⁵⁰³ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 288

⁵⁰⁴ Rızâ, *a.g.e.*, s. 290

⁵⁰⁵ Rızâ, *a.g.e.*, s. 292

⁵⁰⁶ Rızâ, *a.g.e.*, s. 296

⁵⁰⁷ Rızâ, *a.g.e.*, s. 298

⁵⁰⁸ Rızâ, *a.g.e.*, s. 302

⁵⁰⁹ Rızâ, *a.g.e.*, s. 304.

8. *Harp düzeninin ıslahı ve savaşın mefsedetinin defedilmesi, savaşın insanın hayrına olacak bir amaca hasredilmesi*: Rızâ, son asırda emperyalist tutkulara dayanan savaşlardaki insanlığın çaresizliğine dikkat çekerek bu çarenin Kur'an'ın konu hakkındaki ıslahına kulak vermek olduğunu vurgulamaktadır. Modern zamanlarda yapılan anlaşmalar da savaşın sonuçlanması konusunda çözüm olmamaktadır. en- Nahl 16/92.⁵¹⁰ ayetler sanki Batılı devletler hakkında inmiştir. Toplumsal anlaşmalarda daha güçlü olan devletin bu gücüne güvenerek anlaşmayı bozmasını eleştirmektedir. Bu konuda kendi döneminden bir örnek olarak Versay Anlaşmasını örnek vermektedir.⁵¹¹ Bu konudaki ayrıntılı fikirlerini Tefsîrû'l-Menâr'da Enfal Sûresinde ve Tevbe Sûresinde ilgili ayetler bağlamında açıklamaktadır.⁵¹² el-Vahyü'l Muhammedi de ise eserin telif amacına uygun biçimde nübüvvetin ispatına yönelik olarak bu amaçları özet bir şekilde dile getirmektedir.⁵¹³

9. *Kadınlara insanî, dinî ve medenî hakların verilmesi*: Kur'an'ın kadına verdiği haklar, İslam gelmeden önce hiçbir toplumda mevcut değildir. Allah, İslam ile birlikte kadına yapısının farklılığı sebebiyle farklı olan hükümler dışında genel olarak erkeklere verdiği hakları vermiştir. Rızâ, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ıslahın onun nübüvvetinin en büyük delillerinden sayıldığını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce çevresine ahlakı dışında ilmî bakımdan herhangi bir üstünlüğü yoktur. Hz. Ömer, bu konuda "İslam'da cahiliyyeyi tanımayan kimseler yetişmeye başladığında İslam'ın bağları bir bir çözülür" ifadelerine yer verir. Burada Rızâ, cahiliyyeyi bilmenin İslam'ın gerçek kıymetini anlamak bakımından önemine dikkat çeker. Bu doğrultuda İslam'ın İslam öncesi dönemle mukayesesinin maksatların belirlenmesinde etkili olduğu ifade edilebilir. Rızâ, **Zarif Cinse Çağrı**⁵¹⁴ kitabında Kur'an'ın kadınlar hakkındaki maksadını ayrıntılı olarak açıkladığını dile

⁵¹⁰ "Bir topluluk diğer bir topluluktan daha (güçlü ve) çoktur diye yeminlerinizi aranızda bir hile ve fesat sebebi yaparak, ipliğini iyice eğirip büktükten sonra (tekrar) çözüp bozan kadın gibi olmayın. Allah bununla sizi ancak imtihan eder. Hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri kıyamet günü size elbette açıklayacaktır." (en-Nahl 16/92)

⁵¹¹ Rızâ, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. XI, s. 277; a.mlf, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 306-307.

⁵¹² Bkz. Reşîd Rızâ, **Tefsîrû'l-Menâr**, c. X, s. 218 vd.

⁵¹³ Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 307-308.

⁵¹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, 1354/1935, **Hukuku'n-nisa fi'l-İslâm: nidâu li'l-cinsi'l-latîf**, Kahire: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1985; Eserin Türkçesi için bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, **İslam'da Kadının Hukuku: Kadınlara Çağrı**, Çev. Mehmet Çelen, Malatya, Nida Yayınları, 2008.

getirmiştir. Kadının İslam öncesinde Arap toplumu ve diğer toplumlardaki konumuna dikkat çekerek kadının değerinin düşüklüğüne işaret etmiştir. Özellikle Batılıların kadının insan olmadığına ilişkin düşüncelerini aktarır. Bu konuda (49/13) ve (4/1) ayetlerini delil getirmektedir. Avrupa ülkeleri, kadının dini olup olmadığını tartışırken Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice, ilk Müslümanlardan olmuştur. Kur'an, mushaf haline getirildiğinde Hz. Hafsa'nın yanında muhafaza edilmiştir. Kadın miras hakkından mahrum bırakılırken Kur'an (4/7) ayette kadına miras hakkı vermiştir. Evliliği dinî ve medenî bir sözleşme haline getirerek kadının hakkını hem evlilikte hem de boşanmada korumuştur. Diğer taraftan taaddüd-i zevcat meselesinin çok ağır şartlarla birlikte mübah kılındığına dikkat çekerek kadının eşininin tekrar evlenip evlenmemesini kabul edip etmemekte serbest bırakıldığını dile getirmiştir.⁵¹⁵

10. Kölelerin özgürleştirilmesi: Rızâ, Kur'an'ın maksatlarının sonuncusu olarak kölelerin özgürleştirilmesi meselesinde köleleştirmenin tüm canlılarda üstün gelen topluluğun uyguladığı normal durumlardan biri olduğuna dikkat çeker. Batılı devletlerde kölelik XIX. yy'ın sonlarına kadar devam etmiştir. Batılı toplumlar köleliği kaldırdıkları zaman bunu insanlığın genel maslahatını düşünerek yapmadıkları için arzu edilen bir sonuç ortaya çıkmamıştır. Avrupa'da köleler, ırk ve renk gibi ayrımlarla işkenceye maruz kalırken İngiltere, Hintlileri aşağılık varlıklar gibi görmüştür. İslam ise köleliği tedricî bir biçimde kaldırma amacında olmuştur. İslam'ın bu konuda ilk yaptığı ıslah, köleye zulmü önlemek ve kaldıramayacağı yükü yüklememektir. Rızâ, bir taraftan köle sahiplerinin maslahatı diğer taraftan kölelerin serbest bırakılmalarının ardından nasıl geçineceği ile ilgili meseleler sebebiyle tedrici bir yol takip edildiğini vurgulamıştır. Amerika'da kölelerin özgürleştirilmesinin ardından pek çok kölenin geçimini sağlayamadığı için sahiplerine geri dönmek zorunda kaldığını beyan eden Rızâ, İslam geldiğinde hikmet ürünü ve pratik olmadığı için köleliğin hemen kaldırılmasının imkansızlığının altını çizmektedir.⁵¹⁶

Maşalı tarafından bu hususlarla Rızâ'nın Kur'an'ın naslarının tamamını kuşatan ilkelere işaret ettiği ve aynı zamanda bu ilkelerin hayatın bütün yönlerini

⁵¹⁵ Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. II, s. 283-285.

⁵¹⁶ Rızâ, **Tefsîrü'l-Menâr**, c. II, s. 288-289.

kuşattığı dile getirilmiştir.⁵¹⁷ Ancak Rızâ'nın Makâsıd-ı Kur'an'a dahil ettiği konulardan kadın hakları ve kölelik meselesi, hukukî konular kapsamında değerlendirilecek nitelikte olup ikincil bir konumdadır. Klasik makâsıd düşüncesindeki makâsıd-ı şerîa ve zarurat-ı hamsenin daha kapsamlı ilkeler etrafında şekillenmiş olmasına rağmen kadın haklarının evrensel bir amaç olarak makâsıd-ı şerîanın kapsamına dahil edilmediği görülmektedir. Rızâ tarafından Kur'an'ın temel gayelerinden biri olarak takdim edilmesine rağmen kadın hakları konusu, evrensel bir amaç olmak için yeterince kapsamlı değildir.⁵¹⁸ Benzer şekilde Rızâ'nın Kur'an'ın maksatlarından biri olarak gördüğü kölelik meselesi, külli bir ilke olarak takdim edilemez. Zira kölelerin özgürleştirilmesinin insan onurunu koruma, insan hakları ve sosyal adalet gibi bazı ana konuların bir parçası olarak görülebileceği ve kölelik meselesinin ancak bu konularla ilişkili olarak ele alınabileceği söylenebilir. Dolayısıyla bu konu, Kur'an'ın üst/küllî bir amacı olmaya layık değildir. Ancak kadın haklarında olduğu gibi daha üst bir ilkenin altında konumlandırılacak Kur'an'ın ikincil bir amacı olarak değerlendirilebilir.⁵¹⁹

Bu yönüyle Rızâ'nın küllîlik iddiasına rağmen makâsıd görüşü yeterince kapsamlı sayılmaz. Makâsıd-ı Kur'an'ın hukuk sınırlarının ötesine geçerek dinin bütün yönlerini kapsaması gerektiği söylenebilir. Bu durum onun Makâsıd-ı Kuran'ı bir fıkıh olarak karakterize etmesinden kaynaklanmaktadır.⁵²⁰

Rıza, İslam ve öncesi arasında gidip gelerek Kur'an'ın amacının insanın bozduğu sosyal ve siyasî yapıyı reforme etmek olduğunu söylemek istemektedir. Bu esaslar, onun reformist karakterinin bir sonucu olduğu görülmektedir.⁵²¹ Rızâ'nın ilk asırlarda bu ıslah edici özelliği ile dünyaya hükmeden ve İslam toplumunu ortaya çıkaran Kur'an'ın ıslah kabiliyetine bu maksatları ortaya koyarak tekrar dikkat çekmek istediği görülmektedir. Bu yolla dünyanın en iyi sistemi olarak kabul edilerek insanlığın akın akın İslam'a geleceğini vurgulamaktadır.⁵²²

⁵¹⁷ Maşalı, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum**, s. 116.

⁵¹⁸ Bkz. Tazul İslam, Israr Ahmad Khan, "Identifying Maqasid al-Qur'an: Critical Analysis of Rashid Rida's views", **Journal Of Islam In Asia**, sayı: 1, Mart 2011, s. 491.

⁵¹⁹ Tazul İslam, Israr Ahmad Khan, **a.g.m.**, s. 492.

⁵²⁰ Bkz. Reşit Rızâ, **el-Vahyü'l Muhammedî**, s. 254; Tazul İslam, Israr Ahmad Khan, **a.g.m.**, s. 492.

⁵²¹ Tazul İslam, Israr Ahmad Khan, **a.g.m.**, s. 493.

⁵²² Rızâ, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, s. 257.

Bu bağlamda Rızâ, her maksadı açıkladıktan sonra Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın tüm nebi, filozof ve düşünürlerin ortaya koydukları sistemlerden daha üstün ve müttekâmil olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an'ın mesajının üstünlüğü, aynı zamanda mesajın Allah katından olduğunun en büyük delilidir. Bu bağlamda Kur'an'daki tekrarların hikmetine de değinen Rızâ, Kur'an'ın bu özelliğini teorik bir kitap değil, pratik bir kitap oluşu üzerinden açıklamaktadır. Bu sebeple Kur'an'daki hakikatler bir bilim kitabında olduğu gibi tek seferde değil, tekrar tekrar dile gelmiştir. Tekrar eden bu ilkeler, onun makâsıdı oluşturmada etkili olmuştur. Kur'an'ın usandırıcı tekrarlarla dolu olduğu iddiasına değinerek tekrarların Kur'an'ın maksatlarını belirlemedeki ve küllilere ulaşmadaki etkisine dikkat çekmektedir.⁵²³

Rızâ'nın yaklaşımının birinci boyutuyla bütün sûrelerde sûreden çıkarılan temel esaslara yer verdiği görülmektedir. Makâsıd-ı Kur'an hakkındaki görüşlerini el-Vahyü'l-Muhammedî'de ve tefsirinde Yûnus Sûresi'nde on başlık halinde açıklamıştır. Rızâ, Kur'an'ın maksatları bağlamında Kur'an'ın kaynağı ve aklî bilgiye üstünlüğü, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin üstünlüğü, vahyin mahiyeti hakkında İslam'ın ve Hristiyanların düşüncesi arasındaki farklılıklar, Kur'an'daki tekrarlar gibi konularda oryantalist eleştirilere cevap vermiştir. Batılı eleştirilere tepki olmak üzere Makâsıd-ı Kur'an'ı ortaya koymadaki temel hedefinin İslam'ın diğer dinlerden üstün ve müttekâmil olduğunu ve bu mesajın kaynağının beşerî olamayacağını ispatlamak olduğu görülmektedir. Bu yönüyle onun Makâsıd-ı Kur'an fikrinin Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın kaynağının ilahi oluşunu savunmasında araçsal bir konumda olduğu ve bu amaç doğrultusunda makâsıdın risalet konusu hakkında ileri sürülen batılı iddialara cevap verme çabasıyla ortaya konulduğu söylenebilir.

Onun tespit ettiği Makâsıd-ı Kur'an, klasik düşüncede usûl-ü selâse olarak ifadesini bulan tevhid, nübüvvet, ahiret unsurlarını ihtiva etmektedir. Özellikle tevhid, ahiret ve nübüvvet esaslarının bütün dinlerde ortak olduğunu ifade etmekle birlikte bu esasların diğer dinlerde tahrif edildiklerine dikkat çekmiştir. Kur'an ise tahrif edilmiş olan bu esasları ta'dil etme amacındadır. Bu temel hususların dışında onun düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'an'ın modern kaygıları içerecek şekilde dizayn edildiği

⁵²³ Rızâ, el-Vahyü'l-Muhammedî, s. 58.

görülmektedir. Batı'nın eleştirisi konusu yaptığı siyasal, toplumsal, ulusal ve ekonomik ıslah, özgür düşünce, kadın hakları ve kölelik gibi konular kapsama dahil edilmiştir.

3.2. İbn Âşûr'un Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'an

3.2.1. İbn Âşûr'un Makâsıd Fikrine Etki Eden Tarihî ve Sosyal Arka Plan

Tahir b. Âşûr, Tunus'un seçkin ailelerinden biri içinde dünyaya gelmiştir. Ailenin Ahmed (ö. 1839), Muhammed (ö. 1849), Muhammed Tahir (ö. 1868) gibi üyeleri Zeytûne uleması içinde yer almakta, Tunus'un eğitimine katkı sağlamaktadır.⁵²⁴ Özellikle Muhammed Tahir'in Maliki kadılığı gibi önemli görevlerde yer aldığı bilinmektedir. İbn Âşûr, ilk öğrenimini Muhammed Bû Battûr'un kontrolünde tamamladıktan sonra 1892'de bir orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne'ye başladı. 1899'da Yüksek öğrenimini tamamlayarak 1903 yılında Zeytûne'nin eğitim kadrosunda yer aldı. Bu sırada Tunus'a gelen Muhammed Abduh ile tanıştı. Ayrıca Sâdıkiye Medresesinde uzun yıllar eğitim- öğretim faaliyetlerinde bulundu. Bunların dışında eğitimin ve yargının çeşitli düzeylerde ıslahı için komisyon üyelikleri ile Vakıflar ve Toprak Karma komisyonu gibi Tunus'un reform programlarında etkili komisyonlarda yer almıştır. Bu faaliyetlerinin yanı sıra Tunus'ta Maliki kadılığı, Müftülük ve çeşitli sebeplerle zaman zaman görevine ara vermek durumunda kaldığı Zeytune Üniversitesi'nde rektörlük görevlerinde bulunmuştur. 1973 yılında Tunus'ta vefat etmiştir.⁵²⁵

Modern dönemde makâsıd alanında şöhrete sahip olan İbn Âşûr'un bu alandaki çabası, doğduğu coğrafyanın, yaşadığı çevrenin, döneminin sorunlarının ve bu sorunlara çözüm bulma gayretinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Âşûr, eğitim, öğretim ve yargı alanlarında sosyal ve siyasî faaliyetlerde bulunarak ıslah

⁵²⁴ Belkâsım Gâli, *Şeyhü'l-camiü'l a'zam Muhammed Tahir İbn Âşûr Hayatühü ve Âsârühü*, Beyrut, Darü'l İbn Hazm, 1996, s. 17 vd.

⁵²⁵ Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 1999, c. XIX, s. 332-333.

çalışmalarında aktif olarak yer almıştır. Özellikle eğitim alanında teklif ettiği reformların uygulanmasıyla Tunus'ta millî ve manevî değerleri korumak şartıyla modern bir yapı oluşturmayı amaçlamıştır. Tunus'un Batılı devletler tarafından işgal altında olması da onun çok yönlü mücadelesinde etkili olmuştur.⁵²⁶

İbn Âşûr'un yaşadığı dönem, Tunus'un her bakımdan kriz dönemlerindendir. Tunus'ta rüşvet, ağır vergiler, ekonomide istikrar ve güvenin yok olması gibi pek çok sosyal, ahlakî ve siyasî bozulma örneği yaygın hâle gelmiştir. Daha da önemlisi Batılı devletler Tunus'ta refah ortamını sağlamak amacıyla müdahale hakkını kendilerinde görerek Tunus'u işgal etmiştir.⁵²⁷ Önce 1830 yılında Fransa tarafından işgal edilen Tunus, daha sonra 1942 yılında Almanya tarafından işgal edilmiş fakat bu işgal, Amerika'nın müdahale ederek Tunus'u Fransa'ya geri vermesiyle son bulmuştur. Fransa'nın işgali altında olan Tunus, tam bağımsızlığını 1956 yılında kazanmıştır.⁵²⁸

Tunus'un bağımsızlığından önce sömürge güçlerinin modernleştirme politikaları ve bağımsızlığını kazanmasından sonra Habip Burgiba'nın tercihleri doğrultusunda gerçekleşen sosyal, siyasî ve hukukî alandaki reformların seküler boyutu dikkat çekmektedir. Tunus'ta din olgusunun kitleler üzerindeki etkisinin farkında olan Burgiba, seküler dönüşümün gerekliliğine inanmaktadır ki bu dönüşüm aşama aşama çok öncesinden başlamıştır. Hedeflenen reformlar, Tunus'ta dinin ortadan kaldırılması amacını değil, modern Tunus'ta dinin yerini belirlemek amacını taşımaktadır. Bu durum aynı zamanda toplumun dinle olan sıkı bağıni yeniden dizayn etmeyi hedeflemektedir. Hem dinin hem de toplumun dinle ilişkisinin yeniden dizayn edilmesi, “toplum için yeni modern değerler ölçüsünün ortaya konulması” anlamına gelmektedir.⁵²⁹ Bu sebeple seküler reformlar gerçekleştirilirken dinî argümanlar kullanılmıştır. Müslüman bir ülkede “dinî alanın bir mayın tarlası” olduğu kabul edilirse dönüşümün zorluğu ortadadır. Örneğin Burgiba, bu zorluğu kendini *dinin*

⁵²⁶ Bkz. Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 36-65.

⁵²⁷ Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 17-18.

⁵²⁸ Ahmet Kavas, “Tunus”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2012, c. XLI, s. 392-393.

⁵²⁹ Rümeysa Dursun, “Tunus'ta Otoriter Yön. ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, c. IV, sayı: 1, 2017, s. 133.

yeniden yorumcusu olarak göstererek aşmaktadır ki ona göre din, zaten buna izin vermektedir. Bunun için dinî referanslar göstermekten çekinmemektedir.⁵³⁰

Burgiba, başlattığı proje ile dinin “devletin dini” olarak kontrol altına alınması için çaba göstermiştir. Çünkü dinin karşısında yer aldığı taktirde ciddi tepkilerle karşılaşacağını farkındadır. Bu yüzden sık sık modernist tavrıyla İslam’ın şeriaten ayrı olduğunu vurgulamıştır. “...İslam, şeriatin nüfuz edilemez prosedürlerinden sorumlu tutulamaz... İslam, insana derin bir doğru-yanlış duygusu vermektedir. Bu adalet duygusu ise zamana bağlı olarak değişebilir. Bir asır önce adaletli olan şey bugün adaletsiz görünebilir.” gibi söylemleri ile İslam’ın modern pratiğinde insana ve yaşadığı zamana büyük bir rol biçmektedir. Bu sebeple yeni çıkarılan seküler kanunların “İslam’ın ruhuna/doğru yorumuna” uygun olduğunu ve ulema tarafından da kabul edildiğini ifade ederek dinî referanslar göstermektedir.⁵³¹ Örneğin Ramazan orucu konusundaki fikirleriyle tepki çekerek halkın çalışıp ülkesine katkıda bulunması gerektiğini ve orucun verimliliği düşürdüğünü iddia etmiştir. Ancak ona göre oruç tamamen gereksiz de değildir. Tatillerde ve emeklilik zamanında oruç tutulabilir. Bu konuda İbn Âşûr’a referansta bulunarak Hz. Peygamber’in oruç bozduğu zamanlar olduğunu ifade etmiştir.⁵³² Ancak İbn Âşûr, bir radyo yayınında orucun İslam’ın beş rûknünden biri olduğunu ve oruç bozmanın şer’î sınırlarla belirlenmiş özür halleri dışında caiz olmadığını açıklamıştır.⁵³³

Seküler kesimlerin kişisel dindarlık alanına müdahalesinin yanı sıra sekülerleşmeye dayalı olarak yapılan reformlarla Tunus’un sosyal hayatında da önemli değişiklikler gerçekleştirmiştir. Toprak reformu ile vakıf arazilerine el konulmuş, dinî mahkemeler, evlenme ve boşanma ile ilgili dinî kurallar kaldırılmış, tesettür emrinin söz konusu olmadığı söylenerek başörtüsü “iğrenç bir paçavra” olarak nitelenerek yasaklanmıştır. Bütün bu değişimlerde amaç, “modern dünya ile bütünleşmek” ve

⁵³⁰ Dursun, **a.g.m.**, s. 134.

⁵³¹ Rory McCarthy, “Re-thinking secularism in post-independence Tunisia”, **The Journal of North African Studies**, c. XIX, sayı: 5, 2014, s. 737.

⁵³² McCarthy, **a.g.m.**, s. 738.

⁵³³ Muhammed Habib İbnü’l-Hoca, **Şeyhü’l-İslam el-İmami’l-ekber Muhammed et-Tahir İbn Âşûr ve kitabuhu Makasidü’s-şer’iati’l-İslamiyye: Şeyhü’l-İslâm el-İmamü’l-ekber Muhammed et-Tahir b. Âşûr**, Katar, Vizâretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, 2004, C. I, s. 558.

“modern dünyanın bir parçası” olabilmektedir.⁵³⁴ Ancak tesettürün yasaklanması ve ramazan orucunun gereksiz görülmesi gibi müdahaleler, Tunus halkının tepkisini çekmiş ve dinî hassasiyetini arttırmıştır.⁵³⁵ İslahat çağrılarının ve kalkışma hareketlerinin yoğunlaştığı bu dönemde ıslahatçı tezler çeşitlenmiş hatta zaman zaman bu çağrılar, çatışmalara dönüşmüştür.⁵³⁶

İbn Âşur, bağımsızlık öncesinden başlayarak seleflerine benzer şekilde Müslüman toplumun içinde bulunduğu durumdan rahatsız olmuş ve çözüm arayışına girmiştir. Onun sağladığı katkı, bir sürecin sonu olarak değerlendirilebilir. Nitekim içinde bulunduğu coğrafyanın ıslah ve tecdid hareketlerinin velûd bir tarihine sahip olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Tunus coğrafyası, maslahat odaklı reformlara yabancı değildir. Bu bakımdan İbn Âşûr’un Mahmud Kabâdû (ö. 1871), İbn Ebû’l-dıyâf (ö. 1874), Tunuslu Hayreddin Paşa (ö. 1890), Senûsi (ö. 1900), Sâlim Bû Hâcib (ö. 1924)⁵³⁷ gibi isimlerin açtığı yolda ilerlediği söylenebilir. Örneklendirmek gerekirse Senûsî, “uhrevî ruhanilik”ten “ahlakî ve sosyal refah”a geçişi temsil etmektedir. Bu genel özelliği ile modern öncesi ıslahat mücadelesini dünyevî alana kaydırıldığı söylenebilir. Halk kitlelerinin velilere tapınma derecesinde teveccühü gibi aşırılıkları ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba içine giren ıslahatçılar, uhrevî inançları reddetmeden ahlakî bir toplum kurmak amacına yönelmişlerdir.⁵³⁸

Bu bağlamda Tunus’ta reformist fikirlerin İbn Âşûr’un yaşadığı zamandan çok önce başladığı görülmektedir. Özellikle hukuk merkezli çalışmalarla ilk dönem askerî ıslahatların ardından Tunuslu Hayreddin Paşa’nın sosyal ve siyasî anlamda ıslahat çabaları bilinmektedir. Kuşkusuz bu çabalarda Fransız seyahatlerinin etkisi de söz

⁵³⁴ Dursun, **a.g.m.**, s. 134-135.

⁵³⁵ Bkz. Râşid Gannûşî, **Laiklik ve Sivil Toplum Üzerine Değerlendirmeler**, Çev Gülşen Topçu, İstanbul, Mana Yayınları, 2010; Veysel Ayhan, “Tunus İsyanı: Arapların Devrim Ateşini Yakması”, **Ortadoğu Etütleri**, c. 3, sayı: 2, Ocak 2012, s. 59-93.

⁵³⁶ Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 31. Bu ortamda ıslahat fikirlerinin yayılması için her ıslahatçı ekolün tezlerini yaymak amacıyla çıkardığı çeşitli dergi ve gazeteler yayına başlamıştır. Bu yayınlarda telif edilen yazıların ıslahatçı fikirlerin olgunlaşmasında etkili bir rol oynamasının yanı sıra çeşitli kurumların kuruluşunda ve eski okulların müfredatlarının tanziminde etkili olduğu dile getirilmektedir. Bkz. Gâli, **a.g.e.**, s. 32 vd.

⁵³⁷ Bkz. Muhammed Habib İbnü’l-Hoca, **a.g.e.**, c. I, s. 47 vd.

⁵³⁸ Fazlurrahman, **İslam**, Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 311-312.

konusudur. Bu etkilenmenin Batı'ya seyahat eden tüm modernistler için çeşitli ölçülerde geçerli olmasının yanı sıra bu seyahatler sayesinde XIX. yüzyılda İslam dünyası, kendi içinde fikir alışverişinde bulunmakta ve bu fikirler hızla yayılmaktadır.⁵³⁹

İbn Âşûr'un isimleri yukarıda zikredilen Mağrib ıslah ekolününün yanı sıra Afgânî'nin ekolünden de etkilendiği görülmektedir.⁵⁴⁰ İbn Âşûr, Abduh'un Tunus ziyaretinde onunla görüşmüş olmasının yanı sıra Abduh'un çıkardığı el-Urvetü'l-Vüska'nın Tunuslu üyeleri ile çağdaştır.⁵⁴¹ Özellikle Abduh ve İbn Bâdis gibi isimlerin Tunus'a gelerek ıslahatçı fikirlerini Zeytûne uleması ile mütalaa etmesi, daha önce özellikle İslamî ilimlerin yenilenmesi ve ıslah konularında çekimser olan Zeytûne ulemasının ıslah düşüncesiyle harekete geçmesinde etkili olmuştur.⁵⁴² Ancak İbn Âşûr'un ıslah yanlısı tutumuyla Abduh-Rızâ ekolüne yakınlığı bilinmekle birlikte modernizm karşısındaki tutumuyla onlardan farklılaştığı görülmektedir. Bu noktada İbn Âşûr ile selefleri arasında ciddi bir zaman farkı söz konusu olmasa bile İbn Âşûr'un seleflerinden farklı olarak modernizmi içselleştirdiği konusundaki Beşir M. Nâfi'nin yorumu isabetli görünmektedir.⁵⁴³

3.2.2. İbn Âşûr'un Makâsıd Fikri

Modern dönemde İbn Âşûr, **Makâsıdü's-şerîati'l-İslâmiyye** adlı eserini te'lif ederek makâsıd konusunu müstakil bir biçimde ele almıştır. Metodolojiye yönelik eleştirilerini makâsıd merkezli bir biçimde dile getiren İbn Âşûr, Reysûni tarafından

⁵³⁹ Bkz. Muhammed Tahir el-Mesâwi, "Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, c. XXV, sayı:2, 2008, s. 49-82.

⁵⁴⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **Eleyse's-subhu bi-karib: et-ta'limü'l-Arabiyyi'l-İslamî: dirase tarihiyye ve arai ıslahiyye**, Tunus, Dâru Sahnûn, 2007, s. 216; Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 19-20.

⁵⁴¹ İbn Âşûr, **Eleyse's- subhu bi-karib**, s. 218-219; Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 25.

⁵⁴² Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 31; Bu dönemde bağımsızlık öncesinden itibaren İbn Âşûr'un da etkili olduğu eğitimin ve Zeytûne'nin modernleşmesi, en önem verilen reformlardan biri olmuştur. Bu sebeple Zeytûne'yi geleneksel görüntüsünden "kurtarmak" için bir dizi reform gerçekleşmiştir. Böylece din eğitimi, devletin kontrolü altına alınmış olmaktadır. Bkz. Kennet J.Perkins, **A History of Modern Tunus**, 2. Bsk, New York, Cambridge University Press, 2014, s. 146.

⁵⁴³ Beşir M. Nâfi, "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", Çev. Hayati Sakallıoğlu, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, sayı: 27, 2012, s. 269.

makâsıd-ı şerîa'nın ikinci üstadı olarak tanıtılmıştır. Makâsıd ilminin Şâtıbî tarafından **el-Muvâfakât**'ın ortaya konulmasından sonra bir duraklama yaşadığı bu duraklamanın canlanmasında İbn Âşûr'un çabalarının etkili olduğu görülmektedir. Onun makâsıd konusunda bu derece teveccühe layık görülmesinin sebebi, “unutulmuş” bir kavramı canlandırmasından ziyade makâsıd-ı şerîayı bir değerler koleksiyonu değil, bir metodoloji olarak öne sürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda makâsıd hakkındaki eserini ortaya koyması ve makâsıdı müstakil bir ilim haline getirilmesi konusundaki katkısı, ona tartışılmaz bir konum vermektedir.⁵⁴⁴

İbn Âşûr'un makâsıd projesi ve konu hakkındaki eserleri büyük bir ilgi çekmiş olmasına rağmen eleştirilere de maruz kalmıştır. İbn Âşûr'un makâsıd temelinde İslam hukuk metodolojisinin yenilenmesi çağrısı, Mesawî'ye göre tamamlanamadan terkedilen bir proje olmuştur.⁵⁴⁵ Hasenî'ye göre ise İbn Âşûr, eserinde kesinlik iddiasına ve lafızcı geleneğe yönelttiği eleştirilere rağmen genel tespitler ortaya koymuş ancak bu ilkelerin pratiğinde klasik fıkıh düşüncesinin dışına çıkmamıştır.⁵⁴⁶ Beşir M. Nâfi ise İbn Âşûr'un seküler reformların eziciliği karşısında ortaya koyduğu makâsıd projesiyle ne yapacağını bilemez halde olduğunu dile getirmiştir. Nâfi'ye göre bu proje yeterince cesur reformları doğurmamıştır.⁵⁴⁷ Bu noktada Beşir b. Nâfi'nin “cesur” nitelemesiyle neyi kastettiği belirsizdir. Diğer taraftan Auda, İbn Âşûr'un makâsıd-ı şerîa hakkındaki eseriyle kanun ve fetvalarda örfe geniş bir alan tanıdığını ifade etmektedir. Hatta bu yoruma göre kanunlaştırmalara örfün mevzuata dönüştürülmesi özgürlüğünü vermiştir ki bu sayede kanunlaştırmada toplumun yeni ihtiyaçları bir adım öne çıkmış olmaktadır.⁵⁴⁸ Bu yorumların doğruluk payı olmakla birlikte İbn Âşûr'un makâsıd projesini, Tunus'un sömürge döneminden itibaren seküler bir ortamın yaratılması için girişilen reformlar karşısında İslam'ın temel

⁵⁴⁴ Bkz. Ade Dedi Rohayana, Muhammad Jauhari Sofi, Irfandi, “Ibn Ashur's Concept of Maqasid Sharia-Finding Method”, *Journal Penelhtian*, c. XVII, sayı: 1, 2020, s. 59.

⁵⁴⁵ Bkz. Jasser Auda, **Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach**, London, The International Institute of Islamic Thought, 2007, s. 197.

⁵⁴⁶ İsmail el-Hasenî, **Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l imam Muhammed et-Tâhir b. Âşûr**, 2. bsk, Herndon, el-Ma'hedü alemlî li'l-fikri'l-İslami, 2005, s.133 vd; Bkz. Ahmet Coşkun, “İbn Âşûr”, s. 334.

⁵⁴⁷ Beşir M. Nâfi, **a.g.m.**, s. 274-275.

⁵⁴⁸ Jasser Auda, **a.g.e.**, s. 204.

esaslarına sadık kalmaya çalışan bir ıslah çabası olarak nitelendirmenin daha doğru olduğu söylenebilir.

Onun ıslah projesinin önemi, toplumda ilim adamı olarak yer aldığı konumu ve siyasî görevlendirmelerle fikirlerini hayata geçirme potansiyelinden kaynaklanmaktadır. İslam dünyası, pratik boyutunu kaybetmek üzere olduğu bir dönemde çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bu fikirlerin İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı zorlukları aşmak amacıyla ortaya konulmuş olduğu açıktır. Bu zorluklar karşısındaki ıslah çabaları, eğitimden siyasete, ekonomiden sosyolojiye pek çok boyutu kapsamaktadır. İbn Âşûr bu noktada dönemin pek çok düşünürü ile hem fikirdir. Mevcut metodoloji yetersizdir ve ıslah edilmesi/ tadil edilmesi gerekmektedir. Metodolojiye eleştiriler yönelten İbn Âşûr, bahsi geçen sorunların çözümünde hem tefsir usûlü hem de fıkıh usûlünde makâsıd merkezli olmak üzere ıslah çabasında olmuştur.⁵⁴⁹

Bu ortamda doğan **Makâsıdü's-şer'ati'l-İslâmiyye** isimli eserinin girişinde İbn Âşûr, bu eseri telif etme sebeplerine ve eserin doldurmasını istediği boşluğa dair açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre İbn Âşûr, usûl alanında büyük bir boşluk görmekte ve bu boşluğu doldurmak amacıyla eserini telif etmektedir. İhtilaflı, zamanla değişen durumlar ve fukahayı takip edenler için bir klavuz ortaya koymak gayesindedir. Kendi ifadeleriyle mezheplerin delillerinin ve ulemanın münazaralarının çatıştığı bir ortamda Müslümanlara yardımcı olmak istemektedir ki bu vesileyle taassup zincirleri kırılsın ve gerçek ortaya çıksın.⁵⁵⁰ Bu konuda aklî ilimlerin mensuplarından ilham almış görünmektedir. Aklî ilimlerdeki tartışmalar, nasıl deney-gözleme ve belli bir metodolojiye göre bitebiliyorsa hukuk alanında da böyle olmalıdır. Ancak bu konuda hukukta getirilen deliller, kesin ve kesine yakın olmayınca bu alanda ihtilafların son bulması zor görünmektedir. Bu kesinliği klasik fıkıh usûlünde bulacağını zannedenlerin yanlış düşündüğüne işaret eder. Nitekim ona göre fıkıh usûlü gözden geçirilirse görülür ki usûl konuları da fûru' konuları gibi ihtilaflıdır. Çünkü usûl, fıkıhtan iki asır sonra tedvin edilmiştir. Fıkıh usûlü ilmi, ihtilaf edenlerin

⁵⁴⁹ Bkz. İbn Âşûr, **Mekâsıdü's-şer'ati'l-İslâmiyye**, s. 18 vd.

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 17.

altında birleşeceği kapsamlı ilkelere sahip değildir. Buna sebep olarak usûl ilminin hukukun gayelerine hizmet etmediğini göstermektedir. Bütün mesai, lafızlar ve bu lafızların dayandığı nitelikleri açıklamak üzerinedir.⁵⁵¹

Önde gelen fıkıhçıların hukukun gayelerine ilişkin açıklamalarının mevcut olduğunu ancak bunların hukukun genel gayeleri ile ilgili olmadığını beyan etmektedir. Daha çok hukuk normları ile ilgili gayeler açıklanmıştır ki bir kısım hukuğunun bu konudaki itirafına yer vermektedir. Cüveynî'ye göre usûlcüye düşen kendisiyle amel edilmesi gereken kat'ileri ortaya çıkarmaktır. Ancak fıkıh usûlünde muhalifi bağlayacak kat'ilerin tedvin edilmediğini vurgular. Bu bakımdan usûl ilmi zannîdir.⁵⁵² Bu konuda Şâtıbî'nin fıkıh usûlünün kat'i olduğunu ortaya koymaya çalıştığına işaret etse de bu çabayı yetersiz görmektedir. İbn Âşûr, eserini telif etmekte kat'i bir usûl ortaya koymak amacıyla olduğunu zikretmektedir. Bu usûlü de *Hukukun gayeleri ilmi* olarak isimlendirdiğini ve gayelere dayalı olarak bu kat'iliğe ulaşmak amacıyla olduğunu ifade edebiliriz.⁵⁵³

İbn Âşûr, kesinlik amacını ifade ederken Karâfi'nin **Mahsûl**'ünden nakille İbnü'l Enbârî'nin Burhan şerhinde şöyle beyan edildiğini aktarır;

“Usûl meseleleri kat'idir. Burada zan yeterli olmaz. Usûl meselelerinin menbâi (delili) kat'idir. Fakat bunlar usûl kitaplarında yazılı olarak bulunmaz. Bunun manası şudur; Kur'an ve sünnetteki hukuk normlarının (nusûs) ifadelerini (mevârid) iyice araştıran ve inceleyenler, usûl kaidelerinin kesin olduğunu yakından görürler. Bu araştırma ve inceleme yapılmazsa sadece zan elde ederler.”⁵⁵⁴

İbn Âşûr, buna itiraz ederek hukuk alimlerinin zihnindeki kesinliğin amaç olmadığını asıl amacın usûl ilminin meselelerindeki kesinliği elde etmek olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan bu kesinlikte bir ilme kalkışan ulemayı zikretmiştir. Ancak İbn Âşûr'a göre bu çabalar da tikel meseleleri temellendirme boyutunda kalmıştır.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ İbn Âşûr, a.g.e., s. 18.

⁵⁵² İbn Âşûr, a.g.e., s. 19.

⁵⁵³ İbn Âşûr, a.g.e., s. 21.

⁵⁵⁴ İbn Âşûr, a.g.e., s. 20.

⁵⁵⁵ İbn Âşûr, a.g.e., s. 21-22.

Mekâsîdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye’nin ilk bölümünü hukukun gâî karakterinin temellendirilmesine ayırmıştır. Bu bağlamda İbn Âşûr, dinin ve peygamberlerin gönderilmesindeki temel gayenin **sosyal nizamın kurulması** olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda el-Hadîd 57/25⁵⁵⁶, Âl-i İmrân 3/19⁵⁵⁷, el-Mâide 5/77⁵⁵⁸ ayetlerini delil gösterir. Bu delillere dayalı olarak İslam, dinlerin en gelişmişidir. Kur’an-ı Kerim ise hidayet rehberi olarak kitaplar içinde en üstün konumdadır. Önceki kitapları tasdik etmesinin yanında Tevrat ve İncil’i aşan genel hukuk prensiplerini içermektedir.⁵⁵⁹ Bu prensiplerin tespitinde kesine yakın bir usûl ortaya koyma amacıyla olduğu görülen İbn Âşûr, teşride mutlak bir kesinlik aramadığını da ifade etmektedir. İhtilaf durumunda *bir demet kat’i kaide* elde etme amacındadır. Ona göre zannî gayeleri elde etmek geniş olmayan basit bir araştırmaya dayalıdır ve kolaydır. Ancak bu araştırma ile şâri’in ıstılahının ve teşri’de neyi gözettiğinin bilgisi elde edilebilir. İzz b. Abdisselam’ın ifadeleri hukukçunun bu aşinalığına dikkat çekmektedir;

“Erdemli, akıllı ve bilge kişilerden biriyle bir arada yaşayıp her ilişkide yeğlediğini ve sevmediğini öğrenen kimse, daha sonra görüşünü bilmediği bir yarar veya zarar önüne çıksa tanıdığı yolunun ve bildiği alışkanlıklarının bütünüyle filan yararı seçtiğini, filan zarardan hoşlanmadığını kestirir.”⁵⁶⁰

Hukukun kesin gayelerine örnek olarak Kur’an’ın tekrar eden ifadelerinden alınan prensipleri vermektedir. Bu bağlamda pek çok tekrar eden ayet ve hadise dayalı olarak “teysir” gayesine dikkat çeker.⁵⁶¹ Örneğin “Zarar ve karşılık olarak zarar vermek yoktur”⁵⁶² hadisi bu manadaki kesin nitelikli bir aslın kapsamına girmektedir.

⁵⁵⁶ “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah’ın, dinine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.” (el-Hadîd 57/25.)

⁵⁵⁷ “Allah nezdinde hak din İslâm’dır. Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonradır ki, aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler. Allah’ın âyetlerini inkâr edenler bilmelidirler ki Allah’ın hesabı çok çabuktur.” (Âli İmrân 3/19)

⁵⁵⁸ “De ki: Ey Kitap ehli! Dininizde haksız yere haddi aşmayın. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluma uymayın.” (el-Mâide 5/77)

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 28.

⁵⁶⁰ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 72.

⁵⁶¹ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 73.

⁵⁶² İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

Zira bu hadisin içerdği mana, hukukun cüz’i ve küllî kaidelerinde yaygın olarak bulunmaktadır.⁵⁶³

İbn Âşûr, Şâtıbî’den nakille şâri’nin maksudu olan, olmayandan nasıl ayrılır? sorusunu üç görüşe yer vererek cevaplamaktadır. 1. Şâri’in gayesinin nasların zahirinden anlaşılabilirliğini öne süren Zâhirîlerin yorumu 2. Şâri’in gayesinin lafızlarda değil onun ötesinde anlaşılabilirliğini ifade eden Bâtınîlerin görüşü 3. Hukukun ihtilaf ve çatışmalardan uzak olması için lafız ve ruhunun birlikte göz önünde bulundurularak anlaşılabilirliği görüşü. Bu sonuncu görüşün hukukçuların çoğunluğunun görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁴

İbn Âşûr, ahkam-ı şerîanın istinbatında sadece lafza başvurmaya yanılgı sebebi olarak değerlendirirken karineleri, ıstılahları ve bağlamı istinbat için zorunlu görmektedir.⁵⁶⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in tasarruflarını birbirinden ayırmaya önem vermiştir. Tasarruflarını “Teşrî’, Fetvâ, Kazâ, İmamet, Hidayet, Sulh, Danışana Fikir Verme, Nasihat, Gönülleri En Güzele Yönlendirme, Yüksek Hakikateleri Öğretme, Te’dip, İrşaddan Soyutlanma Durumu” başlıkları altında açıklamıştır. İbn Âşûr, teşri durumunun Hz. Peygamber’e has bir durum olduğunu ifade etmektedir. Teşri, onun peygamber olarak gönderilmesinin bir gayesidir. “Muhammed sadece bir peygamberdir” (Âl-i İmrân 3/44) ayeti onun teşri tasarrufunu ifade etmektedir. Nitekim onun söz ve fiilleri aksi bir delil olmadıkça teşri olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶⁶

Öte yandan İbn Âşûr, hukukun gayeleri konusunda, muamelat ve genel ahlak sahasını dikkate aldığını dile getirmiştir. Zira ona göre İslam’ın maslahat ve mefasid ile ilgili tercihlerinin yüceliği, en çok bu sahada ortaya çıkmaktadır ki Allah’ın peygamberlerini göndermesinin gayesi de toplumsal ıslahıdır. Bu sebeple ibadet alanının hukukun gayelerini araştıranlar için elverişli olmadığı gerekçesiyle bu alanı makâsıd projesine dahil etmemiştir.⁵⁶⁷

⁵⁶³ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 73.

⁵⁶⁴ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 38.

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 44.

⁵⁶⁶ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 43-60.

⁵⁶⁷ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 22-23.

Bu noktada hukuk normalarını ta'lilî, taabbudî, ta'lilî ve taabbudî arasındaki ortak kısım olarak tasnif eden İbn Âşûr, hukukçuların taabbudî alanı genişletmesini eleştirmektedir. Bu konuda hukukçuların bu yaklaşımını lafzın zahirine veya teşri' sırasındaki söz konusu niteliğine sıkı sıkıya bağlı olması sebebiyle Zâhirîlerin durumuna benzetmektedir.⁵⁶⁸ Zira Zâhirîler hükümlerin hikmete bağlanmasını ve kıyası reddederek rivayetlerle yetinmektedirler. Bu yaklaşımları ile hüküm bulunmayan yeni olaylarla karşılaştıklarında hüküm ortaya koyamamak tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bu tutumun İslam'ın bütün zamanlarda geçerli ve uygun oluşuna karşı tereddüt içindeki insanların İslam'ın evrenselliğini kabul etmemesine sebebiyet vereceğine işaret etmektedir. Ebû Bekir İbnü'l Arabî'den nakille;

“Derler ki; Zevahir asıldır,
Bize caiz olmaz ondan re'y ve nazara dönmek
Oysa zevahirin sayısı azdır
İnsanlık hakkında hükmün açıklanmasını nasıl içerebilir?”

ifadelerine yer vererek Zâhirîlerin ve zevâhiri dikkate alan hukukçuların bu tutumunun İslam'ın evrenselliğine zarar verme tehlikesine dikkat çekmiştir.⁵⁶⁹ Bu konuda Hukukçular, muamelat alanında taabbudî ahkam bulunmasına meydan vermemelidir. Gayeleri kapalı görünen ahkamı iyice incelemelidir.⁵⁷⁰ Eğer bir konuda çıkmaza giriyorsa asarı tekrar incelemeli ve bu asarın ortaya çıktığı umûmî durumları dikkate almalıdır.⁵⁷¹

3.2.4. İbn Âşûr'un Tefsiri ve Yorumun Dondurulmasına Tepkisi

İbn Âşûr'un Kur'an ilimleri ve usûl konuları ile ilgili değerlendirmelerde bulunduğu tefsir mukaddimesi, makâsıd ve ıslah temelli yorum anlayışını yansıtmaları açısından önemli açıklamaları barındırmaktadır. İbn Âşûr, mukaddimede telif edeceği eserde önceki tefsirlerden farklı bir eser ortaya koymayı istediğini dile getirmektedir.

⁵⁶⁸ İbn Âşûr, a.g.e, s. 63.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, a.g.e., s. 64.

⁵⁷⁰ İbn Âşûr, a.g.e., s. 65.

⁵⁷¹ İbn Âşûr, a.g.e., s. 66.

O, din ve dünya maslahatlarını kapsayacak, hakka bağlayacak, ilimlerin küllîlerini ve çözümü zor meselelerin istinbatını kapsayacak, belâgat yönlerini gösterecek, bilimsel nükteleri beyan edecek, teşrî'deki külliyyatı ortaya koyacak, mekârim-i ahlakın tafsilatını açıklayacak özelliklere sahip bir tefsir telif etmek istemektedir. Ayrıca önceki tefsir kaynakları hakkında iki yaklaşımı eleştirmektedir. Bunlar, öncekilerin aktaradıklarını sıkı bir şekilde takip etmek ve öncekilerin ortaya koyduklarını dikkate almamaktır. Ayrım yapmaksızın iki taifenin de çok zararı olduğunu vurgular. Onun önerdiği üçüncü yol ise öncekilerin ortaya koyduğu birikimi alıp değerlendirerek gereken ilaveleri yapmaktır. Bu birikimi görmezden gelmeyi nimet-i küfran olarak değerlendirmektedir.⁵⁷²

Bütün bunları kapsayacak bir tefsirin imkanını, Kur'an'ın manaları ve maksatlarının tüm insanlığın hayatını kapsayacak derecede geniş ve derin olmasına bağlamaktadır. Kur'an, uçsuz bucaksız konuları ve manaları kapsamaktadır. Hatta tek bir ayet bile bazen pek çok ilim, fen ve sanat nüktelerini kapsamaktadır.⁵⁷³ Bu da ancak tedebbür ile ortaya çıkacaktır. İbn Âşûr'a göre tedebbürden kasıt, *ayetin delalet ettiği maksatları ayrıntılı bir şekilde düşünmek ya da makâsıda erişmek amacıyla düşünmek* anlamındadır. İnkarcı ve münafıklar bu yolla makâsıda erişecek ve inkardaki inatlarından bu yolla vazgeçecektir.⁵⁷⁴ Kur'an'ı tedebbür eden kimse, onun hak olduğunu i'câzının delaleti ve maksatlarının sıhhati ile bilir. İbn Âşûr, Kur'an'ın kaynağının sıhhatini ortaya koymak ve inkarın engellenmesinin yöntemi olarak maksatlara ulaştıran bir okuma biçimini önermektedir.⁵⁷⁵

O tefsiri, Kur'an lafızlarının manalarını ve bundan istifade edilenleri ihtisar ve tevessü' ile açıklayan ilim olarak tanımlamaktadır.⁵⁷⁶ Tefsirin konusu ise manalarının araştırılması yönüyle Kur'an'ın lafızları ve ondan istinbat edileceklerdir.⁵⁷⁷ Tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı tartışmasında tefsirin müstakil bir ilim olduğunu kabul edenlerin açıklamalarını beyan etmektedir. Ona göre tefsir, kendisinden küllî ilkeler

⁵⁷² Muhammed Tahir İbn Âşûr, **Tefsirü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984, c. I, s. 7.

⁵⁷³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 8.

⁵⁷⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. V, s. 137.

⁵⁷⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XVIII, s. 88.

⁵⁷⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 11.

⁵⁷⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 12.

ve ilimler çıkarıldığı için ilim olamaya layıktır. Bu değerlendirmeye delil olarak şiir örneğini vermiştir. Benzer şekilde belâgat ve lügatle ilgili kuralların ortaya çıkarılması açısından şiir de bir ilim sayılmıştır. Diğer taraftan tefsirin teşrî' usûlünü ve külliyyatı açıklamayı amaçlaması gerekmektedir. Bu da Ebü'l Beka el-Kefevî'nin **Külliyyat**'ında veya **İtkân**'da olduğu gibi belli sabitelerin olması gerektiği anlamındadır.⁵⁷⁸

Gerek ıslahçı kimliğinin gerekse modern bir çağda çeşitli meydan okumalarla yüzleşmesinin bir sonucu olarak yorumda donukluğa şiddetle karşı çıkmasının bir uzantısı olarak İbn Âşûr, rivayetin tefsirdeki "sınırlayıcı" etkisinden rahatsızlık duymaktadır. Üçüncü mukaddimede rivayete dayanmadan tefsirin imkanına değinmektedir. "Kim kendi re'yine göre Kur'an hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın"⁵⁷⁹ rivayetini zikrederek yasaklanan re'ye açıklık getirmiştir. Re'y ile tefsirin sabit olduğunu açıklamalarının başında zikrettikten sonra aksinin söz konusu olamayacağına değinmektedir. Zira ulemanın "Kur'an'ın şaşkınlık uyandıran yönleri tükenmez" sözlerinin gerçekleşmesi ancak bu yolla mümkün olabilecektir. Bu tükenmez yönlerin gerçekleşmesi, tefsir çalışmalarının artması ve manaların genişlemesi yoluyla olmuştur. Tam tersi olsaydı tefsir kaynakları muhtasar olarak kalırdı. Buna dayanak olarak sahabenin ve sonra gelenlerin tefsir yaparken kendi re'yelerine ve ilimlerine dayandığını göstermektedir.⁵⁸⁰

Öte yandan sahabenin tefsir hakkındaki beyanlarının hepsini Hz. Peygamber'den duymuş olması, mümkün değildir. Buna göre Hz. Peygamber, az sayıda ayete ilişkin olmak üzere Kur'an'ı tefsir etmiştir ki bu durum Hz. Ayşe tarafından da beyan edilmiştir. Eğer sahabe, yaptıkları yorumları Hz. Peygamber'den duymuş olsaydı aralarında ihtilaf söz konusu olmazdı. Onların tefsiri Rasulullah'tan semaya dayalı olsaydı o taktirde muhalefetten vazgeçerlerdi. Bu da göstermektedir ki her müfessir kendi istinbatına göre ayetin tefsirini yapmaktadır.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 13; Bkz. Ebü'l-Beka el-Kefevî, **Külliyyatu Ebi'l-Beka**, Bulak, Matbaa-i Amedi, 1870; Celaleddin es-Süyûti, **el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, Beyrut, Mektebetü'l-asriyye, 2008, s. 462 vd.

⁵⁷⁹ Tirmizi, "Tefsir", 1.

⁵⁸⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 28.

⁵⁸¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 29.

Rivayetler konusundaki tutumunu göstermesi açısından vasiyet hakkındaki yorumu nakledilebilir. Konu hakkındaki rivayeti zikrederken “Üçte bir mi? Üçte bir çoktur” ifadelerinden sonra zikredilen “Senin mirasçılarını zengin olarak bırakman yoksul olarak bırakmandan daha iyidir.” ifadelerini şu şekilde yorumlamaktadır; Hukukçu, mirasçılar zengin olan kişinin üçte birden fazla vasiyetine izin vererek kişiyi bu hükmün kapsamından çıkarabilir. Mirasçısı olmayanın vasiyetinin de üçte birden fazla olabileceğini belirtmektedir. Ancak hiçbir hukukçunun böyle bir hüküm vermediğine işaret etmiştir.⁵⁸²

Gazâlî, Kur’an kelimelerinin anlamında sadece İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve Mücahid (ö. 103/721)’den gelen rivayetlerle yetinip bunun dışındakileri re’ye dayalı olarak kabul etmesini, Kuran’ın anlaşılmasında engel olarak görmektedir. Râzî de benzer bir yorumla ilk dönem alimlerinin herhangi bir ayet hakkında yorum yapmış olmasının daha sonra gelenlerin farklı yorumlar yapmalarına engel olmadığını beyan etmiştir.⁵⁸³ Bu bağlamda İbn Âşûr’un mezmûm re’ye dayalı olarak tefsir yapmanın mahiyeti hakkındaki görüşleri şöyledir;

1. Re’yden maksat Arap dili, şeriatin amaçları ve bunlara istinat eden ilimlere dayanmaksızın ortaya konulan düşüncedir. Bu şekilde Hz. Ebu Bekir’in tefsir yapmaktan kaçındığı manasında anlaşılan rivayet,⁵⁸⁴ aslında onun hakkında delil olmayan konuda hataya düşme korkusu ve titizliği ile ilgilidir.

2. Kişinin Kur’an üzerinde bütün ilimleri dikkate almadan ilk aklına gelenle tefsir yapmasıdır.⁵⁸⁵

3. Tefsir yapan kişi bir mezhebe veya bir inanca mensubiyeti sebebiyle belli bir görüş çerçevesinde anlamlar çıkarır. Bu da Kur’an’ı doğru bir şekilde anlamasına engel olarak onu belli sınırlara hapsedir.

⁵⁸² İbn Âşûr, **Mekâsıd**, s. 61.

⁵⁸³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. I, s. 30. Gazâlî’nin ilgili görüşleri için Bkz. Ebu Hâmid Gazâlî, **İhyâü ulûmi’d-dîn**, Cidde, Dârü’l-Minhac, 2011, c. II, s. 306 vd.

⁵⁸⁴ İbn Cerir et-Taberî, **Câmiü’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an**, c. V, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, Darü’l-hicr, 2001, c. I, s. 27.

⁵⁸⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. I, s. 30.

4. Kur'an'ı sadece lafzın gerektirdiği manaya dayandırarak tefsir etmektir. Bu durumda da anlam daraltılmış olur.

5. Rivayetlerde re'yyeden sakındırmaktaki amaç, aceleciliği terk etmeye sevk etmektir. Bu durum aşırıya kaçınca ulemanın aşırı vera yüzünden başkasına dayandırmadan tefsire dair bir şey söylememesine ve anlamda daralamaya sebep olmuştur.⁵⁸⁶

İbn Âşûr'a göre rivayetten kastedilen Hz. Peygamber'in tefsir hakkındaki sahih ve hasen rivayetleri ise o taktirde Kur'an'ın mana alanını ve istinbat kaynaklarını daraltmaları gerekir. Halbuki bu durumda seleflerini yapmış oldukları tefsir sebebiyle hata ile itham etmiş ve ortaya konulan birikimle çelişkiye düşmüş olurlar. Hz. Ömer, ilim ehline birçok ayetin anlamını sorarken Hz. Peygamber'den ulaşanı rivayet etmelerini şart koşmamıştır. Bu konuda Taberî'nin (ö. 310) tefsirinin rivayet tefsiri olarak adlandırılmasını sağlayan husus, onun sadece rivayetleri aktarmakla yetinmesi değildir. Taberî'nin kendini bununla sınırlamadığını ve bunlar arasında tercihte bulunduğunu dile getirmektedir.⁵⁸⁷

Bütün bunlar dikkate alındığında İbn Âşûr'un Kur'an'ı anlamada meşru temelin re'y tefsiri tarafından şekillendirildiği düşüncesinde olduğu görülmektedir. Bu noktada örnek gösterilen Şâfi, icmânın delil olup olmaması noktasında delil arayıp durduğunu ve bu konuda "Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra Peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir." (en-Nisâ 4/115) ayetiyle muzaffer olduğunu ifade etmektedir. Bu ayette lafzen icmâ yer almamasına rağmen Şâfiî, bu ayetten kendi bağımsız te'vili ile icmâyı çıkarmaktadır.⁵⁸⁸ İbn Âşûr,

⁵⁸⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 31.

⁵⁸⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 32; Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, 3. bsk, Ankara, Fez Yayinevi, 2005, s. 537; Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]**, 2010, c. I, sayı: 1, s. 271-293.

