

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Serkan GÖKTAŞ

TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN İLLET-HİKMET MERKEZLİ
YORUMLARIN ANALİZİ: ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

MUŞ-2025

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Serkan GÖKTAŞ

**TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN İLLET-HİKMET MERKEZLİ
YORUMLARIN ANALİZİ: ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Cahit KARAALP

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Teceli KARASU

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK

MUŞ-2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
ÖN SÖZ.....	VII
KISALTMALAR DİZİNİ	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İLLET VE HİKMET

1.1. İLLET KAVRAMI	7
1.1.1. İlet Kavramının Sözlük Anlamı	7
1.1.2. İlet Kavramının Terim Anlamı	8
1.1.3. Kur'ân'da İlet	9
1.1.4. Temel İslam Bilimlerinde İlet	15
1.1.4.1. Fıkıh İlminde İlet	15
1.1.4.2. İletin Şartları	17
1.1.4.3. İlet-Kıyas İlişkisi.....	18
1.1.4.4. İlet-Gaye İlişkisi.....	19
1.1.4.5. İlet-Sebep İlişkisi	19
1.1.4.6. Kelam İlminde İlet	21
1.1.4.7. Hadis İlminde İlet.....	22
1.2. HİKMET KAVRAMI.....	24
1.2.1. Hikmet Kavramının Sözlük Anlamı	26
1.2.2. Hikmet Kavramının Terim Anlamı.....	27
1.2.3. Kur'ân'da ve Tefsir İlminde Hikmet.....	28
1.2.4. Temel İslam Bilimlerinde Hikmet	37
1.2.4.1. Fıkıh İlminde Hikmet.....	37
1.2.4.2. Kelam İlminde Hikmet.....	39
1.2.4.3. Hadis İlminde Hikmet	40
1.2.4.4. Felsefe İlminde Hikmet.....	41
1.2.4.5. Tasavvuf İlminde Hikmet	43
1.3. İLLET-HİKMET İLİŞKİSİ VE ARALARINDAKİ FARK.....	45

1.4. İLLET VE HİKMETLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR.....	49
1.4.1. Makâsıdın Tanımı	49
1.4.2. Maslahatın Tanımı	50
1.4.3. Makâsıd-Maslahat İlişkisi	51
1.4.4. Makâsıd-Maslahat Düşüncesine Yaklaşımlar	52
1.5. İLLET-HİKMET VE MAKÂSID-MASLAHAT İLİŞKİSİ	56

İKİNCİ BÖLÜM

İBN AŞÛR VE ET-TAHRİR VE'T-TENVİR TEFSİRİ

2.1. İBN AŞÛR.....	58
2.1.1. İbn Aşûr'un Hayatı.....	58
2.1.2. İbn Aşûr'un İlmi Kişiliği.....	61
2.1.2.1. Fıkıh İlminine Yaklaşımı	62
2.1.2.2. Kelam İlminine Yaklaşımı	65
2.1.2.3. Hadis İlminine Yaklaşımı	67
2.1.2.4. Arap Dili ve Belâgatine Yaklaşımı	69
2.1.3. Özgün Bir Perspektif Olarak İbn Aşûr'da Makâsıd-Maslahat Düşüncesi.....	70
2.1.3.1. İbn Aşûr'un Makâsıdu'l-Kur'ân ve Makâsıdı Tefsir Düşüncesi.....	75
2.1.4. İbn Aşûr'un Eserleri	79
2.1.5. Et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri Bağlamında İbn Aşûr'un Tefsir Yöntemi.....	82
2.1.5.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Tefsir Etmesi	84
2.1.5.2. Kur'ân'ı Sünnet/Hadis ile Tefsir Etmesi.....	86
2.1.5.3. Kur'ân'ı Sahabe Sözleriyle Tefsir Etmesi.....	87
2.1.5.4. Müfessirlerin Görüşlerine Başvurması	88
2.1.5.5. Tefsirde Kendi Re'y'ini Tercih Etmesi.....	89
2.1.5.6. Kıraat Farklılıklarını Ele Alması.....	90
2.1.5.7. Kelime Tahlilleri Yapması.....	92
2.1.5.8. Gramer ve Belâgat İle İlgili Bilgiler Vermesi.....	93
2.1.5.9. Şiirle İstişhatta Bulunması	95
2.1.5.10. Tefsirde İsrâiliyyâta Yer Vermesi	97
2.1.5.11. Fıkî Konuları Ele Alması	100
2.1.5.12. Kelamî Konuları Ele Alması.....	102
2.1.5.13. Sureler Hakkında Tanıtıcı Bilgiler Vermesi	103

2.1.5.14. Ulumu'l-Kur'ân Konularına Başvurması.....	103
2.1.5.14.1. Esbâb-ı nüzûl Hakkındaki Görüşü	104
2.1.5.14.2. Münasebâtü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü.....	106
2.1.5.14.3. Nâsih ve Mensûh Hakkındaki Görüşü	108
2.1.5.14.4. Muhkem ve Müteşabih Hakkındaki Görüşü	111
2.1.5.14.5. Hurûfu'l-mukatta'a Hakkındaki Görüşü	113
2.1.5.14.6. Fevatihû's-suver Hakkındaki Görüşü	114
2.1.5.14.7. Aksâmü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü.....	114
2.1.5.14.8. Hakikat ve Mecaz Hakkındaki Görüşü	115
2.1.5.14.9. İ'cazü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü	116
2.1.5.14.10. Garibu'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü	118
2.1.5.14.11. Müşkilü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü.....	119
2.1.5.14.12. Mubhemâtu'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü.....	120
2.1.5.14.13. Mücmel ve Mübeyyen Hakkındaki Görüşü	121
2.1.5.14.14. Vücûh ve Nezâir Hakkındaki Görüşü	123
2.1.5.14.15. Kısasu'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü	124
2.1.5.14.16. Tekrarı'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü.....	125
2.1.5.14.17. Emsâlu'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü	126

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİNDE İLLET VE HİKMET MERKEZLİ YORUMLAR

3.1. İBN ÂŞÛR'UN İLLET VE HİKMET TANIMI.....	128
3.1.1. İbn Âşûr'un İlet Tanımı	128
3.1.2. İbn Âşûr'un Hikmet Tanımı.....	129
3.2. TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN ULUMU'L-KUR'ÂN KONULARININ İLLET VE HİKMETLERİ	131
3.2.1. Esbâbü'n-nüzûl ve İlet-Hikmet İlişkisi	132
3.2.2. Münasebâtü'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi.....	136
3.2.3. Nâsih-Mensûh ve İlet-Hikmet İlişkisi.....	140
3.2.4. Muhkem-Müteşabih ve İlet-Hikmet İlişkisi.....	143
3.2.5. Hurûfu'l-mukatta'a ve İlet-Hikmet İlişkisi	147
3.2.6. Fevatihû's-suver ve İlet-Hikmet İlişkisi	149

3.2.7. Aksâmü'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	155
3.2.8. Hakikat-Mecaz ve İllet-Hikmet İlişkisi	158
3.2.9. İ'câzü'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	161
3.2.10. Garibu'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	164
3.2.11. Müşkilü'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	168
3.2.12. Mubhematu'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	171
3.2.13. Mücmel-Mübeyyen ve İllet-Hikmet İlişkisi	178
3.2.14. Vücûh-Nezâir ve İllet-Hikmet İlişkisi	183
3.2.15. Kısasu'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	187
3.2.16. Tekraru'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	194
3.2.17. Emsâlu'l-Kur'ân ve İllet-Hikmet İlişkisi	200
3.3. İBADETLERİN İLLET VE HİKMETLERİ	206
3.3.1. Namaz İbadetinin İllet ve Hikmetleri	207
3.3.2. Oruç İbadetinin İllet ve Hikmetleri	210
3.3.3. Zekât İbadetinin İllet ve Hikmetleri	213
3.3.4. Hac İbadetinin İllet ve Hikmetleri	215
3.3.5. Kurban İbadetinin İllet ve Hikmetleri	217
3.3.6. Dua İbadetinin İllet ve Hikmetleri	220
SONUÇ	223
KAYNAKÇA	228

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN İLLET-HİKMET MERKEZLİ YORUMLARIN ANALİZİ: ET-TAHRİR VE'T-TENVİR ÖRNEĞİ

Serkan GÖKTAŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

2025, 266 sayfa

Araştırmamızın konusu, hükmün konulmasına veya değiştirilmesine sebep olan mana olarak tarif edilen illet kavramı ile hükmün konulmasıyla gerçekleştirilmek istenen maslahat olarak tanımlanan hikmet kavramına yönelik yorumları tefsir disiplini içerisinde *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsiri örneğinde analiz edip değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu amaçla ayetlere getirilen yorumlardan hareketle hem Kur'ân'ın üslûbu ve anlaşılmasıyla ilgili tefsir usûlünün temel konuları hem de hükmi bağlamda ibadet konuları ilgili illet ve hikmetlere dair yorumlar incelenmiştir. Bu inceleme İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri merkeze alınarak yapılmıştır.

Çalışmada tefsir ana bilim dalının pratik uygulaması olarak kabul edilen Hz Peygamber'den günümüze kadar yapılan tefsir ve tefsir usûlü çalışmalarında takip edilen yöntemlere riayet etmeye özen gösterdik. Analitik ve bilimsel yöntemleri kullanarak oluşturmaya çalıştığımız algoritmaları bir konsensüs zemininde buluşturmaya çalıştık. Bu konsensüsün şekil ve mana açısından birbiriyle uyumlu hale gelebilmesi için de başlıksal ve maddesel bir simetri yöntemini takip ettik.

Bu araştırmada illet ve hikmet kavramlarının tefsir ilmi açısından hangi anlamlarda kullanıldıklarını ve tefsir usûlü konuları ile ibadetlerin illet ve hikmetlerinin neler olduğunu İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsirinden hareketle tespit ettik. Ulaştığımız sonuca göre Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan tefsir usûlü konularının ve Allah'ın kullarına emrettiği ibadetlerin her birisinin bir illet çerçevesinde ve bünyesinde pek çok hikmet barındırdığını müşahade ettik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Âşûr, İlet, Hikmet.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

THE ANALYSIS OF REASON-INTENT-CENTERED INTERPRETATIONS FROM THE POINT OF VIEW OF TAFSİR METHODOLOGY: THE EXAMPLE OF AL-TAHRİR WA'T-TANWİR

Serkan GÖKTAŞ

Advisor: Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

2025, Page: 266

The subject of our research is to analyze and evaluate the interpretations of the concept of illaq, which is defined as the meaning that causes the judgment to be made or changed, and the concept of hikmat, which is defined as the maslahat desired to be realized by the establishment of the judgment, within the discipline of tafsir in the example of al-TahrİR wa al-TanwİR tafsir. For this purpose, based on the interpretations of the verses, both the basic issues of the method of exegesis related to the style and understanding of the Qur'an and the interpretations of the causes and wisdoms related to the issues of worship in the judicial context are analyzed. This examination is centered on Ibn 'Ashūr's tafsİR al-TahrİR wa't-TanwİR.

In the study, we have taken care to follow the methods used in tafsir and tafsir methodology studies from the Prophet Muhammad's time to the present day, which are accepted as the practical application of the main discipline of tafsir. We tried to bring together the algorithms we created using analytical and scientific methods on a consensus basis. In order for this consensus to be harmonious in terms of form and meaning, we followed a method of titular and material symmetry.

In this research, we have determined the meanings of the concepts of cause and wisdom in terms of the science of tafsir and the causes and wisdoms of the subjects of the method of tafsir and the acts of worship based on Ibn 'Ashūr's tafsir al-TahrİR wa't-TanwİR. According to the results we have reached, we have concluded that the subjects of the method of tafsir that contribute to the understanding of the Qur'ān and the acts of worship that Allah commands to His servants

Key Words: Tafsir, Ibn Ashoor, Cause, Wisdom.

ÖN SÖZ

Sonsuz hikmetleri ihtiva eden ilahi bir kaynak olarak Kur'ân, insanın ve kâinatın yaratılışında, kitaplar ve peygamberler gönderilmek suretiyle Âdemoğulları'nın hidayete yönlendirilmesinde, esasen akıl sahibi sorumlu bir varlık olarak insanın Allah tarafından muhatap alınmasında sayısız hikmetler bulunduğunu bize anlatır.

Kur'an, kendisini özel kılan içerik, üslûp ve iç düzen gibi niteliklerin bilinçli bir şekilde seçildiğini, anlaşılmasını kolaylaştıran unsurların belirli bir illete dayandığını ve bu unsurların çok sayıda hikmet taşıdığını ifade etmektedir. Bu açıklamalar bazen doğrudan bazen dolaylı biçimde ayetlerde gündeme getirilmiştir.

Hiz. Peygamber, Kur'an'ın izaha muhtaç ayetlerini kavli sünnet ile tefsir etmiş, hüküm bildiren ayetleri ise fiilî ve takrîrî örneklerle açıklamıştır. Onun ardınca gelen sahabiler, tabiûn uleması ve geçmişten günümüze müfessirler, Kur'an'ın içerik ve üslûbunu daha iyi anlamak ve anlatmak için çok sayıda görüş beyan etmiş, eserler kaleme almıştır. Kuran'ı doğru anlamak adına bir yol haritası olması maksadıyla müfessirun tarafından tefsir usûlü metotları geliştirilmiştir. Tefsir usûlü, her ne kadar Kur'an'ı anlamayı hedef edinen bir metodoloji çabası olsa da aynı zamanda Kur'an'ın muhtevası ve üslubuna dair sayısız hikmetin tespitini de gaye edinen ilmi bir çabadır. Bu ulvi görevin taşıyıcıları olarak Kuran araştırmacıları, kimi zaman klasik dönem müfessirlerinin geliştirdiği yöntemlere dayanarak kimi zaman da çağdaş yaklaşımlar doğrultusunda yeni yorum yöntemleri geliştirme gayreti içinde olmuşlardır. Söz konusu çalışmaların katkı verdiği önemli alanlardan biri de Kurân'daki illetlerin ve hikmetlerin tefsir ve tefsir usûlü çalışmalarında nasıl ele alındığına dair tartışmalardır.

Tefsirlerde, ayetlerde alenen yahut zımnen zikredilen İLLETLERİN VE HİKMETLERİN ele alındığını, ancak bunların derli toplu bulunmadığını ve tefsir usûlü açısından bu konuların yeterince işlenmediğini görürüz. Her ne kadar dağınık biçimde çeşitli çalışmalar varsa da konuyu bütüncül bir tarzda ele alan eserler yok denecek kadar azdır. Bu eksikliği bir nebze olsun giderebilmek adına, müfessirlerin Kur'ân ayetlerine yönelik illet ve hikmet merkezli yaklaşımlarını tefsir usûlü açısından ele almanın tefsir alanındaki çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız. İşbu sebeple konunun anlaşılmasına katkı sağlaması açısından çalışmamızda illet ve hikmet kavramlarının tanımlarına genişçe yer verilmiştir. Bu tanımlamalardan sonra tefsir usûlü konularının

ve ibadetlerin illet ve hikmetle olan ilişkisi *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri üzerinden işaret edilmiştir.

Tezde İbn Âşûr'un meselelere yaklaşımına değinmeden önce diğer müfessirlerin konulara dair düşünceleri de özet olarak sunulmuştur. Ancak bu değini İbn Âşûr ile diğer müfessirlerin görüşlerini mukayese etmek babında yapılmamıştır; belki amaç konuların tefsir geleneğinde nasıl işlendiğine dair okuyucuya bir ön fikir sunmak içindir. Mamafih İbn Âşûr'un özgün düşünce yapısını ortaya koymak amacıyla onun tefsir usûlü konularının hangisinde diğer müfessirlere katılmadığı da belirtilmiştir. İnceleme konularının İbn Âşûr tarafından belirgin başlıklar altında ele alınmamış olması, onun ayetlere getirdiği yorumların tek tek incelenmesini gerekli kılmıştır ki bu da tezin hazırlanışı esnasında karşılaşılan önemli bir zorluk olmuştur. İbn Âşûr'un doğrudan temas etmediği bazı konular, onun genel kanaatinden hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tabiatı gereği ilim yolculuğu, sayısız zorluklar içeren bir uzun süreçtir. Bilimsel çalışmalarda izlenmesi gereken yol ve yönteme dair henç ilim sevdalılarına kılavuzluk etmek gibi son derece zor ve değerli bir mesuliyet, bu uzun sürecin en meşakkatli kısmını oluşturmaktadır. Bu noktada, karşılaştığım tüm olumsuzlukların aşılmasında bana rehberlik eden, şaşırdığımda yol gösterip tökezlediğimde elimden tutup ayağa kaldıran kıymetli danışmanım Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat'a saygılarımı arz ederim. Çalışma boyunca ikinci bir danışman gibi harket eden ve bana her anlamda bana destek veren değerli hocam Doç. Dr. Cahit Karaalp'e şükranlarımı sunarım. Son olarak hem ilmi hem teknik anlamda benden yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdülcélil Bilgin, Doç. Dr. Mehmet Salmazzem, Doç. Dr. Teceli Karasu, Doç. Dr. Ahmet Küçük ve Dr. Burhan Atsız'a içten teşekkür ederim.

Muş-2025

Serkan GÖKTAŞ

KISALTMALAR DİZİNİ

Bs. : Baskı

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslam ansiklopedisi

Dip. : Dipnot

drl. : Derleyen

ed. : Editör

İst. : İstanbul

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

Ts. : Tarihsiz

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Araştırmamızın konusu, “hükümün oluşmasını sağlayan, ona tesir eden, hükümün konulmasına veya değiştirilmesine sebep olan mana” olarak tarif edilen illet kavramı ile “hükümün konulmasıyla gerçekleştirilmek istenen maslahat” şeklinde tanımlanan hikmet kavramına yönelik yorumları tefsir disiplinine sadık kalarak *et-Tahrîr ve't-tenvîr* eseri örneğinde analiz edip değerlendirmektir. Çalışmamızda ayetlere getirilen yorumlardan hareketle hem Kur’ân’ın üslûbu ve anlaşılmasıyla ilgili tefsir usûlünün temel konuları ele alınmış hem de ahkâm konuları kapsamında özellikle ibadetlerle ilgili illet ve hikmetlere dair yorumlar incelenmiştir.

Bilindiği üzere illet ve hikmet konusu genelde fıkıh, kelim, hadis, felsefe ve tasavvuf gibi ilim dallarının meşguliyet sahasındadır. Bu yüzden yapılan akademik çalışmaların çoğunlukla bu ilim dallarında kendini gösterdiği gözlenmektedir. Hususen illet konusu, fıkıh biliminin asli konusu olduğundan diğer ilim dallarında fazlaca ele alınmamıştır. Hikmet konusunun ise genelde kelim, felsefe ve tasavvuf bilimlerinde işlendiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple tefsir sahasında hazırlanan tezlerde bu konuya çokça rastlandığı söylenemez. Tefsir ilminde sınırlı olarak ele alınan illet konusunun, sebep-i nüzûl ile ilintili olmakla beraber genel anlamda Kur’ân ayetlerinde Allah’ın emir ve yasaklarının hangi nedene binaen emredildiği yahut yasaklandığı üzerinden işlendiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle ayetlerde belirtilen durumların neden gerçekleştiği ve niçin o şekilde meydana geldiği ile Allah’ın herhangi bir konuda neden o kararı aldığı tartışıldığı bir konudur. Tefsir ilminde hikmet konusu ise Allah’ın Kur’ân ayetlerini indirmesinin, bunlarla emir ve yasaklar bildirmesinin ve Kur’ân’ın mevcut üslûbunun hangi faydaları sağladığının araştırılmasıdır.

Tefsir kitaplarında konunun belli bir düzende ele alınmadığı; müfessirlerin sadece ya anlatılan olayla ya da va’zedilen emir ve yasakla ilgili ayetin illetini veya hikmetini açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu ise konunun anlaşılmasına katkı sağlayamayacak düzeyde bir sonuç tevhit etmektedir. Konunun tefsir ilmi zaviyesinden yeteri kadar işlenmemesi, tefsir mecmualarında meselelerin dağınık ele alınmış olması, özellikle tefsir usûlü açısından tartışmaların gündeme gelmemesi, bu konuya müstakil olarak eğilmenin doğru olacağı kanaatini uyandırmıştır. Kur’ân’ın neyi, niçin

anlattığının, neleri hangi sebeple emredip yasakladığının, izlediği üslûbu ne tür illetlere binaen belirlediğinin ve bunların arka planında yatan hikmetlerin neler olduğunun bilinmesi herhalde önemli bir konudur.

Yaptığımız araştırmalarda illet konusunun tefsir usulünü dikkate alan bir bakış açısı ile tefsir çalışmalarında yeterince incelenmediği tespit edilmiştir. Konunun bu zaviyeden ele alınıyor olması araştırmamızı diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Tezimizin bir diğer ayırt edici özelliği ise konuyu sadece Kur'ân'ın konuları kapsamında bir illet ve hikmet ilişkisi olarak incelememesi, aynı zamanda Kurân'ın üslûp özelliklerini de illet ve hikmet tartışmaları bağlamında ele almış olmasıdır.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmada güdülen amaç, illet ve hikmet kavramlarının tanımlarını vererek *et-Tahrîr ve't-tenvîr* tefsiri özelinde bu iki kavrama dair ayetlere getirilen yorumları analiz etmek ve gerek görüldüğü yerlerde eleştirel bir bakış açısıyla konuyu irdelemektir. Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasına katkı sağlayan tefsir usûlü konularının ve dini umdelerin başında gelen ibadetlerin İLLETLERİNİN ve HİKMETLERİNİN neler olduğunun tefsir disiplini açısından ortaya konulmasının Müslüman bilince katkı sağlayacağı, bunun da Kur'ân'ı daha doğru anlamaya yardımcı olacağı, bu sayede çağdaş dünyada İslam'ın diğer toplumlara daha kolay anlatılacağı muhakkaktır.

Araştırmada takip edilen yöntemin sistematik halini şu şekilde özetleyebiliriz: Öncelikle konunun araştırılması ve üzerinde çalışılacak yol haritasının belirlenmesi için konuyla ilgili yapılan tez çalışmalarında nasıl bir yöntemin takip edildiğini ve hangi kaynak eserlerin kullanıldığını gözden geçirdik. Bilahare konuyla ilgili Temel İslam Bilimlerine dair kaynak taraması yaparak bu kaynakları ana ve tali eserler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tuttuk. Kafamızda tasarladığımız proje üzerinden temel başlıklandırmaları yaptık. Konuyu derinlemesine anlayabilmek için önce kaynak eserlerden daha sonra tez ve makalelerden ön okumalar yaptık. Bunları yaparken tezin özgün olabilmesi için kendimize has bir metot ortaya koymaya çalıştık. Bilhassa ilgili tez çalışmalarında değinilmeyen ya da gözden kaçan konuları tespit ederek özgün bakış açıları yakalamaya gayret ettik. Çalışmada tefsir ana bilim dalının pratik uygulaması olarak kabul edilen, Hz. Peygamber'den günümüze kadar yapılan tefsir ve tefsir usûlü çalışmalarında takip edilen yöntemlere riayet etmeye özen gösterdik. Konuyu ele

alırken meselenin tarihi serancamını ortaya koyabilmek adına literatür sıralamasını takip ederek önce en eski eserden yararlanmaya başladık. Daha sonra konunun günümüzdeki yansımalarını güncel kitaplar, tezler ve makaleler ışığında ele aldık. Tefsir usûlüne dair geliştirilen bilimsel yöntemler ışığında konu ile başlıklar arasında bir bütünlük ve uyum kurmaya özen gösterdik. Tezin yazımında öncelikle konunun kavramsal çerçevesini oluşturup konuyu anlaşılır hale getiren tanımsal verileri paylaştık. Bununla beraber tefsirdeki metodunu ortaya koymabilmemiz için çalışmanın merkezine aldığımız İbn Âşûr tefsiri hakkında çok fazla detaya girmeden ana başlıklar üzerinden gereken bilgileri verdik. Üzerinde yoğunlaştığımız ulûmü'l-Kur'ân ve ibadet konularını illet-hikmet çerçevesinde tek tek ele alarak önemli bulduğumuz yerlerde daha derinlikli değerlendirmelerde bulunduk.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

Araştırmanın kapsam ve sınırları başlığı altında tez içerisinde ele aldığımız konular ile yaptığımız başlıklandırmalar şu şekildedir:

Önce illet kavramının sözlük ve terim anlamları ile Kur'ân'da ve Temel İslam Bilimlerinde illet konusunun tanım ve işlenişleri ile ilgili verileri paylaştık. Bununla beraber fıkıh usûlü konusu olan illetin şartları, illet-kıyas, illet-gaye ve illet-sebep ilişkisi gibi konuları işledik. Aynı bölümde hikmet kavramının literal ve terim anlamları ile Kur'ân'da ve Temel İslam Bilimlerinde bu kavramının tanım ve işlenişini ele aldık. Bu bilgiler ışığında illet-hikmet kavramlarının ilişkisi ve aralarındaki farklar ile bunlarla bağlantılı olan makâsıd ve maslahat kavramlarının tanım, mahiyet ve bağıntısal ilişkilerini bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalıştık. Konunun anlaşılmasına katkı sunan kavramsal çerçeveleri tamamladıktan sonra müfessir Tahir b. Âşûr'un hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, makâsıd ve maslahat düşüncesi ile *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr* adlı tefsirinde izlediği metodu irdeledik. Bu bilgileri verdikten sonra tezin iskeletini oluşturan konuyu, yani İbn Âşûr'un illet ve hikmete dair yaptığı tanımları, *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr* isimli tefsirinde ulûmül-Kur'ân ile ibadet konularının İLLETLERİ VE HİKMETLERİne yönelik getirdiği yorumları örnekler vererek paylaştık. Son olarak tezin tamamından elde edilen bilgiler ışığında vardığımız kanaati ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmanın sınırları hakkında da şunları ifade edebiliriz: Konu bir tefsir çalışması olduğu için diğer ilim dallarının ilgi alanına giren teferruatlara zorunlu olmadıkça girmedik. Sadece illet ve hikmet kavramlarının bazı ilim dallarındaki tanım ve taksimatını konunun anlaşılması amacıyla ele aldık. Üstelik Temel İslam Bilimlerinin her alanına da ayrıca temas etmedik. Sadece bu ilim dallarında tanım ve mahiyet açısından kısa değerlendirmeler yaparak mevzuyu tefsir disiplini sınırları içinde ele almaya özen gösterdik.

Araştırmanın Kaynakları

İllet ve hikmet konusunun pek çok ilim dalıyla ilintili olması daha fazla kaynağa başvurma ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden araştırmada tefsir dışında fıkıh, kelam, hadis, felsefe ve tasavvuf gibi ilim dallarının kaynaklarından da istifade ettik. Bu minval üzere başta tefsir ve tefsir usûlü kitapları olmak üzere konuyla ilgili bahsi geçen ilim dallarına ait birçok kitabı kaynak eser olarak kullandık. Bu eserler haricinde konuyla ilgili onlarca tez ve makaleden de istifade ettik. Kaynakçada başvurduğumuz tüm kitap, tez ve makalelerin isimlerini tek tek verdiğimiz için burada sadece en fazla başvurduğumuz bazı temel eser ve tezlerin isimlerini vermekle yetineceğiz.

Konumuzun esasını teşkil ettiği için Tahir b. Âşûr (1879-1973)'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsiri, en fazla başvurduğumuz kaynak olmuştur. Bunun haricinde müfessirlerin illet ve hikmet konusuna dair yorumlarını ele alabilmemiz adına tefsir alanında Taberî (ö. 310/932) *Câmi 'u'l-beyân*, Zemahşerî (ö. 538/1160) *el-Keşşâf*, Râzî (606/1209) *Mefâtîhu'l-ğayb*, Kurtubî (ö.671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Muhammed Abduh (1849-1905)-Reşid Rızâ (1865-1935) *Tefsîrû'l-Menâr*, Elmalılı M. Hamdi Yazır (1877/1942) *Hak Dini Kur'an Dili* gibi tefsir kitaplarını alıntılama noktasında temel eserler olarak kullandık.

Kur'an ilimlerinin illet ve hikmetlerini tespit edebilmek için tefsir usûlü alanında Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Abdülazim ez-Zürkânî'nin (1880-1948) *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, M. Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915-1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mennâ' el-Kattân'ın (1925-1999) *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an* adlı eserlerine sıklıkla başvurduk.

Konunun bilhassa illet bölümüne bakan tarafını analiz edebilmek için fıkıh usûlü alanında başta İbn Aşûr'un *Maķāşidü's-ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* eseri olmak üzere Cassâs (370/981) *el-Füsûl fi'l üsûl*, Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân*, Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ* ve *Şifâ'ü'l-galîl*, Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-aḥkâm*, Şâtibî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*, Şevkânî (ö. 1250/1834) *İrşâdû'l-fuḥûl*, Abdülvehhâb Hallaf (1888-1956) *İlmü uşûli'l-fıkh*, Muhammed Mustafa eş-Şelebî (1985-1969) *Ta'lîlu'l-aḥkâm*, Ramazan el-Bûtî (1929-2013) *Ḍavâbiṭü'l-maşlahâ fi's-ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Vehbe Zuhayli (1932-2015) *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh* gibi pek çok eserden yararlandık.

İllet ve hikmet meselesini nedensellik ve varoluşa etkisi açılarından inceleyebilmemiz için kalam alanında Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)'in *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse* ve Gazzâlî'nin *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* gibi eserlerine başvurduk.

Konunun hadislerde hangi minval üzere tartışıldığını belirleyebilmemiz için hadis usûlü alanında İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmi'l-ḥadîs*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *İrşâdû tullâbi'l-ḥakā'ik*, İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *İhtisâru Ulûmi'l-ḥadîs*, Subhî es-Sâlih'in (1926-1986) *Mebâhis fî ulûmi'l-ḥadîs* adlı eserlerinden istifade ettik.

İllet ve hikmet kavramlarının kök anlam itibariyle hangi manalara geldiklerini tespit edebilmek amacıyla lügat kitaplarından Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn*, İbnü'l-Fâris'in (ö. 395/1005) *Mücmel'ül-luġa*, Raġib el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*, Feyyûmî'nin (ö. 770/1368) *el-Mişbâḥu'l-münîr*, Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Kitabü't-ta'rîfât*, Firuzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfû Istilâḥâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* adlı eserlerinden çokça iktibas ettik.

Farklı analizlerden yararlanarak bir uzlaşa meydana getirebilmek için Bülent Sönmez, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*, Mehmet Reşat Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, Selman Kuzu, *Kur'ân'a göre Hikmet Kavramı*, Ali Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İllet ve İctimaî Vakıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Aşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri*

(*Ta'îl*), Faruk Vural, *Tâhir bin Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri*, Yakup Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları* gibi birçok tezdten faydalandık.

Tezde verdiğimiz meâllerin tümünde *TDV Kur'ân-ı Kerîm Meâli*'ni esas aldık.



BİRİNCİ BÖLÜM

İLLET VE HİKMET

1.1. İLLET KAVRAMI

1.1.1. İlet Kavramının Sözlük Anlamı

İlet kelimesi, Arapçada "عَلَّ/alle" kökünden gelip muzarisi "يَعْلُ/yeüllü" mastarı ise "عَلَّ/allen" dir. Kavram, "مَدَّ/medde" vezninde olup "hastalanmak" anlamına gelmektedir. "عَلَّ / يَعْلُ / عِلَّ / alle/yeüllü/illen" ise "عَلَّ/kâlle" vezninde olup "ikinci kez içmek" anlamına gelmektedir.¹ İsmi mastar formunda gelen "عِلَّة /illet" kelimesinin yaygın anlamı "hastalık"tır.² Hastaya "عَلِيل / âlîl" ya da kendisine illet bulaşan anlamında "مُعْتَل / mu'tel" yani "illetli" denilmektedir.³ İlet, insanı iş yapmaktan alıkoyan bir özürdür. Yani illet, hastalık halinin kişide meydana getirdiği değişiklik gibi kendisinin mevcut olduğu yerde değişikliğe yol açan bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle mevcut durumda istenmeyen etkilerin meydana gelmesidir. İlet, varlığıyla mahallini etkileyen bir şeydir.⁴ Bu manada kelimeye arızî bir durum meydana getirdikleri için "إ-و- / elif-vav-yâ" harflerine Arap dilinde "illet harfleri" denmiştir.⁵

İlet kelimesi, mâzi, muzâri, ismi fâil, ismi mefûl vb. müştak kullanımlarıyla beraber "sebepe, gerekçe, bahane, suyu ağzına iki defa götürmek, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, ikinci kez susamak, art arda su içmek, devenin ikinci kez su/süt içmesi, bir işle meşgul olmak, bir şeyle oylanmak, sütün bardakta ya da memede kalan kısmı, herşeyin arta kalanı, hayvanı tekrar tekrar veya sabah, öğle ve akşam

¹ Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), "illet", 3/220, 221; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Vehbî (Beyrut: Darü'l-İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), 9/365-368.

² Ferâhîdî, "illet", 3/220, 221; Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Kahire: Darü'l-Maârif, 1707), "illet", 426; İbn Manzûr, "illet", 9/365-368; Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "illet", 159,160; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Tahir Ahmed Zâvî (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1959), "illet", 3/300.

³ Ferâhîdî, "illet", 3/220, 221.

⁴ İbn Manzûr, "illet", 9/365-368; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyânî mesâ'ili't-ta'lîl*, thk. Hamed Kebîsî (Bağdat: Matbaâtü'l-İrşâd, 1971), 21; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl* (Riyad: Darü'l-Fedîle, 2000), 870.

⁵ İbn Manzûr, "illet", 9/365-368; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl*, 871.

sağmak, devenin yürürken veya koşarken çıkardığı dışk, koyunun yenilen etinden artakalan kısım, yavrunun sabah ve akşam annesinin memesinden içtiği süt, büyük ve şişman maymun/keçi, kadının üst üste iki defa adetten temiz olması, kadını eğlendirmek, ardarda koku sürmek, annenin çocuğunu süttten kesmek için onu bir şeylerle oyalaması, baba bir üvey kardeşler, ince ve zayıf olan beden, hastalık, hastalanmak, hastalandırmak” anlamlarına gelmektedir.⁶

1.1.2. İllet Kavramının Terim Anlamı

Fıkhi bir kavram olduğu için illet kavramıyla ilgili yapılan tanımlar genel manada bu ilmin usûlü çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla fıkıh usûlü âlimlerinin verdikleri tariflerden hareketle illet şöyle tanımlanabilir:

İllet, hükmün oluşmasını sağlayan,⁷ ona sebep olan,⁸ onun oluşumuna tesir eden,⁹ hükme alâmet kılınan,¹⁰ hükmü tanıtan,¹¹ hükmün meşru kılınmasında şâri’in maksadı olmaya en uygun olan hikmettir.¹²

Yani illet, şâri’in bir hüküm koyarken hükmü gerekçelendirdiği şey, hükmü koymaya sebep olarak gördüğü kusur ya da hükmün konulması için öne sürdüğü arizî durumdur. Kelimenin lügat anlamında var olan “*kusur, hastalık ve özür*” gibi anlamlar, eksik bir durumun tamamlanması için hükmün konulmasına olan ihtiyacı ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle illet, eksikliğin tamamlanmasını sağlayan bir hükmün konulmasına sebep olan kusurdur.¹³

⁶ Ferâhidî, “illet”, 3/220, 221; Feyyûmî, “illet”, 426; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülğâfir Atar (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990), “illet”, 4/1773; İbn Manzûr, “illet”, 9/365-368; Cürçânî, “illet”, 159,160; Firûzâbâdî, “illet”, 3/300.

⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Füsûl fi'l üsûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Dârü't-Türâsî'l-İslâmî, 1994), 4/9.

⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 870-872.

⁹ Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi menâri'l-envâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübil-İlmiyye, 1976), 2/287, 288.

¹⁰ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Abdülkahir Hatip Hasenî (Beyrut: Darü'l-Hâdisetü'l-Kitabiyye, 2013), 261, 262.

¹¹ Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Tenkihü'l-fusûl fi'l-üsûl*, nşr. Sıdkî Cemil Atar (Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2004), 302-316; Yusuf el-Karadavî, *Dirasetün fi fıkhi Makâşidü's-şerî'a* (Kahire: Darü's-Şürûk, 2008), 20-22.

¹² Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 3/202-251; Bûtî, Muhammed Sâid Ramazan el-Bûtî, *Devâbihtü'l-maşlahâ fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1965), 94, 95.

¹³ Cessâs, *el-Füsûl fi'l üsûl*, 4/9; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-üşûl*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

1.1.3. Kur'ân'da İllet

Kur'ân ayetlerinin yaşanan bir hadise ya da Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine indirilmesine “*sebeb-i nüzûl*” denilmektedir.¹⁴ Müfessirler, Kur'ân âyetlerinin çoğunun herhangi bir sebebe bağlı olmadan indirildiklerini, belli bir kısmının ise nüzûl sebebinin olduğunu yani bir vakıa üzerine indirildiklerini ifade etmişlerdir.¹⁵

Tefsir ilminde illet konusu, sebeb-i nüzûl ile ilintili olmakla beraber genel anlamda Kur'ân ayetlerinde Allah'ın emir ve yasaklarının hangi nedene binaen emredildiği yahut yasaklandığı üzerinden işlenmiştir.¹⁶ Ayrıca illet konusu, ayetlerde belirtilen durumların neden gerçekleştiği ve niçin o şekilde meydana geldiği ile Allah'ın herhangi bir konuda neden o kararı aldığı tartışıldığı bir konudur.¹⁷ İcmâlen ifade edilecek olursa, Kur'ân'ın tamamında “*neden ve hangi amaçla*” sorularının sorulduğu her konunun illet mevzusunun alanına girdiği söylenebilir. Allah'ın bir şeyi emretmesi veya yasaklaması yahut bir hükmü belirtmesi herhangi bir illete bağlı olarak gerçekleşebileceği gibi bir illet olmadan da gerçekleşebilmektedir.¹⁸ Konu, salt sebeb-i nüzûl bağlamında değerlendirilemeyeceği gibi hükümlerin hangi nedene bağlı olarak indirildiği alanına da hasredilemeyecek kadar geniş ölçeklidir. Zira Kur'ân, sadece vakıaların belirtildiği yahut sadece ahkâm ayetleri denilen fıkhi hükümlerin neler olduğu ile sınırlı değildir. Onun iman, ibadât, ukûbât, kıssalar, ahlâki ilkeler, va'd-vâid

2001), 292; Karâfi, *Tenkihü'l-fuşûl fi'l-uşûl*, 302-316; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 870- 872; Karadavî, *Dirasetün fi fıkhi Makâşidü's-şerî'a*, 20-22.

¹⁴ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risaletin-Nâşirûn, 2008), 71-75; Zürkânî, Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), 1/106, 107; İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Taahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 1/46-50.

¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 71; İbn Âşûr, *et-Taahrîr ve't-tenvîr*, 1/49; İshak Yazıcı, “Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Önemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 117.

¹⁶ el-Bakara 2/188; el-Mâide 5/32; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Darü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1981), 1/125, 339; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi uşûli'l-fikh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 156, 157; Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 17-20.

¹⁷ el-Mâide 5/91; el-En'âm 6/146; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/363, 364, 426.

¹⁸ el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Şam: el-Ma'hedü'l-İlmiyye'l-Franseti li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964), 784-790; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 18- 26.

gibi akla gelebilecek pek çok konuyu ihtiva ettiği düşünülürken bunların “nedensellik açısından” incelenmesi meselesinin illet konusuyla ilintili olduğu ifade edilebilir.¹⁹

İllet, kelime olarak Kur’ân-Kerim’de geçmemektedir. Yalnızca üstü kapalı bir şekilde hükümlerin gerekçesi anlamında kullanılmaktadır.²⁰ Bu gerekçe bazen doğrudan “من اجل/bu yüzden, şu sebeple” gibi²¹ illet ifade eden bir kelime/harf ile belirtilirken bazen de cümlelerin içinde kullanılan “şu sebeple, şuna binaen, şu gerekçeyle” gibi ifadelerle hüküm ya da olayın illeti belirtilmektedir.²² Örneğin Mâide suresinin “İşte bu yüzden ki İsrailoğulları’na şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler.” anlamındaki 32. ayetini ele alalım. Ayetin öncesinde bir cinayet hadisesi aktarılmış ve bu olaydan ötürü Yahudilere “Kim birisini haksız yere öldürürse tüm insanları öldürmüş kim de birisinin hayatını kurtarırsa tüm insanları kurtarmış gibidir.” hükmü verilmiştir. Görüldüğü gibi ayette “من اجل/bu yüzden” lafzı kullanılarak hükmün illeti belirtilmiştir.²³

İçerisinde illet ifadesinin açıkça zikredilmeyip ayetin manasında mündemiç olarak var olan gerekçeli hükme Tevbe suresinin “Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, (biliniz ki) Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir.

¹⁹ Zeydan, *el-Veciz fî uşûli’l-fıkh*, 156, 157; Şelebî, Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, (Beyrut: Darü’n-Nehdetü’l-‘Arabiyye, 1981), 14-34; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 31-187; Hasan Yılmaz, “Kur’ân’ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”, *Diyanet İlmî Dergisi Özel Sayı* (2012), 302-304.

²⁰ el-Bakara 2/188; el- Mâide 5/32, 90, 91; el-En’âm 6/146; İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 1/249; Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr* (Kahire: Darü’l-Fikri’l-‘Arabiyye, 1986), 2342-2352.

²¹ el-Mâide 5/32; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/252; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 6/175; 28/85, 86; Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr*, 2136-2143.

²² el-En’âm 6/146; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhîr*, thk. Muhammed Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 3/483; Abdolvahhâb Hallâf, *İlmü uşûli’l-fıkh* (Kahire: Mektebetü’d-Da’vetü’l-İslamiyye, 1956), 221-225.

²³ Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdillâh en-Nemr (Riyad: Dârü’t-Tayyibe, 1988), 3/41-46; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, 1/232-234; Muînüddîn el-Îcî, Ebû’l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Îcî es-Safevî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/456-462.

Şüphesiz Allah iyi bilendir, hikmet sahibidir.” anlamındaki 28. ayeti örnek gösterilebilir. Ayette müşriklerin Mescid-i Haram’a yaklaştırmalarının engellenmesi istenmiş ve bu istek onların *"pis/necis olmaları"* ile illetlendirilmiştir. Görüldüğü gibi ayette illet lafızlarından herhangi birisi kullanılmamış, hüküm gerekçesi cümlelerin içinde verilmiştir.²⁴

İslam âlimleri, Yüce Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de hüküm bildirirken tek bir yol izlemediğini, hükümleri farklı konular içerisinde bazen illetini bildirerek²⁵ bazen de bildirmeyerek açıkladığını ifade etmektedirler.²⁶ Yukarıda Kur’ân’ın illet bildirerek hüküm koymasına örnekler verilmişti. İletini bildirmeden hüküm koymasına ise Nisa suresinin *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız, yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse, yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”* anlamındaki 43. ayeti örnek gösterilebilir. Ayette sarhoşun namaz kılması yasaklandığı halde neden yasaklandığının illeti belirtilmemiştir. Yani hüküm bildirilmekle beraber illet, ayetin mefhumundan anlaşıldığı için verilmemiştir.²⁷

Kur’ân-ı Kerim’in bir şeyin illetini bildirmediği temel amacının hükümlerin olumlu veya olumsuz yönlerine dikkat çekmek, emrettiği şeylerin yararlarını yahut yasakladığı şeylerin zararlarını muhataba bildirmek olduğu söylenebilir.²⁸ Yani maslahata yönelik bir amacın güdüldüğü ifade edilebilir. Başka bir deyişle Kur’ân’ın illet bildirmesinin maksadı, insana kendileri açısından yararlı veya zararlı şeylerin

²⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2006), 10/152-158; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, 1/354, 355.

²⁵ el-Mâide 5/32; et-Tevbe 9/28; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/152-158; Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr*, 2136-2143.

²⁶ en-Nisâ 4/43; Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1981), 10/111-114; Hallaf, *İlmü uşûli’l-fikh*, 144-147.

²⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. M. Sadık Kamhavi (Beyrut: Darü İhyâü’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1992), 2/3-12; Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr* (Kahire: Dârü’l-Menâr, 1947), 5/112-115; 7/72-89; Zeydan, *el-Veciz fi uşûli’l-fikh*, 205, 206.

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11/180-182; Mehmet Emin Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, *Makâsîdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018), 262-278.

neden yararlı veya neden zararlı olduğunu delillendirerek izah etmesidir.²⁹ Konunun anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla Mâide suresinin “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*” anlamındaki 38. ayeti örnek olarak gösterilebilir. Ayette Yüce Allah’ın hırsızların elinin kesilmesinin illetini “*caydırıcı bir müeyyide*” olarak bildirilmesi maslahata binaendir. Yani hem konuya dikkat çekmek hem de muhataplara yarar eksenli bir anlayış benimsetmek içindir. Burada illet belirtilmesinin maksadı, muhataplara hırsızlık suçunun kötülüğünü idrâk ettirmekle beraber hırsızlığın önünün kesilmesinin yolunun cezai müeyyidenin uygulanması olduğunu öğretmektir.³⁰ Konuyla ilgili bir başka örnek de Ankebût suresinin “*(Resûlüm!) Sana vahyedilen Kitab’ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.*” anlamındaki 45. ayetidir. Ayette namaz ibadetinin hangi illete binaen emredildiği açıkça belirtilmiş olmakla beraber bu hükmün insan açısından hangi faydayı sağladığının da altı çizilmiştir. Çünkü burada hükmün illetini belirtmenin esas maksadı, muhataba mevcut hükmün faydasını fehmettirmektir.³¹

Hükümlerin ta’lili yani illetlendirilmesi işlemi, yukarıda belirtildiği gibi bazen Kur’ân tarafından yapılmakta bazen de içtihat yoluyla âlimler tarafından ortaya konulmaya çalışılmaktadır.³² İctihat yoluyla nasslardaki illetleri tespit etme “*tahrîc’ü’l-menât, tenkîh’ü’l-menât ve tahkîk’ü’l-menât*” yöntemleriyle gerçekleştirilmektedir.³³ Âlimlerin bu yöntemleri kullanarak ayette belirtilmeyen hükümlerin illetini içtihat yoluyla ortaya koymalarına³⁴ Mâide suresinin “*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili*

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 11/182, 183; Abdurrahman Haçkalı, “Makâsıd Nazariyesi Doğru Analiz Edilebildi mi?”, *Makâsıdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018), 310-318; Mehmet Erdoğan, “İslâm Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler”, *Tevilât, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 1/1 (2000), 130, 131.

³⁰ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalîl*, 27-29; Ebû’s-Suûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, thk. Abdulkadir Ahmet Âta (Riyad: Mektebetü Riyade’l-Hadise), 2/52, 53; Ahmet Yaman, “Makâsıd Merkezli Kur’ân-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”, *Makâsıdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018), 130-140.

³¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/217; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6/244-246.

³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: 1993), 3/491; Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21-26; Haçkalı, *İzzuddin B. Abdisslâm’da Maslahat Nazariyesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 144, 145; Soner Duman, *Şâfi’î’nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 40, 45.

³³ Zekiyüddin Şa’bân, *Uşûli’l-fıkh*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 165-167.

³⁴ Vehbe Zuhayli, *el-Vecîz fî uşûli’l-fıkh* (Beyrut: Darü’l-Fikri’l-Muâsır, 1999), 72-75.

taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.” anlamındaki 90. ayeti örnek olarak verebilebilir. Ayette içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarının şeytan işi olduğu yani haram olduğu belirtilmiş ancak bunların hangi illete binaen haram kılındıkları belirtilmemiştir. Ayette içkinin haram kılınmasının illeti belirtilmediği için fâkihler içtihat yoluna başvurup içkinin haramlığının illetini sarhoşluk vermesi özelliğinden, kumarın illetinin mala zarar vermesi ve haksız kazanç elde edilmesi özelliğinden, putların ve fal oklarının ise tevhid akidesine zarar verme özelliğinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmışlardır.³⁵

Kur’ân’da illet kavramı geçmediği için ilk dönem İslam âlimleri, illeti, hükmün gayesi³⁶ veya hükmün gerçekleştirmek istediği fayda yahut hüküm ile hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki münasiplik bağı anlamında kullanmışlardır.³⁷ Zaman içerisinde bu anlamlar yerine illet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Âlimler bu mantık üzerinden ayetlerde illeti belirtilmeyen hükümleri çeşitli yollardan illetlendirmeye çalışmışlardır.³⁸ Gazzâlî gibi bazı âlimler, illetin hükmü gerektirmesinin Allah’ın belirlemesiyle gerçekleştiğini ifade ederken³⁹ Şevkânî, Mu’tezilî âlimlerin illetin hükmü gerektirmesinin bizzat illetin kendi zatından kaynaklandığını ileri sürdüklerini ifade etmiştir.⁴⁰ Âlimlerin çoğu Kur’ânî hükümlerin illetlendirilebileceğini belirtirken Eş’ârî kalamcıları ve Şatibî gibi âlimler muallal olduğuna dair delil olmadıkça illetlendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁴¹ Dini hükümlerin bir illete tabi olmadığını iddia edenler, dini hükümlerin taabbüdî olmasını gerekçe göstermişlerdir.⁴²

³⁵ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi’l-Bühûsi ve’d-Dirasâtî’i-İslâmiyye, 2001), 8/660-665; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/122-126; el-Basrî, *el-Mu’temed*, 775-797; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 1/364, 365.

³⁶ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd (Riyad: Darü İbni Affân, 1997), 1/410, 411; Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, 117-120.

³⁷ Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *el-Burhân fî uşûli’l-fîkh*, thk. Abdülazim ed-Deyyib (Doha: 1979), 799-814; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/282, 283; Şa’bân, *Uşûli’l-fîkh*, 149, 150.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/122-126; el-Basrî, *el-Mu’temed*, 775-797; İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2022); Ali Muhammed Es’ad, “İslam Düşüncesinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir”, *Makâsîdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018), 204, 205.

³⁹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1036, 1037; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/316; Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, 117, 118.

⁴⁰ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 871, 872; Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, 119-121.

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/11; Şelebî, *Ta’lîlû’l-ahkâm*, 119-121; Şa’bân, *Uşûli’l-fîkh*, 149.

⁴² Cessâs, *el-Füsûl fî’l üsûl*, 4/144, 145; Zuhayli, *el-Vecîz fî uşûli’l-fîkh*, 67; Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21; Şa’bân, *Uşûli’l-fîkh*, 149, 150.

Hükümlerin ta'lil edileceğini söyleyenler, illeti ancak akılla bilenebilen hükümlerin ta'lil edilebileceğini, akılla kavranamayanların ise ta'lil edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴³ Âlimler, eğer bir ayet açık bir şekilde hükmün illetini belirtmemişse o zaman illetin ayetin mefhumunda çeşitli karinelerle aranması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴⁴ Örneğin “*Elif Lam Ra. Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye layık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır. Şiddetli azaptan dolayı vay kâfirlerin haline.*” anlamındaki İbrahim suresinin 1. ayetinden hareketle âlimlerin Kur'ân-ı Kerim'in gönderiliş illetinin “*insanları karanlıktan aydınlığa çıkarma*” şeklinde belirlemeleri, ayetin illet içerdiğinden değil illet içerme ihtimali olduğundan kaynaklanmaktadır. Yani ayetin mefhumundan illet tespit edilmiştir. Yoksa ayette illet, sarahaten belirtilmemiştir.⁴⁵

Yukarıda belirtildiği üzere Kur'ân-ı Kerim'de hükümlerin illeti bazen açıktan bazen de çeşitli karineler aracılığıyla belirtilmektedir.⁴⁶ İleti açıkça ifade etmek için bazı illet harfleri ya da illeti ifade eden kelimeler kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: “*لاجل / li ecl*”, “*سبب / sebeb*”, “*الباء / ba*”, “*كى / key*”, “*اذن / izen*”, “*ان / inne, enne*”, “*لعل / leâl*”, “*حتى / hetta*”, “*لام / lam*”, “*على / alâ*”, “*من / min*”, “*ف / fâ*”, “*ان / an*”.⁴⁷ Örnek teşkil etmesi açısından Mâide suresinin “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.” anlamındaki 6. ayeti misal olarak verilebilir. Ayette namaz kılma isteğinin illeti olarak belli uzuvların yıkanması olarak gösterilmekte ve bu da illet harfi sayılan “*ف / fâ*” ile başlayan bir cümle ile illetlendirilmektedir.⁴⁸ Bir başka örnek ise Tâhâ suresinin “*كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا*” /*Böylece (taki) seni bol bol tesbih edelim.*” anlamındaki 33. ayetidir. Ayetin öncesinde Hz. Musa'nın Allah'tan birşeyler istediği ve ona istediği şeyi vermesi durumunda Allah'ı

⁴³ Bûtî, *Davâbiṭü'l-maṣlaḥa*, 91-95 ; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 25.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 19/74-76.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 19/74; Zeydan, *el-Veciz fî uṣûli'l-fıkh*, 205, 218.

⁴⁶ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 27-29; Zeydan, *el-Veciz fî uṣûli'l-fıkh*, 205-218.

⁴⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1037; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 27; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/252-255; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/175; Zeydan, *el-Veciz fî uṣûli'l-fıkh*, 213, 214; Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 94-117.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 11/156; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 27-29; Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 118.

bolca tesbih edeceği anlatılmaktadır. Burada şart koşulan şeyin yerine gelmesi durumunda yapılacak olan tesbih, "كَيْ /key" illet harfi ile illetlendirilmiştir.⁴⁹ Bir başka örnek ise yine Tâhâ suresinin " قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي / Musa: Rabbim! dedi, yüreğime genişlik ver." mealindeki 25. ayetidir. Ayette geçen "لِي /li" harfi "لِ /li ecli /benim için" anlamında kullanılan bir illet harfidir. "لِي /li" harfinin bu anlamda kullanılması bir şeyin kime ve niçin yapılması gerektiğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda Hz. Musa, Allah'tan istediği şeyin kendisi için yapılmasını istemektedir. Çünkü ayetin mefhumundan Hz. Musa'nın sıkıntıda olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ayet onun içindeki sıkıntının giderilme talebini "لِي / li " harfi ile illetlendirerek ayetin mefhumundan anlaşılan sıkıntının neden giderilmesi gerektiğini izhar etmektedir.⁵⁰

Kur'an'ın hükmün illetini açıkça belirtmediği durumlarda illet, ya herhangi bir kârine aracılığıyla ya da cümlelerin anlam, üslup veya bağlamından anlaşılabilmektedir.⁵¹ İmâ yöntemi⁵² denilen bu yöntem Cum'a suresinin "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır." 9. ayeti örnek olarak verilebilir. Ayette ticaret yapmanın haram ya da mekruh olmasının illeti olarak "cuma namazına çağrılma durumu" olduğu üstü kapalı bir şekilde ifade edilmektedir. Ayet, açık bir şekilde ticaretin haram ya da mekruh olduğunu belirtmemektedir. Âlimlerin bu hükme varmalarının sebebi, ayetin imâ ettiği anlamdan ulaştıkları sonuçtur. Yoksa ayette cuma vaktinde yapılan ticaretin haram veya mekruh olduğuna dair açık bir ifade yer almamaktadır.⁵³

1.1.4. Temel İslam Bilimlerinde İlet

1.1.4.1. Fıkıh İlminde İlet

İlet meselesinin fıkıh ilminin başat konularından birisi olması hasebiyle onun, diğer ilim dallarına nazaran bu ilim dalında daha yoğun işlendiği izlenmektedir. Bu

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/31, 32; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/213, 214.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/211.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/491; Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 214-218.

⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/490, 491; Es'ad, "İslam Düşüncesinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 204, 205.

⁵³ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10/11, 12; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'iz-t-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vil*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcüd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 6/119; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'il)*, 132.

yüzden konuyu araştırmaya fıkıh ilminin illet tanımını vermekle başlamak daha makul görülmektedir.

Fıkıh ilminde illet kavramının birçok tarifi yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

Cessâs'a göre illet: "*Onun oluşmasıyla hükmün olduğu, hükmün mevcudiyetinin ona bağlı olduğu vasıftır. O olmadığı zaman hüküm de olmaz. İlet, hükme alamet kılınan ve kıyasın sadece onunla gerçekleştiği mana*"⁵⁴ demektir.

Debûsî ise illeti şöyle tarif etmektedir: "*İlet, nassın hükmünü bildiren şeydir. Fer'in, asıla onunla benzediği ve nassın hükmünün kendisine bağlandığı manadır.*"⁵⁵

Şîrâzî'ye göre illet: "*Hükmü gerektiren manadır. Hükmün alametidir ve ona delalet eden manadır. İlet, hükmü getiren menfaatlerdir. O, hükme tesir eden benzerlikler*"⁵⁶dir.

Âmidî'ye göre illet: "*Hükmün konuluğu için emaredir. Hüküm, illet ile sabit olur. Hükmün konulmasındaki sebepten kasıt hükmün meşru kılınmasında şâri'in maksadı olmaya en uygun olan hikmet*"⁵⁷dir.

Karâfî'ye göre illet: "*Hükmü tanıtan, onu gerektiren vasıf*"⁵⁸tır.

Şâtibî'ye illet: "*Allah'ın emrettiği şeylerin sağladığı maslahatlar veya yasakladığı şeylerin taalluk ettiği zararlar*"⁵⁹dır.

Şevkânî'ye göre illet: "*Hükmün tanınmasını ve gerçekleşmesini sağlayan şeydir. İlet sebebiyle hüküm konulabilir. İlet, kıyasın olmazsa olmaz rükünlerinden biridir. İlet olmadan kıyas sahih olmaz. Çünkü illet, asıl ile fer'i birleştiren şey*"⁶⁰dir.

Âlimlerin kâhir ekseriyeti illeti, hükmün gerçekleşmesinin alameti olarak tanımlarken Şâtibî ve Şevkânî, bunların aksine illeti, hükmün gerçekleşmesinin alameti

⁵⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-üşûl*, 4/9.

⁵⁵ Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 292.

⁵⁶ Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkh*, 261, 262.

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, 3/202-251; Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-maṣlaḥa fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 94, 95.

⁵⁸ Karâfî, *Tenkihü'l-fuṣûl fi'l-uşûl*, 302-316; Karadavî, *Dirasetün fi'fikhi Makāşidü'ş-şer'i'a*, 20-22.

⁵⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakāt*, 1/410-412; Karadavî, *Dirasetün fi'fikhi Makāşidü'ş-şer'i'a*, 20-22.

⁶⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, 870-872; Haçkalı, *İzzuddin B. Abdisslâm'da Maslahat Nazariyesi*, 141.

olarak görmezler. Her ikisine göre illet, hükümdeki maslahatın veya mefsedetın ta kendisidir. Fâkihlerin sebep dediğı şey bu ikisine göre illettir.⁶¹

Sonuç olarak fakihlere göre illet üç farklı anlam taşımaktadır.⁶²

1. Hükümün konmasını münasip gösteren durum anlamında kullanılmasıdır. Örneğın, Ramazan ayında yolculuk yapan bir kişinin oruç tutmamasına izin verilmesi hükmünün illeti, “*yolculuktaki sıkıntı ve meşakkat*”tır.⁶³

2. Hükümün korumak istediğı yarar ve hükümün konulmasında amaçlanan netice anlamında kullanılmasıdır. Mesela, Ramazan ayında yolculuk yapan bir kişinin oruç tutmamasına cevaz verilmesi hükmünün illeti “*oruç tutan kişiden yolculuk kaynaklı sıkıntı ve meşakkatin giderilmesidir*.”⁶⁴

3. Hükümün konmasını uygun gösteren durumu ihtiva eden açık vasıf anlamında kullanılmasıdır. Örneğın, Ramazan ayında yolculuk yapan bir kişinin oruç tutmamasına cevaz verilmesi hükmünün illeti, doğrudan “*yolculuğun kendisidir*.”⁶⁵

1.1.4.2. İletin Şartları

Fıkıh usulünde illetin pek çok şartı sayılmakla beraber üzerinde ittifak edilen temel şartların beş olduğı söylenebilir.⁶⁶ Bunlar:

1-İletin hükme münasip bir vasıf olmasıdır: Yani illetin hükmü gerçekleştirme ihtimalinin olmasıdır. Örneğın sarhoş etmenin şarabın haram kılınması için münasip bir vasıf olması gibi.⁶⁷

2- İletin munzabıt/istikrarlı olmasıdır: Yani illet, belirli bir gerçekliğe sahip olmalı, kişi, yer veya duruma göre değişiklik göstermemelidir.⁶⁸ Örneğın bir kişinin başkasının pazarlığı üzerine pazarlık yapması munzabıt bir illet olmakla beraber bu

⁶¹ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/410-412; 2/11-23; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, 47, 48.

⁶² Şa’bân, *Uşûli’l-fıkh*, 147.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/282; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 870-879; Şa’bân, *Uşûli’l-fıkh*, 147; Bûtî, *Devâbihtü’l-maslaḥa*, 94.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/410, 411; Karadavî, *Dirasetün fî fıkhî Maḳâşidü’ş-şerî’a*, 20-21; Şa’bân, *Uşûli’l-fıkh*, 147, 148.

⁶⁵ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 870-872; Şa’bân, *Uşûli’l-fıkh*, 147, 148.

⁶⁶ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 872; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli’l-fıkh*, 204-211.

⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/282, 283; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 872-875; Hallâf, *İlmü uşûli’l-fıkh*, 69; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 26.

⁶⁸ Atar, *Fıkıh Usulü*, 26; Karadavî, *Dirasetün fî fıkhî Maḳâşidü’ş-şerî’a*, 20-22.

durum bir şahsın başkasının kiralama hakkını elinden almaya çalışmasıyla da gerçekleşebilir.⁶⁹

3-İlletin müteaddi olmasıdır. Yani aslın hükmünün fer'e geçebileceği bir pozisyonda olması gerekir.⁷⁰ İlletin sadece asılda olmaması gerekir. Çünkü illet, sadece asılda bulunursa, var olan hüküm başka bir şeye kıyas yoluyla irca edilemez. Örneğin şarabın haram kılınmasının illeti olarak üzüm suyunun tahammür edilmesi olarak gösterilemez.⁷¹

4-İlletin açık bir özellikte olmasıdır: İlletin duyu organlarıyla kavranabilen bir nitelikte olması gerekir.⁷² Örneğin şarapta var olan sarhoşluk verme özelliği duyular aracılığıyla anlaşılabilir.⁷³

5- İlletin kaldırıldığına dair herhangi bir delilin bulunmaması gerekir. Örneğin kız ve erkek çocuğun aynı anne-babanın çocukları olmalarındaki müştereklik, onların mirasta eşit paylara sahip olmalarını gerektirici uygun bir illet olarak sayılamaz.⁷⁴

1.1.4.3. İllet-Kıyas İlişkisi

İllet, kıyas'ın dört unsurundan birisi ve kıyas işleminin o olmadan gerçekleştirilemeyecek temel taşlarından biridir.⁷⁵ Dolayısıyla bu iki kavram arasında ayrılmaz bir bağ mevcuttur.⁷⁶ İslam hukukunda kıyas, hakkında hüküm bulunan bir konunun hükmünün, hükmü bilinmeyen bir konuya verilmesidir.⁷⁷ Kıyas işleminin yapılabilmesi için illet denilen temel bir unsura ihtiyaç duyulmaktadır. İlet ise her iki konu arasındaki benzerlik üzerinden kurulan bağlantıya verilen isimdir. Dolayısıyla kıyas işleminin icrasını sağlayan temel etmenlerden birisi ve olmazsa olmazı illettir.⁷⁸

⁶⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 872; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 69.

⁷⁰ Zuhayli, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 72-75.

⁷¹ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 68-70; Atar, *Fıkah Usulü*, 26.

⁷² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 872; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 68.

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/283; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 68; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 204-206.

⁷⁴ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 68-70.

⁷⁵ Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl fi'l-uşûl*, 308; Şîrâzî, *el-Lüma' fî uşûli'l-fıkh*, 261.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/485.

⁷⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1025-1038; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 20-22.

⁷⁸ Şîrâzî, *el-Lüma' fî uşûli'l-fıkh*, 262-264; el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1025-1038.

1.1.4.4. İlet-Gaye İlişkisi

Başta hüküm bildiren ayetler olmak üzere Kur'ân ayetlerinin her birisi, maslahatı esas alan bir amaç ekseninde bir illete dayanarak indirilmiştir.⁷⁹ Yani Kur'ân'ın insanların iyiliği için emrettiği veya yasakladığı hükümler, bir eksikliği tamamlamak için va'zedilmiştir. Kabaca ifade edecek olursak bir problemten dolayı Allah'ın insanların yararını gözeterek bir şeyi emretmesi veya yasaklaması, illet-gaye ilişkisini bizlere göstermektedir. Şöyle ki, insanın faydasına olan şeyler, bir illeti/noksanlığı giderme adına emredilmiştir. Başka bir tabirle illet-gaye ilişkisi, bir hükmün var olan noksanlık gözetilerek bir gaye çerçevesinde va'zedilmesidir.⁸⁰ Örneğin, seferde iken oruç tutmamak mübah kılınmıştır. Çünkü seferdeki meşakkat insanı zora sokacak bir problemdir.⁸¹ Normalde oruç, insan sağlığı için emredilen bir ibadettir. Ancak yolcu iken insan, oruç tutmakta güçlük çekeceği için Yüce Allah tarafından bu emir, insanın yararı gözetilerek gevşetilmiş ve mübah hale getirilmiştir. Yani gaye, bir illete binaen esnetilmiştir.⁸²

1.1.4.5. İlet-Sebepe İlişkisi

Sebepe, hükmün kendisine izafe edildiği şeydir. Hüküm, sebepe aracılığıyla gerçekleşir. Onunla ortaya çıkar.⁸³ Sebepe, “*hikmet sebebiyle hüküm için konulan ve hükmü gerektiren şey*”dir.⁸⁴ Bir şeyin oluşmasının nedeni anlamında kullanılan sebepe, İslam hukuku açısından “*Hükmün teşrî ile bir münasebeti olsun veya olmasın varlığı ve yokluğu şer’î hükmün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum anlamındadır.*”⁸⁵ Ramazan ayında oruç tutmamanın cevazına sebepe olan şey, yolculuk ve hastalık gibi

⁷⁹ Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 147; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/350; Yusuf Batar, “Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlili”, *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 157.

⁸⁰ Haçkalı, *İzzuddin B. Abdisslâm'da Maslahat Nazariyesi*, 128-130.

⁸¹ Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 147.

⁸² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/281; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/410, 411.

⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/312-315; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 922; Yunus Vehbi Yavuz, “Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış”, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Abdülhamit Birişik (Bursa: Kurav Araştırmaları Vakfı, 1996), 66, 67.

⁸⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/410; Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 261-264; Ali Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İlet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 295.

⁸⁵ Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 55-58; Yavuz, “Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış”, 66.

arizî durumlardır. Yani hükmün varlığı ve yokluğu sebebin varlığı ve yokluğuna bağlanmıştır.⁸⁶

Fıkıh usûlünde sebep, vaz'î hükümler çerçevesinde incelenmektedir.⁸⁷ Sebep, hükmün varlığına alâmet olan şeydir. Sebebin olduğu yerde mutlaka hüküm olur.⁸⁸ Bu alâmet, hüküm ile uygunluk taşıyorsa o zaman hem sebep hem de illet diye tesmiye edilir. Eğer uygunluk taşımıyorsa o zaman illet değil sebep olur.⁸⁹ Yani sebep, hüküm ile alâmetin hem uygun olması hem de uygun olmaması durumunda gerçekleşirken illet, sadece hükmün alâmet ile uygunluğu durumunda gerçekleşmektedir.⁹⁰ Hüküm ile alâmetin birbirine uygun olmasına şu misal gösterilebilir: Örneğin sarhoş etme özelliği içkinin haram kılınmasının hem sebebi hem de illetidir. İçkinin sarhoş etme özelliği ile hükmün yani haram kılınmasının arasında bir uygunluğun görüldüğü ve bu özelliğin hem sebep hem de illet olarak adlandırıldığı ifade edilmektedir.⁹¹ Hükümün alâmetle uygun olmamasına ise şu örnek gösterilebilir: Örneğin güneşin batması, akşam namazının vaktinin girdiğinin alâmetidir.⁹² Burada güneşin batması ile namaz kılma arasında herhangi bir münasebet ve uygunluk olmadığı görülmektedir. O halde güneşin batmasının alâmeti, namazın bu vakitle beraber farz kılınması hükmünün illeti değil sebebidir.⁹³ Bazı fâkihler hüküm ile alâmet arasında uygunluk olduğu zaman bunun illet olacağını, uygunluğun olmadığı durumlarda ise bunun sebep olacağını ifade etmişlerdir.⁹⁴ Gazzâlî ve Şâtibî gibi âlimler, sebep ile illetin aynı şeyler olduğunu iddia ederken⁹⁵ genel kanaat bunların farklı şeyler olduğu yönündedir.⁹⁶ Bir örnek üzerinden sebep-illet farkını açıklamaya çalışacak olursak diyebiliriz ki, insanın dünyaya gelmesine sebep olan anne-babasıdır. Yani anne-baba sebeptir. Ama insanı yaratan Allah'tır. İlet, Allah'ın yaratmasıdır.⁹⁷

İlet ile sebep arasındaki farklar şu şekilde sıralanabilir:

⁸⁶ Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 261, 262.

⁸⁷ Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 261.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/316.

⁸⁹ Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 57, 58; Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 261, 262.

⁹⁰ Zuhayli, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 135.

⁹¹ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 72-75; Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 57, 58.

⁹² Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 58.

⁹³ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 72-75; Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 263, 264.

⁹⁴ Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 57, 58.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/312-316; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 1/411.

⁹⁶ Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fıkh*, 57, 58; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'il)*, 52.