⁵⁸⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 33-34.

bu açıklamalarla re'yi yasaklayan rivayetlerin re'y ile tefsiri mutlak olarak yasaklayan rivayetler olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁸⁹

Islah projesinde dini ilimlerin ıslahına da yer veren İbn Âşur, tefsir ilmindeki geriliğin sebeplerine değinmektedir;

1. Nakle aşırı bağıllık: Zayıf ve uydurma olsa bile nakle bağıllık gösterip tefsirde yanılma korkusuyla yorumda hatayı küfür görerek doğru olsa bile re'iden uzak durmak.
2. Dil ve belagattaki zayıflık.
3. Kur'an ile ilgisiz görülerek tarih, umran felsefesi, toplumların durumu, dinler ve siyaset ilimlerinde ortaya çıkan zayıflık.
4. Ayetin yorumunda ilişkisi olmayan bazı ilimlerin kullanılması.⁵⁹⁰

Tefsir ilminin ancak bu sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla ıslah olabileceğine işaret etmektedir.

İbn Âşur'un rivayete ilişkin değerlendirmelerinde modern dönemde rivayete yönelik ilginin artmasının ve yorumda farkedilir bir konum elde etmesinin etkili olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin tefsirle ilgili mukaddimesinin modern dönemde popülerleşmesi ve hatta temel bir eser olarak kabul edilmesi neticesinde bir yorumun başarılı olup olmadığı İbn Teymiyye paradigmasına uyup uymaması ile ölçülmektedir. Bu bağlamda diğer etkili bir eser de İbn Kesir'in tefsiridir. Siyasî ve malî bir destekle modern dönemde Reşîd Rızâ tarafından İbn Kesir tefsiri, rivayet türünün güvenilir bir örneği olarak sunulmuş ve bu da "et-tefsir bi'l me'sur" teriminin popüleritesine hizmet etmiştir. Bu bağlamda selefi yaklaşımın ve selevin görüşlerine atfedilen kutsallığın etkisiyle dil odaklı dirayet türü değer kaybetmiştir denilebilir. Bunun sonucu olarak rivayet-dirayet kamplaşması vuku bulmuş ve iki terimin karşıt

⁵⁸⁹ "Kim Kur'an hakkında kendi reyine dayalı görüş beyan ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın." Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 1.

"Kim Kur'an hakkında sırf kendi reyine dayalı görüş beyan ederse söylediği doğru olsa bile hata etmiştir." Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 1.

⁵⁹⁰ İbn Âşur, **Eleyse's-subhu bi-karib**, s. 161-165.

terimler olarak algılanmasının önüne geçilememiştir.⁵⁹¹ Reşid Rıza'nın özellikle **el-Vehhabiyyûn ve'l-Hicaz** adlı eserini neşrederek Vehhabi hareketine ve Abdülaziz b. Suud'a destek olduğu gibi⁵⁹² İbn Teymiyye'nin pek çok eserinin yayınına katkıda bulunarak modern dönem İbn Teymiyye paradigmasının güçlenmesine de etki ettiği zikredilmelidir.⁵⁹³

Rızâ, kıyasa dayalı fîrû' alanında mükellefiyetlerin artması sebebiyle naslara, nasların maksatlarına ve selefîn anlayışına göre hüküm verme eğilimindedir.⁵⁹⁴ Özellikle Yûsrû'l-İslâm adlı eserinde bu yaklaşımın temellerini ortaya koymuştur. Bu paradigmanın rivayete artan teveccühte etkili olması, İbn Âşûr'u rivayetin yorumda donmaya sebebiyet veren tehlikesine dikkat çekmeye itmiştir. Bu bağlamda Abduh'tan İbn Âşûr'a giden modern süreçte selef-i sâlihinden miras alınan materyalin meşru yorumun temeli olarak kabul edilmesinin tedricî olarak tefsirde rivayet temelli yaklaşımın hakimiyetini getirdiği söylenebilir.⁵⁹⁵

Abduh'un XX. asır başlarındaki yenilikçi ve geleneğin ağırlığından kurtulmayı öngören Kur'an yorumunun sonraki süreçte artık bir norm halini aldığı görülür. Başka bir ifadeyle Abduh'un çizgisi kısa sayılabilecek bir zamanda tefsir alanında genel bir yaklaşım halini almıştır. Bu yaygın modern etki, Mısır'ın müfessirlerinden Seyyid Kutup, Mustafa el-Merâğî, Muhammed Gazâlî gibi pek çok isim üzerinde görülmüştür.⁵⁹⁶ Bunun yanında tefsir alanında Rızâ'nın rivayete Abduh'tan daha fazla önem verdiği ve rivayetin tefsirdeki alanını genişlettiği de zikredilmelidir. Burhânî, bu tavrın sebebini Abduh'un Şatibî'nin **el-Muvafakat**'ından daha fazla etkilenirken Rıza'nın **İ'tisâm**'dan daha fazla etkilenmesiyle açıklamıştır. Onun hukuk alanındaki düşünceleriyle Kur'an, sünnet ve selefe ittibaya verdiği önem, bu düşüncelyi

⁵⁹¹ Walid A. Saleh, "Preliminary remarks on the historiography of tafsîr in arabic: a history of the book approach", s. 33-34; Mustafa Öztürk, "Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XL, s. 296.

⁵⁹² Mustafa Öztürk, **Çağdaş İslam Düşüncesi**, s. 75.

⁵⁹³ Bkz. Walid A. Saleh, "Preliminary remarks on the historiography of tafsîr in arabic: a history of the book approach", s. 14.

⁵⁹⁴ Muhammed Reşid Rızâ, **Yûsrû'l-İslâm ve usûlû't-teşrii'l-am**, 2. bs, Kahire, Mü'temerü'l-İslâmî, 1956, s. 19.

⁵⁹⁵ Hadia Mubarak, "Intersections: Modernity, Gender end Quranic Exegeses", Doktora Tezi, **Georgetown University**, Washington, 2014, s. 88.

⁵⁹⁶ Mubarak, **a.g.e.**, s. 80.

desteklemektedir. Rızâ, Abduh'u rivayet ve hadis ilimlerine karşı ihmali ve eksikliği noktasında tenkit etmiştir. Abduh, hadis ilimlerine rivayet, hıfz, cerh-tadil bakımından önem vermemiştir. Rızâ ise sünnet-i nebeviyyeyi sahih-zayıf olarak ayırarak ichtihadında kullanmıştır. Bu durum onun hadis alanında daha fazla yetkin olmasının bir sonucu olarak görülebilir.⁵⁹⁷ Bu bağlamda İbn Âşûr'un 1900'lerin başından 1970'lere kadar geçen süreçte tefsirde bir norm haline gelmiş olan 'et-tefsir bi'l-me'sur'a karşı klasik dil ilimlerinin ve re'y tefsirinin merkezi konumunu yeniden kazandırmak amacıyla olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹⁸

Modern dönemde rivayet temelli yaklaşımın sınırlandırıcı etkisine karşı çıkan İbn Âşûr'un Arap dili konusunda belagati gereksiz gören modern dönem tefsirlerinin tersi bir tutum sergilediği görülür. Ona göre Allah, vahye bir form kazandırmak için Arap dilini seçmiştir. Arap dilinin en fasih dil olması, yaygınlaşmasının kolay oluşu ve az sözle çok mana ifade etmek bakımından daha avantajlı olması gibi sebepler, Arap dilinin seçilmesinin hikmetleri olarak dile getirilmiştir. Ancak İbn Âşûr'a göre şeriatı öğrenmenin yolu sadece Arap dili ve Arapların özel durumlarını bilmekle sınırlı değildir. Kur'an, çağlar boyu devam edecek sürekli bir mucizedir. Onu bahsi geçen dil alanına hapsetmek Kur'an'ın genelliğine aykırı görülmüştür.⁵⁹⁹ Bununla birlikte İbn Âşûr, müfessirin kabiliyeti doğrultusunda çıkarılan anlamların Arap dili kurallarının dışına çıkmamasını şart koşar. Asıl mananın dışına delilsiz çıkılmamalıdır ki bu tefsir bâtinî bir tefsir olmasın⁶⁰⁰ Onun modern dönem tefsirinde alışılmadık bir şekilde dil ilimlerine yaptığı bu vurgu, Selefi paradigmanın doğru yorumda rivayeti merkeze çekmesine karşın İbn Âşûr'un dil ilimlerini meşru yorumun standardı haline getirerek klasik tefsir geleneğini yeniden canlandırma girişimi sayılabilir.⁶⁰¹ Arap diline bu derece önem vermesinde işgal altında bir ülkede yaşaması ve Fransızcanın hakim konumu karşısında Arapçaya eski değerini kazandırmak istemesi de etkili olmuştur. Fransa, sömürgeleştirdiği Tunus'ta kendi dilini öğreterek hedeflediği reformaların

⁵⁹⁷ Burhânî, *el-Fikrû'l Makasidî inde Muhammed Reşîd Rızâ*, s. 142, 143, 145.

⁵⁹⁸ Mubarak, "Intersections: Modernity, Gender end Quranic Exegeses", s. 81.

⁵⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 40.

⁶⁰⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c. I, s. 44.

⁶⁰¹ Mubarak, "Intersections: Modernity, Gender end Quranic Exegeses", s. 84.

uygulanmasında sekülerleşmeye hizmet edecek bir kesim oluşturmak istemektedir. Bu süreç içinde eğitim reformlarının da etkisiyle Arapça, zamanla Fransızca karşısında önemini yitirmiştir.⁶⁰² Bu kaygı İbn Âşûr'u Arap dili alanında çalışmaya itmiştir. İnsanların Fransızca öğrenmek için yarıştığı bir ortamda Tunus'a dilini yeniden hatırlatmalı ve Kur'an dili Arapça'nın güzelliklerini göstermelidir. Bu sebeple bir taraftan belagat alanında eserler telif ederken bir taraftan da tefsirinde yetkinliğini ortaya koyarak adeta rivayet karşısında dilin yorumlayıcı temelini göstermiştir.⁶⁰³

Yorumda rivayetin sınırlandırıcı etkisi karşısında dilin önemine işaret eden İbn Âşûr, sınırlandırıcı bir etkiye sebep olacağı gerekçesiyle Şâtıbî'nin ümmilik hakkındaki açıklamalarını da eleştirmektedir. Kur'an'ın Arapların anlamayacakları ilimlerle ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını beyan eden Şâtıbî'nin şeriatin ümmi oluşu konusundaki düşüncesini tenkit ederek bu yaklaşımın altı noktada temelsiz olduğunu açıklamaktadır;

1. İbn Âşûr'a göre Şâtıbî'nin bu düşüncesi "Kur'an, Arapların durumunu değiştirmeyi hedeflememiştir" anlamına gelmektedir. "...Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin..." Hûd Sûresi 49. ayeti durumun Şâtıbî'nin iddia ettiği gibi olmadığına işaret etmektedir. Eğer Kur'an'da sadece Arapların bilgileri doğrultusunda beyanlar bulunsaydı onların değişimi zor olurdu.

2. Makâsıd-ı Kur'an, mesajın genel oluşuna racidir. Eğer Araplara özgü bir beyan olsaydı bu beyanın genelleşmesi mümkün olmazdı.

3. Selef, Kur'an'ın hayret uyandıran yönlerinin bitmediğini ifade ederken onun manalarının sınırlanamayacağını kastederler. Eğer Şâtıbî'nin dediği gibi olsaydı onun hayret uyandıran manalarının bazıları sınırlı kalırdı.

4. Kur'an'ın lafzının veciz, manasının ise ciltlerce kitapta yer almış olması onun i'câzını göstermektedir.

⁶⁰² Perkins, **A History of Modern Tunus**, s. 66-69.

⁶⁰³ Belkâsım Gâli, **a.g.e.**, s. 227-228.

5. Kur'an'ın ilk muhataplarının Kur'an'ı anlamalarının ölçüsü, aslî mananın onların nezdinde anlaşılması dışında bir şey ifade etmez. Aslî mananın üzerindeki manaları anlama kabiliyeti ise toplumdan topluma anlama kapasiteleri nisbetinde farklılık arz etmektedir. Zira nice topluluk vardır ki taşıyıcısı oldukları ilimlerden bîhaber iken nice topluluk da ilmin sonraki taşıyıcıları olarak daha yetenekli olmuştur.

6. Şâtıbî, selevin Kur'an'ın maksatlarına raci olmayan şeyler hakkında konuşmadıkları düşüncesindedir. Ancak İbn Âşûr bu düşünceye karşı çıkarak selevin ayrıntılı izahlarda bulunduğuna işaret etmektedir. Şayet Kur'an'la ilişkilendirilen farklı ilimler, Makâsıd-ı Kur'an'a hizmet ediyorsa ve İslamî ilimlerin genişlemesine dayanıyorsa bunları kullanmaktan çekinmeyeceğini dile getirmektedir.⁶⁰⁴

İbn Âşûr, Kur'an'ın tüm zamanların sorunlarına çözümler sunduğu düşüncesine halel getirecek ve yorumun genişlemesine engel olacak her türlü anlayışı reddetmektedir. Bu konudaki eleştirileri rivayetler noktasında odaklanmaktadır. İbn Âşûr, yorumun önündeki engelleri kaldırmak için eleştirilerine esbab-ı nüzul konusunda da devam eder. Bu konuda bazı müfessirlerin aşırıya kaçtığını söyler. Ona göre müfessirler rivayetlerde sayı ve ilgili olma bakımından aşırıya kaçtığı için insanlar neredeyse her ayetle ilgili bir rivayet olduğu zehabına kapılmaktadır. Bu yaklaşımın Kur'an'ın anlaşılması konusunda büyük tehlikelere yol açmaması için kontrol altına alınmasının gerekli olduğuna işaret eder. Müttekaddiminin bilginin kalıcılığını sağlamak adına her ulaştıkları rivayeti naklettiklerini ve bu konuda onları mazur gördüğünü ifade etmektedir. Ancak sıhhat derecesine bakmadan ve bunu beyan etmeden eserinde ulaştığı her rivayeti nakleden meşhur müfessirleri mazur görmemektedir. Kur'an'daki her ayetin birtakım olaylar üzerine nazil olmuş olduğu düşüncesi yanlıştır. Çünkü Kur'an, ümmeti salaha yönlendirmek için gelmiştir. Kur'an'ın nüzulü, hükümlerin teşrî'ine davet eden olayların meydana gelmesi üzerine gerçekleşmez. Rivayetlerin sayıca kabarık olması sebebiyle müfessirlerin bir rivayeti tercih ederek anlamı belirleme yoluna gitmeleri gibi çeşitli sebepleri tefsirin maruz kaldığı olumsuzluklardan biri olarak niteler. Özellikle bu tercihte rivayetlerin

⁶⁰⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 44.

manalarının zayıflığına ve te'viline dikkat çekilmemesini eleştirir. İbn Âşûr, buna rağmen müfessirlerin bu rivayetlerden uzak kalamayacağını da dile getirir.⁶⁰⁵

Ancak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla konuyu bir sisteme bağlamak istemektedir. Bu yüzden isnad yönünden sahih olan sebep-i nüzul rivayetlerini beş grupta toplamaktadır. Ayetten kastedilenin ne olduğunun bilinmesi, bazı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olan olaylar, benzeri çok olan çeşitli olaylara ilişkin olup belli şahıslar hakkında ve özel bir duruma ilişkin olan olaylar, öncelik sırası dikkate alınmaksızın bazı ayetlerle mana olarak uyum içinde olan olaylar -ki bu olayların ayetin manası ile yakınlığından dolayı ayetin sebep-i nüzulü olduğu zannı söz konusudur-, mücmeli açıklayan müteşabihâtı önleyen rivayetler.⁶⁰⁶ İbn Âşûr'un itirazı lafzın anlamının rivayet ile sınırlandırılarak genişleme ihtimalinin ortadan kalkmasına yöneliktir. Bu sebeple ona göre tefsirde rivayet kullanılacaksa mananın anlaşılmasına yardım etmeli, ancak mananın genişlemesine engel olmamalıdır.

İbn Âşûr'un rivayet hakkındaki bu tutumu, *tarihsel kritik*, *bağımsız düşünme*, *orijinallik* gibi modern dönemde önem verilen değerleri yansıtmaları yönüyle tefsirine modern bir boyut katmaktadır. Ancak bu modernlik boyutu, onun rivayet hakkındaki yorumlarının rivayete yönelik yaygın modern tutumla uyumlu olması sebebiyle değildir.⁶⁰⁷ Rivayetlere karşı tutumunu desteklemek için İbn Âşûr, Kur'an'ın temel bir ilke olarak ümmeti hidayete yönlendirmek ve yasalar koymak için geldiğini beyan etmektedir. Bu sebeple Kur'an, hidayete yönlendirirken bazen ihtiyaçtan önce de varid olabilir. Buna göre her zaman önce sebep veya ihtiyacın ortaya çıkması, sonra Kur'an'ın nazil olması gerekmemiştir. Zecr, senâ veya başka bir yolla da bir toplum muhatap alınarak hidayete yönlendirebilir. Ya da onun hitabına uygun olanların hepsi de muhatap alınabilir. Bu durumda nüzûlde muhatabın ihtiyaçlarının öncelikli olduğu hakkındaki anlayışı reddeder. Onun anlayışında önce hitap sonra hitaba uygun muhatabın olduğu bir yaklaşım söz konusudur. Bu sebeple hükümler, teşrî' ve eğitici küllîler halinde gelmiştir. Küllîler halinde gelmesinin hikmeti ise dinin anlaşılır olması

⁶⁰⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 46.

⁶⁰⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 47- 49.

⁶⁰⁷ Hadia Mubarak, "Intersections: Modernity, Gender and Quranic Exegeses", s. 88.

ve ümmete kolaylık sağlamasıdır. Bu sayede dinin tevatürü mümkün olabilsin ve ulema istinbat edebilsin.⁶⁰⁸ Kısaca İbn Âşûr için küllîler halinde gelen Kur'an'ın her zamanda ve mekânda gelen muhatapların ihtiyaçlarını karşılaması söz konusu olduğundan ilkesel olarak önce muhatapların ihtiyaçlarının öne çıkmasını gerektirecek bir durum her zaman zorunlu değildir.

Onun düşüncesinde Kur'an'ın kapsayıcılığı tartışılmazdır. Öyle ki ona göre şayet Müslümanlar bütün ilimlerini kaybetselerdi ve ellerinde sadece Kur'an kalsaydı, bu sayede dinleri hakkında ihtiyaçları olan her şeye ulaşırlardı. İbn Âşûr, bu ifadelerini Şâtıbî'den nakille⁶⁰⁹ Kur'an'da herşeyin manevî küllîler halinde bulunduğunu dile getirerek desteklemektedir. Bunlar da zarûriyyat, hâciyyat ve tahsiniyyattır. Zira Allah Teala "Sizin için bugün dininizi tamamladım"⁶¹⁰ ifadeleriyle şeriatın Kur'an'ın nüzülü ile tamamlandığını dile getirir. Şer'î diğer delillerin -Sünnet, icmâ, kıyas'ın da -Kur'an'dan neşet ettiğini bir örnekle izah eder. Beni Esed'den bir kadının Hz. Peygamber'in Allah'ın yaratışını değiştirmekle ilgili sözleri⁶¹¹ hakkında İbn Mesud'a itirazını aktarır. Kadın, İbn Mesud'a Kur'an'ı okuduğunu fakat bunu bulamadığını söyleyerek itiraz eder. İbn Mesud ise şöyle cevap verir: "Eğer Kur'an'ı okusaydın onu bulurdun. Zira Allahü Teala şöyle buyurur: "Rasul size neyi verirse onu alın neyden nehyederse ondan kaçın".⁶¹² Ona göre İbn Mesud'un bu sözleri Kur'an'ın ahkâmın usûlünü kapsadığına işaret etmektedir.⁶¹³

Kur'an'ın evrenselliği ve sürekliliğinin İbn Âşûr'un düşüncesindeki temel pozisyonu, onun modernist ekolden Abduh gibi isimlerin reform düşüncesinden etkilendiği ile nitelendirilmesine sebep olmuştur.⁶¹⁴ Ancak bu konudaki Batılı literatür şu gerekçelerle eksiktir; Abduh gibi modernistler, genel olarak İslam'ın ilk dönemine

⁶⁰⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 50.

⁶⁰⁹ Bkz. Şâtıbî, **el-Muvâfakat**, c. III, s. 291, 309-310.

⁶¹⁰ el- Mâide 5/3.

⁶¹¹ Müslim, "Libas", 119.

⁶¹² el-Haşr 59/7.

⁶¹³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VI, s. 103-104. Kur'an'ın mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Mahmut Ayyıldız, "Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı", (Doktora Tezi), İstanbul 2019, s. 49 vd.

⁶¹⁴ Bkz. Nâfi, Beşir M., "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası, çeviren Hayati Sakallıoğlu, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı: 27, 247-276.

ve kaynaklara dönüş ve saf olanı arama gibi daha yüzeysel bir yaklaşımı benimserken İbn Âşûr, geleneksel dil odaklı yöntemler vasıtasıyla değişimi aramaktadır.⁶¹⁵ O yirminci yüzyıl modernistleri gibi modernitenin meydan okumalarının farkındadır. İslam modernistlerin genelinden farklı olarak onun yorumu geleneksel metotları kullanarak gerçekleşmektedir. Bu yönüyle İbn Âşûr'un tefsiri zamansal olarak modern döneme ait olmasına rağmen modern tefsir örnekleri içinde aykırı durmaktadır. Bu bakımdan onun eseri, klasik metotları kullanarak Kur'an'ın daha önce yapılan yorumlarına sürekli ilavelerde bulunma imkanını gösteren bir örnek olarak görülebilir.⁶¹⁶

İbn Âşûr'un mananın donmasına sebep olacak durumlara yönelttiği eleştiriler, kendi döneminde revaçta olan tefsir anlayışı ile ilgili görülmektedir. İbn Âşûr, bu açıklamalarla rivayetin yükselişe geçtiği bir döneme tepkisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr için manaların zenginleşmediği bir durum, aslî mananın dikkate alınmaması ve mananın Arap diline uygun olmasına dikkat edilmemesi durumunda söz konusudur. Fıkıh alanında bu anlayışla makâsıd vurgusunda bulunan İbn Âşûr'un tefsir alanında manada daralmaya sebep olacak her şeye eleştiri yönelterek daha üst bir mekanizma olarak Makâsıd-ı Kur'an'a işaret ettiği görülmektedir. Bu amaçla İbn Âşûr, Kur'an yorumunda Makâsıd-ı Kur'an'ı ve yorumda bu küllî- kati esasların dikkate alınmasını önermektedir.

3.2.4.1. Sûre Maksatları

İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de iki boyutlu bir makâsıdî yaklaşımı söz konusudur. Birinci boyut, sûre özelinde أغراضها , أغراض السورة , أغراض هذه السورة , أغراض هذه السورة , أغراض هذه السورة başlıkları altında sûrenin maksatlarına ve temel meselelerine dair açıklamalarda bulunduğu boyuttur. Sûrenin girişinde yer verdiği bu bölümlerde bazen önce sûrenin temel maksadına dikkat çektiği sonra alt meselelere yer verdiği görülmektedir. Bazen de sûrenin temel garazına dair herhangi bir açıklamada

⁶¹⁵ Hadia Mubarak, "Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4:34 in Ibn 'Āshūr's al-Tahrîr wa'l-tanwîr", **Journal of Qur'anic Studies**, Edinburgh University Press, DOI:10.3366/jqs.2018.0318, Edinburg 2018, s. 15.

⁶¹⁶ Mubarak, "Change Through Continuity...", s. 15-16.

bulunmadan muhtevayı sıraladığı görülmektedir. İsra Sûresinin أغراضها başlığında sûrenin garazlarının dayandığı temel meselenin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı olduğunu beyan etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın Allah'tan bir vahiy olduğunun ispatı, Kur'an'ın ve Kur'an'ın kendisine indirilmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in risaletinin ispatı, Kur'an'ın i'câzının hatırlatılması, müşriklerin bu konudaki iddialarının reddi, İsra mucizesinin zikredilerek son peygambere öncekilerden üstünlük verilmesinin beyanı, İslam şeriatinin ve hikmetinin üstünlüğünün açıklanması, ahiret azabıyla uyarmak gibi garazları beyan etmiştir.⁶¹⁷ Enbiya Sûresi'nde ba's'a işaret ederek uyarmak, Allah'ın rasûlü ve kitabını yalanlamaktan sakındırmak, getirdiği mesaj ile Hz. Peygamber'in önceki elçilerden üstünlüğünü ortaya koymak, Allah'ı ortaklardan ve evlâdlardan tenzih ile onun vahdaniyyetinin ispatı gibi sûrenin içerdiği mesaj, amaç ve konuları zikretmiştir.⁶¹⁸ Bazen sûrenin muhtevasını genel olarak tasnif ettiği görülmektedir. Bakara Sûresi'nin garazlarının ikiye ayrıldığını zikreden İbn Âşûr, sûrenin garazlarının bir kısmının İslam dininin önceki dinlerden üstünlüğünün ispatlanması diğer kısmının ise şeriatinin açıklanması ve toplumun ıslahı üzerine olduğunu dile getirerek sûrenin muhtevasını genel olarak açıklamaktadır.⁶¹⁹ Al-i İmran Sûresi'nin tefsirine başlarken اشتملت هذه السورة من الاغراض başlığı altında sûrenin ayrıntılı bir muhtevasını vermektedir. Kur'an ayetlerinin anlaşılması açısından taksimi, İslam'dan sonra Allah katında başka bir dinin kabul görmeyeceği, müşrikleri tehdid, müminlerin amellerine övgü gibi sûrenin konuları herhangi bir açıklama verilmeden sıralanmıştır.⁶²⁰ Bu başlıkların okuyucuya sûrelerin temel mesajını, hedefini aktarmak ve özetlemek amacıyla hazırlandığı görülmektedir.

3.2.4.2. Makâsıd-ı Kur'an ve Kur'an'ın En Yüce Maksadı Olarak İslah

İbn Âşûr'un tefsirinde makâsıda dair ikinci boyut, sûrelerde ifade ettiği maksatlarına kıyasla daha küllî bir muhteva arzeden Makâsıd-ı Kur'an'dır. İbn Âşûr,

⁶¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XV, s. 7-9.

⁶¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. VII, s. 6-8.

⁶¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 203.

⁶²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. III, s. 143-145.

tefsirin sahih olmasının şartları arasında Kur'an'ın aslî gayelerinin dikkate alınmasını saymaktadır. Bu durum, İbn Âşûr tarafından nesnel doğrulama aracı olarak aslî /küllî/temel gayelerin yorumun zeminine konulduğunu göstermektedir. Dinin tevatürünü sağlayan küllîler olduğunu vurgularken Kur'an'ın aslî gayelerini de doğru yorumlanmasının garantörü olarak görmektedir. Kur'an'ı anlamada ulaşılan mana zenginliğini Kur'an'ın tüm zamanlara hitap kabiliyeti ile ilişkili olarak izah etmektedir. Ona göre ulaşılan manalar, Arap diline aykırı olmamalı ve asıl manadan uzak olmamalıdır. Bu şartlara aykırılığın olmadığı her yeni mana, zenginlik sayılmıştır.⁶²¹

Rivayetin sınırlandırıcı etkisini aşma çabası ve dil ilimlerinin merkezî konumunun yanı sıra yorumun sahih olması için Makâsıd-ı Kur'an'a uygunluk kriterini getiren İbn Âşûr, Kur'an'ın en yüksek amacının tamamıyla ümmetin ıslahı olduğunu beyan eder. Çok sayıda ayette salah, özendirici ve övücü bir üslupla gelirken fesad ise sakındırma ve yergi üslubunda gelmiştir. Bu açık ve küllî deliller⁶²² hukukun genel gayesinin de ıslah ve fesadın kaldırılması olduğunu göstermektedir.⁶²³ İbn Âşûr'a göre ıslahın ikamesi ve fesadın kaldırılması, insanların amelleriyle gerçekleşecektir ki insan, alemin yöneticisidir.⁶²⁴

İbn Âşûr'a göre ıslah, salah anlamında fesadın zıddı olup bir şeyin potansiyeline uygunluk kazanması, başka bir ifade ile aşama aşama bir şeyin kemalinin ortaya çıkmasıdır. Mesela bir kişinin salahı, o kişiden güzel söz ve fiillerin ortaya çıkması ile gerçekleşir.⁶²⁵ İslah konusundaki ilkeler, insanın fitrî yapısına uygundur. İbn Âşûr, bu fitrî ilkeleri, İslam'ın evrensel oluşunun temeli olarak açıklamıştır. Ona göre Allah'ın Rûm Sûresi 30. ayette İslam'ı fitrat olarak nitelendirmesinin sebebi de budur. Zira İslam, kıyamete kadar bütün insanlar için geçerli olacaktır. Bu yüzden bütün insanlığı kapsayacak şekilde genel ve kuşatıcıdır. İslam'dan başka hiçbir dinin bu özellikleri haiz olmadığına altını çizen İbn Âşûr, açıklamalarıyla İslam'ın

⁶²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 52.

⁶²² el-A'raf 7/56, 85, Hûd 11/85, eş-Şuarâ 26/183, el-Bakara 2/205.

⁶²³ İbn Âşûr, **Mekâsıdü's-Şeriatî'l-İslamiyye**, s. 120.

⁶²⁴ İbn Âşûr, **a.g.e.**, 121.

⁶²⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. II, s. 355-356.

evrensellik ve süreklilik niteliklerinin fitrat ile bağlantısını ortaya koymuş olmaktadır.⁶²⁶

Bu amaçla ıslahı, ferdî ıslah, toplumsal ıslah ve umranın ıslahı olarak tasnif ederek açıklamaktadır.⁶²⁷ Bu anlamda onun ıslah düşüncesinin ferdî ıslahtan toplumsal ıslaha giden tedricî bir yapıda olduğu görülmektedir. Ümmetin ıslahını sağlamak, ümmetin en küçük yapı taşı olan ferdin ıslahı ile mümkündür. Bu bakımdan ıslah, ferdin aklının, amelinin ve alemdeki varlıkların ıslahını kapsamaktadır.⁶²⁸ Allah'ın peygamberlerini toplumu ıslah ve fesaddan kurtarmak için gönderdiğini beyan ederek fesadı sadece küfür/inkar olarak değil, yeryüzünü fesada uğratmak olarak da açıklamıştır.⁶²⁹ Delil olarak sunduğu ayet-i kerimelere⁶³⁰ dayanarak Şâri'nin salahtan maksadının sadece akîde ve ibadetin değil sosyal hayattaki ilişkilerin de salahlı olduğunu beyan eder. Onun asıl amacı da sadece itikadın, ibadetlerin ıslahını araştırmak değil, Müslümanların ilişkilerinin ıslahıdır.⁶³¹ Fesat çıkarıcıları ise şirk akidesi ve sapkın amellerle kendilerini zarara uğratanlar, şeriatı ihlal ederek toplumu fesada uğratanlar ve hidayetten alıkoyarak, delaletle sürükleyerek insanları fesada uğratanlar olarak açıklamaktadır.⁶³² Bu yaklaşımıyla İbn Âşûr'un toplumdan bağımsız bir şekilde ferdin ıslahının hem imkansız olduğu hem de böyle bir ıslahın doğru olmadığı düşüncesinde olduğu görülür. Hedeflenen bu ıslah, Allah'ın yeryüzüne kitap ve hikmetle gönderdiği peygamberlerin ve ulemanın diliyle ifadesini bulan kanunlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁶³³ Kısaca izah etmek gerekirse;

⁶²⁶ İbn Âşûr, **Usûlü'n-nizâmi'l-ictimai fi'l-İslâm**, s. 32-42.

⁶²⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 38, 80. Ayrıca Bkz. Muhammed Tahir b. Âşûr, **Usûlü'n-nizâmi'l-ictimai fi'l-İslâm**, Amman, eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 2001, s. 19. Kapsamlı bir proje olarak nitelenebilecek olan İbn Âşûr'un ıslah projesi, usûlün tecdidinde kalmamış ve hayatın bütün yönlerini ıslah için girişimlerde bulunmuştur. **Usûlü'n-nizâmi'l-ictimai fi'l-İslâm** adlı eserinde ferdi ıslah ve toplumsal ıslahın temellerini ortaya koymuştur. Bu eserin amacı, İslâmın ilkesel boyutunu ortaya koyarak medeniyetin bireysel ve toplumsal olarak gelişiminin ilkelerini açıklamaktır. Ferdi ıslah başlığında doğru inanç, doğru düşünce, doğru davranışın ilkelerini, İctimai ıslah başlığında ise Müslüman toplumun birliği ve düzeninin oluşturulmasının siyâsî, ahlâkî, ekonomik ilkelerini açıklamıştır.

⁶²⁸ İbn Âşûr, **Mekâsîdü's-Şeriatî'l-İslamiyye**, s. 119.

⁶²⁹ Hûd 11/88, el-A'raf 7/142, el-Kasas 28/4.

⁶³⁰ el-Mâide 5/20, el-Bakara 2/205, Mü'minûn 23/115.

⁶³¹ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 121-122.

⁶³² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VIII, s. 250; a.mlf, **a.g.e.**, c. I, s. 283.

⁶³³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VIII, s. 175.

Ferdi ıslah: Kişinin kendisini düzeltmesi ve arındırmasına dayanmaktadır. Ferdi ıslahı itikadın ıslahı ve vicdanın ıslahı olarak iki kısımda açıklar. İtikadın sağlıklı ve sağlam olması, esas olandır. Vicdanın ıslahı ise namaz gibi ibadetlerle ve hased-kini terk etmek gibi ahlakî meziyetlerle gerçekleşmektedir.

Toplumsal ıslah: Toplumu oluşturan bireylerin ıslahı ile gerçekleşecektir. Bunu sağlayacak olan ise muamelat ilmidir.

Umranın ıslahı: Umranın ıslahı ile bölge bölge düzenin sağlanması amaçlandığından daha kapsamlı görülmüştür. Bu ıslah türünde bütün Müslümanların maslahatının sağlanması ve korunması amaçlanmaktadır.⁶³⁴

Onun düşüncesinde ferdin, tolumun, ümmetin ve alemin ıslahında Kur'an'ın merkezi konumu tartışılmazdır. Allah'ın kitabından muradı da dinin amaçlarının korunmasına yönelik tasarrufların açıklanmasıdır. Bu sebeple İbn Âşûr, Allah'ın muradını öğrenmeyi bu ıslahı sağlayacak olması sebebiyle kulluğun gereği olarak görmektedir.⁶³⁵ Kur'an'ın anlaşılmasında çeşitli kriterler ortaya koyan İbn Âşûr'a göre müfessir, Makâsıd-ı Kur'an'ı ve Kur'an'ın kendine özgü üslubunu bilmelidir. Amacı Allah'ın muradını izah etmek olan müfessir, lafızdan muradın ne olduğunu lafza dayanarak tümüyle izah edemeyebilir. Tefsirin bâtınî yöne sapmasını önlemek için Arap diline uygunluk kriterlerini şart koşan İbn Âşûr, Makâsıd-ı Kur'an ile lafzi yorumun manayı sınırlandırma tehlikesini önlemek istemiştir.⁶³⁶

İbn Âşûr, Kur'an'ın aslî maksatlarını sekiz bölüm halinde açıklamıştır;

1. *İtikadı ıslah ve sahih inancı öğretmek:* İtikadın ıslahı, ahlakın ıslahı için en büyük temeldir. Sahih itikada sahip olmak kişiyi hakkında delil bulunmayan şeye itaat etmekten sakındırarak şirk vb. inançlardan uzak tutar.⁶³⁷ “Onlara biz zulmetmedik; onlar kendi kendilerine zulmettiler. Rabbinin hükmü geldiğinde Allah'ı bırakıp da taptıkları ilahları onlara hiçbir şey sağlamadı; zararlarını artırmaktan başka bir işe yaramadı.” (Hûd 11/101) ayeti bu anlama işaret etmektedir. Şirk içinde olanların

⁶³⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 38.

⁶³⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 39. Bkz. Sad 39/29.

⁶³⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 41.

⁶³⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 39.

ilahları, onların hüsrânını artırmaktan başka bir şeye yaramaz. Burada uğradıkları zulüm, ilahlarının gerçekleştirdiği bir fiilin sonucu olarak değil, şirki tercih edenlerin kendi eylem ve inançlarının bir neticesidir.⁶³⁸ Kur'an, bu ayrımı zihinlerde ve gönüllerde gerçekleştirmek amacındadır.

2. *Ahlak*: Allah, Hz. Peygamber'e hitaben "Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin"⁶³⁹ buyurmuştur. Hz. Aişe, bu ayet-i kerimeyi "Onun ahlakı Kur'an'dır" diyerek tefsir etmiştir. Hz. Peygamber, "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"⁶⁴⁰ diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. İbn Âşûr, sahabenin bu maksadı doğru şekilde anladığına işaret eder.⁶⁴¹ Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an olması demek, Kur'an'ın mekarim-i ahlakı ve bunları engelleyecek davranışların yasaklanmasını tümüyle kapsadığı anlamına gelmektedir. Kur'an'ın içerdiği güzel ahlak, insanı kemal derecesine ulaştırmayı amaçlamaktadır. Hz. Peygamber, bu ahlakın sahibi olarak en güzel örnektir. Bu konuda Hz. Ali, Hz. Peygamber'in sahip olduğu yüce ahlakı "Kur'an'ın edebi" olarak açıklamıştır. Yüce ahlak, Kur'an'da mekarim-i ahlak babından zikredilen ve "Af yolunu tut ve marufu emret" (Araf 7/199) veya "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi" (Âl-i İmran 3/159) gibi ayetlerde ifade edilen Hz. Peygamber'i niteleyen ahlaki hasletlerdir. Ayrıca sabır, vakar, adl, zühd, iffet, tevazu, şecaat gibi hasletler İslam ahlakının temelleridir.⁶⁴²

3. *Genel ve özel hükümleri kapsayan teşrî'*: İbn Âşûr, en-Nisâ 4/105⁶⁴³, el-Mâide 5/3, 48⁶⁴⁴, en-Nahl 16/89⁶⁴⁵ ayet-i kerimelerine işaret ederek Kur'an'ın bir bütün olarak hükümleri içinde barındırdığını beyan etmektedir. Kur'an'ın her şeyi kapsaması, bu mana ve hükümleri küllî olarak içemesi anlamındadır. Mâide Sûresinde

⁶³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XII, s. 159.

⁶³⁹ el-Kalem 68/4.

⁶⁴⁰ Muvatta', "Husnu'l-hulk", 8.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 39.

⁶⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XXIX, s. 64-65.

⁶⁴³ "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!" (en-Nisâ 4/105)

⁶⁴⁴ "...Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim..." (el-Mâide 5/3)

"Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik." (Maide 5/48)

⁶⁴⁵ "...Ayrıca bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." (en-Nahl 16/89)

dinin kemale erdirildiği beyan edilmekte olup bu tamamlanma, küllî ilkelerin kemale erdirilmesi anlamındadır. İstinbat ve kıyas yoluyla elde edilen hükümler ise küllîlerin kapsamındadır.⁶⁴⁶ Nisâ Sûresinde beyan edilen Hz. Peygamber'in Allah'ın gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmetmesi, cüziyyatın kapsamında olduğu külliler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Adaletin kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği küllilerle hükmetmesi için kitap ona indirilmiştir.⁶⁴⁷ Bu noktada 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. Hâlbuki daha önce onlar, apaçık bir sapkınlık içinde bulunuyorlardı.” (Âl-i İmrân 3/164) ayetinde yer alan يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ ifadesini Hz. Peygamber'in Kur'an'ın maksatlarını tebyini olarak açıklamıştır.⁶⁴⁸ İbn Âşûr'a göre Mâide Sûresi 48. ayeti ise Kur'an'ın iki yönüne işaret etmektedir. Kur'an, zamanın ve toplumların değişmesiyle değişmeyen küllî maslahatları barındırması yönüyle musaddıktır. Diğer yönüyle Kur'an, zaman ve mekanın ihtiyaçlarının değişmesiyle geçmiş toplumların cüziyyata dair maslahatlarını neshetmiş ve iptal etmiştir.⁶⁴⁹

4. *Ümmetin salâhı ve düzenin korunmasıdır.* İbn Âşûr, Kur'an'ın büyük bir bölümünün ümmetin siyaseti hakkında olduğunu ifade etmiştir. Âl-i İmrân 3/103⁶⁵⁰, el-En'âm 6/159⁶⁵¹, el- Enfâl 8/46⁶⁵², eş-Şûra 42/ 38⁶⁵³ ayetleri bu amacın nasıl gerçekleşeceğine işaret etmektedir.⁶⁵⁴ Kur'an, sadece bireysel değil, toplumsal ıslahı da emretmektedir. Çünkü İslam, bir toplum içinde yaşandığında hedeflerini gerçekleştirir, parçalanmayı önler ve birlik-beraberlik bu yolla sağlanır. Cahiliye döneminde savaş ve düşmanlık içinde olan Araplar ve diğer milletler İslam'ın

⁶⁴⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 39.

⁶⁴⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. V, s. 192. “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!” (en-Nisâ 4/105)

⁶⁴⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. IV, s. 159.

⁶⁴⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VI, s. 221.

⁶⁵⁰ “Hep birlikte Allah'ın ipine (İslâm'a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz.” (Âl-i İmrân 3/103)

⁶⁵¹ “Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir.” (el-En'âm 6/159)

⁶⁵² “Allah ve Resûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.” (el-Enfâl 8/46)

⁶⁵³ “...Onların işleri, aralarında danışma iledir ...” (Şûra 42/ 38)

⁶⁵⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. I, s. 39.

sağladığı ıslah ile düşmanlıklardan kurtulmuş ve birlik-beraberliğe kavuşmuşlardır.⁶⁵⁵ el-Enâm 6/159. ayette geçen “dinlerini parça parça edenler”den kasıt müşriklerdir. Onların parçalanmışlığına işaret edilerek dinin asıllarında meydana gelen ihtilafın İslam toplumunun birlik ve beraberliğini bozarak tefrikaya sebep olacağı beyan edilmiş olmaktadır. Allah, İslam toplumunu bu anlamıyla tefrikadan sakındırmaktadır. Dinin temellerinde olan ihtilaflarla toplumsal olarak Kur’an’ın hedeflediği ıslah ve nizam sağlanamaz. Örneğin Hz. Ebubekir, zekat vermek istemeyenlerle savaşmış ve bu grubu “namazla zekatın arasını ayırmak”la vasıflandırmıştır. Zira din, akaid ve amel bakımından birlik temin etmelidir. Dinin bu boyutunda olan ayrışmalar, birliği yok eder. Ancak fûru’ ve cüz’iyyat alanındaki ihtilaflar, bu derece bir ayrışmaya sebep olmaz.⁶⁵⁶

5. *Kıssa ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin anlatılması:* Bu maksat, “İşte, o peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Sen de onların tuttuğu yola uy.” (el-En’âm 6/90) ayetinde ifadesini bulduğu gibi bir yönüyle teşvik ile, diğer yönüyle “...Onlara ne yaptığımız ise size belli olmuştu. Size misaller de vermiştik.” (İbrahim 14/45) ayetinde ifadesini bulduğu şekilde sakındırma ile gerçekleşmektedir.⁶⁵⁷ Kur’an önceki ümmetlerin ve peygamberlerin yüce meziyet ve faziletlerine tabi olmaya çağırmaktadır. Tâbi olunması gereken bu hususlar, bütün şeriatlerde ortak olan temel esaslardır.⁶⁵⁸ Ayrıca Kur’an, şirkten sakındırmak için geçmiş ümmetlerin durumlarını beyan etmektedir. Örneğin Araplar Şam’a giderken Semud kavminin diyarına, Yemen tarafında giderken ise Ad kavminin diyarına uğruyorlar ve Allah’ın azabının kalıntılarını görüyorlardı. Kur’an, Arapların bazı kavimlerin akıbetlerine apaçık şahit olmalarında sadece şahitliklerini değil, genel bir maksadı hedeflemekte, geçmiş kavimlerin gazabı hakeden durumlarından sakındırmaktadır.⁶⁵⁹

6. *Hitabın muhatapların durumuna, şeriatî kabul etmelerini ve yaymalarını mümkün kılacak şekilde uygun olmasıdır.* Bu maksat ilm-i şerâî ve ilm-i ahbar sayesinde elde edilir. İbn Âşûr’a göre bu ilim, ehl-i kitap Arapların birbiri ile ilişkilerinden elde ettikleri bir ilim olarak tanımlanmıştır. Araplar İslam’ın

⁶⁵⁵ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. IV, s. 30 vd.

⁶⁵⁶ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. VIII, s. 191-194.

⁶⁵⁷ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. I, s. 40.

⁶⁵⁸ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. VII, s. 355-357.

⁶⁵⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XIII, s. 249.

gelmesinden önce tecrübî ya da sözlü kültüre dayalı bilgilere sahiptir. Ancak Kur'an, hikmeti ve nazarı getirmiştir. Bu sayede ta'lim amacına ulaşacaktır. "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar." (el-Bakara 2/269) ayeti hikmetin önemine işaret etmektedir.⁶⁶⁰

7. *Öğüt ve uyarı, tahzir ve tebşîr*: Kur'an'ın ayetlerinin va'd- vaîd, terğib-terhib şeklinde ikili anlatım üslûbu içinde inzal edilmesi.

8. *Risaletin delili için Kur'an'ın i'cazını açıklama*: İbn Âşûr, Kur'an'ın lafzı ve manasıyla i'cazını vurgulayarak risaletin en büyük delilinin i'caz olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim, i'caza yönelik iddialara "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın." (Yûnus 10/38) ayeti ile meydan okumaktadır.⁶⁶¹

3.2.4.3. İbn Âşûr'un Örnek Yorumları

3.2.4.3.1. Hadler

İbn Âşûr, hadlerin insanlığın gidişatını ıslah amacıyla vazolunduğunu beyan etmektedir. Hadler, hukuk düzeninin korunmasını amaçlamaktadır. Fitne ve kargaşaya meydan vermemek için hukuk bu normları uygulamalıdır. İbn Âşûr, hadleri, kisası, ta'ziri ve diyetleri düzenlemede üç temel gaye gözetildiğini zikretmektedir;

1. *Câninin uslandırılması*: Bu gaye, ferdin ıslahını amaçlamaktadır ki toplum düzene girsin. Uslandırmanın en üst şeklinin büyük suçlar için konulan hadler olduğunu belirtmiştir. Hukuk, hem caniyi uslandırmak hem de onun içindeki kötülük duygusunu yok etmek istemiştir. Bu bağlamda hata ve şüphe durumunda hadlerin düştüğünü vurgulamaktadır.⁶⁶²

2. *Mağduru razı etme*: Suçta ikinci taraf kendisine kasıtlı olarak tecavüzde bulunan kişiye karşı intikam ve öfke hislerine kapılır. Bu duygular hiçbir zaman adil sonuçlar ortaya koyamaz. Bu sebeple hukuk cezalandırmayı üstlenerek böyle bir

⁶⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 40; a. mlf, *a.g.e*, c. XI, s. 71.

⁶⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 41.

⁶⁶² İbn Âşûr, *Mekâsîdü's-şerîati'l-İslamiyye*, s. 298.

duruma fırsat vermek istememiştir. Mağdurun rızâsının tatmin edilmediği durumlarda toplumda kargaşa hakim olur ve bu intikam ve öfke duyguları hukuk tarafından teskin edilmezse karşılıklı olarak uzar gider. Buna fırsat vermemek üzere had cezaları konulmuştur.⁶⁶³

3. *Suç işlemeye yeltenenleri bu niyetlerinden caydırma:* İbn Âşûr'a göre "Onların ceza görmesine inananlardan bir topluluk da şahit olsun.." (en-Nûr 24/2) ayetinde beyan edildiği gibi cezanın toplulukta niyetlenen kişilerin caydırılması gayesi, ümmetin ıslahını amaçlamaktadır. Cezanın tatbiki, başkalarına ibret olacaktır. Cezanın uygulanmaya devam edilmesi caniliğe niyetlenen kimselerin cüretlerini kırarak niteliktedir. Bu bakımdan hadlerin uygulanması, suça yeltenenleri caydırma gayesini kendiliğinden gerçekleştirecektir. Bazı durumlarda mağdurun affı sebebiyle cezanın uygulanmaması nadir olduğu için bu gayenin gerçekleşmesini ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca hirabe ve suikast gibi kamu düzeninin ihlali durumlarında bu tür bir affın söz konusu olamayacağı beyan edilmektedir.⁶⁶⁴

Örneğin Hırsızlık cezasında İbn Âşûr, Mâide Sûresi 38 ve 39. ayetlerde hırsızın elinin kesilmesi dışında bir ceza zikredilmediğini dile getirmektedir. Bu ceza, cahiliye döneminde uygulanmakta olup daha sonra İslam'da da uygulanmıştır. Fukaha, hırsızlık yapan kişiye ilk seferde bu cezanın verileceği konusunda ittifak halindedir. Ancak suç tekrar ederse hangi cezanın verileceği konusundaki ihtilafları zikretmektedir. Hırsızlık suçunun tekrarlanması halinde aynı cezanın değil hapis veya darb cezalarının uygulanması gerektiği yönündeki görüşe katıldığını ifade etmektedir. Bu noktada İbn Âşûr, "Hadler şüphe ile düşer." ilkesini zikrederek bu kadar ihtilaftan daha büyük bir şüphe olmayacağını beyan etmektedir.⁶⁶⁵

⁶⁶³ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 299.

⁶⁶⁴ İbn Âşûr, **a.g.e.**, s. 300.

⁶⁶⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VI, s. 192.

3.2.4.3.2. İbn Âşûr'un Kadın ile İlgili Meselelerdeki Kur'an Yorumu

3.2.4.3.2.1. Taaddüd-i Zevcât

İbn Âşûr, “Eğer, (bakımlarını üstlendiğiniz) yetim kızlara/dul kadınlara (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) adaletsizlik yapmaktan korkarsanız, hoşunuza giden ve size helal olan (diğer) kadınlardan nikâhlayıp evlenin; (hem de) ikişer, üçer, (hatta) dörder. Eğer, aralarında adâleti sağlayamayacağınızdan korkarsanız, bir tane ile yahut ellerinizin altındaki (cariye)ler ile yetinin. Böylesi, haksızlık yapmamanız (ve de geçim sıkıntısına düşmemeniz) için daha uygundur.” (Nisâ sûresi 4/ 3) ayet-i kerimesini adaletin sağlanamama durumunu öne çıkararak yorumlamaktadır. Buradaki adaletsizliği, erkeğin evli bulunduğu birden fazla eş arasında hem ihtiyaçların karşılanması hem de duygusal olarak eşitliğin olmaması ile açıklamaktadır. İbn Âşûr’a göre Allah çok evliliğe adaletin sağlanması şartıyla ümmetin çoğalmasına vesile olması, kadınların sayısının erkeklerden çok olması, kadınların gözetilmesi gereken durumlarının mevcudiyeti ve zinanın yaygınlaşmasını önleme gibi çeşitli maslahatları gözeterek izin vermiştir. Toplumun ıslah ve nizamını sağlama gayesinin İbn Âşûr’un bu yorumunda esas olduğu görülmektedir.⁶⁶⁶

3.2.4.3.2.2. Kadının Şahitliği

Bakara Sûresi 282. ayetteki “...(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun...” ifadelerinin yorumunda şarî’in maksadının bu tür muamelelerde genişlik sağlamak olduğunu ve kadının bu tür işlemlere dahil edilmeye alıştırıldığını ifade etmektedir. Zira cahiliye döneminde kadın, bu tür işlemlere kesinlikle dahil edilmiyordu. Bir erkek yerine iki kadın zikredilmesinin gerekçesinin ise ayet-i kerimedeki “Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.” ifadesine dayandığını dile getirmektedir. Bu da unutma ve şüphe ile gerçekleşebilecek olan tahriften şahitliği korumak içindir ki

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. IV, s. 226.

yaratılış itibariyle kadın çoğunlukla bu konularda erkeğe nisbetle daha zayıftır. İbn Aşur'un şahitlik meselesini, kadının toplumdaki konumunun ıslahına yönelik olarak yorumladığı söylenebilir.⁶⁶⁷

3.2.4.3.2.3. Kadın-Erkek Eşitliği

Nisâ Sûresi 34. ayette İbn Âşûr, “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.” ifadesini kendisinden aile hukukuna dair fer’î ilkelerin kendisinden neşet ettiği bir mukaddimeye benzeterek teşrî’î küllî bir ilke olarak açıklamaktadır. Burada erkeğin kavvamlık vasfını mutlak bir üstünlük olarak yorumlamamakta ve erkeğin kadını koruyup kollamakla ilgili vasıflarına bağlı olarak anlaşılması gereken bir yükümlülük olarak görmektedir. İbn Âşûr, kadının cahiliyedeki değerinin Kur’an’ın inişiyle yükselmesine işaret etmektedir.⁶⁶⁸

3.2.4.3.3. Müellefe-i Kulûb Meselesi

Modernist yaklaşımlar tarafından hükümlerin değişebilirliği konusunda sıkça söz edilen Tevbe Sûresi 60. ayetin⁶⁶⁹ tefsirinde İbn Âşûr, Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekat vermemesinin sebeplerini ve daha sonra gelen ulemanın görüşlerini zikretmektedir. Buna göre Hz. Ömer, İslam izzet kazandıktan sonra müellefe-i kulûba zekat konusunda bir maslahat görmediği için bu sınıftan zekat payını kesmiştir. Sahabe de bu uygulamaya itiraz etmediği için uygulama hakkında sükut-u icmâ üzere nesh ile hükmedenler olmuştur. İbn Âşur, İbn Arabî’den aktararak “İslam’ın güçlü zamanları kaybolur ve müellefe-i kulûba ihtiyaç duyulursa bu pay onlara verilir” görüşünü zikreder. Sonuçta ona göre Hz. Ömer’in bu icraatının sebebi, İslam’ın izzetidir. Hükmü tamamen kaldırmayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. II, s. 109.

⁶⁶⁸ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. V, s. 38- 39.

⁶⁶⁹ “Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”

⁶⁷⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. X, s. 238-239.

3.2.4.3.4. Fâiz

İbn Âşûr, Bakara Sûresi 275. ayetteki⁶⁷¹ ribayı cahiliyye ribası olarak açıklamıştır. Ona göre Kur'an, ümmetin malının korunması hakkındaki en önemli ilkesini bu ayeti getirerek düzenlemiştir.⁶⁷² Zarûriyyâtın malın korunması boyutunun gerçekleşmesi için en temel hükmün faizle ilgili bu hüküm olduğunu beyan ederek makâsıda işaret etmektedir. Bu ayette zikri geçen "faiz yiyenlerden kasıt" cahiliyye dini üzere olanlardır. Kafirler küfürlerine devam ettikleri ve cahiliyye dininden vazgeçemedikleri için bu tehdidin onlardan başkasına yönelmesi uygun olmaz. Müslümanlara faizin yasaklanması, Al-i İmran Sûresi 130. ayetteki "Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz." ifadeleriyle hükme bağlanmıştır. Dolayısıyla Bakara Sûresi 275. ayette geçtiği şekilde müslümanların "Alışveriş, faiz gibidir" demeleri söz konusu değildir. Bu yolla aynı zamanda kafirlerin durumlarını hatırlatarak Müslümanların, kafirler tarafından söylenen "Alışveriş de faiz gibidir" sözüne kapılıp faize meyletmelerini önlemek amacı da mevcuttur. Dolayısıyla Al-i İmran sûresindeki ayet, bu ayete takaddüm etmiş olur. Bakara Sûresi 275. ayet ise faiz kapısını tamamen kapatmıştır.⁶⁷³ İbn Âşûr'a göre faizin haram kılınışının ferdin ve toplumun ıslahını amaçlayan çeşitli maksatları mevcuttur. Bunlardan biri de Müslümanları yatırımda tembellikten uzaklaştırmak, dünya işlerinde Müslümanları yardımlaşma ve ortaklığa teşvik etmektir. Bu maksadın gerçekleşmesi için riba, az olsa bile haram, ticaret ve ortaklıktan elde edilen kar ise çok fazla olsa bile helal kılınmıştır.⁶⁷⁴ Râzî'den aktararak ribanın haram kılınmasının hikmetlerine de değinmiştir. Öncelikle riba, bir kimsenin malını karşılıksız ve haksız yere almaktır. Genellikle borç veren zengin, borç alan ise fakir olduğu için faiz muamelesi fakirin aleyhine olarak gerçekleşmektedir. Öte yandan riba, insanı çalışmaktan alıkoyar ve riba ile kazanmaya alışan kişiler

⁶⁷¹ "Faiz yiyenler (kafirlerden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisinin ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar."

⁶⁷² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. III, s. 78.

⁶⁷³ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. III, s. 81.

⁶⁷⁴ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. IV, s. 87.

çalışmak için gayret gösterme ihtiyacını hissetmez. Aynı zamanda insanlar arasındaki faizsiz borçlanmayı zamanla ortadan kaldıracığı için insanlar arasında iyiliği ortadan kaldırır.⁶⁷⁵ Görüldüğü gibi İbn Âşûr'un faiz ile ilgili hükümlerde Kur'an'ın temel gayesi olan toplumun ıslahını göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

Öte yandan İbn Âşûr, Müslümanların dünyanın efendisi konumunda iken faize ihtiyaç duymadan asırlar boyu yaşadığını ve bu sebeple servetlerinin eksilmediğini ifade etmiştir. Başka toplumların dünya siyasetinde etkin olmasının sonucunda Müslümanların ticari ilişkilerinde faiz, bir problem olarak gün yüzüne çıkmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, bu durumu tartışmıştır. Müslümanları bu dar boğazdan kurtaracak olan şey ise İslam devletlerinin şeriatin aslî ilkeleri üzerine mali kanunlar bina etmeleridir.⁶⁷⁶

İbn Âşûr, bağımsızlık öncesinden başlayarak Tunus'un modernleşme faaliyetleriyle ve çeşitli sosyal-siyasî reformlarla içiçe olmuştur. Değişimin karşı konulamaz bir hızda olduğu bu dönemde selefleri gibi projesindeki reformların ilkesel olarak İslam'a uygunluğunu sağlamayı hedeflemiştir. Bu ilkesellik ise şeriatin ve Kur'an'ın gayeleri temelinde izah edilmiştir. Kur'an'ın evrenselliğini küllî esaslar düzeyinde açıklayarak Kur'an'ın yeni problemlere cevap verebilme kabiliyetine dikkat çekmiştir. Kur'an'ın evrenselliği ve modern döneme hitap kabiliyeti temelinde hem hukuk hem tefsir alanında makâsıd ve ıslah merkezli usûl teklifleri ile alanın etkili bir ismi olarak eserleriyle modern makâsıd literatüründeki yerini almıştır. Kur'an'ın manalarını daraltacak ve yeni manaların ortaya çıkmasını engelleyecek olan rivayet ve dil ilimleri gibi klasik araçların yanlış kullanımı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Sahih bir yorumun imkanı için müfessirin bu klasik ilimler yanında Makâsıd-ı Kur'an'ı bilmesini şart koşturmaktadır. İslam'ın değişimlere cevap verebilmesi ve her dönem insanının problemlerini çözebilme kabiliyeti, bu ilkeler temelinde mümkün olacaktır. Kur'an'ın anlamlarının genişliğine de bu minvalde dikkat çekerek tefsirin klasik usûlünü görmezden gelmeden tenkit ederek ele almak sûretiyle manada donmanın önüne geçmek istemektedir. Bu bağlamda onun rivayet karşısındaki tutumu,

⁶⁷⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. III, s. 85-86.

⁶⁷⁶ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. IV, s. 87.

rivayete dayalı tefsirin yükselişe geçtiği veya selefi paradigmanın yayıldığı bir dönemde yaşamasının sonucu olarak görülebilir. Tefsir alanında makasid meselesini gündeme getirmesi rivayete ilişkin tutumuyla da alakalıdır. Kur'an yorumunda dikkatlerin rivayet-nakil üzerinde yoğunlaştığı bir dönemde mananın bu materyal içinde dondurulmasına karşı çıkarak dil ilimlerini öne çıkarmıştır. Dil ilimleri ile tefsirin bâtinî bir tefsir olmasını önlemek isterken Makâsıd-ı Kur'an ile ilgili açıklamalarla lafzın sınırlandırıcı etkisine karşı çıkmaktadır. Hem ayetlerin, hem sûrelerin hem de bütün Kur'an'ın temel maksatlarını, küllî bir bakışla göstermek istemiştir.

3.3. Fazlurrahman ve “Gerçek İslamîlik Ölçütü” Olarak Makâsıd Fikri

Fazlurrahman, 1919 'da Pakistan'da dindar bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir. Dayobend ulemasından olan babasının yönlendirmesiyle “ders-i nizâmî” diye bilinen klasik usûlde bir eğitimden geçmiştir. Daha sonra 1940'ta Pencap Üniversitesini ve 1942'de aynı üniversitede masterı bitirmiştir.⁶⁷⁷ Bu sıralarda başlayan ve 1950'lere kadar süren geleneksel inançları ile modern eğitimi arasında çelişkiler hissettiği bir şüphe dönemi geçirmekte ve bu şüphe dönemini felsefi okumaları ile ilişkilendirmektedir. Onun metodolojisini ortaya çıkaran sürecin şüphe içinde sorgulamalar yaptığı dönem olduğu söylenebilir. İslam Felsefesi alanında ve İbn Sina ile ilgili çalışmasında filozofların ve kelimcilerin Allah ve Peygamberlik hakkındaki görüşlerini incelemiş, iki tarafın görüşlerindeki çelişkileri eserlerinde tartışmıştır. Ancak iki tarafın görüşleri de kendisini tatmin etmemiştir. Bu ortamda şüphe içinde ama aramaktan vazgeçmeyen tavrı ile bir görüşün doğruluğunun kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnetin bütünlüğüne dayanması gerektiğini söyleyerek “Gerçek İslamî Ölçüt” olarak nitelediği usûlünü ortaya koymuştur.⁶⁷⁸ Fazlurrahman şüphe döneminin ardından geleneğe yeniden hayatiyet kazandırılması için bir çaba

⁶⁷⁷ Alparslan Açıkgenç, “İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)”, **İslâmî Araştırmalar**, c. IV, sayı: 4, 1990, s. 233; a.mlf, "Fazlurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. XII, s. 280.

⁶⁷⁸ Açıkgenç, **a.g.m.**, s. 234-235; a.mlf, "Fazlurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, s. 283.

içine girmiştir. O, bütün bir geleneğin Kur'an'a nispetini doğru bulmaz ona göre geleneğin dayandığı yer, Kur'an değil, tefsirlerdir. Bu bakış açısı, onu içsel çatışmalarına ve çözümsüzlüklere son vermek amacıyla geleneği Kur'an zemininde yeniden anlamaya yöneltmiştir.⁶⁷⁹ 1950'den sonra Durham Üniversitesinde, 1958'den itibaren de Kanada'da McGill Üniversitesinde öğretim üyesi olarak bulunur. 1961'de Eyüp Han Fazlurrahman'ı Pakistan'a davet eder. Önce İslam Araştırmaları Merkezinde öğretim üyesi, sonra enstitü müdürü olarak çalışır. 1962 sonrasındaki yayınları güncel sorunlar üzerinedir.⁶⁸⁰

Bu dönemde Mevdûdî (ö.1979), kendisine Cemaat-i İslamî hareketine katılmayı teklif eder, ancak Fazlurrahman, ilmî çalışma yapma arzusu gerekçesi ile bunu reddeder.⁶⁸¹ Ancak onun fikri çabalarının dışında “eylemci” olarak nitelendirildiğini de görmekteyiz. Döneminde İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı problemleri dikkate alarak çözümler üretmeye çalışmıştır. Hükümetin teklifi ile İslam araştırmaları merkezi müdürlüğünü yürütmüştür. Makalelerinde bir taraftan geleneksel birikimi incelerken bir taraftan da güncel siyasî ve sosyal sorunları ele almıştır.⁶⁸²

Fazlurrahman'ın hayatı üç döneme ayrılmıştır:

I. Bunalım Dönemi: Pakistan'daki ilköğrenim ile Oxford'daki öğrenim yılları ve Durham üniversitesindeki çalışmalarını içeren bir döneme tekabül etmektedir.

II. Oluşum Dönemi: 1958'de McGill Üniversitesinde ders vermeye başlamasından 1968'de Pencap İslam Araştırmaları Merkezi Enstitüsünden istifa etmesine kadar geçen süreçtir.

III. Çözüm Dönemi: Chicago Üniversitesi'nde ders verdiği yılları (1969-1988) içermektedir.”⁶⁸³

⁶⁷⁹ Açıkgenç, **a.g.m.**, s. 240; Hatice K. Arpaguş, **Fazlurrahman'a göre Allah İnsan ve Vahiy**, İstanbul, İfav, 2021, s. 17.

⁶⁸⁰ Açıkgenç, **a.g.m.**, s. 234-235; a.mlf, "Fazlurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, s. 280, Arpaguş, **a.g.e.**, s. 21.

⁶⁸¹ Açıkgenç, **a.g.m.**, s. 234.

⁶⁸² Açıkgenç, **a.g.m.**, s. 238. Bkz. Fazlurrahman, “Eyyüp Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler” **Essay on İslamî Civilization**, Ed. Donald P. Little, Leiden, 1976, s. 98.

⁶⁸³ Arpaguş, **Fazlurrahman'a göre Allah İnsan ve Vahiy**, s. 21.

Fazlurrahman'ın akademik çabalarının yanında onun kendinden önceki dönemin reformistlerini sıkı bir şekilde takip etmesi, eleştirmesi ve yeri geldiğinde takdir etmesi de yaklaşımının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu yaklaşım, geleneği, modernist yaklaşımları ve batılı araştırmacıların eserlerini masaya yatırdığı bir zemin üzerinde gelişmiştir.

3.3.1. Fazlurrahman'ın Islahatçılara Yönelik Eleştirileri

Fazlurrahman modern öncesi ıslahat hareketlerini incelerken önemli temel özelliklerini şu şekilde özetlemektedir; “asr-ı saadetin İslam anlayışına dönmek, ahlâkî ve sosyal suistimallerden, Orta Çağın son asırlarından beri ümmetin içine düştüğü genel çöküntüden kurtulmak ve çare olarak da ahlâkî-dinî müsbetçiliği uygulama alanına koymak.”⁶⁸⁴ Islahat akımlarında toplumun kendi içinden kaynaklanan “batıl inançların yok edilmesi, toplumun ahlâkî olarak yükseltilmesi ve sûfilîğin ıslahı” gibi dinamiklerin Batı’dan daha fazla etkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu akımlar hakkında Batı etkisinin gereğinden fazla söz konusu edildiğine ve dozunun abartıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre ilk ıslahatçılar, asıl kaynaklara dönüş çağrısı ile Kur’an ve sünnetin her şeyi aşan otoritesine olumlu yönde katkıda bulunmuşlardır.⁶⁸⁵

Ancak Fazlurrahman, on sekizinci asır reform hareketlerinin “kaynaklara geri dönüş” fikrinin doğruluğunu ilkesel olarak kabul etse de bu geriye dönüşü usûl olarak doğru bulmamaktadır. Eleştirilerinde özetle şunu ifade etmektedir: Kaynaklara dönüş uygulama üzerinden değil, tekrar doğru anlama üzerinden düşünülmelidir. Bu dönüş, Kur’an ve sünnetin tekrar asr-ı saadette uygulandığı şekilde uygulanması anlamına gelmemelidir. “Sadece geçmişe dönüş, mezarlara dönüşten başka bir şey değildir.”⁶⁸⁶ Ona göre yeni sorunların çözümü için Kur’an ve sünnete başvurmakta bir problem yoktur. Ancak bizi doğru yola iletecek olan yeni bir anlama yöntemi ortaya koymaktır.

⁶⁸⁴ Fazlurrahman, **İslam**, s. 311-312.

⁶⁸⁵ Fazlurrahman, **İslam**, s. 317.

⁶⁸⁶ Fazlurrahman, **Tarih boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Çev: Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 138.

Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ifade edilmiş olan genel ilkeler, bu iki kaynağın sosyal sorunlara hitabı için anlamlarla doludur. Bu anlamlar ise basit bir tekrar olmayıp somut tarihî paradigmadan çıkarılan derslerdir.⁶⁸⁷ Bu sebeple Kur'an'ın hukukun kaynağı oluşu,

“Kur'an'dan hüküm çıkarma ya da elde hazır hukukî malzemenin onunla terkip edilmesinin -ya ihtiyaç hasıl olduğu için ya da salt tefekkür sonucu; gittikçe daha fazla sayıda ayetin hukukî delalet ve uzanımlarının farkına varıldıkça ve idrak edildikçe daha yoğun hâle gelmektedir.”⁶⁸⁸

Bu konuda İslamî modernizmin iki yanlısına dikkat çekmektedir. İlk olarak hukuk, doğrudan doğruya Kur'an'dan çıkarılmaya çalışılmıştır. İkinci olarak ise İslam dışı kaynaklardan alınan hukuksal ve kurumsal malzemeler İslamîleştirilmiştir.⁶⁸⁹ Fazlurrahman başka bir “çarpık tavır” olarak zikrettiği ıslahatçıların kendi sorunlarını -başka bir ifadeyle sorun ettikleri meseleleri- merkeze alarak kaynaklara döndüklerini vurgulamaktadır. Modernist öncesi ihya hareketleri, hayatın hangi alanında sorun yaşıyorsa o zaviyeden bakarak kaynaklara yönelmiştir. Örnek olarak Vehhabi hareketi, halk arasında yaygın sûfî hurafecilik sorununu çözmek üzere kaynaklara yaklaşp tevhid merkezli vurguları öne çıkarmıştır. Halbuki ekonomik sömürüye karşı Kur'an'ın adalet düşüncesine hiç kulak vermemişlerdir. Başka bir ifade ile bu adaletsizlik onlar açısından sorun teşkil etmediği için Kur'an'da da onu bulmamışlardır.⁶⁹⁰ İhyacıların sonrasında gelen Afgânî ve Abduh gibi ıslahatçıların sorunlarının ise dönemlerine göre çeşitlendiği ve değiştiği görülmektedir. Onların zihinleri eğitim reformu, kadın meselesi, toplumsal ıslahatlar, siyasî ıslahatlar ve anayasal düzene geçiş gibi meselelerle meşgul olmuştur. Fazlurrahman bahsi geçen isimlerin bu yeni soru ve sorunlar ile İslam'ın temel kaynakları arasında bağlantılar kurmasını başarı olarak değerlendirmektedir. Yaklaşımları geçerli fakat geliştirilmeye muhtaçtır.⁶⁹¹ O, bahsettiği ihyacıları iki açıdan tenkit etmektedir. Birincisi yöntemlerini net bir şekilde ortaya koyamamışlardır. İkinci olarak ise bütüncüllük

⁶⁸⁷ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 139.

⁶⁸⁸ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 121.

⁶⁸⁹ Fazlurrahman, “İslâmî Modernizm: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler”, **İslamî Yenilenme: Makaleler III**, Çev: Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 80-81.

⁶⁹⁰ Fazlurrahman, “İslam: Sorunlar ve Fırsatlar”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 98-99.

⁶⁹¹ Fazlurrahman, “İslam: Sorunlar ve Fırsatlar”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 101-102.

iddiasında bulundukları ve geleneği parçacı olmakla eleştirdikleri halde kendilerini parçacı olmaktan kurtaramamışlardır. Seçme meseleler etrafında kaldıkları için bütüncüllükten uzaklaşmışlardır. Fazlurrahman'ın bu konudaki eleştirileri hem klasik modernistler hem de neo-modernistler için geçerlidir. Ona göre iki ekol de Batı'nın etkisinden kurtulamadığı için belli konuları aşamamışlardır.⁶⁹²

Reformistleri eleştirisinde Fazlurrahman, modernist zihniyetin “Batılı kurumların ekonomik modellerinin alınıp sosyo-ahlâkî alanın kendisini Batı'ya karşı koruması” fikrine karşı çıkmaktadır. Bu bakış açısı içinde Müslüman toplumun çıkmazının ekonomik olduğunu, sosyo-ahlâkî açıdan çıkmaza girmediği iddiasını barındırmaktadır. Ahlâkî alanda değişim ihtiyacının hissedilmemesi, onu rahatsız etmektedir. Bu, onun sosyo-ahlâkî alanın da Batılı bir tarza bürünmesi gerektiği fikrinden hareket ettiğini göstermez. Müslüman yöneticilerin ancak sömürge sonrasında ekonomik gelişme hamlesinin istenilen sonucu vermediğini gördüklerinde artık sorunun genel bir değişim talep ettiğinin farkına vardıklarını vurgular.⁶⁹³ Bu anlayışa göre Müslümanlar, bu duruma “saf Müslüman” olmadıkları için düşmüştür. On sekizinci asırdan itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan reform hareketlerinin meselelerinin “İslam'ın değil, Müslümanların bozulmuş olduğu fikri” üzerine bina edildiği ifade edilmektedir. Özellikle modern öncesi ıslahatçıların “Din, insanî gaye içindir” mottosunu öne çıkarması ve sûfî çevrelere tepkisel yaklaşım, ıslah çabalarının toplumsal yönünün öne çıkmasında etki etmiştir. Batı karşısında siyasî yenilmişlik krizinin neticesinde milliyetçiliğin de yükselişi ile birlik ve beraberlik çağrıları, dahili düşünsel alandaki gelişmeyi harici dayanışma lehine bozmuştur.⁶⁹⁴

Burada Fazlurrahman'ın kaygısının farklı olduğu veya endişesinin önceki döneme göre daha belirgin ve daha kapsamlı olduğu görülmektedir. O, modern dönemde yapılacak değişikliklerde belli alanların öne çıkarılmasından rahatsızlık duymaktadır. Örneğin mesele şahıs hukuku veya aile hukuku olduğunda ulema bu alanı İslamî sayarak çözüm üretmekte ve ancak siyasî-iktisadi alanda İslam'dan

⁶⁹² Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 107.

⁶⁹³ Fazlurrahman, “İslam'da İhya ve Islahat/Reform Hareketleri”, **İslamî Yenilenme: Makaleler III**, s. 64.

⁶⁹⁴ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 60-64.

bağımsız kararlar alabilmektedir. O, bu alanların seküler ya da yarı seküler alana terkedildiğini vurgulamaktadır. Fazlurrahman'ın burada verdiği örnek, dikkat çekicidir. Örneğin Pakistan'da bağımsızlık sonrası toprak reformu uygulamalarına özel mülkiyete dokunduğundan dolayı İslamî olmadığı gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Ancak toprak reformu savunucusu hükümet, bu reformların sosyal adalet ilkesine uyduğu gerekçesiyle İslam'a uygunluğunda bir problem olmadığını savunamamıştır.⁶⁹⁵ Bu noktada Fazlurrahman'ın genel ve küllî bir ilke olarak sosyal adalet ilkesini tikel durumun üzerine çıkardığı ve bu ilke ışığında meselenin çözülmesi gerektiğine dikkat çektiği görülmektedir.

Fazlurrahman, ilkesellik vurgusuna rağmen modernistlerin Kur'an'ın ilkeler verdiği sünnetin ise bu ilkelerin somut örneğini oluşturduğu hakkındaki fikirlerini vahim bir yanlış olarak değerlendirir. Çünkü ona göre Kur'an, çoğunlukla ilke vermez. Aksine somut tarihî meselelere çözümler sunmaktadır. Bu ilkelerin çıkarılmasını sağlayan sebeplerin ortaya çıkarılması ise ya açıkça ya da ima yoluyla olmaktadır.⁶⁹⁶ Bu ilkelerin çıkarılmasında başarısız addettiği modern öncesi ıslahatçılar, Orta Çağın otoritelerini tanımayan ictihad yanlısı tavırlarıyla modern İslam'ın doğuşuna ve fikri dinamizme başlatıcı bir etkide bulunmuşlardır. Ancak buna rağmen ictihadın fiilen yapılması gereken alanın boş bırakıldığı ve bu alanın modern dünyanın değerleriyle dolduğunun altını çizmektedir.⁶⁹⁷

“Başarısız olmalarının sebebi ilk dönem İslam'ını yani Kur'an ve Sünnet'i çok dar basit ve statik anlamda almalarıdır. Şuna inanmışlardır: “Şayet Müslümanlar, yedinci asırda yaşamış olan atalarına uymuş, yani onların yapmış olduklarını aynen tekrarlamış olsalardı, “Allah katındaki olan haklı konumlarına, yani hem bu dünyada hem de ahirette” tekrar ulaşmış olurlardı. Ancak büyük soru işareti şudur: Bir tarih sahnesi aynen nasıl tekrarlanabilir?”⁶⁹⁸

Fazlurrahman son iki asırda ictihad hakkında çok söz söylendiğine dikkat çekerek bir ictihad tanımı ortaya koymaktadır. İctihat, parçalı ve rastgele değil,

⁶⁹⁵ Fazlurrahman, “İslam'da İhya ve Islahat/Reform Hareketleri”, s. 66.

⁶⁹⁶ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, Çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 73.

⁶⁹⁷ Fazlurrahman, **İslam**, s. 319.

⁶⁹⁸ Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s. 138.

sistematik, kapsamlı ve uzak hedefli olmalıdır. Ona göre bu içtihat ile herkesten daha fazla imtiyazlı bir zihin tarafından ortaya konmuş ve Müslümanlara yolu ebediyyen gösterecek tek bir yanılmaz hükümden bahsedilmemektedir.⁶⁹⁹ Fazlurrahman keyfi ictihaddan uzak bir şekilde Kur'an'ı, sünneti ve Hz. Peygamber'in yasama modelini yorumlamak için sağlam bir metot geliştirmek gerektiğinin altını çizmektedir. Bu da ancak ictehad çabasını belli prensiplere bağlamak ile gerçekleştirilebilir.⁷⁰⁰ Onun ictehad tanımını şu şekilde yaptığı görülmektedir;

“Kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun (precedent) manasını anlamak o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis, ya da olmadığı takdirde ta'dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural yeni durumu içersin.”⁷⁰¹

Bu tanım, tikel bir durumun bile genel bir ilke olarak genelleştirilebileceği ve bu ilkedен yeni kuralsal sonuçların üretilebileceğini ifade etmektedir.⁷⁰²

3.3.2. Fazlurrahman'ın Batılı Araştırmacılara Yönelik Eleştirileri

Fazlurrahman, Batı'nın İslam dünyası üzerinde çeşitli kanallardan çok yönlü etkisine işaret etmektedir. Ona göre modern dönemin İslam tarihi, aslında Batı'nın İslam toplumu üzerindeki etkisinin tarihidir. Bu etkinin ilk aşamasında siyasî ve askerî bir meydan okumaya dikkat çekilirken daha sonraki aşamada dinî ve fikri saldırıların başladığı dile getirilmektedir.⁷⁰³

Fazlurrahman, ikinci aşama meydan okumada Batılı yazarların Kur'an'ın muhtevasına yönelik araştırmalarında ulaştığı sonuçları analiz etmekte ve Batılı araştırmacıların fikirlerini tenkit eden eserler ortaya koymaktadır. Fazlurrahman, Batılı Kur'an incelemelerinde iki yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. 1. Yaklaşımda Kur'an üzerindeki Yahudi ve Hristiyan etkileri aranmaktadır. 2. Yaklaşımda ise

⁶⁹⁹ Fazlurrahman, “İslam ve İktisadî Adalet Sorunu”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 108.

⁷⁰⁰ Fazlurrahman, “İslam: Sorunlar ve Fırsatlar”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 109.

⁷⁰¹ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 59.

⁷⁰² Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 59.

⁷⁰³ Fazlurrahman, **İslam**, s. 316.

Kur'an'ın muhtevasının kronolojik olarak tespiti yapılmaya çalışılmaktadır.⁷⁰⁴ Bazı eserler ise Kur'an'ın muhtevasını ya bir bütün olarak ya da belli yönleri itibariyle anlatmayı hedef alan eserlerdir.⁷⁰⁵ Fazlurrahman, kronoloji arayışlarının birinci yaklaşıma göre daha bilimsel olduğu düşüncesinde olmasına rağmen bu yaklaşımı da yeterince tutarlı bulmaz. Ona göre bu konuda daha derinlikli çalışmalar yapılmalıdır. Örnek olarak Blachere'nin Hz. Peygamber'in hayatının psikolojik safhalarını tespiti çalışan eserindeki yaklaşımı ona göre bütüncüllükten uzaktır. Bu eser, başarılı sayılsa bile Hz. Peygamber'in hayatının bir yönünü ortaya koymakla parçacı olmaktan kurtulamamıştır. Bu sebeple ona göre meseleye Kur'an'ın hedefleri ve bu hedeflerle ilgili mesajları açısından bakılmalıdır. Öncelikle Kur'an'ın akideleri/ana konuları ve mesajlarının ortaya çıkış ve gelişiminin incelenmesi gerekmektedir.⁷⁰⁶ Burada Fazlurrahman'ın “ana konu” tabirini temel mesaj veya kapsayıcı/küllî mesele olarak tanımlamak yanlış sayılmayacaktır.

Fazlurrahman'ın İslam'a Yahudi ve Hristiyan etkisini ispatlamak amacıyla yapılan Batılı çalışmalara başka bir ifadeyle İslam'a Yahudi ve Hristiyan “köken” bulma gayretlerine yönelik eleştirilerinde Wansbrough'un önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Wansbrough, Kur'an üzerinde birkaç kültürün etkisi olduğunu ve Kur'an'ın Hz. Peygamber sonrasında oluşturulduğunu iddia etmektedir.⁷⁰⁷ Wansbrough, bu iddiasını Yahudi geleneğe ait dört ana konunun Kur'an'ın da ana konuları olduğu düşüncesiyle desteklemektedir. Bu konular; cezalandırma/karşılık, işaret/mucize, sürgün, ahit/sözleşme konularıdır.⁷⁰⁸ Fazlurrahman bu konulara Kur'an'ın önem verip vermemesi açısından yaklaşır ve eğer bu konular, Kur'an'ın ana konuları ise neden Müslümanların bu konuları önemli görmediğini sorgular. Zira Müslümanlara Kur'an'ın ana konuları sorulsa tevhid, namaz, zekat, hac vs. cevaplar

⁷⁰⁴ Fazlurrahman, “İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği”, **İslâmî Yenilenme: Makaleler I**, s. 125, 126.

⁷⁰⁵ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 22.

⁷⁰⁶ Fazlurrahman, “İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği”, **İslâmî Yenilenme: Makaleler I**, s. 126.

⁷⁰⁷ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 24; Bkz. John Wansbrough, **Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1977, s. 2 vd.

⁷⁰⁸ Wansbrough, **a.g.e.**, s. 2.

alınır. Bu sebeple Wansbrough'un yöntemi Kur'an'ı anlamsız sözler yığını haline getirmektedir.⁷⁰⁹ Ne İslam alimleri ne de Batılı İslam araştırmacıları Kur'an'ın temel dünya görüşünü yakalayabilmişlerdir. Bu noktada müslümanları kronolojiyi gözardı eden bütünsellikten uzak parçacı yaklaşımla eleştirirken batılı araştırmacıları da yüzeysellik ve ön yargılı olmakla eleştirmiştir.⁷¹⁰

“Ana konu” tabirinin onun gündemine bu şekilde girdiği görülmektedir. Fazlurrahman, bu alanda **Major Themes of the Quran**⁷¹¹ adlı eserini telif etmiştir. Eserin girişinde telif gayesini açıklamaktadır. Buna göre son zamanlarda Kur'an'ın konuları hakkında Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar tarafından pek çok eser üretildiğini, bu eserlerin bir indeks olarak yararlı olabileceğini dile getirmektedir. Ancak hiç biri Kur'an'ın Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerini anlamaya yardımcı olamayacaktır. O halde acil olarak bir eser üretilmelidir.⁷¹² Bu alanda üretilmiş olan kronolojik ve tahlilî çalışmalar, ilmî olarak işlevsel olsalar bile Kur'an'ın mahiyetini tam olarak yansıtamamışlardır. Zira Kur'an'ın anlaşılması, terkîbî yani bütüncül bir bakışla mümkün olur.⁷¹³ Bu konudaki batılı araştırmacıların eserlerinin eksiği ise Kur'an'ın sadece belli bir yönü ile ilgilenmiş olmalarıdır.⁷¹⁴ Fazlurrahman buna rağmen bu eserlerin Kur'an'ın ruhuna en uygun eserler olduğuna değinmeden geçmez. Çünkü Kur'an'ın kronolojik sırası ve nüzul dönemi şartlarını bilmeyi Kur'an'ın gayelerini anlamakta faydalı görmektedir.⁷¹⁵

Fazlurrahman'ın Kur'an'ın ana konularına dair bir eser vermesinin sebebi, bu açıklamalarla netleşmektedir. Batılı yazarların Kur'an'a köken bulma amacıyla Kur'an'ın muhtevasının Ahd-i atik ve Ahd-i cedid ile benzerliğini iddia eden çalışmalarına⁷¹⁶ bir tepkisi söz konusudur. Batılılara karşı Müslümanlar ise ortaya koydukları eserlerde Kur'an'ın günümüze olan ilgisini yakalayamadıkları için

⁷⁰⁹ Fazlurrahman, “Din Araştırmalarında İslam'a Yaklaşımlar”, **İslâmî Yenilenme: Makaleler II**, Çev, Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 71.

⁷¹⁰ Fazlurrahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı”, **İslâmî Yenilenme: Makaleler I**, s. 71.

⁷¹¹ Bkz. Fazlurrahman, **Major Themes of Quran**, 2. bsk, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1989.

⁷¹² Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 21.

⁷¹³ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 22.

⁷¹⁴ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 26.

⁷¹⁵ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 23.

⁷¹⁶ Bkz. Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 22.

Kur'an'ı çağdaş insanın ihtiyaçlarına uygun olarak takdim edememişlerdir. Bu başarısızlıkta etkili olan husus, geleneksel fikirlerden ayrılma korkusudur.⁷¹⁷

Fazlurrahman'a göre Batılı yazarların çalışmaları yüzeyseldir. Schacht'ın Kur'an'ın hukukun ikincil durumda hesaba katıldığı doğrudan kaynağı olmadığı hakkındaki görüşlerini değerlendirdikten sonra reddetmektedir. O, Schacht'ın bu konuda sunduğu delilleri güçlü bulmaz. Örneğin Schacht, iddet hükmünün İslam'ın ilk dönemlerinde uygulanmadığını ya da hırsızın elinin kesilmesi cezasının yerine kırbaçlandığını ileri sürerek Kur'an'ın İslam hukukunda ikincil planda görüldüğünü iddia etmektedir. Fazlurrahman'a göre Kur'an, her zaman hukukun kaynağı olmuştur.⁷¹⁸

Batılı araştırmacıların yaklaşımlarını dini anlama ve yorumlamanın kendi mensuplarının dışında olanlar için mümkün olup olmadığı noktasında ele almaktadır. Wilfred Cantwell Smith tarafından bir din hakkında dinin mensuplarının dışındakilerin değerlendirmelerin geçerli kabul edilebilmesi, o dinin mensuplarının onayına bağlı görülmüştür. O, genel olarak bu yorum üzerinden İslam'ın mahiyetinin gerçek manada anlaşılamayacağı görüşünü tartışmaktadır. Fazlurrahman, gayr-i müslimlerin de İslam'ın anlaşılmasında katkıları olabileceğini kabul etmektedir. Ancak onların yaklaşımlarındaki hatalara işaret etmektedir. Onlar İslam'ı büyük gelenek ve küçük gelenek olarak ikiye ayırmaktadır. Buradaki küçük gelenek ile tecrübi İslam'ın yani yaşandığı haliyle İslam'ın, büyük gelenek ile de normatif İslam'ın kastedildiği söylenebilir. Ona göre sosyal bilimciler inceledikleri "tecrübî İslam"ı genelleştirmektedir. Fazlurrahman, hem bu ayrımı hem de araştırmacıların kendisini İslam'a nisbet ederek ortaya çıkmış bütün oluşumları İslam'ın gerçek tezahürü olarak görmelerini tenkit etmektedir. Bu tür ayrımların bir "ölçüt"e dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ölçüt ise Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in kat'i davranış modelidir.⁷¹⁹

⁷¹⁷ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 23.

⁷¹⁸ Fazlurrahman, "İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği", **İslâmî Yenilenme: Makaleler I**, s. 120. Schacht'ın ilgili görüşleri için bkz. Joseph Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, 2. bs, Çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, 1986, s. 26.

⁷¹⁹ Fazlurrahman, "Din Araştırmalarında İslam'a Yaklaşımlar", **İslâmî Yenilenme Makaleler II**, s. 65-66.

3.3.3. Fazlurrahman'ın Geleneğe Yönelik Eleştirileri

Fazlurrahman'ın geleneğe yönelik eleştirilerinin İslamî İlimlerin klasik metodolojisi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu amaçla bir dizi eser kaleme almış olan Fazlurrahman, temelde fukahayı bütüncül yaklaşmamakla eleştirmektedir. Kur'an'ın bütün özel direktiflerinin bir illete dayalı olması sebebiyle genel prensipleri de içerdiğini beyan eder. Ona göre hukukçular, tikel emir ve yasakların kuramsal olarak genel prensipleri yerine getirmeye matuf olduğunu kabul ederler. Kanunun da gerçekleştirmeye çalıştığı ahlâkî değerdir. İşte bu noktada bu değerler ve prensiplerin bütün olarak Kur'an'dan çıkarılmasını amaçlayan Fazlurrahman'ın nihai gayesinin kendi tabiriyle “Kur'anî bir ahlak sistemi” inşa etmek olduğu görülmektedir.⁷²⁰ Zira ona göre bu sistem kurulabilseydi hukukçular maslahat, istihsan, zaruret gibi kurallara başvurmak zorunda kalmazdı. Hatta ona göre bu kurallar, mevcut keyfî uygulamalarla İslamı sekülerleştirmiştir. Başiboş üç kaide olarak nitelediği maslahat, istihsan ve zaruret prensipleri, orta çağda büyük esneklik sağlamıştır. Özellikle Osmanlı'ya yeni kanun koyma ve yeni devlet yapısı sağlama imkânı vermiştir. Osmanlı tecrübesi, Türkiye'ye laik seküler hukukun girişine imkan sağlamıştır. Ona göre Kur'an'ın emir ve yasaklarının illetlerini ortaya çıkaran sonra onları genel prensipler şeklinde ifade ederek bu prensipleri sistemli hâle getiren, nihayetinde ise bu değerlerden hüküm çıkaran bir yöntem ile daha geçerli sonuçlar elde edilebilir. Fazlurrahman kendi tabiriyle bu yöntemle farklılıkları yok edecek bir kesinliği amaçlamamaktadır. Zira farklılıkların yok olmasına ihtiyaç olmadığı gibi bunun mümkün olmadığını da vurgular. Ancak bu yolla hukuk alanındaki kargaşa en aza indirilebilir. Bu yöntemde “hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamış, işleyişi kontrolsüz ve genellikle keyfî ve dahası net bir şekle sokulmamış” olarak nitelediği maslahat gibi prensiplere başvurma'nın şer'î prensiplerle irtibatının kurulabileceğini vurgular. Burada Fazlurrahman, maslahatın da üstünde bir ölçütten bahsetmekte ve maslahatın kullanılışındaki keyfiliğe tepki göstermektedir.⁷²¹

⁷²⁰ Fazlurrahman, “İslam'da Hukuk ve Ahlak”, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, s. 151.

⁷²¹ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 152, 153.

Ona göre maslahat, istihsan, zaruret gibi prensiplere başvurulmasının sebebi, klasik usûldeki kıyasın hüküm çıkarma konusunda yeterli olmamasıdır. Kıyas geleneksel ictihad teorisinde yeni durumlara hüküm çıkarılmasının en çok başvurulmuş aracı konumundadır. Ona göre çok karmaşık sonuçlar doğurmuş olduğu için kıyasın bütüncül bir sonuç çıkarması beklenemez. Çünkü fakihlerden biri kıyasta bir nassı esas alırken diğeri başka bir nassı esas almıştır. Bunun sonucunda görüş ayrılıklarını azaltan değil, çoğaltan bir birikim ortaya çıkmıştır. Ona göre İmam Şâfi'nin de etkisiyle garip hadisler bile bağlayıcı kabul edilmiştir.⁷²² Bir tarafta kıyas bir tarafta kıyasın sonuç vermediği yerde istihsan, maslahat veya zaruret gibi deliller olduğu düşünüldüğünde Fazlurrahman, İslam hukukunun aşırı katılık ile aşırı gevşeklik arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Güncel sorunlara çözüm olamayan “katı geleneksel bir tutum” ve “Kur'anî ya da İslamî olmaktan uzak bir serbestlik”⁷²³ arasında onun bu ifadeleri, tam olarak bir kesinlik arayışı olarak nitelenemese bile bir doğrulama aracına ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Fazlurrahman bu metodolojik keyfiliği eleştirirken hukuk ilminin ayrıntılara boğulduğunu ve bu yüzden hukukçuların Kur'an'ın genel bildirimlerini kaçırdığını ifade etmektedir. O, günlük hayatın ayrıntılardan oluştuğunu kabul eder ancak bu ayrıntılar ona göre genel bildirimlere göndermede bulunarak anlaşılabilir. Bu genel bildirimler de şüphesiz Kur'an'ın sürekli olarak tekrar ettiği değerlerdir.⁷²⁴

“İnsanın sorumlu oluşunun niteliğini belirleme ve adalet, hakkaniyet, rahmet ve afv...kavramlarını yaşanan hayatın bütün verilerine tatbik etmenin bir mekanizması bulunmazsa hukuk, büyük hukukçuların öngördüğü “faziletli hayat” için gerekli temeli temin edemez.”⁷²⁵

Hukuk içinde bir ayrıma giden müellif, “ideal hukuk ve hukuk kuralları” arasında yaptığı ayrımı, İbn Teymiyye'ye dayandırır. İdeal hukuk, gerçek anlamda Allah'ın emri ve iradesi yani insan davranışlarına genel olarak yön veren değerler anlamındadır. Hakimlerin kararları ve müftilerin fetvaları gibi hukuk kuralları ise ilahi

⁷²² Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 79-80.

⁷²³ Fazlurrahman, “İslam Araştırmaları ve İslam'ın Geleceği”, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, s. 122.

⁷²⁴ Fazlurrahman, “İslam'da Hukuk ve Ahlak”, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, s. 157.

⁷²⁵ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 157.

iradeye dayalı olsa da ilahi iradenin birincil dışı vurumu değildir. Fazlurrahman’a göre bu kurallara riayet etmek, Allah’ın emrinin yerine getirilmesi olarak anlaşılmıştır. Halbuki o bu tikel pratikleri beşeri olarak görmektedir. Bu bakımdan insan davranışlarının nihai olarak değerlendirilmesi hukukî değil ahlâkî olmalıdır.⁷²⁶

Ahlaka olan yoğun vurgusuna rağmen onun düşüncesinde Kur’an, ne soyut bir ahlak kitabı ne de hukuksal bir metindir. Bunu şu şekilde ifade etmektedir;

“ [Kur’an,]...baştan sona bir ahlâkî uyarılar manzumesidir. İnsan ilişkilerini konu alan büyük bir bölüm (ki birçok meseli de içerir) adalet, hakkaniyet, ihsan, şefkat, hoşgörü, affedicilik, ahlâkî bozuluşa karşı korunma...hususunda bildirimlerle doludur. Bunların somut kurallar olmaktan ziyade genel yönelimler ya da prensipler olduğu aşikardır. Ancak bunlar soyut ahlâkî kaziyeler de değildir. Onlar yönlendirici bir güce, harekete geçirici bir etkiye sahiptir.”⁷²⁷

Hukuksal yönü itibarıyla de Kur’an’ın mesajı birbirinden bağımsız dağınık bir emirler yığını şeklinde değildir. Bu sebeple bir bütünlük içinde anlaşılmalıdır. Bunun için işe hukuk alanından başlanmakla hata edilmiştir. Önce Kur’an’ın teolojisi ve ahlak sistemi ortaya konulmalı sonra hukuk alanına geçilmelidir.⁷²⁸

Fazlurrahman’ın hukuk geleneğinde gördüğü ana kusurlardan birisi de hukukun ahlaktan tecrit edilmesidir. Ona göre hukuk, Kur’an’ın ahlâkî yönelimlerine yeterince atıfta bulunmayıp yüzeysel bir ahlâkîlik, aşırı derecede tafsilat arzemiştir. Bu sebeple, hukukî formülasyonlar, Kur’an’ın sadece ahlâkî değil, aklî olarak da tam tezahürü olamamıştır. Hâlbuki Kur’an’ın kelamî ve ahlâkî ilkelerinin tespiti, sonra hukuka tatbiki daha tutarlı ve bütüncül bir sisteme götürebilir ve bu yöntemin uygulanmasıyla Kur’an ile sonraki dönemlerde kurumsal yapılar ve ortaya çıkan fikirler arasındaki çelişki en alt düzeye çekilebilirdi.⁷²⁹ O, bu amaçla bütün bir yasama faaliyetine zemin teşkil edecek temel ahlâkî ilkeleri ortaya koymak istemektedir.⁷³⁰ Zira Fazlurrahman’a göre ahlak kanunu değişmez, Allah’ın emridir. “İnsan, ahlak

⁷²⁶ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 147.

⁷²⁷ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 151.

⁷²⁸ Fazlurrahman, “İslam’da Hukuk ve Ahlak”, s. 155.

⁷²⁹ Adil Çiftçi, **Fazlurrahman’la İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 280.

⁷³⁰ Çiftçi, **a.g.e.**, s. 281.

kanununu ne meydana getirebilir, ne de ortadan kaldırabilir.” O, bu kanuna boyun eğmek durumundadır ki bu da “Allah’a kulluk” adını almaktadır. Bu ahlâkî ve manevî değerler, uygulanmak içindir ki bu yüzden bilinmeleri gerekir.⁷³¹

Kur’an’dan çıkarılan ahlâkî genel prensipler, Fazlurrahman için nesnel doğrulama aracı olarak en üstte yer almaktadır. Bu yüzden ictihad, Kur’an’dan ayrıntıların istihraç edilmesi değildir. İctihadın bu anlamı alınırsa Kur’an’dan istihracın başka bir otoriteye daha ihtiyaç duyacağını ifade etmektedir. Ona göre hüküm çıkarmada bu sebeple ayrıntılarda Peygamber otoritesine ihtiyaç duyulmuştur. Hadis kurguları ile meşguliyeti de buna bağlamaktadır. Halbuki ona göre Kur’an’dan çıkarılmış genel/kesin prensipler olsaydı ayrıntıların hadis tarafından onaylanmasına ihtiyaç duyulmazdı.⁷³² Bu noktada onun düşüncesinde tarihî geleneğin önemli bir yönü olmadığı söylenemez. Dil, gramer, belagat malzemeleri ve ilk dönem Müslümanların görüşlerinin onun anlama yönteminde önemli bir yeri vardır. Ancak Kur’an’ın genel prensiplerinin yanında bu malzeme ikincil bir önemdedir. Bu malzemeyi temin eden tefsirler, anlamaya yardımcı olmakla birlikte gerek bütünsellikten uzak gerek öznel yorumları muhtevi olmaları yönleriyle yanıltıcı olabilmektedir. Bu bakımdan Fazlurrahman’a göre tarihî gelenek malzemeleri, Kur’an’ın yeniden anlaşılmasında yardımcı olmaktan ziyade, bu yeni bütüncül ve küllî perspektifle değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.⁷³³

Fazlurrahman, usûl-ü fıkıh teriminin de küllîliğe dayanan bir tanımını yapmıştır. Fıkıh usûlü, “Hukukun dört temeli” diye meşhur Kur’an, sünnet, ictihad ve icmâ delilleri için değil, Kur’an’da açıkça ifade edilen veya onun işaret ettiği hüküm illetlerinden anlaşılabilir olan genel ahlâkî kurallar veya prensipler için kullanılmalıdır.”⁷³⁴ Özellikle İmam Şâfi ile birlikte delillerin hem anlamında hem de sıralanmasında değişiklik olduğunu dile getirmektedir. Buna göre icmâ statik bir olgu değil, aksine demokratik bir süreçtir. Bu yönüyle icmâ, fikir ayrılıklarından beslenen tabi bir süreçtir ki ictihad bu noktadan sonra gerçekleşebilsin. Bu noktada İmam Şâfi,

⁷³¹ Fazlurrahman, **İslam**, s. 83.

⁷³² Fazlurrahman, “İslam’da Hukuk ve Ahlak”, s. 159-160.

⁷³³ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 57.

⁷³⁴ Fazlurrahman, “İslam’da Hukuk ve Ahlak”, s. 160.

deliller hiyerarşisinde aralarında organik bağlar olan icmâ, kıyas ve ictihad üçlüsünün yerini nebevi sünnete vermiştir. Hatta ashab ve ilk dört halife de bu hiyerarşide nebevi sünnetle birlikte yer almaktadır. Bunun sonucunda ictihad, icmâdan da sonraya düşmüş gözükmemektedir.⁷³⁵ Bu noktada Fazlurrahman'ın düşüncesinde sünnetin örnek davranış ve davranış kanunu olarak tanımlandığı ve kuralsallık içerdiği de ifade edilmelidir. Nebevî sünnet, “spesifik bir muhteva” ile dolu değil, “genel şemsiye bir kavram” dır. Bu bakımdan yorumlanmaya ve uyarlanmaya açıktır. Hasan Basrî'nin Kader Risalesi'nde Hz. Peygamber'den gelen hiçbir hadis olmamasına rağmen irade hürriyeti ve sorumluluk lehine olan anlayışın yine de onun sünneti olduğunu ifade etmesi, bu anlayışa bir örnek olarak takdim edilmiştir. Bu anlayışta ilk dönemlerdeki hür düşüncenin etkili olduğu beyan edilmiştir.⁷³⁶ Fazlurrahman'ın bu paradigmatic sünnet anlayışında Hz. Peygamber'in karşılaştığı sorunlarda vazetmiş olduğu çözümler harfiyen kabul edilmek yerine öncüller olarak görülmektedir.⁷³⁷

Onun düşüncesinde gelenek buna uygun değildir. Geleneksel sistemde disiplinlerden ziyade kitaplar öne çıkmaktadır. Bu tenkidi şu örnekle somutlaştırmaktadır; “Bir öğrenci fikhî değil, Hidâye'yi ya da başka bir eseri öğrenmiştir; Beyzâvî'yi okuyup incelemiştir, ama bir bilim olarak tefsiri okuyup incelememiştir.” Buna rağmen nadiren de olsa yüksek kapasiteye sahip kimselerin de çıktığını kabul etmektedir.⁷³⁸ Diğer önemli eleştirisi ise Kur'an eğitime yöneliktir. Ona göre;

“Kur'an bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhâlde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğretimle ve Kelamla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştu.”⁷³⁹

Bununla birlikte Orta Çağda Kur'an öğretiminde dil ilimlerine gereksiz vakit ayrıldığına değinerek XVII. yy alimlerinden Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'nin eserinde Basmelenin tefsirine bir cildin büyük bir

⁷³⁵ Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 43-44.

⁷³⁶ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 33.

⁷³⁷ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 32.

⁷³⁸ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 133-134.

⁷³⁹ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 91.

bölümünü ayırdığından bahsetmektedir.⁷⁴⁰ Fazlurrahman bu gereksiz gördüğü ayrıntıları eleştirirken bir taraftan da felsefe karşıtı tavra değinmektedir. Bu bağlamda makâsıdî yaklaşımın en önemli ismini felsefeye karşı olumsuz tavrıyla ele almaktadır. Şâtıbî, eylemle bağlantılı olmadıkları ve dolayısıyla tehlikeli olduğu için felsefe gibi nazari bilimlerin geliştirilmemesi gerektiğini bir ilke olarak benimsemiştir. Şeriatın gayelerini belirlerken aklın gücünden yararlanmasına rağmen Şâtıbî, kanun yapımında ve ahlâkî emirlerin belirlenmesinde aklın rolünü inkar etmektedir.⁷⁴¹ Fazlurrahman bu noktada Şâtıbî'yi akla ve tecrübeye dayanan insan bilgisini güvenilir ve eksik bulmasından dolayı tenkit etmektedir. Çünkü Şâtıbî'nin düşüncesinde akla ve tecrübeye dayalı insan bilgisi, amele sevkedemez. O şariat kanunlarının insan aklı ile bilinmeyeceğini ifade etmektedir. Bu sebeple şer'î kanunlar vahyedilmiş otoriteye dayanmalıdır.⁷⁴² Şâtıbî'nin bu fikri, insanın eşyadaki iyilik ve kötülüğü bilemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır.⁷⁴³ Buradan ictihad konusuna geçen Fazlurrahman, ictihadın kendi kapasitesince herkes için gerekli olduğu düşüncesindedir. Kişi kendi ictihadına uymalıdır. Şâtıbî'den aktararak şâri'nin gayeleri ile çatışmadığı sürece müctehidin kendi ictihadına uyması gerektiğini beyan etmektedir. Yine Şâtıbî'ye göre müctehid şer'î delille çatışmadığı sürece ictihadını terkedemez. Zaten müctehid bu çatışmayı farkedebilecek seviyeye geldiğinde yeni ictihada yönelecektir. Ayrıca ictihada başvurmadan şâri'nin gayelerinin nasıl tespit edileceği de problemlidir.⁷⁴⁴

Eleştirmesine rağmen Şâtıbî'nin bütünselliğe yaptığı vurgu, onun için önemlidir. Zira o, tek tek ayet ve hadislerin yani farklı delillerin bir noktada birbiriyle örtüşmemesi durumunda gerçek anlamda delil olamayacağını ve kesinlik derecesine ulaşamayacağını işaret etmektedir. Şâtıbî'nin bu yaklaşımının Kur'an'ın geneline tatbik edilebilme gücüne sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁵ Fazlurrahman kendi görüşlerini teyid için Şâtıbî'den uzunca bir alıntı yaparak kesinliğin tek tek şer'î delillerle değil bütüncül bir yaklaşımla tümevarım ile mümkün olacağını

⁷⁴⁰ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 91.

⁷⁴¹ Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s. 130.

⁷⁴² Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 144-145.

⁷⁴³ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 147.

⁷⁴⁴ Fazlurrahman, "İslam'da Hukuk ve Ahlak", **İslamî Yenilenme Makaleler I**, s. 152.

⁷⁴⁵ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 157.

vurgulamıştır.⁷⁴⁶ Onun bütüncül yaklaşımında Şâtıbî'ye dayanmasına rağmen ahkam konusundaki görüşleri ile Şâtıbî'nin zıddı bir konumda olduğu söylenebilir. Çünkü Şâtıbî, ahkam konusundaki görüşlerini zarûiyyat üzerinden ortaya koymakta ve bu alanda değişimi kabul etmemektedir. Bu sadece Şâtıbî'ye has bir yaklaşım olmayıp geleneksel ictihad faaliyetinin genel yaklaşımıdır. Hükümler, taabbudî ve taabbudî olmayanlar olarak ikiye ayrılmıştır. Taabbudî olan hükümler, değişimin dışında tutulurken, taabbudî olmayan hükümler, illet-hikmet çerçevesinde değişebilir kabul edilmiştir.⁷⁴⁷

3.3.4. Fazlurrahman'ın Metodu

Fazlurrahman'ın Batılı yazarlar, ıslahatçılar/reformistler ve geleneksel bakış açısına yönelttiği eleştirilerin kendi metodolojisini inşa etmede etkili olduğu ve onların modernite ile kurduğu ilişkinin ve bu ilişkinin sonuçlarının farkında olarak modernite ile ilişkisini belirlediği ifade edilebilir. Modernite ile ilişkinin bu yeni boyutunun, daha önceki tepkilerden veya bu ilişkiden doğan sorunlara sunulan çözümlerden farklı olması, bu sürecin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü Fazlurrahman'ın muhatap olduğu modernite, modernite üzerine ilk tartışmaların yapıldığı ilk sadmelere tepkilerin verilmesinden sonra verilen bu tepkilerin sonuçlarının gözlemlendiği bir döneme tekabül etmektedir.

Bu sebeple Fazlurrahman için modernite, içinde olduğumuz sosyal ve teknolojik olarak alışılanın aksine başka bir düzeni ifade etmektedir. Onun için modernite, bir yönüyle meydan okuma iken diğer yönüyle İslam'ın alternatif olmasının önünü açan bir fırsat olarak görülmektedir. Bu yeni düzen ise zorunlu olarak yeni sorunları ve yeni çözüm arayışını getirmiştir. İslam toplumunun geleceği bu yeni sorunlara vereceği cevaplara bağlı olarak şekillenecektir.⁷⁴⁸ Kendi ifadesiyle

⁷⁴⁶ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 74 vd.

⁷⁴⁷ Bkz. Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihselcilik**, s. 230-231; amlf, "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi", **Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi**, 2008, c. V, sayı: 2, s. 87-10.

⁷⁴⁸ Adil Çiftçi, **Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, s. 47; Bkz. Kotan, Şevket: "İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", **bilimname**, c. VI, sayı: 2, 2004/3, s. 117-129.

“Modernleşme ile Müslümanların Kur’an’ın öğretisini yeniden zihinlerine yerleştirmelerini ve bugünün sorunları için ondan rehberlik çıkarmanın etkili bir yolunu bulmalarını”⁷⁴⁹ kastetmektedir. Ona göre:

“Bugün, geçmişte mevcut olmayan birtakım hayat sorunları ortaya çıkmıştır; fakat Kur’an’ın sunduğu rehberlik, kişisel ve toplumsal düzlemde onun insana matuf hedeflerinin iyi anlaşılması şartıyla, bütün bunları çözümleyebilir.”⁷⁵⁰

Mevcut yeni sorunlara çözüm bulmada Kur’an’ın rehberliğinin mümkün olduğunu ve bunun için yeni bir usûle ihtiyaç olduğunu sık sık vurgulayan Fazlurrahman, dönemin aydınlarının güncel problemleri çözmek amacıyla yansıttıkları tavırda bulunan zaaf noktalarını esas alan bir tasnife tabi tutmuştur. Sunduğu tasnif ile kendi metodunun yerini de ortaya koymuş olmaktadır.

1. Sessiz kalma: Modern dönem aydınlarının bir tepkisi olarak daha çok eğitilmiş hükümet görevlileri ve hukukçulardan oluşan bu grup, konuştuklarında genellikle yüksek bir duyarlılıkla çözümler ortaya koyarken bunları dışa yansıtmadan genellikle sessiz kalmayı tercih etmektedir.⁷⁵¹

2. İki yüzlü konuşma ve iki yüzlü yazma: Fazlurrahman’a göre bu yaklaşım güçlü kurumların olduğu toplumlarda aydınların bir kısmının düşüncelerini ve inançlarını olduğu şekilde yansıtamamasıdır. Her ne kadar bu durumdan rahatsızlık duysalar da sahip olmadıkları halde yansıttıkları tavır halk için faydalı olduğu gerekçesiyle sürdürürler. “Bu tür insanlar halk ile birlikteyken kendilerini onların dinlerine sadık gösterirler, ama seçkinleri ile beraberken zıt düşünceler ifade ederler.”⁷⁵²

3. Gelenekler vasıtasıyla reform: Fazlurrahman bu yöntemi “gelenek vasıtasıyla değişimi savunan yöntem” olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu yöntem “Değişim içinde devamlılık” gibi bir mottoyu öne çıkardığı için sağlıklı görünmektedir. Ancak geleneğe başvurmakla kişi geleneği güçlendirmekte ve modernizmi zayıflatmaktadır. Yani geleneğin rasyonel bir yorumunun yapılabilmesi durumunda bu yaklaşım, sağlıklı olabilir ve geleneğin sürekliliğine yardımcı olabilir.

⁷⁴⁹ Adil Çiftçi, **a.g.e.**, s. 48.

⁷⁵⁰ Adil Çiftçi, **a.g.e.**, s. 48.

⁷⁵¹ Fazlurrahman, “İslâmî Modernizm: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler”, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 67.

⁷⁵² Fazlurrahman, “İslâmî Modernizm: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler”, s. 68

Burada telfik yöntemine işaret eden Fazlurrahman, telfik'i gelenek aracılığı ile ıslahatın daha şekilsel bir yöntemi olarak tanımlamaktadır. Eğer bir fıkıh mezhebinin görüşü zorluğa sebep oluyorsa bu noktada daha kolay başka bir mezhebin görüşünün tatbik edilmesi anlamındaki telfikin belli sorunlara sınırlı ölçüde tatbik edilmesi başarılı görülebilir. Ancak telfik ilkesinin bütün sorunlara tatbik edilmesi ve geleneğin her şeyine müracaat etmeyi teşvik etmesi sorunlu gözükmemektedir. Ona göre bu yöntem ictihadı, telfik için feda etmektedir.⁷⁵³

4. Parçacı ve tedrici yaklaşım: Bu yaklaşım yenilenmenin tüm alanlarda birdenbire başlatılmamasını, tedrici olarak parça parça başlatılmasını salık vermektedir. Bu anlayışta hızlı ve büyük bir değişim doğru bulunmamaktadır. Fazlurrahman bu yaklaşımın ilk bakışta uygun bir yöntem olduğu zannedilse bile özünde düşünsel olarak dönüşüme aykırı olduğunu iddia etmektedir. Bu anlayışın pratik bir örneği olarak, meseleler ve problemler açıkça tartışılmayıp üstü kapalı olarak el altından modern kurumlar yavaş yavaş kurulmuştur. Ona göre bu yöntem, zamanla İslam dünyasını katıksız bir sekülerizme doğru götürmektedir.⁷⁵⁴ Zira bu şekilde İslamî kaynak ve değerlerden yavaş yavaş uzaklaşma söz konusu olmaktadır. Bu başlıkta Fazlurrahman, zekatın modern devletin yeni vergilendirme sistemine yerini bıraktığı için artık ihtiyari bir yardım şekline dönüştüğünü ifade ederek somut bir örnek üzerinden eleştirisine devam etmektedir. Halbuki ona göre zekat, Hz. Peygamber döneminde farz kılındığında harcanma kalemleri olarak savunma, iletişim, diplomatik faaliyetler gibi neredeyse toplumun tüm ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlenmiştir. Daha sonra ise tamamen isteğe dayalı bir yoksul vergisi olarak anlaşılması, onun bu kapsamlılığını sınırlandırmıştır. Bu konuda kendisinin Pakistan'daki çabalarına da değinen Fazlurrahman, çabalarının sonuçsuz kaldığını vurgulamaktadır. Karşıt görüşler bu bağlamda önce zekatın ihtiyari olarak toplanmasını sonra devlet tarafından zorunlu bir vergi haline getirilebileceğini söyleyerek meseleyi çok dikkat ve tepki çekmeden halletmenin yoluna gitmişlerdir. Ona göre bu yaklaşımın en büyük zaafı ve tehlikesi, düşünsel olarak meselenin

⁷⁵³ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 70.