⁹⁷ Yavuz, "Sebep-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", 67.

1-Vasıf ile hüküm arasında aklen anlaşılabilir bir ilişki varsa buna illet denilir. Eğer böyle bir münasebet yoksa buna sebep denir.

2-İlletin hükme tesir etme gibi bir özelliği varken sebepte bu özellik yoktur.

3-İlletin sonuç doğurma gibi bir özelliği varken sebebin böyle bir özelliği yoktur.⁹⁸

1.1.4.6. Kelam İlminde İlet

İlet konusu, kelam ilminin önemli meseleleri arasında yer almaktadır. Kelam âlimleri genel itibariyle fıkıhta mütekellimin metodunu benimsedikleri için yaptıkları tanımlar fıkıh usûlü tanımlarıyla aşağı yukarı aynı sayılmaktadır. Yani fıkıh usulünün genel çerçevesini çizen âlimlerin aynı zamanda birer kelimci oldukları göz önünde bulundurulduğunda illet konusunda fıkıh ve kelam ilimlerinin iç içe girdiği söylenebilir.⁹⁹ Burada fıkıha ait mezhepsel farklılar üzerinden değil kelam ilminin genel çerçevesi içerisinde illetin bazı tarifleri verilecektir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre illet: *“Kendisinin sabit olmasıyla hükmün sabit olduğu, kendisinin yok olmasıyla hükmün de yok olduğu vasıftır. Bu vasıf aslında olduğu zaman fer’de de meydana gelen bir tesirdir. İlet, hükmün aslında oluşmasını sağlayan bir sıfat ve bir emaredir. Örneğin ateşin yakıcı olması ateşin illetidir. Yani bizzat onda mevcut olan bir vasıftır. Bu yüzden illet, hüküm için mucip veya müessirdir.”*¹⁰⁰

Gazzâlî'ye göre illet: *“Hükme delâlet edip ona tesir eden şeydir. Bulutun yağmurun yağmasına delâlet etmesi gibi. Yani şer’i hükmün kendisine bağlandığı, hükmü gerektiren sebep ve hükme alamet kılınan manadır. Zinanın recmi gerektirmesi gibi.”*¹⁰¹

Seyyid Şerif Cürçani'ye (ö. 816/1413) göre illet: *“Hükmün varlığının kendisine dayandığı ve onda harici bir müessirdir.”*¹⁰²

⁹⁸ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 117, 118; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, 56.

⁹⁹ Dönmez, “İlet”.

¹⁰⁰ el-Basrî, *el-Mu’temed*, 768, 774-784, 789, 790; Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İlet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 278, 279; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, 38, 39.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Şifâ’ü'l-galîl*, 20-24.

¹⁰² Cürçânî, “İlet”, 160.

Sonuç olarak kalam âlimleri, hükmün varlığının veya yokluğunun illete bağlı olduğunu, illetin hükmün ortaya konulmasına tesir eden etken olduğunu, illetin hükmü gerektirdiğini, ona sebep olduğunu, hükmü değiştiren unsur olduğunu ve hükmün hikmetinin delili olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰³

Kelamcılarının çoğu, illeti sebep olarak tanımlamıştır.¹⁰⁴ Onlara göre Allah, bir şeyi yaratırken bir sebebe/illete binaen yaratmıştır.¹⁰⁵

Ehli Sünnet ile Mu'tezile kelamcılarının illete getirdikleri tanımların hemen hemen aynı olduğu; ancak illetin hüküm gerektirirken bunun neye göre belirlendiği konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ehli Sünnet kelamcıları, illetin hükmü gerektirdiğini; ancak bunun şârî'in belirtmesiyle gerçekleştiğini ileri sürerken;¹⁰⁶ Mu'tezile kelamcıları illetin hükmü gerektirmesinin illetin bizzat kendisinden kaynaklandığını iddia etmişlerdir.¹⁰⁷ Örneğin Ehli Sünnet kelamcıları, içkinin haram kılınmasının illetini Allah'ın onu yasaklaması olarak görürken Mu'tezile kelamcıları, yasağın içkinin sarhoşluk verme özelliğinden kaynaklandığı tezini savunmuşlardır. Onlara göre içki sarhoşluk vermeseydi Allah onu haram kılmazdı.¹⁰⁸

1.1.4.7. Hadis İlminde İlet

İlet konusu, hadis ilimin temel meselelerinden birisidir. Hadis ilminde etraflıca tartışılan ve hakkında çok fazla veri bulunan illet konusu, tanım olarak “*Hadislerin sıhhatini etkileyen hususlar veya hadislerde bulunan kusurlar*”dır.¹⁰⁹ Hadis ilminde zayıf hadis çeşitlerinden biri olarak kabul edilen muallal hadis, görünürde sahih olmakla birlikte sıhhati yok edebilecek gizli bir kusur taşıyan hadisler diye tesmiye

¹⁰³ Cessâs, *el-Füsûl fî'l üsûl*, 4/9, 10; el-Basrî, *el-Mu'temed*, 768, 774-784, 789, 790; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 32, 33, 38, 39.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/312-316; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/411; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 31; Haçkalı, *İzzuddin B. Abdisslâm'da Maslahat Nazariyesi*, 295.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/312-316; Musa Carullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 139.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 20-22; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 32, 33.

¹⁰⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 789.

¹⁰⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 789; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 20-24; Bûtî, *Davâbi'ü'l-maşlahâ*, 91-95; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 32, 33; Selim Özarslan, “Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 178; Muhammed Şerafüddin, “Mu'tezile ve Husün-Kubuh”, *Marife Dergisi* 1/1 (2001), 269, 270.

¹⁰⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-hadîs ve muştalahuh* (Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melâyin, 1984), 179, 180; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 139; Ömer Faruk Akpınar, *Rivâyet Asrında İlet: Bezzâr Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13.

edilmektedir.¹¹⁰ Mualllel hadis, râvîde cerhi gerektiren haller sebebiyle zayıf hadisin bir çeşidi olarak kabul edilmektedir.¹¹¹ Bir hadisi mualllel/illetli kılan bazı durumlar vardır. Bunlar: Munkatî' veya mürsel hadisi mevsul olarak rivayet etmek, mevsul olan hadisi mürsel olarak veya merfu' hadisi mevkuf olarak rivayet etmek, bir hadisi başka bir hadisin içine katmak, sika bir râvî yerine zayıf râviyi zikretmektir.¹¹² İsnada yönelik mualllel hadis tanımı ise hadiste inkita' olması, râvinin zayıf olması veya râvinin isnaddaki râvileri karıştırmasıdır.¹¹³

Hadiste illet olup olmadığı, doğrudan râvî ile ilişkili olduğu için râvinin cerh ve ta'dil¹¹⁴ denilen sistematik eleştiri kontrolünden geçirilmesi gerekmektedir. Râvinin adalet¹¹⁵ ve zaptında¹¹⁶ bir kusur olup olmadığının tespiti için metâin-i aşere diye tabir edilen on maddelik tenkit aşamasından geçmesi şarttır.¹¹⁷ Ancak bu durumunda rivâyet ettiği hadis geçer not alabilmektedir.¹¹⁸

Mualllel hadisin hükmü ile ilgili muhaddislerin kanaatleri şu şekilde özetlenebilir: Mualllel hadis, râvisi zabt yönünden ta'n edilmiş olduğu için zayıf, hatta merdûd sayılmaktadır. Onunla amel edilmez. Ancak bir hadisin birkaç senedi varsa ve bunlardan yalnızca birisi illetli olursa, hadis sadece o senet açısından illetli kabul edilir. İçerisinde illet barındırmayan diğer senetleriyle o hadis, sahih kabul edilir.¹¹⁹

¹¹⁰ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs, Akşâ'l-emel ve's-şevk fî 'ulûmi hadîsi'r-Resûl*, thk. Nureddin İtr (Şam: Darü'l-Fikr, 1986), 89-93; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik şallâllâhu 'aleyhi ve selem*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-Eymân, 1987), 234-238; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 1996), "illet", 1209, 1210.

¹¹¹ Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 235-238; Tehânevî, "illet", 1209, 1210; Çakan, *Hadis Usûlü*, 139.

¹¹² Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 238-240.

¹¹³ Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-hadîs ve muştalahuh*, 179-185; Çakan, *Hadis Usûlü*, 139; Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 186-190; Mâhir Yâsin el-Fahl, *Eşeru 'ileli'l-hadîs fî ihtilâfi'l-fukahâ'* (Umman: Darü'l-Ammar, 2000), 35.

¹¹⁴ Halil Kaya, *Gazzâlî'de Hadis Usûlü ve Rivâyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 108; Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 147-246.

¹¹⁵ Seyyid Abdülmacîd el-Gavri, *Mevsuâtü Ulumi'l-Hadis ve fününihi* (Beyrut: Darü İbni Kesir, 2007), 2/455-463.

¹¹⁶ Gavri, *Mevsuâtü Ulumi'l-Hadis*, 2/373-391; Tehânevî, "illet", 1209, 1210.

¹¹⁷ Fahl, *Eşeru 'ileli'l-hadîs fî ihtilâfi'l-fukahâ'*, 94-109; Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 147-246.

¹¹⁸ Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 273-333; Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Sahihu'l Buhârî Râvileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 111.

¹¹⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-hadîs ve muştalahuh*, 179, 180.

1.2. HİKMET KAVRAMI

Yüce yaratıcının hiçbir şeyi boşuna yaratmadığı; herşeyi bir takım hikmetlere binaen ve bir amaç etrafında var ettiği düşüncesi kabul edilmesi gereken bir olgudur.¹²⁰ Bu anlamda uçsuz bucaksız kâinatın her zerresinin bir hikmete göre yaratıldığı göz önünde bulundurulduğunda hikmet kavramının ne kadar önemli bir kavram olduğu anlaşılacaktır.¹²¹

Hikmet kavramının insanlık tarihi kadar eski bir kavram olduğu iddia edilebilir. Zira insanlığın ortaya çıkışından itibaren farklı dil ve lehçelerde hikmet kavramı, muhtelif nosyonlarla ifade edilmiştir. Bunun temel nedeni ise bu kavramın insanların varoluşla ve hayatın anlamını kavramayla yani gerçeğin bilgisine ulaşma çabasıyla açıklanabilir.¹²² Her din, kültür ve felsefi akımın bu kavramı, çeşitli düşünce ve inanışlarının mantıksal izahını yapmak için kullandıkları görülmektedir.¹²³ Bu manada hikmet kavramı, insanlığın ortak duygu ve düşüncelerini izah eden deruni bir kavramdır.¹²⁴ Toplumlara, din ve kültürlerle göre tanım ve mahiyeti farklılık arz etmekle beraber bu kavramla ilgili ortak paydanın “*bir işin hangi maslahata binaen yapıldığının anlaşılması, hakikatinin künhüne varılması*” olduğu söylenebilir.¹²⁵ Bundan ötürü hikmet kavramını, salt İslam düşünce tarihiyle sınırlandırmak kavramın anlamını daraltacaktır.¹²⁶

Tarih boyunca var olan pek çok din ve kültürde sıkça kullanılan bir kavram olan hikmet kavramı, kutsal kitaplar, destanlar ve insanlığa mal olmuş yazılı ve sözlü

¹²⁰ İbn Âşûr, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Habib İbnü'l-Hoca (Doha: Katar Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 3/35; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 7-22.

¹²¹ Karadavî, *Dirasetün fi fıkhı meķāsidü's-şerâ*, 11; Cevdet Kılıç, “Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 122.

¹²² Buket Ataman, *Yeni İlmi Kelam’da Geleneğe Eleştiri Bağlamında Hikmete Yaklaşımların Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 9, 10, 23; Ömer Faruk Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2003), 86-94.

¹²³ Bülent Sönmez, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 126-145; Ataman, *Yeni İlmi Kelam’da Geleneğe Eleştiri Bağlamında Hikmete Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, 9-11; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 86-94.

¹²⁴ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri* (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 3-10.

¹²⁵ Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma’rife), “hikmet”, 126-128; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Aziz Dağıtım), 2/204, 205.

¹²⁶ Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 3-10.

eserlerde yerini almıştır.¹²⁷ Gerek ilahi dinlerin kutsal kitaplarında ve gerekse vahye dayanmayan dinlerin metinlerinde hikmet kavramı kullanılmıştır.¹²⁸ Bu kavram, Tevrat,¹²⁹ İncil,¹³⁰ Zebûr¹³¹ gibi ilahi kaynaklı kitaplarda olduğu gibi Zerdüştlük, Brahmanizm, Konfüçyüslük¹³² gibi ilahi olmayan dinlerin kutsal metinlerinde de kullanılmıştır. Yine bu kavram, eski Yunan, Mısır, İran, Çin, Hindistan, Türk¹³³ ve Batı kültürlerinin kadim eserlerinde de sıklıkla kullanılmıştır.¹³⁴ Bilhassa Yunan filozoflarının bu kavramı ele alıp üzerinde etraflıca konuştukları bilgisi alan yazında çokça yer almaktadır.¹³⁵ Hikmet kavramının Grekçe, Süryanice ve Aramice gibi kadim dillerde kullanıldığı bilinmektedir.¹³⁶

Genel itibariyle kutsal kitaplarda ve kadim metinlerde hikmet kavramının “bilgi, kültür, akıl, maharet, zekâ, ahlâkî güzellik, ölçülü olmak, hükmetmek, basiret sahibi olmak, ayırt etme kabiliyeti, işi sağlam yapmak” gibi anlamlarda kullanıldığı gözlemlenmektedir.¹³⁷

Cahiliye dönemi Araplarının da bu kavramı kullandığı görülmektedir.¹³⁸ Örneğin cahiliye şairlerinden Nâbîga ez-Zübeynî (ö. 604), "ولا نريد خلاء بعد احكام / Onların muhalefetinden sonra dostluklarını istemeyiz." anlamındaki beyitinde hikmet kavramının kök anlamlarından olan "احكام / hükümler" ifadesini kullanmıştır.¹³⁹ Yine

¹²⁷ Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 86-94.

¹²⁸ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1992), 2/227-281, 3/704-730; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 86-94.

¹²⁹ *Kitab-ı Mukaddes/Tevrat* (Erişim 10 Temmuz 2022), Çıkış 28:3; 31:3-6.

¹³⁰ *Kitab-ı Mukaddes/İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2017), Luka 2:40; Korintliler, 1:25-30.

¹³¹ Mezmurlar 94:12; 111:10; Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/134.

¹³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 21-24.

¹³³ Yusuf Has Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, çev. Muzaffer Tunçel (Ankara: GSB Yayınları, 2019), 53, 345; Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 10, 11; Murtaza Korlaelçi, “Felsefe ve Hikmete Dair”, *Felsefe Dünyası* 2/58 (2013), 36.

¹³⁴ Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 27-32; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 86-94.

¹³⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 74; Sönmez, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*, 121-130; Korlaelçi, “Felsefe ve Hikmete Dair”, 27-36.

¹³⁶ Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 87.

¹³⁷ Tesniye 4:6; Mezmurlar 37:30; Meseller 10:31; Matta 13:54; Markos 6:2; Yusuf Hac Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 53-345; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 87-94.

¹³⁸ Ferâhidî, “hikmet”, 1/343; Cevherî, “hikmet”, 5/1901; İbn Manzûr, “hikmet”, 3/270-274; Selman Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 14, 17; Muhammet Selim İpek, “Arap Şiirinde Hikmet Esintileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 174-179.

¹³⁹ Nâbîga ez-Zübeynî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübeynî, *Dîvân* (Mısır: Hilal Yayınları, 1911), 102.

cahiliye şairlerinden A'sâ lakabıyla bilinen Meymûn bin Kays (ö.7/629) "و غريبة تأتي " /Meliklerin hikmet sahibi olarak gelmeleri tuhaf bir durumdur." beyitinde hikmet kavramını kullanmıştır.¹⁴⁰

1.2.1. Hikmet Kavramının Sözlük Anlamı

Hikmet, "حَكْم/hakeme, يَحْكُم/yahkumu, حُكْم/hukmen" kökünden gelen bir isimdir.¹⁴¹ "Hâkim, hükmetmek, muhkem, tahkim, mahkeme, ihkâm" gibi kavramlarda bu kökten gelmektedir. "حَكِيم/hekîm" kelimesi, "فَعِيل/feîl" vezninde olup "hükmeden" anlamında Allah'ın sıfatlarından birisidir.¹⁴² Kur'an-ı Kerim'in bir ismi de "hâkim"dir. Bu isim Kur'an'ın "içerisinde ihtilaf ve zorluk barındırmayan muhkem bir kitap" olduğuna işaret etmektedir.¹⁴³ "حَكِيم/hekîm" kelimesi, "فَعِيل/feîl" vezninde "حَكِيم - حَاكِم/hükmeden, hüküm sahibi, birisini Allah'ın hükmüne davet etmek" ya da "عَالِم/âlim" vezninde "bilgili, ilmi seven, fikheden kişi" anlamındadır. Şiir için hikmetli yani "faydalı kelim" denilmektedir. "حَكْم/hakeme, مَنَعَ/mened" anlamında "engellemek" manasına gelmektedir. Zulmü engellediği ve adaleti sağladığı için insanlar arasında hüküm verenlere "حَاكِم/hâkim" ismi verilmiştir. Ayrıca sünnete uygun kararlar veren kişiye de bu isim verilmektedir.¹⁴⁴ "حَكْم/hakume" şeklinde dammeli okunduğunda "iş, oluş, hüküm vermek" anlamlarına gelmektedir. "حَكْم/hekime" şeklinde esreli okunduğunda "adalet, ilim, hilim, nübüvvet, Kur'an, İncil" gibi anlamlara gelmektedir. "أَحْكَم/ehkeme" şeklinde sülasi mezid formuna aktarıldığında "kabiliyetli olmak, tecrübe kazanmak, Kur'an'ın İslam inanç esaslarını küfür inancından ayırması, Kur'an'ın bazı ayetlerini diğer bazı ayetlerle açıklaması" anlamlarına gelmektedir. "أَسْتَحْكَم/istehkeme" şeklinde iki harfli sülasi mezid kalıbına aktarıldığında "bir işten ya da kötülük yapmaktan alıkoymak, dinini ve dünyasını kötü şeylerden korumak, bir şeyi muhkem kılmak" anlamlarına gelmektedir. Hakem olayında Haricilerin sloganı olarak kullanılan "İni'l-hükmi illâ lillah/Hüküm ancak Allah'ındır." sözündeki "hüküm" de hikmet kelimesinden türemiştir.¹⁴⁵ Hayvanı kontrol altına aldığı için "ağzına takılan gеме" hikmet denilmiştir. Gemin hayvanı kontrol altına alıp yanlış hareketler yapmasını engellediği

¹⁴⁰ İbn Manzûr, "hikmet", 3/270.

¹⁴¹ İbn Manzûr, "hikmet", 3/270.

¹⁴² el-En'âm 6/18.

¹⁴³ Âli İmrân 3/7; Yâsîn 36/2.

¹⁴⁴ Cevherî, "hikmet", 5/1901, 1902; İbn Manzûr, "hikmet", 3/270-274; Cürçânî, "hikmet", 96, 97; Fîrûzâbâdî, "hikmet", 1/685, 686.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, "hikmet", 3/270-274; Fîrûzâbâdî, "hikmet", 1/685, 686;

gibi hikmet de insanı yanlış davranışlardan alıkoymaktadır. Kur'ân'da geçen “أَيَّاتٌ مُّحْكَمَاتٌ/muhkem ayetler” tabiri “neshedilmemiş veya beyana muhtaç olmayan ayetler” şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁶

Tüm müştak kullanımları esas alınarak hikmet kavramının “*ilim, ilim sahibi, fıkıh, hüküm, hükmetmek, hükmeden, hakkında hüküm verilen, adaletle hükmetmek, eşyanın en iyisini en iyi bilgiyle bilmek, işleri en ince, en dakik şekilde yapmak, din ve dünya işlerine zarar veren şeylerin nehyedilmesi, bir işe tekrar geri dönmek, yönetmek, engellemek, gemlemek, sağlam olmak, bir kişinin şanını yüceltmek, tecrübe edinmek, sağlamlık, sonu ilim, hilm ve adaletle varan şey, fahmetmek, Kur'ân, İncil, nübüvvet*” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.¹⁴⁷

1.2.2. Hikmet Kavramının Terim Anlamı

Hikmet kavramının pek çok ıstılahi tanımı yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

“Beşerin gücü nispetinde eşyanın varoluşundaki hakikati bilmesini konu edinen bir ilimdir. İşlerde orta yolu bulmaya yarayan ilmi ve akli bilinçtir. İlmiyle amel etmektir.”¹⁴⁸

“Kur'ân'ı anlamaktır veya onun insana emrettiği helal-haram, emir-nehiy gibi nasihatlerdir.”¹⁴⁹

“Uygulanabilmesi için şer'i hükümlerin bilinmesidir.”¹⁵⁰

Hikmet kelimesinin neliği ile ilgili farklı ilim dallarında pek çok yorumsal tarif yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

“Allah'ın indirdiği hükümlerin bilgisidir. Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in beyanı olmadan anlaşılamaz. Hikmet, doğru ile yanlış birbirinden ayırma ferasetidir.”¹⁵¹

¹⁴⁶ Fîrûzâbâdî, “hikmet”, 1/685, 686; Butrus B. Bûlus Bustânî, *Muḥîṭü'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), “hikmet”, 184.

¹⁴⁷ Ferâhidî, “hikmet”, 1/343; İsfahânî, “hikmet”, 126-128; İbn Manzûr, “hikmet”, 3/270-274; Fîrûzâbâdî, “hikmet”, 1/685, 686; Tehânevî, “hikmet”, 695-701.

¹⁴⁸ Cürcânî, “hikmet”, 96; Tehânevî, “hikmet”, 701.

¹⁴⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/78, 146; Cürcânî, “hikmet”, 96.

¹⁵⁰ Tehânevî, “hikmet”, 701.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/577.

“Kişiyi cahilce davranışlardan alıkoyan sağduyudur. En derin şekilde bir konuya vakıf olmaktır.”¹⁵²

“Hikmet, kötülüğü giderip iyiliği elde etmektir. Bir işi körü körüne ve bilinçsizce değil sonuçlarını mülhaza edip muhtemel tehlikeleri önleme kabiliyetidir. Söz ve davranışlarda doğruyu tutturmak, varlıkların özündeki anlamları kavramaktır.”¹⁵³

Bu tanımlardan elde edilen sonuca göre hikmetin “kişiyi kötülük yapmaktan ve cahilce davranışlar sergilemekten alıkoyan, bilgiye dayalı derin vukûfiyet, sağduyu ve anlayış ya da doğru karar verebilme yeteneği” olduğu söylenebilir.¹⁵⁴

1.2.3. Kur'ân'da ve Tefsir İlminde Hikmet

Hikmet kelimesinin kök sigası olan “حَكَمَ/hakeme” şeklindeki fiil formu Kur'ân-ı Kerim'de seksen dört yerde geçmektedir. Bu kökten türeyen diğer müştak kullanımları, iki yüzden fazla ayette geçmektedir. İsmi mastar formu olan “حِكْمَة/hikmet” kelimesi ise on dokuz ayette yirmi bir defa, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i fail formu olan “حَكِيم – حَكِيمٌ /hükmeden, hüküm sahibi” kelimesi ise doksan yedi yerde kullanılmaktadır.¹⁵⁵

Kur'ân- Kerim'de hikmet kavramının pek çok kavramla ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramların genel itibarıyla “kitap,¹⁵⁶ mülk,¹⁵⁷ ayet,¹⁵⁸ zikir,¹⁵⁹ ilim,¹⁶⁰ hayr,¹⁶¹ şükür,¹⁶² cedel, davet, mev'iza-i hasene¹⁶³” gibi

¹⁵² Muhammed Esed, *Kur'ân Kavramları*, çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 132.

¹⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/204-218.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/10-12; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/204-218; Esed, *Kur'ân Kavramları*, 132.

¹⁵⁵ Bazı sayımlara göre bu sayı iki yüz civarındadır. Bizim burada bunları tek tek ele almamız imkân dâhilinde değildir. Daha geniş bilgi için Bülent Sönmez, Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti (Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 1998), 10; Nasır bin Süleyman el-Ulvan, *el-Hikme* (Riyad: Darü'l-vatânî li'n-neşr, 1991), 7-19; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 22, 23; Hamide Ulupınar, "Kur'ân'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 794.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/129, 151, 231; Âli İmrân 3/48, 81, 164; en-Nisâ 4/54, 113; el-Mâide 5/110; el-En'âm 6/89.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâ'd 38/20.

¹⁵⁸ el-Âhzâb 33/34.

¹⁵⁹ Âli İmrân 3/58.

¹⁶⁰ el-Kasas 28/14.

¹⁶¹ el-Bakara 2/269.

¹⁶² Lokmân 31/12.

¹⁶³ en-Nahl 16/125.

kelimeler olduğu ifade edilebilir.¹⁶⁴ Bir ayette de “*hikmetün bâliġetün*” terkihi, isti'mâl edilmiştir.¹⁶⁵ Hikmet kavramı, hem Mekki hem de Medeni surelerde kullanılmıştır.¹⁶⁶

Kur'ân-ı Kerim'de hikmetle yakın anlamlı ya da onunla bağlantılı olduğu iddia edilebilecek bazı kavramlar mevcuttur. Bu kavramlardan bazıları: “*fehm, fikh, adalet, takva, basiret, furkan, hak, tedebbür, tefekkür, hicr, marifet, burhân*”¹⁶⁷ gibi terimlerdir. Kur'ân merkezli bakıldığı zaman hikmet kavramıyla zıt anlamlı olan bazı kavramların da “*zulüm, batıl, sefeh, cehâlet*”¹⁶⁸ gibi terimler olduğu ileri sürülebilir.

Ayetlerin bağlamına ve kelimenin iştikakına göre bazen aynı¹⁶⁹ bazen de farklı manalarda kullanılan¹⁷⁰ hikmet kavramının ismi fail formuyla Allah, peygamberler, kutsal kitaplar ve insanlar için sıfat olarak kullanıldığı izlenmektedir. Kavramın Kur'ân'daki en yaygın kullanım şekli, “*حكيم/hekîm*” ism-i fail formuyla Allah'ın sıfatı olarak isti'mâl edilmesidir. Allah'ın sıfatı olarak kullanıldığı yerlerde genel itibariyle tek başına değil; Allah'ın diğer sıfatlarıyla beraber “*الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ / عَزِيزٌ حَكِيمٌ*” terkipleri içerisinde kullanıldığı görülmektedir.¹⁷¹ Kavramın Allah'ın sıfatı olarak kullanıldığında ayrı,¹⁷² peygamberlerin sıfatı olarak kullanıldığında ayrı,¹⁷³ Kur'ân-ı Kerim ve diğer kutsal kitapları nitelemek için kullanıldığında ayrı¹⁷⁴ ve insanlar hakkında kullanıldığında ayrı anlamlara karşılık geldiği görülmektedir.¹⁷⁵ Bu anlamda manayı belirleyen unsurun kavramın kimi nitelemek için kullanıldığıdır.

¹⁶⁴ Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 22-70; Ulupınar, “Kur'ân'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu”, 794-795.

¹⁶⁵ el-Kamer 54/5.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/32; el-Kamer 54/5; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 22, 23.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/2, 42, 219, 282; en-Nisâ 4/174; el-A'râf 7 /46; Yûsuf 12/108; Tâhâ 20/28; el-Enbiyâ 21/79; el-Fûrkan 25/1; Sâd 38/29; el-Fecr 89/5; Tehânevî, “hikmet”, 701 702; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 74-157; Mehmet Reşat Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 16-27.

¹⁶⁸ Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 158-179; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 28-32.

¹⁶⁹ Örneğin, Bakara Suresinin 32, 129, 209, 220. ayetlerinde aynı anlamda kullanılmaktadır.

¹⁷⁰ Örneğin, Bakara Suresinin 151, 231 vb. ayetlerinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

¹⁷¹ Ulupınar, “Kur'ân'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu”, 794.

¹⁷² el-Bakara 2/32, 209; Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmaksur b. Abdurrahim (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/100, 101.

¹⁷³ el-Bakara 2/129, 251; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 8/613; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdussani Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/438;

¹⁷⁴ Âli İmrân 3/58; Yasîn 36/2; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 2/388; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/562, 563; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdî'l-'akli's-selîm*, 2/147.

¹⁷⁵ el-Bakara 2/269; Lokmân 31/12; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/500; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/334.

Hikmet kavramının ismi fail sigasıyla Allah için kullanıldığında “*hikmet sahibi, hüküm veren, hak ile bâtili birbirinden ayıran, söz ve davranışlarında isabetli olan, cehaleti, fesadı ve bozulmayı engelleyen, işinde bozukluk olmayan, adaletle hükmeden, her şeyde üstün olan, eşyayı yerli yerine koyan, işi en güzel şekilde yapan*”¹⁷⁶ vb. anlamlarda isti'mâl edildiği görülmektedir.

Ayetlerde peygamberler için kullanıldığında onlara kitapla beraber hikmetin de verildiği sıklıkla ifade edilmektedir. Örneğin En'âm suresinin 83-89 arasında geçen ayetlerinde on sekiz tane peygamberin ismi zikredildikten sonra hepsine kitap ve hikmet verildiği ifade edilmektedir. Farklı surelerde de spesifik olarak Hz. Peygamber¹⁷⁷ başta olmak üzere Hz. Musa,¹⁷⁸ Hz. İsa,¹⁷⁹ Hz. Davud¹⁸⁰ ve Hz. Yahya¹⁸¹ gibi peygamberlere hikmet verildiği belirtilmektedir. Ayetlere bakıldığı zaman hikmet kavramının kitap ve nübüvvetle sıkı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Müfessirler, peygamberlere kitapla beraber verilen bu hikmetin ne olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Genel manada verilen anlamların “*sünnet, dini tanıma ve dinde derin bir kavrayışa sahip olma, ancak peygamberin anlatımıyla kavranılacak olan dini bilgi, söz ve davranışlarında isabetli olan, Allah'ın emirlerini açıklayan, insanların arasında hükmeden, dinin maksat ve sırlarını izah eden kimse, aklını kullanan kişi*”¹⁸² vb. anlamlar olduğu görülmektedir. Verilen bu manaların mefhumuna bakıldığında peygamberlere verilen hikmetin “*insanlara vahyi açıklama ve pratik hayatta uygulama melekesi*” olduğu görülmektedir.¹⁸³ Allah'ın peygamberlere gönderdiği kitaplar, hem dini bilgileri hem de varlık âleminin anlaşılmasına yardımcı olan temel bilgileri içermektedir.¹⁸⁴ Âlimler, bu bilgilerin doğru bir biçimde insanlığa ulaşmasını sağlayacak olan peygamberlerin sıradan insanlarda olmayan bazı nitelikler taşıması

¹⁷⁶ el-Bakara 2/32; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/529; 2/577, 578; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/429; 2/403; Begavî, *Me 'âlimü't-tenzîl*, 1/80; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/263, 473.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/151.

¹⁷⁸ eş-Şuarâ 26/21.

¹⁷⁹ Âli İmrân 3/48.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/251.

¹⁸¹ Meryem 19/12.

¹⁸² el-Bakara 2/129, 151, 251; Âli İmrân 3/48; Meryem 19/12; eş-Şuarâ 26/21; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/575-577; Begavî, *Me 'âlimü't-tenzîl*, 1/152; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/472, 473; Ulvan, *el-Hikme*, 19-24.

¹⁸³ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/591-593; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/204-220.

¹⁸⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 31-187; Yılmaz, “Kur'ân'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”, 299-312; Ömer Demir, “Kur'ân Öğretiminde Temel Boyutlar”, *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 264-266.

gerektiğini; yoksa dinin yanlış anlaşılabilceği vurgusunu yapmışlardır.¹⁸⁵ Bu noktada onlar, peygamberlere verilen hikmetin, “*vahyi doğru bir şekilde idrâk edip insanlığa sunmak*” olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁶ Hz. Peygamber’in bir hadiste “*kendisine kitapla beraber ona benzer bir şeyin de verildiğini*”¹⁸⁷ ifade etmesi de bu yorumu destekler niteliktedir. Peygamberlere neden bu yetinin verildiği ise şöyle açıklanabilir: Kur’ân örneğinden yola çıkarak vahyin, gerek dil ve üslûp açısından ve gerekse muhteva açısından ilk anda anlaşılmayı zorlaştıran bir özelliğe sahip olduğu bilinmektedir.¹⁸⁸ Şöyle ki, müfessirler, Kur’ân ayetlerinin özellik olarak bazılarının mücmel, bazılarının mutlak, bazılarının müphem, bazılarının müşkil ifadeler barındırdığını; bazı ayetlerin de ancak ilim erbâbının bilebileceği yabancı/garîb kelimeler ihtiva ettiğini belirtmişlerdir.¹⁸⁹ Ayrıca Kur’ân’ın üslûp olarak içerisinde hakikat-mecâz, teşbih-istiâre, i’câz-itnâb, kinâye-ta’rîd, vücûh-nezâir vb. dile tealluk eden niteliklere sahip olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹⁰ Kur’ân’ın bir din kitabı olması hasebiyle muhtevasında hukuk, ahlâk, ibadet, muamelât, kıssalar vb. konular ile ilgili malumatlar barındırması da bu bilgilerin vahyin açıklayıcısı konumunda olan Hz. Peygamber tarafından izah edilmesini gerekli kılmaktadır. İşte Hz. Peygamber’in vahyin anlaşılmayı güçleştirecek bu tür niteliklerinden ötürü onu açıklamaları ve pratik hayatta davranışlarıyla göstermesi

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2001), 276, 277; Kâdî Abdülcebbâr, Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 573-575; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 2/213; 3/425; Mustafa Sönmez, “Akli Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin “Fetânet” Sıfatı”, *Kader* 20/2 (2022), 725, 726.

¹⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/206-207; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 2/213; Sönmez, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*, 118-123.

¹⁸⁷ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. İzzet Ubeyde ed- Deâsî (Beyrut: Darü İbn Hazm, 1997), “Sünnet”, 6 (No. 4604).

¹⁸⁸ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/303-331; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 175-178; Yunus Akça, “Kur’an’da Müşkile Yol Açan Sebepler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 193-210.

¹⁸⁹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dârü’t-Türas.), 1/152-164; Süyûtî, *el-İtkân*, 452-516; Mennau’l-Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Mektebetü Vehbe), 205-241.

¹⁹⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1955), 3/380-468; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/4-474; Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtaşarü’l-meânî*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2016), 278-377; Süyûtî, *el-İtkân*, 483-642; Ali Bulut, *Belâğetü’l-müyessere* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 103-117, 126-166.

özelliğine hikmet denilmektedir.¹⁹¹ Peygamberlerin vahyi yorumlayıp izah etmelerine hikmet¹⁹² denildiğine göre vahiy ile hikmet arasında bir herhangi bir zıtlık olmamalıdır. Zira böyle bir tenakuz, peygamberlerin Allah'ın maksatlarına ters olacak şeyler söylemesi anlamına gelecek ki, bu da mümkün değildir.¹⁹³

Hikmet kavramı, Kur'an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplar için kullanıldığında “okuyup manalarını düşünen kişiyi hikmet sahibi kılan, hikmet dolu, isabetli ve doğru hüküm, vahyin aydınlığı, kendisinden istifade edilen, batılı engelleyen” anlamlarına geldiği izlenmektedir.¹⁹⁴

Hikmet kavramı insanlar için kullanıldığında “ilmin künhüne varan ve onunla amel eden, Kur'an'ı anlayıp tefsir eden, tefsir usûlünü bilen, Kur'an'ın hükümlerini bilen, Allah'tan korkan, delile dayalı isabetli söz söyleyen, sünneti anlayan, aklını kullanan, Allah'ın emirlerini düşünüp ona tabi olan, fıkıh ve ahlak ilimlerini bilen”¹⁹⁵ vb. anlamlarda kullanıldığı ifade edilebilir.

Bu genel bilgilendirmeden sonra müfessirlerin hikmete yönelik yaptıkları tanımlardan birkaçı maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

Taberî'ye göre hikmet, “Allah'ın indirdiği hükümlerinin bilgisidir. Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in beyanı ve tanıtması olmadan anlaşılamaz. Hikmet, doğru ile yanlış birbirinden ayırma ferasetidir.”¹⁹⁶

Elmalılı'ya göre hikmet, “Kötülüğü gidermeye ve iyiliği elde etmeye yarayan her iştir. Doğru kararlardır. Bir işi körü körüne değil bilinçle yapmaktır.”¹⁹⁷

¹⁹¹ el-Bakara 2/129; en-Nahl 16/44; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/438; Abdüh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/472, 473; Yılmaz, “Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”, 51-57; Şevki Saka, “Kitap ve Sünnet Bütünlüğü”, *Diyanet İlmi Dergisi* 26/1 (1990), 48-54.

¹⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, 129-160.

¹⁹³ Saka, “Kitap ve Sünnet Bütünlüğü”, 48-54, 71.

¹⁹⁴ Âli İmrân 3/58, 81; Yasîn 36/2; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/388; 8/384; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/563; Hâzîn, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzîn el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/253; Ebü's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/147.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/9; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/414; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/500; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/364, 365; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetü Kurtuba, 2000), 2/ 471, 472; Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfi el-Hanbelî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 111; Tehânevî, “hikmet”, 701; Ulvan, *el-Hikme*, 64, 65.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/577.

Tabâtabâi'ye (1904-1981) göre hikmet, “*Marifetin ışığı, takvanın terazisi, doğruluğun semeresidir. Dinde derin anlayış sahibi olmaktır.*”¹⁹⁸

Hikmetin yaratıcısı ve kaynağı olan Allah'ın hikmetsiz iş yapacağı düşünülemeyeceği doktrini bizi, doğal olarak onun gönderdiği ilahi kitabın da hikmet yüklü olması gerektiği anlayışına sevk etmektedir.¹⁹⁹ Bu yüzden denilebilir ki, Kur'ân-ı Kerim, içerisinde sonsuz hikmetler barındıran bir nur hüzmесidir.²⁰⁰ O, üslûbundan içeriğine, iç düzeninden kullandığı kelimelere hatta harflere kadar her şeyiyle kusursuz bir kitaptır. Onun bu özellikleri, bünyesinde pek çok hikmet barındırdığının da göstergesidir.²⁰¹

Kur'ân-ı Kerim, Yüce Allah'ın hikmet sahibi olduğunu yani yaratmasından hükmetmesine kadar her işinde mutlak surette bazı hikmetlerin var olduğunu ifade etmektedir.²⁰² Yine Kur'ân, Allah'ın insanlığın dünya ve ahiret mutluluğu için gönderdiği emir ve yasakların çeşitli hikmetler barındırdığını da dile getirmektedir.²⁰³ Bu dile getirme çoğu zaman açıkça ifade edilememekle beraber ayetin mefhumundan anlaşılmaktadır.²⁰⁴ Tefsir ilminin temel hedeflerinden birisi de bu hikmetlerin neler olduğunu tespit etmektir.²⁰⁵ Bu anlamda müfessirler, Allah'ın Kur'ân'da ifade ettiği tüm hüküm ve nosyonların hikmetlerini vüzuha kavuşturmak için entellektüel bir çaba sarfetmişlerdir.²⁰⁶ Yani onlar, Kur'ân'da belirtilen emir ve yasakların,²⁰⁷ İslam inanç

¹⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/204, 205.

¹⁹⁸ Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Adil Abdülcebbar Samir eş'Şatî (Beyrut: Müessesetü'l-İ'lâmiyyi li'l-Metbuât, 1997), 2/408.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 175, 176; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/124, 125.

²⁰⁰ Âli İmrân 3/58; Yâsîn 36/2.

²⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 18-22, 79-82, 101-124; Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 76-134.

²⁰² el-Bakara 2/209; en-Nisâ 4/111; ez-Zuhruf 43/84.

²⁰³ el-Mâide 5/38, 90, 91; el-Mü'minûn 23/1-11; el-Ankebût 29/45.

²⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/132.

²⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 9.

²⁰⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/342, 343; 363, 364; 2/462; Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduhû* (Şam: Darü'n-Nefâis, 1986), 27-29.

²⁰⁷ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1/29-516, 2/5-530; 3/5-457; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 72-135.

esaslarının²⁰⁸ ve tefsir ilminin konularının²⁰⁹ hikmetlerini ortaya koymak için mesai harcamışlardır.²¹⁰

Tefsir ilminin hem temel hem de tali konularının Kur'ân'ın özelliklerinin araştırılması sonucu elde edildiği bilinmektedir.²¹¹ Bu konular, Kur'ân kaynaklı olduğu için her birisi bünyesinde çeşitli hikmetler barındırmaktadır. Müfessirlerin “Tefsir Usûlü” adı altında geliştirdikleri bu ilim dalının amacı her ne kadar Kur'ân'ı tanımak²¹² ise de işin diğer tarafında Kur'ân'ın her açıdan bir hikmet kitabı olduğunu ortaya koyabilme kastı taşımaktadır. Bu meyanda tefsir usûlünde “Kur'ân'ın harf ve kavram kullanımı, söz sanatları, mecâz, müşkil, vücûh, nezâir, zıt, yemin, mutlak, mücmel, müphem, âmm, has, müteşabih ve garip kelimeleri kullanımıyla ilgili üslûbu, iç düzenini ifade eden ayet ve sure münasebeti, i'câzı, huruf-u mukatta'ı, kıssaları, sebab-i nüzûlü, nasihi ve mensuhu” vb. konuların her birisinin içerisinde hikmetler ihtiva ettiği bilinmektedir.²¹³ Müfessirlerin hem tefsir kitaplarında hem de tefsir usûlü kitaplarında bu hikmetleri işledikleri izlenmektedir.

Tefsir ilminde hikmet konusunun nasıl ele alındığına dair şu örnekler verilebilir:

Birinci örnekte fıkıh ilminin konusu olan ibadetlerin hangi hikmetler barındırdığını namaz ibadetiyle ilgili olan Ankebût suresinin ”(Resûlüm!) Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.”

²⁰⁸ Gazzâlî, *İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Mustafa Abdülcevvâd İmrân (Kahire: Darü'l-Besâir, 2008), 415-445.423, 424; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 51-70; Yaşar Ünal, “Kelam-Akaid İlişkisi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2012), 156-175.

²⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22-430; 2/3-125; Süyûtî, *el-İtkân*, 31-783; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 76.

²¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8-17; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/19, 20; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû* 27-29; Mahmut Ayyıldız, “Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'ân Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 136-145.

²¹¹ Sıddık Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), 233-238.

²¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/11-17; Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, 231-238.

²¹³ Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî, *Kitâbü'l-ezdâd fî kelâmi'l-'Arab*, thk. İzzet Hasan (Şam: Metbuâtü'l-Mecmei'l-İlmi'l-'Arabî 1963), 1/18, 33, 39, 48; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22-34, 102-163; 2/29-44; Süyûtî, *el-İtkân*, 71-80, 239-258, 425-458, 494-505, 516-530, 616-640; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, çev. Muhammet Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2018), 83-489; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/19-21, 32, 33; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 180-182; Abdülcélil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 15-58; Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân Surelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 17-50; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 27-91.

anlamındaki 45. ayeti zikredilebilir. Müfessirler, bu ayette namaz ibadetinin hikmetinin insanı kötülük yapmaktan alıkoyma olduğunu ifade etmişlerdir. Özetle namaz, insanı kötü fiiller yapmaktan alıkoyma için Allah tarafından kullarına farz kılınmıştır.²¹⁴

İkinci örnekte Kur'ân'ın toplumda huzurun sağlanması için ön gördüğü bir takım cezalar ile sosyal ilişkilerin düzenlenmesi amacıyla koyduğu kuralların içerisinde barındırdığı hikmetlerden bir tanesi olan Mâide suresinin “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*” mealindeki 38. ayeti misal olarak gösterilebilir. Fıkıh ilminin ukubât konusuna giren bu ayetle ilgili müfessirler, İslam dininin maslahat eksikli bir din olduğu için insanın malını korumaya yönelik bazı cezaî müeyyideler ön gördüğünü; bunun bir örneğinin de bu ayetle konulan “*el kesme cezasının*” olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁵ Hırsızlara verilecek olan bu cezanın onları caydıracağı ve insanların malının koruma altına alınacağı belirtilmiştir. Ayette açıkça zikredilmese de müfessirler, bu cezanın malı korumaya yönelik bir hikmet için emredildiğini söylemişlerdir.²¹⁶

Üçüncü örnekte Kur'ân'ın toplumsal huzurun sağlanmasına yönelik emirlerinden birisi olan “*gıybet yapmanın yasaklanması*”nın hikmetleri ilgili Hucurât suresinin “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tevbeyle çok kabul edendir, çok esirgeyicidir.*” mealindeki 12. ayeti misal olarak zikredilebilir. Gıybet, bir şahsın yokluğundan istifade ederek onun

²¹⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/520; Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Haşim er-Resûlî el-Mahallâtî-Seyyid Fazlullah el-Yazdî et-Tabâtabâî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1988), 8/447, 448; Hâzîn, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, 3/381, 382

²¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvaḥḥî 'in 'an rabbi'l-âlemîn* thk. Ebû Abdillâh Muhammed Ebîbekr b. Eyyûb (Riyad: Darü İbnü'l-Cevzi, 2002), 3/288-363; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, 2/17-22; 3/171; Şah Veliyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyullah Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2/500-513; Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud Yûbî, *Maḳâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Riyad: Darü'l-Hicretî ve'n-Neşr, 1998), 33, 180-183; Muhammed Allâl el-Fâsî, *Maḳâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve meḳârimuhâ* (Rabat: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 181-183.

²¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaḥḥî 'in*, 3/288, 289; Abduh-Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, 6/358-365; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Darü's-Şürûk, 2003), 2/282-286.

kusurlarını birilerine söyleyerek onu çekiştirmektedir.²¹⁷ Müfessirler, gıybet fiilinin yasaklanmasının hikmeti olarak kişinin başkalarını arkadan çekiştirip kusurlarını ortaya dökmesinin insanlar arası ilişkilerde güven duygusunu zedelediği için onlar arasına kin ve nefretin girmesine sebep olacağını ifade etmişlerdir. Gıybetin “ölü kardeşinin etini yeme” olarak tavsif edilmesi kişinin gıybetini yaptığı şahsı karalayarak onu kamoyu nezdinde itibarsızlaştırmasıdır. Bu itibarsızlaştırma, gıybeti yapılan kişinin bir tür öldürülmesi anlamına gelmektedir. Çünkü toplum indinde itibarı zedelenen bir şahıs, ölü gibi yok hükmünde telakki edilmektedir. Müfessirler, ayetin mefhumundan hareketle bir şahsı toplumda kötüymüş olarak göstermenin onu yok etmekle eş değer sayıldığını iddia etmiş ve bu hikmetlere binaen gıybet yapmanın yasaklandığını ifade etmişlerdir.²¹⁸

Dördüncü örnekte İslam inanç esaslarından birisi olan şirk inancının yasaklanmasının hikmeti ile ilgili olan Lokmân suresinin "*Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.*" anlamındaki 13. ayeti misal olarak verilebilir. Ayette şirkin büyük bir zulüm olduğu vurgusu üzerine müfessirler, şirkin bu meyanda yasaklanmasının hikmetini şu şekilde izah etmişlerdir: Şirk inancının yasaklanmasının hikmeti, insanı ibadete layık olmayan bir varlığa ibadet etmeye sevk etmesi sonucu doğacak olan haksızlığı engellemektir. Tevhid inancı, insanı Allah'tan başkasına kul olmaktan meneden bir düşünce sistemine sahiptir. Çünkü insan, Allah dışında bir varlığa taparsa bu tapınma insan için zulümdür. Zira insan mahlûkatın en şerefli varlığı olarak kendi statüsündeki bir varlığa ya da statü olarak kendinden daha aşağıda olan bir varlığa taparsa kendisine haksızlık etmiş olur. İnsanın ancak kendisinden daha üstün bir varlığa tapması gerek. Yoksa insan onuru ayaklar altına alınmış olur. Öte taraftan o tapılan varlık da tapılmayı hak etmediği için ona da zulüm yapılmış olur. Ayrıca insanın ibadete layık tek varlık olan Allah'a tapmaması veya onunla beraber tapılmaya layık olmayan varlıklara tapması bir nevi Allah'a zulümdür. Yani Allah'a hak ettiği değeri vermemektir. Bu

²¹⁷ Talat Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 6/456, 457.

²¹⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 7/345-347; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/235, 236; Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 20016), 5/33, 34; Ahmet Serdaroğlu, “Kötü Huylardan Gıybet”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/2-3 (1964), 56-59; Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'ân'da Gıybet Olgusu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2006), 51-70.

değer vermemezlik, hem insanın hem de toplumun düzenini alt üst edecek bir anlayış doğurmaktadır.²¹⁹

Tefsir usûlü konularının hikmetleri üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacağı için burada konuyla ilgili örnek vermek uygun görülmemiştir.

1.2.4. Temel İslam Bilimlerinde Hikmet

1.2.4.1. Fıkıh İlminde Hikmet

Hikmet kavramı, fıkıh ilminin kapsamına giren konulardan birisidir. Fıkıh ilminde genellikle “*hükümlerin maslahatları ve konuluş amacını anlama faaliyetine*” hikmet denilmektedir.²²⁰ Bu ilimde hikmet kavramının pek çok tarifi yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Allâl el-Fâsî (1910-1974), hikmeti şöyle izah etmektedir: “*Hikmet, şâri’in hükümle oluşturmak istediği maslahattır. O maslahat ise menfaati celbetme ve mefsedeti def’etmedir.*”²²¹

Mustafa Şelebî’ye göre hikmet, “*Hükümlerin gerçekleştirilmesine kaynaklık eden maslahat ve maksatlardır.*”²²²

Abdülkerim Zeydân’a (1921-2014) göre hikmet, “*Şâri’in hüküm koymakla gerçekleştirmek istediği maslahattır.*”²²³

İslam hukuku, maslahat eksenli bir anlayışla hareket etmekte, insanın dinini, canını, aklını, neslini ve malını güvence altına almaya çalışmaktadır.²²⁴ İslam hukukunun insanın faydasını düşünen bir yapı üzerine kurulu olması, insan için emredilen veya yasaklanan şeylerin bir hikmete binaen emredilmiş veya yasaklanmış olmasını gerekli kılmaktadır.²²⁵ Fıkıh ilminin hikmeti konu edinmesindeki temel anlayış, bu hikmetlerin bilinmesi ve hükme etkisinin olup olmadığının tespit

²¹⁹ Hazîn, *Tefsirü’l-Hazîn*, 3/398; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/272; Sâbûnî, *Safvetü’l-tefâsîr*, 2/491, 492; Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 54-56.

²²⁰ Şelebî, *Ta’lîlû’l-aḥkâm*, 133-139; Ferhat Gökçe, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 33.

²²¹ Fâsî, *Maḳâşidü’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve meḳârimuhâ*, 127.

²²² Şelebî, *Ta’lîlû’l-aḥkâm*, 124-139.

²²³ Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli’l-fıḥ*, 203.

²²⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 2/481-506; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’în*, 3/288-363.

²²⁵ Âmidî, *el-İḥkâm*, 3/271; Hallâf, *İlmü uşûli’l-fıḥ*, 198-208.

edilmesidir.²²⁶ Fıkıh ilminde hikmet kavramı, temelde naslarda var olan ameli hükümlerin gayeleri ya da yuvarlak bir tanımla dinin maksatları kast edilmektedir.²²⁷ İslam hukuku açısından hikmet, şer'i hükmün uygulanması sonucunda ortaya çıkacak olan maslahattır.²²⁸ Yani hikmet, fayda anlamında kullanılmakta ve “*iletü'l-ğaiyye*” diye tesmiye edilmektedir.²²⁹ Hikmet, hüküm koymakla amaçlanan gayedir ve bu gaye, bir faydayı sağlamak ya da bir zararı önlemek içindir.²³⁰ Hikmet, şer'i hükümlerde gözetilen genel manayı ifade ettiği gibi özel hükümlerde hedeflenen amacı da ifade etmektedir. Bu manada hikmet, hükmün korumak istediği menfaattir.²³¹ Örneğin, hasta olan bir şahsın oruç tutmamasına cevaz veren hüküm, hasta olan kişiden sıkıntının kaldırılmak istenmesini gaye edinmektedir.²³² Yani hükmün hikmeti, hastalığın ağırlaşmasını önlemek ve hastanın sağlığına kavuşmasını temin etmektir.

Fakihler, her hüküm için bir hikmetin olup olmadığı meselesinde farklı görüşler serdetmişlerdir.²³³ Kerhî (ö. 340/952) vb. bazı Hanefî fâkihler, hükmün hikmete bağlı olmadığını iddia etmişlerdir.²³⁴ Örneğin, onlara göre yolculuk esnasında dört rekâtlı namazların kısaltılmasının hikmeti, yolcudan zorluğu kaldırmaktır.²³⁵ Bu hikmet, birebir Allah'ın belirttiği bir hikmet değil; aksine ulemanın takdir ettiği bir hikmettir. Dolayısıyla bu hikmet, belirsizdir ve hükmün varlığını yahut yokluğunu etkilemez.²³⁶ Başta Gazzâlî olmak üzere çoğu usûl âlimi, hükümlerin bir hikmet üzerine bina edileceğini ifade etmişlerdir.²³⁷ Şâtibî ise sebebin de bir hikmete bağlı olarak hüküm için belirleyici bir etken olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre sebebin varoluş nedeni hikmet içindir.²³⁸

²²⁶ Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 2/11-13; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 67, 68.

²²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 2/11-29, 3/171-173.

²²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaqqî'in*, 3/288-363; Yûbî, *Maqâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 180-183.

²²⁹ Şelebî, *Ta'lîlü'l-aḥkâm*, 126; İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2020).

²³⁰ Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 2/11-30, 3/171-173; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 202-204.

²³¹ Şelebî, *Ta'lîlü'l-aḥkâm*, 133-139.

²³² Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 1/410, 411.

²³³ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 63-67; Şa'bân, *Uşûli'l-fıkh*, 151; Şelebî, *Ta'lîlü'l-aḥkâm*, 126-128.

²³⁴ Cessâs, *el-Füsûl fî'l üsûl*, 4/9, 10; Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İllet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 315.

²³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/404; Zeydan, *el-Vecîz fî Uşûli'l-fıkh*, 210.

²³⁶ Cessâs, *el-Füsûl fî'l üsûl*, 4/9, 10.

²³⁷ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 612-619; Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İllet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 316-322.

²³⁸ Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 1/390-394.

1.2.4.2. Kelam İlminde Hikmet

Hikmet konusu, kelam ilminin esas konularından birisidir. Konunun hangi düzlemde ele alındığına geçmeden önce kelam âlimlerinin hikmete dair tariflerinden bazılarını vermek yerinde olacaktır.

İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre hikmet, “*Her türlü şerden korunabilmek ve her türlü hayrı elde edebilmek için isabetli kararlar verebilmektir. Eşyayı yerli yerine koyabilmektir. Kur’ân’ı anlamaktır.*”²³⁹

Gazzâlî, hikmeti şöyle tarif etmektedir: “*İşleri en önemli ve en dakik manalarıyla beraber idrâk ettiren bir ilimdir.*”²⁴⁰

Cürcânî'ye göre hikmet: “*Beşer gücü nispetinde oluş süreci açısından eşyanın hakikatinden bahseden ilimdir. Hakikate uygun ve gereksiz kelimelerden arındırılmış sözdür.*”²⁴¹

Kelam ilminde hikmet konusunun işlenişinin genellikle hem “bilgi” anlamında hem de Allah’ın fiilleriyle ilintili olarak “fiil” manasında kullanıldığı görülmektedir. Allah’ın varlığının ve birliğinin bir hikmetinin olması, onun fiillerinin de bir hikmete göre yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Yani onun yaptığı işlerin maslahat eksenli olması, bu fiillere bir hikmet anlamı yüklemektedir.²⁴² Kelamcılar, Allah’ın fiillerinin hikmeti üzerinden onun yarattığı varlıkların bir hikmete göre yaratılıp yaratılmadıkları, Allah’ın fiillerinde güzel-çirkin ile iyi-kötü kavramlarının nereye oturtulması gerektiği üzerinden hikmet kavramını tartıştıkları görülmektedir.²⁴³ Şöyle ki, kelam ilminde hikmet konusu, kâinatta var olan ahenk, düzen, gaye ve fayda üzerinden işlenmiş, varoluşun nedenleri bu bağlamda ele alınmıştır.²⁴⁴ Kelamcıların hikmetle ilgili tanımlarında gayelilik

²³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/261, 262.

²⁴⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 424; Gazzâlî, *Kıstâü'l-Müstekîm*, thk. Muhammed Beycu (Şam: 1993), 12.

²⁴¹ Cürcânî, “hikmet”, 96.

²⁴² Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 134, 135.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 133-134; Gazzâlî, *İktisâd*, 416-429; Halid b. Ali el-Merdiyyi'l-Ğâmîdî, *Nakdü Akâidi'l-Eş'âriyeti ve'l-Mâtürîdiyyeti* (Riyad: Darü Etlesi'l-Hudâra, 2009), 425-445.

²⁴⁴ Kılıç, “Gazzâlî, 'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, 122; Salih Sabri Yavuz, “Gazzâlî, 'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015), 16.

fikrinin ön plana çıktığı görülmektedir.²⁴⁵ Bunlarla bağlantılı olarak, emir ve yasakların bir hikmet barındırıp barındırmadığı tartışılan konular arasındadır.²⁴⁶

Kelam âlimleri, hikmete göre yapılan bir işin mutlak gaye gözetilerek yapılan bir iş olduğunu ifade ederek kâinatta başıboşluluğun, amaçsızlığın ve rastgeleliğin olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre hikmet, bir işin sahih ve makul bir bilgiye dayalı olarak yapılmasıdır.²⁴⁷ Bu da Allah'ın mevcudatı yaratırken doğru bilgiye dayanarak bir düzen içerisinde ve fayda gözeterek yarattığı anlamına gelmektedir. Çünkü hikmet, bünyesinde fayda, gaye, akıl, bilgi ve düzen barındıran bir yapıya sahiptir.²⁴⁸ Bu yüzden Kur'an'ın pek çok yerinde belirtildiği üzere Allah'ın sıfatlarından birisi de "hâkim" yani hikmet sahibidir.²⁴⁹ Bundan hareketle Allah'ın yaptığı her işin adının hikmet olduğu söylenebilir.

1.2.4.3. Hadis İlminde Hikmet

Hikmet konusu, hadis ilminde Hz. Peygamber'in hikmeti tarif etmesi ve ona yüklediği anlamlar çerçevesinde incelenmiştir.²⁵⁰ Hz. Peygamber'in hikmetin temsilcisi olması hasebiyle onun Kur'an ayetlerinden yaptığı çıkarımlar²⁵¹ ile söz ve davranışları hikmet olarak kabul edilmektedir.²⁵² Başka bir tabirle Hz. Peygamberin ayetleri açıklaması ve pratik hayatta uygulamasına hikmet denilmektedir.²⁵³ Zira Kur'an, ona kitapla beraber kitabı açıklama kabiliyeti olan hikmetin verildiğini ifade etmektedir.²⁵⁴ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın peygamberlere kitapla beraber hikmeti de verdiğinin

²⁴⁵ Gazzâlî, *İktisâd*, 423-434; Ataman, *Yeni İlm-i Kelam'da Geleneğe Eleştiri Bağlamında Hikmete Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, 34-36.

²⁴⁶ Haçkalı, "İslam Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İçtihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 452-457.

²⁴⁷ Cürcânî, "hikmet", 96; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32, 33.

²⁴⁸ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 12, 13, 28-37.

²⁴⁹ el-Bakara 2/32, 129, 209, 220.

²⁵⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhibüddin el-Hatib (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "İlim", 15 (No.73); Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), "Edeb", 69 (No. 2844); Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 57.

²⁵¹ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 92, 93.

²⁵² Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaâtü Mustafa el-Babî'l-Halebî, 1938), 78, 93; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/575-577.

²⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/575-577; Ferâhidî, "hikmet", 1/343; İsfahânî, "hikmet", 126-128.

²⁵⁴ en-Nisâ 4/113; el-En'am 6/89; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 4/270; 6/109.

pek çok kez tekrar edilmesi, onlara vahyin mantığının da öğretildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla vahyin mantığının bilinmesi, hikmet olarak tesmiye edilmektedir.²⁵⁵

Hikmet konusu, bu ilimde hadisleri yorumlama ameliyesini de ihtiva etmektedir. Yani Hz. Peygamber'in söz söylerken hangi maslahatı güttüğünün ortaya konulması bir bakıma hikmet olarak kabul edilmiştir. Ayrıca hadislerde geçen emir ve yasakların hangi hikmete binaen söylendiği de hadis ilminde hikmet başlığı altında incelenmiştir.²⁵⁶

Hadis alanında başvuru kaynağı olarak bilinen Kütüb-i Sitte²⁵⁷ ve diğer hadis kitaplarında hikmet kavramının pek çok yerde geçtiği bilinmektedir.²⁵⁸ Hz. Peygamber'in hikmetle ilgili sözlerinin Kur'an'ın bu kavramı ele alan ayetleriyle uyum içerisinde olduğu izlenmektedir.²⁵⁹ Hikmet kavramının hadislerde genel anlamda “Kur'an, marifetullah, yararlı ilim, sünnet, öğüt, tecrübe, güzel söz, karakter, cesaret, Kur'an'ı anlama, Allah'tan korkma, gerçeğe uygun söz” gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir.²⁶⁰

1.2.4.4. Felsefe İlminde Hikmet

Hikmet kavramının en fazla kullanıldığı ilim dalı olan felsefe, Yunancada “*hikmet sevgisi*” anlamına gelmektedir. Arapçaya “*felsefe*” şeklinde geçmiştir.²⁶¹ Bu anlamda felsefe ile hikmet kavramlarının aynı anlama geldikleri ifade edilmiştir.²⁶² Felsefe ilminde sıkça kullanılan “*bilgi, erdem, düşünme, ahlak, keşfetme ve anlama*” gibi kavramların hikmet kavramıyla da aynı ölçekte bir ilişki içerisinde oldukları

²⁵⁵ el-Bakara 2/129; Âli İmrân 3/164; Şâfiî, *er-Risâle*, 78; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/575-577; Sönmez, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*, 118.

²⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/577; Gökçe, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*, 33-36.

²⁵⁷ Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Temmuz 2022); Abdulaziz Muhammed el-Khalaf vd. “Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri”, *Hadith Dergisi* 5 (2020), 199-202.

²⁵⁸ Buhârî, “İlim”, 15 (No.73); Tirmizî, “Edeb”, 69 (No. 2844); Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Haci Ahmed (Şam: Mektebetü İlmi'l-Hadis, 2000), 1/235.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/227.

²⁶⁰ Buhârî, “İlim”, 15 (No.73); Tirmizî, “Edeb”, 69 (No. 2844); İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 2/471, 472; Ulvan, *el-Hikme*, 20-24, 37-47.

²⁶¹ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2020); Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 1/41, 42.

²⁶² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 223, 224; Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/41, 42.

görülmektedir.²⁶³ Hikmet, eşyanın künhüne vakıf olma ve bu vukufiyet sayesinde kâinata ve yaratıcıya doğru bir bakış açısıyla yaklaşma anlayışını yansıttığı²⁶⁴ için eşyayı tanıma faaliyeti olarak bilinen felsefe ilmiyle eşanlamlı bir ilişki içerisinde. Felsefeyi "*zihni kullanarak doğru bilgiye ulaşmak ve erdemli bir birey olma çabasına girmek*" diye tanımladığımızda aslında hikmeti de tarif etmiş oluyoruz.²⁶⁵ Filozoflar, felsefeye olduğu gibi hikmete de "*ilmin ışığında aklı kullanarak hakikate varmak ve bunun üzerinden eşyayı yerli yerine koymak*" üzerinden bir tanım yapmışlardır.²⁶⁶ Felsefe kelimesinin İslam düşüncesinde "*hikmet sevgisi*" olarak tesmiye edilmesi, hikmetin felsefe yerine kullanıldığının göstergesidir.²⁶⁷

Filozofların hikmet ile ilgili yaptıkları bazı tanımlar şunlardır:

Kindî'ye (ö. 252/866) göre hikmet ile felsefe aynı şeylerdir. Dolayısıyla her iki kavram da "*Kişinin Allah'ı, kendisini ve varlığın sebeplerini yani hakikatlerini bilmesi*" anlamına gelmektedir.²⁶⁸

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre hikmet, "*İnsanın gücü nispetince kâinat ve insanlık hakkındaki bilgileri öğrenerek erdeme ulaşmasıdır. Yani eşyanın hem teorik hem de pratik gerçekliğinin tasdikiyle insan nefsinin olgunluğa ulaşmasıdır.*"²⁶⁹

İbn Rüşd (ö.595/1198) ise hikmeti, "*Bilinenden hareketle bilinmeyen şeyleri öğrenmek*" olarak tarif etmiştir.²⁷⁰

Filozoflar, hikmeti, ezeli, işrakî, müte'âlî ve hâlidî diye dörde ayırmışlardır:

Seyyid Hüseyin Nasr gibi çağdaş düşünürlerin şekillendirdiği bir düşünce biçimi olan ezeli hikmet, "*Kaynağı vahiy olan bilgidir. Allah, bu bilgiyi Hz. Âdem'e vermiştir. İnsanlık bu bilgiyi unuttuğunda Allah, peygamberlere gönderdiği kutsal kitaplarla*

²⁶³ İsfahânî, "hikmet", 126-128; Fîrûzâbâdî, "hikmet", 1/685, 686.

²⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/204-206; Ulvan, *el-Hikme*, 25, 71, 72.

²⁶⁵ Kaya, "Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni 1", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (1994), 13.

²⁶⁶ Ulvan, *el-Hikme*, 25; Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", 89.

²⁶⁷ Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 138, 139; Kaya, "Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni 1", 9.

²⁶⁸ Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/42; Nurullah Koltas, *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon Ve Frithjof Schuon Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 82; Gürbüz Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmî Dergisi* 54/2 (2018), 18, 19.

²⁶⁹ Hidayet Peker, *İbni Sînâ'nın Bilgi Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 98; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 127, 130.

²⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 285-294; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 131, 132.

tekrar onlara hatırlatmıştır. Ya da insanlar felsefî ve akli yollarla bu bilgiyi tekrar hatırlamışlardır. Bu bilgi her zaman var olmuş ve bundan sonrada var olacaktır. Hikmet, hakikatin değişmez prensibidir. O, her zaman ve mekânda uygulanması gereken beşer üstü bir bilgidir. Bu bilgi, sürekli ve evrenseldir.”²⁷¹

İşrakî hikmet ise Sühreverdî (ö. 1154-1191) gibi bazı filozofların “Akli kullanma ya da gözlem yapma yollarıyla değil de sezgi yoluyla elde edilebileceğini iddia ettikleri hikmettir.”²⁷² Onlara göre sufiler birer filozoftur. Çünkü gerçeğe ancak kalp ile ulaşılabilir. Hikmeti sağlayan ise yukarıdan insanın kalbine inen nurdur. Bu nurun kalbe aksetmesiyle insan hikmete vakıf olabilir.²⁷³

Molla Sadrâ'nın (1572-1640) formüle ettiği hikmetü'l-müte'âliye, "Akli bağlamla beraber ancak sezgi yoluyla ulaşılan, temelinde metafizik yapıya sahip ilahi vahye dayanan bilgidir.”²⁷⁴

İbn Miskeveyh'in (ö.421/1030) geliştirdiği hikmetü'l-hâlîde, "Allah'tan neş'et eden hikmettir. Peygamberler, mahlûkata sirayet eden bu hikmeti keşfedip insanlığa öğretmişlerdir." Ona göre hikmet, "Kişilere, toplumlara, zaman ve mekâna göre değişmez, o insanlığın başlangıcından bugüne varlığını hissettiren bir hakkikattir.”²⁷⁵

1.2.4.5. Tasavvuf İlminde Hikmet

Tasavvuf ilminde hikmet kavramına atfedilen anlamlar, bu kavramın hem Kur'an'daki anlamları hem de lügat manalarıyla ilişkilidir. Kavramın lügat anlamlarından olan "bilgi" anlamı²⁷⁶ Mutasavvıflar tarafından “leddûnî ilim” olarak

²⁷¹ Murat Demirkol, “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 273-277; Kutluer, “Rene Guenon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekole Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, ed. İsmail Kara-Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 413-420.

²⁷² Eyüp Bekir Yazıcı, “Burhandan Keşfe Yöneliş Ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 104, 105.

²⁷³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: 1990), 113-118; Nasr-Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/44; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 104.

²⁷⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 113-118, 125, 126; Muhammet Sait Kavşut, *El-Hikmetü'l-Müte'âliye Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 15-30; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 135.

²⁷⁵ İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin, *el-Fevzü'l-aşgar* (Mısır: Mektebetü's-Seâde, 2017), 59; Talip Kızılkaya, *Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); 17.