⁷⁵⁴ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 73.

tartışılmasına engel olmasıdır. Bunun sonucunda ise düşünsel tartışmaların yapılmadığı bir durumda İslamî ıslahat nasıl beklenebilir? sorusunu sormaktadır.⁷⁵⁵

5. Sistematik yorumlama yöntemi: Bir inanç ve davranış sistemi olarak İslam'ın canlılığı ve geçerliliği konusunda tereddüt etmeyen Müslümanların düşünsel düzeyde işe başlamaları gerektiğine işaret eden Fazlurrahman'a göre Müslümanlar, bugün İslam'ın kendilerinden ne istediği konusunda çekincesiz bir şekilde tartışmalıdır. Bu girişim için ise önce şariat, Kur'an ışığında yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bunun öncesinde ise Kur'an'ın kapsamlı ve sistemli olarak nitelediği yorumuna girişilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yani Fazlurrahman'ın yaklaşımında bütüncül olarak önce Kur'an'ın sistematik yorumu gerçekleştirilmeli, sonra şariat bu yorum ışığında değerlendirilmelidir. Onun talep ettiği düşünsel düzeyde tartışmalar ancak bundan sonra yapılabilecektir. Bu süreçte Kur'an yorumunda öznellik tehlikesine işaret eden Fazlurrahman, bunun kaçınılmaz olmasına rağmen bu yolla en aza indirilebileceğinin de altını çizmektedir.⁷⁵⁶ Öznelliği en aza indirebilecek yorumlama yönteminin unsurlarını ise şu şekilde açıklamaktadır:

“a) Kur'an'ın kasdını tespit etmek için sağlam ve dürüst bir tarihsel yaklaşım kullanılmalıdır. Kur'an öğretisinin metafiziksel yönü tarihsel yaklaşıma kolayca izin vermeyebilir; fakat sosyolojik yönü kesinlikle buna uygundur. Her şeyden evvel Kur'an kronolojik bir düzende incelenmelidir. Önce ilk vahiylerin(süre ve ayetlerin) incelenmesi; sonraları ortaya konulan tedbir (yasa ve kural vs) ler ve kurumlardan bağımsız olarak İslam hareketinin başlangıçtaki en temel hedefine dair yeterince doğru bir kavrayış kazandıracaktır. Böylece Kur'an'ın Muhammed'in hayatı ve mücadelesi vastasıyla kendisini açmasını takip edip anlamalıdır. Bu tarihsel yöntem bizi Kur'an'ın modernist yorumlarının aşırılıklarının ve yüzeyselliklerinin çoğundan kurtaracaktır. Bu yöntem ayrıntılarının kastını /anlamını belirlemek bir yana, Kur'an'ın topyekün mesajının genel kastını da sistemli ve tutarlı/bütüncül bir tarzda açığa çıkaracaktır.

b) Sonraki kademede Kur'an'ın hukukî bildirimleri/yasaları ile bu yasaların yerine getirmesi beklenen gayeler/hedefler arasında bir ayrım yapmak lazımdır. Burada da öznellik tehlikesi vardır, ama bu da Kur'an'ın vasıtasıyla en aza indirgenebilir. (Bunun için son derece faydalı olabilecek) bir husus olan, Kur'an'ın hassaten hukukî bildirimlerinin genellikle sebeplerini de gösterdiği hususu hem gayr-i müslimler hem de Müslümanlar tarafından gözden kaçırılmaktadır. (Mesela Kur'an'a göre bir erkek yerine iki kadının şahitliği; niçin? –”Kadınlardan biri unutursa diğer kadın hatırlatsın diye” Bu, Peygamber dönemi Arabistan'ının sosyolojik şartları üzerinde (Kur'an tarafından yapılan açık bir yorum olup mümkün olduğunca sağlam bir delil göstermek yönünde bir

⁷⁵⁵ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 74-75.

⁷⁵⁶ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 75-76.

ısrarı ifade eder. Bu (sağlam ve doğru delil getirme) emri Müslümanları sıkıntıya düşürecek kadar uygulanması zor bir emir midir?

c) Bu merhalede ise, Kur'an'ın sosyolojik şartları (oluştugu toplumsal çevre), yani peygamberin hareket ettiği ve faaliyet gösterdiği ortam kesinlikle göz önünde tutularak Kur'an'ın hedefleri anlaşılmalı ve belirlenmelidir. Bu, eski ya da yeni, - ve de kendi içlerinde tutarlı görünseler bile- öznel Kur'an yorumlarına bir son verecektir. Mesela G. A. Perviz gibi biri Kur'an'dan komünist bir doktrin üretmeye girişebilir. Ve elindeki tüm (düşünsel) vasıtaları kullanabilir bunu yapabilmek için; fakat ortaya koyduğumuz tarihsel sosyolojik yaklaşım onu mutlaka yalanlayacaktır. Eğer bir şahıs kendi takıntılarını (ön yargılarını, beklentilerini vs.) Kur'an'a yüklememeye kararlı ise bu yaklaşım çok faydalı ve inanıyoruz ki, Kur'an'ın günümüzde başarılı bir anlaşılması /yorumu için tek gerçek ümit olacaktır. Ancak şu da gözden kaçırılmamalı; ayrıntı farkları bir yana, daha genel anlamda, hakikate tüm yaklaşımlar ve ona dair tüm yorumlar öznelidiler ve bunun üstesinden gelinemez. Bütün görüşlerin bir görüş açısı vardır ve bu görüş açısı konusunu/nesnesini çarpıtmıyorsa ve de diğer bakış sahiplerinin görüş açlarına da açıksa, bunda bir zarar da yoktur. Kaldı ki, bu şekilde ortaya çıkan görüş ayrılığı -görüşlerin makuliyetten uzak olmamaları şartıyla- sağlıklıdır da...⁷⁵⁷

6. Sekülerizm: Fazlurrahman, modern dönem aydınlarının tutumlarını yansıttığı tasnifinde vurguladığı tutuculuk ve modernizmin aksaklıklarının sekülerizmi doğurduğunu iddia etmektedir. Sekülerizmi şu ifadelerle tanımlamaktadır:

“İslam açısından bakarsanız sekülerizm,...hukukun ya da diğer toplumsal ve siyasal kurumların İslam'ı hesaba katmaksızın, yani Kur'an ve sünnetin ilkelerinden çıkarsanmadan ya da bu ilkelerle canlı bağlantı kurmadan kabulü ve uygulanmasıdır.”⁷⁵⁸

Bu noktada Fazlurrahman, Batılı yazarlar ve Müslüman gelenekçilerin şeriatte uygulanacak değişikliklerin sekülerizm olduğu düşüncesinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Değişimin çok boyutlu bir şekilde olması gerektiğine işaret eden Fazlurrahman, değişemeyecek tek alanın Kur'an'ın ahlâkî ilkeleri ve toplumsal hedefleri olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre geniş bir düşünsel çabaya izin vermeyen kesimler yüzünden toplum, sekülerizme mecbur bırakılmıştır. İslam'a geri dönüş yeterince güçlü olmazsa katıksız sekülerizmin de kaçınılmaz olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 76.

⁷⁵⁸ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 79.

⁷⁵⁹ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 80-81.

Yukarıda “sistematik yorumlama yöntemi” olarak nitelenen yönteme ilişkin açıklamalarına **İslam ve Çağdaşlık** adlı eserinin girişinde de yer vermektedir. Bu eserde daha çok “ikili hareket”olarak meşhur olan metodu açıklamaktadır. Bu yeni metodunda Kur’an’ın estetik güzelliği ve edebi üstünlüğü gibi hususlarla ilgilenilerek vakit kaybedilmemesi gerektiğini bütün mesainin Kur’an’ın anlaşılmasına sarfedilmesini ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Metodunun ayrıntılarına geçmeden önce asıl meselesinin değerlerin anlam ve yorumu üzerinde odaklandığının altını çizer. O değerleri ikiye ayırmaktadır; Ahlâkî/tarihüstü/aşkın değerler ve tarihî değerler. Tarihî değerlerin anlamı kendi dönemini aşamaz. Ancak ahlâkî değerler için tam tersi bir durum söz konusudur.⁷⁶¹ Onun yorumlama süreci, ikili harekete dayanmaktadır. Birinci harekette Kur’an’ın nüzul zamanına gidilmeli, sonra kendi zamanımıza dönülmelidir. Kur’an’ın nüzulü sosyo kültürel ve tarihî bir ortamda gerçekleşmiştir. Kur’an bazen tikel problemlere cevap verirken bazen de genel bildirimlerde bulunmuştur. Bu bildirimlerde hükmün illeti açık olabilirken bazen üstü kapalı olarak dile gelmiştir. Bu boyutuyla ilk hareket, iki aşamayı içermektedir. Birinci aşamada Kur’an’ın iniş ortamı bütün boyutlarıyla -din, tarih, âdet ve kurumlar bakımından- incelenmelidir. Bu aşama, “hem Kur’an’ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara belli ilkelerini kavramaktan ibarettir.” İkinci aşama ise “Kur’an’ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları genel ahlâkî-toplumsal amaç/hedeflerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır.” Bu genel ilkeler, “belli ayetlerden veya ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden (rationes legis) “süzülerek” çıkarılır.” Fazlurrahman, bu iki aşamada da Kur’an’ın bütüncül öğretisi ve dünya görüşünün göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir. Yani hem tek tek ayetlerin

⁷⁶⁰ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 54.

⁷⁶¹ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 55. Küçükalp, Fazlurrahman’ın düalistik yaklaşımını Platon’un ideler-gölgeler alemi, Aristo’nun madde-form, Jung’ın arketipleri ile ilişkilendirerek onun felsefî nosyonunun Kur’an ve sünnete ikili bir yaklaşımı sağladığını ifade etmektedir. Küçükalp, Fazlurrahman’ın tarihselcilikle ilerleme nosyonundan ziyade tarihselciliğin verilerini değişim kavramı bağlamında ele alarak başa çıktığını ancak değişimin sebep olması muhtemel rölativizmden ise ilkeleri hedefleyen rasyonalist bir epitemoloji yoluyla kurtulduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Fazlurrahman’ın metodunda felsefî nosyonunun etkisi olmakla birlikte kendine özgü bir yaklaşımının olduğu söylenebilir. Bkz. Kasım Küçükalp, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, **Eskiye**, Haziran/ 2010, s. 53-63.

anlamı ortaya konulurken hem de genel ilkelere ulaşırken bütünlük ihmal edilmemelidir ki tutarsızlık olmasın.⁷⁶²

Onun yönteminde ilk hareket Kur'an'ın uzun vadeli gayelerini belirlemeye yönelik iken ikinci hareket, genel gayelerin özel durumlara tatbikini önermektedir. İkinci hareket, birincinin sağlaması olarak nitelendirilmiştir. Güncel durumda uygulamada başarısızlık söz konusu ise genel olarak anlamada başarısızlık olduğu dile getirilmektedir.⁷⁶³ Kısacası Fazlurrahman, Kuran'ı anlamak için en ideal yöntemin Kur'anî temaların çıkış ve gelişimlerini tarihsel olarak takip etmek olduğunu dile getirmektedir. Kur'an, salt nazari bir belge değil, tarihsel bir metindir. Teolojik kısımlarından farklı olarak sosyo-politik ahlâkî/hukukî kısımlarında özellikle tarihseldir. Vahyin büyük bölümü ile ilgili arka plan bilgisi ise esbâb-ı nüzûl eserlerinde muhafaza edilmiştir. Bu kaynaklarla ilgili problemler mevcuttur ancak bu kaynaklar, vahyin cevap olduğu soruları veya en azından sorun türlerini görmek açısından son derece faydalıdır.⁷⁶⁴ Rivayetlerin metodundaki yerine işaret eden Fazlurrahman, modernist yaklaşımlarda ilerililik adına hadis ve nebevî sünnetin inkarının tutarsız olduğunu beyan etmektedir. Bu yaklaşımlar genel olarak hadisin tarihî olmadığı ve nebevî sünnete ulaştıran bir rehber işlevi göremeyeceğini iddia etmektedir. Bazen de hadisin tarihîliğini kabul edip şer'îliğini reddetmektedirler. Bu minvalde talep edilen ilerlemenin "İslam'a rağmen veya İslam dışında değil, bizzat "İslam için" olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada spesifik bir sünnet anlayışı olmadığını tam aksine kuralsal bir anlayışa sahip olduğu yukarıda ifade edilmişti. Hadis-sünnet ayrımında hadisin de temel bir anlam çerçevesinde normatif olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁷⁶⁵ Ona göre "Hadis, nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu, "Yaşayan sünneti" temsil etmektedir." Hadisi tamamen tarihi kabul etmese de Hz. Peygamber'in sünneti ile arasındaki sıkı bağlantıyı dile getirmektedir. İlk dönem fakihleri, kadıları, teorisyenleri, siyasîleri bu nebevî sünneti yorumlayarak problemlere çözüm getirmişlerdir. Nesilden nesile ortaya çıkan bu

⁷⁶² Fazlurrahman, a.g.e., s. 57.

⁷⁶³ Fazlurrahman, a.g.e., s. 58.

⁷⁶⁴ Fazlurrahman, a.g.m, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 70.

⁷⁶⁵ Fazlurrahman, **Tarih boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s. 79.

malzeme, *yaşayan sünnet* adını almıştır. Fazlurrahman hadisi, yaşayan sünnetin sözlü ifadesi olarak tanımlamaktadır.⁷⁶⁶ Bu tanım, sünnetin, “üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama” anlamına dayanmaktadır.⁷⁶⁷

Fazlurrahman’ın metodu, çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Metodunun birinci aşaması olan tarihsel ortamın tespitinin imkanı sorgulanarak rasyonalist-kartezyen unsurların varlığına dikkat çekilmiş ve insanın nesne ile arasına mesafe koyabilen süper özne konumuna yükseltildiği dile getirilmektedir. Bu eleştiriye göre insanın zaman ve mekândan münezzeh olacağının varsayılması problemlidir. Tarihselliğin zamana bağlılığı aşamayacağı vurgulanarak Fazlurrahman’ın metodunun sistematik tutarlılıktan yoksun olduğu dile getirilmektedir. Yorumcunun Kur’an’ın nüzul tarihine gitmesini beklemek, tarihselcilik düşüncesinin felsefi zemini ile çelişik olması sebebiyle tenkit edilmiştir.⁷⁶⁸

Fazlurrahman’ın öne sürdüğü metotta evrensel değerlere ulaşılmasından sonra hem Kur’an’ın hem de değerlerin dünyasızlaşması sorununa dikkat çekilmiştir. Buna göre kendilerine ulaşmak için dünyasız bırakılan evrensel değerlerin çağdaş dünyada tatbikinin mümkünatı sorgulanmaktadır. Bunun yanında metnin dünyasızlığı, okurun yahut muhatabın dünyasızlaşması sonucunu getirmektedir.⁷⁶⁹ Tatar’a göre

“...modern okur, evrensel değerler ile onun tatbiki için gerekli olan modern enstrümanlar ya da araçlar arasındaki ilişkiyi kurarken kendi tasarımları ile baş başa kalacaktır. Ancak bu durum Kur’an’ın evrensel değerleri denilen hususları mevcut zaman, mekân ve okur karşısında savunmasız ve enstrümantal (araçsal) bilincin manipülasyonuna açık hâle getiriyor mu?”⁷⁷⁰

Diğer taraftan yorumcuyu tarih-üstü değerlere ulaştıracak olan kaynakların tarihselliği de söz konusu edilerek Kur’an’ın literal boyutu için geçerli olan anlama problemleri, bu kaynaklar için de geçerli görülmektedir. “...biz Kur’an’ı bugünün

⁷⁶⁶ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 82; Fazlurrahman’ın *yaşayan sünnet* kavramsallaştırmasının Schacht’ın *yaşayan gelenek* kavramı ile mukayesesini için Bkz. Şevket Kotan, **Kur’an ve Tarihselcilik**, s. 233-234.

⁷⁶⁷ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 34.

⁷⁶⁸ Muhammed Coşkun, **Modern Dünyada Kur’an Yorumu**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2018, s. 45.

⁷⁶⁹ Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, **Din Dili**, 2015, s. 42.

⁷⁷⁰ Tatar, **a.g.m.**, s. 43.

tarihsel koşullarından hareketle anlayamayacaksa, onu anlamak için onun tarihsel koşullarına gitmek durumundaysak aynı şey esbab-ı nüzul rivayetlerini ihtiva eden metinleri anlamak için de söz konusudur.”⁷⁷¹ Tarih-üstü değerlere ulaşabileceği düşünülen insanın kendi tarihselliğini aşamayacağına işaret edilerek aradaki uzun mesafeyi aşip istediği nesnelliğe ulaşabileceği varsayımları ile Fazlurrahman’ın romantik tarihselcilerin görüşlerini tekrarladığı beyan edilmektedir. Ayrıca ikili hareket projesi ise tarihsel objektivizmin görüşlerinin bir tekrarından ibaret görülmektedir.⁷⁷² Eleştirilerin bir kısmı onun yönteminde malzemenin tarihselliğindeki yetersizliğini dile getirirken diğer kısmı ise perspektifin varlığını öne sürerek farklı perspektiflerin farklı sonuçlar çıkaracağını dile getirmektedir.

Fazlurrahman’ın tarihsel eleştiri yöntemini kullanırken metot hataları yaptığına da dikkat çekilmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemi, Kur’an’ın mushaf oluş öncesi tarihini araştırmayı gerektirmesine rağmen Fazlurrahman’ın yöntemini Kur’an’ın mushaf oluşu sonrası üzerinden uyguladığı dile getirilmektedir. Bu sebeple onun yaklaşımı, metin merkezli bir yaklaşım olarak nitelenmiştir. Bu noktada onun Kur’an’ın makâsıdına objektif olarak ulaşılabilceği iddiası söz konusu olsa da aslında makasıda metin merkezli olarak ulaşmaya çalışmaktadır. Makasıda sadece metin üzerinden değil, tarihsel arka planın da bilinerek ulaşılabilceği ifade edilmektedir. Fazlurrahman’ın metodunun ikinci hareketi olan “okuyucunun bağlamına göre anlamın uyarlanması”yla ise okuyucu merkezli bir yöntemin kullanıldığı görülmektedir.⁷⁷³ Nitekim Farid Esack, Fazlurrahman’ın “gerçek hakikat” peşinde oluşunu eleştirmektedir. Ona göre her ne kadar mutlak evrenselliği kabul etmese de Fazlurrahman nesnelcidir, gri alanların olduğunu kabul eden bir yaklaşımı yoktur. Esack, dinin siyaset ilişkisinden arındırılmasının imkânsızlığına dikkat çekerek onun ikili hareketinin uygulanabilirliğini tartışmaktadır.⁷⁷⁴ Esack, Fazlurrahman’ın

⁷⁷¹ Coşkun, **Modern Dünyada Kur’an Yorumu**, s. 50.

⁷⁷² Bkz. Şevket Kotan, **Kur’an ve Tarihselcilik**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011, s. 212-213.

⁷⁷³ Necmettin Gökkır, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 12, 2005, s. 85-86.

⁷⁷⁴ Bkz. Farid Esack, **Qur’an, liberation&pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression**, Oxford, Oneworld Publications, 1997, 65-67.

düşüncesinde belirlenmesi hedeflenen Kur'an'ın sosyal ve ahlâkî maksatlarının kimin standartlarına göre belirleneceğini sorgulamaktadır.⁷⁷⁵

Fazlurrahman'ın yönteminin gayesel olduğu yukarıda izah edilmiştir. Bu yönüyle Kur'an'ın küllî hedeflerine işaret ederek geleneksel makâsîd teorisi ile ilişkilendirilmiştir. Kendisi de sık sık eserlerinde Şâtıbî'yi yeri geldiğinde öven yeri geldiğinde ise yeren bir yaklaşım içinde olmuştur. Ancak klasik makâsîd düşüncesinden farklı olarak ahkâmın modern tarihsellikte değişmesi gerektiği düşüncesindedir.⁷⁷⁶ Bu bağlamda onun yönteminde Kur'an'ın nüzul ortamının etkisi kadar güncel ortamın da önemli bir yeri vardır. Onun ifadeleriyle “Toplumsal durumların aynı kalmayıp değişmeye devam ettiğini anlamak durumundayız. Bu sebeple hukuk, sadece Kur'an'ın ahlâkî gaye ve prensipleri ışığında değil, aynı zamanda toplumsal durumdaki değişme açısından da yorumlanmalıdır.”⁷⁷⁷

Bu sebeple bu yorumlama faaliyetinde sosyal bilimcinin yerine ve önemine de işaret etmektedir.⁷⁷⁸ Bu bağlamda genel olarak klasik modernistlere yönelttiği eleştirilerine rağmen “rasyonalite ve bilimin dinle bütünleştirilmesi” gerektiği konusunda onlarla aynı noktada bulunmaktadır. Ancak Fazlurrahman'ın bilime yaptığı vurgunun sosyal bilimler alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Ona göre “...İslam'ı moderniteye eklemleyecek kapsayıcı bir dünya görüşü oluşturmada Müslümanlara en iyi yardım edebilecek olan bu bilimlerdir.”⁷⁷⁹ Buna göre İslam toplumu sosyal bilimleri kullanarak bugüne hitap edebilir. Bu yönüyle onun gayesel bakışı klasik öğretilerden bir kopuş olarak yorumlanmıştır. Klasik öğretilerde taabbudîlik ifade eden mehir, boşanma, miras, iddet gibi alanlarda teslimiyet şart koşulmasına rağmen Fazlurrahman bu alandaki meselerin hükümlerinin değişebileceği kanaatindedir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Esack, **a.g.e.**, s. 77.

⁷⁷⁶ Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihselcilik**, s. 231.

⁷⁷⁷ Fazlurrahman, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 109.

⁷⁷⁸ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 58.

⁷⁷⁹ Charles J Adams, “Fazlurrahman ve Klasik Modernistler”, **İslam ve Modernizm “Fazlurrahman Tecrübesi”**, İstanbul, İBB Yayınları, 1997, s. 84.

⁷⁸⁰ Kotan, **a.g.e.**, s.232.

3.3.5. Fazlurrahman'ın Örnek Yorumları

3.3.5.1. Kur'an'ın İndiriliş Gâyesi Olarak Tevhid ve Ahiret

Fazlurrahman, Kur'an'ın temel vurgusunun tevhid üzerine olduğunu sıklıkla ifade ederek öğretisinin merkezine tevhidi yerleştirmiştir. Kur'an'ın görevi, Allah'ın varlığının bir dünya görüşü olarak temel bir hakikat halini almasını sağlamaktır. Temelde bu görev başarılı olursa Kur'an'ın gayesi de gerçekleşmiş olacaktır ki bu gaye temel bir hakikat olmak bakımından Kur'an'ın iniş gayesi olarak ifade edilebilir.⁷⁸¹ İlk inen sûrelerin muhtevasının şirk, ticari ahlaksızlık, toplumdaki sorumsuzluk gibi vahim problemleri konu edindiği düşünülürse Kur'an, tevhide dayalı Allah inancını toplumda yerleştirerek bu sosyo-ekonomik dengesizlikleri ortadan kaldırmak istemiştir.⁷⁸²

Bu konuda Kur'an'ın ortaya koyduğu tek tanrıcılığın benzersiz olduğunun altını çizerek Hz. Peygamber'den önce kesin hatlarıyla ortaya çıkmamış olsa da toplumda tek tanrıcılığın mevcudiyetini kabul etmektedir. Ancak İslam öncesinde var olan tek tanrıcılık, kesinlikle İslam'ın ortaya koyduğu tevhid anlayışına benzememektedir. İslam'ın tevhid inancının ayırıcı vasfı, toplumsal bir pratiğe dönüşebilmesidir. Halbuki diğer tek tanrı inancılar, sosyal bir reforma dönüşmemiştir. İslam'ın öngördüğü tevhid inancı ise adalet duygusuna dayalı sosyal reformun kendisinden zuhur ettiği bir tevhid inancıdır. Yani bu tür bir tevhid anlayışı Araplara özgü olmayıp İslam'dan kaynaklanmaktadır.⁷⁸³ Kur'an'ın dünya görüşünün zeminine yerleşmiş olan kainatın mutlak yaratıcısı olarak Allah fikri, yaratma, düzen ve rahmet sıfatlarının içiçe geçmesiyle oluşmuş olan⁷⁸⁴ öylesine güçlü ve kesin bir inançtır ki İslam inanç sisteminin geri kalanı, bu düzenleyici Allah inancından doğmuştur.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 30.

⁷⁸² Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 56.

⁷⁸³ Fazlurrahman, **İslam**, s. 59.

⁷⁸⁴ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 85.

⁷⁸⁵ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 88.

Fazlurrahman, dinî yaşantının ikinci güçlü unsurunun ise ahiret inancı olduğunu vurgulamaktadır. Kant felsefesine referansta bulunarak saf aklın düzenleyici unsurları olmadan nasıl ki hiç bir aşkın bilgiye ulaşmak mümkün değilse düzenleyici Allah fikri ve ahiret inancı olmadan da bir ahlak sistemi kurmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden Kur'an veya Hz. Peygamber, insanlığa rehberlikte bulunduğu için asıl ⁷⁸⁶ öğretisi insanın bu dünyadaki davranışlarını ilgilendirmektedir. ⁷⁸⁷ Bu çerçevede Kur'an'ın temel meselesi, insan ve insanın ıslahıdır. İnsanın keyfi ahlâkî uygulamalarına meydan vermemek için tevhid ve adalet sık sık vurgulanmıştır. ⁷⁸⁸

3.3.5.2. Ta'addüd-i Zevcât

Kur'an'ı ahlâkî ilkeler temelli bir kitap olarak gören Fazlurrahman, karşılaştığı sorunlara temas eden Kur'an'ın hukukî bildirimlerine de bu temelde değinmektedir. Ona göre Kur'an'daki en önemli ve genel ıslaha yönelik hukukî hükümler, kadın ve kölelerle ilgilidir. ⁷⁸⁹ Örnek olarak Fazlurrahman, Nisâ Sûresinin 3. ayetini ⁷⁹⁰ tarihsel bağlamı ve Kur'an'ın konu hakkındaki diğer bildirimlerini dikkate alarak yorumlamaktadır. Nisâ sûresi 2. ayet ⁷⁹¹, öksüz ve yetimlerin malları konusunda velileri doğruluktan ayrılmakla suçlamaktadır. Bu konu Mekke devrinde de gündeme

⁷⁸⁶ Burada Fazlurrahman, *asıl* veya Kantçı bir ifade olarak *yapısal* kavramını kullandığını ifade etmektedir.

⁷⁸⁷ Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 67.

⁷⁸⁸ Fazlurrahman, **İslam**, s. 88.

⁷⁸⁹ Fazlurrahman, **İslam**, s. 91.

⁷⁹⁰ “Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.” (en-Nisâ 4/3)

⁷⁹¹ “Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak (kendi malınızımış gibi) yemeyin; çünkü bu, büyük bir günahtır. (en-Nisâ 4/2)

gelmiştir.⁷⁹² Medine devrinde vurgunun dozunun artırıldığını vurgulamaktadır.⁷⁹³ Bu bağlamda Kur'an, velilerin öksüz kalan kadınlarla evlenmesini onların mallarını adaletli bir şekilde kullanma şartına bağlamaktadır. Fazlurrahman bu yorumun doğruluğunu daha önce indiğini öne sürdüğü Nisâ Sûresi 127. ayetle⁷⁹⁴ desteklemektedir. Bu ayetin işaretine dayanarak çok eşlilik meselesinin öksüz kızlar konusunun problem teşkil ettiği bir ortamda ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁷⁹⁵

Ancak tefsirci ve fakihler, Kur'an'ın belirli emir ve yasaklarını lafzi olarak dikkate alıp vermek istediği genel ahlakî ilkelerini dikkate almadıkları gibi sadece öğüt olarak algılamışlardır. Çok eşlilikle ilgili ayetin tefsirciler tarafından dört eşe kadar evlenme iznini lafzi olarak kabul edip bu izne kanun gücü yüklendiği konusundaki görüşlerinden dolayı tefsircileri tenkit etmektedir. Yine tefsirciler adaletle yönelik emri ve adaletin sağlanmasının imkansızlığını görmezden gelmektedirler. Fazlurrahman bu örnekte tenkit ettiği tavrı, Kur'anî öğretinin tahrif olup bozulmasına sebebiyet vermekle eleştirmiştir.⁷⁹⁶ Kur'an'ın daha önceden mevcut olan bir müessese olarak çok eşliliği hukukî sahada kabul ettiğini fakat sosyal şartlar daha uygun hale geldikçe tek eşlilik için “yol gösterici istikamet”ler ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Çünkü

⁷⁹² “Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olun, Allah'a verdiğiniz sözü tutun. İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti.” (el-En'âm 6/152)

“Yetimin malına, rüşdüne erinceye kadar, ancak en güzel bir niyetle yaklaşın. Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir.” (el-İsrâ 17/34)

⁷⁹³ “Dünya ve ahiret hakkında (lehinize olan davranışları düşünün ve ona göre hareket edin). Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüz üstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah, işleri bozanla düzeltene bilir. Eğer Allah dileseydi, sizi de zahmet ve meşakkate sokardı. Çünkü Allah güçlüdür, hakîmdir.” (el-Bakara 2/220)

“Geriye eli ermez, gücü yetmez çocuklar bıraktıkları takdirde (halleri ne olur) diye korkacak olanlar (yetimlere haksızlık etmekten) korkup titresinler; Allah'tan sakınsınlar ve doğru söz söylesinler. Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.” (en-Nisâ 4/9-10)

⁷⁹⁴ “Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor: Kitap'ta, kendileri için yazılmışı (mirası) vermeyip nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlar, çaresiz çocuklar ve yetimlere karşı âdil davranmanız hakkında size okunan âyetler (Allah'ın hükmünü apaçık ortaya koymaktadır). Hayırdan ne yaparsanız şüphesiz Allah onu bilmektedir.” (en-Nisâ 4/127)

⁷⁹⁵ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 91.

⁷⁹⁶ Fazlurrahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı”, **İslamî Yenilenme I**, s. 72. Fazlurrahman'a göre modern tefsirler, bu konulara daha fazla dikkat etmiştir. Bir çok eksiğine işareet etmekle birlikte modern tefsirin Kur'an'ın genel ruhuna isabet etmekte daha başarılı olduğuna dikkat çekmektedir.

hiç bir ıslahatçı gerçek durumu görmezden gelerek âfâkî hükümler ortaya koyamaz. Ancak daha sonraki dönemde bu “yol gösterici istikamet”ler dikkate alınmamıştır.⁷⁹⁷

3.3.5.3. Sevad Arazisi

Fazlurrahman, “yol gösterici istikamet” olarak tanımladığı yaklaşımı Hz. Ömer’in Sevad arazisi ile ilgili uygulaması ile örneklendirmektedir. Aslında toprakların ganimet olarak askerlere dağıtılması, o zamanlar bilinen bir uygulamadır ve Hz. Peygamber tarafından da uygulanmıştır. Hz. Ömer’in aksi yöndeki hükmü, Hz. Peygamberin sünnetini ihlal olarak algılandığı için muhalefetle kaşılaşıncı Hz. Ömer, bu uygulamasını destekleyen bir ayet bulunduğunu söyleyerek Haşr sûresi 6-10. ayetleri⁷⁹⁸ delil göstermiştir. Hz. Ömer, “O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye” bildirimini esas almış ve buna dayanarak gelecek nesillere kalacak bir şey olmayacağı düşüncesiyle Sevad arazisini askerlere ganimet olarak dağıtmamıştır.⁷⁹⁹

3.3.5.4. Kadın-Erkek Eşitliği

Modern dönemde sık sık gündeme gelen diğer bir mesele de kadın-erkek eşitliği meselesidir. Bakara Sûresi 228. ayetin “Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir

⁷⁹⁷ Fazlurrahman, **İslam**, s. 91-92.

⁷⁹⁸ “Onların mallarından Allah’ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah’ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiğiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah’ın azabı çetindir. Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütuf ve hoşnudluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhâcîrleridir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir. Onlardan (muhâcîrlerden) önce o yurda (Medine’ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimrilüğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir. (Haşr 69/6-10)

⁷⁹⁹ Fazlurrahman, “İslam Araştırmaları ve İslam’ın Geleceği”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 121; Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasi Aslan, “Gâî Yorum Açısından Hz. Ömer’in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”, **Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu**, c. III, 2018, s. 239-252.

derece farkı vardır. Fazlurrahman, “Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” ifadelerinin erkeğin üstünlüğüne hamledilmesine karşı çıkmaktadır. Ayrıca Nisâ Sûresi 24. ayet de “Erkekler, (kavvam) kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar.” ifadelerinin erkeğin üstünlüğü konusunda delil getirildiğini ancak Kur’an’ın kadın-erkek arasındaki görev taksimine işaret ettiğini belirterek erkeğin ailenin maddi ihtiyaçlarını temin etme bakımından fonksiyonel olarak üstünlüğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu üstünlük, mahiyet itibariyle değildir. Ne dinî ne insanî açıdan iki cins arasında bir üstünlük yoktur. Kur’an benzer şekilde Peygamberlerin de birbirine sahip oldukları servet veya güç bakımından üstün olduğunu beyan etmektedir. Nitekim Fazlurrahman, kadının servet kazanma imkanı elde ettiğinde ve ekonomik olarak katkıda bulunduğu noktada erkeğin bahsi geçen ekonomik üstünlüğünün azaldığını dile getirmektedir.⁸⁰⁰

3.3.5.5. Hadler

Fazlurrahman, modern dönemle uyumlu yorumlar üretebilmek için hadlerin mecaza hamledilmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin hırsızın elinin kesilmesinin, hırsızlık yollarının kesilmesi anlamındaki yorumuna dayanarak hiçbir gerekçe ile mecaza hamledilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira hırsızlık kabile yapısının hakim olduğu dönemde sadece iktisadi bir suç değil, “kişisel onurun değerlerine ve onun ihlal edilemez kutsallığına karşı bir suç olarak telakki edilir.” Ona göre daha sonraki dönemlerde değerler değişmişse ceza da değişebilir.⁸⁰¹ Fazlurrahman için hadd terimi⁸⁰² hukukta yanlış anlaşılmış küllî bir anlama sahiptir. Hadd, Allah ve diğer varlıklar arasındaki ilişkinin niteliğini ifade eden temel bir kavramdır. Hukukî kullanımda belirlenmiş ceza anlamına gelen hadd terimi kelime anlamı olarak iki şeyi birbirinden ayıran ve birinin diğerinin yerine geçmesini engelleyen sınır anlamına

⁸⁰⁰ Fazlurrahman, **Ana Konuları Kur’an**, s. 93.

⁸⁰¹ Fazlurrahman, “İslâmî Modernizm: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler”, **İslâmî Yenilenme: Makaleler III**, s. 88.

⁸⁰² Hadd kavramı için Bkz. Fazlurrahman, “The Concept of Hadd in Islamic Law”, **Islamic Studies**, c. IV, sayı: 3, September/ 1965, s. 237-251.

gelmektedir. Bu yönüyle hududullah, Allah'ın insan davranışları ve sorumluluk alanı ile ilgili koymuş olduğu sınırları ifade eder. İnsan, bu sınırlar sayesinde iyi ve kötüyü ayırma imkanı elde ederken bu sınırlar karşısında aldığı tavır ve hür tercihleri onun hem bu dünyada hem de ahiretteki durumunu belirleyecektir.⁸⁰³

Bu konuda bir örnek olarak Kur'an'ın kısas konusundaki hükümlerini yorumlamaktadır. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” (Bakara 2/178) ayetinin yorumunda Fazlurrahman, Kur'an'ın İslam öncesi dönemde kan parası ödeyerek katl davasının çözümlenmesini onayladığını dile getirmektedir. Fakat kısas söz konusu edildiğinde Kabil'in Habil tarafından katli hakkındaki ayet görmezden gelinmektedir. “Bundan dolayı İsrailoğullarına (Kitapta) şunu yazdık: “Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır. Andolsun ki, onlara resûllerimiz apaçık deliller (mucize ve âyetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da (hâlâ) yeryüzünde aşırı gitmektedir.” (Maide 5/32) Ona göre bu ayet, katl suçunu bütün insanlığa karşı işlenmiş genel bir suç haline getirmiştir. Asıl bu genel ifadedden hukukî bir hüküm çıkarılmalıdır ki bu hiçbir zaman yapılmamıştır.⁸⁰⁴

Fazlurrahman öyle olmadığını ileri sürerek nasların hadleri takdir etmiş olduğunu bir kabul olarak değerlendirerek Şâtıbî'nin bu alanı gâî yoruma kapalı olarak ele almasını eleştirmiştir. Hadlerin makasîd değil vesail altında değerlendirilebileceğini dolayısıyla değişime açık olduğunu vurgulamıştır. Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi yenilikçi isimlerin de hadler konusundaki fikirlerini bu doğrultuda beyan ettikleri görülmektedir. Bu bakımdan klasik makasîd teorisinde gâî yoruma kapalı olan hadler, yenilikçi kesim tarafından caydırıcılık, birey

⁸⁰³ Adil Çiftçi, **Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, s. 54-55.

⁸⁰⁴ Fazlurrahman, **Allah'ın Elçisi ve Mesajı**, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 1997, s. 143.

ve toplumun ıslahı ilkeleri temelinde değişebilir görülmüş ve makâsıdî yoruma açık hâle gelmiştir.⁸⁰⁵

3.3.5.6. Şûra

Fazlurrahman'ın yorum yaptığı diğer bir konu ise şuradır. Hiçbir zaman kurumsal bir seviyeye gelememiş olan şûra, dört halife döneminden Emevilere kadar gayr-ı resmî olarak işlemiştir. Ona göre eğer şûra, kurumsal bir hal alsaydı İslam tarihi çok farklı olabilirdi. Bunun yerine ehlü'l-hal ve'l-akd formülü geliştirilmiştir. Bu yönetime danışma için atanmış hem halktan daha yetkin hem de halk yanında itibarlı kimselerden oluşmaktadır. Fazlurrahman, bu danışma kurulunu her ne kadar şûranın gerçekleşmesi için yeterli görmese de despotik bir yönetim tarzından daha iyi olduğunu söylemektedir. Ancak onun tarafından böyle bir danışma kurulu, Kur'an'ın mesajından oldukça uzak görülmektedir.

“Kur'an'a göre şûra, tek bir şahsın (yöneticinin) danışma amacına uygun gördüğü belirli sayıda insanda tavsiye araması ve sonra da, onların tavsiyelerini kabul etmek ya da etmemekte serbest olması demek değildir. Açıkçası, Kur'an meseleye herşeyden önce İslam toplumunun işleri (emruhum) açısından yaklaşmaktadır, tek bir fert ya da seçkinlerin işi açısından değil.”

Bu ifadeler, onun düşüncesinde yönetimin toplumda ayırım gözetmeksizin bütün toplumun ortak meselesi olduğunu göstermektedir. Kur'an, “şura beynehüm” derken toplum tarafından atanmamasına rağmen bir yönetici tarafından atanmışların danışıldığı bir durumu onaylamaz.⁸⁰⁶ Bu yorumunu İslam öncesi tarihsel ortamına dair verilerle desteklemektedir. Buna göre İslam öncesi Arap toplumunda kabile reisi tek başına karar alma yetkisine sahip değildir. Klanlar ve bu klanları temsil eden üyeler vardır ve bu üyeler yaşlılar meclisi denilen bir danışma meclisini oluşturmaktadır. Bu meclis de seçimle oluşmaz, kendiliğinden kimin hangi klanın temsilcisi olduğu bilinirdi. Savaş, barış ve katl davaları bu meclis tarafından karara bağlanırdı.⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Maşalı, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum**, s. 98-99.

⁸⁰⁶ Fazlurrahman, “İslâm ve Siyasi Aksiyom: Dinin Hizmetinde Siyaset”, **İslamî Yenilenme: Makaleler I**, s. 82.

⁸⁰⁷ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 80.

Önemli kararları ümmete danışmayı emreden Âl-i İmrân Sûresi 159. ayeti⁸⁰⁸ de şûranın İslam toplumundaki fonksiyonu hakkında önem arz etmektedir. Ayet, Uhud savaşı hakkında olup Hz. Peygamber ve ashabın çoğunluğu savaşın yapılacağı yer hususunda fikir ayrılığına düşmüştür. Bu durumda Hz. Peygamber, kendi kararına zıt olmasına rağmen sahabenin çoğunun kararı olan şehrin dışında savaşma fikrini uygulamıştır. Kur'an yenilgiyle sonuçlanmasına rağmen Hz. Peygamber'in önemli kararlar almadan evvel ashabına danışmasını emretmektedir. Fazlurrahman, bu ayetin tek başına şûra için delil teşkil etmeyeceğini dile getirerek Şûra Sûresi 38. Ayet⁸⁰⁹'in şûra için açık bir delil olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹⁰ Bu bağlamda Ziyaü'l-hak ve Humeynî'yi tenkit ederek onların elit bir tabaka veya despotlukla yönetim tarzlarının İslamî olmadığını beyan etmektedir. Kur'an, karar verme görevini ne bir kişiye ne de seçilmiş sınırlı sayıda belli bir gruba vermiştir. Bu görev, toplumun sorumluluğundadır.⁸¹¹

Özet olarak onun ifadeleriyle;

“Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki yasama fiili bir yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'daki fiili yasamanın, bizzat Kur'an tarafından lafzi anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz...Bununla birlikte, İslam hukukçuları ve Kelamcılar meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'an'ın tamamıyla hukukî olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatiyeti ne olursa olsun, herhangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır.”⁸¹²

3.3.5.7. Fâiz

Fazlurrahman kendi döneminin Pakistan'ında yapılan sosyal ve politik düzenlemelerde İslam'ın bir ölçüt olarak alınmasının sonucunda gerçekleşen faiz

⁸⁰⁸ “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159)

⁸⁰⁹ “Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.” (Şûrâ 42/38)

⁸¹⁰ Fazlurrahman, “İslam'da Başkaldırı (İsyan) Hukuku”, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, s. 137-138.

⁸¹¹ Fazlurrahman, **a.g.m.**, s. 139.

⁸¹² Fazlurrahman, **İslam**, s. 93.

yasağı hakkında görüş beyan etmiştir. Onun tutucular olarak ifade ettiği klasik ulemanın görüşlerine aykırı olduğu için çeşitli ithamlara maruz kalmasına sebep olan bu görüşleri, özetle Kur'an'da yasaklanan ribâ ile günümüz hayatında anlaşılan faizin birbirinden farklı olduğu iddiasında düğümlenmektedir. Temel meselesi bu hukukî yasaklamanın Kur'an'ın asıl gayesine uygun olup olmadığını tespit etmektir. Kur'an'daki ribâ ile çağdaş ekonomide faizin oynadığı rolün birbirinden farklı oluşuna dikkat çekerek Kur'an'ın karşı çıktığı ribânın asıl paranın zamanında ödenmemesi durumunda sürenin uzatılarak asıl borcun birkaç kat artırılması şeklinde bir sömürü olduğunu ifade etmektedir.⁸¹³ Bu konuda tarihi olarak ribanın ne olduğu ortaya koymanın faiz konusundaki yasakta belirleyici olacağını ifade etmektedir.⁸¹⁴ Kronolojik olarak izlediği ve ilk dönem yorumcularının görüşlerine dayanarak yaptığı tanımda ribayı “borcun ödeme zamanının uzatılmasına karşılık ana paranın birkaç katını bulacak şekilde talep edilen fahiş artış” olarak tanımlamıştır.⁸¹⁵ Ribâ konusunda Kur'an'ın açıkça zikrettiği iki hususa değinmektedir: 1. Al-i İmran Sûresi 30. ayet, ana paranın kat kat yükselmesi niteliğine işaret etmektedir. 2. Bakara Sûresi 275. ayet, ribaya müptela olanlar, ribânın gerçek bir ticaret olduğunu iddia etseler bile ribanın gerçek bir ticaret olmadığını beyan etmektedir. Fazlurrahman'a göre bu iki husustan başka açık olan hiçbir şey yoktur. Bu konudaki rivayetleri problemlili görüşünü ifade ederek konu hakkında ilk dönemlerden sonra katılaşmanın olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁶

Fazlurrahman'a göre Kur'an, açıkça faizin karşıtı olarak asla fakirlikle ilişkilendirilmemesi gereken sadakayı zikretmektedir. Halbuki genel olarak faizin zıddı olarak alış-veriş öne çıkarılmaktadır. Bu bakımdan sadakaya dayalı bir ekonomik sistem oluşturmaları, Müslümanların üzerine düşen ahlâkî bir görevdir. Banka faizinin

⁸¹³ Fazlurrahman, “Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler: Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era”, Çev. Mevlüt Uyanık, **İslâmî Araştırmalar**, c. IV, sayı: 4, 1990, s. 306.

⁸¹⁴ Fazlur Rahman, “Ribâ and Interest”, çev. Mazheruddin Siddiqi, **Islamic Studies**, c. III, sayı: 1, 1964, s. 1.

⁸¹⁵ Fazlurrahman, **a. g. m.**, s. 40.

⁸¹⁶ Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 77-78.

yasaklanmasından önce Müslümanların temel meselesinin sosyal adaletsizlikleri gidermek olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹⁷

Fazlurrahman'ın faiz görüşü, Batı pratiği ile eşdeğer görülmüştür. Faiz görüşü üzerinden yapılan değerlendirmede “büyük sanayicilerin bankalara borçlu olmaları sebebiyle orta çağda anlaşıldığı şekliyle zekattan kurtulabileceğine” ilişkin düşünceleri modern çıkarıcı bir yorum olarak tanımlanmıştır.⁸¹⁸ Bu gibi örneklerde görüldüğü üzere faiz, zekat veya başka bir konuda nasların tarihselliği sebebiyle bugün için geçerliliğinin kalmadığı düşüncesi küresel sisteme hakim olan Batılı sistemin değerlerinden başka bir değer kalmadığı ve bu söylemin küresel statükonun muhafazasına yardım eden bir düşünceye dönüşme riskine işaret edilmektedir. Zira zaten Müslüman toplum modern dünyada özne değil nesne konumunda olduğundan kendi belirlediği pratiği uygulamak gibi bir imkan söz konusu değildir. Bu yaklaşımın böyle bir niyetle yola çıkılmasa da böyle bir sonucu çıkardığı ortaya konulmuştur.⁸¹⁹ Bu durum tam olarak yukarıda Fazlurrahman tarafından klasik modernistlere yapılan eleştiriye benzer görünmektedir. O da selefi olan modernistlerin iyi niyetlerle yola çıkmasına rağmen söylemlerinin sekülerliği ortaya çıkardığına işaret etmiştir.

Fazlurrahman'ın modernist düşünceyi eleştirisi göstermektedir ki onun makâsıdî yaklaşımı tutarlılık, bütüncüllük ve sistematik olmaktan uzak gördüğü modernist yaklaşımın maslahatçı görüşüne karşı çıkarak oluşturulmuştur. Fazlurrahman, modernist düşünceyi tenkit ederek yaygın bir şekilde İslam toplumunun eğitiminde uygulanabileceğini ileri sürdüğü sosyoloji temelli tarihsel yaklaşımı savunmaktadır. Özellikle Pakistan asıllı olması onu kendi bölgesinde somutlaşan sorunlara yöneltmiştir. Modernistlerin bu sorunların çözümü için ortaya koyduğu yaklaşımın İslamî olduğu iddiası ona göre geçersizdir. Maslahat, İstihsan zaruret ilkeleri altında ya seküler ya da yarı seküler çözümler sunulmaktadır. Halbuki ona göre bu yeni sorunlara bulunan çözümler ancak sosyoloji temelli tarihselci yaklaşım ile Kur'anî bir ahlak sistemi inşa etmekle küllî ilkeler çerçevesinde yapılacak yorumlarla ortaya konulabilir. Fazlurrahman, modernist ekolleri geleneği parçacı olmakla tenkit

⁸¹⁷ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 31, 32, 41.

⁸¹⁸ Kotan, **Kur'an ve Tarihselcilik**, s. 225.

⁸¹⁹ Coşkun, **Modern Dünyada Kur'an Yorumu**, s. 51.

etmelerine rağmen kendilerini parçacı olmaktan kurtaramadıkları için eleştirmektedir. Ona göre Batılı araştırmacılar da bütüncüllük iddiasında olmalarına rağmen Kur'an'ın bütünlüğünden ve genel mesajından uzaktır. Bu durum onu Kur'an'ın “ana konu” olarak ifade ettiği Allah, fert olarak insan, toplumda insan, nübüvvet, ahiret gibi meselelerini belirlemeye ve açıklamaya itmiştir. Bir çözüm çabası olmakla beraber yetersiz gördüğü Batılı çalışmaları, adeta kendi yöntemiyle tamamlamaya çalışmaktadır. O kendi döneminde bağımsızlığa yeni kavuşmuş bir coğrafyanın mensubu olarak bir İslamîlik ölçütü arayışındadır. Neyin İslamî neyin İslamî olmadığını belirlemeye yönelik çabaları, eleştirerek kendi İslamîlik ölçütünü bütüncül ilkeler üzerinden yapılacak sosyolojik tarihselci yorum ile ortaya koymaktadır. Bu ölçüt, Kur'an'dan sosyolojik tarihsel yöntemin eşliğinde çıkarılacak küllî ahlak sistemi sayesinde işlerlik kazanacaktır. Bu sistemin temeline düzenleyici temel fikirler olarak Allah ve ahiret fikirlerini yerleştirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE KURAN ARAŞTIRMALARINDA MAKÂSİDÎ YAKLAŞIMI GÜNDEME GETİREN SÜRECİN ANALİZİ

2.1. Modernleşme Sürecinde Küllî İlkeler Arayışı ve Endülüs Tecrübesinin Aktarımı

Modernleşme döneminde İslam ülkeleri arasında yenilikçi fikirlerin hangi coğrafyadan neşet ettiği sorusu farklı şekillerde cevaplanmıştır. Lewis’e göre XIX. yüzyılda Türkiye’nin Müslümanlar için idareci kuvvet olarak görülmesine paralel bir biçimde İslam dünyasının problemleri ilk olarak Türkiye’de tartışılmıştır. Bu tartışmalarda yayınlar vasıtasıyla ortaya çıkan fikirler, İslam dünyasında yayılmıştır. Bu dönemde İslam coğrafyasında problemlerin çözümlerine yönelik tartışmalar yaşanırken Endülüs’e olan ilginin artışı dikkat çekmektedir. Endülüs’e olan alakanın da merkezinin Osmanlı coğrafyası olduğu ve Endülüs ilgisinin buradan yayıldığı görülür. Bu yorumda özellikle Ziya Paşa’nın **Endülüs Tarihi**¹ ve Abdülhak Hamid’in Endülüs’e dair **Tarık yahut Endülüs Fethi**² isimli eserleri, Endülüs konusunun Osmanlı coğrafyasından başlayarak modern Müslüman metinlerinin en temel konularından biri olduğunu göstermektedir.³

Endülüs’teki yüksek medeniyete dikkat çeken isimlerden bir örnek olarak Namık Kemal’e yer verilebilir. Namık Kemal, Avrupa’dan gelen “İslam manî-i terakkidir” tezine şiddetle karşı çıkarken Endülüs’ü şu şekilde söz konusu etmektedir;

“Dinin siyasî hükümlerinde manî-i terakkî olacak bir şey görmeyi bırakın, şuna tam kanaat getirdik ki vatani kurtaracak yegane çare o hükümlerde yatmaktadır.

¹ Bkz. Ziya Paşa, **Endülüs Tarihi**, c. I- IV. 2. Bs, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1887/1304-1888/1305.

² Bkz. Abdülhak Hamit, **Tarık**, sđl. Sadi Irmak, Behçet Kemal Çağlar, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1960.

³ Bernard Lewis, “XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Bazı Endülüs Temaları”, Çev. Habil Sağlam, **Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi**, sayı: 11, 2019, s. 148- 151.

Birtakım aydınlar, Endülüs Araplarını Avrupa kültürünün üstadı olarak tanımlıyor; Onlar Müslüman olduğuna göre İslam nasıl mânî-i terakkî oluyor?”⁴

Örneğin Hâmid, eserinde Endülüs ekseninde bir taraftan kahramanlarını üstün İslamî vasıflarla donatarak yabancıların hayranlığını çekmek isterken diğer taraftan Müslümanların evrensel nitelikli değerlere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda eserde yoğun bir vurguyla öne çıkarılan İslam birliği, toplumda kadının rolü, eşitlik, adalet, insan hakları gibi değerlerin tanzimat döneminin baskın değerleri olduğu görülmektedir.⁵ Yapılan yayınlarda Avrupa’nın insan hakları konusunda attığı adımların aslında asırlar öncesinde İslam’ın değerleri olarak ortaya çıktığı vurgulanmaktadır ve Avrupa’nın bugünkü medeniyeti, “Endülüs’ten kopmuş bir şule-i marifet” olarak nitelenmektedir. Endülüs coğrafyasında yetişmiş bilim adamlarının çalışmaları ve Endülüs medeniyetinin ulaştığı yüksek seviye, çeşitli makalelerde ele alınmaktadır.⁶

Endülüs’ü konu edinen bu tür eserlerin modern dönemde ortaya çıkmasının çeşitli sebepleri mevcuttur. Birinci sebep Batı’ya hayranlık duyan kesimlere İslam medeniyetinin en yüksek seviyesi olarak Endülüs medeniyetini göstermek ve Batı’da dile getirilen İslam’ın gelişmeye mânî olduğu hakkındaki eleştirilerin haksızlığını ortaya koymaktır.⁷ İkinci sebep ise siyasî, iktisadi ve askerî alanda geri kalan Osmanlı’ya Endülüs’ü hatırlatarak teşvik etmektir.⁸ Bu dönem eserlerinde Endülüs’ün yıkılış sebepleri üzerinde de durulduğu görülmektedir. Bu sebepler ise

⁴ Bedri Gencer, **İslam’da Modernleşme (1839-1919)**, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2017, s. 507.

⁵ Hz. İnci Enginün, **Abdülhak Hamit Tarhan Tiyatroları-5**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2002, s. 31-143; Sema Uğurcan, “Târik yahut Endülüs Fethi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2001, c. XL, s. 23.

⁶ Bkz. Ahmed Naim Babanzade, “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, **Sebilürreşad**, c. XI, sayı: 284, İstanbul, h. 1329, s. 376; Mehmed Şemsettin, “İslam’da Fen ve Felsefe: Dördüncü Asr-ı Hicrîde Endülüs”, **Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)**, c. VII, sayı: 160, İstanbul, h. 1327, s. 54-59; a.mlf, “İslam’da Fen ve Felsefe: Beşinci Asr-ı Hicrîde Endülüs”, **Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, c. X, sayı: 235, h.1327, s. 7-10; Celal Nuri, “Endülüs’e Dair”, **Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, c. I, sayı: 20, İstanbul, 1917, s. 337-342.

⁷ İsmail Erünsal, “Türk Edebiyatında Endülüs’e ilginin uyanmasında Ziya Paşa’nın *Endülüs Tarihi* adlı Tercümesinin rolü ve bu tercümenin yapılış nedenleri”, **Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan**, Haz. Mehmet Öz, Fatih Yeşil, İstanbul, Timaş Yayınları, 2015, s. 421.

⁸ İsmail Erünsal, a.g.m., s. 422.

genel olarak yöneticilerin liyakatsizliği, yanlış tevekkül anlayışı, ittifadın yerini ihtilafın alması olarak özetlenebilir.⁹

Bunların yanı sıra bu dönemdeki Endülüs ilgisinin sekülerleşme tartışmalarında Endülüslü alimler ve eserleri üzerinde odaklandığı görülmektedir. Bu isimlerden biri Orta çağla başlayan süreçte Batının ilgisinin muhatabı olan İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd, üzerine tez hazırlamış olan Ernest Renan (ö. 1892), Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Bâcce (ö. 533/1139) gibi isimlerin felsefeyi şeriatin esaretinden kurtardığını iddia etmektedir.¹⁰ Renan'ın diğer çalışması ise Hz. İsa hakkındadır. İslam'ın manii terakki olduğu iddiasından önce İsa'nın mahiyeti hakkındaki yorumlarıyla sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışmasında Renan, İsa'nın tanrı, İncil'in ise vahiy olmadığını ve Hristiyanlık için İncil'e ihtiyaç olmadığını iddia etmiştir. Çünkü İncil'in üstünlüğünü kabul etmek demek, bilimi reddetmek demektir. Liberal Protestanlığı insanlığın en gelişmiş hali olarak gören¹¹ Renan bu düşünceleriyle Hristiyan laiklerin seküler fikirlerinde öncü kabul edilebilir.

Bu dönemde Hristiyan laikler olarak nitelenen Arap yazarlar, din temelli olmayan medeniyet ve bilimin birliği, Avrupa biliminin evrensel değeri, vatanseverlik ve bu değerlerden çıkarılan sosyal ahlak sistemi gibi seküler fikirlerin savunucusu olmuştur. Bu yaklaşımda Arap dili, din tarafından sağlanan bağdan daha etkili ve daha birleştirici bir güç olarak görülmüştür. Bu bakış açısında medeniyet, insanlığı tabî ve ahlâkî olarak mükemmelliğe götüren bir kanundur. Kurumlar ve kanunlar, değişmez değildir. Kanun ve kurumlar, koşullara göre değişebilmelidir ki bu sebeple kanun ve kurumların kaynağı din olmamalıdır. Bu bakış açısında din, bir bölünme faktörü olarak nitelenmektedir. Butrus b. Bûlus el-Bustânî (ö. 1883) ve Şümeyyil (ö. 1917) gibi isimler yaptıkları yayınlarla bu fikirleri yaymaktadır.¹² Bu yolla dinin kurumsal

⁹ Bkz. Mehmet Ali Gündoğdu, “Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs’ün Yıkılış Sebepleri”, **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi** [taed], Erzurum, 2017, s. 315-338.

¹⁰ Dücan Cündioğlu, “Ernest Renan ve “reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, **Divan**, 1996/2, s. 74-76.

¹¹ Faruk Bilici, “Renan, Ernest”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2007, c. XXXIV, s. 569.

¹² Albert Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev: Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz, İstanbul, 1994, s. 271.

yapısının sorgulandığı ve medeniyet için engel olarak görülen din temelli kanunlarının bağlayıcılığının ortadan kaldırılmak istendiği söylenebilir.

Bu süreçte dinin etkisini bertaraf ederek Arap toplumunu birleştirmek amacıyla yola çıkan isimlerden biri de Lübnanlı Arap asıllı bir Hristiyan olan Ferah Antoun'dur. (ö. 1922). Antoun, Renan'dan etkilenerek seküler düşüncelerine kaynak olarak İbn Rüşd'ün hayatını ve düşünce sistemini konu alan makalelerini *el-Câmi'a* dergisinde yayımlamaya başlamıştır. Derginin temel hedefi, ilk sayıdaki "Hakiki İslah" başlıklı makalede açıklandığı gibi, Osmanlı ve Mısır'ı reforme etmek ve daha temel olarak siyasî yenilenmeyi teşvik etmektir.¹³ Bununla birlikte bir Endülüslü İbn Rüşd'ün felsefî düşünceleri, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında da bazı kesimlerin ilgisini daha çok çekmeye başlamıştır. Ferah Antoun'un son derece seküler bir yaklaşımla kaleme aldığı bu yazılar, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşîd Rızâ (ö. 1935) tarafından *el-Menâr* dergisinde eleştirilmiştir. Böylece modern dönemde İslâm dünyasının gündemine giren İbn Rüşd, seküler/laik yaklaşımlar için bir sıçrama noktası yapılmıştır.¹⁴

İbn Rüşd'ün akıl konusundaki yaklaşımından etkilenen Ferah Antoun, dinlerin birbirine üstünlüğünün olmadığını ve modern çağın bilim ve felsefe çağı olduğunu ifade eder. Onu ve laikliği savunan diğer yazarları, İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi aynı kaynağa atfeden düşüncesi cezbetmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi Arap sekülerler, İslam filozoflarının peygamber olduğu, seçkin sınıfın kendi kendine tefekkür edebileceği, peygamberlerin kitleler için ortaya çıktığı iddialarını gündeme taşımışlardır.¹⁵ Hourani'ye göre Hristiyan laikler bütün bu faaliyetlerle Müslüman ve Hristiyanların eşit düzeyde katılabilecekleri laik bir devletin ön şartlarını ortaya koymak amacındadır. Bu şartlardan birincisi tüm dinlerde temel olanın temel olmayandan ayrılmasıdır. Temel olan, "ilkeler bütünü", temel olmayan ise "kanunlar bütünü"dür. Antoun, ilkeler bütünü'nün bütün dinlerde ortak olduğunu, kanunlar

¹³ Marco Demichelis, "The Historical Debate on Secularisation Between F. Antūn and M. 'Abduh. God's Absolutism and Islām's irrationality as Cornerstones of Orientalist Islamic-Christian Dispute During the Nahḍa", *ARAM*, 2013, s. 332.

¹⁴ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", Ed. Cüneyd Kaya, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri**, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 391.

¹⁵ Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s. 279.

bütünündeki tek amacın ise insanları fazilete yönlendirmek olduğunu söyler. Ona göre hepsinde aynı olan temelde ahlak ilkesidir. Bu ayrım, kanunları te'vil ederek yorumlamayı gerektirmektedir. Bütün kanunlar, gerçek işlevlerini yapmak üzere yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle kanunlar, gerçek işlevlerini ancak yorumlanarak yerine getirebilir. Bu bakış açısında kanun, sabite olarak görülmemektedir. Kanun, temel işlevi olan “fazilete yönlendirme” amacını gerçekleştirmek üzere bir te'vile ihtiyaç duymaktadır. Hourani, Hristiyan laiklerin bu yolla tüm dinleri bazı geniş ilkeleri –biz buna küllî ilkeler de diyebiliriz- öğreten tek bir dine indirgediklerinin altını çizmektedir. Zira onlara göre kanunlar, kendiliğinden geçerliliği olmayan sadece bir amaca yönelik araçlardır. Bu bakımdan bu düşünceye göre insan tabiatı, hakları ve görevleri temelde aynıdır. Dinlerin belirleyici olmadığı vurgulanırken bu düşüncede dinleri olmayanlar bile hak ve görevler bakımından farklı değildir.¹⁶

Burada Ferah Antoun'un İbn Rüşd'e olan ilgisinin Renan'dan farkı yoktur. Çifte hakikat olarak meşhur olan İbn Rüşd'ün vahiy ile felsefeyi aynı kaynağa atfeden düşünceleri, İslam'ın mani-i terakki olduğu iddiasını desteklerken Renan tarafından araçsallaştırılmış, sonrasında da sürdürülmüştür. Felsefeyi din karşısında üstün bir konumda görmesinin sonucunda kitleler için bağlayıcı olduğunu iddia ettiği peygamberliğin yasalarla ilgili boyutunun geçersizliğini vurgular. Din, bu dünya için kanunlar koyamaz, dünya için kanunlar koyacak olan hükümetlerdir. Hükümetler insanın güvenliğini ve hürriyetini anayasanın otoritesi altında korur. Din ise böyle bir fonksiyona sahip olursa bu durum zulme dönüşebilir.¹⁷ Bu bağlamda felsefenin şeriatın esaretinden İbn Rüşd gibi filozoflar vasıtasıyla kurtarıldığını ifade eden Renan'ın devamı sayılır.¹⁸

Ferah Antoun'un bu düşüncelerini ortaya koymak için **İbn Rüşd ve Felsefetühü** adlı kitabını yayınlarken İbn Rüşd'ü referans göstermesi, Muhammed Abduh'un dinî ve politik hassasiyetini artırmıştır. Bu durum karşısında Abduh, bir taraftan İslam'ı, “muhafazakâr” hücumlara karşı savunurken diğer taraftan da İslam

¹⁶ Hourani, a.g.e., s. 279.

¹⁷ Ferah Antoun, **İbn Rüşd ve Felsefetuhu**, İskenderiyye, (y.y.), 1903, s. 151.

¹⁸ Cündioğlu, a.g.m., s. 74.

Felsefesi ve Kelamını dış yoruma karşı savunmaya ihtiyaç duymuştur.¹⁹ Antoun'un **el-Câmi'a** dergisinde yayımlanan makaleleri ile basılan romanlarında gelişmiş Avrupa düşüncesini ele alması üzerine tartışmalar başlamış ve buna binaen Abduh, İslam ve Hristiyanlık üzerine makalelerini kaleme almıştır.²⁰ Bu yazılarında Abduh, İslam'ın dinde zorlama olmadığını açıkça beyan ettiğini delil olarak sunar. (el-Bakara 2/256) Avrupa'da ilim adamlarına yapılan baskıların hiçbirisi İslam aleminde gerçekleşmemiştir.²¹ Seküler kesimlerin bu fikirleri ile başlayan tartışma görünen yönüyle İslam ve Hristiyanlıkta akıl-bilim konuları üzerinde seyrederken aslında sivil yönetimin imkanı üzerine odaklanmaktadır. İslam cephesinin tepkilerinde şu açıktır ki sivil bir yönetim için aklın kendini dinden soyutlamasına ihtiyaç yoktur. İslam'da akıl zaten bağımsız ve özgürdür. Bu durum aklın dinden soyutlanmasına ihtiyacı zorunlu kılan Hristiyanlığa özgü bir durumdur.²²

Abduh, Hristiyanlığın temel esaslarını ortaya koyarak bu konularda İslam'ın farklılıklarını vurgulamıştır. Buna göre Hristiyanlık olağanüstü güçlere dayanmaktadır. Bu da tabiat kanunlarını reddetmeye sebep olmaktadır. Hristiyanlıkta din adamlarının otoritesinin kabulü zorunludur. Onların olağanüstü güçlerinin ve yetkilerinin inananlar tarafından kabul edilmesi şarttır. İncil'in temel öğretisi inananların dünyayı terketmesi üzerinedir. Hristiyanlık bu haliyle inananlarını akılla bağdaştırılamayan şeylere inanmaya çağırmaktadır. Mensupları Kitab-ı Mukaddes'in dini ve dini olmayan bütün bilgileri ihtiva ettiğine inanmaktadır. İnsanların dünya ve

¹⁹ Marco Demichelis, a.g.m., s. 335. Bkz. Muhammed Abduh, emeği "Hristiyanlık ve Müslümanlık" Emeği geçen: Mehmed Akif, İstanbul, 1325, **Sırat-ı Müstakim** [Sebilü'r-Reşad] c. II, sayı: 51, s. 389-392. Abduh, "Müslümanlık ve Hristiyanlık" adlı makalesinde Müslümanlar ile Hristiyanların harp teknolojisi açısından mukayesesi ile başlayarak Müslümanların sahip olması gereken ileri teknolojiye Avrupa'nın nasıl sahip olduğunu soruşturmaktadır. Kur'an'ı gerçek anlamda anlamış olsalardı Müslümanlar bu teknik ileriliğe ulaşabilirlerdi. Ancak Müslümanlar pasif din anlayışı ile gereken çabayı göstermemiştir. Bunun yanı sıra Abduh, makalede Müslümanlara şanlı tarihini hatırlatarak Hristiyanlar henüz harp teknolojisi ile hiç tanışmamışken Müslümanların nasıl dünyaya hükmettiğinden bahsetmektedir.

²⁰ Bkz. Muhammed Abduh, **el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye**, 6. Bsk, Kahire, Dârü'l-Menar, 1948.; Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s. 277; Cündioğlu, **a.g.m.**, s. 72.

²¹ Mehmet Zeki İşcan, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1998, s. 77.

²² Florian Zemmin, "Secularism, Secularity and Islamic Reformism", Leipzig University, HCAS **MultipleSecularities**, Beyond the West, Beyond Modernities, 2019, s. 9. www.multiplesecularities.de/publications/companion.

ahirette ihtiyaç duyacağı herşey onda mevcuttur. İnananlar akla aykırı olsa bile bu bilgileri kabul etmeli ve buna göre yaşamalıdır. Ayrıca Hristiyanlar tarih boyunca kendilerinden olmayan toplumlara karşı şiddet göstermişlerdir. Bu ilkeler, Hristiyanlığın bilime karşı olmasını ve karanlıkta kalmasını sağlamıştır.²³ Abduh bu görüşleri ile tartışmada Hristiyanlık eleştirisine girişse de aslında Antoun'un dinleri ayırmadan eleştirdiği görülmektedir. Ona göre hangi din olursa olsun sivil ve dini otoritenin bir arada bulunması bilimin işini zorlaştırmaktadır. Bu konuda bizzat hilafet kurumunu zikrederek İslam'ın böyle bir kuruma sahip olduğu sürece Müslümanların gelişiminin zor olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla dini ve dünyevi otorite birbirinden ayrılmalıdır ki gerçek eşitlik, ilerleme, barış vs. mümkün olabilsin.²⁴

Abduh ise İslam'ın halifesi ile Papa'nın otoritesinin birbirinde çok farklı olduğunu ortaya koyar. İslam'da devlet dinden bağımsız değildir, ancak bu durum devletin tamamıyla dine dayalı olduğu anlamına da gelmez. Makul esaslar, devletin temelini oluşturur. Halife de sınırsız yetkiye sahip değildir. Seçme ve azletme yetkisi ümmete aittir. Halife, papalıkta olduğu gibi mutlak bir otoriteye sahip olmayıp meşru şartlar çerçevesinde itaate layık bir makamdır. İslam'da şeyhül İslam, kadı, müftü gibi hiçbir otoritenin keyfi davranma yetkisi yoktur.²⁵

Seküler kesimlerin ilkeler-kanunlar ayrımı ve “gelişmiş Avrupa medeniyeti ve geri kalmış İslam medeniyeti” konulu iddiaları üzerinde odaklanan fikirlerini reddetmek için Abduh makalelerinde Avrupa'nın gelişmişliğinin İslam'ın zirve medeniyeti olan Endülüs'ten doğduğunu ve Müslümanların Endülüs vasıtasıyla Avrupa medeniyetine öncülük ettiğini vurgulamıştır. “Garp medeniyeti nasıl bulmuş?”²⁶ adlı makalesinde ise Abduh, “....Endülüs ufuklarından görünen şems-i irfan-ı Muhammedî Avrupa'yı ziyadâr edinceye kadar şarktan Arapların ulûmu ve fûnûnu o mihr-i tebanın ziyasına iltihak ile nurun ala nur oluncaya kadar devam ettiğini” ifade etmiştir. Bu satırlara ilaveten Paris sokaklarının Endülüs tarzı kaldırımlarla bezendiği zaman Avrupa'da sokaklarda bazı hayvanların serbest bir

²³ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye*, s. 28-38.

²⁴ Antoun, *İbn Rüşd ve Felsefetühû*, s. 125.

²⁵ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye*, s. 82-87.

²⁶ Muhammed Abduh, “Garp medeniyeti nasıl bulmuş?”, *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]*, 1909, c. II, sayı: 38, s. 181-182.

şekilde gezindiğini ifade ederek İslam'ın Endülüs'te medeniyetin zirvesinde yaşadığı bir zamanda Avrupa'nın nasıl düşük bir seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bir taraftan eleştirirken bir taraftan da Avrupalıların bu birikimi, bitmez bir gayretle çok ileriye taşıdıklarını kabul etmektedir.²⁷

Abduh, "Arapların Fünûnu ve Keşfiyatı"²⁸ adlı bir diğer makalesinde ise İslam ilimlerinin geçmişinden övgüyle bahsederken İslam dünyası ile Avrupa'nın geçmişini mukayese eder. Avrupa'da X. asırda bile ilim, bazı kitapları okuyup bazı zevatın sözlerini ezberlemekten ibarettir. Hatta ilmin Avrupa'ya Araplardan geçtiğine dair çeşitli batılı ilim adamlarının itiraflarına yer vermektedir. Bu ilim anlayışının Müslüman toplumun her kesiminin özelliği olduğunu ve Müslüman toplumda her kesimin ilme hürmet ettiğini anlatır. Ayrıca İbn Rüşd'ün onu kendi fikirlerine mesnet kılan Avrupalılar tarafından yanlış anlaşıldığının altını çizer.²⁹ O yazılarında bugünün Avrupa medeniyetinin ve Avrupadaki ilim özgürlüğünün ortaya çıkış sebeplerini de izah eder. Avrupa medeniyetinin kaynağı İslam medeniyetidir. Bununla birlikte İslam'ın bu medeniyetin kaynağı olmasına rağmen Müslümanların içine düştüğü geri kalmışlığın sebebi olarak taassubu gösterir. Bu durumun sebeplerini ve çarelerini açıklar.³⁰

Abduh, temel olan ve temel olmayan ayrımında Antoun ile kısmen hemfikir olmakla birlikte bu ayrım, onun düşüncesinde kesin bir ayrım değildir. Abduh'a göre bütün dinlerin gerisinde bir miktar hakikat vardır. Ancak tamamen doğru bir anlayış İslam'dadır. Antoun ise açıklamalarında dini, referans göstermez. O, Avrupa ülkelerinin İslam ülkelerine göre daha hoşgörülü olduğunu ifade etmiştir. Bunu

²⁷ Abduh, **a.g.m.**, 182.

²⁸ Muhammed Abduh, "Arapların Fünûnu ve Keşfiyatı", **Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]**, cilt: II, sayı: 32, İstanbul, Eşref Edib, 1325, s. 86-87.

²⁹ Abduh, **a.g.m.**, s. 86-87., Bkz. Abdul-auwal sıdı, "Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi)** İstanbul 2019, s. 18, "...Abduh'un dini ıslahat yolunu takip ederek yeni kelim düşüncesini kurmakla İslam akılcılığını hedeflediğini Antoun'un ise (polemiklerini bir kenara bırakırsak) laiklik adı altında aslında azınlık Hristiyan Arapların hakkını arayan rasyonel siyaset olarak demokrasi ve toplumsal eşitlik gibi temel hakları istediğini anlayabiliriz. Bu sebeple İbn Rüşd meselesi, akılcılık ve aydınlanma bağlamında çağdaş meselelerin konjonktürel durumuna bağlı olarak gündeme çıkarılmıştır."

³⁰ Abduh, **el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye**, s. 186 vd.

sağlayan ise Hristiyanlık –yani din- değil, bilim ve felsefenin dini fanatikliği bertaraf etmesidir.³¹ Antoun’un dinleri bertaraf etme tutumuna karşı Abduh’un temel olan ve temel olmayan/ ilkeler ve kanunlar bütünü şeklindeki ayrımı İslam sınırları içinde tutmak istediği söylenebilir.

Reşîd Rızâ da bu konuda eserlerinde din-felsefe ilişkisine işaret etmiş ve insanlığın vahye olan ihtiyacını vurgulamıştır. Bu bağlamda insanların duyu ve akıl yoluyla ulaşamadıkları üç husus sebebiyle vahye muhtaç olduğunu ifade etmiştir;

1. “Gayba iman: Gayba imanın başı tevhid, ibadet ve zikirdir. Bundan sonra meleklerle ve vahye dair görevlerine ve yaratılıştaki nizama iman gelir. Bu hususta nassın belirlediği yerde durmak gerekir.
2. Öldükten sonra dirilmeye, hesap ve cezaya iman.
3. Kişisel görüşlerin hiçbir dahlinin olmayacağı yasama etkinliklerine iman; İhtilafları önleyecek temeller ve sınırlar belirlemek.”³²

Reşîd Rızâ, bu bağlamda aklın ve beşerî ilmin peygamberlere verilen vahyin yerine geçemeyeceğini ifade etmektedir. Bu noktada filozoflar kendi akılları ile Allah’ın varlığına, birliğine, ölümden sonraki hayatın gerçeklerine, toplumsal hayatı düzenleyen yasalara ulaşırsa eğer neden peygamberlere ihtiyaç duyulmuştur? sorusunu sorar. Ona göre peygamberlerin vahyi ile filozofların felsefesi arasında kaynak sıhhatine güvenilirlik, gerçeği kabullenme, muhatap kitle üzerinde uyandırdıkları etki bakımından farklılıklar söz konusudur. Diğer taraftan felsefî görüşler, beşerî olması sebebiyle hatalı ve çelişkili olabilir. Aynı zamanda felsefî düşünceleri ancak belirli kesimler anlayabilir. Her anlayan da kabul etmeyebilir. Kabul eden de bu düşünceleri kendi arzu ve isteklerine göre kabul etmeyebilir. Öte yandan bu düşüncelerin vicdanlara etki eden bir yönü yoktur ve insanları imana, İslam’a boyun eğmeye ve taabbüde sevk edemez. Çünkü insan türü doğası gereği kendileri gibi bir beşere boyun eğmeyi kabullenemez. İnsan türü ancak kendisi üzerinde gaybî bir güç olduğuna inandığı bir varlığa boyun eğebilir. Kısacası Reşîd Rızâ’ya göre dinî

³¹ Hourani, a.g.e, s.280.

³² Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü’l-Muhammedî*, 10. bs, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslamî, 1985, s. 49-50.

hidayetin sonradan öğrenilen bilgiye üstünlüğü tartışmaya kapalı bir meseledir. Bu bakımdan dine inancı sarsılan ve dini yanlış anlayan toplumlarda bilginlerin veya filozofların bilgileri de fayda sağlamaz.³³

Ancak Reşîd Rızâ'nın felsefe karşısında vahyi savunmasına rağmen hukuk düşüncesinde seküler bir anlayışa yaklaştığı ve Batı felsefesinden esinlenen modern hukuk disiplinine yaklaşan yeni bir usûl teklif ettiği görülmektedir.³⁴ Taklid ve mezhep taassubunu, Avrupa karşısında geri kalmışlığın en önemli sebebi olarak görmekte olan müellif, din ve siyasetin ayrılması gerektiğini öne sürerek “dinî bir ıslah” teklif etmektedir. Ona göre Avrupa'nın yüzyıllar boyu savaşımasının ve zayıf düşmesinin sebebi din ile siyaseti ayırmamasıdır. Daha sonra dini siyasetten ayırarak bugünkü seviyesine yükselmiştir. Bu açıdan ulemayı uyararak şer'î olan kanunların değişebilirliğine dikkat çeker.³⁵

Bu dönemde Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât** adlı eseri, Muhammed Abduh'un tavsiye ve yönlendirmeleri ile makâsîd konusunda temel kaynak kabul edilmiştir.³⁶ Batı karşısında yenilmişlik krizinin yoğun olarak hissedildiği bu ortamda **el-Muvâfakât**'ın popülerleşmesinin tesadüf olarak görülmemesi gerektiğine işaret edilmesi³⁷ isabetli olmakla birlikte yeterli bir açıklama değildir. Hristiyan laiklerin sekülerleşme fikirlerine mesnet kılınan İbn Rüşd'ün gündeme gelmesinin tetiklediği bir ortamda Endülüs popüleritesinin ve Endülüslü İmam Şâtıbî'nin öne çıkarılmasının arka planında bu sebeplerin etkisi ihtimal dahilindedir.

Bu bağlamda XX. asırda İslam dünyasının çeşitli merkezlerinde Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât**'nın art arda yayınlanmasını³⁸ dönemin çeşitli boyutlara sahip Endülüs

³³ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, s. 54-55.

³⁴ Özgür Kavak, “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşâsına Doğru: Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, sayı: 37, 2009, s. 59-69; a.mlf, “Fıkıhı “Dünyevileştirmek” -Reşîd Rızâ'nın Ahkâm Tasnifi Çerçevesinde Bir İnceleme”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, sayı: 13, 2011, s. 46-51.

³⁵ Bkz. Reşîd Rızâ, **el-Vahdetü'l-İslâmîyye ve uhuvvetü'd-diniyye**, 3. bs (y.y.), Darü'l-menar, h. 1367, s. 49-51.

³⁶ Şâtıbî, **Muvafakat**, “Abdullah Dıraz'ın mukaddimesi”, c. I, s. 32; Muhammed Halid Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 172.

³⁷ Şâtıbî, **Muvafakat**, Abdullah Dıraz'ın mukaddimesi, s. 30-31; Erdoğan, “el-Muvâfakât”, s. 407.

³⁸ Bkz. Ahmet Yaman, “İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslam Klasığı el-Muvâfakât-Türkçeye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım-”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 7, Konya 1997, s. 402.

ilgisinden bağımsız anlamının eksik olduğu söylenebilir. el-Muvafakat'ın değerine dikkat çeken Abdullah Dıraz, bu kadar kıymetli olan kitap neden tanınmamıştır? sorusunu cevaplamaya çalışır. Ona göre bir şeyin meşhur olmaması o şeyin değerini düşürmez. “Doğu dünyasında kitapların kaderinin insanların kaderine benzediğine ve birçok değerli insanın hiç kimse tarafından bilinmezken önemsiz kimselerin şöhrete kavuştuğuna” dikkat çeken M. Abdullah Dırâz, el-Muvâfakât'ın kaderinin de aynı olduğunu iki sebebe bağlamaktadır. Bu sebeplerden birincisi el-Muvafakat'ın içeriğinin son derece yeni olması karşısında insanların tutuculuğudur. Bu dönemde usûle dair telifler ortaya konulmuş ve öğrenilmesi gereken herşeyin ortaya konulan bu eserlerden ibaret olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kitaba ilgi gösterenler olsa da eser, yaygınlaşma imkanı bulamamıştır. İkinci sebep ise Şâtıbî'nin üslûbu ve hitap ettiği düzeyin yüksek olmasıdır. Şâtıbî, eserinde akıcı ve sade bir Arapça kullanmış olsa da bazen ne demek istediği anlaşılmaz. Eseri anlayabilmek için şer'i kaynaklarla istidlalde bulunmaya, akli ilimlere, başka ilim dallarının çeşitli yönlerine erişebilecek bir donanıma ihtiyaç bulunmaktadır. O, ilimlerde iyice uzmanlaştıktan sonra eserini telif ettiği için seçici davranmış ve gereksiz bilgilerden uzak durmuştur. Bu sebeple eser, okuyucu için zor kabul edilmiştir.³⁹ Diğer bir sebep ise Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât**'ı kaleme aldığı sırada Endülüs'te kriz ortamı mevcut iken İslâm dünyasının diğer bölgelerinde böyle bir ortam yoktur.⁴⁰ İleri sürülen sebeplerin her birinin haklılık payı olmakla birlikte bu sebeplerin, eserin asırlar sonra modern dönemde meşhur oluşunu yeteri kadar izah ettiği söylenemez. Yoğun olarak sosyal ve siyasî ıslah tartışmalarının yaşandığı ortamda değişim ve dönüşüme imkan sağlayacak olan küllî ilkelere İslam sınırları içinde vurgu yapan ve aynı zamanda Avrupa'nın ortasında yaşamış zirve bir medeniyete ait yüksek düzeyde bir esere ihtiyaç olduğu açıktır. Osmanlı'nın yıkılış aşamasında - **el-Muvâfakât**'ın ortaya çıktığı tarihsel ortamla benzer bir bağlamda- yeni bir eser üretmek yerine gerek Tanzimat dönemi edebî eserlerinin etkisiyle gerekse seküler-laik kesimler tarafından İbn Rüşd'ün öne çıkarılması ve Endülüs ilgisinin artmasının sonucu olarak bir kriz zemininde **el-Muvâfakât**'ın yeniden doğduğu görülmektedir. Renan'la başlayan süreçte Hristiyan

³⁹ Şâtıbî, **el-Muvafakat**, “Abdullah Dıraz'ın mukaddimesi”, Ta'lik: Abdullah Dıraz, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2017, c. I, s. 32.

⁴⁰ Erdoğan, “el-Muvâfakât”, s. 407.

laik yazarların dinin etkisini silerek felsefe ve bilimin hayata yön veren temel ilkeleri sağlayacağı üzerinden temellendirdiği “ilkeler ve kanunlar” şeklindeki seküler ayrımın etkisi ve Abduh’un öne sürülen bu ayrımı, İslam sınırları içinde tutmaya çalışarak tutarlı bir biçimde ortaya koyması açısından küllî- cüz’i ayrımının ve makâsıdın temel kaynağı olan Şâtıbî’nin **el-Muvâfakât**’ı adeta biçilmiş bir kaftan olmuştur.

2.2. Modern Dönemde Fıkıhın Zemininin Muğlaklaşması Sonucu Fukaha ve Kur’an’ın Karşıt Konumlanması

Modern dönemde makâsıdî yaklaşımın ilk dönemlerde var olduğu ancak daha sonra kaybolduğu ve yorumun dondurulması anlamında rijitleşmenin hakim olduğu pek çok yazar tarafından dile getirilmektedir.⁴¹ Bu bağlamda sorumluluk geleneğe atfedilmekte ve ictihada yakın pek çok kavram gibi makâsıd kavramı da yeniden ihya edilmesi gereken kavramlar arasında yer almaktadır. Bu söylem, Batı karşısındaki mevcut duruma çözüm çabalarının yoğunlaştığı bir bağlamda yaşam pratiklerini belirleme noktasında İslam hukukunun yetersizliği üzerinde odaklanmış olsa da genel olarak İslamî ilimlerin her alanında değişim talepleri görülür. Bu talepler, değişik boyutlara, farklı ve benzer yönlerle sahip olmakla birlikte modern öncesi döneme göre “yeni bir ictihat söylemi” olarak nitelenebilir. Yenilenmenin değişik tonlardaki çağrılarını, tecdid/ictihad/maslahat/makâsıd gibi fıkıh usûlü kavramları vasıtasıyla yapılmaktadır.⁴²

Değişim talebini gündeme getiren kesimler, şu şekilde dörtlü bir tasnifle takdim edilmektedir;

- “1. Klasik fıkıh nazariyatı ve tatbikatı içinde belli kayıtlarla etkili olmuş örf kavramı etrafında sınırlı bir değişmeyi savunanlar;
2. Eski hüküm elde etme usûllerinin bazı yönlerinin yeniden ele alınması ya da tadil edilmesiyle geçmişle bugün arasında bir geçiş sağlamayı hedefleyenler;
3. Dinî ıslah hareketlerinin yol açtığı eleştirel alanda gelişip, kaynak anlayışını sorgulayan, Kur’an ve sünnete dönüşü savunan ve geçmişte örnekleri bulunan

⁴¹ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Avrasya Yayınları, 2002, s. 93; Muhammed Âbid Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, Mana Yayınları, 2019, s. 55.

⁴² Sami Erdem, “İslâmcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Ed. İsmail Kara, Azım Öz, İstanbul, 2013, s. 163.

ama tarih içinde ana çığır haline gelememiş yaklaşımlara atıfla, bu ana kaynaklardan, doğrudan doğruya ta'lil ve mekasıda itibar yoluyla yararlanmayı mümkün kılacak yeni bir usûl geliştirilmesini savunanlar;

4. Fikhî hüküm üretme süreçlerinin yeni tarihsel dönemdeki toplumsal gelişim ve oluşumlarla kabil-i telif olmaktan çıktığını, Avrupa karşısında varlık mücadelesini sürdürebilmenin ancak eski fikhî yapıdan bağımsız, gelişmiş ülkelerle uyumlu yeni bir hukuk anlayışına geçmekle mümkün olacağını düşünenler”⁴³

Genel olarak üçüncü ve dördüncü sıradaki değişim taleplerinde görüldüğü üzere nasların makâsıd-maslahat kavramlarına odaklanarak anlaşılması, bir çözüm yöntemi olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'a yönelik makâsıd arayışında bu dönemde İslam hukukunun pozisyonundaki değişimin etkili olduğu söylenebilir. Modern dönemde hakim pozisyonunda olan anlayış, “dinin daha iyi algılanmasını sağlayan, sistemleştiren ve soyut prensiplere dayandıran bir “Kitabî İslam” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolonyal dönem Hindistan örneği üzerinden göreceğimiz gibi bölgenin yerel İslam anlayışlarına karşı her bölge, “kendi İslamı”nı tanımlamaktadır. Ancak her kesimin tanımladıkları İslam'ın, İslam dünyasının her tarafında kabul edilebilecek şekilde ayırt edici vasıflarından başka bir ifadeyle yerelliklerinden arınmış evrensel bir biçime sahip olduğu söylenebilir.⁴⁴ Batılı bilgi kriterlerinin dayatılmasının da etkisiyle kesinlik ve ilkesellik arayışı olarak tezahür eden bu anlayış, her türlü ayırt edici vasfı bertaraf etmeye kadar uzanmıştır. Yine Hindistan örneği üzerinden ifade etmek gerekirse bu coğrafyada İslam hukuku, bazı İslam hukuk metinlerinin batı diline çevrilmesiyle yerli Müslüman hukukçuların inisiyatifine gerek kalmadan doğrudan ulaşılabilir olmuştur. Bu durum, tercümeler yoluyla vecizleştirilen İslam hukuk metinlerinin yorum ve şerh geleneğinden koparılmasıyla sonuçlanmıştır. Bunun sonucunda Müslüman hukukçular saf dışı edilmiş, İslam hukuku, dile dayalı yorumlayıcı temelinden ve yerel yapısından uzaklaşmıştır.⁴⁵

Bu noktada metinlerin tercüme edilmesi ve örfün sağladığı esneklikten uzaklaşma ile gerçekleşen bu değişim, İslam hukukunun bütünüyle rijitleşmesidir. Zira

⁴³ Erdem, **a.g.m.**, s.164.

⁴⁴ Francis Robinson, “İslam'da Sekülerleşme”, Çev. Celaleddin Çelik, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 13, 2002, s. 347.

⁴⁵ Wael B. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, 3. bsk, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2014, s. 133-134.

geleneksel İslam hukukunda bu rijitleşme, müftülere ve müellif hukukçulara icthad yetkisi tanınmasıyla önlenmektedir. Bu özellik sayesinde İslam hukuku, uzun yıllar boyunca çeşitli bölgelere ve farklı kültürlerle hükmedebilecek bir esnekliğe sahip olmuş ve bu noktada modern yazılı hukuk yapısından ayrılmıştır. Ancak modern dönemle birlikte hukukun ulemadan soyutlanarak metinleşmesi olarak da ifade edilebilecek olan yeni Batılı sisteme uygun kanunlar aracılığıyla fukaha, İslam hukukunun birikiminden mahrum kalmıştır. Dolayısıyla bu ortamda hukukçular, hem hukukî açıdan hem de toplumsal olarak konumlarını kaybetmiştir.⁴⁶

Sömürgeleşme sürecinde yaşanan bu değişimin yanı sıra sömürgeleştirilen ülkelerin Müslüman halkının şeriatın tatbiki konusunda yaşadığı zihinsel dönüşüm ve sahip oldukları şüpheler de metodolojik arayışlarda etkili olmuştur. Bu bağlamda İslam dünyası, sömürü kabusundan kurtulmuş olmasına rağmen Müslüman zihinler, “öteki”ne tâbi olmaktan kurtulamamıştır. Uzun zaman sömürü düzenine tâbi olmuş olan Müslümanlar arasında ahlâkî bozulma kolaylıkla yayılmıştır. Müslüman halk, gericilik ithamına maruz kalmamak adına kendi değerlerini yaşamayı ve dinî hükümleri uygulamayı önemsemez hâle gelmiştir. Bu zayıflık ise sömürünün zihinlerde hâlâ hüküm sürmesiyle açıklanabilir. Bu ortamda genel olarak şeriatın her zaman ve zeminde tatbik edilebilir oluşu, “Kur’an’ın küllî ilkeleri” temelinde ele alınmıştır.⁴⁷

Bu şartlar, küllî ilkelerine atıfta bulunulan Kur’an’ın İslamî ilimler içindeki pozisyonunda da değişimleri getirmiştir. İslamî ilimlerde Kur’an’ın konumu tartışılmaz olmakla birlikte Kur’an ile fıkıh arasındaki ilişkinin bir hukuk kitabı ve pratiği arasındaki ilişkiye benzediği söylenemez.⁴⁸ İlk dönem dini yaşantının sürdürülmesinde Hz. Peygamber’in öncelikli bir konumda olması bunu destekler niteliktedir. Zira sahabe, dinî bilgi kaynağı olarak inanç ve uygulamada Kur’an metnine değil, Hz. Peygamber’e başvurmaktadır.⁴⁹ Görgün’e göre öncelikli konumuna

⁴⁶ Hallaq, **a.g.e.**, s. 135.

⁴⁷ Ali Dere, “Çağdaş İslam Hukukçularına Göre Şeriatın Tatbiki Sorunu”, **İslâmiyât [Şeriat dosyası]**, c. I, sayı: 4, 1998, s. 115, Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, **Yüsrü’l-İslâm ve usûlü’t-teşrii’l-am**, 2. bs, Kahire, Mü’temerü’l-İslâmî, 1956. s. 22-23.

⁴⁸ Tahsin Görgün, “Kur’an ve Fıkıh”, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II**, Ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 117.

⁴⁹ Muhammed Coşkun, **Modern Dünyada Kur’an yorumu**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2018, s. 18.

rağmen Kur'an'ın vahyedilişi, İslamî ilimlerin ortaya çıkışının tek başına yeterli sebebi olarak görülemez. Kur'an'ın vahyedilmesi ile ilimlerin ortaya çıkışına aracılık eden ikinci bir unsura ihtiyaç olmuştur ki bu da Hz. Peygamber'in beyanıdır. Bununla birlikte sadece yazılı metinlere dayanılarak medeniyet anlamında İslamî ilimler ortaya çıkmamıştır. Bu iki unsura dayalı olarak ümmet tarafından bir ittibanın gerçekleşmesi ve bir yaşıntının ortaya konulması, ilimlerin ortaya çıkışında temel bir rol üstlenmektedir.⁵⁰ Bunun ardından tedvin döneminde İslam toplumunun mevcut durumunun devamı için temel esasların ortaya konulmaya başlandığı görülmektedir.⁵¹

Klasik dönemdeki bu konumuna karşıt olarak modern dönemde Kur'an'ın kaynaklar hiyerarşisindeki yerinin farklılaşması dikkat çekmektedir. Paçacı'ya göre Kur'an, klasik dönemden farklı olarak fıkıh ve kelim ilimlerine ihtiyaç duymamaktadır. Modern öncesinde tefsir ile üretilen bilgi, yaptırım değeri taşımamakta, bu yorum sürecini kelim ve fıkıh ilimleri pratik boyuta taşımaktadır. Tefsirin kaldığı yerden yorum sürecine devam eden fıkıh usûlünde Kur'an, deliller içinde kıyas ve akılla aynı düzeyde bulunmaktadır. Çağdaş dönemde ise oryantalist etkiyle klasik tefsirlerin Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştırdığı ve ayrıntıların anlamaya engel olduğu gibi gerekçelerle tefsirlerden soyutlanarak Kur'an'ın konumunun değiştiği görülmektedir.⁵² Bu bağlamda Kur'an'ı klasik dönemde fıkıh usûlünün bir kaynağı olarak gören sistemden “tek kaynak” olarak gören düşünceye geçişte “*Kur'an İslam*”ı tabiri ile “*Fukaha İslam*”ı tabirlerinin karşıt konumlanması söz konusu olmuştur.⁵³ Fukaha'nın yanlışlarını ise Kur'an'a yani Kur'an'ın külli ilkelerine giderek düzeltmek hedeflenmiştir.⁵⁴

Bu bağlamdaki görüşleriyle meşhur olan Afgânî, Müslümanların fukahaya uyarak Kur'an'ın apaçık emirlerine karşı geldiğini söylemektedir.⁵⁵ Benzer

⁵⁰ Görgün, “Kur'an ve Fıkıh”, s. 109-110.

⁵¹ Görgün, “Kur'an ve Fıkıh”, s. 117.

⁵² Mehmet Paçacı, **Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?**, İstanbul, Klasik, 2008, s. 64-67.

⁵³ Suat Mertoğlu, “İslam'ın anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlama Eğilimini ortaya çıkarak Temel Dinamikler”, **Dini Hükümlerin Anlaşılması ve Dini Metinlerin Anlaşılması konusundaki Çağdaş yaklaşımlar Çalıştayı** (18-19 Aralık 2009), İstanbul, İsam yay, 2010, s. 117.

⁵⁴ Hüseyin Atay “Soruşturma”, **İslamîyat**, 1988, sayı: 4, s. 261.

⁵⁵ Mahzûmî Muhammed Paşa, **Hatıratü Cemaleddin El-Afgani**, Beyrut, 1980, s. 49.

paradigmaya sahip olan Abduh, fukahânın Kur'an ve Sünnetin bütün naslarını tahrif ettiğini, zihinleri Kur'an ve Sünnetten uzaklaştırdığını ve dini zâyî ettiren şeyin fukahânın durumu olduğunu ifade eder. Eleştirilerini daha ileri boyuta taşıyarak söz konusu bu tahrifi, Yahudilerin Tevrat'ı tahrifinden ileri düzeyde bir tahrif olarak nitelemektedir.⁵⁶ Bu anlamda Kur'an'a dönüş düşüncesi, İslam'ın aslına dönerek asırlardır fukaha/ulema otoritesiyle kurumsallaşmış hukuk sistemini aşmak anlamını taşımaktadır.⁵⁷ Bu söylemde aynı gerekçeyle tasavvufçu düşünceye de karşı çıkılmakla birlikte özellikle fıkıhçılara tabi olmak ve fıkıh kitaplarının otoritesine dair taklit tutumları şiddetle eleştirilmektedir.⁵⁸ Reşit Rızâ da ibadetlerini “kuru” olarak nitelediği fıkıh kitaplarından öğrendiği için Müslümanların tevhid inancını kaybettiğini ifade etmiştir.⁵⁹

Fıkıh geleneğinin çağdaş sorunlara çözüm sunamayacağı düşüncesiyle Kur'an'a yönelen çağdaş düşünürlerin Kur'an'ı tek kaynak olarak kabul etmesi, Kur'an'ın bütün anlam düzeylerinde kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda çağdaş döneme hitap edebilecek yorum yöntemleriyle çağa uygun söylemlerle birlikte Kur'an dışı kaynakların devre dışı bırakılmasının akabinde Kur'an'ın hangi bölümlerinin ne şekilde anlaşılacağı konusu öne çıkmıştır.⁶⁰

Çağdaş düşünürlerin fukahayı hedef alarak yönelttiği eleştiriler, temelde klasik yöntemleri benimseyen ulemanın Kur'an'ı güncel olaylarla ilişkilendirememesinde ve yorumlarının Kur'an'ın temel gaye ve mesajından uzak olmasında düğümlenmektedir. Halbuki modern öncesi dönemde ulemanın Kur'an'ı sosyal ve siyasî olaylarla ilişkilendirirken indiriliş gayelerine aykırı te'vilini önlemek için bazı kriterler tespit ettiği görülmektedir. Örneğin Şâtıbî, yapılacak yorumun Arap dil kaidelerine ve kelâmın zâhirine uygunluk kriteri, yorumun sıhhatine delalet eden bir şahidin

⁵⁶ Muhammed İmara, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l İmam Muhammed Abduh*, 2. bsk., Beyrut, Müessetü'l-arabiyye, 1979- 1980 c. III, s.194-197; M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı”: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, c. XV, sayı: 28, s. 90.

⁵⁷ İmara, *A'mâlü'l kamile li'l İmam Muhammed Abduh*, c. III, s. 314, 315, 323, 330..

⁵⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 229-230.

⁵⁹ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 10. bs, Beyrut, Mektebetü'l-İslamîyye, 1985, s. 165.

⁶⁰ Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı”:Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na”, s. 82.

mevcudiyeti, yorumun icmâ veya başka bir nassa aykırı olmaması gibi çeşitli kriterler ortaya koymuştur.⁶¹ Şâtîbî, koyduğu bu kriterlerle yorum krizini önlemek istemiştir. Bu noktada modernistler tarafından çokça atıfta bulunulan Şâtîbî'nin hukuk teorisi ile ulaşmak istediği kat'îlik, temelini ya metinsel delilin kesin parçalarından-ki bunlar Şâtîbî'ye göre çok azdır- ya da çok sayıda zannî cüzîlerin istikrâî incelenmesinden almaktadır. Buna göre hukukî ilkelerin kesinliğini kanıtlamada kullanılan delil, sadece rivayetler veya Kur'an'da yer alan formel bir ifadeden çıkmayabilir. İstikra yoluyla şer'î kaynakların bütününden veya başka bir ifade ile tüm bu kaynakların bütünlüğünden çıkarılan anlama dayanır. Bu yolla bir rivayette, bir ayette veya bir hal karinesinde yer alan bir anlam veya temanın tekrarlanması, kaçınılmaz olarak zihinde kat'îlik meydana getirecektir.⁶² Dolayısıyla modern öncesinde tümevarım ile elde edilmek istenen kat'îliğin sadece Kur'an'a dayanmadığı ve bu kat'îlik için şeriatin bütün kaynaklarının kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada zannî delillere modernist düşünceden farklı yaklaşılmaktadır. Modernist düşünce, kat'îliğe ulaşmak için açık bir şekilde ispatlanmadıkça kat'i olanın zannî olan vasıtasıyla açıklanmamasını ve sınırlandırılmamasını şart koşmuştur. Bu noktada ahad haber konusundaki tartışmalar ve rivayetlerin metin tenkidine tabi tutulması önemli işlev görmüştür. Bu sebeple klasik müfessirlerin yorumları gereksiz görülmüş hatta Kur'an'ın ruhunu perdelediği iddia edilmiştir. Modernist yaklaşım, bu “problemi” çözmek için Kur'an'ı anlamada sadece tevatüren gelen haberleri dikkate almıştır. Bu amaçla Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, metot olarak önerilmiştir. Bu metot, kat'i bir delilin (Kur'an'ın) aynı derecede olan kat'î bir delil (yine Kur'an'la) ile açıklanması anlamına gelmektedir.⁶³ Ayrıca bu amaçla kutsal metnin mutlak içeriğinin dışında kalması ve kat'îlik değeri olmaması gibi sebeplerle ayrıntı olarak görülen noktalar reddedilmektedir.⁶⁴ Mısırlı Safwat'ın ifadeleri bu bakış açısını yansıtmaktadır:

⁶¹ Mertoğlu, **a.g.m.**, s. 76; Ahmed Reysûnî, **Nazariyyetü'l-makasid inde İmam eş-Şâtîbî**, 2. bs., Riyad, Dârü'l-â'lemiyye, 1992, s. 241 vd; Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 3. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 183.

⁶² Şâtîbî, **el-Muvafakat**, c. I, s. 50 vd; Wael b. Hallaq, “Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannîlik, Kat'îlik,” Çev. Muharrem Kılıç, **Hukukun Ahlakî Boyutu**, Derleyen: Necmettin Kızılkaya, İstanbul 2020, s. 162-163.

⁶³ İşcan, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri**, s. 265.

⁶⁴ İşcan, **a.g.e.**, s. 271.

“Bir Müslümanın özgürlüğü yalnızca Kur’an’daki pozitif ifadelerle kısıtlanabilir. Pozitif sözcüğünü hukukun pozitif kurallarını ahlaktakilerden ayırmak için kullanıyorum, ki bunlar Kur’an’da içiçe geçmiştir ve bunları ayırmak için müeyyidenin doğasına bakmamız gerekir.”⁶⁵

Bu amaçla bütün mesai Kur’an üzerinde yoğunlaşmakta olup bu yolla ulaşılan bilgi, tefsir kaynaklarının verdiği bilginin zannîliğinin zıddına kesinlik ifade edecektir. Modern bilimin kesinlik ve evrensellik idealinin insanın dinî ve mitolojik bilgilerden kurtulmakla daha müreffeh bir hayat elde etmesi amacına⁶⁶ hizmet ettiği gibi bu düşüncenin Kur’an araştırmalarındaki yansıması olan kat’îlik arayışı sonucunda ulaşılan ilkeler ve hayat tarzı, modern dünyada Müslümanları yeniden hakettiği konuma yükseltecektir.⁶⁷

Bu bağlamda modern zamanlarda şeriatın tatbikinden daha yaygın olarak Kur’an’ın *makâsıd/küllî ilkeler* vasıtasıyla tatbiki meselesi zihinleri meşgul etmiştir. Nitekim çağdaş ulemaya göre sahabe, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an ve sünnete dayanarak ictihadda bulunuyordu. Naslardaki temel prensipleri tespit edip bunlardan farklı zaman ve mekânlarda çıkabilecek yeni sorunları çözme sistemini oluşturmuşlardı. Bu imkanı Kur’an ve sünnetin zaman aşımının tesir etmediği küllî kaideleri ihtiva etmesi sağlamaktaydı. *Genellik ve elastikiyet* olarak ifade edilen iki özellik sayesinde cüz’iyyata dalmadan şer’î gayeyi bulmak mümkün olmaktadır. Nitekim M. Salih Osman, “İslam yasama sistemi” ile Kur’an ve sünnetin İslam şeriatını uygulamak için şart koştuğu zamanın gerekleri ve çevrenin şartları ışığında bilfiil uygulanmış küllî esasları kastetmektedir. “Kur’an’ın getirdiği yasama sistemi” ile kastedilen toplumdan topluma değişmeyen küllî kaidelerdir. Çağdaş dönem yazarlardan Menna el-Kattan, Kur’an’ı müctehidlerin bütün zaman ve mekânlarda yaşanan hadiselerin hükümlerini çıkarırken makâsıdı/hedefleri barındıran ışık kaynağı

⁶⁵ Talal Esad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 3 bs, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2020. s. 279; Safwat, Ahmed. “The Theory of Mohammedan Law.” *Journal of Comparative Legislation and International Law*, c. II, sayı: 3, 1920, pp. 310–316. JSTOR, www.jstor.org/stable/752850. Accessed 4 Mar. 2021, s. 314.

⁶⁶ Bkz. Kasım Küçükaltın, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İstanbul, TDV Yay, 2010, s. 91.

⁶⁷ Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 349 vd.

olarak nitelemiştir.⁶⁸ Tefsir alanında gerçekleşen bu paradigma değişiminde Kur'an'ın tek kaynak olduğu fikri, Allah'ın genel bir yol göstericilik ile genel ilkeler vaz ederek detayları ictihada bıraktığı düşüncesine işaret etmektedir.⁶⁹

Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanmasına yönelik güçlü vurguların etkisiyle dinî pratiğin belirlenmesinde ve sürdürülmesinde Kur'an'ın tek kaynak olarak öne çıkmasının sonucunda fıkıh alanındaki kavramlar, Kur'an yorumuna taşınmıştır. Yeni yöntem arayışlarını makâsıd merkezli olarak gündeme getiren yorumlara bakıldığında Kur'an merkezlilik ve makâsıd fikrinin ortak zeminde kesiştiği görülmektedir. Bu verilere bakıldığında modern dönüşüm ile fukahanın etkisini yitirmesi ile Kur'an'dan çıkarılan ilkelere vurgunun artışı söz konusudur. Bu süreçte geleneğin zannîlik ürettiği ve kat'îliğin ancak Kur'an merkezli olarak elde edileceği düşüncesi, makâsıdî yaklaşımın Kur'an araştırmalarında etkili oluşunu kolaylaştırmıştır. Çağdaş ulema, dinî pratiğin belirlenmesini Kur'an'ın maksatları ışığında Kur'an'ın tatbikinin imkânı üzerinden tartışmıştır.

2.3. Modern Dönemde Usûl Reviyonizmi Talepleri

Batılı bilginin standartlarının yaygınlaştırılması ve diğer bilgi türlerinin saf dışı bırakılmasının sonucunda tüm bilgi türlerinin kendini Batılı bilginin özelliklerine göre dizayn etme düşüncesi yayılmıştır. Genel olarak hayatın dışına itilmekten kendini kurtarma çabasında olan *dinî bilgi* için iki çıkış yolu söz konusudur. Bu süreçte dinler, ya kendilerini tamamen seküler bir dünya görüşüne bırakacaklardır. Ya da içsel bir modernizme talip olacaklardır. Bu düşünceye göre aydınların amaçları, “dinlerinin teorik yapılarının modern bilgiye uygunluğunu ve dinlerinin pratik yapılarının modern hayat tarzına uyabilir” kabiliyette olduğunu göstermek olmuştur.⁷⁰

⁶⁸ Ali Dere, “Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre Şeriatın Tatbiki Meselesi”, **İslamîyat**, 1998, sayı: I, s. 111.

⁶⁹ Daniel W. Brown, **İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, Çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu, 2002, s. 89.

⁷⁰ Bedri Gencer, “On Dokuzuncu Asırda “Yararcı İslam” Anlayışının Doğuşu”, **bilimname** c. XV, 2008/2, s. 8-9.

Genel olarak din bilimlerindeki dönüşümde olduğu gibi İslamî ilimlerin de yeni bir tanımlanmaya maruz kaldığı söylenebilir. Bu yeni tanımda Batı'nın bilim anlayışının temel alınması neticesinde İslamî ilimler, modern dünyada daha sınırlı bir konuma düşmüştür.⁷¹ Bu süreçte özellikle Batılı ülkelerin sömürgeleştirme faaliyetleriyle birlikte İslam coğrafyasında üstünlüğünü sağlamış durumda olmasının tetiklediği yeni sorunlar, yeni cevapları, yeni bakış açılarını ve yeni yöntem denemelerini gerekli kılmıştır. Batı'nın bilgi anlayışından etkilenen isimlerin Batıdan edindikleri birikimi Müslüman dünyaya aktarması da yeni usûllerin tartışılmasını hızlandırmıştır.⁷² Bu noktada aslında siyasî veya askerî olarak nitelenebilecek çöküşün başka bir ifadeyle “devletin çöküşünün”, “dinin çöküşü” ile aynileştirildiğinin ve bunun neticesinde devleti çöküşten kurtaracak olan ıslahat/tecdid tekliflerinin dinî alana sıçramış olduğu görülmektedir.⁷³ Bu bağlamda siyasî bir motivasyon zemininde ortaya çıkan modernleştirme amaçlı ıslah teklifleri, İslamî ilimler alanında usûl teklifleriyle gündeme gelmiştir.

2.3.1. Tefsirde Usûl Tartışmaları –Bütünlük Arayışı-

Yeni usûl tartışmalarında İslam'ın modern çağda yaşam pratiklerini belirleyip belirleyemeyeceği meselesi, İslam'ın metinsel kaynaklarının nasıl anlaşılması gerektiği noktasında düğümlenmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalarda Kur'an yorumunda usûl tartışmaları, önemli bir yer işgal etmektedir.⁷⁴ Bu tartışmalarda Kur'an algısındaki klasik ve modern farklılıklar etkilidir. Klasik dönemden farklı olarak Kur'an, modern dönemde çoğunlukla hayata mesaj verme kabiliyetine vurgu yapılan bir metindir.⁷⁵ Bu noktada Kur'an'a yönelişlerde özellikle

⁷¹ Mehmet Paçacı, “Din Bilimleri ve Çağdaş sorunları Üzerine”, **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı**, 2007, s. 275.

⁷² Jasser Auda, **Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach**, London, The International Institute of Islamic Thought, 2007, s. 144.

⁷³ İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, 8. Bs, İstanbul, 2009, c. I, s. 237.

⁷⁴ Bkz. Süleyman Karacelil, “Tefsir Usûlünün Yeterliliği”, **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İstanbul, 2009.

⁷⁵ İsmail Çalışkan, “Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası: Muhammed Esed Örneği”, **ESKİYENİ** Sayı:17, İlkbahar 2010, s. 93.

modern bağlamın etkisinin arttığı görülmektedir. Klasik tefsir tanımlarında tefsir, murad-ı ilahiden bahseden bir ilim olarak tanımlanırken modern dönemde sosyal ve siyasî olarak kriz içinde olan toplumun sorunlarına Kur'an merkezli olarak çözüm bulma gündeme geldiği için tefsirin "insan ve toplum merkezli tefsir"e doğru ivme kaydettiği söylenebilir. "Kur'an İslam"ı anlayışının tetiklemeyle birlikte problemlerin çözümü ve Kur'an'ın çağa hitabında modern dönemin kaygıları ve talepleri etkili olmuştur.⁷⁶

Bu süreçte yeni usûl tekliflerinin Kur'an merkezli olma amacına matuf olarak dinin geleneksel usûl yöntemleriyle ayrıntılandırılmış formunun idealize edilen literal boyutunun gerisinde kaldığı görülmektedir. Bu literal boyutun anlaşılmasında ise öncelikle klasik dönemde kullanılan tahlilî/analitik/atomistik/parçacı adlarla anılan yönteme yönelik eleştirilerle yeni bir süreç başlamıştır. Klasik yöntemlerle Kur'an'ın tamamını baştan sona mevcut tertip içinde ele alıp açıklayan tefsirlerde her bir âyetin siyak ve sibakı, nüzul sebebi, âyetle geçen kavramların tahlili gibi hususlar incelenmektedir. Böylece her âyetin tek tek manası, keşfedilmeye çalışılmaktadır. Tahlilî tefsirler kendi aralarında araştırma yöntemleri ve konuları itibariyle filolojik, sûfî, fikhî, kelâmî ve felsefî tefsir gibi kısımlara ayrılmasına rağmen tefsîr ekollerinin genellikle takip ettiği metot, konu birliğine değil, âyetlerin Kur'an'daki sırasına dayanmaktadır.⁷⁷

Modern usûl tekliflerinde çağdaş tefsirin klasik usûlde ihmal edilmiş olduğu varsayılan iki önemli özelliği dikkat çekmektedir. Birincisi tikel filolojik tahlillerden uzaklaşarak sûreye bir bütünlük içinde yaklaşmak, ikincisi ise bütünlük vurgusu ile Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine ağırlık vermektir.⁷⁸ Modern dönem tefsirinin iki ayrı özelliği olarak ifade edilse de bütünlük arayışı ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin içiçe

⁷⁶ Necmettin Gökkır, "Çağdaş Tefsir" Tipolojilerinde "Okuyucu Bağlamı", **Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, 2012, c. II, s. 616-617.

⁷⁷ Hasan Hanefî, "Konulu Kur'an Tefsiri Metodu", Çev. Sönmez Kutlu, **İslâmî Araştırmalar**, 1996, c. IX, sayı: 1-2-3-4, s. 157-158.

⁷⁸ Abdurrahman, Eşref Hacı - Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zılâli'l-Kur'an: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", Çev. İsmail Çalışkan, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, sayı: 22, 2011, s. 82.

olduğu söylenebilir. Zira Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin tanımında da bu içiçelik görülmektedir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri;

“Kur'an'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'an'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'an pasajlarının yardımıyla açıklamasını; buna ilaveten Kur'an'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların terkîbî bir yaklaşımla Kur'anî bütünlük içerisinde incelenmesi”⁷⁹

olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda da görüldüğü üzere modern dönemde ulaşılmak istenen mesajın bütünden elde edilme çabası ve yorumda bütünün dikkate alınması söz konusudur.

Yeni usûl denemelerinde bütünlüğe yapılan bu vurgunun artışı, modern dönemde yaşanan değişim ve yeniliklere bağlı olup bu değişimlerin gerçekleşmesi, Kur'an'a daha bütüncül yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır.⁸⁰ Modern dönem tefsir eserlerinde bütüncül yaklaşımın yüksek bir vurguyla gündeme gelmesinin iki önemli sebebi şu şekildedir;

1. Batılı araştırmacıların Kur'an'ın dağınık, düzensiz ve kopukluklar barındıran bir metin olduğu iddiasına karşı savunmacı refleks.
2. Çağdaş problemlere çözüm bulunabilecek şekilde Kur'an'ın yeniden yorumlanmasının Kur'an'ın bütünlüğünden yola çıkarak gerçekleşeceği düşüncesi.⁸¹

Bu temel sebepler çerçevesinde ortaya çıkan Kur'an'a bütüncül yaklaşım talebinin değişik tonlarının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Açıkgenç tarafından Kur'an'ın bütünlüğünün çeşitli boyutlarda ele alındığı ancak nazarî bütünlüğün ihmal edildiğine dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşıma göre bir ayetin başka bir ayetle açıklanması anlamındaki *muttasıl bütünlük*, bir fikrin bir ayet etrafında diğer ayetler de dikkate alınarak geliştirilmesi olarak tanımlanan *munfasıl bütünlük* olarak ifade edilen

⁷⁹ Halis Albayrak, **Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri**, İstanbul, Şule Yayınları, 1996, s. 43; Ayrıca Bkz. Sevim Gelgeç, **Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi: Tarihsel Süreç- Sorunlar-Öneriler**, Ankara: İlahiyat, 2021.

⁸⁰ Albayrak, **a.g.e.**, s. 50.