²⁷⁶ Ferâhidî, “tasavvuf”, 1/343.

anlaşılmıştır.²⁷⁷ "Engellemek"²⁷⁸ anlamı, nefsin isteklerinin engellenmesi olan "zühd" şeklinde yorumlanmıştır.²⁷⁹ "Söz ve davranışlarda isabet etme"²⁸⁰ anlamı ise, "Ârifin eşyanın hakikatini bilmesi, hem kendi yaratılışının hem de diğer varlıkların yaratılışının sebebini anlamaya gayret etmesi ve bu hikmet üzerinden insan-ı kâmil olmasıdır."²⁸¹ Kavramın, müfessirlerce kabul edilen manalarından biri olan "Kur'ân'ı fıkhetme"²⁸² anlamı mutasavvıflarca Kur'ân'daki "bâtînî ya da işârî" anlamları idrak etme şeklinde anlaşılmıştır. Müfessirlerce Kur'ân'da kullanılan hikmet teriminin "nübüvvet"²⁸³ olarak yorumlanmasını da tasavvuf erbabı "velilik" manasında kullanmışlardır.²⁸⁴

Tasavvuf âlimlerinin yaptığı tanımlardan birkaçı şu şekilde sıralanabilir:

Yahyâ b. Muâz er-Râzî'ye (ö. 258/872) göre hikmet, "Sûfîlerin kalplerinin dünya ateşinden kurtulması için Allah'ın onların kalbine yerleştirdiği bir askerdir."²⁸⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (386/996) göre hikmet, "Allah'ın bir sıfatıdır. O, her şeyi bir hikmete göre yaratmıştır. Hikmet, Allah'ın varlığını idrâk etmemiz için mahlûkatta tezahür eden şeydir."²⁸⁶

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) hikmetin, "Allah'ın emirlerine uygun olan söz ve davranış, işlerin en doğrusu, fehm, isabet etme, ilim, iyiliğe yaklaşıp kötülükten uzaklaşma" gibi manalara geldiğini ifade etmiştir.²⁸⁷

²⁷⁷ Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâ'îku't-tefsîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 79; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, thk. Zeynuddin Ebû'l-Fadl el-İrakî (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2005), 11-17; Kızılkaya, *Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*, 47, 48; Ulupınar, "Kur'ân'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu", 798, 799.

²⁷⁸ el-İsfahânî, "hikmet", 126-128.

²⁷⁹ Yahya bin Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 49; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Şaydü'l-hâtır*, thk. Amir b. Ali Yasin (Riyad: Darü İbnü'l-Hüzeyme, 1997), 53-57.

²⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/204, 205.

²⁸¹ Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim'de İnsan-ı Kâmil", *Kocatepe İslami ilimler Dergisi* 4/2 (2021), 431-433.

²⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/10; Sülemî, *Hakâ'îku't-tefsîr*, 80; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 4/317.

²⁸³ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6/286; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/204; 26/187; Ulupınar, "Kur'ân'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu", 796, 797.

²⁸⁴ Gökçe, "Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu-Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-", *Universal Journal of Theology* 2/1 (2017), 11.

²⁸⁵ Tûsî, Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Lüma' (İslam Tasavvufu)*, trc. H. Kâmil Yılmaz (Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996), 343, 344; Salih Çift, "Yahyâ b. Muâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Eylül 2022).

²⁸⁶ Ebû Tâlib Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atrıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Muhammed İbrahim Muhammed Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001), 878-879.

Mutasavvıfların tanımlarından hareketle hikmetin tasavvuf ilminde "*Nefsin kötülüklerini bilip onunla mücadele etme yollarını öğrenerek ruhu terbiye etmek*" manasına geldiği söylenebilir.²⁸⁸ Bu ruhi terbiye, zâhiri ilimleri öğrenip onlar üzerinde tefekkür etmeyle elde edilebilir. Hikmetin elde edilişi, riyazet ve tefekkürle ya da içe doğan bilgiyle mümkündür. Başka bir tabirle tasavvuf alimleri, hikmete ancak gnostik yöntemlerle erişilebileceğini ifade etmişlerdir.²⁸⁹ Onlara göre hikmet, marifettir. Yani ilim öğrenme, onunla amel etme ve zühd yoluyla hikmete ulaşmaktır.²⁹⁰ Hikmet, insanın çabası ve Allah vergisi olan leddûnî ilim vasıtasıyla eşyanın hakikatini idrâk etmesidir.²⁹¹ Hikmet, Hz. Peygamber'in sünneti, ahlâkı, âdâbı ve öğrettiği hakikâtlardır.²⁹²

1.3. İLLET-HİKMET İLİŞKİSİ VE ARALARINDAKİ FARK

İllet ve hikmet kavramları birçok ilim dalının ıstılahında kendine yer edinmişse de genel kullanım alanları fıkıh ilmidir. Bu bağlamda diğer ilim dallarına nazaran fıkıh ilmi, bu iki kavram ile ilgili fazlaca malumat barındırdığı için bizim de önceliğimiz bu ilim dalı üzerinden hareket ederek aralarındaki ilişki ve farkları ele almak olacaktır. Fıkıh ilmi açısından bu iki kavram arasındaki ilişki ve aralarındaki farklar şöyle özetlenebilir:

Hüküm açısından illet, hükmün üzerine bina edildiği vasıftır. O olmadan hükmün gerçekleşmeyeceği niteliktir. İllet, hükmün oluşmasını sağlayan, onun konulmasına tesir eden ve ona sebep olan özelliştir.²⁹³ Hikmet ise hükmün konulmasında güdülen

²⁸⁷ Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülsâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leṭâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: Mısır Genel Kitaplar İdaresi Yayınları, 2000), 1/207, 208; 3/249.

²⁸⁸ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Tezkiyetü'n-nefs*, thk. Fevâz Muhammed Abdî (Kuveyt: Mektebetü'n-Nehci'l-Vadih, 2018), 12-15; Tehânevî, "hikmet", 701, 702; Ulvan, *el-Hikme*, 63-65; Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", 97.

²⁸⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sad. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 2/870-875; Kızılkaya, *Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*, 47-49; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 302-304.

²⁹⁰ Kızılkaya, *Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*, 47-49.

²⁹¹ Sülemî, *Hakâ'ıku't-tefsîr*, 79; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 303-306; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 115-118.

²⁹² Buhârî, "İlim", 15 (No.73); Tirmizî, "Edeb", 69 (No. 2844, 2845); Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/227; Tüsterî, Ebü Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd-Hasan Muhammed Ali (Kahire: Darü'l-Hâremi't-Türasî, 2004), 115; Ulupınar, "Kur'an'da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu", 797.

²⁹³ Cessâs, *el-Fûsûl fi'l-üsûl*, 4/9; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, 872; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 63-65; Zeydan, *el-Veciz fi uşûli'l-fıkh*, 204-208; Ekrem Koç, *Kâsânî'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı (Bedâi'u's-Sanâi' Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 243, 244.

gayedir.²⁹⁴ Dolayısıyla illet, hükmün konulması için gerekli olan sebep²⁹⁵ iken hikmet, hükmün konulmasıyla hedeflenen amaç,²⁹⁶ hükmün konulmasına sürükleyen etken²⁹⁷ ve onun gerçekleştirilmesine kaynaklık eden maslahat ve maksatlardır.²⁹⁸ Hikmet, Allah'ın o hükmü koymakla gerçekleştirmek istediği maslahat ya da giderilmesini istediği zarardır.²⁹⁹ İlet olduğu zaman hüküm konulabilir. Hikmet ise hüküm ile meydana getirilmek istenen gayedir.³⁰⁰ Bu gaye ise insan için faydalı olan şeylerin emredilmesi ve zararlı olan şeylerin yasaklanmasıdır.³⁰¹ Örneğin içkinin yasaklanma hükmü, sarhoşluk vermesinden dolayıdır. Sarhoşluk verme, hükmün illeti; insan aklını korumak ise maslahatı hedeflediği için hükmün hikmetidir.³⁰² Başka bir örnek ise yolculukta iken oruç tutmamayı mübah kabul eden hükümdür. Bu örnekte seferiliğin meşekkatli olması hüküm için illettir. Seferiliğin meydana getirdiği zorluk orucun tutulmasına engel teşkil etmektedir.³⁰³ Burada illet, hükmü oluşturmakta veya hükmün oluşmasına sebep olmaktadır.³⁰⁴ Hükmün hikmeti ise insanların sıkıntıya girip beden ve ruh sağlıklarının bozulmasıdır. Yani insanlara fayda sağlama ya da onlardan zararı savmadır.³⁰⁵ Çünkü İslam hukukunun temel gayesi, insanın din, can, mal, nesil ve aklını korumaktır. Konulan hükümler, bunları koruma amacı taşıdığı için her hüküm içerisinde bir hikmet barındırmaktadır. Hikmet, bu hükümlerin konusuş gayesidir.³⁰⁶

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden yola çıkarak illet ve hikmet kavramlarının her ikisinin de hükmün gerçekleşmesine kaynaklık etme şeklinde bir ilişki içerisinde oldukları belirtilebilir.³⁰⁷ Aralarındaki fark ise illet, hükmün oluşumunun sebebi iken hikmet, hükmün gerçekleştirilmesinde güdülen amaçtır.³⁰⁸ İletin getirdiği hüküm açık

²⁹⁴ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71; Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 206.

²⁹⁵ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, 261, 262; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 64, 65.

²⁹⁶ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71; Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 206.

²⁹⁷ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 62-65; Bakka, *İslam Hukukunda Hikmet İlet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 267.

²⁹⁸ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 64, 65; Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 71; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'il)*, 62.

²⁹⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi Usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/315; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 63-66.

³⁰⁰ Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 202-206; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 64, 65.

³⁰¹ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71.

³⁰² Cessâs, *el-Füsûl fi'l-üsûl*, 4/137, 138; Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 206.

³⁰³ Atar, *Fıkıh Usulü*, 26; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 112.

³⁰⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/410, 411; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 63-67; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

³⁰⁵ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 39-41.

³⁰⁶ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71; Bûtî, *Da'vâbi'ü'l-ma'slaḥa*, 23, 24.

³⁰⁷ Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70, 71; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

³⁰⁸ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, 261, 262; Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, 70; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

iken hikmetin getirdiği hüküm gizlidir.³⁰⁹ Örneğin seferilik hükmün illetidir. Seferilikteki meşakkat ise hükmün hikmetidir. Seferilik görünür bir şeydir ancak seferiliğin içerdiği zorluk görünür bir şey değildir. Bu yüzden hükmün hikmeti gizlidir.³¹⁰

Kelam ilminde illet, Allah'ın fiillerinin bir illete bağlı olup olmadığı, iyi ile kötü olan şeylerin Allah'ın emretmesiyle mi gerçekleştiği yoksa zatı itibarıyla mı iyi veya kötü olduğu ve Allah'ın en iyisini (aslah) yapmaya mecbur olup olmadığı teması üzerinden ele alınmaktadır.³¹¹ İlet, hükmün asılda oluşmasını sağlayan bir sıfat ve bir emaredir. O, hüküm için mucip veya müessirdir.³¹² Yani bizzat onda mevcut olan bir vasıftır. Örneğin ateşin yakıcı olması ateşin illetidir.³¹³ Hikmet ise eşyayı yerli yerine koymak,³¹⁴ akıl ve ilim ışığında hak olan bir şeyi doğru bir şekilde kavramaktır.³¹⁵ Kelam âlimleri, Allah'ın gelişigüzel iş yapmadığını; her şeyi bir illet-hikmet çerçevesinde yarattığını; bunun da ilahi adalet gereği olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁶ Yani Allah'ın bir şey yaratırken yahut emrederken bir illete binaen yaptığını ve bu işte insanların faydasını gözettiğini dile getirmişlerdir. Görüldüğü üzere kelam ilminde de emir ve yasakların konulması konusunda illet ile hikmet arasında bir ilişki mevcuttur.³¹⁷

Hadis ilminde illet, Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin içerisinde illet taşıyıp taşımadığı ve rivayet edilirken sahih yollarla gelip gelmediği; illet barındırıyorsa bunun tespit yollarının neler olduğu üzerinden işlenmektedir.³¹⁸ Hikmet ise Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen yeti ve Hz. Peygamber'in hikmete yüklediği anlamlar

³⁰⁹ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkhi*, 66, 67.

³¹⁰ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkhi*, 63-68; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

³¹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 130-134; Gazzâlî, *İktisâd*, 415-445; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/11; Bûtî, *Đavâbiđü'l-maşlaḥa*, 91-95; Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 80, 81; Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş* (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 30, 31; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 31-32; Özarslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri", 178.

³¹² el-Basrî, *el-Mu'temed*, 784; Bûtî, *Đavâbiđü'l-maşlaḥa*, 91-95.

³¹³ Bakkal, *İslam Hukukunda Hikmet İlet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 278; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 38, 39.

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/262; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 131.

³¹⁵ İsfahânî, "hikmet", 126-128; Yavuz, "Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", 73, 74.

³¹⁶ Gazzâlî, *İktisâd*, 415-445; Şavlı, *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 86-88.

³¹⁷ Zuhaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkḥ*, 70; Fâsî, *Maḳâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve meḳârimuhâ*, 142-151; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 49, 50; Yavuz, "Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", 73, 74.

³¹⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 89-93; Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-ḥaḳâ'ik*, 23-248; Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-ḥadîş ve muştalahuh*, 179-181; Çakan, *Hadis Usulü*, 139, 140.

çerçevesinde incelenmiştir.³¹⁹ Hz. Peygamber'in Kur'ân ayetlerinden çıkarımlarda bulunması olarak kabul edilen söz ve davranışları hikmet olarak kabul edilmektedir.³²⁰ Hadis ilminde illet ve hikmet konuları arasında bir bağlantıdan söz edilemeyeceği gayet açıktır. Zira illet, bir hadisin içerisinde veya riyaset yollarında kusur olup olmadığı konusunu ele alırken³²¹ hikmet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarındaki hikmetlerin neler olduğu konusunun ele alınmasıdır.³²²

Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığı zaman illet, ayet lafızlarının ihtiva ettiği manalardan elde edilen hükme gösterge kılınan vasıf iken³²³ hikmet ise bu manaların barındırdığı emir ve yasakların gerçekleştirmek istediği amaçlardır.³²⁴ Başka bir ifadeyle illetin naslardaki hükmü oluşturduğu, hikmetin ise bu hükümlerin konulmasından kastedilen amaç olduğu söylenebilir.³²⁵ Yani naslarda gizli ya da açık olan maslahatların oluşmasını sağlayan şey hikmettir.³²⁶ İlet, çoğu zaman pratik hayatta fayda ve zarar açısından hissedilebilir iken, hikmet ise hissedilmez. Çünkü hikmet, duyu organlarıyla algınamayan perde arkasındaki menfaattir.³²⁷ Tefsir ilmi açısından illet, ayetlerde belirtilen emir ve yasaklarının niçin emredildiği veya niçin yasaklandığı üzerinden yürümektedir.³²⁸ Ya da ayetlerde belirtilen durumların niçin gerçekleştiği veya neden o şekilde meydana geldiği sorusunun cevabını verirken³²⁹ hikmet, ayetlerde ifade edilen emir ve yasakların hangi maslahata yönelik olarak emredildiği veya yasaklandığı sorusuna yanıt vermektedir.³³⁰ Farklı bir tabirle hikmet, ayetlerde belirtilen

³¹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/577; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 249-256.

³²⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/575-577; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/152; Ulvan, *el-Hikme*, 19-24; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 249-256.

³²¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 89-93; Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 23-248; Subhî Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-hadîş ve muştalahuh*, 179-181; Çakan, *Hadis Usûlü*, 139, 140.

³²² Buhârî, "İlim", 15 (No.73); Tirmizî, "Edeb", 69 (No. 2844, 2845), Ulvan, *el-Hikme*, 19-24; Kuzu, *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*, 249-256.

³²³ Cessâs, *el-Füsûl fî'l üsûl*, 4/9; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 302-318; Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 204-216.

³²⁴ Şîrâzî, *el-Lüma' fî uşûli'l-fikh*, 261, 262; Zeydan, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 206, 207; Zuhayli, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 70; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

³²⁵ Zuhayli, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 70-72; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26.

³²⁶ Zuhayli, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 70; Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 96, 97.

³²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Zuhayli, *el-Veciz fî uşûli'l-fikh*, 70; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fikh*, 66, 67.

³²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/491; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/9, 10.

³²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/9, 10; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fikh*, 71-79; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/339, 341, 363, 366; 3/606.

³³⁰ Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/52; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/339, 341, 363, 366; 3/606.

emir ve yasakların insana hangi faydalar sağlama veya ondan hangi zararları savma maksadıyla emredilip yasaklandığının ele alınmasıdır.³³¹

Sonuç olarak bazı âlimler illet ve hikmet kavramlarının aynı şey olduğunu iddia ederken bazıları da bunların farklı şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her iki kavramın da aynı şeyler olduğunu iddia edenler, illetin hükme terettüp eden münasip anlam olduğunu; dolayısıyla şârî'nin bununla insanın faydasını sağlayıp ondan zararı def' etmeyi amaçladığını belirtmişlerdir. Her iki kavramın da farklı şeyler olduğu kanısında olanlar ise illetin hükmün varlığına neden olan vasıf olduğunu ifade etmişlerdir. Her iki görüşü ortaya atanlar, hem illetin hem de hikmetin hükmün konulmasına sebep oldukları, illetin hükmün konulmasını vacip kılarken hikmetin böyle bir vücutiyeti gerektirmediğinin altını çizmişlerdir. Bu ayrım dikkate alınarak illet ve hikmetin aynı şeyler olmadıkları ileri sürülebilir. Ayrıca hükmü gerektirme açısından illetin belirli bir vasıf olduğu, hikmetin ise belirsiz bir vasıf olduğu, illetin hükmü gerektirmesinin kesinlik ifade ettiği; hikmetin ise hükmü gerektirmesinin şüphe üzerine kurulduğu düşünülürse illet ve hikmetin farklı şeyler oldukları söylenebilir.³³²

1.4. İLLET VE HİKMETLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

İllet ve hikmetin anlaşılmasına katkı sunan kavramların başında makâsîd ve maslahat kavramları gelmektedir. Bu iki kavram, illet ve hikmet kavramlarıyla doğal bir ilişki içerisinde oldukları için çalışmada onlara da yer verilmiştir.

1.4.1. Makâsîdın Tanımı

Makâsîd kavramı, “قَصْد/k-s-d” kökünden gelip “مَقْصِد/maksed” kelimesinin çoğuludur. Sözlükte “*hedeflenen yol, bir şeyi kendine örnek almak, tutumlu olmak, ifrât ve tefritin arasında orta yolu tutmak, isabetli olmak, bir şeyi kesmek*” anlamlarına gelmektedir.³³³ Makâsîd derken şeriatın maksatları anlamına gelen “*Makâsidü'ş-şerîa*” kastedilmektedir. Makasîdü'ş-şerîa, “*Allah'ın hukuk düzeninden hedeflediği faydaları ve kural koymadaki amacını*” ifade eder. Bir başka deyişle “*Dini hükümlerle amaçlanan*

³³¹ Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Darü'l-İhyâü't-Türasî'l-'Arabî, 1927), 30/239, 240; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/336-338; 6/116-125.

³³² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/224-229; Şelebî, *Ta'lîlül-aḥkâm*, 124, 125; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkhî*, 63-68; Zuhaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 70, 71.

³³³ İsfahânî, “makâsîd”, 404; Feyyûmî, “makâsîd”, 504, 505; Fîrûzâbâdî, “makâsîd”, 3/628, 629.

ilke ve umdelerdir." ³³⁴ Ya da “Şâri’in bir hüküm koyarken gözetdiği sırlar ve gayelerdir.”³³⁵

İslam âlimleri, dinin bir taraftan Allah ile kul arasındaki iletişimi en iyi şekilde tesis etme amacı güttüğünü diğer taraftan da kişi ve toplumların temiz ve huzurlu bir hayat yaşamalarını hedeflediğini belirtmişlerdir. Bu anlamda onlar, Allah’ın bu hedef doğrultusunda insanlığa kanunlar gönderdiğini imlemişlerdir.³³⁶ Allah’ın koyduğu tüm kanunlarda mutlak surette bazı gayeler hedeflediğinin ve bu gayelerin insan için yarar sağlama ve zarar savma amacı güttüğünün altını çizmişlerdir.³³⁷ Dinin güttüğü bu ana gaye “makâsıd” olarak tanımlanmaktadır.

1.4.2. Maslahatın Tanımı

Arapça “صَلَح/s-l-h” kökünden gelen “مَصْلَحَة/maslahat” kelimesi, “fesadın zıddı, insanlar arasındaki nefreti yok etmek, barış yapmak, iyilik yapmak, ıslah etmek, hidayet yolunda ilerlemek, aklın ve şeriatın öngördüğü durum üzere kalmak, fert ve toplum için yarar sağlayan barış” gibi anlamlara gelmektedir.³³⁸ Maslahatın zıddı ise “mefsedet ve mazarattır.”³³⁹ İstilahta ise maslahat, “Faydanın temini, zararın giderilmesidir.” Yani “celb-i menfa’a def’i mazarra/mefsededir.” Farklı bir tabirle şarî’nin kulları için öngördüğü faydalardır. ³⁴⁰ Ya da Allah’ın din, mal, nesil, akıl ve ırzlarının korunması için kullarına emrettiği hükümlerdir. Dolayısıyla maslahat fitrata uygun hükümlerdir.³⁴¹ Çünkü şer’i hükümler tamamen insanın menfaatinin sağlanması ve ona gelecek zararların önlenmesi üzerine kuruludur. Bunun için İslam hukuku, menfaatin kesbine ve zararın def’ine göre hükümleri farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh, haram vb. şekilde kategorize eder.³⁴² Yani şeriat, insanların ıslah edilmeleri üzerine bina edilmiştir. İnançsızlık, içki içmek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek ve zina yapmak gibi suçların yasaklanması ve bunlara karşı cezai müeyyidelerin öngörülmesi maslahatın sağlanması

³³⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-23; Reysûnî, *Muhadîrâtün fi Makâşidü’s-şerî’a*, 9-23.

³³⁵ Fâsî, *Maqâşidü’s-şerî’ati-l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7.

³³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/38-45; Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, 263-273.

³³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-galîl*, 159; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-23; Yûbî, *Maqâşidü’s-şerî’ati-l-İslâmiyye*, 34.

³³⁸ İsfahânî, “maslahat”, 284, 285; Fîrûzâbâdî, “maslahat”, 2/839, 840; Bustânî, “maslahat”, 515.

³³⁹ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 39.

³⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Tehânevî, “maslahat”, 1559; Bûtî, *Devâbihtü’l-maşlaḥa*, 23.

³⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Bûtî, *Devâbihtü’l-maşlaḥa*, 23, 24; Yûbî, *Maqâşidü’s-şerî’ati-l-İslâmiyye*, 182-185.

³⁴² Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 39-41.

içindir.³⁴³ Bu anlayış üzere fakihler, maslahat ilkesini yani mesâlih-i mürsele'yi İslam fikhının temel içtihadî ilkelerinden saymakta ve müçtehitlerin hüküm istinbât ederken göz önünde bulundurdıkları ana kriterler arasında görmektedirler.³⁴⁴

1.4.3. Makâsıd-Maslahat İlişkisi

Makâsıd ve maslahat kavramları farklı olsa da genel tanımlardan yola çıkarak makâsıd'ın maslahat kavramını içine aldığı söylenebilir. Her iki kavramın da bazen birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu manada bu iki kavramın mefhum olarak aynı şeyler oldukları ileri sürülebilir.³⁴⁵ Makâsıd, dinin hedeflediği şey iken maslahat, bu hedefin içerisindeki faydalardır. Makâsıd, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflerken maslahat bu hedef doğrultusunda emredilen hükümlerin insana sağladığı faydadır. Yani dinin maksâdları, maslahatı öngören ilkelerle sağlanır, onlarla korunur.³⁴⁶

Makâsıd-maslahat ilişkisini inceleyen âlimler, Allah'ın insanın dünya ve ahirete yönelik maslahatını korumak amacıyla gönderdiği hükümleri, zarûrîyât, hâcîyât ve tahsinîyât şeklinde üç ana kısımda mülâhaza etmişlerdir. Bu maslahatlar, dinin maksâdlarıdır. Bunların ilki olan zarûrîyât, insan için hayati önem taşıyan, din ve dünya işlerinin varlığının ona bağlı olduğu, olmazsa olmaz kurallardır. Bu temel normlar olmadığı zaman din ve dünya işleri kendi mecrasından çıkarak fesada uğrar. Dünyada kötülük yayılır ve ahiret hayatını da tehlikeye sokar. Bunlar insanın din, can, akıl, mal ve nesebinin korunmasına yönelik ilahi emirlerdir.³⁴⁷ İkinci kısımda mütalaa edilen hâcî kurallar, kişinin ihtiyaçlarının karşılanması ve toplumsal düzenin kaliteli bir şekilde yürüyebilmesi için va'zedilen emirlerdir. İbadât, muamelât gibi konular bu kapsamda

³⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Tehânevî, "maslahat", 1559.

³⁴⁴ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fikh*, 84-89; Şa'bân, *Uşûli'l-fikh*, 168-177; Fâsî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve meķārimuhâ*, 142-174.

³⁴⁵ Yûbî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 30-38; Ömer Yılmaz, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 12; Bakkal, "Makâsıd'ı-Şerîa ve Sosyal Değişim (Cabiri'nin Makasid Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)", *Sosyal Değişim ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Şubat 2007), 354.

³⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 41, 294-298; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/17-23; 3/171-182; Reysûnî, *Muhadîrâtün fi Maķāşidü's-şerî'a*, 9-23; Fâsî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve meķārimuhâ*, 7, 181-183; Bûtî, *Davâbiṭü'l-maṣlaḥa*, 23; Yûbî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 33, 180-183; Yılmaz, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 45.

³⁴⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/17-23; 3/171-182; Yûbî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 33, 180-183; Fâsî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve meķārimuhâ*, 181-183; Yılmaz, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 47.

değerlendirilmektedir. Bu kanunların olmayışı zarûrîyât kuralları kadar yıkıcı bir etkiye sahip olmasa da normal hayatın çeşitli şekillerde akamete uğramasına sebep olacaktır. Üçüncü maslahat ilkesi olan tahsinîyât ise fert ve toplumu ahlâkî açıdan daha bir üst seviyeye çıkarır özellikteki kurallardır. Bunlar, güzel ahlâk ve faziletli davranışlar adı altında yapılması emredilen şeylerdir. Nafile ibadetler ve temizlik kuralları bu çerçevede ele alınmaktadır. Âlimler, içtihat yöntemiyle bu üçünün tamamlayıcısı konumunda olan bazı şer'î ilkeler geliştirmişlerdir. Bunların da esas amacı şer'î kuralların maksâdlarını içtihat yoluyla ortaya koyabilmektir.³⁴⁸

1.4.4. Makâsıd-Maslahat Düşüncesine Yaklaşımlar

Âlimler, makâsıd düşüncesinin temelini sahabeye dayandırmaktadırlar. Onlar, sahabeyi Allah'ın emir ve yasaklarındaki maksâdları en iyi anlayan zatlar olarak tarif etmektedirler. Çünkü sahabe, Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş, Kur'ân'ın içeriğine ve dini hükümlere vakıf kişilerdi. Âlimler tarafından sahabe sonrası dönemde de makâsıd konusunun çeşitli şekillerde tabiîn ulemâsı tarafından ele alındığı bilgisi paylaşılmıştır.³⁴⁹

Âlimler, makâsıd düşüncesinin ıstılâhî anlamdaki kullanımını Kaffâl eş-Şâşî'ye (Ö. 365/973) dayandırmaktadırlar. Makâsıdı, terimsel anlamda ilk defa eş-Şâşî'nin "*Mehâsinu's-Şeria*" adlı eserinde ele aldığı söylenmektedir. O, eserinde makâsıd ve maslahat gibi kavramları incelemiş ve bu düşüncenin parametrelerini vermiştir.³⁵⁰ Eş-Şâşî, maslahatı, "*dini hükümlerin hikmetini idrâk etme*" şeklinde tarif etmiştir. Ona göre Allah, insanlığın maslahatı için onlara emirler göndermiştir. İnsanların ıslahı dinin emrettiği şeylere inanmak ve bu emirleri pratik hayatta uygulamakla gerçekleşir. Onun ibadet ve muamelât ile ilgili konuları tek tek ele alıp bunların maksâdlarını "*dinin güzellikleri*" adı altında ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.³⁵¹

³⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 41, 294-298; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-23; 3/171-182.

³⁴⁹ Yûbî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 41-45; Reysûnî, *Muhadîrâtün fi Maķāşidü's-şerî'a*, 37-62; Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, *Maķāşidü'l-ahkâmü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Mektebetü İsdâr, 2012), 56.

³⁵⁰ eş-Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a fi fûrû'i's-Şâfi'iyye*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Ali Semak (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 18-35; Reysûnî, *Muhadîrâtün fi Maķāşidü's-şerî'a*, 66-68.

³⁵¹ eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a fi fûrû'i's-Şâfi'iyye*, 18-35; Ebû Zeyd, *Maķāşidü'l-ahkâmü'l-fikhiyye*, 62-74; Yılmaz, *Makasıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 95-115.

Kaffâl eş-Şâî'den sonra makâsîd kavramının terimleşmesine katkı sunan en önemli ismin Cüveynî olduğu iddia edilmektedir. O, "*el-Burhân*" isimli eserinde fıkıh usûlünden bahsederken bu ilmin maksadlarını da ele almaktadır. Makâsîd kavramına onun ıstılah kazandırdığı söylenmektedir. O, maslahatı, zarûrîyât, hâcîyât ve tahsinîyât diye tasnif etmektedir. Ancak o, bu ayrımı illet merkezli yapmaktadır. Cüveynî'ye göre dini emirlerin içeriğinde ahlâkî güzelliğe çağırma ve ahlâkî olmayan şeylerden menetme vardır. Yani şer'i hükümlerde celbi menfaâ ve def'i mefsedet vardır. Bu da dini kâidenin duruma göre bazen farz, vacip ve mendup bazen de haram ve mekruh şeklinde emredilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü bu emirlerin her birisi, maslahatı gerçekleştirme amacıyla konulmuştur. O, bu konuda evliliğin kişiyi zinadan koruduğu; bu yüzden evliliğin maksâdının nesli korumak olduğu örneğini vermektedir. Ona göre dini hükümlerin amacı, hem toplumu ıslah etmek hem de insanın din, akıl, can, mal ve nesebini koruma altına almaktır. Cüveynî, Allah'ın emir ve yasaklarının çeşitli maksadlar barındırdığını, hüküm istinbâtı yapılırken bu maksadların göz önünde bulundurulması gerektiğini; yoksa sağlıklı bir içtihadın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre dinin maksâdlarını göz ardı ederek içtihat yapmaya çalışanlar dini konularda basiret sahibi olamazlar.³⁵²

Makâsîd konusunu ünite eden bir diğer âlim de Gazzâlî'dir. Cüveynî ile aynı kanaatleri paylaşan Gazzâlî, maslahatı, menfaatin sağlanması ile zararın def' edilmesi şeklinde tarif etmiş ve onu zarûrîyât, hâcîyât, tahsinîyât şeklinde üçe ayrı kısma ayırmıştır.³⁵³ Bu kısımların tamamlayıcısı konumunda olan maslahatlar ise müçtehidin illet tespit yöntemiyle ortaya çıkaracağı maslahatlardır. Yani illettin vasfını belirleme ile ilgili elde edilecek maslahatlardır. Örneğin, nikâhın şahitler huzurunda yapılması şartının getirilmesi nikâhı yapılacak kişileri zina suçlamasından korumak içindir. Bu, tâhsinî bir maslahatın illettin vasfına göre belirlenmesidir. Zarûrîyât, hâcîyât, tahsinîyât ve bunların tamamlayıcı unsurları arasındaki münasebetlerin tamamı dinin maksâdlarına göre belirlenmektedir. Gazzâlî'nin Cüveynî'den farklı olarak bu ayrımı maslahat eksenli

³⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, 41; 294-298; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâsîdû's-şerî'a*, 68-76; Gülnur Külünkoğlu, *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 44-47; Yılmaz, *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 121-146; Rahmi Yaran, "Cüveynî'den İbn Abdüsselam'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 192-196.

³⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 159; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâsîdû's-şerî'a*, 192-194.

yaptığı görülmektedir.³⁵⁴ Ona göre inançsızlık, içki içmek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek ve zina yapmak gibi suçların yasaklanmasıyla insanın dininin, canının, aklının, neslinin ve malının bu sayede korunma altına alınması hedeflenmektedir. O da Cüveynî gibi müçtehidin içtihat yaparken dinin maskâdlarını göz önünde bulundurması gerektiğini; yoksa yapılacak içtihadın kasır kalacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, içtihatı esas alınması gereken maslahatın zarûrî, kat'î ve küllî maslahatlar olması gerektiğini belirtmektedir. Bu üç maslahat dikkate alınmadan yapılacak içtihadı, hükmün haksızlığa yol açacağı endişesiyle kabul etmez. Ona göre dinin maksâdları kitap, sünnet ve icmâ' ile bilinebilir. Bunlara râci olmayan ve dinin tasarruflarıyla uyumlu olmayan maksâdlar bâtıldır.³⁵⁵

Makâsîd konusunu genişçe ele alan usûlcülerden birisi de İzz bin Abdisselâm (Ö. 660/1262)'dır. O, maslahatı "*celbi menfaâ def'i mefsede*" şeklinde tarif eder. Ona göre Allah'ın yapılmasını istediği şeyler insan açısından maslahat, yasakladığı şeyler ise mefsedettir. Yapılması istenen şeylerin terk edilmesi haram bir mefsedet, haram kılınan şeylerin terki ise vacip olan bir maslahattır. Ona göre maslahatın hem dünyaya hem de ahirete bakan iki yönü vardır. Bunlar zarûrât, hâcât ve temimmât/tekmilâttır. Ona göre şer'i hükümlerin amacı sadece din, can, akıl, mal ve nesebin korunması değildir. Bunların korunmasıyla beraber ihtiyaçları ve ahlâki hasletleri de içine alan diğer maslahatların da korunmasıdır. Abdisselâm'a göre maslahatların hepsi yararlı hükümlerdir. Maslahat ne kadar önemli olursa şâri'nin ona dair emri de o kadar güçlü olur. Mefsedet ne kadar önemli olursa şâri'nin yasağı da o denli kuvvetli olur. O, maslahatı ihsan kavramıyla mefsedeti ise isâe kavramıyla açıklar. Ona göre ihsan, kişinin dünya ve ahretine yönelik maslahatlardır. Bu da kişinin Allah'ın emirlerine itaat etmesiyle gerçekleşir. İsâe ise kişinin Allah'ın emirlerine itaat etmemesidir. Yani İslam'ın emirlerinin tümü, maslahatı temin etmek ve yasakları da mefsedeti def' etmek içindir. Maslahat dünyadaki faydalar ile ahiretteki mükâfatlardır.³⁵⁶

³⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Reysûnî, *Muhadirâtün fi Makâşidü's-şer'i'a*, 152; Külünkoğlu, *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım*, 61; Yılmaz, *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 147-178.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl*, 159-186; Yûbî, *Makâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 180-187; Yılmaz, *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 147-178.

³⁵⁶ İzzüddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Qavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâliḥi'l-enâm*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Küllüyâtü'l-Ezheriyyeti, 1991), 1/6-11, 29-31, 93-99, 167; İzzüddîn b. Abdisselâm, *el-İmâm fî beyâni*

Makâsîd düşüncesinin sembol isimlerinden birisi sayılan Şatıbî, makâsîdî, "Allah'ın insanın dünya ve ahirete yönelik maslahatını sağlamak amacıyla kanun göndermesi" şeklinde tanımlamıştır. O, konuya güncel bir kimlik kazandırmış ve "el-Muvâfakât" adlı eserinin büyük bir kısmında makâsîd konusunu genişçe izah etmiştir. Şatıbî, makâsîdî, zarûrîyât, hâcîyât ve tahsinîyât denilen maslahatların koruyucu unsuru olarak kabul etmekte ve dayandıkları delil açısından kat'î ve zannî diye iki kısma ayırmaktadır.³⁵⁷ Ona göre zannî delile dayananlar bâtil, kat'î delile dayananlar ise geçerlidir. Zira o, şer'î delillerin ispatı zannî olsa bile kat'î olması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, delillerin naklî bilgilere dayanması gerektiğini savunmakla beraber bu bilgilerin sahih bir senede dayanmasının zorunluluğunu da iddia etmektedir. Şatıbî, şâri'nin insanlara ilahi normlar göndermesinin sebebinin zarûrî maslahat kategorisine giren din, can, akıl, mal ve neslin korunması olduğunu belirtir.³⁵⁸ Ona göre bu kuralların her birisinin bir illeti ve hikmeti vardır. Bu illet ve hikmetler bazen bilinebilir bazen de bilinemezler. Bunlar, illet ve hikmet tespit yöntemiyle ortaya konulabilir. O, zarûrîyât, hâcîyât ve tahsinîyâtı tek tek ele alarak uzunca açıklar ve bunlardan en önemlisinin zarûrîyât olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre zarûrî maslahatlar, insanın hem dünyası hem de ahireti için hayatı önem arz eden maslahatlardır. Zarûrî maslahatların dünyaya bakan tarafının insanın yaşamını idame ettirebilmesiyle ilgili olan yeme, içme, evlilik, barınma, alışveriş gibi konulardır. Ahirete bakan yönü ise ibadet gibi konulardır. Her ikisi de insan hayatı için vazgeçilmez unsurlardır. Çünkü şâri'nin hüküm koymasının nedeni maslahatı celb etmek ve mefseti def' etmektir. O, zarûrî maslahatı aslî ve asla tabi olan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Aslî maslahat, her zaman ve her şartta herkes için geçerli olan maslahatlardır. Çünkü bu maslahatlar, insan vazgeçilmez olan din, can, akıl, mal ve nesebin korunmasına yönelik maslahatlardır.³⁵⁹ Aslî maslahatlara tabi olanlar ise fıkıh terminolojisinde mübah diye tabir edilen maslahatlardır. Bunlar, hayati önem taşımamakla beraber insanın din ve dünyası için gerekli olan bir maslahat türüdür. Ona

edilleti'l-aḥkâm, thk. Rıdvan Muhtar (Beyrut: Darü'l-Beşâirü'l-İslâmiyyeti, 1987), 112, 114, 135-138; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 2/92-94; Haçkalı, *İzzuddin B. Abdisslâm'da Maslahat Nazariyesi*, 78-100; Külünkoğlu, *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım*, 59-61.

³⁵⁷ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, 2/17-23; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâşidü's-şerî'a*, 81-94, 152-168, 192-195.

³⁵⁸ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, 1/25, 278-287; 2/11-25, 79-82; Yûbî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 180-184; Bakkal, "Makasîdü's-Şeria ve Sosyal Değişim (Cabiri'nin Makasîd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)", 359.

³⁵⁹ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, 1/278-295; 2/31-79; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâşidü's-şerî'a*, 152-193.

göre hacî maslahatlar, mükelleften zorluğu kaldıran hükümlerdir. Bunlar kişinin nefsinde, aklında ve malında bozukluk oluşturabilecek şeylerdir. Tahsînî maslahat ise kişinin ahlâkını güzelleştirmeye yarayan hükümlerdir. Şatıbî, maslahatın hüküm açısından bazen genel bazen de özel olduğunu söyler ve Hz. Peygamber, onun eşleri ve sahabeyle ilgili bazı özel hükümleri örnek göstererek bu hükümlerin azlığına işaret eder.³⁶⁰

1.5. İLLET-HİKMET VE MAKÂSİD-MASLAHAT İLİŞKİSİ

İllet, hükmün üzerine bina edildiği vasıftır. Hükmün oluşmasını sağlayan, hükmün konulmasına tesir eden ve ona sebep olan özelliktir.³⁶¹ Hikmet ise Allah'ın o hükmü koymakla gerçekleştirmek istediği maslahat ya da giderilmesini istediği zarardır.³⁶² Yani illet, hükmün konulması için gerekli olan neden³⁶³ iken; hikmet, hükmün konulmasında güdülen gaye³⁶⁴ ve onun gerçekleştirilmesine kaynaklık eden maslahat ve maksatlardır.³⁶⁵

Makâsıd, Allah'ın insanlığa gönderdiği kanunlarla hedeflediği gayelerdir. Bu gayeler, insan için yarar sağlama ve ondan zararı savma amacı güder.³⁶⁶ Makasıdü's-şerîa, Allah'ın hukuk düzeninden hedeflediği faydaları ve kural koymadaki amacını ifade eder.³⁶⁷ Bir başka ifadeyle “Şâri'in bir hüküm koyarken gözettiği sırlar ve gayelerdir.”³⁶⁸ Maslahat ise insan açısından “Faydanın temini, zararın giderilmesidir.” Diğer bir ifadeyle Allah'ın kulları için öngördüğü faydalardır.³⁶⁹ Yani Allah'ın din, mal, nesil, akıl ve neslini korunması amacıyla insana emrettiği hükümlerdir.³⁷⁰

³⁶⁰ Şatıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/20-23, 300-310, 344, 345, 383-399; 3/22-28, 92-96; Yûbî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 180-183, 325-363, 384-400; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maḳāşidü's-şerî'a*, 81-91.

³⁶¹ Cessâs, *el-Füsûl fî'l üsûl*, 4/9; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, 872; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıḥh*, 63-65; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıḥh*, 204-208; Koç, *Kâsânî'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı (Bedâi'u's-Sanâi' Bağlamında)*, 243, 244.

³⁶² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/315; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıḥh*, 63-66.

³⁶³ Şîrâzî, *el-Lüma' fî uşûli'l-fıḥh*, 261, 262; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıḥh*, 64, 65.

³⁶⁴ Zuhaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıḥh*, 70, 71; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıḥh*, 206.

³⁶⁵ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıḥh*, 64, 65; Zuhaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıḥh*, 71; Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'îl)*, 62.

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl*, 159; Şatıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-23; Yûbî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 34.

³⁶⁷ Şatıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-23; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maḳāşidü's-şerî'a*, 9-23.

³⁶⁸ Fâsî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7.

³⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Tehânevî, “maslahat”, 1559; Bûtî, *Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa*, 23.

³⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Bûtî, *Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa*, 23, 24; Yûbî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 182-185.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere illet, hikmet, makâsıd ve maslahat kavramları arasında bir görevdeşlik ilişkisi mevcuttur. Kavramsal çerçeve açısından farklılık gösterebilir de bu kavramlar, aslında tek bir amaca hizmet etmektedirler. Bu amaç ise insanın dünya ve ahiret mutluluğunun temin edilmesidir. Yani bu kavramların insan hayatını kolaylaştırma noktasında aynı hedef doğrultusunda hareket eden bir yapı arz ettikleri söylenebilir. Daha makbul bir tabirle bu kavramlar, amaçsallık açısından belli bir simetri doğrultusunda hareket etmektedirler. Bu amaç ise az önce ifade edildiği gibi insana fayda verme ve ondan zararı def' etmedir.³⁷¹

Bu kavramların arasındaki bağıntının analizi şu şekilde izah edilebilir: İlet, insan hayatında var olan bir noksanı giderme amacıyla Allah'ın hüküm göndermesi iken hikmet, bu hükmün insanın yararı gözetilerek gönderilmesidir.³⁷² Makâsıd hükmün bir amaca yönelik gönderilmesi iken maslahat, hükmün insana fayda sağlama ve ona gelecek zararın engellenmesidir.³⁷³ Dolayısıyla insana emredilen ilahi hükümlerin insan kaynaklı eksiklikleri tamamlama maksadıyla konulduğu gibi insana menfaat sağlama ve ondan zararı uzaklaştırma amacı da taşımaktadır. Özetle denilebilir ki; Allah'ın insan hayatındaki eksiklikleri görerek ona bazı emirler ve yasaklar koyması yani var olan eksiklik üzerinden bir hüküm bildirmesi illeti, o hükmü bildirirken insanı sıkıntıdan kurtaracak şekilde o hükmü tasarlaması hikmeti, insanın dünya ve ahiret saadetini sağlama gayesi makâsıdı, bu saadeti sağlamaya yönelik olarak insana emir ve yasaklar vaz'etmesi ise maslahatı ifade etmektedir.

³⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/17-23; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâşidü's-şerî'a*, 9-23; Fâsî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7; Bûtî, *Devâbi'ü'l-ma'sala*, 23.

³⁷² Şîrâzî, *el-Lüma' fî uşûli'l-fıkh*, 261, 262; Atar, *Fıkıh Usulü*, 26; Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkh*, 64, 65; Zuhaylî, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 70, 71; Zeydan, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, 206; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 62.

³⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-484; Tehânevî, "maslahat", 1559; Bûtî, *Devâbi'ü'l-ma'sala*, 23; Fâsî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN AŞÛR VE ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİ

2.1. İBN ÂŞÛR

2.1.1. İbn Aşûr'un Hayatı

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, dindar bir ailenin oğlu olarak 1879'da Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Âşûr sülalesine mensub olduğu için İbn Âşûr lakabıyla şöhret bulmuştur. Babasının adı Muhammed, annesinin adı ise Fatma binti Muhammed el-Aziz Ebû Attûr'dur.³⁷⁴

İbn Aşûr, ilköğrenimini dedesi Muhammed Bû Attûr'un gözetimi altında tamamlamıştır. O, 1885 senesinde Seyyid Ebî Hadîd mescidinde Muhammed el-Hiyârî'nin yanında Kur'an-ı Kerim dersi almaya başlamış ve hafız olmuştur. Üstün zekâsı, ilim öğrenmeye olan merakı ve yeteneğiyle dikkatleri üzerine çektiği için ona özel bir ders programı uygulanmıştır.³⁷⁵ O sıralarda biraz Fransızca öğrenmiş ve 1892'de orta ve yüksek öğretim kurumu görevi gören Zeytûne Camii'ne girmiştir. O, yetiştiği zengin ve kültürlü aile ortamının katkısıyla ilmi eserlere ve seçkin hocalara kolayca ulaşabilmiştir. Dolayısıyla o, dönemin önde gelen hocalarından özel dersler okuma fırsatı yakalamıştır.³⁷⁶

İbn Âşûr, Arap dili alanında şöhret bulmuş pek çok eserle beraber belagât alanında kaleme alınmış birçok ünlü eseri ders olarak okumuştur.³⁷⁷ Onun ders programında fıkıh, mantık ve kelam alanında yazılmış onlarca nadide eser mevcuttu.³⁷⁸ O çok yönlü bir yetişme tarzına sahip olduğu için Buhârî, Müslim ve Sünen kitapları

³⁷⁴ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/26-29, 101-154; Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 65-78.

³⁷⁵ Ahmet Çoşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2023); Mansur Yayla, *İbn Âşûr ve Tabâtabâi Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 5-6; Yakup Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 11-13; Mehmet Zengin, *Kur'an'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 11.

³⁷⁶ Halid Ahmed Zehrânî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr Mine İmamiyyeti'l-İsna Aşere* (Tunus: Merkezi Mağribi'l-'Arabiyyi lid'Diraseti ve't-Tedrib, 2010), 43-52.

³⁷⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karîb* (Tunus: Darü's-Selam, 2006), 230; Zehrânî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr*, 43-52.

³⁷⁸ Çoşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir"; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/155, 156; Zehrânî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr*, 43-52.

gibi hadis sahasının temel kaynakları ile siyer ilmine dair “*el-Hafâcî*” ve “*el-Mukaddime*” gibi çok mühim eseri ders olarak okumuştur.³⁷⁹ O, önce Şeyh Sâlih eş-Şerîf’in derslerine devam etmiş, sonrasında ise İbnü’ş-Şeyh adıyla bilinen Ömer b. Ahmed’den Beyzâvî’nin “*Envârü’t-tenzîl*”ini, Şeyh Sâlim Bû Hâcib’den Kastallânî’nin “*İrşâdü’s-sârî*”sini, Muhammed b. Neccâr’dan kelâm ilmiyle ilgili olan “*el-Mevâkıf*” adlı eserleri okumuştur. Muhammed b. Yûsuf, İbrâhim el-Mârgînî, Mahmûd İbnu’l-Hoca, Muhammed en-Nahlî gibi daha pek çok âlimin rahle-i tedrisatından geçmiştir. O, Avrupa’nın bazı önemli şehirleri ile İstanbul, Şam ve Kahire gibi İslam coğrafyasının merkezi konumundaki kentlerine ilmi seyahatler gerçekleştirmiştir.³⁸⁰

İbn Âşûr, “*Bey’u’l-hıyâr/Alışverişte Muhayyerlik*” isimli çalışmayı tamamlayıp yüksek öğretmenlik derecesi almış ve aynı üniversitede öğretim üyesi olmuştur.³⁸¹ Üniversitede Arap dili ve belagâti, makâsîdü’ş-şerîa diye adlandırılan hukuk felsefesi, fıkıh usulü, tefsir ve hadis dersleri vermiştir. Ayrıca Sâdıkiyye Medresesi’nde 1905-1932 yılları arasında belli aralıklarla on altı yıl ders okutmuştur.³⁸² Bu süre zarfında başta oğlu Muhammed Fâzıl ve Cezayirli Abdülhamîd b. Bâdis gibi pek çok başarılı öğrenci yetiştirmiştir.³⁸³

İbn Âşûr, akademik faaliyetleri ve üniversitedeki görevinin yanı sıra 1913 yılı itibariyle on yıl Mâlikî kadılığı yapmıştır. 1924’te Şer’i Meclis’te Mâlikî müftüsü ve başmüftü vekilliği yaptıktan üç yıl sonra oranın başmüftüsü olmuştur.³⁸⁴ Bununla beraber Zeytûne Üniversitesi’nin eğitim ve öğretiminden sorumlu dört kişiden müteşekkil ilmî kurulunun da üyesi olmuştur. Zeytûne Üniversitesi öğretim üyeliğine atandıktan bir yıl sonra üniversitenin eğitim ve öğretiminden sorumlu olan kurulda hükümet temsilciliği görevini de yürütmüştür. 1908 yılında Tunus Millî Eğitim

³⁷⁹ Belkasım el-Ğalî, *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zamî Muhammed et-Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 1996), 42-51; Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 16-18.

³⁸⁰ Çoşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/155, 156; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-ķarîb*, 230; Zehrânî, *Mevķifu Tahir bin Âşûr*, 43-52.

³⁸¹ Halil İbrahim Doğan, “Sahîh-i Buhârî Üzerine XX. Yüzyılda Yazılmış Bir Ta’lik Çalışması: İbn ‘Âşûr’un (1879-1973) En-Nazaru’l-Fasîh’i”, 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Özcan Güngör vd. (Ankara: Segeya Yayınları, 2019), 947.

³⁸² Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 66-68; Yayla, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi*, 5-6.

³⁸³ Çoşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”; Zehrânî, *Mevķifu Tahir bin Âşûr*, 54; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 78-90.

³⁸⁴ Çoşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”; Zehrânî, *Mevķifu Tahir bin Âşûr*, 56-58.

programlarının iyileştirilmesi için kurulan komisyonun üyeliği, 1911’de Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliklerinde bulunmuştur. Devletin üniversite reformu için oluşturduğu komisyonlarda çalışmış ıslahatçı düşünceleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açmıştır.³⁸⁵

Osmanlılar, Tunus’u fethettikten sonra burada şeyhülislâmlık makamına Hanefî başmüftü tayin ediliyordu.³⁸⁶ Bu geleneğe 1932’de son verilmesiyle beraber İbn Âşûr, ilk Mâlikî Şeyhülislâmı olarak göreve başlamıştır.³⁸⁷ Zeytûne Üniversitesi’nin ilmî kurulunun üyeliğini sürdürdüğü esnada bu üniversiteye rektör olarak atanmıştır.³⁸⁸ İbn Âşûr, dolu dolu geçen hayatında yüksek ilmi ve idari makamlarda görev yapmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği, Milli Eğitim Kurulu üyeliği, Kâhire Dil Akademisi Kurulu üyesi, Zeytûne Üniversitesi Rektörlüğü, Şam Dil Akademisi Kurulu üyeliği, Gelir Mahkemesi Hâkimliği, Mâlikî Şeyhülislamlığı, Başmüftü yardımcılığı ve Başmüftülük gibi görevlerin bunlardan bazıları olduğu söylenebilir.³⁸⁹

İbn Âşûr, Muhammed Abduh’un Tunus’ta verdiği konferanslara katıldığı yıllarda onun ıslahatçı fikirlerinden etkilenmiş; eğitimin İslam dünyasının geri kalmışlığına çare olabileceğine kanaât etmişti. İbn Âşûr, ıslahat düşüncesinin temelini atan Cemâlledin Efgânî’nin fikirlerini siyasi bulduğu için Abduh’un eğitim ıslahatı fikirlerine yönelmiş; Tunus’taki okullarda bu tezi uygulamaya çalışmıştır. Onun reform projelerinin fikri alt yapısı, Abduh’un makalelerinin yanımlandığı dergi ve gazetelere dayanmaktadır. O, Abduh’u “*Sefîru’-d-da’ve/Davet Elçisi*” olarak tesmiye etmiş onun düşüncelerini Müslüman toplum için kurtarıcı niteliği taşıyan fikirler olarak görmüştür. İbn Âşûr, Abduh’un fikirlerine sadakatle bağlı olan öğrencisi Reşîd Rızâ ile sıkı bir ilişki içerisinde olmuş; onunla “*Menâr*” dergisi üzerinden ikili bir ıslahat düşüncesi üretme faaliyetine girmiştir.³⁹⁰

³⁸⁵ Zehranî, *Mevkîfu Tahir bin Âşûr*, 56-58; İbn Âşûr, *Eleyse’ş-şubhu bi-karîb*, 230.

³⁸⁶ Faruk Vural, *Tâhir bin Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 34-38.

³⁸⁷ Çoşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 82, 83.

³⁸⁸ Zehranî, *Mevkîfu Tahir bin Âşûr*, 43-52; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 82, 83.

³⁸⁹ Çoşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”; Zehranî, *Mevkîfu Tahir bin Âşûr*, 56, 57.

³⁹⁰ Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 49-51; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 80, 81.

İbn Âşûr, Müslüman toplumun geri kalmışlığının düzeltilmesi için toplumsal ıslahı şart koşmaktadır. Ona göre toplumsal ıslah ise ferdin ıslahıyla mümkündür. İslam dininin de temel hedefi budur. Ona göre ferdin ıslahı ise başta ibadet ve ahlâk olmak üzere İslam'ın emrettiği kâidelere uymakla gerçekleşir. Bu kurallara uyarken kolaylığın ve orta yolun tutulması gerekmektedir. O, ıslahat projesinin parametrelerini veren “*Makâsidü’ş-Şeriâtü’l-İslamiyye ve Üsulü’n-nizami’l-içtimâiyye fi’l-İslam*” adlı eserleri kaleme almıştır.³⁹¹

İbn Âşûr'a göre Müslümanların geri kalmışlığının en büyük nedeni eğitim eksikliği ve eğitimde uygulanan yanlış metotlardır. Bu yüzden o, Zeytûne Üniversitesinde rektörlüğe getirildiği andan itibaren eğitim alanında bir ıslahat projesi başlatmıştır. Üniversitede yapmak istediği ıslahatlara karşı çıkan gurupların başlattığı öğrenci hareketleri nedeniyle bir yıl sonra rektörlük görevinden alınmıştır. Ancak o, 1945'te bu göreve yeniden getirilerek 1952 yılına kadar bu görevde kalmıştır.³⁹²

Müfessir, muhaddis, fakih, dilci ve ıslahâtçı bir fikir adamı olan İbn Âşûr, birçok ilim adamı yetiştirmiş ve ardından ciltler dolusu kitap ve pek çok makale bırakmıştır. O, 12 Ağustos 1973 yılında Tunus'ta el-Marsâ'daki bahçesinde vefat etmiş ve Zellâc kabristanına defnedilmiştir.³⁹³

2.1.2. İbn Âşûr'un İlmi Kişiliği

İbn Âşûr, bütün hayatını hep ilim ortamında geçirmiş, birçok kitap ve makale kaleme almıştır. Farklı eğitim kurumlarında ders vermiş pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Onun entellektüel çabası ve çoğu alandaki ilmi yetkinliği başta eğitime yönelik olmak üzere devletin birçok projesinde görev almasına vesile olmuştur. O, Kuveyt İslâm Kurulu Bakanlığı bünyesinde bulunan fıkıh ansiklopedisine pek çok madde göndermiş, birçok yazar, devlet adamı, gazeteci ve hâkim yetiştirmiştir. Onun Zeytûne üniversitesinde tefsir ilmine yönelik verdiği dersleri “*et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*” adlı tefsirini

³⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 1/39-41; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 157-174.

³⁹² Zehranî, *Mevki’fu Tahir bin Âşûr*, 55-61; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 83, 84.

³⁹³ Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 68; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 110.

vücuda getirmiştir. Pek çok âlimin övgüyle söz ettiği İbn Âşûr, tefsîr, hadis, akâid, İslâm hukuku, edebiyat, sarf-nahiv gibi alanlarda onlarca ilmi eser telif etmiştir.³⁹⁴

İbn Âşûr, kendisini her alanda yetiştirmiş, çağın problemlerini iyi analiz edebilen ve bunlara çözüm önerileri sunabilen çok yönlü, aksiyoner ve mücadeleci bir âlim olarak tarihe adını yazdırmayı başarmıştır. Ona göre İslam dünyasının geri kalmışlığının en büyük nedeni eğitim-öğretimdeki düzensizlik, kalite yoksunluğu ve modern yöntemlerle harmanlanamamasıdır. O, kişinin ve toplumun ıslahının ve yegâne kurtuluşunun vahye tabi olmak olduğunu ifade etmiş; vahyin anlaşılması için her türlü çabayı sarfetmekten geri kalmamış; ıslahatçı düşüncelerini hep bu minval üzere pratize etmeye gayret etmiştir.³⁹⁵

2.1.2.1. Fıkıh İlminine Yaklaşımı

İbn Âşûr, fıkıh ilminin ilk ilimlerden olduğunu ifade etmiştir. O, fıkıhî âlimlerin kitap ve sünnetten hüküm istinbât ettikleri bir ilim olarak tarif etmekte ve bu ilmin doğuşunun Hz. Peygamber zamanına dayandığını belirtmektedir. Ona göre fıkıh ve fıkıh usûlü, fer'i hükümlerin şer'i deliller aracılığıyla elde edildiği normlardır. O, sahabenin yoğun fikhî faaliyetler içerisinde olduğunu ve bunun sonraki nesiller aracılığıyla günümüze taşındığını ifade etmektedir.³⁹⁶ O, fıkıh usûlünün lügavî, kıyasî ve aklî kâidelere dayandığını ve dini kuralların istinbâtına rehberlik eden bir ilim olduğunu belirtmektedir.³⁹⁷

İbn Âşûr, fıkıh anlayışını makâsîd ve maslahat düşüncesi üzerine kurduğu için fıkıh ilminin temel hedefinin de bu olması gerektiğini savunmuş ve bu anlayıştan yoksun bir fıkıh kıyasıya eleştirmiştir.³⁹⁸ Ona göre hüküm koymak ancak Allah'a ait bir yetkidir. Onun anlayışına göre Allah, kullarının maslahatlarını gözetken bir hukuk sistemi icra etmiştir. O, halde maslahatın gözetilmediği bir hukuk sistemi Müslüman topluma hizmet etmekten uzak kalır. Çünkü İslam fikhının temel hedefi insanın şer'i

³⁹⁴İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/169-172; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtın ve Resâile*, thk. Muhammed Tahir Misavi (Ürdün: Darü'n-Nefais, 2015), 11, 511, 1049, 1541; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 84-86; Vural, *Tâhir bin Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr Tefsiri*, 80.

³⁹⁵İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/30-32; Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 14-16; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 78-81, 103-106.

³⁹⁶İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/254, 255; İbn Âşûr, *Eleyse 'ş-şubhu bi-ķarîb*, 170, 178.

³⁹⁷İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/5-22, 473-488; Ahmed er-Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşidü 'ş-şerî'a* (Kahire: Darü'l-Kelime, 2014), 98-101.

³⁹⁸İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/258, 259; Bûtî, *Āvâbiĥü'l-maşlahâ*, 94-98.

kanunlarla ıslah edilmesidir. Eğer insan bu kaidelerle ıslah edilmezse bâtil kurallara yönelir ve toplum bu kaidelerin icrasıyla bozulur. İslam hukukunun normları, hem fitrata uygun olduğu için hem de insan nefsindeki eksikleri tamamladığı için insan, ona uymakta zorlanmayacaktır.³⁹⁹ İbn Âşûr, İslam hukukunu amaç açısından yani illet-hikmet ve hüküm ilişkisi bağlamında ele almış; bu hukukun nassların açıklanması ve yorumlanmasına dayalı olması hasebiyle yorum yönteminin hukuk sisteminin geliştirilmesinde fazlaca etkili olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁰ Ona göre İslam hukuk sisteminin ilk baştan oluşturulması değil kurallarının nasslardan araştırılarak tek tek açığa çıkartılması gerekir. O, fıkıh usûlünün esasının şer'i delillerin anlaşılması ve hükümlerin istinbât edilmesi gayesine dayandığını belirtmektedir. Bu ilmin usûl kaidelerinin ilk defa İmam Şafiî tarafından belirlendiğini; daha sonra Bakkılânî (ö. 403/1003) ve Gazzâlî gibi âlimler başta olmak üzere diğer mezhep âlimlerinin bu ilme katkı sağladığını ifade etmektedir.⁴⁰¹

İbn Âşûr, fıkıh usûlünde illet konusuna sıkça vurgu yapmakta, illeti, hem hükmün bilinmesi hem de hükmün kendisine bağlandığı maslahat ve mefsedet olarak tanımlamaktadır. Ona göre illet, şarî'in hükümde gizli ya da açık olan maksatlarının bilinmesini temin etmektedir. Nasslar, küllî ve cüz'i hükümler içerir. Âlimler de kıyas ve tahkikü'l-menât yöntemleriyle bu hükümleri birbirinden ayırırlar.⁴⁰²

İbn Âşûr'un fıkıhta en fazla etkilendiği âlimlerin Cüveynî, Gazzâlî, İzz bin Abdisselâm, Âmidî, Karâfî ve Şâtibî olduğu söylenebilir. O, bilhassa Şatibî'nin maslahat konusundaki entellektüel çabasına özel bir atıfta bulunmuştur.⁴⁰³ İbn Âşûr, bu âlimlerin geliştirdikleri makâsıd düşüncesi üzerinden hareket etmiş, onların fıkıhın amacının maslahat olduğu iddialarını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre fıkıhtaki hedefin dinin de amacı olan insanın din, can, mal, ırz ve aklın korunmasına yönelik maslahat ilkesidir. O da adı geçen bu bilginler gibi dinin maksatlarını zaruriyyât,

³⁹⁹ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/260, 261; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtın ve Resâile*, 748-753; Bûtî, *Ḍavâbiḫü'l-maṣlaḥa*, 94-98.

⁴⁰⁰ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/260, 261; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtın ve Resâile*, 748-754.

⁴⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/140; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/259-261; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubḥu bi-ḳarîb*, 170-177.

⁴⁰² İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 2/31, 32.

⁴⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/140; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/259-266.

hâciyyât ve tahsiniyyât diye üçe ayırmış; bunlara uymayan maksatların mefsedet olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁴

İbn Âşûr' göre fıkıh ilmi bünyesinde bazı problemler barındırmaktadır. Bu problemler, fıkıh ilmine zarar verdiği gibi Müslüman toplumların sorunlarına çözüm noktasında katkı sağlamaktan da uzaktır. Ona göre bu problemlerden bazıları ve bunlara getirilebilecek çözüm önerileri şunlardır:⁴⁰⁵

1-İbn Âşûr, fıkıh usûlünün furu' fıkıhtan sonra istikra' metoduna dayalı olarak ortaya çıktığını, fıkıh usûlü kurallarının ya içtihadı dayalı olarak ortaya konulan örnekler baz alınarak ya da sahabe'nin hüküm koymada uyguladıkları yöntemlerin takip edilerek meydana getirildiğini belirtmektedir.⁴⁰⁶ O, örnek alınan içtihadî uygulamaların ve sahabe kriterlerinin temel hedefinin de maslahat olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla mevcut fıkıh usûlünün maslahat eksenli olması gerektiği tezini savunmuştur.⁴⁰⁷ O, klasik fıkıh usûlünü tenkit etmekte ve furu' fıkıhın usûl kaidelerinden arındırıldığı için bünyesinde birçok ihtilaf barındırdığını ileri sürmektedir. Ona göre fıkıh usûlünün ele aldığı konuların kahir ekserisinin hükmün konuluş amacına yani maksad ve hikmetine hizmet etmemektedir.⁴⁰⁸ Yine o, fakihler tarafından fıkıh usûlü adı altında ele alınan pek çok meselenin İslam hukukuna bir fayda sağlamadığını; bunun sadece ayet ve hadislerden bazı kaideler aracılığıyla hüküm istinbât etmeye yaradığını iddia etmektedir. Yani o, fıkıh usûlü kitaplarında "makâsidü's-şerîâ"nın yeterince işlenmediği, ele alındığı kitaplarda da değinmece usûlüne göre geçirildiğinden yakınmaktadır.⁴⁰⁹

2-İbn Âşûr, bu alandaki ikinci bir sorunun içtihat kapısının kapatılması anlayışı olduğunu ileri sürmektedir. O, içtihat kapısının kapatılmasının usul ilminin değerini düşürdüğünü ve bu yüzden Müslümanların taklide başvurduğunu ifade ederek fıkıh ilminin ve bu ilme ait usûlün zayıfladığını iddia etmektedir. Ona göre fıkıh ilmi yeteri

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/19-23; İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/132-152.

⁴⁰⁵ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/255; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 171.

⁴⁰⁶ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/259-261; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 170-180.

⁴⁰⁷ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/255, 261; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 170-180.

⁴⁰⁸ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/255, 259.

⁴⁰⁹ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/255, 261; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 170-180.

kadar genişletilmiş ve bu alanda yetkin bir usûl geliştirilmiş olsaydı bugün bilginlerimiz içihât yapılabiliyorlardı.⁴¹⁰

3- İbn Âşûr'un fıkıh ilminin çıkmazları arasında saydığı bir başka madde de mezhep taklitçiliği ve mezhep imamlarının görüşlerine taassup seviyesindeki bağlılıktır. Ona göre fakihler, salt kendi mezhepsel görüşlerini nakletmekten öteye gidemeyerek fıkıhın gelişimine katkı sağlayamamış ve fıkıh usûlünün hedeflerinden birisi olan tartışma ile görüş ayrılığı anlayışına hâlel getirmişlerdir.⁴¹¹

4- İbn Âşûr'un yakındığı bir başka problem ise her fikhî mezhebin kendisine ait bir usûl belirlemeleri ve ortak bir fıkıh usûlü anlayışının olmamasıdır. Ona göre böyle bir durum başka bir usûlden istifadeyi hem zorlaştırmakta hem de ona başvurmaya engellemektedir. Dolayısıyla fıkıh usûlünün teke indirgenmesi elzemdir.⁴¹²

5- İbn Âşûr'un ajandasına aldığı bir başka problem de fakihlerin çalışmalarının çoğunu ibadet ahkâmına ayırıp diğer fikhî konulara yeterince eğilmemeleridir. Ona göre özellikle muamelât konusu fakihler tarafından gereken alakayı görmemiştir.⁴¹³

6-İbn Âşûr, fıkıh ilmine dair ıstılâhî bir lügatın geliştirilememesini de fıkıh ilminin gelişimini engelleyen unsurlar arasında saymaktadır.⁴¹⁴

7- İbn Âşûr'a göre fıkıh ilminin gelişimini engelleyen durumlardan birisi de fıkıh usûlünün zayıflığıdır. Fıkıh usûlünün bünyesine onunla ilintili olmayan pek çok ilmin dâhil edilmesi, bu ilmin içinden çıkılmaz bir hale evrilmesine sebebiyet vermiştir. Usûl kâidelerinin fıkıh ilminden sonra ortaya çıkması, furu' fıkıh ile usûl-i fıkıh arasında tenakuza neden olmuştur. Bu çelişki, mezheplerin aynı konuda bile farklı düşünceler serdetmelerine yol açmıştır.⁴¹⁵

2.1.2.2. Kelam İlminine Yaklaşımı

Eş'ârî mezhebine bağlı olmasına rağmen İbn Âşûr'un herhangi bir mezhepsel taaasup içerisine girmediği izlenmektedir. Onun bazı meselelerde Eş'ârî mezhebi dahil

⁴¹⁰ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/259-261;3/393-396; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarib*, 170-180.

⁴¹¹ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/255, 259; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarib*, 171-176; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 113-118.

⁴¹² İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/255, 259; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 116-118.

⁴¹³ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/255, 259; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarib*, 171-176.

⁴¹⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarib*, 174, 175; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 116-118.

⁴¹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarib*, 174, 178; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 114-118.

tüm mezheplerin görüşlerini tenkit ettiği görülmekle beraber çoğunlukla kendi mezhebinin tezlerini savunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun kelim ilmiyle ilgili yazılmış herhangi bir eserine ulaşamadığımız halde birkaç kitabında kelim ilmine dair dile getirdiği düşüncelerini öğrenme fırsatı yakaladık.⁴¹⁶

İbn Âşûr, kelim ilmini, İslam inanç kaideleri ile bu kaidelerin dayandığı delileri tanıtan ve bunlara yönelik meydana gelebilecek şüpheleri izale eden ilim diye tarif etmektedir.⁴¹⁷ O, kelim ilminin Yunanlıların “*felsefe*” olarak tesmiye ettikleri ilmin karşılığı olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, kelim ilminin ilahiyat alanındaki yerini felsefe’de işlenen “*varlık*” konusuna benzetmektedir. Nasıl ki felsefe’de “*Ben kimim, nasıl meydana geldim?*” gibi sorular soruluyorsa kelim ilminde de benzer sorular sorularak İslam inanç esaslarının dayandığı temel mantığa ulaşılmaktadır. Bu soruları sorup yaratılış ile ilgili problemlere cevap aramak insan fitratının bir gereğidir. Yani İbn Âşûr, felsefe ile kelim arasında bir benzerlik bağıntısı kurmaktadır.⁴¹⁸

İbn Âşûr, Müslümanların sahabe döneminden itibaren farklı medeniyetlerle tanışması ve Yunan filozoflarına ait kitapların Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber İslam inanç sistemi hakkında meydana gelen şüphelerin izale edilmesi ve bunların savunulması gerektiği fikrinin kelim ilminin teşekkülüne yol açtığını söylemektedir. O, daha sahabe döneminde ortaya atılan kader meselesi gibi konuların kelim ilminin ilk evredeki oluşumunu hazırlar mahiyette bir hadise olduğunu belirtmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’nin arasında şiddetli tartışmalara yol açan halku’l-Kur’ân, Allah’ın sıfatları, irade vb. konular daha sonra kelim ilminin sistematik bir ilim olmasına yol açmıştır.⁴¹⁹ İbn Âşûr, kelim ilmine yaklaşım konusunda Müslüman âlimlerin dört farklı şekilde düşündüklerini ifade etmektedir. Bunlar:

1-Kelamî meselelerde görüş belirtmeyip bu konuların İslam inancına zarar vereceği şüphesiyle sadece şeriatın zahiriyle ilgilenen ilk dönem Selefiler ile Malikî, Hanbelî, Zahirî, Cebri, Mürcî ve Haricî ekoller.