⁸¹ Muntansir Mir, “The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in the Qur‘an Exegesis”, **Approaches to the Quran**, Newyork Routledge 1993, s. 218-219; Ersin Kabakcı, “Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları”, Doktora Tezi, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Çorum, 2019, s. 140.

bütünlük çeşitleri nisbeten klasik kaynaklarda dikkate alınmıştır. Ancak Açıkgenç'e göre bu kaynaklarda Kur'an'ın bir bütün olarak göz önünde bulundurulup belli bir konuda ne söylediğinin ortaya konulması anlamındaki "*nazari bütünlük*"ün ihmali söz konusudur. Tefsir usûlündeki bu bütünlük arayışının nazari olarak nitelendirmesi, Kur'an'ın bütünü üzerinde çalışılsa da müfessirin subjektifliğini içermesi bakımından ulaşılan sonucun izafî oluşuna işaret etmektedir. Bu bakımdan bütünlük arayışı ile daha kesin sonuçlar ve daha doğru bir yöntem amaçlansa da bu kesinlik, müfessirin sosyo-kültürel yönüyle sınırlıdır.⁸²

Bu izafilik yorumuna rağmen bütünlük arayışının sonucu olarak ortaya çıkan tematik tefsir yaklaşımında da ifade edildiği gibi bütüncül bakışla modern dönemin sorunlarına çözüm bulmak gayesiyle Kur'an'ın bir konu hakkındaki temel ve kuşatıcı mesajı ortaya çıkarılmak hedeflenir. Abduh, doğru anlama ulaşabilmek için Kur'an'ın konusal bütünlüğünü dikkate almayı önermektedir. Ona göre Kur'an'ın farklı yerlerinde bulunan ayetleri bir araya toplamak, farklı anlamlarda kullanılan lafızlar üzerinde araştırma yaparak lafzın kullanıldığı bağlamda hangi anlamının öne çıktığını tespit etmek gerekmektedir. Bu şekilde tespit edilen anlam, lafzın veya konunun Kur'an'ın tamamındaki anlam ve maksadına göre değerlendirilmelidir ki doğru anlam ve mesaja ulaşılabilir.⁸³ Konulu tefsirin önde gelen isimlerinden Emin el-Hûlî de Kur'an'ın mevcut tertibine uygun olarak tefsir edilmesini sağlıklı görmektedir. Zira Kur'an'ı Kerim'de konular, sistematik olarak verilmemiş bilakis dağınık vaziyette tertip edilmiştir. Bu yüzden mushaf sırasına göre yapılan tefsirlerde konular dikkate alınmadığı için bu tefsir yöntemi, Kur'an'ın bir konudaki mesajının belirlenmesinde ve Kur'an'ın ruhunun anlaşılmasında bir işleve sahip değildir. Müfessir, mevcut tertibi esas aldığı taktirde Kur'an'ın mana ve maksatlarına ulaşamayacaktır.⁸⁴ Bütünlük arayışları içinde çağdaş edebiyat eleştirisi ve yapısalcı yöntemle ilişkisi kurulan tematik yaklaşım, metnin bütün olarak bir konudaki ortak yönlerinin aranması ve

⁸² Alparslan Açıkgenç, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", **İslâmî Araştırmalar**, c. III, sayı: 2, 1989, s. 96-97.

⁸³ Muhammed Abduh, **Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012, s. 74

⁸⁴ Emin el-Huli, **Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod**, Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kur'an Kitaplığı, 1995, s. 71-75.

cümlelerin tikel olarak değil bulundukları sistem içindeki işlevlerine göre anlaşılması yönleriyle⁸⁵ makâsıdî yaklaşımla benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle konulu tefsir, makâsıdî tefsir tanımlarında bu yaklaşımın alt dallarından biri olarak tasnif edilmiştir.

Kur'an'ın maksatlarını belirlemede konulu tefsir, Kur'an'a bütüncül yaklaşımı öngördüğünden makâsıdî tefsir yönelişinin ilk adımı sayılır. Konulu tefsir, Müslümanların modern dönemde karşılaştıkları yeni problemler için bir çıkış noktası olabilecek şekilde sosyal ve politik düzenin oluşturulmasında Kur'an'ın ilkelerini dikkate alması⁸⁶ yönüyle makâsıdî yaklaşımla benzer niteliktedir. Öte yandan konulu tefsir metodunun, Kur'an merkezli bir din anlayışının sonucu olarak ortaya çıktığı ve insanı kutsal metinle başbaşa bırakmak isteyen din anlayışının da sonucu olduğu çeşitli metinlerde vurgulanmıştır.⁸⁷ Bu bakımdan konulu tefsirin gündeme gelişinde Kur'an'a daha kolay başvurma imkanı sağlama ve insanlığa "Kur'anî bilgi"yi daha anlaşılır bir şekilde takdim etme amacı da söz konusudur.⁸⁸

Konulu tefsir metodunun tanımlarına bakıldığında makâsıdî yaklaşım ile kesiştiği noktalar daha net görülmektedir. Konulu tefsir, aynı konu çerçevesine dahil olan ayetlerin bir araya getirilerek aralarındaki irtibatın sağlanması ve Kur'anî maksatlara göre tefsir edilmesi olarak tanımlanabilir.⁸⁹ Muhammed Mahmud Hicâzî'ye göre konulu tefsir, Kur'an-ı Kerim'in farklı sûrelerinde yer alan bir konudaki ayetlerin toplanması ve onlardan umûmi bir hüküm çıkarmak amacıyla konu bütünlüğünü dikkate alarak incelemektir. Bu yöntemde kronoloji takip edilerek konunun nüzul sürecinin de dikkate alınması gerekmektedir.⁹⁰ Beyyûmi ise konulu

⁸⁵ Muhammed Coşkun, **Modern Dünyada Kur'an yorumu**, s. 66-67.

⁸⁶ Bkz. Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar**, c. I, Ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Ankara, OTTO Yayınevi, 2013, s. 230-243.

⁸⁷ Bkz. Bilal Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar**, Ed. Bilal Gökkır vd., İstanbul, 2010, s. 454-455, Mustafa Müslim, **Kur'an Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım**, Çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998, s. 24.

⁸⁸ Necmettin Gökkır, "Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. X, sayı: 19-20, 2012, s. 322-323.

⁸⁹ Rümeysa Yağcı, "Mustafa Müslim ve et-Tefsîrû'l Mevdû li Süverî'l Kur'ani'l Kerîm Adlı Eserde Konulu Tefsirin Tanım ve Yöntemi", Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2020, s. 5.

⁹⁰ Bkz. Muhammed Mahmûd Hicâzî, **el-Vahdetü'l-mevzuiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim**, Kahire, Matbaatü'l- Medenî, 1970, s. 403.

tefsiri iki kısıma ayırmaktadır: Birinci kısım konulu tefsir, sûre temellidir. Bu tür bir yaklaşımda sûrenin bir konu bütünlüğü içerdiği anlayışı hakimdir. Zira konulu tefsir, tabiatı itibarıyla “dağınık konuları toparlama” gayretini içeren bir yaklaşımdır. Ayetler mümkün merteye nüzul sırasına konulmalıdır. Mustafa Müslim (1940-2021)’in tercih ettiği tanımda ise konulu tefsir; “Konuları, Kur’an’ın maksatları doğrultusunda bir veya daha çok sûre çerçevesinde ele alan ilimdir.”⁹¹ Bu tanımlamada görüldüğü üzere Kur’an konularının anlaşılmasında Kur’an’ın maksatlarının dikkate alınması ile konulu tefsir, muhteva olarak makâsıdî tefsir ile örtüşmektedir.

Konulu tefsir tanımlarındaki ortak nokta, Kur’an bütünlüğünün dikkate alınmasıdır. Tanımlara göre konulu tefsir, Kur’an’ın konularından biri hakkında Kur’an’ın genel mesajını ortaya koymak olarak alınırsa Kur’an’ın bir konu hakkındaki ayetlerinin yorumu neticesinde ortaya çıkan makâsıd, Kur’an’ın bütün ayetlerinin maksatlarına ulaşmada bir basamak teşkil edecek olmasına rağmen yine de cüz’î kalacaktır.⁹² Bu bakımdan makâsıdî tefsir, konulu tefsirle kapsam olarak kesişmekle birlikte küllî maksatlara ulaşma ve küllî maksatlar ışığında yorum anlamıyla makâsıdî yaklaşım kadar kapsamlı görünmemektedir. Ancak Mustafa Müslim’in tanımı dikkate alındığında tanım gereği konulu tefsir, Makâsıd-ı Kur’an doğrultusunda bir konunun yorumlanması olarak kabul edilirse o taktirde bu türdeki konulu tefsirin makâsıdî tefsir olduğu söylenebilir.

Modern dönemde bütünlük arayışının iki şekilde tezahür ettiği görülmektedir. Birinci tezahür biçiminde Kur’an’ın mevcut halinin bütünlüğü ihmal edilip konusal bütünlük dikkate alınarak Kur’an’ın bir konudaki bütüncül mesajına ulaşılmaya çalışılmakta ve Kur’an yorumunda Kur’an’ın konu bütünlüğünün dikkate alınması gerektiği ifade edilmektedir. Bütüncüllük arayışının ikinci tezahüründe ise Kur’an’ın anlaşılmasında mevcut haliyle mushaf tertibindeki bütünlüğünün dikkate alınması gerektiğine işaret edilmektedir. Emîn el-Hûlî’nin öne çıktığı bütünlük arayışının birinci tezahüründe Kur’an’da belli bir düzen içinde bulunmayan aynı konuya ait

⁹¹ Müslim, **a.g.e.**, s. 25 ; Bilal Gökkır, **a.g.m.**, s. 457-459.

⁹² Bkz. Esad, “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, s. 208.

ayetlerin mevcut düzene aykırı olarak bir araya getirilerek yorumlanması söz konusudur.

İkinci bütüncül yaklaşımda ise Kur'an, ayet ve sûrelerinin mevcut tertibi ile birleşik bir bütün olarak kabul edilmektedir. Bu tür bütüncül yaklaşım, daha çok Kur'an'da sistematik bir bütünlük arayan ancak aradıkları bütünlüğü bulamadıkları için Kur'an'ı dağınık bir metin olarak nitelendiren Batılı araştırmacılara tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁹³

İkinci yaklaşımın öncü isimlerinin Hamîdüddin Ferâhî (ö.1930) ve Emîn Ahsen Islâhî (ö.1997) olduğu bilinmektedir. Ferâhî'ye göre ortaya çıkarılması hedeflenen Kur'an'ın nizamını/yapısını bilmeden Kur'an'ı anlamak mümkün değildir.⁹⁴ Ferâhî, ayetlerin kelimeleri arasındaki nizam, surelerin ayetleri arasındaki nizam ve sureler arasındaki nizam olmak üzere üç çeşit nizamdan bahsetmektedir.⁹⁵ Bu nizamın tespiti ile "amûd" olarak ifade ettiği ana konuya ulaşmak ister. Amûd surenin nazmını tespit etmede bir anahtar işlevi görmektedir. Amûdu tespit etmek o kadar zordur ki müfessir amûdu ancak yoğun bir çaba ve teemmül neticesinde elde edebilir. Ta ki bu çabalar sonuç verir, *amûd* sabahın aydınlığı gibi ortaya çıkıverir ve bütün sureyi aydınlatır.⁹⁶ Islâhî ise Ferâhî'nin metodu üzerine dayanarak bu konudaki düşüncelerini **Tedebbür-i Kur'an**⁹⁷ adlı eserinde dile getirmiştir. Ona göre Kur'an'ın mevcut tertibi tevkifidir ve bu tertip özel bir maksada dayanmaktadır. Aksi yöndeki Batılı iddialar, onun nazmından doğacak derin manaları yok etmek ve Kur'an'ı karmakarışık bir kitap gibi göstermek amacındadır.⁹⁸ Kur'an'ın nazm ve tenasübünü merkeze alan bütünselci yaklaşım, müfessiri şahsi yorumdan kurtarmak için gereklidir ki bu sebeple bu nazmın Müslüman alimler tarafından bilinmesi gerekmektedir.⁹⁹ Bu

⁹³ Kabakcı, "Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları", s. 127 vd

⁹⁴ Hamîdüddin Ferâhî, **Delâilü'n-nizâm**, Hindistan, ed-Dâiratü'l-hamidiyye, 1388, s. 27

⁹⁵ Ferâhî, **Delâilü'n-nizâm**, s. 49 vd.

⁹⁶ Ferâhî, **Delâilü'n-nizâm**, s. 77.

⁹⁷ Bkz. Emin Ahsen Islahi, **Tedebbür-i Kur'an**, c. I- IX.Lahor, Faran Foundation, 1993.

⁹⁸ Abdülhamit Birişik, "Kur'an'da İç Bütünlük: Islahi'nin Tefsir Yöntemi" , **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, c. VI, sayı: 11, 2001, s. 71; Bkz. Mustansir Mir, **Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an**, Newyork, Taylor-Francis Group, 2008.

⁹⁹ İsmail Albayrak, "Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları: Sir Seyyid Ahmed Han (1817-198) ve Hamidüddin Ferahi ((1863-1930) ile Emin Islahi (1904-1997) Örneği", **Tefsire Akademik**

vesileyle ümmet içindeki kelimî ve fikhî ihtilaflar sona erecektir. Çünkü ulema, parçacı bir yaklaşımla Kur'an'a yaklaşırken diğer sûre ve ayetlerden koparılmış olarak ayete istedikleri manayı vermektedir.¹⁰⁰ Ferâhî ve Islâhî için esbab-ı nüzul rivayetlerinin de Kur'an'daki nazmı ve uyumu altüst ettiği düşüncesiyle önemli bir rol ifade etmediği görülmektedir.¹⁰¹

Islâhî de Kur'an'ın nazmına dayalı olarak sûrelerin “amûd”u olarak adlandırdığı temel konusunu elde etmek istemektedir. Her sûrenin özel amudunun yanı sıra sûre gruplarının da “câmi amûd” dediği ana temasının tespit edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. ‘Câmi amûd’u bütün maksatların “özü, ruhu, hasılası” olarak tanımlamıştır. Hatta ona göre bu kapsayıcı amûd, zamanla ilişkilendirilmeyen bir küllîliğe sahiptir.¹⁰² Islâhî, sûrenin amudunu bulmanın kolay olmadığını ifade etmektedir. Ancak sûrenin amudu olarak tespit edilen bu ana konu, sûrenin bütün boyutlarıyla ilişki içindedir. *Amud*, güneş gibidir ki onun ışığında doğru bir te’vil ile sûrenin doğru anlaşılması söz konusu olacaktır.¹⁰³ Burada Islâhî ve Ferâhî örneğinde görülen “amûd” kavramının küllî- kapsayıcı anlamı ile makâsîd kavramına yakınlığı görülmektedir.

Sûre temelli olarak bütünlüğe yapılan vurgunun modern dönem örnekleri olarak Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981), Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1903) gibi isimler de sayılabilir.¹⁰⁴ Bu örneklerde bütünlük vurgusu ile sûrenin temel maksatlarının beyan edildiği görülmektedir. Örneğin Tabatabâî’ye göre Âl-i İmran Sûresi’nin ana hedefi, mü'minleri dinde ortak bir kelime etrafında birleşmeye, dinin ilkelerinin korunması bağlamında sabır ve kararlılığa çağrıdır.¹⁰⁵ Kutub ise Fatiha

Yaklaşımlar II, Ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Takriz: İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 2013, s. 270.

¹⁰⁰ Birışık, **a.g.m.**, s. 76.

¹⁰¹ Birışık, **a.g.m.**, s. 68.

¹⁰² Albayrak, **a.g.m.**, s. 272.

¹⁰³ Birışık, **a.g.m.**, s. 73.

¹⁰⁴ Kabakcı, **a.g.e.**, s. 128.

¹⁰⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **el-Mîzân fî tefsîr'il-Kur'ân**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Kevser Yayınları, 1998, c. III, s. 236.

Sûresinin İslam düşüncesinin insana yön veren ana prensiplerini içerdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

Birinci tezahür olarak nitelendirdiğimiz tematik yöntemde her ne kadar Batı'dan gelen eleştirilerin etkili olduğu söylene de aslında çağdaş sorunlara cevap verebilecek olanın atomistik yorum sonucunda ulaşılan tikel sonuçlar değil, küllî yaklaşım sonucunda elde edilen daha kapsamlı ve soyut ilkeler olduğu düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir. Bu soyut ilkeler, yeni problemlerin çözümünde işlevsel bir özelliğe sahiptir. İkinci tezahür biçimi ise daha çok Kur'an'ın dağınık ve düzensiz olmayışını ispat çabasının bir sonucu olarak yapı üzerinde odaklanmıştır.¹⁰⁷ Modern dönemde ortaya çıkan Kur'an'ın bütünlüğüne ulaşmayı amaçlayan arayışlar, bir taraftan Kur'an'ın ruhunu ortaya çıkararak modern kaygıları giderebilecek bir şekilde takdim edilirken diğer taraftan müfessiri hatadan koruyan nesnel bir doğrulama aracı olarak sunulmaktadır.

Kur'an'ın kendi içindeki bütünlüğü dikkate almayı öneren yaklaşımların yanı sıra, vahiy geleneğinin bütünlüğünü dikkate alarak Kur'an'ı anlama yönteminin de art süremlî semantik çalışmalarda gündeme geldiği görülmektedir. Bu yöntemde Kur'an'ı doğru anlamamanın yolu, vahiy sürecini bir bütün olarak algılayarak Eski Ahit ve Yeni Ahit bilgisini Kur'an yorumunda işler hâle getirmeye dayanmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda Eski Ahit ve Yeni Ahit'i de doğru anlamaya imkan sağlayacaktır. Bu düşünceye göre farklı dinlere mensup olanlar, vahiy sürecini bir bütün olarak değerlendirememişler ve indirgeyici bir tavır içinde olmuşlardır. Bu yüzden kutsal metinlerde yanlış anlamalar söz konusu olmuştur. Bu anlayışta vahiy geleneğinin bütünlüğü dikkate alınarak Kur'an'ın daha doğru yorumları elde edileceği ön görülmüştür.¹⁰⁸

Bütünselliği dikkate alan bu yaklaşımların modern dönem tefsirinde önemli bir yer işgal etmesi, İslam hukukunda ulaşılması hedeflenen ancak hukuk alanında Şâtîbî

¹⁰⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l- Kur'an*, İstanbul, Çev. Vahdettin İnce-Salih Uçan, İstanbul, Dünya Yay, (t.y.), c. I, s. 27.

¹⁰⁷ Bkz. Kabakcı, *a.g.e.*, s. 131 vd.

¹⁰⁸ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 61.

popüleritesine rağmen XX. yüzyılda bile ulaşılamayan makâsîdî yaklaşımın tefsirde önemli bir başarı elde etmesi olarak yorumlanabilir.¹⁰⁹ Bunun sonucunda geleneksel metotta ahkam ayetleri birkaç yüzü aşmıyorken bütüncüllüğe vurgu ile ahkam meselesi, tüm Kur'an'ı kapsar hâle gelmiş ve modern dönemde hükümlerin ortaya çıkmasında bütün ayetlerin etkili olması amaçlanmıştır.¹¹⁰

Bu açıklamalar sonucunda bütüncüllük arayışlarının Kur'an'ın modern çağda dağılık-düzensiz bir metin olarak görülmesinin ve Kur'an'ın çağda hitabının parçacı yaklaşımla mümkün olamayacağı düşüncesinin sonucu olarak Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koyma amacı ile ilgili olduğu görülmektedir. Ancak Tatar'a göre mutlak evrensellik, bütün tikelliklerden uzaklaşmak ile mümkün olmaktadır. Bütüncüllük ise bunu sağlamak için elverişli bir yöntem olarak görülebilmektedir. İnsanın çokluk karşısında dağılmamak için evrensel/tümel/öz olan bir noktada toplanmaya ihtiyacı doğal karşılanabilir. Ancak bu temel ilke arayışının soyutlaşarak bütün tikelliklerinden uzaklaşması tehlikesi söz konusudur. Bu yaklaşım, Yunan düşüncesindeki arkhe probleminde olduğu gibi evrensel öz arayışı, anlamın soyutlaşmasına, flulaşmasına veya buharlaşmaya sebebiyet verebilir.¹¹¹

Modern dönemde bütünsel yaklaşım, gerek Kur'an'ın tertibi konusundaki Batılı eleştirilere tepki olarak gerek modern dönemde ortaya çıkan problemlerin çözümü için bütünden çıkarılan ilkelerin elverişliliği göz önünde bulundurularak Kur'an'ın anlaşılmasında ve çağda hitap etmesinde bir çözüm yöntemi olarak öne çıkmıştır. Bütünlük arayışının Kur'an'a yönelmesi, tefsirde Kur'an'ın temel maksatlarının arayışını gündeme getirmede etkili olmuştur.

¹⁰⁹ Jasser Auda, **a.g.e.**, s. 199.

¹¹⁰ Jasser Auda, **a.g.e.**, s. 232; Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın anlaşılmasında Gaî yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi**-, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s.101.

¹¹¹ Burhanettin Tatar, **Din, İlim, Sanatta Hermenötik**, Ankara, İsam Yayınları, 2014, s. 77 vd.

2.3.2. Modern Dönemde İslam Hukukunda Maslahat Odaklı Usûl Talepleri

Maslahat, *salah* kelimesinden gelmekte olup uygunluk, yararlılık, fesadın zıddı gibi anlamlarla tanımlanmıştır. Çoğulu mesâlihtir.¹¹² İslam düşüncesinde makâsıd ile doğrudan bağlantılı görülen ve “faydanın celbi ve zararın def’i”¹¹³ olarak tanımlanan maslahat, “insanla ilgili dünyevî ve uhrevî bütün faydalı sonuçları ifade eden bir kavram”dır. Bu anlamda makâsıd-ı hamse olarak ifade bulan genel gayeler maslahatın gerçekleşmesine vasıtaadır.¹¹⁴ Bu başlık altında maslahat kavramının klasik anlamından ziyade kavramın modern dönemde hangi bağlamda hangi taleplerle gündeme geldiğine odaklanılacaktır.

Çağdaş İslam düşüncesi, her ne kadar farklı gündemleri ve söylemleri olan karmaşık bir olgu olsa da modern öncesi döneme ait maslahat ve makasıd gibi bazı fikir ve kavramların bu düşüncenin ortak paydasını oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca temel olarak “Modern dönemde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları problemleri çözmek için İslam hukuku yetersizdir ve bu alanda reforma ihtiyaç vardır” şeklinde özetlenebilecek olan ortak bir fikirden hareket etmektedirler.¹¹⁵

Bu süreçte yaşanan değişimler neticesinde modernleşme, mezhep içi fikhî istidlâli zayıflatarak İslam hukuku, modern/İslamcı istidlalin etkisi altına girmiştir. Buna dayalı olarak İslamcılığın iki temel vurgusunun modern dönem fıkıh anlayışı üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Batı’ya kıyasla geri kalmışlık, klasik İslam geleneği hedef alınarak çözülmeye çalışılmış ve problemlerin çözümünde naslara dönüş, öne çıkmıştır. Yeni problemlerin merkezde olduğu bu noktada “asrın idrakine uygun bilgi üretmek” amacıyla maslahat kavramı ön plana çıkmıştır.¹¹⁶ Modern öncesi

¹¹² İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, c. XXVII, s. 2379.

¹¹³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVIII, s. 79.

¹¹⁴ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü’ş-Şerîa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003. c. XXVII, s. 424.

¹¹⁵ Adis Duderija, “Contemporary Muslim Reformist Thought maqasid cum maslaha Aproacher to İslamîc Law: an İntroduction”, **Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought**, Ed. Adis Duderija, Newyork, Palgrave Macmillan, 2014, s. 2.

¹¹⁶ Eyüp Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri**, Kurul: Tahsin Görgün vd, İstanbul, 2007, s.155-156.

dönemde çeşitli müellifler tarafından ele alınan maslahat kavramı modern dönemde İslam'ın sosyal değişimlere ayak uyduramayacağı görüşü karşısında çağın gereklerini karşılayacak şekilde İslam hukukunun uygulamadaki esnekliğini vurgulamak amacıyla gündeme gelmiştir.

Bu süreçte maslahata dikkat çeken öncü isimlerden biri, Mehmet Ali Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen Rifâa Tahtâvî (ö. 1873)'dir. Tahtâvî, Fransa sürecinde Avrupa bilimleriyle tanışma imkanı bulmuştur. Modern dönemde ait olduğu medeniyetin Batıya kıyasla geri kalan taraflarını görmek ve Fransa özelinde Modern Avrupa kurumlarını İslam dünyasına tanıtmak sorumluluğunu vazife edinmiştir. Hukuk alanında halkın yönetime aktif olarak katılması, yasaların şartlara göre değişmesi gerektiği ve bir yasanın her yerde ve her zaman uygulanamayacağı gibi fikirleriyle siyasal reformun öncü isimlerinden biri olmuştur. Şeriatın gerekli olduğu takdirde değişen şartlara uyum sağlayabilmek için değişebilir kabiliyetine dikkat çekerek İslam'ın ilkeleri ile modern Avrupa'nın kanununun dayandığı tabii hukuk arasında bir farklılık olmadığını vurgulamıştır.¹¹⁷

Ümmetin eski gücüne tekrar kavuşabilmesinin imkanını, Avrupa'nın yükselişinin sebeplerini anlamaya bağlayan isimlerden biri de Tunuslu Hayreddin Paşa (ö. 1890)'dır. Tunuslu'nun fikirleri Avrupa'nın yükselişinin Hristiyanlığa dayanmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre Avrupa başarısının ilkelerini benimsemek Hristiyanlığı benimsemek olarak algılanmamalıdır. Ümmet, bu yolla İslam'da zaten var olan kurumların modern tekabüllerini benimsemiş olacaktır. Örneğin sorumlu bakan, 'iyi vezir'in, parlamento, 'meşveret'in, parlamento üyeleri de 'ulema ve âyan'ın karşılığıdır. Bu bakımdan ona göre Avrupa kurumlarını benimsemek, İslam'ın ruhunu ve maksadını benimsemek demektir. Tunuslu Hayreddin Paşa bu düşüncesinin temeline maslahat düşüncesini yerleştirmiştir.¹¹⁸ Ona göre;

“Evet, şeriatın menşei ilâhîdir. Gayesi: hem dünyevî, hem uhrevî saadet. Ama şeriatın bütün hükümleri donmuş ve kalıplaşmış değildir ki. Sonra şeriat, fert veya hükümetin yapması veya sakınması gereken her şeyi teferruatıyla

¹¹⁷ Hourani, a.g.e., s. 93, 101.

¹¹⁸ Hourani, a.g.e., s. 105-106.

söylememiştir. Şeriatın açık olarak yasaklamadığı her fiil mübahdır. Bu mübahlar dünyasında hükümetlerin biricik rehberi, toplumun menfaati olmalıdır. Toplumun menfaati yani maslahat. Maslahat, mefsedetin zıddıdır, lügate göre. Sulh yolu, fayda demektir. Maslahat-ı mürsele; şeriat tarafından î'tibar, iptal veya ilga edildiği belli olmayan bir mes'elenin fakihler tarafından hükümlendirilmesi. Paşa'nın bu konuda başlıca kaynağı bir Hanbelî fakihidir: İbn Kayyim el-Cevziyye. El-Cevziyye'ye göre; hükümetler, fıkıhın açık prensiplerine karşı gelmemelidir. Ne var ki iyi olan, iyilik yolunda yapılmış olan her iş, gerçekte Allah tarafından vahy edilmemiş veya Peygamber tarafından söylenmemiş de olsa, şeriate uygundur. Şartlar değişir zamanla. Dün faydalı olan, bugün zararlı olabilir. Demek ki idare tarzı da, kanunlar da aynı kalmaz. Neyin eskidiğini, nelerin değiştirilmesi gerektiğini, toplumun yeni ihtiyaçlarını kim tayin edecek? Ehl-i hal ve akd. Yani ulemâ ile havas. Adına ister aydın diyelim; ister elit. Topluma yeni teklifler sunmak bu zümrenin görevidir. Sıhhatli bir reformun ilk şartı, ulema ile devlet adamları arasındaki anlaşma. Bunun için de ulemanın yaşadıkları çağı bütünüyle tanımaları lâzım. Kısaca, ilim adamları yol göstermelidir politikacıya. Fildişi kuleye çekilmemelidir. Hayreddin'in hedefini tek cümleyle hülâsa etmek kabil: İslâm kalarak çağdaşlaşmak.”¹¹⁹

Hedeflenen siyasal reform hakkında Hayreddin'in bu düşüncelerine Afgânî'de de rastlamak mümkündür. Afgani'ye göre Müslümanlar geri kalmışlıklarını ortadan kaldırmak için zaten Müslümanlara ait olan Batı'nın ilim ve fennini geri almalıdırlar. Bunu yaparak zaten Kur'an'ın emrini yerine getirmiş olacaklardır.¹²⁰ Afgani, “Kur'an'ın ilkeleri”ni zamanının sorunlarını çözmek için yeniden uygulamak gerektiğine dikkat çekerek bunu insanlar için hem hak hem görev olarak tanımlamaktadır.¹²¹

Bu öncü isimlerin maslahat vurgularının ardından Abduh, İslam hukukunun revize edilmesi düşüncesini İslam geleneği içinde ikincil konuma sahip olduğu ifade edilen kavramlarla -maslahat ve makâsıd kavramlarını- gündeme getirmiştir. Geçerlilikleri ve rasyonellikleri sorgulanmasına rağmen bu kavramların aşama aşama ana akımın onayına ulaştığı söylenebilir.¹²² Bu noktada Abduh, bu kavramları gündeme getirerek bir taraftan geleneksel sünnî ana akımın içinde kalmaya çalışmakta, diğer taraftan da yeni bir metodoloji ortaya koymanın ötesinde yeniden yapılandırma

¹¹⁹ Cemil Meriç, “Tunuslu Hayreddin Paşa”, **Padişahlar ve Sadrazamlar**, <https://core.ac.uk/download/pdf/38320365.pdf>, s. 1297.

¹²⁰ Mustafa Öztürk, “Oksidentalim bağlamında Afgani- Abduh Ekolü”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, 2006, c. VI, sayı: 3, s. 60.

¹²¹ Hourani, **a.g.e.**, s. 147.

¹²² Ebrahim Moosa, “Colonialism ve İslamîc Law”, **İslam ve Modernity: Key Issues and Debates**, Ed. Muhammed Halid Mesud, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, s. 172.

amacını taşımaktadır.¹²³ Bu bağlamda İslamî yenilenme, askerî ve kültürel tehdiye karşı bir tepki olarak başlasa da dış kaynaklı değişimleri meşrûlaştırmak için Avrupalı düşüncenin yerli kavramlara tercüme edildiği görülmektedir. Bu süreçte İslamî kavramların aşama aşama Avrupa düşüncesinin ilkeleri ile eşitlik sağlayacak şekilde yorumlanması söz konusu olmuştur. Hourani, İbn Haldun'un "umran"ının Guizot'un uygarlığına, İslam fıkhnının "icmâ"ının demokratik kuramın "kamuoyu"na dönüştüğü gibi Mâlikî fıkhnıların ve İbn Teymiyye'nin maslahat'ının da John Stuart Mill'in "fayda"sına dönüştüğünü vurgulamıştır.¹²⁴

Bu tanıdık kavramların kullanılmasından başka çare olmadığı Osmanlı coğrafyasında Celal Nuri tarafından şöyle itiraf edilmektedir;

"Uzun tecrübelerimizle biz, Müslüman kafasının, doğrudan doğruya Hristiyan aleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahade etmiş bulunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız"... "Müslümanlar terakkiyat-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menbâdan istinbat ve kabul ederler. Bu dakikayı [inceliği] anlamayan bizim mülâhazamızı abes görür. Fakat alem-i İslâm'ın i'tila ve inkırazı hikmetine muttali olan vakıf-i kiram isabet-i fikrimizi tasdikde tereddüt etmezler ve bizden razı olurlar".¹²⁵

Müslüman toplumun aşına olduğu kavramlar olan maslahat/makâsîd kavramlarına göndermede bulunan ve aynı zamanda günümüz dünyasında baskın olan iki reformist akım mevcuttur. Hallaq'a göre her iki akım da Abduh'un fikirlerinden beslenmekte ve usûlün reformu noktasındaki görüşünde birleşmektedir. İki meşhur akımdan birisi *religious utilitarianism*, diğeri ise *religious liberalism*'dir. Dinî faydacılar, modern öncesi dönemde sınırlı bir kullanım alanına sahip olan *maslahat* kavramının alanını hukuk metodolojisinin temel bir bileşeni haline getirmek için genişletmişlerdir. Hallaq tarafından kavramın bu kullanımının sözde bir kullanım olduğu ve anlamca büyük ölçüde değiştirildiği kabul edilmektedir. Bu süreçte Reşîd Rızâ, geleneksel ulema arasında kısmen tartışmalı olan bu kavramı, makbul bir

¹²³ Wael b. Hallaq, *A History of İslamîc Legal Theories: an introduction to Sunni usûl al-fıqh*, Cambridge: Cambridge University, 1999, s. 212.

¹²⁴ Hourani, *a.g.e.*, s. 371.

¹²⁵ İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", s. 235.

konuma dönüştürmek gibi zorlu bir görevle karşı karşıya kalmıştır. Aynı zamanda da maslahat kavramını ayrılmaz bir parçası olduğu geleneksel söylemin prangalarından da kurtarmak zorundadır.¹²⁶ Bütün bunlarla birlikte çağdaş döneme hitap edebilmek için geleneksel hukukun diğer kavramları da geri plana itilmektedir.¹²⁷

Bu bağlamda maslahat kavramı, form olarak bilindik olmasına rağmen kavramın içermelerinin ve hukuk içindeki konumunun değişimi söz konusudur. Çağın ihtiyaçlarına cevap vermede işlevsel bir kavram olarak maslahat, süreç içinde ağırlıklı olarak kamu yararı olarak tanımlanmış ve “kendi başına bir hukuk kaynağı” haline gelmiştir. Maslahata dayanarak verilen kararlara¹²⁸ meşruiyet kazandırma çabaları, İslam hukukçularının bakış açısına ve metoduna göre kendisini değişik şekillerde göstermektedir. Maslahat ilkesini, kimi icmâ, kimi örf-adet, kimi de İslam’ın temel gayesi yani şer’î maksatlarından biri olarak kurguladığı bir sistem içinde kullanmaktadır. İslam hukukçularının büyük çoğunluğu tarafından önemli ve meşru prensipler olarak tanınmasına rağmen kavramın kapsamı ve hermenötik pozisyonu noktasında farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.¹²⁹

Reysûnî, modern dönemde maslahat kavramının popülerleşmesi sürecinde Kasımî ve Reşîd Rızâ tarafından Tûfî’nin risalesinin yayınlanmasının etkisine işaret etmektedir.¹³⁰ Reşîd Rızâ, görüşlerini temellendirirken Tûfî ile birlikte Hz. Ömer, İmam Malik, Şâtıbî gibi geleneğin önemli isimlerine de dayandırmaktadır.¹³¹ Zira bu isimler, sadece Rızâ’nın değil, makâsîd ve maslahata dair söz söyleyen hemen bütün müelliflerin atıfta bulunduğu isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Reşîd Rızâ

¹²⁶ Wael b. Hallaq, **a.g.e.**, s. 214.

¹²⁷ Wael b. Hallaq, **a.g.e.**, s. 215.

¹²⁸ Kısacası maslahatın modern dönemde meşhur veya tartışmalı olan evlilik, vakıf konuları veya mali konular başta olmak üzere pek çok konuda reformlar gerçekleştirebilmek ve modern hukuk anlayışına uygun kanunlar çıkarabilmek için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bkz. Samire Hasanova, “Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007, s. 149-150.

¹²⁹ Bkz. Hasanova, **a.g.e.**, s. 150; Adis Duderija, **a.g.m.**, s. 3.

¹³⁰ Ahmed Reysûnî, **el-İctihâd: en-nas - el-vâkı’ - el-maslaha**, 2. Bs, Beyrut, eş-Şebeketü’l-Arabiyye li’l-Ebhas ve’n-Neşr, 2013, s. 26.

¹³¹ Rızâ, **Yüsrü’l-İslam**, s. 8, 9; Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi - Reşîd Rızâ Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 209.

özelinde yapılan değerlendirmede bahsi geçen isimlerin fikhî yaklaşımlarının metodolojik bütünlüğünün göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir.¹³²

Maslahat kavramının modern dönem yorumunda Hz. Ömer, İmam Malik, Tûfî ve Şâtıbî gibi isimlerden sadece birinin öne çıkarılmasından ziyade eklektik bir tarzda farklı modellerden farklı yönlerin seçilip kavramın yeniden yorumlanması ve kombine edilmesiyle ortaya çıkmış yeni bir kavram söz konusudur.¹³³ Bu bağlamda Opwis'e göre modern dönemde Tûfî'nin maslahat modelinin seçilmesinin sebebi, bu modelin reformcular için işlevsel bir model olmasıdır. Zira Tûfî'nin maslahat fikrinin temel vurgusu, akıl-vahiy arasında çatışma olmadığı yönündedir. Rızâ ve Kasımî'yi de İslam hukukunun çağdaş döneme uyma kabiliyetinin artırılması gayesi ile Tûfî'nin bu yönü cezbetmiş olmalıdır. Nihayetinde maslahat, hukukun maksatlarına ve İslam'ın ruhuna karşılık gelmektedir. Bu iddiayı geleneksel olarak yetiştirilmiş din adamlarının pozisyonlarının yıprandığı bir dönemde seslendirmiş olmaları da dikkatten kaçmamaktadır. Bu bağlam, Osmanlı ve Mısır'da siyasî reformların gündeme geldiği bir dönemde geleneksel hukuk ve uygulayıcılarının gelişmeyi yavaşlattığını ve hatta ulemanın gerek idarî gerek eğitimle ilgili reformları engellediğinin iddia edildiği bir bağlamdır. Bu ortamda çağdaş hukukçular, İslam'ın rasyonel bilimlerle uyumluluğunu ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyetini ispatlamak zorundadır.¹³⁴ Diğer taraftan Müslümanları Avrupa düşüncesinin eleştirilerine karşı ikna etmek ve mezhep çekişmelerinin üstesinden gelerek İslam dünyasının birliğini sağlamak için maslahat, genel olarak kabul edilmiş meşru bir standart sağlamaktadır.¹³⁵

Modern dönemdeki ictihad ve reform arayışları çerçevesinde Tûfî'nin maslahat modelinin onun düşüncesinden farklı bir bağlamda ele alındığı ve tartışmaların çoğunun aslında modern yorumlar çerçevesinde yürütüldüğü söylenebilir.¹³⁶ Bununla birlikte reformistlerin maslahat kavramını farklı içermelerle ve belirsizliklerle

¹³² Kavak, **a.g.e.**, s. 220.

¹³³ Felicita, Opwis, "Maşlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory", **Islamic Law and Society**, c. XII, sayı: 2, 2005, s. 197.

¹³⁴ Opwis, **a.g.m.**, s. 199.

¹³⁵ Opwis, **a.g.m.**, s. 200.

¹³⁶ Bkz. Ferhat Koca, "Tûfî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2012, c. XLI, 327-331.

gündeme getirdiği görülmektedir. Örneğin Reşîd Rızâ'nın düşüncesinde muamelat sahasında ana ilkenin maslahata riayet olmasına rağmen onun maslahat veya maslahat-ı mürsele ile tam olarak neyin kastettiğinin kapalı olduğu vurgulanmaktadır.¹³⁷

Sonuç olarak modern dönemde maslahat prensibi, her makul yeniliğin meşruiyet aracı veya her makul uygulamanın zaruret altında konumlandırılmasını sağlayan bir prensip olarak yüksek düzeyde kabul görmektedir. Akılcılıktan esinlenen bu yöntem, Müslüman toplumdaki zorlukların aşılmasına yardımcı olmasının yanı sıra yeni yorumlar vasıtasıyla klasik söylemin sınırlarından özgürleşmeyi teklif etmesi yönüyle cezbedici bir özelliğe sahiptir.¹³⁸

2.4. Modern Dönemde Dinî Alanda Meydana Gelen Kategorik Yaklaşımlar ve İslamî İlimlere Etkisi

Dinî alanda kategorilerin gündeme gelmesinde rönesans ile birlikte din kavramının anlamında bir dönüşüm yaşanmasının etkisi büyüktür. Din kavramının modern anlamı, bu dönemde oluşmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren din kavramı, sosyal ve siyasî pratikten ayrı bir anlam kazanmaya başlamıştır. W. Smith *evrensel* öz anlamındaki din kavramının doğuşuyla dinî pratiklerin gerilemesinin birbiri ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Mesela döneminin önemli isimlerinden Cusa (ö. 1464)'ya göre din, “çok çeşitli ibadet görünüşleri ardındaki evrensel ve içsel bir güdü” olarak tanımlanmaktadır. Zaten farklı ibadet pratikleri, şekilsel farklılıklarıdır ve bu ritüeller olmazsa olmaz bir özellik değildir. Bu bağlamda Cusa, tüm din mensuplarını bir çatı altında toplayacak ilkeler peşindedir. İnsanların Tanrı'ya Yahudi, Hristiyan veya Arap tarzında farklı tarzlarda ibadetlerle yöneldiğini söylemektedir. Çünkü Tanrı, bütün toplumlara farklı tarzlarda/dillerde ama aynı özü/hikmeti öğreten peygamberler göndermiştir. Bu çok çeşitli görünen ibadetlerin özünde aslında tek bir *din* vardır. Buradaki vurgusuyla ‘din’in ibadet ve ritüel şekilleriyle değil, derûnî bir hikmetle/özle veya görünenin ardındaki maksatla ifade edildiği görülmektedir. Bu düşünceye göre

¹³⁷ Kavak, a.g.e., s. 211.

¹³⁸ Bkz. Ebrahim Moosa, “The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women’s Rights in the Contestation of Law”, *UCLA Journal of İslamîc end Near Eastern Law*, c. I, sayı:1, 2001.

insanların fikirleri, davranışları ve âdetleri değişir, ama öz anlamındaki din değişmez. Din, davranışlarımız ve ibadetlerimizden ayrı ve insana özgü evrensel ve manevî bir niteliktir.¹³⁹

Dinin maddî dünyadan soyutlanması ile “içsel-dışsal, maddî-manevî, inanç-uygulama” gibi kategorilerin XVII. yüzyılda seküler-dinî ikiliğini şekillendirdiğine dikkat çekilmektedir. Dinin insanın iç dünyasına ait görülerek kamusal alandan çekilmesinde, aydınlanma filozoflarınca geliştirilen “doğal-doğaüstü, ruh-madde, zihin-beden, rasyonel-irrasyonel” gibi dikotomilerin etkisi de söz konusudur. Bu düşüncede dış dünyaya ait olan şeyler, kamusal olanın çıkarları için müdahale edilebilecek olan seküler alanlar iken; iç dünyaya ait dinî alan, “siyasî otoriteden korunmuş” alanı ifade etmektedir. Bu süreç içinde Rönesans hümanistleri, Protestan reformistler ve aydınlanma filozofları tarafından din, sosyal hayatı etkilemeyen manevî bir dindarlık biçimi haline getirilmiştir.¹⁴⁰

Bu anlayış paralelinde Kant, dini “Doğal Din” ve “Vahyedilmiş Din” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kant, tanrısal bildirimlere ihtiyaç duymayan dini “doğal din, akıl dini veya saf ahlak dini” olarak adlandırmaktadır. Bunun karşısında ise “tarihsel din olan vahyedilmiş din” vardır. Ona göre bu ikisi arasındaki ilişki, biri diğerini kapsayan eş merkezli bir ilişkidir.¹⁴¹ Bu ilişkide vahiy dini, akıl dinini kapsamakla birlikte akıl dini, vahiy dininin tarihî unsurlarını kapsamına almaz. Ancak burada daha kapsamlı olmasına rağmen vahiy dini değil, evrensel olması ve a priori unsurlara sahip olması sebebiyle akıl dini, üst bir konumda bulunarak yorumda ve anlamada doğrulama aracı niteliğindedir. Bu sebeple Kant’a göre vahiy dinindeki tarihî unsurlar, akıl dinindeki “a priori unsurlar” ışığında yorumlanmalıdır.¹⁴² Onun düşüncesinde belirleyici olanın akıl dini olduğu açıkça görülmektedir. Zira açıkça akıl dinine aykırı olan bir hususun kutsal kitapta yer alması, onun reddedilmemesi için caydırıcı etkiye

¹³⁹ Sare Levin Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası”, **İnsan ve Toplum**, C. VI, sayı: 2, 2016, s. 32-33.

¹⁴⁰ Atalay, **a.g.m.**, s. 35.

¹⁴¹ Bkz. Immanuel Kant, **Religion and rational theology**, Çev. Allen W. Wood, George Di Giovanni, Cambridge University, 2001, s. 177.

¹⁴² Necmettin Tan, “Kant’ın Din Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. LI, sayı: 2, 2010, s. 320.

sahip değildir. Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i boğazlaması örneği üzerinden akıl dinine aykırı gördüğü bu hususu dikkate almak gibi bir yükümlülüğü kabul etmez.¹⁴³ Bu bağlamda Kant, tarihsel dinin insanlar üzerindeki etkisi ve esas değerlerin belirlenmesindeki konumu nedeniyle akıl dini için araçsal pozisyonunu kabul etmektedir. Ancak “tarihsel din”in evrensel olmadığı akılda tutulmalıdır. Zira her insanın ulaşma şansına sahip olmadığı bir şey evrensel olamaz ve bağlayıcı değildir.¹⁴⁴

Modern Avrupa’da Kant’la birlikte ortaya çıkan kavramsal kategori ve ikilemeler, baskın bir şekilde diğer toplumlara da uygulanmıştır. Özellikle bu noktada Kur’an’ın, İslam’ın veya şer’î hukukun değil de Avrupa’dan neşet eden bu kategorilerin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi ve pratiğin bu etki altında şekillenmesi dikkat çekmektedir.¹⁴⁵ Bu ayrımların modern öncesinde İslamî gelenekte yer almadığı ve olan-olması gereken ya da ahlak-hukuk gibi ayrımların birbirinden ayrı iki alan gibi algılanmadığı söylenebilir.¹⁴⁶ Bu bağlamda hukukun kendi içinde iki alana ayrılması modern akademinin ürettiği bir ayrım olarak görülebilir. *Ritüel (ibadet)* ve *Cârî hukuk(muamelat)* şeklinde formüle edilen ayrımın cârî hukuk tarafı günümüz pozitif hukukuna karşılık gelmesine rağmen bu modern ayrım, yine de İslamî gelenekteki meşhur olan ibadat- muamelat ayrımına tekabül etmeyecektir. Zira böyle bir ayrım, modern hukuk sisteminde aynı işlevi görmemektedir.¹⁴⁷

İslam’da sekülerleşme konusu gündeme geldiği zaman reformistler tarafından hukuk alanından ödünç alınmış en önemli kavramsal -aynı zamanda işlevsel- ayrımın ibadat/muamelat ayrımı olduğu söylenebilir. Fıkıh alanında kullanılan bu ayrım, zamanla “dinî ve seküler ayrımı” için sistematik bir şekilde kullanılır olmuştur. Diğer bir ayrım ise kutsal alanı, profan alandan korumak için ortaya çıktığı iddia edilen “din ve dünya ayrımı”dır.¹⁴⁸ İslam dünyasında modernleşmenin bir uzantısı olarak zamanın

¹⁴³ Tan, a. g. m., s. 321.

¹⁴⁴ Tan, a.g.m., s. 324.

¹⁴⁵ Wael b. Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, Çev. Hacer Kontbay, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLIII, sayı: 2, 2012 , s. 344.

¹⁴⁶ Wael B. Hallaq, **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?**, Çev. Aziz Hikmet, 2. bs, İstanbul, Babil Kitap, 2019, s. 148.

¹⁴⁷ Hallaq, a.g.e., s. 198.

¹⁴⁸ Florian Zemmin, “Secularism, Secularity and Islamic Reformism”, Leipzig University, **HCAS Mutipe Secularities: Beyond the West, Beyond Modernities**, 2019, s. 9-10.

gereklerine göre ahkâmın değişmesi zemininde ortaya çıkan benzer ikilemelerin sekülerleşme tartışmalarının etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir. Bu bağlamda modernist yazarların fıkıhın sekülerleşmesine çok çeşitli katkıları söz konusudur. Bu katkıların en önemlilerinden biri, İslam hukukunun siyasî alanla ilgili yönünden soyutlanarak din ve dünya işlerinin ayrıştırılmasıdır. Bu anlayışa göre İslam’da din ve dünya işleri eşit değildir, insanlar dünyaya dair işlerini kendileri daha iyi bilebilirler.¹⁴⁹

Bu ayrımlar, gelenekte keskin bir ayrıma işaret etmemekte olup bilakis kategorize edilmiş gibi takdim edilen bu alanlar, bir bütünlük içindedir. Geleneksel dönemlerde *din-dünya* gibi herhangi bir ayrıştırmanın söz konusu olmadığı halde din ve dünyanın modern dönemde iki karşıt konumda kurgulandığı görülmektedir. Bu bakımdan klasik dönemde ibadât ve ahlâkî sonuçları, muamelat alanının temeli ve olmazsa olmazıdır. Dinin ibadat boyutu olmaksızın muamelat alanına giren hiçbir yasa, tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu bakımdan “İslam beş şey üzerine kurulmuştur” hadisi göz önüne alındığında ibadat alanının “dinin temelleri” olarak adlandırılması bu yargıyı destekler niteliktedir.¹⁵⁰

İslam dünyasında bu ayrımların yerleşmesinin zemini analiz edildiğinde ise bu zeminin Tanzimat sonrası süreçte siyasî, askerî ve sosyal yenilenme ihtiyacının yüksek olduğu bir zemin olduğu görülür.¹⁵¹ Özellikle Batı’nın sahip olduğu başarıya siyaseti dinden arındırma yoluyla geldiği düşüncesinin güç kazanmasının sonucu olarak Doğu da bu yönetime sıcak bakmaya başlamıştır. Hristiyanlığın reformu sonrasında *Ruhânî ve Dünyevî otorite*’nin yani kilise ile devletin ayrışmasının gerçekleştiği sürece benzer şekilde İslam’ın halifesinin güzel öğüt vermek, iyiliğe çağırarak gibi işlevlerinin dışındaki siyasî görevlerinden soyutlandığı görülmektedir. Zira yöneticiye düşen kanunları uygulamaktır. İslam’ın Halifesi, Batı’daki yöneticiden farklı olarak herkes

www.mutipe-secuarities.epuicationscompanion,

¹⁴⁹ Sami Erdem, “Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey’in Katkısı”, Yüksek Lisans Tezi, **Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1995, s. 11.

¹⁵⁰ Hallaq, **İmkansız Devlet**, s. 200.

¹⁵¹ Sami Erdem, “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul 2003, s. 70.

tarafından sorgulanabilir ve hataları düzeltilebilir bir konumdadır. Asıl itaat, Allah'a ve kanunlarındadır.¹⁵²

Bu süreçte geçmiş fikhî birikimdeki makâsîd-vesâil/ kazaî -diyanî/ ta'lîl edilebilen-ta'lîl edilemeyen türünden tasniflerin¹⁵³ usûl-u fıkıh yapısı içinde teknik bir ayırım olarak kabul edilirken modern kategorilerin fıkıhın modern/seküler yasamanın konusu haline gelmesine fırsat tanıdığı söylenebilir.¹⁵⁴ Tanzimat sonrası Osmanlı hukuk düşüncesi, bu tasniflerin çok çeşitli örneklerini ihtiva etmektedir. Ali Suavi'nin muamelat-ı dünyeviyye/muamelat-ı uhreviyye ayırımı, Musa Kazım'ın ahkam-ı asliyye/ ahkam-ı ferîyye ayırımı, Celal Nuri'nin uhrevî/vicdani ahkam ve dünyevî/hukukî ahkam ayırımı, Ziya Gökalp'in "Menasik-i İslâmîye ve Hukuk-ı İslâmîye" vb. ayırımlar dönemin ahkam tasniflerinin önemli örnekleridir.¹⁵⁵ Ancak bu konuda dinî, diğer felsefî akımlardan ayıran nokta, İslam'ın makasîdın gerçekleşmesi için koyduğu vesail de bütünlük içinde bir işleve sahip ve önemlidir.

Ali Merad'a göre bu tasniflerde asıl amaç, temelde Kur'an ve sünnet tarafından belirlenen kısım ile geriye kalan kısmın ayrılmasıdır. Çünkü Kur'an ve sünnetin belirleyici olmadığı iddia edilen kısımda neredeyse her konuda *ülû'l-emr* yetki sahibi görülmektedir. Hiç kimsenin ibadetlerle ilgili bid'at tahsis etmesi düşünülemez. Ancak âdetler, örfe dayanan dünya işleri ve siyasî meseleler, *ülû'l-emr*'in yetkili olduğu ve ichtihad hakkına sahip olduğu bu geniş kapsama girmektedir.¹⁵⁶ Bu bağlamda Reşîd Rızâ'nın "dinî-dünyevî alan" ayırımı da bu çerçevede önemli içermeleri haizdir. Onun muamelat sahası dediği dünyevî alanda İslam dinî, küllî bazı kaideler vaz etmiştir. Bu kaidelerin en önemlileri adalete tabi olmak ve insanların maslahatını gözetmektir. Onun düşüncesinde muamelat sahasını "genel nas" tabiriyle ifade edilen soyut kriterlerin belirlediği dile getirilmektedir.¹⁵⁷ Şöyle ki Rızâ'ya göre dinî-dünyevî

¹⁵² Abduh, **el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye**, s. 82-87; Gencer, **İslâm'da Modernleşme**, s. 686-688.

¹⁵³ Bkz. Mehmet Erdoğan, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, İFAV, 1990, s. 107-126.

¹⁵⁴ Sami Erdem, "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır? II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı", s. 165.

¹⁵⁵ Erdem, **a.g.m.**, s. 165-172.

¹⁵⁶ Ali Merad, "İslah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1999, c. XIX, s. 147, 150.

¹⁵⁷ Rızâ, **Yüsrü'l İslam**, s. 25-26; Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi - Reşîd Rızâ örneği**, s. 154.

ayrımının neticesinde dünyevî konularda hükme varmak için dünyevî bir kritere dayanmak gerekmektedir.¹⁵⁸ Ali Merad'ın ayrımın uygulanmasına ilişkin değerlendirmelerinin şu şekilde olduğu görülmektedir:

“Bu ayrım, hem modern dünyayla çok daha uyum içinde bulunduğu inandıkları disiplinli ve sağduyulu bir din anlayışının geliştirilmesine zemin hazırlayabilir hem de bu mahallî özellik arzeden hukukî ve sosyal örfleri, âdetler sınıfında değerlendirerek onlar hakkında daha müsamahalı bir görüş geliştirme cesareti verebilir ve böylece İslâm dünyasında önemli akımlar arasında vuku bulmuş doktriner ihtilâflar hakkında tansiyonu düşürücü bir rol oynayabilirdi. Ancak Reşîd Rızâ ve Kevâkibî tarafından ibadetler ve âdetler arasındaki ayrımla ilgili olarak ortaya atılmış kavramlar, Müslüman teşrî geleneğinin hangi yönlerinin usûle ait ve dolayısıyla dokunulmaz, hangi yönlerinin âdetler kategorisinde değerlendirilebileceği hakkında kesin bir tahlil yapılmasını mümkün kılacak ölçüde net, kesin ve eksiksiz değildir; âdetlerle ilgili meselelerde öngörülen müsamaha konusu da belirsizdir. İslah akımı, Müslüman yaşama biçiminin ve İslâmî kurumların, Kur'an ve Sünnet'in ihtiva ettiği temel değerlerin tahribiyle sonuçlanmadığı sürece modern dünyanın gerçeklerine uyarlanabileceğini kabul etmektedir.”¹⁵⁹

Temelde İslam ile modern dönemin getirdiği değişimler arasındaki gerilimi aşmaya yönelik olarak bu ayrım, şeriat içinde çağdaş hukuk için gerekli imkanın bulunduğunu kanıtlamak için işlevsel görünmektedir. Bu amaçla seküler hukuk reformu karşısında pratikte yok olma tehlikesi altındaki İslam şeriatı, -en azından- ilke bazında korunabilmeliydi ki bu kısmen başarılmış gözükmektedir. Özellikle değişime dayanarak şer'î hukuk ve modern dünya arasında denge kurma çabası, İslamî modernizmin standart tavrıdır. Bunun için hukukun ayrıntılı ilkeleri ile fıkıh usûlünün yerine genel ilkeler konulmuştur. Ancak bu genel ilkelerin dünyadaki mümkün olan her hukuk sistemi ve düşüncesi için temel olacak derecede soyutluğu ve genişliği dikkat çekmektedir.¹⁶⁰

Bütün çözüm çabalarının kaynak metinlere yöneldiği bu dönemde Kur'an'ın İslam'ın tek kaynağı olarak kabul edilmesinin de etkisiyle bütün mesainin Kur'an üzerinde yoğunlaşmasının neticesinde¹⁶¹ dinî-dünyevi, tarihsel-evrensel ve amaç-arac gibi bu ikili tasniflerin Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali gibi isimler tarafından Kur'an

¹⁵⁸ Kavak, a.g.e., s. 209.

¹⁵⁹ Ali Merad, “İslah”, s. 151.

¹⁶⁰ Aziz Azme, **İslamlar ve Moderniteler**, çev. Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 183-186.