⁴¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/188, 263-271, 380-382; 3/134-139; 22/193; 29/355; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-ğarîb*, 178-182.

⁴¹⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-ğarîb*, 178-182; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 201, 202.

⁴¹⁸ İbn Âşûr, *Mağâşid*, 1/262; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-ğarîb*, 178-182.

⁴¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3/137; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-ğarîb*, 178-182; İbn Âşûr, *Mağâşid*, 1/262-266.

2-İslam şeriatı yerine felsefeyi yerleştirmeye çalışan Mülhidler gibi eksantrik gruplar.

3-İslam akaidini felsefi görüşlerle te'vil eden İhvan-ı Safa gibi batini gruplar, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi filozoflar ile sufi gruplar.

4-Felsefenin İslam inanç esaslarına uyan maddelerini te'vil eden Maturidî, Eş'arî, Mu'tezile ve Şîâ gibi gruplar.⁴²⁰

O, Muhammed Abduh'un "*İnsanın Kur'ân ayetleri ışığında kevnî ayetlere yani kâinatın ve mahlukâtın yaratılışına ibret nazarıyla bakması sonucu doğru bir inanca sahip olabileceğini, kelamî tartışmaların Müslümanın inancına müspet anlamda bir şey katmadığını, dolayısıyla bu tartışmalara girilmemesi gerektiği*" yönünde serdettiği görüşe katıldığını ifade etmektedir. Ona göre kelam mezheplerinin gündemde tuttıkları ve bunlar üzerinden birbirlerini tekfir ettikleri Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği, teadüd-i kudema, isyankâr olan devlet başkanına karşı çıkma, halku'l-Kur'ân vb. konular, İslam dünyasını düşünsel anlamda bir araya getirmediği gibi onlara zarar veren sünî tartışmalardır. Bu yüzden o, bu türden köhnemiş meselelerden uzak durulmasını İslam akâidi açısından daha sağlıklı bir yol görmektedir.⁴²¹

2.1.2.3. Hadis İlminine Yaklaşımı

İbn Âşûr'a göre hadis ilmiyle hedeflenen şey, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen söz, fiil ve takrirlerin muhafaza edilmesidir. Yani rivayet ilminin korunmasıdır. Rivayet ilminden kasıt ise hadis metinleri, hadis ıstılahı, Hz. Peygamber'in vasıfları, peygamberliğe delalet eden özellikler ile onun siret ve gazveleridir.⁴²² Hadis ilmini makâsıd ilimleri içerisinde mütalaa eden İbn Âşûr, bu ilmin korunması için onun okunması, tebliği ve tasnifinin şart olduğunu söylemektedir.⁴²³ İbn Âşûr, hadis ilminin Müslümanların dini hükümleri ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki müphem ifadelerle getirdiği açıklamaları öğrenmek maksadıyla onun hayatını nakletmeye özen göstermeleriyle ilk nüvelerini vermeye başladığını ifade etmektedir. O, sahabenin Hz.

⁴²⁰ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/263-266; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubḥu bi-ḳarīb*, 178-183.

⁴²¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/266-274; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubḥu bi-ḳarīb*, 178-183; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/262, 266.

⁴²² İbn Âşûr, *Eleyse's-şubḥu bi-ḳarīb*, 165-170; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/251.

⁴²³ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/251.

Peygamber'den işittiklerini hıfzederek ümmetin âlimleri olan tabiîn nesline aktardıklarını belirtmektedir.⁴²⁴

İbn Âşûr, ilk dönem Müslümanlarının ravîlerin iyi hallerine aldanarak onlara güvenmeleri, uydurma hadislerin ümmet arasında yayılmasına sebep olduğunu ileri sürmektedir. O, sonradan Müslüman olan Fars ve Yahudi asıllı bazı kötü niyetli insanların on iki bine yakın uydurma hadisi Müslümanlar arasında yaydıklarını iddia etmektedir. İbn Âşûr, Abdullah b. Sebe'nin ismini zikrederek uydurma hadis rivayetindeki rolüne vurgu yapmaktadır.⁴²⁵ Ona göre sahabenin hadis rivayet etme konusunda tabiîn âlimlerinden daha ihtiyatlı davrandıklarını, sıhhatine kanaat etmeden Hz. Peygamber'den duydukları her şeyi nakletmediklerini ifade etmektedir.⁴²⁶

İbn Âşûr, rivayete dayalı olan bu ilmin sıhhatini tespit etmekten aciz olan bazı kıssacıların, vaizlerin ve mezhep taassupçularının salt şöhrat için sahihini sakiminden ayırmadan her sözü hadis diye naklettiklerini ifade etmektedir. İbn Âşûr'a göre zayıf ve uydurma hadis rivayetinin yolu tamamen kapatılmalıdır. Çünkü bazı raviler, hadis naklederken çoğu zaman zayıf ve sahih hadisleri ekleme-çıkarma yoluyla birbirine karıştırmışlardır.⁴²⁷

İbn Âşûr, hadislerin tenkit edilmeden kabulü ve hıfz edilmeden rivayet edilmesini bu ilmin sorunları arasında görmektedir. O, hadis ilminin tespitinde kullanılan cerh-tadil, isnad, tahrîc, metin kritiği ve hadis ıstılahı gibi konuların yeteri kadar araştırılmadığından yakınmaktadır. O, ravilerin hayatının detaylıca incelenmesine alternatif olarak hadisi hıfzedip rivayet edebilme kapasitesinin incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴²⁸

İbn Âşûr'un günümüz hadis problemlerinin çözümü için sunduğu dört öneri şunlardır:

1-Uydurma hadisler tespit edilip hadis kitaplarından çıkarılmalıdır.

2-Sahih olduğu kesin olarak tespit edilen hadislerin ravilerinin cerhiyle fazlaca uğraşılmamalıdır.

⁴²⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 165-167.

⁴²⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 167.

⁴²⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 166-169.

⁴²⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 168-170.

⁴²⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 168-170; İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/251-254.

3- Rivayette sadece sahabe ismi zikredilmelidir.

4- Hadisler, fikhî kaidelerin istinbatı için kullanılmalıdır..⁴²⁹

2.1.2.4. Arap Dili ve Belâgatine Yaklaşımı

İbn Âşûr, diğer ilimlerde olduğu gibi Arap dili ve belâgatinde de kendisini iyi yetiştirmiş bir âlimdir.⁴³⁰ O, Arap dilinin mecâz, istiâre, temsil, kinâye, istifhâm vb. pek çok belâğî özelliklere sahip olduğunu; az kelimeyle çok mana ifade edebilen, bünyesinde birçok dilsel inceliği barındıran bir dil olduğunu ifade etmektedir. Yine o, Arapça'nın diğer dillerden daha fasih olduğunu; çünkü onun mütekellimin muradını ifade etmede diğer dillere nazaran daha kullanışlı olduğunu belirtmektedir.⁴³¹ O, Arapçanın ümmetin ortak dili olan hikmet yüklü bir dil olduğunu ifade etmekte ve Arapçanın öğrenilmesindeki hedefin Arapların dili kullanırken kastettikleri anlamın ortaya konulması olduğunu belirtmektedir. O, Kur'ân'ın Arap diliyle inzâl edildiğini; dolayısıyla onun anlaşılması için bu dilin kaidelerini meydana getiren sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî' gibi ilimler ile Arapların şiir ve nesirde uyguladıkları üslûbun bilinmesinin elzem olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bu ilimler, Kur'ân'ın hem manalarının hem de belâgat özelliklerinin ortaya çıkarılmasına aracılık eden ilimlerdir.⁴³²

İbn Âşûr, fetihlerle beraber Arap dilinin tüm İslam âleminin resmi dili haline geldiğini; İslamî ve felsefî ilimlerin yayılmasıyla birlikte Arapça'nın Yunanca gibi akademik bir hüvviyet kazanarak kendisinden ıstılahların üretildiği bir dil halini aldığını iddia etmektedir. O, beşinci asırdan sonra ise Müslümanların sosyal anlamda zayıflamasıyla beraber Arap dilinin de zayıflamaya başladığı tezini savunmaktadır.⁴³³

İbn Âşûr'a göre Arap dilinin bozulmasına neden olan sebeplerden bazıları şunlardır:

⁴²⁹ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/253-254.

⁴³⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 230; Zehranî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr*, 43-52.

⁴³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/93-98; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 210.

⁴³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/18, 19, 98; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karib*, 184-186, Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 210-216.

⁴³³ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/278-280.

1-Arapça dil bilgisi kuralları inşa edilirken bazı hatalı kaideler oluşturulmuştur. Başka dillerden Arapçaya çevrilen ilmi metinlerde işitsel unsurun ön plana çıkmaması sebebiyle Arapçanın üslûp özelliklerinde bozulma meydana gelmiştir.⁴³⁴

2-Bazı şair ve edebiyatçıların Arap diline ait mecâz, istiâre vb. belâgat özelliklerini maksadını aşacak şekilde kullanmaları bu dilde bozukluğun peydah olmasına sebep olmuştur.⁴³⁵

3-Tefsir yapılırken Kur'ân kavramlarının sadece bilindik, yaygın anlamlarının kullanılarak diğer manalarının göz ardı edilmesi durumu ile tefsirde elfâz-ı müştereke ve mecâz kullanımının olması gerektiği yerde kullanılmaması gibi durumlar yine Arap dilinde yozlaşmaya neden olmuştur.⁴³⁶

4-Arap dili eğitiminde uygulanan yanlış teknikler, Arapların şiir ve nesirlerinin kayıt altına alınmaması ve onların tarih, kültür ve adetlerinin yeterince öğretilmemesi de dilin bozulmasının nedenleri arasındadır.⁴³⁷

5-Lügat ilmine ve eşyanın isimlendirilmesine yeteri kadar önem verilmemesi durumu da Arap dilini yozlaştıran başka bir etkidir.⁴³⁸

2.1.3. Özgün Bir Perspektif Olarak İbn Âşûr'da Makâsıd-Maslahat Düşüncesi

İbn Âşûr'un Makâsıdu's-Şerîâ Düşüncesi

Makâsıd düşüncesini en üst seviyeye taşıyan; ona yeni bir soluk kazandıran kişi olarak bilinen İbn Âşûr, tefsir başta olmak üzere fıkıh, hadis, kelam ve diğer ilim dalları hakkında görüş beyan ederken sıkça makâsıda atıf yapmakta ve bu ilim dallarına makâsıd ekseninde yaklaşmaktadır. O, başta "*Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*" adlı eseri olmak üzere birçok kitabında makâsıd nazariyesini ele almış ve "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" isimli tefsirinde de yeri geldikçe konuyu detaylandırmaya çalışmıştır.⁴³⁹

⁴³⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 185; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/275-277.

⁴³⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 185; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/276, 277.

⁴³⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 185, 186.

⁴³⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 186, 187.

⁴³⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 186, 187.

⁴³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/38-46; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/704-709; Reysûnî, *Muhadirâtün fî Maķāşidü's-şerî'a*, 95-100.

İbn Âşûr, makâsıdı çeşitli açılardan ele alıp “*makâsıdü’l-halk/yaratılış maksatları*” ve “*makâsıdü’ş-şeriâ/şeriâtın maksatları*” diye tasnif etmektedir. O, makasıdı, her iki kısım ile ilintili olarak da “*aslî ve tabî*” ile “*küllî ve cüz’î*” diye ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Onun aslî ve tabî ayrımında Şatıbî’nin yaptığı tasnife sadık kaldığı görülmektedir. Ona göre aslî maksâdlar her zamanda ve herkes için geçerli olan maslahatlardır. Çünkü bunlar, herkes için vazgeçilmez olan din, can, akıl, mal ve nesebin korunmasına yönelik maslahatlardır. Tabî maksâdlar ise insan açısından hayati önem taşımamakla beraber onun din ve dünyası için gerekli olan maslahat türüdür.⁴⁴⁰

İbn Âşûr, küllî maksâdların şer’î hükümlerin genelini kapsayan konulardan oluştuğunu ifade ederken cüz’î maksâdların furu’ konularıyla alakalı olduğunu da belirtir. Küllî maksâdları da “*makâsıd-ı âmme/genel*” ve “*makâsıd-ı hâsse/özel*” diye sınıflandırır. Ona göre makâsıd-ı âmme, “*Şâri’in koyduğu hükümlerin hepsinde veya bir kısmında gözettiği hikmet ve manalardır. Bu mana ve hikmetler şer’î hükümlerin sadece belirli bir türünde görülmez. Makâsıdın kapsamına dinin genel amacı, özellikleri ve gözettiği manalar ile bazı hükümlerde görülmese de diğerlerinde görülebilen hikmetler de girmektedir.*” O, makâsıd-ı âmme’yi İslam ümmetinin toplumsal düzenini sağlayan bir unsur olarak nitelemektedir. Toplumsal nizamın ise fertlerin hem aklının hem de sosyal ilişkilerinin ıslahıyla gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Kur’ân’ın birçok ayette ifade ettiği gibi Allah’ın insanlığa vahiy ile peygamber göndermesinin amacı toplumların ıslahını sağlamak ve toplumsal yozlaşmayı engellemektir. Yani makâsıd-ı âmme’yi gerçekleştirmektir. O, makâsıd-ı âmme’yi fitrat, eşitlik, bağışlama, özgürlük vb. erdemlerle ilişkilendirmekte, İslam şeriâtının temel hedeflerinden birisinin de bunları sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, makâsıd-ı âmme adı altında aile hukuku, mülk hukuku, muâmelât, ibadât ve muhakemât gibi konuları tek tek ele alarak bunların maksâdlarını örnekler üzerinden detaylandırmaktadır. O, makâsıd-ı hâsse’yi ise “*İnsanların genel tasarrufları içinde kendilerine özgü faydaların gerçekleşmesi ve maslahatların korunması için şâri’in gözettiği amaçlar*” şeklinde tarif etmektedir.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Şatıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/17-79; İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/132-152; 3/17, 26.

⁴⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/403, 404; İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/9-22, 120-136, 142, 143, 341-508; 3/35, 51, 65, 165, 194-196; Yûbî, *Maqâşidü’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye*, 34, 35; Fâsî, *Maqâşidü’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 194, 195; Reysûnî, *Medhalün ilâ Maqâşidü’ş-şeri’a* (Kahire: Darü’l-Kelime, 2009), 13-16; Reysûnî, *Muhadîrâtün fi Makâşidü’ş-Şeriâ*, 103-106.

İbn Âşûr'a göre Allah'ın emir ve yasaklarında, peygamber ve kitap göndermesinde kastettiği gayelerin başta tefsir olmak üzere diğer ilim dalları aracılığıyla ortaya konulması gerektiğini salık vermektedir. Ona göre Allah'ın emir ve yasaklar göndermesindeki muradı ise fertlerin, toplumun ve âlemin/umrânın ıslahıdır.⁴⁴² Onun anlayışına göre ferdin ıslahı, nefsin temizlenip arınmasıyla tahakkuk eder. Bu da ahlâk ve düşüncenin kaynağı olan itikâdın düzeltilmesi ile olur. İkinci aşamada ise kişinin zahîr yönüne taâlluk eden ibadetlerle ıslahı ile bâtın yönüyle ilişkili olan gıybet, kibir, haset gibi günahları terk etmesiyle gerçekleşen ıslahtır. Toplumun ıslahı ise onu meydana getiren fertlerin ıslahıyla hâsıl olacak bir durumdur. Bu da toplum fertlerinin muâmelât denilen hukukî kâideler çerçevesinde işbirliği yapmalarıyla hayat bulur. Âlemin/umrânın ıslahı, ferdin ve toplumun ıslahından daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Çünkü buradaki ıslah, tüm toplumların ıslahıyla ilgili bir husustur.⁴⁴³

İbn Âşûr'a göre makâsıd, bir düzen oluşturması açısından tüm insanlığı ilgilendiren hükümler ile toplumun fertleri arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümlerden müteşekkildir. Şer'i hükümlerin en büyük maksâdı fesadı engellemesi ve daimi huzuru sağlamasıdır. Bu da şer'i hükümlerin getirdiği eşitlik ve özgürlük ilkeleriyle gerçekleşir. Bunu gerçekleştirecek kurum ise şer'i hükümetlerdir. Bunların gerçekleşmesinden sonra bu durumun tüm dünyaya yayılması sağlanmalıdır. Çünkü İslam dini, tüm insanlık için gönderilmiştir. Ayrıca o, tüm zaman ve mekânlar için geçerli bir dindir. İslam dini daha önce Müslüman olan toplumları olumlu manada nasıl değiştirmişse şer'i maksâdlar işlevsel hale getirildiğinde bugünkü toplumlarda değişecektir. Ona göre ıslahın sağlanabilmesi şer'i hükümlerin uygulanmasına bağlıdır.⁴⁴⁴

İbn Âşûr, makâsıdı fıkıh usûlü ilminin meselelerini ortaya koyacak, ondaki cevheri açığa çıkaracak ve ulemânın ihtilaflarını giderecek bir ilim olarak görmektedir. Ona göre bu ilim dalının tanınması dakik bir araştırma gerektirir. O, makâsıdı, fıkıh ve

⁴⁴² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/38; 3/135, 192-196; Es'ad, "İslam Düşüncesinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 195-197; Külünkoğlu, *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdı Yaklaşım*, 149-156.

⁴⁴³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/38-46; Fâsî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 195, 196; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 273-277.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 3/135, 192-196; 21/92-94; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 2/9, 479-487; Karadavî, *Dirasetün fî fikhî Maḳāşidü's-şerî'a* 20-22; Fâsî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 194-196; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 270-277.

fıkıh usûlüyle ilişkilendirmiş olsa da esasen onu başlı başına bir ilim dalı olarak görmüş, dini ilkelerin hedef ve hikmetlerinin bu ilim sayesinde bilinebileceğini ifade etmiştir. Ona göre dinin gayeleri bilinmesi fıkıh usûlü ilmiyle bilinemez. Çünkü fıkıh usûlü, lüğavî, kıyasî ve aklî kâidelere dayanır. Ayrıca o, dini normların istinbâtına rehberlik eden bir ilimdir. Makâsîd ilmi ise kesin kâidelere dayanır. Hükümlerin hikmetleri ve sağladığı maslahatlarla uğraşır.⁴⁴⁵ Makâsîd, müçtehidin bilmesi gereken bir konu olmakla beraber içtihat ederken de göz önünde bulundurması gereken bir ilimdir. Yani yapılacak olan içtihat makâsîd eksenli olursa istinbât edilecek hükümler daha sağlıklı ve anlaşılır olacaktır. O, şer'i hükümlerin maksâdlarının tespit edilebilmesinin dört yolla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın açık delâleti, ikincisi, mütevâtir sünnet, üçüncüsü, sahabenin içtihadı ve dördüncüsü ise tümevarım yöntemidir. İbn Âşûr, makâsîdî belirleme yöntemi olarak bunları seçmiş ve bu işin uzmanlık gerektirdiği için âlimler tarafından icra edilmesi gerektiğini tembihlemiştir. Ona göre makâsîdî Kur'ân'dan elde etmek için bâtinî yorumlardan uzak durup onun zahir anlamına riayet etmek gerekir. Makâsîdî elde edileceği sünnet ise mütevâtir yollarla bize ulaşan hadisler olmalıdır. İbn Âşûr, makâsîd düşüncesini temellendirmek için sünnetten ve sahabe amelinden sıkça örnekler vermiştir. Ona göre makâsîdî bilmesi sarîh olan emir ve nehiyle ya da emir ve nehyin illetinin göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşir.⁴⁴⁶

İbn Âşûr, İslam hukuk normlarının özelliklerini ortaya koyarak bu kuralların hem fitrata uygun olması hem de basit olması hasebiyle insanlığa kolaylık sağladığını ifade etmektedir. Çünkü bu normlar, vasıfların değişmesiyle değişebilecek nitelikteki normlardır. Şartlara göre insana ruhsat tanınması da bu hukukun kolay olduğunun göstergelerinden birisidir.⁴⁴⁷

İbn Âşûr, ıslahın maslahata tesirinden bahsedip onun fesadı izale edici, durumu faydalı ve münasip hale getirici özelliğine atıf yapmaktadır. Ona göre maslahat, şâri'nin beş temel külli maksâdını muhafaza etmektir. O, maslahatın celbi menfaâ ve def'i mefsede tanımını kabul etmekte ve maslahatı menfaat olarak nitelemektedir. O,

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/5-22, 341-488; 3/51, 65; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşidü's-şerî'a*, 98-101.

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/473-488; 3/42, 52-78; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşidü's-şerî'a*, 102, 105; Yûbî, *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 105-121, 471-525.

⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/5-22, 473-488; 3/40-51; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 270-277.

maslahatı lezzete yol açan, mefsedeti ise acıya sebep olan şeyler olarak tasvir etmekte; mefsedetin insanlık için fesad ve zarar verme niteliğine sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bazı maslahatların lezzeti zahiri iken; bazıları da batınîdir. Yani faydaları insanlar tarafından fark edilmez. Ancak bunlar da zahir maslahatlar gibi bir tür maslahattır. Zahiri maslahatlar, yeme, içme, giyinme ve evlenme gibi faydası görünür olan maslahatlar iken; insanlar tarafından ilk bakışta faydası anlaşılmayan bir takım doğal hadiseler ise batınî maslahatlardır.⁴⁴⁸

İbn Âşûr da diğer usûlcüler gibi makâsıdı zarûriyyât, hacîyyât ve tahsinîyyât şeklinde sınıflandırmakta; dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması denilen beş temel küllî maksadı zarûrî maksadlar başlığı altında ele almaktadır. Onun bilhassa Gazzâlî, Karafî ve Şatıbî gibi usûlcülerin konuyla ilgili görüşlerinden alıntı yaptığı görülmektedir. O, Kur'ân ayetlerinden hareketle zarûriyyâta dâhil olan beş küllî maksâdı izah etmekte ve bunlardan birincisi olan dinin korunmasının iki aşamalı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dinin korunması önce fertlerin tek tek inancının garanti altına alınması; sonra da ümmetin inancının koruma altına alınmasıdır. O, canın korunmasının da fert ve toplum anlamında kişilerin telef olmasının engellenmesi şeklinde izah etmektedir. O, aynı şekilde aklın, neslin ve malın korunması maksâdlarının da tümevarım yöntemiyle yani bunları korumanın fertlerden başlayıp tüm topluma yayılması şeklinde olması gerektiği yönünde kanaat serdetmektedir.⁴⁴⁹

İbn Âşûr, hacîyyâtın toplumun işlerini düzene sokmak için ihtiyaç duyduğu hükümler şeklinde tarif etmekte hacî hükümlerin düzeni bozmayı engellediğini ifade etmektedir. Ona göre bu hükümler her ne kadar zarûrî ihtiyaçlar gibi önemli değilse de toplumsal intizamı sağlaması açısından son derece önem arz etmektedir. Ayrıca hacî maksâdlar, toplumun sıkıntı yaşamamasını engeller nitelikte ihtiyaçlardır. O, nikâh, nesep, alış-veriş vb. muâmelât konularıyla ilgili hükümlerden mübah sayılanların büyük bir kısımlarının hacî maksâdlar çerçevesinde mütalaa edildiğini belirtmektedir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/355-359; İbn Âşûr, *Maķāşıd*, 2/200-220; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşıdû's-şerî'a*, 152-156; Yûbî, *Maķāşıdû's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 181-192.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/481-506; İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*, 1/14-17; Şâtıbî, *el-Muvâfaķât*, 2/17-23; İbn Âşûr, *Maķāşıd*, 2/136-140; 488-490; 3/17-28; 42, 232-241; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşıdû's-şerî'a*, 165-176, 192, 193.

⁴⁵⁰ İbn Âşûr, *Maķāşıd*, 2/141, 142; 3/240-249; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maķāşıdû's-şerî'a*, 192-198.

İbn Âşûr, tahsinîyyât'ın ise ümmetin huzurlu bir şekilde yaşaması için onları belli bir düzene sokmaya yarayan hükümler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tahsinî maksâdlar, Müslüman toplumları birbirine yaklaştıran ya da kombine eden bir öğedir. Örneğin kadınların örtünmesi veya erkeklerin sakal bırakması gibi uygulamalar, ümmeti birleştiren eden bir güçtür.⁴⁵¹

Sonuç olarak denilebilir ki İbn Âşûr, makâsîd doktrinini fert, toplum ve insanlığın ıslahı üzerine kurmuştur. Ona göre şer'î hükümlerin temel gayesi insanlığı eğitmek ve her açıdan ıslah etmektir. Çünkü bu hükümler uygulama açısından hem kolaydır hem de insan fitratına uygundur. Bu iki nitelik şer'î hükümlerin evrensel olduğunun da göstergesidir. Ana gayesi insanın hem zarûfî hem hacî hem de tahsinî maksâdlarını gerçekleştirmek olan şer'î hükümler, uygulamaya konulduğu zaman insanlığın ıslahını sağlayacak normatif özellikte bir yapıya sahiptir.⁴⁵²

2.1.3.1. İbn Âşûr'un Makâsıdu'l-Kur'ân ve Makâsıdî Tefsir Düşüncesi

Tamlama olarak makâsîd ve Kur'ân kelimelerinden müteşekkil olan "*Makâsıdu'l-Kur'ân*", Kur'ân'ın maksatları anlamına gelmektedir. Terim olarak "*Allah'ın kullarının menfaâatini sağlamak için Kur'ân'ı inzâl etmesi ve içinde emir ve talimatlar vermesi*" şeklinde tarif edilmektedir. Başka bir tanıma göre, "*Allah'ın kullarının dünya ve ahirete yönelik faydalarını gözetmek için Kur'ân vasıtasıyla hüküm bildirmesidir.*" Makâsıdu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın itikâd, ibadet, muâmelât, ahlak vb. küllî maksâdlarının keşfine yönelik bir yaklaşım tarzı benimsemektir.⁴⁵³

Makâsıdî tefsir ise Kur'ân'ın içerdiği hükümlerin maksatlarını vüzuha kavuşturmaya çalışan bir tefsir türüdür. Yani Kur'ân'ın maksâdlarının, anlam ve gayelerinin beyan edilmesidir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın kural, ilke, hikmet, illet ve hedeflerinin Kur'ân'ın kelime, terkip, ayet ve surelerinden çıkarılması ve bunların kapsamlı yapısının izah edilmesidir. Makâsıdî tefsir, Kur'ân'ın fert ve toplumun ıslahı

⁴⁵¹ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 2/141, 142; 3/240-249; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Maḳāşidü's-şerî'a*, 192-198.

⁴⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/38-46; 3/135, 192-196; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/704-709; 2/132-152, 200-220, 488-490; 3/232-245.

⁴⁵³ Yûbî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 475-486; Reysûnî, *Medhalün ilâ Maḳāşidü's-şerî'a*, 7-13; Fâsî, *Maḳāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7-13; Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir", 188-190.

için öngördüğü emir ve yasakların illet ve hikmetlerinin tespit edilmesiyle Allah'ın bu doğrultudaki muradını açığa çıkarma gayretidir.⁴⁵⁴

Makâsıdu'l-Kur'ân, makâsıdu's-şeriâ'dan konu açısından daha geneldir. Çünkü makâsıdu'l-Kur'ân'da şer'î konularla beraber akâid, ahlâk, ahiret ahvâli, kıssalar, müjdeler, uyarılar vb. pek çok konu vardır. Makâsıdu's-şeriâ'da ise sadece şer'î konular vardır. Makâsıdu's-şeriâ ise kaynak açısından makâsıdu'l-Kur'ân'dan daha geneldir. Çünkü makâsıdu'l-Kur'ân'ın tek bir kaynağı vardır ki o da Kur'ân'dır. Makâsıdu's-şeriâ ise Kur'ân dışında hadis, fıkıh ve bunların usûl kitapları gibi kaynaklardan da yararlanmaktadır.⁴⁵⁵

Makâsıdu'l-Kur'ân, üç şeyi kapsamaktadır. Birincisi, ayetlerin bir durumu haber vermesi, bir şeyi emretmesi veya yasaklamasıyla ilgili olan “*ayetlerin neden indirildiği*” sorusuna cevap niteliğinde olan gayelerdir. İkincisi, ayetlerin ihtiva ettiği mesajların mana, illet ve hikmetlerinin ortaya konulmasıdır. Yani Allah'ın Kur'ân'da “*Bir şeyleri neden emrettiğinin ya da yasakladığının anlaşılmasıdır.*” Üçüncüsü ise delillerin tümü kullanılarak Kur'ân'ın mesajında var olan yüksek maksadların açığa çıkarılmasıdır.⁴⁵⁶

İbn Âşûr'un "*et-Taḥrîr ve't-tenvîr*" tefsiri, makâsıd türü tefsir kategorisinde mülahaza edilmektedir. O, dördüncü mukaddimesi başta olmak üzere tefsirinin muhtelif yerlerinde ve "*Makâsıdu's-Şeriâtü'l-İslamiyye*" adlı eserinde Kur'ân'ın küllî maksâdlarından uzunca bahsetmekte ve onun indiriliş gayesinin tüm insanların inanç ve amel bazında ıslah edilmesi olduğunun altını çizmektedir. O, ıslahın fertlerden başlayıp önce topluma daha sonra da tüm ümmete yayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın Kur'ân'ı indirmesinin ana gayesi insanların nefsânî arzularına uyup günah işlemelerine mani olmaktır. Çünkü günah ve kötülükler insanın fitratını bozmaktadır. İnsanın fitratı bozulduğu zaman bu bozukluk, toplumu ve zamanla tüm insanlığı yani âlemi etkileyecektir. Oysa kâinatın Allah'ın istediği vakte kadar varlığını devam ettirebilmesi için onun düzeninin korunması gerekmektedir. Bu nizamın korunması

⁴⁵⁴ Yûbî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 486-491; Mevlüt Şahin, *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 257262; Resul Ersöz, “Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 755, 756.

⁴⁵⁵ Yûbî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 475-486; Es'ad, “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, 188, 189; Şahin, *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme*, 257-264.

⁴⁵⁶ Yûbî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 475-486; Es'ad, “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”, 190; Şahin, *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme*, 255-257.

amacıyla Allah, insanlığa kanunlar göndermiş ve buna uyulmasını emretmiştir. Yani bu kanunlara teslimiyet gösterilmesini tembihlemiştir. Bu yüzden vaz'ettiği dinin adını İslam/teslim olmak olarak tercih etmiştir. Bu teslimiyetin hem inanç bazında hem de amel bazında olması gerekmektedir. Bunun için insanın önce bu düzenin korunmasına yönelik gönderilen ilahi normlara inanması ve bunu fiili olarak uygulaması gerekir. Böyle yapıldığı takdirde âlemin korunması gerçekleşebilir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın hedeflediği ıslahın ise fitrat, evrensellik, kolaylık ve hoşgörü gibi dini nitelikler sayesinde gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. O, bu iddiasını dinin insan fitratına uygunluğu, her çağda uygulama imkânına sahip oluşu, uygulamada kolaylık sağlaması ve hoşgörüyü esas alması gibi özelliklere haiz oluşu gibi argümanlarla temellendirmektedir.⁴⁵⁷

O, Kur'ân'ın esas maksâdlarını sekiz ana sınıfta değerlendirmektedir. Bunlar:

- 1-İnsanın inancını düzelterek ona doğru inancı öğretmek.
- 2-İnsanın genel ve özel maslahatı için hüküm koymak.
- 3-İnsanın ahlâkını tezyin etmek.
- 4-Toplumsal düzeni sağlamak.
- 5-İnsanların dini anlamaları ve tebliğ etmeleri için onları eğitmek.
- 6-Önceki toplumlar hakkında öğüt niteliğinde bilgiler vermek.
- 7-İnsanlara nasihat etmek, azapla uyarmak ve cennetle müjdelemek.
- 8-Kur'ân'ın i'cazı ile muarızlarına tehdîde bulunmak.⁴⁵⁸

İbn Âşûr, Kur'ân'ın maksâdlarının bilinmesinin zorunluluğundan bahsetmekte; onu, müfessir için tefsir ve te'vil ameliyesini gerçekleştirmede yardımcı bir etmen olarak görmektedir. O, makâsıdın bilinmesinin ayetlere getirilen yorumların sınırını belirlemede bir ölçü olarak görmekle birlikte tefsirde sahih yorumun yakalabilmesinin de belli bir oranda buna bağlı olduğunu düşünmektedir. Zira yorum etkinliğinde

⁴⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/38, 271-274, 283-285, 401-404; 3/135, 194-196; 7/259; 14/253; 21/92-94; İbn Âşûr, *Makâşid*, 2/120-136; Reysûnî, *Muhadîrâtün fî Makâşidü's-şerî'a*, 106, 156, 157; Fâsî, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 7-13; Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", 188, 189, 196, 197; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 270-277.

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/39-42; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 273.

Kur'ân'ın küllî maksâdlarının temel alınması, yapılan tefsiri mezmûm re'y kategorisinden çıkarıp makbul re'y kategorisine taşıyacaktır. Çünkü ayetlere getirilen batınî yorumlar Kur'ân'ın maksâdlarına tezat teşkil etmektedir. İbn Âşûr, makâsîd bilgisinin Kur'ân'ın anlatım üslûplarından hangisini icrâ ettiğinin de tespit edilmesine yaradığını ileri sürmektedir. O, bir müfessirin Kur'ân'ı tefsir etmesinin temel hedefinin Kur'ân'ın maksâdlarını açığa çıkarma olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için tefsirde aslolan şey, Kur'ân'ın nüzûlüne esas teşkil eden maksâdların ortaya konulup konulmadığı meselesidir.⁴⁵⁹

İbn Âşûr, geleneksel tefsir anlayışını ele alırken müfessirlerin üç tür tefsir etkinliğini benimsediklerini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, sadece ayetlerin lafızlarının delâlet ettiği manayı esas almaya yönelik bir yorum etkinliğinde bulunanlardır. Bu faaliyet, Kur'ân'ın maksâdlarına ters düşmediği için tefsirde esas olan budur. İkincisi, lafızla beraber cümlelerin delâlet ettiği anlamın tespitine yoğunlaşanlardır. Bunlar ayetlerin vaz'ettiği hükümleri çeşitli ilim dalları vasıtasıyla genişçe açıklayanlardır. Üçüncüsü ise ayetlerin asli mana ile sevk ettiği maksâdla irtibatlı olarak bir yorum faaliyeti benimseyenlerdir. Ona göre tefsirin makbul olmasının temel şartı, zahiri anlama uygunluk ve Kur'ân'ın maksâdlarının ortaya çıkarılmasına imkân verecek bir yorum tekniği benimsemektir. Bu iki şartı yerine getirmeyen bir tefsir anlayışı ona göre batınî tefsirden farksızdır ve merdud bir tefsir anlayışıdır.⁴⁶⁰

İbn Âşûr, Kur'ân'ın maksâdının sadece Arapları ıslah etmek olmadığını; onun temel maksâdının tüm insanlığın ıslahı olduğunu belirterek Şatıbî'nin ümmî toplum anlayışına karşı çıkmaktadır. O, Şatıbî'nin Kur'ân'ın ümmî Arap toplumunun bilgi seviyesini aşmadığı fikrini eleştirmekte ve Kur'ân'ın çağları aşan bir mesaj niteliğine sahip olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın ilk muhatapların bilgi sınırına riayet ettiği anlayışı birçok yönden tutarsızlık barındırmaktadır. Çünkü bu anlayış Kur'ân'ın maksâdlarının ortaya çıkarılmasına engel teşkil etmektedir. Oysa Kur'ân'ın anlam ve maksâdları her dönemde anlaşılabilir. Hatta bazen sonraki nesiller tarafından daha fazla anlaşılabilir.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/38-45; Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", 270-273.