¹⁶¹ Coşkun, **Modern Dünyada Kur'an Yorumu**, s. 21.

merkezli olarak öne çıkarıldığı görülmektedir. Hint Alt kıtasında pek çok isim tarafından dile getirilen ibadet-âdet ayrımı, Seyyid Ahmed Han tarafından dinî-dünyevi olarak ifade edilmiştir. Bu ayrıma göre dinin tek aslî kaynağı olan Kur'an, en mükemmel prensipleri ihtiva etmektedir. Bununla birlikte ona göre Kur'an'ın muhtevasının tamamı *dinî* değildir. Bilakis Kur'an, dünyevî birçok meseleyi de kapsamına almıştır ki bu durum o meselelerin dinî olduğunu göstermez. Bilakis din, “iman, ibadet ve ahlâkî hükümler”den ibaret olup hukuk alanını kapsamına almaz.¹⁶² Benzer şekilde Fazlurrahman'ın düşüncesinde genel ilkeleri vurgulayan evrensel/tarihsel ayrımı, Derveze'de Kur'an'ın temel amaçları (usûl) ve araçlar (vesail), Hüseyin Atay'ın Kur'an'ın sözlü ilkeleri ve kesin olan manevi ilkeleri, Garaudy'nin “tarihselleştirilebilecek olanlar” ve “ezelî değerleri temsil edenler”, Fârukî'nin üst değerler- alt değerler ayrımı örnek olarak zikredilebilir.¹⁶³

Kur'an'a yönelik bu yaklaşımların ortak noktasının klasik usûlün terkedilerek modern problemlerin zorluklarının ikili kategorilerle aşılma çabası olduğu görülmektedir. Bu yeni okuyuşta Kur'an'ın tek tek ayetlerinin parça hükümlere işaret ettiği gerekçesiyle varılan çözümlerin güncel olmaması en önemli motivasyondur. Evrensel, sabit ve kapsamlı olan bu parça odaklı hükümler değil, sosyal ve ahlâkî olan amaçlardır. Bu amaçların da Batılı hayat tarzının zorunlu kıldığı demokrasi, çoğulculuk, insan hakları gibi amaçlar olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Bunların sonucunda *dinî-dünyevî*, başka bir ifadeyle *vahiyle bildirilmiş alan-beşerî alan* türünden ayrımların her dönemde mevcut olduğu söylene bile hiçbir zaman modern dönemde olduğu kadar sınırları çizilmemiş bir beşerî alan, başka bir ifadeyle hukukta vahiy alanına doğru taşan bir beşerî alan söz konusu olmamıştır.¹⁶⁵

¹⁶² Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları 2014, s. 68-69.

¹⁶³ Bkz. İsmail Râci Fârukî, “Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis”, *Islamic Studies*, C. I, sayı:1, Mart 1962, s. 48; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, 5. Bs, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002; İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, Çev. Şaban Karataş, İstanbul, Düşün Yayıncılık, c. I, 2014, s. 19; Hüseyin Atay, “Kur'an'ın Anlaşılmasına Ait İlkeler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 8, s. 17-18; Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'ın Kur'an Tasavvuru Üzerine”, *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2004, s. 83.

¹⁶⁴ Hayrettin Karaman, “Fıkıh, Gelenek ve Yenileşme”, *İslam Gelenek ve Yenileşme*, 1. Uluslararası Kutlu Doğum Toplantısı, İstanbul, 1996, s. 39.

¹⁶⁵ Bkz. Jasser Auda, *a.g.e*, s. 195-196.

İçinde bulunduğu siyasî, sosyal ve tarihsel arka planın etkisiyle modern dönemde sorunların çözümü için Kur'an'ın belirleyiciliğine başvurmadaki yüksek ilginin fıkıh alanındaki yaklaşımların Kur'an'a taşınmasına sebebiyet verdiği görülmektedir. Modernist düşünce, dinî otorite olarak ulemanın yerine Kur'an'ı rehber kılma sürecinde ikili tasniflere ihtiyaç duymuştur. Zira sadece Kur'an'ın bütünlüğüne dayanarak “Kur'an'ı rehber kılma”, Kur'an'ın anlaşılması konusunda modernist anlayış için “problemler”den hâli olmamıştır. Bu bakımdan çağdaş ulema, Kur'an'a yaklaşımında ikili kategorileri öne çıkarmaya ihtiyaç duymuştur. Kur'an'a ikilemeler düzeyinde yöneltilen bu güçlü vurgu, dinî-dünyevî, olgu-değer ayrımı, evrensel-tarihsel, amaç-arac, değişen-değişmeyen, biçim/öz, uygulama/maksat, küllî-cüz'î, üst değer- alt değer gibi ayrımlar olarak ifadesini bulmuştur. Diğer taraftan bu ayrımların yeni meselelerin çözümü ve anlaşılmasında “değişmeyen”, “tümel” veya “evrensel” tarafın işlevselliği açıkça görülmektedir. İslam'ın veya Kur'an'ın bu iki ayrı yönünün bir bütünlük içinde birbirini tamamlayan yönler olarak değil, karşıt noktalarda konumlandırılması hatta bu boyutların rekabete sokulması form olarak klasik düşünceden ilham almakla birlikte ondan kopuşa ve bir paradigma kaymasına işaret etmektedir.

2.5. Oryantalist Eleştirilerin ve Avrupa Hukuk Tartışmalarının Makâsıdî Yaklaşımın Gündeme Gelmesindeki Etkisi

Bütüncül ve makâsıdî yaklaşımın gündeme gelişinde İslam'ın modern dönemde sorunlara çözüm bulmada yetersizliği ile ilgili oryantalist eleştirilerin ve Batı'da hukuk alanında yaşanan metodolojik tartışmaların sürece etki ettiği görülmektedir. İslam hukukuna yönelik oryantalist eleştirilerin Christian Snouck, Hurgronje ve Goldziher'le başladığı kabul edilmektedir. XX. yüzyıl başlarında Batı'da yapılan hukuk çalışmalarında İslam fıkının modern hukuktan farklı olup olmadığı sorgulanmıştır. Hurgronje, İslam hukukunun mahiyeti meselesine odaklanırken Goldziher, İslam hukuk kaynaklarının otantisitesi üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Mürteza Bedir, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı: 4, 2000, s. 15.

Oryantalistlerin İslam'ın kaynaklarına özellikle Kur'an'a yönelik otantisite ilgisi, Kur'an'ı ilahî/vahyî özelliğinden soyutlama amacına hizmet ederek pozitivist ve aşırı skeptik-rasyonel bir bakış açısını oluşturmayı amaçlamaktadır.¹⁶⁷ Bu bağlamda yeni usûllerle gündeme gelen müsteşrikler, batılı tarzda yöntemler doğrultusunda Kur'an ve sünneti yeniden tanımlama amacında olmuştur.¹⁶⁸

Batılı düşünme biçiminin yüceltilmesi ve hakim duruma gelmesi, Doğulu düşünme biçimine eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Hukuk sosyolojisi üzerine görüşleriyle meşhur olan Max Weber'e göre sadece Batı, rasyonel, sistematik ve soyut bir hukuka sahiptir. Doğulu toplumların hukuk gelenekleri ise keyfidir. Onun hukuk sosyolojisinin temeli bu ayrıma dayanmaktadır. Weber, rasyonel-irrasyonel ayrımına biçimsel-bağımsız değişkenlerini ekleyerek dört hukuk tipini ortaya koymaktadır. Bu hukuk tipleri içindeki İrrasyonel-bağımsız hukuk tipinde hakimın kararları hiçbir normatif ilkeye dayanmaz. *Kadı adaleti* olarak eleştirdiği bu tip hukuku, gayr-ı resmi hükümler olarak adlandırır. İkinci tip irrasyonel hukuk ise ilham veya teolojiden kaynaklanan hukuktur. Üçüncü tip olan bağımsız rasyonel hukuk, kutsal kitaplardan veya toplumda hakim olan ideolojiden kaynaklanır. Sonuncusu ise biçimsel rasyonel hukuktur. Weber'e göre biçimsel-rasyonel hukuk, "olguların yasal olarak geçerli özelliklerinin, anlamın mantıksal çözümlemesi yoluyla açığa çıkarıldığı ve buna uygun olarak sabit hukuk kavramlarının oldukça soyut kurallar şeklinde formülleştirildiği ve uygulandığı yerde" bulunur. Kutsal hukukun hakim olduğu geleneklerde ise yeni kanunlar ortaya koymak mümkün olmayıp, zaten var olan vahiy yoluyla gelmiş bir normu keşfetmek-bulmak (Law-finding) söz konusudur. Biçimsel rasyonel hukukta ise kanun yapıcı (Law-making) yeni kanunlar ortaya koyabilir.¹⁶⁹

Diğer taraftan Weber, hukuku hukuk yapıcılar açısından da tasnif etmektedir. Buna göre yukarıdaki hukuk tiplerine benzer sıralamada birincisi, "hukuk

¹⁶⁷ Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", **Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, 2012, cilt: I, s. 15.

¹⁶⁸ Hıdır, **a.g.m.**, s. 21.

¹⁶⁹ Bryan S. Turner, **Max Weber ve İslam**, Çev. Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 1991, s. 193-194.

peygamberleri” aracılığıyla gelen karizmatik hukukî vahiy; ikincisi, hukuk adamları vastasıyla ortaya çıkan tecrübî hukuk; üçüncüsü, hukukun teokratik veya seküler güçlerce uygulanması; ve son aşamada ise hukuk eğitimini bilgili ve biçimsel olarak mantık çerçevesinde almış kişiler tarafından hukukun sistematik olarak ele alınması ve yargı sisteminin profesyonel olarak yönetilmesi gelir.¹⁷⁰

Weber, İslam hukukuna dair eleştirilerinde irrasyonel olarak nitelediği İslam hukuk yapısının yönetimdeki kişilere bağlı olduğu ve kadı adaletine dayandığını beyan eder. Ona göre şeriat, bir hukukçular hukukudur.¹⁷¹ Weber, bunları söylerken Müslümanların sahip olduğu bu hukuk yapısından dolayı İslam dünyasında Batı’daki gibi sanayileşmenin oluşamayacağını ifade etmek istemektedir.¹⁷² Ayrıca Weber, ictihad kapısının XII. yüzyılda kapandığını dile getirir, ona göre bu tarihten sonra İslam hukukunun gelişimi mümkün olmamıştır. Çünkü kadılar, sabit kurallar yerine keyfî bir şekilde hükmetmektedir. Eleştirilerine hükümdarın hukuka müdahalesini de eklemiştir. Buna göre Doğu toplumlarında devlet, hukukun işleyişine ağır bir şekilde müdahale etmektedir.¹⁷³

Weber’in düşüncesinde kutsal hukuk, sadece belli ölçüde bir aklilik içermektedir. Ancak bu aklilik, sınırlı olup Batılı sistemdeki aklilikten oldukça farklıdır. Batılı sistemlerin biçimsel akliliği, hukukun önceden belirlenmiş teorik kurallara göre işlemesi ve ahlâkî hususların yargı sürecine katılmamasını ifade etmektedir. Bu sistemde hakim, keyfiliğe fırsat vermeden genel prensipleri özel durumlara uygulamaktadır. Bu akliliğe ulaşmak için kutsal hukukların meseleci aşamalardan geçerek aklileşme sürecinin sonunda genel prensiplerin hakim olduğu modern rasyonel seviyeye ulaştığı ifade edilmiştir.¹⁷⁴ Batı örneğinde doğu toplumlarında olması istenen hukuk tipinin tikelliklerinden soyutlanmış küllî bir yaklaşıma imkan sağlaması gerektiği fikri dikkat çekmektedir.

¹⁷⁰ Max Weber, **Economy and society: an outline of interpretive sociology**, Ed. Claus Wittich, Guenther Roth, Berkeley, University of California, 1978, C. II, s. 820.

¹⁷¹ Turner, **a.g.e.**, s.195-196.

¹⁷² Turner, **a.g.e.**, s. 39-40.

¹⁷³ Bedir, **a.g.m.**, s. 18.

¹⁷⁴ Bedir, **a.g.m.**, s. 17.

İslam dünyasının uyguladığı hukuk sistemlerine eleştirilerin yoğunlaştığı zamanda Kara Avrupası'nda kanun boşluklarının doldurulmasında hukukun genel prensiplerine uyulması gerektiğine işaret eden metodolojik bir eğilim görülmektedir. Bu düşüncede hakim, kanun koyucunun amacını dikkate almalı ve bu amaca uygun biçimde faydayı esas alarak ahlak ve adalet ölçülerini öne çıkarmalıdır. Bu dönemde bu anlayışın İslam dünyasına yansımaları ile *maksadü 'ş-şer* fikri, klasik döneme atıflarla gündeme gelmektedir. Kara Avrupasında “hukuk kuralını kanun koyucunun amacını dikkate alarak uygulama” olarak tanımlanabilecek olan *gaî yorum* biçimi daha çok kabul görmektedir.¹⁷⁵ Bu yaklaşım, Jhering'in fikirlerini¹⁷⁶ temel alarak “*kavram hukukçuluğu*”na karşı bir tepkiyle birlikte “*menfaat hukukçuluğu*”nun gelişmesini sağlamıştır. Buradaki menfaat terimi, “kıymet, ruh, gaye, maksat, varlık sebebi, saik, eğilim, temele ilişkin esas” gibi anlamlarla “*gâye hukukçuluğu*” olarak da adlandırılmıştır. İslam coğrafyasında küllî ilkelerin, makâsıdın ve maslahat'ın önceki dönemlere göre daha yüksek bir vurguyla gündeme gelmesi, bu konuların Osmanlı coğrafyasında tanzimatla birlikte yaşanan kanunlaştırma faaliyetlerinde yapılacak reformlara mesnet kılınmasının bir sonucu olarak görülebilir.¹⁷⁷

Başka bir ifade ile bu durum, hukuk reformlarında Avrupalı yeni kavramların geleneğin aşına kavramları ile ifade edilmesi olarak görülebilir. Ayrıca kanunlaştırmanın temel fikirlerinin de makâsıd-ı şerîanın dinin, malın, canın, aklın, neslin korunması olarak ifade edilen zarûrat boyutunun içeriği ile örtüştüğü ve bu yönüyle *makâsıd* ile *modern anayasa* kavramının tekabülîyeti dile getirilmekle birlikte

¹⁷⁵ Dönmez, “Maslahat”, s. 90.

¹⁷⁶ Bkz. Ülker Gürkan, **Sosyolojik Hukuk İlmi**, Ankara, A. Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961, s. 6-9. Jhering, hukuku değişmez bir olgu olarak değil, daimi bir oluş ve kendi geçmişini ifna ederek gençleşen bir müessese olarak görmektedir. Hukuku yaratan gayesidir. Hukukun mahiyetine değil, gayesine odaklanmanın hukukun hayatla irtibatına ve sürekliliğine dair bir kırılma noktası olduğu söylenmiştir. Hukukun gayesi de cemiyetin yaşama şartlarının devletin cebri vasıtasıyla gerçekleştirilmesidir. Bu yaşama şartları ise fiziki hayat şartları ve şeref, din, san'at, ilim gibi ideal değerleridir. Ancak, yaşama şartları değişken karakterde olup zaman ve mekân bakımından toplulukların durumuna göre değişir. Özetle Jhering'e göre hukuk (1) ferdi gayeleri (2) devletin gayelerini ve (3) âmmenin gayelerini karşılamak üzere üç şekilde rol oynamaktadır.

¹⁷⁷ Zahit İmre, **Medeni Hukuka Giriş (Temel Kavramlar, Medeni Kanunun Başlangıç Hükümleri ve Hakiki Şahıslar Hukuku)**, 2. bsk, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1976. s. 155-156; Dönmez, “Maslahat”, s. 90.

bu bakış açısı, makâsıdın modern açılımlarına değinmemektedir.¹⁷⁸ Birinci bölümde makâsıd-ı şerîanın modern tanımlarında ve tasniflerinde görüldüğü gibi canın, malın, neslin ve aklın korunması yeni içermelere konu olurken dinin korunması boyutunun korumacı bir içerikten din özgürlüğüne giden bir açılıma konu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kavramların tekabüliyeti söz konusu edilse de kavramın klasik içermelerinin ve anayasa kavramının modern amaçlarının bu tekabülümete tam olarak izin vermeyeceği söylenebilir.

Bu bağlamda Tanzimat ve sonrasındaki dönemin siyasî şartları Osmanlı Devleti’ni Batı’nın etkisine daha açık hâle getirmiştir. Batılılaşma düşüncesi, Osmanlı devlet adamlarını ve hazırlanacak kanunları içerik ve form olarak tesiri altına almıştır. Bilhassa Fransa tarafından Osmanlı Devleti’ne Fransız medeni hukuku olan “Code Civil”i kabul etmesi noktasında baskı uygulanmıştır. Bu noktada Fransa’nın Batı’da ilk kanunlaştırma örneği olan “Code Civil”i Osmanlı Devleti’ne kabul ettirerek kültürel ve siyasî bir üstünlük elde etme çabası söz konusudur.¹⁷⁹ Osmanlı tarafından gelen tepkilere bakıldığında Avrupa’yı örnek alan devlet yetkilileri ve aydınlar, Code Civil’i alınıp uygulanması gereken bir kanunname olarak kabul etmiştir. Bu amaçla Ali Paşa, Code Civil’in tercüme edilmesini teklif etmiştir. Hatta hukuk reformuna kalkışmış ve Code Civil’in tercümesi için Said Paşa’yı görevlendirmiştir. Şer’î mahkemelerin kalkmasıyla oluşan boşluğu doldurmak için seküler/laik bir adalet sistemi oluşturmak istemektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Bedri Gencer, **İslam’da Modernleşme**, s. 273. Bu bağlamda Tunus’ta 1857’de ortaya çıkan Ahdü’l-emân’ın makasıd-ı şerî’ia ile benzer içerikleri dikkat çekmektedir. Ahd-i eman, Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki esasları ihtiva eden bütün halka can ve mal güvenliği, vergi adaleti, din ve dil hürriyeti vaad eden bir ahid olarak tanımlanmıştır. Bkz. Atilla Çetin, “Hayreddin Paşa, Tunuslu”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1998, c. XVII, s. 57.

¹⁷⁹ Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003, c. XXVIII, s. 231-232.

¹⁸⁰ Bkz. Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi –Makaleler-4**, Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 135 vd; Aradaki siyasî ihtilâftan dolayı Osmanlı kanunlarını uygulamak istemeyen Mısır yönetimi, önce Fransız Medenî Kanunu’nun (Code civil) iktibası için çalışmalar yapmıştır. Batı hukukuna teveccüh o dereceye varmıştır ki Fransa’nın da etkisiyle yürütülen bu çalışmalar sırasında Hidiv İsmâil Paşa’nın tâlimatıyla Mahlûf el-Minyâvî tarafından **Tatbîku’l-kânûnî’l-medenî ve’l-cinâ’i ‘alâ mezhebi’l-İmâm Mâlik** adıyla bir eser kaleme alınmıştır. Bu eserde Mâlikî mezhebinin görüşleriyle Fransız kanunu arasında benzer ve farklı yönler tesbit edilmiştir. Bu çalışmada batı hukukunun alınmasında halkı ikna çabasının etkisi görülmektedir. Benzer şekilde bu sıralarda Muhammed Kadri Paşa da **Tatbîku mâ vücade fi’l-Kânûnî’l-medenî mutâbıkan li-mezhebi Ebî Hanîfe** adlı çalışma ile Code Civil’in Hanefi

Mısır'da bu şekilde gerçekleşen hukukun sekülerleşmesi denilebilecek bu süreçte Türk modernleşmesinin hukukî boyutu, Codecivil'e karşılık Mecelle'yi ortaya çıkarmıştır. Codecivil'in Mısır'da tercüme edilmesi ve Mecelle'nin ortaya çıkmasının aynı şartların sonucu olduğu görülmektedir. Nitekim bütün mahkemelerde uygulanabilecek objektif değerlere dayalı bir hukuk sistemine ihtiyaç söz konusudur.¹⁸¹ Tanzimatla birlikte daha önce olmayan kanunlaştırma faaliyetlerinin İslam dünyasına girişi, Niyazi Berkes tarafından çağdaşlaşmanın en önemli yönü ve özü olarak değerlendirilmiştir. Ona göre bu yolla dinî ve geleneksel ölçülerin bırakılması ve dünyevî/rasyonal/seküler ölçülerin kullanılması gündeme gelmiştir ki bu durum, "öz bakımından olmasa da biçimsel olarak geleneğin kırıldığı" anlamına gelmektedir.¹⁸²

Diğer taraftan Kıta Avrupası, kanun metnlerinin mutlak egemenliğine karşı tepki ve ayaklanmalarla çalkalanmaktadır. Bu ayaklanmaların amacı, mahkemeleri kanun metnlerinin esaretinden kurtarmak, kararlarına biraz daha esneklik getirmek ve hayat ile mahkeme içtihatları arasında bağlantı tesis etmektir.¹⁸³ Özellikle Code Civil'in 1804'te neşredilmesinden sonra Fransa'da tek bir hukukî ekol teşekkül etmiştir. XIX. asır sonlarına doğru bu ekol, prensiplerini sosyal zaruretlerin gittikçe artan tesiri ile esnetmek ve tatbik sahasını daraltmak zorunda kalsa da bu ekole göre bütün medeni hukuk, Code Civil'de mevcuttur. Tüm hukukî meseleler, bu medenî kanun metnine göre çözümlenmelidir. Gerek doğrudan, gerek istikrâ, gerekse ta'lil yoluyla olsun bütün mesele, kanun metninin iradesini aramaktadır.¹⁸⁴ Hatta öyle ki şârihleri tarafından Code Civil'e "gökten inmiş" muamelesi yapılmaktadır. Meseleler bu hukuk

mezhebi çerçevesinde İslam hukukuna benzerliğini izah etmektedir. Bkz. Mustafa Şentop, "Mürşidü'l-Hayrân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 59-60; Mehmet Âkif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2005, c. XXX, s. 546; Rahmi Yaran, "Mahluf el-Minyâvî ve Taṭbîḳu'l-kânûnî'l-medenî ve'l-cinâ'i 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik", Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1987.

¹⁸¹ Mümtazer Türköne, "Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi", **Ahmet Cevdet Paşa**, Ankara, TDV Yayınları, 1997, s. 161.

¹⁸² Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973, 194-195.

¹⁸³ Clemde du Pasquier T, "Hukukun Tatbiki Hakkında Yeni Görüşler ve İsviçre Mahkeme İchtihatları", Çev. Jale G. Akipek, **Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi**, c. XI, sayı: 3, 1954, s. 20.

¹⁸⁴ Eugene Gaudumet, Çev: Kemal Gürsoy, "1804'ten beri Fransız Medenî Kanununun Fransa'da Yorumlanması", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, c. II, sayı:1, 1944, s. 289.

metnin ifadelerinden çıkarılmaya çalışılmaktadır ki bu durum bir nevi “metne tapınma”dır. O dönemde yaygın olarak metnin ötesine gitmek, doğru bir şey olarak algılanmamaktadır.¹⁸⁵ Bu ortam, yorum ekolünün çıkışını hızlandırmıştır. Ancak bu yorum, sadece Code Civil çerçevesinde bir yorumdur. Code Civil, o kadar yüceltilmiştir ki bu durum şöyle ifade edilir;

“Metin, nâtamam ve müphem gözüğe bile, kabahat, “kanuna kusur bulan” yorumlayıcıdır. Zira, M[m]etnin sâkit gözükmesi, onu okuyanın dikkatsizce ve şöylece bir okuyuvermesinden ileri gelir. Halbuki metni, biraz düşünerek okuma zahmetini gösteren bir kimse, onun ihtiva ettiği prensipleri açık açık görebilir.”¹⁸⁶

Bu yaklaşım, çağdaş dönemde reformistlerin Kur’an’a yaklaşımlarını hatırlatmaktadır. Zira modernist düşünce için Kur’an’ın her yönüyle anlaşılması mümkündür. Müteşabih ayetlerin anlaşılabilirliği bile söz konusu edilemez.¹⁸⁷ Örneğin Abduh, Kur’an’a duyarlılıktan uzak, gelişigüzel, körü körüne teslimiyetle gerçekleşen bir anlama biçiminin faydasızlığına işaret ederek bu yaklaşımı cahiliye olarak nitelendirir. Ona göre bu tür bir cahiliye, Hz. Peygamber dönemindeki cahiliyeden daha tehlikelidir.¹⁸⁸ Ona yönelen ve anlamaya çalışan kişiye Kur’an, kolaylaşacaktır.¹⁸⁹ Bu benzerlikler şu yargıyı desteklemektedir ki İslam reformunun başlıca liderleri ya Avrupa’da eğitim görmüşlerdir ya da Avrupalı çözümleme geleneklerini kabul etmişlerdir. Onlar, modern dünyanın anlamlandırılmasına hizmet edecek hazır kalıpları ve düşünsel çerçeveyi genel olarak Paris’te edinmişlerdir.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Gaudumet, **a.g.m.**, s. 294.

¹⁸⁶ Gaudumet, **a.g.m.**, s. 299.

¹⁸⁷ J. M. S. Baljon, **Modern Muslim Qoran İnterpretation**, Leiden, Brill, 1968, s. 71-72.

¹⁸⁸ Muhammed Abduh, **Fatiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012, s. 80.

¹⁸⁹ Muhammed Reşit Rızâ, **Tefsîrü’l-Kur’ani’l-hakîm: Tefsîrü’l-menâr**, 2. Bs, Kahire, Dârü’l-menar, 1947, c. I, s. 153.

¹⁹⁰ Turner, **a.g.e.**, s. 253. Bkz. Aziz Azmeh, **İslamlar ve Moderniteler**, s. 178; Wael Abu-Uksa, **Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century**, Cambridge Universty press, United Kingdom 2016, s. 186. Bu çalışmada Abduh’un öncesinde Batılılaşma ve yenileşme çabalarında ilk reformculardan itibaren Avrupa kaynaklı fikirlerin etkisine dikkat çekilmektedir. Bunun çeşitli sebepleri söz konusu edilebilirse de koşulların baskın etkisi gözlenmektedir. Tahtavi örneğinde ifade etmek gerekirse onun Rousseau’yu Voltair’i, Montesquieu ve Cadillac’ı okuyan ve özellikle Avrupa menşeli “kanunla yetkileri sınırlandırılmış devlet fikri”ni ilk dillendiren kişi olması dikkat çekmektedir. Örneğin Tahtavi, Montesquieu’nun **Kanunların Ruhu** eserini okuduğunu **Telhûs** adlı Fransa seyahatini anlattığı eserinde dile getirmiştir. Bu eserde Tahtavi, politik prensiplere yer vermiş ve özgürlük kavramını ele almıştır. Özgürlüğü beş kategoride ele almıştır. Doğal özgürlük, Davranış özgürlüğü, din özgürlüğü, sivil özgürlük, siyasî özgürlük.

Bu bağlamda Avrupa'dan Mısır'a dönen Abduh'un üzerindeki Avrupa etkisine dair önemli bir örnek de Fransız yorum ekolünün etkisidir. Abduh'un eğitim ve yargı alanlarında reformlar yapmak üzere çalışmalar yaparken yabancı kaynaklardan hukuk okumak için Fransızca öğrenmekte, hatta Fransa'ya ve İsviçre'ye seyahatler yapmaktadır.¹⁹¹ Bu doğrultuda Abduh'un te'vil yöntemi üzerinde Fransız yorum okulunun tesirinden bahsedilmektedir. Auda tarafından kanun maddelerinin sırasını gözetmeden *temalar* veya *maksatlar* açısından ele alan bu yöntemin Abduh tarafından Kur'an'a uygulandığı dile getirilir.¹⁹² Bu yorum biçimi, yukarıda işaret edildiği gibi metnin her türlü ihtiyacı karşılama yönüyle metin merkezli bir yorum olarak nitelenebilir. Bu durum, Batı'da hukuk metinleri çerçevesinde meydana gelen tartışmaların Kur'an merkezli olarak gündeme geldiğini göstermektedir. Her şeyin kaynağı olarak görülen Kur'an'ın toplumsal düzene etki eden kanun metinleri ile mukayese edildiği söylenebilir.¹⁹³

Modern dönemde hukuk alanındaki oryantalist eleştiriler, Weber'in görüşleri çerçevesinde analiz edildiğinde, İslam hukukunun irrasyonel olduğu, objektif yapıdan ve her problemin ışığında çözüleceği küllî ilkelerden uzak olduğu noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Biçimsel aklilikten uzak olmakla eleştirilen İslam hukukunun görünür boyutu olan şer'î mahkemelerin ortadan kalkmasıyla oluşan bu boşluk, küllî/soyut ilkeleri esas alan Code Civil'in kabul edilmesini ve Mecelle'nin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Doğu toplumlarında Avrupa medenî kanunlarının kabul ettirilmesine rağmen Batıda hukuk alanında metinselcilik ve yorumculuk arasında çatışma olarak nitelenebilecek bir değişimin yaşandığı ve metin merkezli olmak üzere yorumculuk lehine bir dönüşümün meydana geldiği görülmektedir. Metin merkezli yorumculuk, metnin maksat ve gayesini anlamaya odaklanmaktadır. Bu dönüşüm ve tartışmaların, Abduh gibi modernistler üzerinde etkili olduğu ve İslam coğrafyasında da benzer tartışmaların çıkışına zemin hazırladığı söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel kurumların ortadan kalmasıyla Batı'dan esinlenen hukuk metotlarının İslam toplumlarının yeni seküler adlî sistemlerini etkilemesinin yanında

¹⁹¹ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2005, c. XXX, s. 483.

¹⁹² Jasser Auda, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁹³ Azmeh, **a.g.e.**, s. 179

Kur'an metnine temalar ve maksatlar açısından yaklaşıma teklifinin gündeme geldiği de görülmektedir.



SONUÇ

Modern dönemde Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdî yaklaşım, Makâsıdî Tefsir ve Makâsıd-ı Kur'an kavramları çerçevesinde Kur'an'ı yorumlamada bir yöntem olması yönüyle ele alınmıştır. İşlam düşüncesinde ilk dönemlerde var olduğu görülen makâsıdî yaklaşım biçiminin şâtıbî ile zirveye ulaştığı daha sonraki dönemlerde ise kaybolduğu ve canlandırılması gereken bir usûl olarak nitelendiği tespit edilmiştir. Diğer taraftan modernleşmenin etkisiyle ortaya çıkan usûl tartışmalarında klasik tefsirlerin lafızcı ve parçacı olmakla okuyucuyu Kur'an'ın maksatlarından uzaklaştırdığı ana tema olarak yer almaktadır. Son dönem çalışmalarda klasik dönemde bilinmesine ve yaygın olmasına rağmen günümüze kadar Kur'an'ın makâsıdını dikkate alan bir tefsirin niçin ortaya çıkmadığı sorgulanmıştır. Bu alışma, bu sorunun cevabına odaklanmamış, tam aksine şimdiye kadar dikkate alınmadığı iddia edilen makâsıdî yaklaşım biçiminin modern dönemde niçin poplerleştiğini ve modern müfessirlerin küllî/bütüncül bir bakış açısı olan makâsıdî yaklaşıma ihtiyaç hissetmelerinin sebeplerini ortaya koyma amacında olmuştur. Makâsıdî yaklaşımın Kur'an araştırmalarında gündeme gelmesine etki eden modern sosyal, tarihî ve siyasi arka planın aydınlatılması ile bu poplerleşmenin açıklanacağı n görülmüştür. Bu hipotezin gerçekleşmesi için modernleşme bir kırılma noktası olarak kabul edilerek modern öncesi dönemde makâsıd fikri, modernleşme sürecinde makâsıd fikrinin yeniden ortaya çıkışı, modern dönemin belli isimlerinin makâsıdî yaklaşımları, yaklaşımın modern tarihî-sosyal arka planı ve makâsıd odaklı yaklaşımların pratikleri üzerinde çalışılmıştır. Bu dönemde makâsıdî yaklaşımın, bir taraftan İşlam hukukunda kökü geçmişe uzanan bir usûl teklifi olarak bir taraftan tefsir alanında Kur'an'ın doğru anlaşılmasına hizmet eden nesnel bir doğrulama aracı olarak gündeme geldiği görülmüştür.

Çalışmada öncelikle makâsıd kavramı ve makâsıd kavramı ile ilişkili olan kavramlar analiz edilmiştir. Günümüz makâsıd tanımlarına bakıldığında kavramın yeni içerme ve dizaynlarla muhtevasının değiştiği görülmüştür. Klasik olarak makâsıd-ı şerîa, beş aslın yani din, can, akıl, nesil, mal'ın korunması anlamı ile bilinmektedir. Yeni çalışmalarda makâsıd-ı şerîa'nın dinin korunması bağlamında din

düşmalarına karşı cihad ve irtidad edenin cezalandırılmasından inanç özgürlüğüne, aklın muhafazası bağlamında sarhoş edici maddelerin ve içkinin haram kılınarak kullanıcılarının cezalandırılmasından bilimsel düşüncenin desteklenmesi, zannın ve taklidin reddine, malın korunması bağlamında hırsızlığın haram kılınarak cezalandırılması örneğinden ekonomik kalkınma ve refahın sağlanması gibi insan hakları temelli temalar, yeni makâsıd tanımlarına dahil edilmiş ve zaman zaman klasik makâsıd teorisi, ahlaka yönelik vurgusunun yetersizliği üzerinden tartışılmıştır.

Makâsıd-ı Şeri'a hakkında bu değişime ilaveten modern dönemde Makâsıd-ı Kur'an'ın tanımı ve içeriğinin belirlenmesine yönelik çabalar, yükselen bir ivme kaydetmiştir. Makâsıd-ı Kur'an hakkında müstakil çalışmaların yapılmaya başlamasıyla tanımlar daha belirgin hâle gelmiştir. Bazı tanımlarda makâsıd-ı şeri'anın Makâsıd-ı Kur'an'dan daha geniş kapsamlı olduğu bazı tanımlarda ise klasik makâsıd-ı şeri'a teorisinin toplumsal problemleri çözmede yetersizliği üzerinde odaklandığı görülür. Makâsıd-ı Kur'an'ın bütün toplumların problemlerini çözecek bir metodoloji sunmaya imkan sağlayacak çeşitli düzeylerde muhtevalara sahip olduğu görülmektedir. Kur'an'ın makâsıdını belirlemeye yönelik bu çabaların nesnel bir doğrulama aracı elde etme amacına matuf olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Son dönem çalışmalarda Kur'an'ın maksatlarını belirlemede kullanılan yöntem olarak makâsıdî tefsirden bahsedilmektedir. Makâsıdî tefsir, yapılan tanımlar ve kapsama dahil edilen isimlerin uygulamaları üzerinden değerlendirilecek olursa birinci boyutuyla Kur'an'ın ayetlerinin, sûrelerinin, konularının maksatlarını ve bu cüz'i maksatlardan istikra ile Kur'an'ın küllî maksatlarını belirlemeye yarayan bir tefsir yöntemidir. İkinci boyutuyla makâsıdî tefsir ise Kur'an'ın üst maksatlar veya küllî ilkeler olarak tanımlanabilecek olan Makâsıd-ı Kur'an ışığında yorumlanması faaliyetidir.

Makâsıd kavramının terimleşme dönemi ve sonrasında makâsıd alanına genel olarak katkıda bulunan isimlerin yaklaşımlarının bağlamsal analizi yapılmıştır. Bu bölümde klasik dönemde- özellikle terimleşme döneminde- makâsıd fikrinin toplumsal kargaşaların tetiklediği yorum krizinde pek çok probleme çözüm arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Literal, felsefî, tasavvufî ve

batınî yaklaşımların İslam toplumunun dinî pratikleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu ve bu etkiyle İslamî itikad ve amellerde bir dönüşümün gerçekleştiği görülmektedir. Bu bağlamda İslam'ın temel esaslarını korumak amacıyla bu esasların tartışılmaz olduğuna dikkat çekilerek İslam şeriatinin temel esaslarının, makâsıd-ı şerîa çerçevesinde ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Terimleşme döneminin makâsıdî yaklaşımında zarûriyyâtın öne çıktığı ve muhafazakar bir tutumun söz konusu olduğu söylenebilir. Diğer taraftan modern öncesi müelliflerin düşüncesinde fikrî, siyasî ve toplumsal kriz dönemlerinde zahirî, batınî, felsefî ve lafzî yorumların aşırılıklarını gidermek amacıyla maslahat kavramı çerçevesinde küllî ve kat'î asılları öne çıkararak cüz'î problemlerin çözümünde bu asılları hakim kılma çabası görülmektedir.

Makâsıd fikrinin en önemli ismi olan Şâtıbî'nin bütüncül yaklaşımının modern dönem yorumlarında öne çıkarıldığı ve fonksiyonel bir vazife icra ettiği görülmektedir. Ancak onun düşüncesinin üzerine kurulduğu küllîlik, kat'îlik ve istikra' gibi çeşitli kavramlar, modern algıda onun zihin dünyasından bağımsız bir pozisyona evrilmiştir. Nitekim Şâtıbî, kendi döneminde aşırı tasavvufî çevrelerin taabbudî alana etkileri ile mücadele etmiş, İslamî amellerin tahrifine itirazda bulunmuştur. Bu bakımdan hem Şâtıbî'de hem öncesinde makâsıd meselesinin, İslam'ın temelleri ile çelişen dinî pratikler ihdas edilmesine itiraz zemininde gündeme geldiği söylenebilir. Zira Şâtıbî'nin ümmîliği öne çıkardığı bağlam, tasavvufî ve felsefî yaklaşımların dini anlama ve yaşamayı elitist bir zemine taşıdığı, fukahânın taklide yaslandığı, Bâtınîliğin etkisinin gitgide arttığı bir bağlamdır. Bu bağlamda Şâtıbî'nin Ümmîlik ve Arabîliğe olan vurgusu, dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında kolaylık ilkesine dikkat çekmektedir. Zira ona göre kolaylık ilkesi, dinin inkâr edilemeyecek pek çok delilinden istikrâ ile elde edilmiş küllî bir ilkedir ki onun bu ilkeyi öne çıkarırken gayesinin Kur'an'ın/sünnetin/şeriatin anlaşılmasında batınî, felsefî ve tasavvufî anlamda uzun istidlallerle elde edilen verilere ihtiyacın olmadığını beyan etmek olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle bu çalışmada, onun düşüncesinde küllî ilkelerin, şeriatin cüz'îlerinin vazgeçilebilir olduğunu ispatlamak için değil, şer'î olmayan cüz'îlerin ihdas edilmesini önlemek için ortaya konulduğu görülmüştür. Özetle Şâtıbî'nin yaklaşımının küllîye karşı cüz'inin, kat'îye karşı zannînin feda edildiği bir bakış açısı olmadığı söylenebilir.

Kolaylık ilkesinin tefsire uygulaması olan Müminûn Sûresi örneğinde Mekkî sûrelerin tefsirinin Kur'an'ın Mekkî ilkeleri olan Allah, ahiret ve nübüvvet ilkeleri ışığında yapılması gerektiğini beyan ettiği ve sûre tefsirinin kolaylıkla uygulanabilir bir örneğini vermek amacıyla olduğu tespit edilmiştir. Şâtıbî, Kur'an'ın bâtînî, felsefî, tasavvufî yaklaşımlarla Kur'an'ın temel ilkelerine aykırı olacak şekilde yorumlanmasından ve bu yorumların toplumun anlama düzeyi ile uyumlu olmamasından rahatsızlık duymaktadır. Başka bir ifade ile o, Kur'an'ın bu tarz yorumlarının anlamayı zorlaştırarak toplumun algı alanının dışına düştüğüne dikkat çekmek istemiştir. Onun bu düşüncesi, kendi toplumunun anlama ve uygulamada yaşadığı probleme sahabe asrının Ümmîlik-Arabîlik düzeyine işaret ederek bir karşı çıkış olarak yorumlanabilir.

Bu çalışma, modern dönemde Kur'an'a makâsîdî yaklaşımı Abduh-Reşîd Rızâ, İbn Âşûr ve Fazlurrahman isimleri üzerinden ele almıştır. Bu isimlerin seçiminde kronolojik bir sıra takip edilerek hem modern süreçte makâsîdî yaklaşımın Kur'an araştırmalarındaki seyrini hem de tek tek ilgili müelliflerin yaklaşımlarını anlamak hedeflenmiştir. Reşîd Rızâ, İslam dünyasının Batı karşısında ilk sadmelere muhatap olduğu bir dönemin önemli temsilcilerinden Abduh'un sıkı takipçisi olmakla tebarüz etmektedir. Dolayısıyla onun konu hakkındaki yaklaşımının da bu bağlamda şekillendiği fakat Abduh'tan farklılıklarının da bulunduğu görülmüştür. Abduh'un, Ernest Renan ve Ferah Antoun gibi seküler isimlerin tetiklediği bir ortamda makâsîdî Şâtıbî ve **el-Muvâfakât**'ın gündeme gelişindeki ve popülerleşmesindeki kilit rolüyle öne çıktığı görülmüştür. Rızâ'nın ise bu noktada Abduh'un yaklaşımını bir ileri boyuta taşıdığı söylenebilir. Rızâ'nın düşüncesinde Kur'an, sünnet ve selefîn yolu, her şeyi ilkesel olarak kapsamaktadır. Bu bağlamda Rızâ'nın makâsîd düşüncesiyle sınırsız serbestliğin sebep olduğu ihtilafları ve fûrû' konusundaki aşırılıkları giderecek olan bir hukuk bakış açısını ortaya koyma amacıyla olduğu söylenebilir. Reşîd Rızâ'nın düşüncesinde *Makâsîd-ı Kur'an* ve *Makâsîdî Tefsir* olmak üzere iki boyut söz konusudur. Onun düşüncesinde Makâsîd-ı Kur'an'ın ana mesele olmayıp araçsal bir pozisyonda kurgulandığını söyleyebiliriz. Abduh'un düşüncesinde modern dönemde makâsîdînin ortaya çıkışına hız veren âmiller söz konusu olsa da Rızâ'da nübüvvet meselesini ve vahyin kaynağının ilahîliğini Batı'ya karşı Makâsîd-ı Kur'an üzerinden

savunma çabası görülmektedir. Rızâ'nın kadın, kölelik, İslamî yönetim ve finans gibi pek çok modern meseleyi, Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği temel maksatlar çerçevesinde ele alarak Makâsıd-ı Kur'an'ı modernitenin eleştirileri veya talepleri doğrultusunda yeniden dizayn ettiği görülmüştür. Bu gayretinin ise beşerîlik iddiaları karşısında Makâsıd-ı Kur'an'ın mükemmelliği üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini, Kur'an vahyinin ilahîliğini ve kemalini ispatlamak amacına mâtuf olduğu söylenebilir. Ancak onun bu gayretini sadece nübüvvet savunusuna teksif ettiği söylenemez. Kur'an'ın külli maksatlarının dışında sûrelerin temel mesajlarını belirleme çabasına sahip olduğu görülmektedir.

Tezde ele alınan ikinci isim olan İbn Âşûr'un makâsıdî yaklaşımı, ıslahat ekollerinin velûd bir tarihine sahip olan Tunus'un modernleşmesi ile yakından ilgilidir. İbn Âşûr'un makâsıd konusundaki çalışmaları, hem bu coğrafyanın velûd tarihinin hem de Tunus'un reform tecrübesinin neticesi olarak yorumlanabilir. Sömürge sürecinden itibaren gücü elinde bulunduran kesimler, Tunus'ta toplumun dinle ilişkisini yeniden şekillendirerek seküler reformlara imkan sağlamak amacıyla olmuştur. Bu ortamda İbn Âşûr'un makâsıd projesi, hem klasik usûlün çözüm bulamadığı sorunların çözümü için hem de modern dünyada İslam'a uygunluk kriterinin uç yorumlarla dejenere olduğu bir dönemin ürünüdür. Diğer taraftan İbn Âşûr'un tefsirini te'lif ettiği dönemde selefi yaklaşımların popülerleşmesinin sonucu olarak rivâyetlerin etkisinin arttığı görülmektedir. Kur'an yorumunda Kur'an'dan ve sahih rivayetten başka araç tanımayan yeni selefi ekollerin, kat'î olanın ancak kat'î olan ile anlaşılabilceği anlamında modern temalar içeren kesinlik arayışı, yorumda kesinlik lehine daralmaya sebep olmuştur. İbn Âşûr ise yorumdaki daralmayı dil ilimleri ve Kur'an'ın maksatları üzerinden gidermek ve kontrol altına almak istemektedir.

Ele alınan son isim olan Fazlurrahman ise modern meselelerin çözüme kavuşturulması gereken coğrafyalardan biri olan Pakistan'da yaşamıştır. Onun makâsıd konusundaki fikirlerinin şekillenmesinde geçmiş ıslah akımlarına, geleneğe ve Batı'ya yönelik eleştirilerinin etkili olduğu görülmüştür. Fazlurrahman'ın makâsıdî yaklaşımını "tutarlı, bütüncül ve sistematik" olmaktan uzak gördüğü bu yaklaşımlara

karşı çıkararak oluşturduğu söylenebilir. Fazlurrahman, modernist düşünceyi tenkit ederek yaygın bir şekilde İslam toplumunun eğitiminde uygulanabileceğini ileri sürdüğü sosyoloji temelli tarihsel yaklaşımı savunmaktadır. Özellikle Pakistan asıllı olmasının onu kendi bölgesinde somutlaşan sorunlara yönelttiği ve geçmiş İslam modernistlerinin ortaya koyduğu çözümlerin İslamî olduğu iddiasına karşı çıktığı görülmektedir. Eleştirilerinde maslahat, istihsan, zarûret gibi ilkeler altında ya seküler ya da yarı seküler çözümler sunulduğuna dikkat çeker. Batılı araştırmacıların da araştırmalarında bütüncülük iddiasında olmalarına rağmen Kur'an'ın bütünlüğünden ve genel mesajından uzak olduğunu söylemektedir. Bu durum onu Kur'an'ın “ana konu” olarak ifade ettiği temel kapsayıcı meselelerini belirlemeye itmiştir. Ona göre bu yeni sorunlar, ancak sosyoloji temelli tarihselci yaklaşımı kullanarak *Kur'anî bir ahlak sistemi* inşa etmekle ve bu sistem vasıtasıyla ulaşılan küllî ilkeler çerçevesinde yapılacak yorumlarla çözümlenecektir. Ona göre değişen dünyaya uyum konusunda bir pratiğin İslamî olup olmadığını belirleyecek olan şey, görüntüde veya bir yönüyle İslamî olması değil, Kur'an'ın bütününe dayanan Kur'anî ilkelere uyup uymamasıdır. Özetle Fazlurrahman'ın geleneğin “katı” olarak nitelediği yapısı ile Kur'anî olduğu iddia edilen aşırı serbestlik arasında yeni bir islamî ölçüt olarak öne sürdüğü “gerçek anlamda Kur'anî olan temel ilkeleri” belirleyerek modern problemleri bu ilkeler temelinde çözmek amacıyla makâsıda dayalı yöntemini ortaya koyduğu görülmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, modern dönemde makâsîdî yaklaşımın Kur'an araştırmalarında gündeme gelmesinin sebeplerini sürecin analizini yaparak ele almış olup konunun popülerleşmesinde etkili olan modern kırılmanın tarihî, sosyal, siyasî arka planını tespit etmek amacıyla olmuştur. Modern dönemde makâsîdî yaklaşımın Şâtîbî ile zirvesine ulaşmış olduğu ancak günümüze kadar görmezden geldiği kabulünün yaygın bir kabul olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışma Şâtîbî'nin neden asırlardır görmezden geldiğini kendisine odak bir problem edinmemekle birlikte şimdiye kadar görmezden gelinen Şâtîbî'nin modern dönemde neden popülerleştiğini alt bir problem olarak benimsemişti. Modern dünyanın tartışmaları, adeta yeni bir eser gibi *el-Muvâfakât*'ın yeniden doğuşuna sebep olmuştur. Değişimin engellenemez bir hızda olduğu modernleşme döneminde İslam düşünürlerinin, bir taraftan İslam

toplumunu değişime ikna etmek için çaba göstermek zorunda iken bir taraftan da Batı'nın eleştirilerine cevap vermek durumunda kaldığı görölmüştür. Bu nedenle Batı karşısında savunmacı pozisyonunun şekillendirdiğı bakış açısı ile el-Muvâfakât'ın yaygınlaşmasında da etkisi olan Muhammed Abduh'un makâsıdın gündeme gelişinde büyük payı olmuştur. Abduh'un bu konudaki etkisinin dinî bilginin modern dünyadaki konumunun kısıtlandığı bir bağlamın ürünü olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Batılı bilginin kriterlerinin yaygınlaştığı dönemde, hakikate isabetin yegane kriterleri olarak mutlaklık, evrensellik ve kesinlik gibi kategorilerin İslam ilim geleneğine de etki ettiği ve bu kategorilerin dışına düşen bilginin ise değer görmediğı görölmektedir. Batılı anlamdaki bilimsel bilginin medeniyetin tek kaynağı olduğı düşüncesinin yaygınlaşmasının sonucunda Abduh'un İslam'ın diğer dinlerden farklı olduğunu ilkesel olarak ispatlamak çabasında olduğı görölmektedir. Bu çabasında Batılı bilimin kriterlerine aykırı olmayacak şekilde Batılı kategorizasyonların "İslamî" -ya da islam toplumunun aşına olduğı- versiyonlarının gündeme taşındığı görölmektedir. Renan'la birlikte başlayan süreçte Hristiyan sekülerler tarafından dinlerin temelde *ilkeler* boyutu ile aynı olduğı ve *kanunlar* bakımından dinler arasındaki farklılıkların vaz geçilmez olmadığı temelinde yükselen bir yaklaşımın dinin etkisini yeni dünyada bertaraf etme amacıyla olduğı söylenebilir. Bu yaklaşım, dinler arası bütün farklılıkları yok ederek yeni dönemin bilim çağı olduğı kabulüne dayanmış görünmektedir. Zira bu fikirlerin şekillenmesinde sekülerler tarafından İbn Rüşd (ö. 595/1198) 'ün referans gösterilmesine karşı çıkan Abduh, ilkeler- kanunlar ayrımının en doğru ifadesinin kendini İslam'da bulduğı yönündeki düşüncesi ile makâsıdın modern dönemde yeniden ortaya çıkmasında etkin rol oynayarak Şâtıbî'nin **el-Muvâfakât**'ının popülerleşmesinde etkili olmuştur. Şâtıbî'nin eserinin, mutlaklık-kesinlik gibi Batılı bilgi kriterlerinin İslamî karşılıkları sayılabilecek olan küllîlik, kat'îlik, istikra gibi kavramlarla bu ihtiyacı sağlama potansiyeline sahip görüldüğü söylenebilir. Ancak Şâtıbî'nin zihin dünyasında ne küllîlik kavramının modern evrensel kavramına ne kat'îliğin bilimsel kesinliğe, ne de istikrarın deneysel tümevarıma tekabüliyeti kesin olarak iddia edilebilir. Ayrıca el-Muvâfakât'ın meşhur oluşunda Avrupa'nın öncüsü olarak görölerek Endülüs ilgisinin artışının ve Endülüs medeniyetinin ürünü olmasının etkili olması ihtimal dahilindedir.

Modernleşmenin etkisi ile ulema/fukaha ve Kur'an'ın karşıt olarak konumlanmasının Kur'an araştırmalarında makâsıd meselesinin gündeme gelişine etkisi analiz edilmiştir. Modern dönemde temel metin olarak Kur'an'a yönelik makâsıd arayışında İslam hukukunun pozisyonundaki değişimin etkili olduğu söylenebilir. Bu konudaki verilere bakıldığında modern dönüşüm ile fukaha/ulemanın konumunu Kur'an'a karşıt olarak konumlandırılarak kaybetmiş olduğu görülür. Bu süreçte Kur'an'a dönüş söylemi ile geleneğin zannîlik ürettiği ve kat'îliğin ancak Kur'an merkezli olarak elde edileceği düşüncesinin, makâsîdî yaklaşımın Kur'an araştırmalarında etkili oluşunu kolaylaştırmış olduğu görülmektedir. Öte yandan çağdaş aydınların, -dinî pratiğin belirlenmesinde ulemanın çözüm üretmediği düşüncesinin sonucunda bu pratiğin Kur'an'ın maksatları üzerinden belirlenebileceği noktasında- şeriatın tatbikinin imkanı sorununu, Kur'an'ın tatbikinin imkanı üzerinden tartıştığı tespit edilmiştir. Sadece Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanmasına yönelik güçlü vurguların etkisiyle dinî pratiğin sürdürülmesinde Kur'an'ın tek kaynak olarak öne çıkmasının sonucunda fıkıh alanındaki kavramların, Kur'an yorumuna taşındığı bilinmektedir. Bu durum, makâsıd-ı şeri'a karşısında Makâsıd-ı Kur'an'ın ivme kaydettiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu yorum, bütünüyle Makâsıd-ı Şeri'a'nın yerine Makâsıd-ı Kur'an'ın ikamesi olarak anlaşılmamalıdır. Bu durum, klasik makâsıd teorisinin yetersiz görülmesi sonucunda makâsıdın belirlenmesinde Kur'an'ın bütününe dikkate alınması gerektiği düşüncesinin uzantısı olarak yorumlanabilir.

Modern dönemde İslamî ilimlerde meydana gelen usûlün yenilenmesi konusundaki taleplerin makâsıd ile ilişkisi bakımından Tefsir alanında bütünlük arayışının çeşitli boyutları ve İslam hukukunda maslahat odaklı değişim talepleri ele alınmıştır. Bütünlük meselesinde Kur'an'ın bütününe dikkate alınarak parçalarının yorumlanması veya bir konunun ilişkili olduğu bütün Kur'an ayetleri ışığında yorumlanması anlamında Kur'anî bütünlüğün dikkate alınması söz konusu olduğu gibi Kur'an'ın anlaşılmasında vahiy geleneğinin bütünlüğünün dikkate alındığı da görülmüştür. Bu yaklaşımda Kur'an'ın temel mesajını ve maksatlarını ortaya çıkarma amacı etkili olmuştur. İslam hukukunun modern dönemde yeni usûl arayışlarında veya klasik usûlün revize edilmesi taleplerinde maslahat meselesinin belli bir ağırlığa sahip olduğu söylenebilir. Klasik düşüncede dinin en temel gayesi-yani maslahatın celbi

mefsedetin def'i- olarak tanımlanan maslahat kavramının modern dönemde Avrupa güçlenmesinin ilkelerini benimsemek gerektiği ve bu ilkelerin İslam'da zaten mevcut olduğu görüşünde olan Tahtâvi ve Tunuslu Hayreddin gibi aydınlar tarafından gündeme getirildiği, daha sonra Tûfi'nin risalesiyle daha yaygın bir bilinirliğe ulaştığı verisine ulaşılmıştır. Maslahat kavramının modern dönemde popülerleşmesi, kavramın modern reformlar için işlevsel bir karaktere sahip olması ile açıklanmıştır. Dinin gerçekleştirilmesini hedeflediği şemsiye bir maksat olarak maslahatın makâsıdı yaklaşımın modern işlevinde etkisi olduğu söylenebilir.

Çalışmada, dinî alanda meydana gelen kategorik ayrımların modern arka planı ve dinî-dünyevî, sabit- dinamik gibi ayrımların makâsıd konusu ile irtibatı ele alınmıştır. Modernizmin İslam toplumlarını etkilediği bu dönemde dinin görünür boyutunun iptal olma tehlikesi karşısında sabiteler-değişkenler çözümünün ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Dinin yeni görünür boyutu, küllîler ışığında gerçekleşecek değişim ile mümkün görülmektedir. Dinin sabit, şeriatin dinamik olduğu yönündeki söylemlerin modern taleplerin din ile çatışmadığını vurgulamak amacıyla olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan çağdaş ulema, Kur'an'a yaklaşımında ikili kategorileri öne çıkarmaya ihtiyaç duymuştur. Kur'an'a ikilemeler düzeyinde yöneltilen bu güçlü vurgu, dinî-dünyevi, evrensel-tarihsel, amaç-araç, değişen-değişmeyen, biçim/öz, uygulama/maksat, küllî-cüz'î, üst değer- alt değer gibi ayrımlar olarak ifadesini bulmuştur. İslam'ın veya Kur'an'ın bu iki ayrı yönünün bütünlük içinde birbirini tamamlayan yönler olarak değil, zaman zaman karşıt noktalarda konumlandırılması, form olarak klasik düşünceden ilham almakla birlikte bir paradigma kaymasına işaret etmektedir. Bu durum, dinî yaşantıda belirleyici olarak Makâsıd-ı Kur'an arayışını öne çıkarmıştır.

Diğer taraftan makâsıdın gündeme gelmesi ve popülerleşmesi sırasında Avrupa'da hukuk alanında gerçekleşen metodolojik tartışmaların kanun metninin yorumu, kanun koyucunun iradesini tespit etme ve kanunun kaynağı olan soyut kaideleri belirleme yönüne doğru kaydığı görülmüştür. Doğu toplumlarının hukuk yapısına yönelik Batı kaynaklı eleştirilerin yanı sıra Batı'da da hukuk alanında metinselcilik ve yorumculuk arasında çatışma olarak nitelenebilecek bir değişimin

yaşandığı ve metin merkezli olmak üzere yorumculuk lehine bir dönüşümün meydana geldiği dile getirilebilir. Metin merkezli yorumculuğun ise metnin gayesini anlamaya odaklandığı görülmüştür. Bu dönüşüm ve tartışmaların İslam coğrafyasında da benzer tartışmaların çıkışına zemin hazırladığı söylenebilir. Özellikle reform taleplerinin etkisiyle kanunlaştırma faaliyetlerinde yüzünü Batı'ya çeviren İslam dünyası, bu bağlamda Batı'nın Hukuk anlayışından etkilenmiş görünmektedir. Batı'da hukuk alanında yaşanan gaye merkezli yaklaşımlardan esinlenen yeni metotlar, Kur'an'ı dinî pratiğin kaynağı olarak gören yaklaşımların yayılması ile birlikte Kur'an metnine uygulanmış ve Kur'an metnine makâsıdî yaklaşımın gündeme gelişini etkilemiştir.

Özetle makâsıdî yaklaşımın modern tecrübesinde ortaya çıkan yorum krizine Kur'an'ın maksatları ışığında çözüm bulmak amaçlanmış görünmektedir. Dinin cüz'ilerinin geleneksel bağlamının yok olduğu bu yeni dönemde dış dünyada bir karşılığı olmayan cüz'ilerin birer eleştiri malzemesi olarak görülmesinin de etkisiyle İslam'ın cüz'iler üzerinden değil, küllîler üzerinden savunusunun ve sürekliliğinin gerçekleştirilmek istendiği ifade edilebilir. Klasik tefsir geleneğine yönelik eleştirileri düşünüldüğünde İslam modernistlerinin bütüncül yaklaşımında modern insanı dinin özünden uzaklaştıran ayrıntılardan kurtarma amacının etkileri de görülmektedir. Başka bir ifade ile Kur'an yorumunun modern problemlere çözüm üretebilecek bir sisteme kavuşturulması, pek çok modern yaklaşım gibi makâsıdî yaklaşımın da temel motivasyonlarından biri olmuştur. Zira küllî ilkelerin kapsayıcı- soyut yönüyle buna son derece geniş bir imkan tanıdığı söylenebilir. Modern dönemde Kur'an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdî yaklaşımın Kur'an'a yönelmesi, bu dönemde Kur'an'ın dinî pratiği belirlemedeki üstün konumuyla ilgili görünmektedir.

Bu noktada çalışma, modern müfessirlerin makâsıdî yaklaşıma niçin ihtiyaç duyduğunu aydınlatmayı amaçlamış olsa da çalışma kapsamındaki müfessirlerin Kur'an yorumunda Makâsıd-ı Kur'an'ı sistematik olarak dikkate alıp almadığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu bakımdan ayet ve sûre tefsirinde ulaşılmak istenilen alt maksatların küllî maksatlara ulaşmada işlevsel olup olmadığı netleştirilmelidir. Çalışma kapsamında ele alınan tanımlarda görülmektedir ki küllî maksatlara ulaşabilmek, ancak Kur'an'ın cüz'i maksatlarının istikrası ile mümkündür.

Öte yandan müfessir bu alt ilke ve hedeflerin tespitinde küllî maksatları dikkate almış olmalıdır ki bu yorum biçimi makâsıdî tefsir adını alsın. Tek tek ayet ve sûrelerden çıkarılan cüz’î maksatların küllîlere ulaştırması ve yorumun küllîlere göre yapılması şeklindeki sürecin başladığı noktayı tespit etmek zor görünmektedir. Ancak yorum yapan müfessirin zihninde Makâsıd-ı Kur’an hakkındaki fikrin içkin olduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile müfessirin içselleştirdiği/örtük bir biçimde sahip olduğu ve yorumuna etki eden Kur’anî temel ilkelerin varlığından söz etmek mümkün görülebilir. Bu noktada makâsıdın yorumdaki etkisinin müfessirin birikimi ve dirayeti ile bağlantılı olduğu dile getirilebilir.

Bu çalışma, modern dönem Kur’an araştırmalarında ortaya çıkan makâsıdî yaklaşımın gündeme gelme sebeplerini aydınlatma amacıyla olmuştur. Bu sınırlı çalışma içinde makâsıdî yaklaşımın bütün boyutlarıyla anlaşıldığı iddia edilmemektedir. Bu açıdan yapılacak yeni çalışmalar konunun farklı boyutlarına ışık tutmada fayda sağlayacaktır. Örneğin tefsir alanında yapılacak çalışmalarda Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr’un belirlemiş olduğu Kur’an’ın maksatlarının yorumlarına etkisinin araştırılması konuya önemli bir katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed: “Arapların Fünûnu ve Keşfiyatı”, **Sırat-ı Müstakim [Sebilü’r-Reşad]**, c. II, sayı: 32, İstanbul, Eşref Edib, 1325, s. 86-87.
- Abduh, Muhammed: “Vahiy ve Risaletin Vukuu”, **Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, h. 1335, c. XVIII, sayı: 443, s. 6-7.
- Abduh, Muhammed: “Garp medeniyeti nasıl bulmuş?”, **Sırat-ı Müstakim [Sebilü’r-Reşad]**, c. II, sayı: 38, İstanbul, Eşref Edib, 1325, s. 181-182.
- Abduh, Muhammed: “Hristiyanlık ve Müslümanlık” Emeği geçen: Mehmed Akif, **Sırat-ı Müstakim [Sebilü’r-Reşad]** cilt: II, sayı: 51, İstanbul, Eşref Edib, 1325, s. 389-392.
- Abduh, Muhammed: “Tefsir-i Sûre-i Asr”, **Sebilü’r-Reşad**, Çev. Mehmed Akif Ersoy, c. I-VIII, sayı: 201-202, İstanbul 1328, s. 373-374.
- Abduh, Muhammed: **el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye**, 6. Bsk, Kahire, Dârü'l-Menar, 1948.
- Abduh, Muhammed: “Fatiha Tefsiri”, Çev. Abdülkadir Şener, Mustafa Fayda, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVI, 1968, s. 1-33.
- Abduh, Muhammed: **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986.
- Abduh, Muhammed: **Fatiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012.
- Abdurrahman, Eşref Hacı, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali: “Fî Zılâli'l-Kur'an: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri”, çeviren: İsmail Çalışkan, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, 2011, sayı: 22, s. 80-90.

- Abdurrahman, Taha: **Tecdîdü'l Menhec fî Takvîmi't-tûras**, Beyrut: Merkezü's-sikâfi'l-Arabî, 2. bs, (t.y.)
- Abdü'l-âtî, Muhammed Abdüllatif: "el-Bu'dü'l-makasîdî fî dirasat'il-Kur'aniyye", **Journal of College of Sharia & Islamic Studies**, Katar, 2015-2016, s. 77-104.
- Abu-'Uksa, Wael: **Freedom in the Arab World: Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century**, United Kingdom, Cambridge Universty press, 2016.
- Açıkgenç, Alparslan: "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988) = The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988)", **İslâmî Araştırmalar**, c. IV, sayı: 4, 1990, s. 232-252.
- Açıkgenç, Alparslan: "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", **İslâmî Araştırmalar**, c. III, sayı: 3, 1989, s. 95-101.
- Açıkgenç, Alparslan: "Fazlurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1995
- Adams, Charles J.: "Fazlurrahman ve Klasik Modernistler", **İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"**, İstanbul, İBB Yayınları, 1997.
- Akay, İhsan: "Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması", **Şarkiyat (ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi)**, Diyarbakır 2017, s. 267-288.
- Akdemir, Salih: **Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar**, İstanbul: Kuramer 2017.
- Albayrak, Halis: **Kur'an'ın bütünlüğü üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri**, Ed. A. Ali Ural, İstanbul: Şule Yayınları, 1996.

Albayrak, İsmail:

“Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları: Sir Seyyid Ahmed Han (1817-198) ve Hamidüddin Ferahi ((1863-1930) ile Emin Islahi (1904-1997) Örneği”, **Tefsire Akademik Yaklaşımlar II**, Ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Ankara, Otto Yayınları, 2013.

Alvâni, Tâha Câbir:

İbn Teymiyye ve İslâmiyyeti'l-ma'rife, Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî [The International Institute of Islamic Thought], 1994.

Alvâni, Tâha Câbir:

et-Tevhid ve't-tezkiye ve'l-umran, muhavelat fi'l-keşf anî'l-kıyem ve'l-makâsidi'l- Kur'âniyyeti'l-hâkime, Beyrut, Dârü'l-hâdî, 2003.

Alwânî, Zainab:

“Maqasid Qur'aniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyyat”, **The Muslim World**, c. CIV, 2014, s. 465-487.

Antoun, Ferah:

İbn Rüşd ve Felsefetuhu, İskenderiyye, 1903.

Imara, Muhammed:

A'malü'l kamile li'l İmam Muhammed Abduh, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1979- 1980, C. III.

Apaydın, H. Yunus:

“İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1999, c. XIX, s. 282-287.

Apaydın, H. Yunus:

“İbn Kayyim el-Cevziyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1999, c. XX, s. 109-124.

Apaydın, H. Yunus:

“Karâfî, Şehâbeddin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2001, C. XXIV, s. 394-401.

- Apaydın, H. Yunus: “Siyâset-i Şer’iyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2009, C. XXXVII, s. 299-305.
- Apaydın, H. Yunus: “Ta’lîl”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, c. XXXIX, s. 511-514.
- Apaydın, H. Yunus: **İslam Hukuk Usûlü**, 4. Baskı, Ankara, Bilay, 2017.
- Arpaguş, Hatice K.: **Fazlurrahman’a göre Allah İnsan ve Vahiy**, İstanbul, İfav, 2021.
- Arslan, Hulusi: “Mu’tezile’de Dinin Gayesel Yorumu”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.VIII, sayı:2, Güz 2017, s. 18-34.
- Aslan, Nâsi: “Gâî Yorum Açısından Hz. Ömer’in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”, **Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu**, c. III, 2018, s. 239-252.
- Atalay, Sare Levin: “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası”, **İnsan ve Toplum**, c. VI, sayı: 2, 2016, s. 27-48.
- Atay, Hüseyin: “Kur’an’ın Anlaşılmasına Ait İlkeler”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 8, 1992, s. 1-36.
- Atay, Hüseyin: “Soruşturma”, **İslamîyat**, c. I, sayı: 4, 1998, s. 253-268.
- Ateş, Ahmed: “Gazâlî’nin “Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller”i -”Kitab el- Kavasim al-Bâtınîyya”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. III, sayı: 1-2, Ankara, 1954, s. 23-54.
- Atiyah, Jamal al-Din: **Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law**, Çev. Nancy Roberts, London, The International Enstitüte Thought, 2007.
- Auda, Jasser: **Maqasid al-shariah as Philosophy of Islamic Law: A Sitems Aproach**, London, The İnternational İnstitute of İslamic Thought, 2007.

- Aydın, Hüseyin: “İbn Teymiye’de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c. IV, sayı:2, 2006, s. 39-86.
- Aydın, Mehmet Âkif: “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVIII, s. 231-236.
- Aydın, Mehmet Âkif: “Muhammed Kadri Paşa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2005, c. XXX, s. 546.
- Aydın, Atik: “Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]**, c. I, sayı: 1, 2010, s. 271-293.
- Ayhan, Veysel: “Tunus İsyanı: Arapların Devrim Ateşini Yakması”, **Ortadoğu Etütleri**, c. 3, sayı: 2, Ocak 2012, s. 59-93.
- Ayyıldız, Mahmut: “Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı”, Doktora Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2019.
- Azmeh, Aziz: **İslamlar ve Moderniteler**, çev. Elçin Gen, İstanbul, İletişim, 2003.
- Babanzade, Ahmed Naim: “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, **Sebilürreşad**, c. XI, sayı: 284, 1329, s. 369-376.
- Baljon, J. M S.: **Modern Muslim Qoran İnterpretation**, Leiden, Brill, 1968.
- Baltacı, Burhan: “Şâtıbî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi”, Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2005.

- Bardakoğlu, Ali: “İbn Rüşd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, XX, s. 254-257.
- Bardakoğlu, Ali: “İstihsan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2001, c. XXIII, s. 339-347.
- Başçı, Vahdettin: “Bazı Dinî Konuların yorumlanmasında Bâtınîlerle Gazalî arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 13, Erzurum 1997, s. 223-230.
- Başoğlu, Tuncay: “Şifau’s-sâil”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, C. XXXIX, s. 141-142.
- Bedevi, Yusuf Muhammed Ahmed: **Makâsıdü’ş-şerîa inde İbn Teymiyye**, Amman, Dârü’n-Nefâis, 2000/1421.
- Bedir, Mürteza: “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı: 4, 2000, s. 11-42.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah: “Hakîm et-Tirmizî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1997, c. XV, s. 196-199.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.
- Bell, Richard: **The origin of Islam in its christian environment**, London, Frank Cass, 1968.
- Bilici, Faruk: “Renan, Ernest”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2007, c. XXXIV, s. 569.
- Birişik, Abdülhamit: “Kur’an’da İç Bütünlük: İslahi’nin Tefsir Yöntemi”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, c. VI, sayı: 11, 2001, s. 59-90.
- Boynukalın, Ertuğrul: “Makâsıdü’ş-Şerîa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2003. c. XXVII, s. 423-427.

- Boynukalın, Ertuğrul: “İslam Hukukunda Gaye Problemi”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1998.
- Bozkurt, Birgül: “Endülüs’te Gazâlî Algısı = Perception of al-Ghazali in Andalusia”, **Beytulhikme An International Journal of Philos-ophy**, 7, I, 2017, s. 245-309.
- Brown, Daniel W.: **İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**; çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Burhânî, Menûbe: **el-Fikrû’l-Makâsıdî inde Muhammed Reşîd Rızâ**, Beyrut, Darü İbn Hazm, 2010.
- Buhârî, Abdülaziz: **Keşfü’l-esrar, an usûli’l-Pezdevî**, thk. Muhammed el-Mu’tasım-Bi’llah el-Bağdâdî, 3. Bsk, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye, 1997.
- Büyüköztürk, Şener, vd.: **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, 25. bs, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam kültürünün akıl yapısı: Arap-İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi**, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabiyat Yayınları 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, Mana Yayınları, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi**, 3. bsk, Ankara, Fecr Yayınevi, 2005.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad,: **es-Sıhah tacü’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye**, Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut, Dârü’l-İlm, 1990. c. III, s. 1179.
- Coşkun, Ahmet: “et-Tahrîr ve’t-tenvîr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, c. XXXIX, s. 429-430.

- Coşkun, Muhammed: **Modern Dünyada Kur'an yorumu**, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Cündioğlu, Düccane: “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslam-bilim tartışmalarına Bibliyografik bir katkı”, **Divan**, 1996/2, s. 1-94.
- Cürcânî, -Seyyid eş-Şerîf : **Kitabüt-Ta’rifat**, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlı, Beyrut, Dara’n-nafais, 2012.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn: **el-Gıyâsî = Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsî’z-zulem**, thk. Abdülazim ed-Dîb, Katar: Mektebetü’l-Kübra, 1980.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn: **el-İrşad ila kavatî’l-edille fî usûlî’l-i’tikad**, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü’t-tancı, Kahire 1950.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn: **el-Burhan fî usûlî’l-fıkh**, thk. Abdülazim ed-Dib, Doha, Câmîatu Katar, 1978
- Çalışkan, İsmail: “Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası: Muhammed Esed Örneği”, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, sayı:17, İlkbahar, 2010, s. 90-97.
- Çaykara, Faruk: “Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2007.
- Çelebi, İlyas: “Husün-Kubüh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1999, C. XIX, s. 59-63.
- Çetin, Atilla: “Hayreddin Paşa, Tunuslu”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1998, C. XVII, s. 57-60.
- Çiftçi, Adil: **Fazlurrahman’la İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Dalkılıç, Mehmet:

“Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil”, c. V, sayı: 2, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, s. 125-142.

Demichelis, Marco:

“The Historical Debate on Secularisation Between F. Anṭūn and M. ‘Abduh. God’s Absolutism and Islām’s irrationality as Cornerstones of Orientalist Islamic-Christian Dispute During the Nahḍa”, **ARAM** 2013, s. 1-15.

Demirli, Ekrem:

“Kuşeyrî’den İbnü’l-arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 40, Erzurum 2013, s. 121-142.

Dere, Ali:

“Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriat’ın Tatbiki Sorunu”, **İslâmiyât [Şeriat dosyası]**, c. I, sayı: 4, 1998, s. 107-118.

Dermenghem, Emile:

Hız. Muhammed’in Hayatı, Çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2006.

Derveze, İzzet:

et-Tefsîrü’l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur’an Tefsiri, c. I, Çev. Şaban Karataş, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2014.

Deylemî, Muhammed b. Hasan:

Beyânu mezhebi’l-batıniyye ve butlanuhu, neşr. R. Strothmann, İstanbul, Matbaatü’l-Devle, 1938

Dönmez, İbrahim Kâfi:

“Gazzalî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1996, c. XIII, s. 514-515.

Dönmez, İbrahim Kâfi:

“Maslahat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVIII, s. 79-94.

- Duderija, Adis: “Contemporary Müslim Reformist Thought maqasid cum maslaha Aproacher to İslamîc Law: an İntroduction”, **Maqasid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought**, Ed. Adis Duderija, Newyork, Palgrave Macmillan, 2014, s. 1-13.
- Duman, Soner: “İslam Hukuk Metodolojisiinde Gazâlî’nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, **900. Vefat yılında İmam Gazzâlî**, Yay. Haz. İsmail Kurt, İstanbul 2012, s. 413-441.
- Duman, Soner: “İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi”, **Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması**, Ed. Mürteza Bedir vd, İstanbul, İSAR Yayınları, 2019, s. 203-218.
- Dursun, Rûmeysa: “Tunus’ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, c. 4, Sayı: 1, 2017, s. 130-155.
- Ebu Zehra, Muhammed: **İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)**, Çev. Abdülkâdir Şener, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986.
- Ebu Zehra, Muhammed: **İbn Teymiyye: Hayatühü ve asruhü, asruhü ve fikhuhü**, Kahire, Dârü’l-fikri’l-Arabi, 1991.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev. Ahmet Fethi Polat, Ankara, Kitabiyat, 2002.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine**, Orijinal Kitap adı: **Mefhum’n-nass dirase fi ulumi’l-Kur’an**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yayınları, 2013.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.

- Ebu Zeyd, Vasfi Âşur: “Nahve Tefsiri’l-makâsıdî li’l-Kur’ani’l-Kerim”, **Makâsıdû’l-Kur’ani’l-kerim: mecmuatu buhus**, Tahrir: Muhammed Selim Avva, London, Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmî, 2016, s. 419-467.
- Ebu Zeyd, Vasfi Âşur: **et-Tefsirü’l-makâsıdî li sûveri’l Kur’ani’l-Kerim**, Kahire (y.y.) 2013.
- el-Alvânî, Mustafa Câbir Feyyaz: “Kur’ani Değerler ve Modern Dünyada Algılanışı”, **Makâsıdî Tefsir Kur’an-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, Ed. Mustafa Çağrıç, İstanbul, Kuramer, 2018, s. 73-115.
- el-Atraş, Rıdvan Cemal, Halid, Nişvan Abduh: “Cüzûru’t-tarihîyyetü li’t-tefsiri’l-makâsıdî li’l-Kur’ani’l-Kerim”, **Mecelletü’l-İslamîyye fi Asya**, Malezya, Camiatü’l İslamîyyet’il-alemiyye, 2011, s. 185-221.
- el-Fârûkî, İsmail Raci: “Towards a New Methodology for Qur’anic Exegesis”, **Islamic Studies**, c. I, sayı:1, Mart, 1962, s. 35-52.
- el-Ubûdî, Câsim, Tomar, Cengiz: “İbnü’l-hatîb, Lisânüddin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2000, c. XI, s. 74-76.
- Enginün, İnci, (Hz.): **Abdülhak Hamit Tarhan Tiyatroları-5**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2002,
- Erdal, Muhammed Ali: “Hz. Ömer’in Tefsir Rivayetleri, Yüksek Lisans Tezi, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Adana 2011.
- Erdem, Sami: “Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey’in Katkısı”, Yüksek Lisans Tezi, **Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1995.
- Erdem, Sami: “İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır? II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, 2013, s. 162-174.

- Erdem, Sami: “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2003.
- Erdoğan, Mehmet: “el-Muvâfakât”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2011, c. XXXI, s. 423-427.
- Erdoğan, Mehmet: **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, İFAV, 1990.
- Erünsal, İsmail: “Türk Edebiyatında Endülüs’e ilginin uyanmasında Ziya Paşa’nın *Endülüs Tarihi* adlı tercümesinin rolü ve bu tercümenin yapılış nedenleri”, **Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan**, Haz. Mehmet Öz, Fatih Yeşil, İstanbul, Timaş Yayınları, 2015, s. 417-423.
- Esack, Farid: **Qur’an, liberation&pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression**, Oxford, Oneworld Publications, 1997.
- Esad, Ali Muhammed: “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, **Makâsıdî Tefsir: Kur’an-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul, Kuramer, 2018, s.185-239.
- Esad, Ali Muhammed: “et-Tefsîrû’l-makasîd li’l-Kur’ani’l Kerim”, **İslâmîyyetü’l-marife**, sayı: 79, Tunus 2017.
- Esad, Talal: **Sekülerliğin Biçimleri**, Çev. Ferit Burak Aydar, 3 bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2020.
- Fazlurrahman: “Ribâ and Interest”, Çev. Mazheruddin Siddiqi, **Islamic Studies**, c. III, sayı: 1, 1964, s. 1-43.

- Fazlurrahman: “Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler = Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era”, Çev. Mevlüt Uyanık, **İslâmî Araştırmalar**, c. IV, sayı: 4, 1990, s. 301-310.
- Fazlurrahman: “The Concept of Hadd in İslamic Law”, **Islamic Studies**, c. IV, sayı: 3, 1965, s. 237-251.
- Fazlurrahman: **Allah’ın elçisi ve mesajı: makaleler I**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlurrahman: **Ana Konularıyla Kur’an**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Fazlurrahman: **İslam ve Çağdaşlık**, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Fazlurrahman: **İslam**, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman: **İslâmî Yenilenme I**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman: **İslâmî Yenilenme III**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman: **İslâmî Yenilenme Makaleler II**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman: **Major Themes of Quran**, 2. Bsk, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1989.
- Fazlurrahman: **Tarih boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Ferâhî, Hamîdüddin: **Delâilü’n-nizâm**, Hindistan, ed-Dâiratü’l-hamidiyye, 1388.

- Fierro, Maribel: “Endülüs’te Tasavvufa Muhâlefet”, Çev. Semih Ceyhan, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: XVIII, sayı: 2, 2009, s. 327-359.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed: **Besâiru zevi’t-temyiz fî letaifi’l-Kitâbi’l-aziz**, Thk. Muhammed Ali Neccar, Abdûlâlim Tahâvî, 3. bs, Kahire, 1996.
- Gâlî, Belkâsım: **Şeyhü’l-camiü’l a’zam Muhammed Tahir İbn Âşur hayatühü ve asarühü**, Beyrut, Darü’l İbn Hazm, 1996.
- Gannûşî, Râşid: **Laiklik ve Sivil Toplum Üzerine Değerlendirmeler**, Çev. Gülşen Topçu, İstanbul, Mana Yayınları, 2010.
- Gaudumet, Eugene: “1804’ten beri Fransız Medeni Kanununun Fransa’da yorumlanması”, Çev: Kemal Gürsoy, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, c. II, sayı: 1, 1944, s. 287-305.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **Fedâihü’l-Bâtıniyye**, Thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, ed-Dârü’l-Kavmiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **el-Munkizu mined-dalâl**, VII bs, Thk: Cemil Saliba, Kamil Iyad, Beyrut, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **Şifâü’l-Ğalil**, Bağdad, Matbaatü’l-irşad, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **Cevâhiru’l-Kuran**, 3. Bs, Thk. Muhammed Seyyid Rıza Kabbânî, Beyrut, 1990.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid: **İhyâü ulûmi'd-dîn**, Cidde, Dârü'l-Minhac, 2011.
- Gelgeç, Sevim: **Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi: Tarihsel Süreç- Sorunlar-Öneriler**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2021.
- Gencer, Bedri: "On Dokuzuncu Asırda "Yararcı İslam" Anlayışının Doğuşu", **Bilimname: Düşünce Platformu**, c. VI, sayı: 15, 2008/2, s. 7-28.
- Gencer, Bedri: **İslam'da Modernleşme (1839-1919)**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Gökkır, Bilal: "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", **Bilimname: Düşünce Platformu**, c. II, sayı: 5, 2004, s. 61-74.
- Gökkır, Bilal: "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul, 2010, s. 455-466.
- Gökkır, Necmettin: "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, 2005, sayı: 12, s. 75-103.
- Gökkır, Necmettin: "'Çağdaş Tefsir' Tipolojilerinde 'Okuyucu Bağlamı'", **Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, 2012, cilt: II, s. 613-622.
- Gökkır, Necmettin: "Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2012, cilt: X, sayı: 19-20, s. 303-326.
- Görgün, Tahsin: "Kur'an ve Fıkıh", **Kur'an ve tefsir araştırmaları**, Ed. Sadreddin Gümüş vd. c. II, 2000, s. 107-119.
- Görmez, Mehmet: "Açılış Konuşması", **Makâsıdî Tefsir - Kur'an'ı Kerim'i amaç ve hikmet eksenli anlamak-**, Ed. Mustafa Çağrı, İstanbul 2018, s. 23-42.

- Gözeler, Esra: “Konulu Tefsir”, **Tefsire Akademik Yaklaşımlar**, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Ankara, OTTO yayınevi, 2013, c. I, s. 231-245.
- Gündoğdu, Mehmet Ali: “Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs’ün Yıkılış Sebepleri”, **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi** [taed], Erzurum, VIII, 15, 2017, s. 143-157.
- Gündüz, Ramazan: “Gazâlî’nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”. **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, 6, 2020, s. 83-100.
- Gürkan, Ülker: **Sosyolojik Hukuk İlmi**, Ankara, A. Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961.
- Güven, Şahin: “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu”, **Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar**, 2010, s. 439-454.
- Haçkalı, Abdurrahman: “İzzuddin b. Abdisselam’da Maslahat Nazariyesi”, Doktora Tezi, **On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Samsun, 1999.
- Haçkalı, Abdurrahman: “Şâtıbî’nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVI, 2019, s. 14-46.
- Hâlîdî, Salâh Abdülfettâh: **Kur’an’ı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru**, Çev. Yusuf Işıcık, Ankara, 2 Kaynak Yayıncılık, 1998
- Hallaq, Wael b.: **Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha’nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan**, Çev. Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yay, 2020.
- Hallaq, Wael b.: **A History of İslamîc Legal Theories: an introduction to Sunni usûl al-fıqh**, Cambridge, Cambridge University, 1999.

- Hallaq, Wael b.: “Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannîlik, Kat’ilik,” Çev. Muharrem Kılıç, **Hukukun Ahlakî Boyutu**, Derleyen: Necmettin Kızılkaya, İstanbul 2020, s. 137-169.
- Hallaq, Wael b.: “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, Çev. Hacer Kontbay, **M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 43, 2, 2012, s. 337-368.
- Hallaq, Wael b.: **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?**, Çev. Aziz Hikmet, İstanbul, Babil Kitap, 2019.
- Hallaq, Wael b.: **İslam Hukukuna Giriş**, 3. bs, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2014.
- Hâmîdî, Abdülkerim: **Makâsıdu’l-Kur’an min teşri’il-ahkam**, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2008.
- Hamit, Abdülhak: **Tarık**, sđl. Sadi Irmak, Behçet Kemal Çağlar, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1960.
- Hanefî, Hasan: “Konulu Kur’an Tefsiri Metodu”, Çev. Sönmez Kutlu, **İslâmî Araştırmalar**, c. IX, sayı: 1-4, 1996, s. 157-166.
- Hasanova, Samire: “Modernleşme sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007.
- Hasenî, İsmail: **Nazariyyetü’l-makâsıd inde’l imam Muhammed et-Tâhir b. Âşur**, 2. Baskı, Herndon, el-Ma’hedü alemlî li’l-fikri’l-İslami, 2005.
- Hourani, Albert: **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.

- Hıdır, Özcan: “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur’an ve Sünnet) “Yeniden Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”, **Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, c. I, 2012, s. 11-26.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud: **el-Vahdetü’l-mevzuiyye fî’l-Kur’ani’l-Kerim**, Kahire, Matbaatü’l-medenî, 1970.
- Hûlî, Emin: **Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod**, Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kur’an Kitaplığı, 1995.
- Imara, Muhammed: **el-A’mâlü’l-kâmile li’l İmam Muhammed Abduh**, 2. bsk., Beyrut, Müessesetü’l-arabiyye, 1980.
- İslâhî, Emin Ahsen: **Tedebbür-i Kur’an**, Lahor, Faran Foundation, 1993, c. I- IX.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin: **el-Kavaidü’l-kübra = Kavâ’idi’l-ahkam fî ıslahî’l-en’am**, Thk: Neziyye Kemal Hammad, Osman Cuma Dâmiriyye, Dımeşk, Darü’l-kalem, 2000.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin: **el-Fevaidu fî ihtisari’l-makasıd=el-Kavâ’idü’s-sugra**, Thk. İyaz Hâlid et-Tabbâ Dımeşk, Dârü’l-fıkr, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **Tefsirü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr**, Tunus, ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1984
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **Makasidü’s-şerîati’l-İslâmiyye**, Tunus, eş-Şeriketü’t-Tunisiyye, 1985.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **İslam Hukuk Felsefesi: Gâye Problemi Mekâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye**, 3. bs, Çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **Usûlü’n-nizâmi’l-ictimai fî’l-İslâm**, Amman, Darü’n-nefâis, 2001.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir: **Eleyse’s-subhu bi-karib: et-ta’limü’l-Arabiyyi’l-İslâmî: dirase tarihiyye ve arai ıslahiyye**, Tunus, Dâru Sahnûn, 2007.

- İbn Âşur, Muhammed Fâzıl: **A ‘lamu’l-Fikri’l-İslamî fi Tarihi’l-Mağribi’b-Arabi**, Tunus (ty.).
- İbn Kayyim el-Cevziyye: **et-Turukü’l-hükmiyye fi’s-siyaseti’s-şer’iyye**, Kahire, Matbaatü’l-Âdâb, h. 1317.
- İbn Kayyim el-Cevziyye: **İ’lâmü’l muvakkûn’an rabbi’l-‘âlemîn**, Thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut, Daru’l kütübü’l ilmiyye, 1991
- İbn Kayyim el-Cevziyye: **Zâdü’l- meâd fi hayri’l-ıbad**, 27. bs, Kuveyt, Mektebetü’l-Menari’l-İslamîyye, 1994, c. V.
- İbn Kayyim el-Cevziyye: **Miftâhu dâri’s-sa‘âde**, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l’ilmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl: **Lisanü’l-Arab**, Kahire: Dârü’l-mearif (t.y.).
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed: **Felsefe- din ilişkileri: Faslu’l-makal; el-Keşf an minhaci’l-edille**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- İbn Cüzeyy el-Kelbî: **et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl**, Beyrut, Darü’l-kütübü’l-ilmiyye, 1995.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyn Ahmed: **Mu’cemu mekayisi’l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dar’ül-fikr 1979, c. IV, s.146.
- İbn Haldûn : **Şifâü’s-sâil li-tehzîbi’l-mesâil**, thk. Muhammed b. Tavîr Tancı, İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1958.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ: **Tefsîrü’l-Kur’ani’l-azim**, c. V, Thk: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd, 2. Bs, Kahire, Medresetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ: **el-Bidâye ve’n-nihâye**, c. XV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî: **Sünen-u İbn Mâce**, c. II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire, Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1952.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn: **Mecmûu Fetâvâ**, 3. bs, c. XI, XIX, XX, XXVIII, XXXII, Thk. Amir Cezzar, Enver el-Bâz, , y.y., Darü'l-vefa 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin: **es-Siyasetü's-şer'iyye fî ıslahî'r-rai ve'r-raiyye**, Beyrut, Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1983.
- İbnü'l-Hoca, Muhammed Habib: **Şeyhü'l-İslam el-İmami'l-ekber Muhammed et-Tahir İbn Âşur ve kitabuhu Makasidü's-şer'îati'l-İslamîyye: Şeyhü'l-İslâm el-İmamü'l-ekber Muhammed et-Tahir b. Aşur**, Katar, 2004.
- İlhan, Avni: "Bâtiniyye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1992, c. V, s. 190-194.
- İmre, Zahit: **Medeni Hukuka Giriş (Temel Kavramlar, Medeni Kanunun Başlangıç Hükümleri ve Hakiki Şahıslar Hukuku)**, 2. bsk, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1976
- İslam, Tazul: "Maqasid al-Quran and Makasid Al-Shari'ah: An Analitical Presentation", **Revelation and Science**, c. III, sayı: 1, 2013, s. 59-69.
- İslam, Tazul, Khan, Israr Ahmad: "Indentifying Maqasid al-qur'an: Critical Analysis of Rashid Rida's views", **Journal Of Islam In Asia**, sayı: 1 March 2011, s. 463-496.
- İslam, Tazul: "The Concept of Maqasid al-Qur'an: Its Genesis and Developments", **Research Fellow Center of Qur'anic Research (CQR)**, Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference, 2012, s. 9-24.
- İşcan, Mehmet Zeki: **Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1998.

- İşcioğlu, Ersin: “Teşekkül dönemi Makâsıd düşüncesi ve Kaffâl eş-Şâî’nin Mahâsinü’ş-Şerîa adlı eseri”, Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2019.
- İzmirli, İsmail Hakkı: “Hikmet-i Teşri veya Mehasin-i Şerayi [-I] (maba’d)”, **Ceride-i İlmiyye**, c. IV, sayı: 41 İstanbul, Meşihat-ı Celile-i İslâmîyye, Rebiülevvel 1337, s. 1215-1218.
- Jansen, J. J. G.: **Kur’an’a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar**, Çev. Halilrahman Acar, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- Kabakcı, Ersin: “Çağdaş Batı Literatüründe Kur’an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları”, Doktora Tezi, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2019.
- Kallek, Cengiz: “Kaffâl, Muhammed b. Ali”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2001, c. XXIV, s. 146-148.
- Kant, Immanuel: **Religion and rational theology**, Çev. Allen W. Wood, George Di Giovanni, Cambridge University, 2001.
- Kara, İsmail: “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, 8. bs, c. I, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul 2009, s. 234-244.
- Kara, Seyfullah: **Büyük Selçuklular ve Mezhep kavgaları**, İstanbul, İz Yay, 2007.
- Karacelil, Süleyman: “Tefsir Usûlünün Yeterliliği”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü**, 2009, s. 421-440.
- Karâfi, Şehâbeddin: **ez-Zahîra**, thk. Muhammed Hacci, Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Şehâbeddin: **el-Furûk: Envarü’l-buruk fi envai’l-furuk**, Kuveyt, Darü’n-nevâdir, 2010.

- Karâfi, Şehâbeddin: **el-ihkam fi temyizi'l-fetava ani'l-ahkam ve tasarrufati'l-kadi ve'l-imam**, Halep 1967.
- Karaman, Hayrettin: “Fıkıh, Gelenek ve Yenileşme”, **İslam Gelenek ve Yenileşme**, 1. Uluslararası Kutlu Doğum Toplantısı, İstanbul 1996, s. 29-41.
- Karapınar, Fikret: “Rivayetlerde İşa’rî Yorum”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, c. V, sayı II, 2007, s. 89-104.
- Kardâvî, Yusuf: **Keyfe neteâmelu maa'l-Kur'ani'l-azim**, 3. Bs, Kahire, Dârü's-Şûrûk, 2000.
- Kardâvî, Yusuf: **Medhal li dirasetiş'serîati'l-İslamîyye**, Kahire, 1997.
- Kardâvî, Yusuf: **ed-Dirâse fi fikhı Makâsıd'ş-Şerîa**, Mısır, Dârü'shuruk, 2008.
- Kavak, Özgür: ““Siyasî-Fıkhî Ahkamın” Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyasi'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları” **Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sayı:27 (2009/2), s. 21-55.
- Kavak, Özgür: **Modern İslam Hukuk Düşüncesi- Reşid Rıza Örneği-**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- Kavak, Özgür: “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşâsına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, sayı: 37, 2009, s. 35-72.
- Kavak, Özgür: “Fıkıhî “Dünyevileştirmek” -Reşid Rıza'nın Ahkâm Tasnifi Çerçevesinde Bir İnceleme”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, sayı: 13, 2011, s. 46-51.
- Kavas, Ahmet: “Tunus”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2012, c. XLI, s. 392-393.

- Kavşut, M. Sait: “İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı”, Yüksek lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2006.
- Kaya, E. Said: “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri**, Kurul: Tahsin Görgün vd, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007, s. 151-165.
- Kazancı, Ahmet Lütfi: “Bi’set”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yay, 1992, c. VI, s. 217-218
- Kefevi, Ebü'l-Beka: **Külliyatu Ebi'l-Beka**, Bulak, Matbaa-i Amedi, 1870;
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari: Doğu Devrinde Tasavvuf, Orijinal Kitap Adı: **et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Kerr, Malcolm H.: **İslamîc Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Reşîd Rızâ**, California, California University Press, 1966.
- Kılıç, Muharrem: “Mürâât-ı Hilâf”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2006, C. XXXII, s. 37.
- Kılıç, Muharrem: “Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtıbî'nin Yaklaşımı”, **Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, c. V, sayı: 2, 2005, s. 55-73.
- Kıral, Bilgen: “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, **Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı: 15, 2020, s. 170-189.
- Kılanî, Abdurrahman İbrâhim: **Kavaidü'l-makasid inde'l-İmam eş-Şâtıbî: arzan ve diraseten ve tahlilen**, Amman, el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, Dımaşk, Darü'l-Fikr, 2000.
- Koca, Ferhat: “Tûfi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2012, C. XL, 327-331.

- Koca, Ferhat: “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1998, C. XX, s. 391-406.
- Koca, Ferhat: “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelâm, İslam Felsefesi ve Tasavvufla ilişkisi”, Editörler Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULGEN, **İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2016, s. 201-315.
- Komisyon: Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Çev. Ali Özek vd., Ankara, TDV Yayınları, 2017.
- Konevî, Sadreddin: **Kırk Hadis Şerhi**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Kotan, Şevket: “İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu”, **bilimname**, c. VI, sayı: 2, 2004/3, s. 117-129.
- Kotan, Şevket: **Kur’an ve Tarihselcilik**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011.
- Kotan, Şevket: “Fazlur Rahman’ın İctihad Teorisi”, **Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi**, c. V, sayı: 2, 2008, s. 87-101.
- Köktaş, Yavuz: **İlk Dönem Sûfilerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakim Tirmizî’nin Yaklaşımı**, Rize, Karadeniz Basın-Yayım, 2004.
- Köktaş, Yavuz: **İlk Dönem Sûfileri ve Hadis**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Köse, Hızır Murat: “Siyaset”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2009. c. XXXVI, s. 294-299.
- Kutluer, İlhan: “Gâiyyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1996, c. XIII, s. 292-296.

- Kutluer, İlhan: “Gazâlî ve Felsefe”, Yay. haz. M. Cüneyt Kaya, **Gazâlî Konuşmaları**, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Kutub, Seyyid: **Fî Zılâlî’l- Kur’an**, İstanbul, Çev. Vahdettin İnce-Salih Uçan, İstanbul, Dünya Yay, (t.y.),
- Küçükalp, Kasım, Cevizci, Ahmet: **Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri**, İstanbul, TDV Yay, 2010.
- Küçükalp, Kasım: “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, **Eskiye**, 17, Haziran 2010, s. 53-63.
- Lewis, Bernard: “XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Bazı Endülüs Temaları”, Çev. Habil Sağlam, **Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi**, 2019/11, s. 146-152.
- Mahzûmî, Muhammed Paşa: **Hatıratü Cemaleddin El-Afgânî**, 2. bs, Beyrut, Dârü’l-hakika, 1980.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik: Muvatta’ –Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî–, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 2 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsî’l-Arabî, 1406/1985.
- Mardin, Şerif: **Türk Modernleşmesi –Makaleler-4**, Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin: “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, **Bilimname**, c. VI, sayı: 15, 2008/2, s. 123-146.
- Maşalı, Mehmet Emin: **Kur’an’ın anlaşılmasında Gaî yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-**, Ankara, Otto Yayınları, 2016.
- Maşalı, Münteha: “Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh usûlü–Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 39, 2015, s. 181-219.

- Maşalı, Münteha: **Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu-Kaffâl eş-Şâşî Örneği**, 2. bs, Ankara: İlahiyat, 2016.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr: **Te'vilâtü'l- Kur'an**, c. I, Çev. Bekir Toplaoğlu, İstanbul, Ensar Yayınevi, 2017.
- McCarthy, Rory: "Re-thinking secularism in post-independence Tunisia", **The Journal of North African Studies**, c. XIX, sayı: 5, 2014, s. 733-750.
- Memiş, Murat: "Bir Kelamcı olarak İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî", **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl:6, sayı: 2, s. 66-85.
- Merad, Ali: "İslah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1999, C. XIX, s. 143-157.
- Meriç, Cemil: "Tunuslu Hayreddin Paşa", **Padişahlar ve Sadrazamlar**, <https://core.ac.uk/download/pdf/38320365.pdf>, s. 1297.
- Mertoğlu, M. Suat: ""Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XV, sayı: 28, 2010, s. 69-113
- Mertoğlu, Suat: "İslam'ın anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlama Eğilimini ortaya çıkaran Temel Dinamikler", **Dinî Hükümlerin Anlaşılması ve Dinî Metinlerin Anlaşılması**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 115-149.
- Mesud, Muhammed Halid: "Şâtıbî'de Anlam Teorisi" Çev. Muharrem Kılıç, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. X, Sayı: 1-4, 1997, s. 168-173.
- Mesud, Muhammed Halid: **İslam Hukuk Teorisi**, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, İz Yayınları, 1997.

- Mesud, Muhammed Halid: “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, çeviren: Muhammed Tayyib Kılıç, **İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, c. VII, sayı: 14, 2009, s. 403-434.
- Mesâwî, Muhammed Tahir: “Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia”, The **American Journal of Islamic Social Sciences**, c. XXV, sayı: 2, s. 49-82.
- Mir, Muntansir: “The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in the Qur’anic Exegesis”, **Approaches to the Quran**, Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. Newyork, Routledge, 1993, s. 211-224.
- Mir, Mustansir: **Coherence in the Qur’an: A Study of Islâhî’s Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur’an**, Newyork, Taylor-Francis Group, 2008.
- Moosa, Ebrahim: “Colonialism ve İslamîc Law”, **İslam ve Modernitiy: Key Issues and Debates**, Ed. Muhammed Halid Mesud, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, s. 158-181.
- Moosa, Ebrahim: “The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women’s Rights in the Contestation of Law”, **UCLA Journal of İslamîc end Near Eastern Law**, c. I, sayı: 1, 2001-02, s. 182-223.
- Mubarak, Hadia: “Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4:34 in Ibn ‘Āshūr’s al-Taḥrīr wa’l-tanwīr”, **Journal of Qur’anic Studies**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, s. 1-27.
- Mubarak, Hadia: “İntersections: Modernity, Gender end Quranic Exegeses”, Doktora Tezi, Washington, **Georgetown University**, 2014.

Mushref Ahmad, Jama'n Al-Zahrani:

“et-Tefsirü'l-makasidî”, **Mecelletü'd-Dirasati'l-İslamiyye**, c. XXVIII, Sayı: I, 2016, s. 53-97.

Müslim b. el-Haccâc:

el-Câmi'u's-sahîh, c. I, Riyad, Dârü't-tayyibe, 2006.

Müslim, Mustafa:

Kur'an Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım, 2. bs, Çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998.

Nâfi, Beşîr M.:

“Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası”, çev. Hayati Sakallıoğlu, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfünun İlahiyat]**, sayı: 17, 2012, s. 247-276.

Neccar, Abdülmecid:

“Modern Dönemde İslam Düşüncesinin Makasid Merkezli Tefsire Olan İhtiyacı”, **Makâsîdî Tefsir - Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-**, Ed. Mustafa Çağrııcı, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018, s. 285-309.

Neuman, W. Lawrence:

Toplumsal Araştırma Yöntemleri- Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020

Nuri, Celal:

“Endülüs'e Dair”, **Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, c. I, sayı: 20, İstanbul, 1917, s. 337-342.

Opwis, Felicita:

“Maşlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory”, **Islamic Law and Society**, c. XII, sayı: 2, 2005, s. 182-223.

Öz, Mustafa:

“Dermenghem, Émile”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2019, c. IX, s. 180.

Özaydın, Abdülkerim:

“Hasan Sabbah” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 1997, c. XVI, s. 347-350.

- Özdemir, Mehmet: “Endülüs’te Hristiyanlığa Yönelik Reddiyeler”, Ed., Ahmet Hikmet Eroğlu, **Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2016, s. 431-450.
- Özdemir, Mehmet: **Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih**, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özdemir, Murat: "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. XI, sayı: 1, 2010, s. 323-343.
- Özervarlı, M. Sait: “Muhammed Abduh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2005, c. XXX, s. 482-487.
- Özervarlı, M. Sait: **İbn Teymiyye’nin düşünce metodolojisi ve kelimacılara eleştirisi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa: “Zahiri ve Literalist Anlayışın İslam Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İz Düşümü”, **Zahiri Selefi Din Yorumu**, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2019, s. 295-332.
- Öztürk, Mustafa: **Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık**, 2. bs, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa: **Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019
- Öztürk, Mustafa: “Kur’an’ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy’in Kur’an Tasavvuru Üzerine”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, sayı: II, 2004, s. 77-101.

- Öztürk, Mustafa: “Oksidentalim bağlamında Afgani- Abduh Ekolü”, **Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, c. VI, sayı: 3, 2006, s. 43-69.
- Öztürk, Mustafa: "Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, c. XL, s. 295-297.
- Paçacı, Mehmet: “Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine”, **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri**, İlmî Toplantı, 2007, s. 271-284.
- Paçacı, Mehmet: **Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu?**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.
- Parlak, Nizamettin: “Endülüste Toplumsal kutuplaşmanın sebepleri ve Kültürel Sonuçları”, **Milel ve Nihal**, c. XII, sayı:1, 2015, s. 81-106.
- Pasquier, Claude du: “Hukukun tatbiki hakkında yeni görüşler ve İsviçre mahkeme içtihatları”, Çev. Jale G. Akipek, **A. Huk. F. Dergisi**, c. XI, sayı: 3, 1954, s. 305-146.
- Pekcan, Ali: **İslam Hukukunda Gaye Problemi**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2003.
- Pekcan, Ali: “Zarûriyyat Düzeyindeki Gaî Degerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, **İslamî İlimler Dergisi**, Yıl 3, sayı: 1, Bahar 2008, s. 137-154.
- Perkins, Kennet J.: **A History of Modern Tunus**, 2. Bsk, New Yor, Cambridge University Press, 2014.
- Pink, Johanna: “Muhammed Abduh”,
online<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>.
(Erişim Tarihi 21.07.2019)
- Polat, Fethi Ahmet: **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 3. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Râgıb el-İsfahânî: **ez-Zerîa ilâ mekârim'îş-şerîa**, Lübnan, 1980.

- Râgıb el-İsfahânî: **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn: **Mefâtîhu'l-Gayb**, c. I, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1981.
- Reysûnî, Ahmed: “Makasîd ve İctihad- Şâtıbî Merkezli Bir Bakış-”, Çev. Ahmet Yaman, **Diyanet İlmî Dergi**, c. XXXIX, sayı: 3, Ankara, 2003, s. 65-86.
- Reysûnî, Ahmed: **Nazariyyetü'l-makasîd inde İmam eş-Şâtıbî**, 2. bs, Riyad, Dârü'l-â'lemîyye, 1992.
- Reysûnî, Ahmed, Çavuşoğlu, Ali Hakan: “Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, c. XXXVIII, s. 373-375.
- Reysûnî, Ahmed: **el-İctihâd: en-nas- el-vâkı'- el-maslaha**, 2. Bs, Beyrut, eş-Şebeketü'l-Arabîyye li'l-Ebhas ve'n-Neşr, 2013.
- Reysûnî, Ahmed: **Makâsîdü'l-makâsîd: el-gâyâtü'l-ilmiyye ve'l-ameliyye li-makâsîdi's-şeria**, Beyrut : eş-Şebeketü'l-Arabîyye li'l-Ebhas ve'n Neşr, 2013.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, **el-Vahyü'l-Muhammedî**, 10. bs, Beyrut: Mektebetü'l-İslamîyye, 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayınları, 2003.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: **el-Vahdetü'l-İslamîyye ve uhuvvetü'd-diniyye**, Kahire, Darü'l-menar, H. 1367.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-hakim: Tefsîrü'l-Menâr**, c. I- XI, 2. Bs, Kahire, Dârü'l-Menar, 1947.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: **Yüsrü'l-İslâm ve usûli't-teşrii'l-am: fi nehyillah ve Resuli an kesreti's-sual**, 2. bs, Kahire, Mü'temerü'l-İslamî, 1956.

- Rızâ, Muhammed Reşîd: **Hukukü'n-nisa fi'l-İslâm: nidâu li'l-cinsi'l-latîf**, Kahire, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: **İslam'da Kadının Hukuku: Kadınlara Çağrı**, Çev.Mehmet Çelen, Malatya, Nida Yayınları, 2008.
- Rızâ, Muhammed Reşîd: “Şühhetün ala'l-vahy”, **el-Menâr**, 1902, c. VI, s. 788-792.
- Robinson, Francis: “İslam'da Sekülerleşme”, Çev. Celaleddin Çelik, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 13, 2002, s. 343-355.
- Rohayana, Ade Dedi, Irfandi, Muhammad Jauhari Sofi: “İbn Ashur's Concept of Maqasid Sharia-Finding Method”, **Journal Penelitan**, c. XVII, sayı: 1, 2020, s. 55-66.
- Sâbûnî, Muhammed Ali: **Kur'an İlimleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- Safwat, Ahmed: “The Theory of Mohammedan Law.” **Journal of Comparative Legislation and International Law**, c. II, sayı: 3, 1920, s. 310-316. JSTOR, www.jstor.org/stable/752850. (Erişim Tarihi: 4 Mar. 2021.)
- Sağlam, Ahmet: “İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasî ve Dinî Mücadelesi”, **Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, c. III, Sayı: 5, 2016, s. 35-55.
- Saleh, Walid A. : “Preliminary remarks on the historiography of tafsîr in arabic: a history of the book approach”, **Jouranal of Quranic Studies**, XII, 2010, s. 6-40.
- Schacht, Joseph: **İslam Hukukuna Giriş**, 2. bsk, Çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara 1986.
- Sevgili, Mehmet Macit: “Cüveynî'nin Ta'lîl Anlayışında Münasip Mânâ”, **Usûl İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 35, 2021, s. 1-20.

- Sıdı, Abdul-auwal: “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd’ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2019.
- Süyûti, Celaleddin: **el-İtkân fi ulumi’l-Kur’ân**, Thk. Muhammed Ebu’l-fadl İbrahim, Beyrut, Mektebetü’l-asriyye, 2008.
- Sözen, Edibe: **Söylem -Belirsizlik, mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Sübki, Taceddin: **Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ**, Thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Darü İhyai’l-kütübü’l-Arabiyye, 1918
- Şaban, Zekiyyüddin: **İslam Hukuk İlminin Esasları**, 17. Bsk, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yay, 2012.
- Şâşi, Kaffâl: **Mehâsinü’s-şerîa fi fûrû’iş-Şâfiyye**, Tahkik: Muhammed Ali Semak, Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye 2007.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsa: **el-İ’tisâm**, 4. bs, Riyad, Dârü İbn Kayyim, 2017.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsa: **el-Muvâfakât**, Ta’lik: Abdullah Dıraz, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 2017.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn: **el-Milel ve’n-nihal**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut, Dârü’l-Ma’rife, I, 1961.
- Şelebî, Muhammed Mustafa: **Ta’lilü’l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati’t-ta’lil ve tetavvüratiha fi usuri’l-ictihad ve’t-taklid**, Beyrut, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1981.
- Şeltût, Mahmut: **Kur’an’a doğru**, Çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

- Şensoy, Sedat: “Lafız”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVII, s. 42.
- Şentop, Mustafa: "Mürşidü'l-Hayrân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 59-60;
- Şentürk, Recep: “Doğu ve Batı Medeniyetlerinde İnsan Hakları”, **Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları**, Ed. Muhsin Demirci, İstanbul, Ensar Yayınları, 2014, s. 21-51.
- Şemsettin, Mehmed: “İslam'da Fen ve Felsefe: Dördüncü Asr-ı Hicrîde Endülüs” , **Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)**, İstanbul, 1327, c. VII, sayı: 160, s. 54-59.
- Şemsettin, Mehmed: “İslam'da Fen ve Felsefe: Beşinci Asr-ı Hicrîde Endülüs”, **Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]**, c. X, sayı: 235, s. 7-10.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin: **el-Mîzân fî tefsîr'il-Kur'ân**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Kevser Yayınları, 1998
- Taberî, Muhammed b. Cerîr: **Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an**, c. V, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, Darü'l-hicr, 2001.
- Tan, Necmettin: “Kant'ın Din Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. CI, sayı: 2, 2010, s. 315-330.
- Tatar, Burhanettin: “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, **Din Dili**, 2015, s. 19-62.
- Tatar, Burhanettin: **Din, İlim, Sanatta Hermenötik**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Tatar, Burhanettin: “Kur'an'ı Yorumlama Sorunu”, **Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Van, 2002, s. 493-508.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid: **Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum**, Ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.

- Tekin, Mustafa: “Gazâlî’de Aklın Nas Bağlamında Eleştirisi”, **Diyanet İlmi Dergi**, c. XLVII, sayı: 3, 2011, s. 155-168.
- Terkan, Fehrullah: “Gazâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid arasında bir Hayat”, **İslam Felsefesi Tarihi ve Problemleri**, 6. bsk, Ed. Cüneyt Kaya, 2017, s. 289-328.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ: **Neylû’l-ibtihac**, Trablus, Külliyyetü Da’veti’l-İslamiyye, 1989.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre: **el-Câmi’u’s-şahîh**, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996, C. IV.
- Tirmizi, Hakîm: **Beyânu’l-Fark Beyne’s-Sadr ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lübb**, Thk. Nicholas Heer, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1958.
- Tirmizî, Hakîm: **Kitabü’l-menhiyyat**, Çev. Yavuz Köktaş, İstanbul, İnsan yay, 2008.
- Turner, Bryan S.: **Max Weber ve İslam**, Çev. Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 1991.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah: **Tefsîrû’t-Tüsterî**, Beyrut, Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, 2002.
- Türker, Ömer: “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 17, 2007, s. 1-24
- Türköne, Mümtazer: “Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi”, **Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 159-161.
- Torrey, C. C: **The Jewish Foundation of İslam**, New York, Jewish Institute of Religion, 1933
- Uğurcan, Sema: “Târık yahut Endülüs Fethi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2001, C. XL, s. 23.

- Uludağ, Süleyman: “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, **İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl mes’elesi II**, İstanbul: Ensar yayınları, 2005, s. 1041-1076.
- Uludağ, Süleyman: “Keramet -II”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, cilt: VI, sayı: 15, 2015, s. 7-35.
- Vekîlî, Sağır b. Abdüsselam: **el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfî: halkatu vaslin beyne’l-meşrik ve’l-Magrib fî mezhebi Malik fî’l-karni’s-sabi’**, Rabat, Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1996.
- Venşerîsî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî: **Miyarü’l-mu’rib ve’l-camii’l-Magrib**, c. XI, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1981.
- Wansbrough, John: **Qur’anic studies: sources and methods of scriptural interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Weber, Max: **Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology**, c. II, ed. Claus Wittich, Guenther Roth, Berkeley, University of California, 1978.
- Yağcı, Rümeysa: “Mustafa Müslim ve et-Tefsîrû’l Mevdû li Süveri’l Kur’ani’l Kerîm Adlı Eserde Konulu Tefsirin Tanım ve Yöntemi”, Yüksek Lisans Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2020.
- Yaman, Ahmet: “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri Ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, **Marife**, Yıl: 1, sayı: 1, s. 49-75.
- Yaman, Ahmet: “İmam eş-Şatıbî ve Bir İslam Klasığı el-Muvâfakât-Türkçeye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım-”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 7, Konya 1997, s. 399-409.

Yaman, Ahmet:

“Makâsıd merkezli Kur’an, sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, sınırlar ve sorunlar”, Ed. Mustafa Çağrııcı, **Makâsıdî tefsir: Kur’an-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak**, İstanbul, Kuramer 2018, s. 129-165.

Yaman, Ahmet:

“Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî= Shatibi: A Scholar Forgotten by the Tradition and Abused by Modern Times”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. XIII, sayı: 25-26, 2015 ,s. 257-277.

Yaman, Hikmet:

“Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. LI, sayı: 1, 2010, s. 195-212.

Yaran, Rahmi:

“Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 28, 2005/1, s. 93-123.

Yaran, Rahmi:

“Cüveynî’den İbn Abdüsselam’a Makasıd/Maslahat Söylemi”, **Ekev Akademi Dergisi**, sayı: 28, 2006, s. 191-214.

Yaran, Rahmi:

“Karâfî’den Şâtıbî’ye Makasıd/Maslahat Söylemi”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 45, 2013, s. 5-30.

Yaran, Rahmi:

“Mahluf el-Minâvî ve Taṭbîḳu’l-kānûni’l-medenî ve’l-cinâ’i ‘alâ mezhebi’l-İmâm Mâlik”, Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1987.

- Yılmaz, Ömer: “Makasıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2010.
- Yılmaz, Ömer: “Kur’ân Nassının Doğası: Kaffal Şâî’nin Konuya Yaklaşımının Tahlîli bir Tasviri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı: 17, 2011.
- Yiğit, İsmail: “Memlükler”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVII, s. 90 - 97.
- Yiğit, İsmail: **Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslam tarihi : Endülüs (Gırnata)-Beni Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslam devletleri**, İstanbul : Kayihan Yayınevi, 1995.
- Yiğit, Metin: “Fey’, Zekat ve Talak Ayetleri çerçevesinde Lafzi ve Gâî Yorum Tartışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Diyarbakır, 2001.
- Zemmin, Florian: “Secularism, Secularity and Islamic Reformism”, Leipzig University – HCAS **Multiple Secularities**, Beyond the West, Beyond Modernities, 2019, www.multiplesecularities.de/publications/companion.
- Zerkeşi, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah: **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim, Kahire, Darü’t-tûras, t.y.
- Ziya Paşa: **Endülüs Tarihi**, c. I-IV, 2. bs, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1887/1304-1888/1305.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm: **Menâhilü’l-irfan**, Mısır, Matbaatu Mustafa’I-Bab el-Halebi, 1943.

ÖZGEÇMİŞ

Gülnur Külünkoğlu

İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamladı. 2013 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2015 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim dalında Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında “Kur’an’da Tevekkül” adlı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora eğitimine başladı. Evli ve iki çocuk annesidir.