⁴⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/42-45.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *İḥyâ*, 341-348; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/43-45.

İbn Âşûr, tefsire makâsîd eksenli yaklaşılmasını her seferinde tembih eden ve tefsirinde de bunu uygulayan bir müfessirdir.⁴⁶² O, tefsir ameliyesinde dikkat edilmesi gereken bazı unsurların şunlar olduğunu ifade etmektedir: Ayetlerin maksâdlarının ortaya konulması için Kur'ân'ın hedeflediği amaca bağlı kalmak, ayetleri muhtemel olmayan manalara hamletmemek, ayetlerin en ufak cüzlerinin bile tefsirine önem vermek, ayetleri bağlamından kopartmadan yorum yapmak, Kur'ân'ın dil, üslûp, belâgat ve i'câz gibi özelliklerine riayet etmektir.⁴⁶³

İbn Âşûr'un konuyla ilgili düşünceleri şöyle özetlenebilir: İbn Âşûr, Kur'ân'ın indiriliş amacının insanın ıslahı olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü kâinatın düzeninin bozulması, insanın şehvî arzularla hareket edip kötülük yapmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın kötülük yapmasının engellenmesi ise fertlerin ıslahı, önce toplumun daha sonra âlemin ıslah edilmesi neticesini doğurur. Ona göre tefsir etkinliğinde bulunan bir müfessirin sahih yorumlar yapabilmesi için Kur'ân'ın bu küllî maksâdlarını göz önünde bulundurması gerekmektedir. Zira tefsirin ana gayesi Kur'ân'ın maksâdlarını ortaya koymaktır.⁴⁶⁴

2.1.4. İbn Âşûr'un Eserleri

İbn Âşûr, çocukluğundan itibaren en mümtaz eserleri, ilmi formasyona sahip hocalardan ders olarak okuduğu için büyük bir ilmi salahiyyete sahip olmuştur. O, bu devasa ilmi birikimi kitap ve makaleler aracılığıyla ilim camiasına aktarmıştır. Onun hemen hemen her alanda bir kitap ya da makalesinin bulunması bu tezi teyit etmektedir. İbn Âşûr, tefsîr, hadis, akâid, İslâm hukuku, edebiyat, sarf-nahiv gibi alanlarda onlarca ilmi eser telif etmiştir. Üniversitede verdiği ders ve konferansların çoğu da kitaplaştırılmıştır.⁴⁶⁵

A-Tefsir Alanındaki Eserleri

⁴⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 38-46; 4/13, 14, 23-25; 6/123-125; Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, 270-276.

⁴⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12-17, 38-46; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ğarîb*, 160-165; Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, 270-276.

⁴⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12-17, 38-46, 271-273; İbn Âşûr, *Mağâşid*, 1/677-694.

⁴⁶⁵ İbn Âşûr, *Mağâşid*, 1/424-429; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ğarîb*, 230; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtın ve Resâile*, 11, 511, 1049, 1541; Zehrânî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr*, 55.

1- *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*: İbn Âşûr'un en değerli eseri olan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri otuz cilt halinde 1978-1984 tarihlerinde Tunus'ta basılmıştır. Ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili temel bilgileri ihtiva eden yüz otuz sayfalık bir mukaddimeye sahip olan eser, birçok alanda kaynak eser olarak kullanılabilecek kapsamlı bir eser olma özelliği taşımaktadır.⁴⁶⁶

2- *Tahkîkât ve Enzâr Fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*: İki bölümden müteşekkil olan kitabın birinci bölümünde bazı kelimelerin tefsiri yapılırken ikinci bölümde hadislerde anlatılan birkaç konuya yorum yapılmıştır.⁴⁶⁷

3- *Müracaâtün fi't-Tefsîr*.

4- *Min Dersi't-Tefsîr*.

5- *Fadlu'l-Kur'an ve Âdâbu Tilâvetihi*.

6- *Dibâcetü't-Tefsîr*.

7- *Tefsîr-u Sûreti'l-Bakara*.

8- *Tefsîr-u Âyâtin min Sûreti'l-Bakara*.

9- *Tefsîr-u Âyâtin Beyyinât*.⁴⁶⁸

B-Fıkıh Alanındaki Eserleri

1- *Maķāşidü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*: İslam hukuk ilminin temel usûl kaynaklarından sayılan bu eser, İslam hukuku hükümlerinin ana gayelerinin detaylı bir şekilde ele alınıp incelendiği ve uygulama sahasının nasıl olması gerektiğine dair örneklerin bolca bulunduğu çok kıymetli bir eserdir. Yazılış amacı İslam ümmetinin ıslahına kaynaklık etmek olan bu eserin, ıslahın nasıl gerçekleşeceğinin ilmi kriterler çerçevesinde ele alındığı bir kitaptır. Üç cilt halinde basılan eser, Muhammed Habib İbnü'l Hoca tarafından neşredilmiştir. Eser, 1945-1946 ve 1978 yıllarında Tunus'ta, 1985 yılında ise Cezayir'de basılmış, 1988, 1996 yıllarında ise Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından “*İslam Hukuk Felsefesi*” adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/318-322; Zehranî, *Mevkifu Tahir bin Âşûr*, 55.

⁴⁶⁷ Ahmet Coşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2023); Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 22.

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/316-450; Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 22.

⁴⁶⁹ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/411-420; Coşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”.

2- *el-Vakf ve Âsâruhu fi'l-İslam*.

3- *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't-Tashîh li Müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh 'Alâ Şerhi Tenkihi'l-Fusûl fi'l-Usûl li Şihabüddin el Karafî*.⁴⁷⁰

Bunların haricinde İbn Âşûr'un fetvalarının yer aldığı “*Kadâya ve Ahkâmun Şer'iyyetün, Mecmuâ Fetâvâ*” adlı iki tane basılmamış eseri de vardır.⁴⁷¹

C-Hadis Alanındaki Eserleri

1- *En-Nazaru'l-Fesîh İnde Medâiki'l-Enzâr fi'l-Câmi's-Sahîh*: Buhari'de geçen bazı hadislerin tahlil ve izahlarının yapıldığı tek ciltlik eseridir. Eserde Buhari'nin ele almadığı bir takım ta'liklere yer verilmiştir. Eser 1979'da Libya'da basılmıştır.⁴⁷²

2- *Keşfu'l-Muğattâ fi'l-Meâni ve'l-Elfâzi'l-Vâkıâtî fi'l-Muvattâ*: İmam Malik'in (ö. 179/795) Muavatta isimli meşhur hadis kitabının şerhi niteliğinde olan eser, 1975 yılında Tunus'ta basılmıştır.⁴⁷³

D- Siyer ve Tarih Alanlarındaki Eserleri

1- *Tahkikât ve Enzâr fi'l-Kur'ân'i ve's-Sünnet*: Halk arasında meşhur olduğu halde sıhhat açısından zayıf olan bazı hadislerin tenkide tabi tutulup yorumlandığı; şefaât, peygamberlerin masumiyeti ve mehdi inancı gibi ihtilaflı konuların ele alındığı bu eser 1985 yılında Tunus'ta basılmıştır.⁴⁷⁴

2- *Kıssatü'l-Mevlidi'n-Nebiyyi's-Şerif*.⁴⁷⁵

3- *Tarihu'l 'Arab*.

E-Arap Dili Alanındaki Eserleri⁴⁷⁶

1- *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbe*.

2- *Mûcezû'l-Belâğa*.

⁴⁷⁰ Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 25.

⁴⁷¹ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/421, 422.

⁴⁷² İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/326-401; İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh inde mağâ'iki'l-enzâri fi'l-Câmi'i's-şahîh* (Tunus: Darü's-Selâm, 2007), 3, 4; Zehranî, *Mevkiḫu Tahir bin Âşûr*, 46.

⁴⁷³ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/330; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarîb*, 170.

⁴⁷⁴ Coşkun, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”.

⁴⁷⁵ İbn Âşûr, *Maķāşid*, 1/325, 326; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtın ve Resâile*, 511-530.

⁴⁷⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-ķarîb*, 230; Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, 25-27; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 114, 115.

3- *Serikatü'l-Mütenebbi ve Müşkilü Meânihi.*

4- *Şerhu'l-Mukaddime fi'l-Edebiyye li-Şerhi'l-İmam el-Merzûki ala*

Divani'l-Hamâse li Ebi Temmam.

5- *Şerh-u Kasideti'l A'sa el-Ekber:*

6- *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zübyani.*

7- *Divan-ü Beşşâr İbn Bürd.*

F-Diğer Eserleri

1- *Usûlü'n-Nizami'l-İctimaiyye fi'l-İslam.*

2- *Şerefu'l-Ka'be.*

3- *et-Takvâ ve Hüsnü'l-Huluk.*

4- *Tenbih ve Nâsiha.*

5- *Nakdün İlmiyyün li Kitabi'l-İslam ve Usûli'l-Hükm.*

6- *Eleyse'Subhu bi Karib.*⁴⁷⁷

2.1.5. Et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri Bağlamında İbn Âşûr'un Tefsir Yöntemi

İbn Âşûr, dil âlimlerinin verdikleri anlama sadık kalarak tefsir kelimesinin “فَسَّرَ/fesere” kökünden geldiğini, lügat anlamının “Bir şeyi keşfetmek, bir lafzı başka bir dille aynısı ile ifade etmek, lafza işitenin nezdinde açıklayıcı bir mana vermek.” olduğunu ifade etmektedir. O, ıstilahî anlamda ise tefsiri şöyle tarif etmektedir: “Kur’ân lafızlarının manalarını ve bu manalardan ya özet niteliğinde ya da ayrıntılı bir şekilde çıkarılan hususların beyanını araştırmaktır.” Ona göre tefsirin ana konusu Allah’ın muradını ifade eden Kur’ân lafızlarının ortaya çıkarılan manalarının araştırılmasıdır.⁴⁷⁸

İbn Âşûr, tefsir yazmasının temel hedefinin ayetlerin manalarını, üslûptaki ahengi ve i’câz yönlerini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. O, başka tefsirlerde az rastlanan bir özellik olan belâgata daha fazla önem verdiğini ifade etmektedir. Öte

⁴⁷⁷ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyün li Kitabi'l-İslam ve Usûli'l-Hükm* (Kahire: Matbaâtü's-Selefiyye, 1925), 5-35; İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 8-22, 230; Doğan, “Sahih-i Buhârî Üzerine XX. Yüzyılda Yazılmış Bir Ta'lik Çalışması: İbn 'Âşûr'un (1879-1973) En-Nazaru'l-Fasih'i”, 948-951.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/10-12;19/23; İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karib*, 160; Mustafa Taha Güler, *İbn Âşûr'un Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr Adlı Tefsiri Bağlamında Mekki-Medeni Ayrımın Kur'ân Yorumundaki Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 104.

tarafından o, Kur'ân'ın i'câzı ile ayet ve sureler arasındaki tenâsübe de ayrı bir önem atfettiğini vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân ayetlerinin insicamının göz önünde bulundurularak manalarının maksâdını ortaya koymak tefsir eyleminde en büyük amaç olmalıdır. Bunu yaparken de Arap diline ait lügâtlardan istifade ederek Kur'ân lafızlarından kast edilen anlamlar ortaya çıkarılmalıdır.⁴⁷⁹

Her müfessir gibi İbn Âşûr da tefsirde kendine has bir metot benimsemiştir. O, tefsirinde gerek klasik ve gerekse modern tefsirlerin çoğundan istifade etmiş ve kendine ait bir yöntem ortaya koymaya çalışmıştır. Onun "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" tefsiri, ıslah, ahlâk ve makâsıd üçlü sistemi üzerine kuruludur. O, bu ana üç gaye üzerinden tefsir ilmindeki diğer metotları uygulamaya çalışmıştır.⁴⁸⁰

İbn Âşûr, tefsir yaparken önce kelime tahlili yapar ve ayetin muhtemel manalarını ortaya koyar. Yani kelimeleri gramer açısından inceler,⁴⁸¹ varsa farklı kıraat vecihlerini verir,⁴⁸² kelime ve cümleyi i'rabî açıdan değerlendirir.⁴⁸³ Cümleler arasındaki irtibatı ortaya koyar.⁴⁸⁴ Daha sonra sahabenin, tabîinin ve diğer müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerini ele alır.⁴⁸⁵ Son olarak kendi yorumunu paylaşır ve neden bu görüşü tercih ettiğini belirtir.⁴⁸⁶ O, ayetleri tefsir ederken diğer ayetlerden,⁴⁸⁷ hadislerden⁴⁸⁸ ve fikhî yorumlardan⁴⁸⁹ bolca istifade eder. Mezheplerin fikhî görüşlerine değinir.⁴⁹⁰ Eğer anlatılan mesele tarihi bir hadise ya da fıkıh, kelâm, hadis gibi ilim dallarıyla ilgili bir konu ise onlarla ilgili çeşitli malumâtlar paylaşır.⁴⁹¹ Olay veya hükümlerin illet, hikmet ve maksâdlarını izah eder.⁴⁹² Ahlakî konulara sıkça vurgu yapar.⁴⁹³ Ele aldığı ayetlerin

⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/6-12, 17-21; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karîb*, 160; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 227-233.

⁴⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/6-9, 38-45, 125; 29/63-65; İbn Âşûr, *Maķâsıd*, 2/114-135; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 49-51.

⁴⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/478, 479, 510, 514-516, 524, 534, 705, 706; 3/28.

⁴⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/533, 702; 6/130, 131.

⁴⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/484, 485.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/512-514; 3/13, 14.

⁴⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/510, 519, 520; 3/28.

⁴⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/511; 3/20.

⁴⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/539, 540.

⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/140, 545.

⁴⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/128, 129.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/140-145.

⁴⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/126-132; 7/18-30; 29/354, 355.

⁴⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/18-30; 29/60, 61.

⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29/63-65.

sebeb-i nüzûlü hakkında bilgi verir.⁴⁹⁴ Ayetin hakkında indiği olay veya hüküm ile ilgili ilk muhatapların yaklaşımlarını izah eder mahiyette bilgi paylaşımı yapar.⁴⁹⁵ Yabancı kelimeleri açıklar.⁴⁹⁶

İbn Âşûr'un gençliğinden itibaren Muhammed Abduh'un ıslahatçı fikirlerinden etkilendiği göz önünde bulundurulursa tefsirdeki metodunun da ona ne kadar benzediği tahmin edilebilir. O da Abduh gibi Kur'ân'ın anlaşılması üzerinden bir eğitim ıslahatı yapmaya gayret etmiştir. Ancak onun yöntemini hem Abduh'un hem de diğer müfessirlerin metodundan ayıran temel şey, onun Kur'ân'ın maksâdlarını ortaya koymaya daha fazla önem vermesidir.⁴⁹⁷ Onun tefsirdeki metodunu diğer metotlardan ayıran bir başka önemli husus ise onun sıklıkla şiirlerden istişhâta bulunmasıdır.⁴⁹⁸ "*Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" tefsirinin bir diğer ayırt edici özelliği ise ıslahatçı bir tarz benimsemekle beraber dil ve belâgat yönü ağır basan bir tefsir olmasıdır.⁴⁹⁹

2.1.5.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Tefsir Etmesi

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'i insanlığa bir hidayet rehberi olarak gönderdiği için onun insanlar tarafından anlaşılmasını amaçlamıştır.⁵⁰⁰ Anlaşılması kolay olsun diye de genellikle insanların anlamakta güçlük çekmeyeceği bir üslûp tercih etmiştir. Bununla beraber Arap dilinin özelliğine ve kendine has üslûbuna bağlı olarak Kur'ân-ı Kerim'de müphem, mücmel, mutlak, âmm, garip, müşkil ve mecâz vb. ifadeler yer almaktadır.⁵⁰¹ Ayrıca Kur'ân'ın bazı yerlerinde anlatılan olay, durum ve hükümler bazen kısa bazen de uzun cümlelerle ifade edilmektedir. Tüm bu sebepler ile Kur'ân'ın muhteva açısından geniş olmakla beraber hacim olarak küçük olması onun mu'ciz ve müfid cümlelerinin bir kısmının anlaşılmasını ilk bakışta zorlaştırabilmektedir.⁵⁰² Müfessirler, Kur'ân-ı

⁴⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/126.

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/6, 7.

⁴⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450, 451.

⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/6-9, 38-45, 125; 29/63-65; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/114-135; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 49-51.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/554, 557; 2/8, 16, 17.

⁴⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/478, 479, 484, 485, 510, 514-516, 524, 534, 705, 706; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 49-51; Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, 80, 81.

⁵⁰⁰ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/4.

⁵⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/155-160, 291-295, 311-316, 434-436; 2/45, 47, 68-71, 90-93, 217-256, 270-273, 494, 495; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/31-36.

⁵⁰² Süyûtî, *el-İtkân*, 475-482, 645-661; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/198-220; Abdulkarim b. Salih Hamid, *el-Furkân fî Beyanı l'câzi l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Melik, 2002), 266, 268.

Kerim'in ilk etapta anlaşılması zor gibi görünen bu ayetleri başka ayetler aracılığıyla açıkladığını ifade etmektedirler.⁵⁰³ Kur'an ayetlerinin birbirini açıklamasına tefsir terminolojisinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri denilmektedir. Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, mücmelin beyanı, müphemini tafsili, müşkilin tavzihi, mutlakın takyidi ve umumun tahsisi şeklinde gerçekleşmektedir.⁵⁰⁴

Bazı çağdaş yazarlar Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmenin bir tefsir yöntemi olmadığını iddia etse de⁵⁰⁵ çoğu müfessire göre Kur'an ayetlerini anlamamanın en iyi yolu, onları başka ayetler aracılığıyla tefsir etmektir. Bu yüzden tefsir faaliyetinin başladığı ilk dönemden beri müfessirler, Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmenin en güzel tefsir metodu (ehsenu turuki't-tefsir) olduğunu belirtmiş ve birbiriyle irtibatlı olduğunu düşündükleri ayetleri başka ayetler yardımıyla tefsir etmeye çalışmışlardır. Dirayet türü tefsir kategorisinde değerlendirilen bu tefsir türü bağlamında müfessirler, Kur'an'daki mücmel, mutlak, müphem, âmm, müşkil, mecâz gibi ifadeleri, onları vüzûha kavuşturduğunu düşündükleri diğer ayetler vasıtasıyla izah etmeye çalışmışlardır.⁵⁰⁶

İbn Âşûr da diğer müfessirler gibi tefsir etkinliğinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine önem vermiş ve bunu bir metot olarak uygulamıştır. Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri hakkında herhangi açıklayıcı bir bilgi paylaşımında bulunmamakla beraber onun Kur'an ayetlerini tefsir ederken sayısız yerde başka ayetleri beyan edici mahiyette kullandığı görülmektedir.⁵⁰⁷

Örneğin o, Bakara suresinin “رَيْبٌ فِيهِ /içerisinde şüphe olmayan” mealindeki ikinci ayetinde geçen cümlesini Nisâ suresinin “Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.” anlamındaki 82. ayeti ile tefsir etmiş; Kur'an'ın içerisinde şüphe

⁵⁰³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 37-39; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175, 176; Muhammed b. Salih el-Useymin, *Usûlün fi't-tefsir* (Riyad: Mektebetü'l-Melik, 2013), 193.

⁵⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175; Süyûtî, *el-İtkân*, 452-462, 483, 484, 698-711; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/31-36; Useymin, *Usûlün fi't-tefsir*, 193; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 101-142.

⁵⁰⁵ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 2-19.

⁵⁰⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/26; Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 37-39; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/8, 19; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/154; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Darü İbn Hazm, 1994), 84; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/6; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/30; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 31-36.

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Taahrîr ve't-tenvîr*, 1/311, 312, 332; 2/469, 472; 8/123; Zengin, *Kur'an'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Taahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 89.

olmadığını bu ayet ile desteklemiştir. Çünkü ona göre eğer Kur'ân hak bir kitap olmasaydı ayetleri arasında zıtlıkların olması gerekirdi. Böyle bir zıtlığın olmayışı onda şüphenin olmadığını göstermektedir.⁵⁰⁸

2.1.5.2. Kur'ân'ı Sünnet/Hadis ile Tefsir Etmesi

Yüce Allah, Hz. Peygamber'i Kur'ân'ı tebliğ etmekle görevlendiği gibi⁵⁰⁹ onu açıklamakla da vazifelendirmiştir.⁵¹⁰ Hz. Peygamber, Kur'ân âyetlerini muhataplara tebliğ ederken içerisinde tam olarak anlaşılamayan bazı ifadeleri vüzûha kavuşturma gereği duymaktaydı.⁵¹¹ Her ne kadar Kur'ân'ın dili ilk muhatap kitlenin dili olan Arapça olsa bile yine de bu kitle, onun bir kısım ifadelerini anlama da sıkıntı yaşamaktaydı. Sahabenin tümünün okuma yazma bilmemesi, bilenlerin de Arap diline ait özelliklerin çoğuna vakıf olmamaları, Kur'ân'ın kendine ait üslûp özelliklerinin meydana getirdiği bir takım anlaşılma problemleri ve Kur'ân'ın namaz, oruç, hac vb. ancak pratikte gösterildiği zaman anlaşılacak bazı hükümleri, Hz. Peygamber'i Kur'ân'ı tefsir etmeye sevk eden amiller arasında sayılabilir.⁵¹² Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın mücmel dediğimiz kısımları açıklaması ya da hükümleri uygulamalı olarak göstermesine Kur'ân'ın sünnet/hadis ile açıklanması denilmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in tefsir yönteminin mücmel ayetleri teybin, mutlak ayetleri takyid, müşkil gibi görünen ayetleri tavzih, müphemî tafsîl ve garîp kelimeleri açıklama şeklinde olduğu ifade edilmektedir. Bazı müfessirler, her ne kadar Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın bütününe tefsir ettiğini iddia etmişlerse de genel kanaat onun sadece Kur'ân'da anlaşılmayan bazı hususları tefsir ettiği yönünde olmuştur. Genel kanaati savunan müfessirlere göre ilahi kelamın büyük bir bölümü açık ve anlaşılır olduğu için Hz. Peygamber, bunları açıklama ihtiyacı hissetmemiştir.⁵¹³

İbn Âşûr, diğer müfessirlerin yaptığı gibi Kur'ân ayetlerini tefsir ederken Hz. Peygamber'in tefsir mahiyetindeki açıklamalarına öncelik vermiş, tefsirde bunu bir

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/223, 224.

⁵⁰⁹ el-Mâide 5/67.

⁵¹⁰ en-Nahl 16/44.

⁵¹¹ Müsâid Müslim Âlî Ca'fer, *Menâhicü'l-müfessirin* (Darü'l-Ma'rife, 1980), 15-21; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 154-163.

⁵¹² Ca'fer, *Menâhicü'l-müfessirin*, 19-21; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 154-163.

⁵¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 12/329, 330; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/38, 39; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî uşûli't-tefsîr*, 84-86; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/36-45; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/14, 23, 24; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 326-329; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 154-162.

metot olarak benimsemiştir. O, bunu yaparken hadislerin sıhhat derecelerine önem atfetmiş, uydurma hadisler konusunda ihtiyatlı olunması yönünde salık vermiştir. Kendisinin Buharî ve Muvatta gibi hadis kitaplarını şerh etmesi ve bunlar üzerinde muhtelif çalışmalar yapması da onun hadislerin sıhhatini ne kadar önemseydiğinin göstergesidir.⁵¹⁴

Örneğin o, Bakara suresinin “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.*” mealindeki 238. ayetinde geçen “وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى” /orta namaz” ifadesini Hz. Peygamber’in “*ikinci namazı*” olarak tefsir ettiğini ifade etmektedir.⁵¹⁵

2.1.5.3. Kur’ân’ı Sahabe Sözleriyle Tefsir Etmesi

Hiz. Peygamber’in arkadaşları olan sahabeler, ilk dini eğitimlerini ondan almış ve Kur’ân’ın nüzulüne şahitlik etmiş kişilerdir. Sahabeler, Hiz. Peygamber’den gelen tefsir mahiyetindeki sözler ışığında Kur’ân’dan kendilerine kapalı görünen müphem, müşkil, mücmel, garip vb. ayetleri tefsir etmişlerdir. Ancak sahabeler, mana açısından Kur’ân’ın kahir ekseriyetine hâkim oldukları için Kur’ân’ın tamamını tefsir etme gereği duymamışlardır. Onların tefsir anlayışının ihtiyaç duyulan ölçüde yapılan açıklamalardan müteşekkil bir anlayış olduğu ileri sürülebilir. Bunlar da genel itibariyle manası kapalı olup anlaşılması zor olan ayetlerin vüzûha kavuşturulması şeklindeydi.⁵¹⁶ Sahabenin tefsirde dayanaklarının Kur’ân ayetleri, hadisler, Arap diline ait gramer bilgileri, Ehl-i Kitap’tan alıntılardıkları kıssalar ve sebeb-i nüzûl hadiseleriydi. Müfessirler, Kur’ân’ın müphem lafızları, sebeb-i nüzûl ve ahiret hayatı ile ilgili re’y ile bilinemeyecek konularda sahabenin tefsirinin bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Re’y ile açıklanabilir konularda ise sahabe tefsirini bağlayıcı görmemişlerdir. Ancak genel anlamda tüm müfessirlerin tefsirde sahabelerin görüşüne başvurduğu ve bu görüşleri delil olarak kullandığı gözlenmektedir.⁵¹⁷

⁵¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/1968, 646; 2/467-470; 24/296-298; 25/10; 30/51, 52; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi-karîb*, 165-170; Zengin, *Kur’ân’ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 89, 90.

⁵¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/468.

⁵¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/31-49; Albayrak, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*, 160-168.

⁵¹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/10, 11; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 22/84; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi’l-üşûli’t-tefsîr*, 87-93; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/45-71; Mennau’l-Kattân, *Mebâhis fi’l-ülûmi’l-Kur’ân*, 327-329; Useymin, *Usûlün fi’t-tefsîr*, 239-250; Zeki Duman, “Tabiün Döneminde Tefsir Faaliyetleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 211.

İbn Âşûr, diğer müfessirlerin izinden giderek tefsirde sahabenin görüşlerine başvurmuştur. O, bilhassa tefsirde şöhret kazanmış İbn Abbas ve İbn Mes'ud gibi sahabelerin görüşlerini kıymetli bulmaktadır.⁵¹⁸ Ona göre bu sahabeler, Hz. Peygamber'den gelen sözlerin korunması ve sonraki nesle aktarılması noktasında azami ihtimam göstermişlerdir.⁵¹⁹

İbn Âşûr, Tekvir suresinin “*Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda*” mealindeki 7. ve 8. ayetinin tefsirinde İbn Abbas'ın “*Allah'ın adaletiyle örtüşmediği için müşriklerin çocuklarının azap görmeyeceklerini*” ifade eden görüşüne katıldığını belirtmektedir.⁵²⁰

2.1.5.4. Müfessirlerin Görüşlerine Başvurması

Hiz. Peygamber'in tefsir ile ilgili beyanlarını sonraki kuşağa aktaran sahabeler, tefsir ilminde büyük mesafeler kateden tabiîn neslinin ilmi yetkinliğe kavuşmalarını sağlamışlardır. Tefsirin ilk nüvelerinin görülmeye başlandığı bu dönemde Mekke, Medine ve Irak ekolleri oluşmuştur. Bu mümtaz topluluk aracılığıyla tefsir ilmi olgunlaşmış ve Kur'ân'ın baştan sona tefsiri yapılmaya başlanmıştır. Onlardan sonra gelen müfessirler, tefsir faaliyetini icra ederken hep kendilerinden önceki müfessirlerin görüşlerine başvurmuşlardır. Böylelikle bu durum tefsirde bir gelenek halini almıştır.⁵²¹

İbn Âşûr da kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine başvurma konusunda klasik tefsir geleneğine sadık kalmış; başta tabiîn müfessirleri⁵²² olmak üzere kendi asrına kadar yaşamış müfessirlerin yorumlarına sıkça başvurmuştur. Onun alıntı yaptığı müfessirlerden bazıları şunlardır: Ferrâ (ö. 207/822), Taberî, Cassâs, Zemahşerî, Kurtûbî, Râzî, İbn Atiyye, (ö. 541/1147), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310), Hâzin (ö. 741/1341), Suyûtî (ö. 911/1505), Ebû Suûd Efendi (ö. 982/1574), Muhammed Abduh ve Reşit Rıza.⁵²³

⁵¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/209, 215, 450; 2/469; 30/146, 147.

⁵¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/468, 469; 14/167, 168; 30/455; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karîb*, 166.

⁵²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/146, 147.

⁵²¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/29-117; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 329-338; Ca'fer, *Menâhicü'l-müfessirin*, 29-45; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 224-282.

⁵²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/475.

⁵²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7, 32, 42, 140, 214, 216, 243, 451, 453, 456, 457, 576; 7/47; 14/167; 28/329-331; 30/455 579; İbn Âşûr, *Eleyse's-şubhu bi-karîb*, 163-165; Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 94.

Örneğin o, *Elif, lam, mim*" haruf-u mukatta hakkındaki görüşleri sıralarken müfessirlerin konuyla ilgili yaptığı yorumları tek tek ele almakta ve Ebû Ubeyde ile İbn Atiyye'ye göre bu harflerin "*dikkat ifadesi*" olarak kullanıldığına dair görüşlerini paylaşmaktadır.⁵²⁴

2.1.5.5. Tefsirde Kendi Re'y'ini Tercih Etmesi

Müfessirler, Kur'ân tefsirini rivayet ve dirayet diye ikili bir tasnife tabii tutmuşlardır. Rivayet tefsiri, Kur'ân'ı Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn'den gelen rivayetlerle tefsir etmek iken; dirayet tefsiri, rivayetlerle beraber, dil, mantık, kıyas ve edebiyat gibi ilimlerden yararlanarak tefsir yapmaktır.⁵²⁵ Kur'ân tefsirinde re'y ile tefsir yapılıp yapılmayacağı hakkında iki görüş olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, daha çok ilk dönem müfessirlerin görüşü olup re'y ile tefsire karşı çıkan guruptur. İkinci guruptakiler ise re'y ile tefsirin imkânına cevaz veren mütekaddim müfessirlerin görüşüdür. Birinci grup müfessirlerin başını Taberi ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler çekmektedir. Bunlar, re'y ile tefsir yapan kişinin yapacağı tefsirin doğru olduğunu gösteren bir delilin olmayacağını, tefsir ameliyesinin sadece Hz. Peygamber'e ait olduğunu, re'y ile tefsir yapmanın zanna dayandığını ve bunun merdûd olduğunu ileri sürerek re'ye dayalı tefsire karşı çıkmışlardır.⁵²⁶ İkinci guruptakiler ise Kur'ân'da aklı kullanmaya yönelik pek çok ayet olduğunu, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tümünü tefsir etmediği için ayetlerin tefsirine ihtiyaç duyulduğunu, kesin delil ile hareket edilemeyen hususlarda zannın da ilim ifade ettiğini, re'y diye yasaklanan şeyin aslında Arap diline ve tefsir usûlü kâidelerine dayanmadan yorum yapmak olduğunu söyleyerek re'y ile tefsirin mümkün olduğu savını desteklemişlerdir. Dolayısıyla onlar, belli bir yöntem ve ilme dayalı olan ve önceki âlimlerin görüşlerine başvurarak yapılan re'y'in makbul olacağı görüşünü savunmuşlardır.⁵²⁷

İbn Âşûr, Kur'ân'ı re'y ile tefsir edilmesine karşı çıkmamış, aksine bunu gerekli görerek re'yin olmadığı bir durumda tefsirin donuklaşacağını iddia etmiştir. Çünkü ona

⁵²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214.

⁵²⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/112-115, 147, 183-206; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 337-339.

⁵²⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/78-89; ; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 96-110; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/151; Useymin, *Usûlün fî't-tefsîr*, 220-230; el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduhû*, 107-159.

⁵²⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/34-41; el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, 1/12-14; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 342-344; el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduhû*, 163-180.

göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemiş ve onun tamamını tefsir ettiğine dair gelen rivayetler arasında da fikir birliği sağlanamamıştır. Ayrıca Kur'ân gibi zengin bir ilmi kaynağın sadece sahabe ve tabiîn âlimlerinin yorumlarına hasretmek yani manalarının tüketildiğini iddia etmek Kur'ân'ın anlamlarını daraltmaktır. O, sahabenin de tefsir ile ilgili bazı yorumlarını Hz. Peygamber'e dayandırmadıklarını, çoğu durumda kişisel görüş serdettiklerini ifade etmiştir. İbn Âşûr, tefsirde re'yi bir nimet olarak telakki ederek onu olmazsa olmaz olarak görmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'da saklı olan hazineler, ancak re'y ile ortaya çıkarılabilir. O, Kur'ân'ın re'y ile tefsirine karşı öne sürülen hadisleri ve sahabe sözlerini tek tek ele alarak incelemiş ve bunlarla kastedilen re'yin salt kişisel görüşlere dayalı re'y olduğunu ispatlamaya gayret göstermiştir. Ona göre mezmun olarak görülen re'y, Arap dili kaideleri ile Kur'ân'ın maksâdlarının göz ardı edildiği, Kur'ân'ın derinlemesine tedebbür edilmediği, tamamen mezhepsel bir anlayışla hareket edildiği, siyak, nasih-mensuh, sebab-i nüzûl vb. tefsir usûlü kurallarının dikkate alınmadığı bir re'y anlayışdır.⁵²⁸

Örneğin o, Fatiha suresinin “*Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.*” anlamındaki birinci ayetinde geçen “ رَبِّ الْعَالَمِينَ /âlemlerin rabbi” cümlesi hakkında kişisel görüşünü şu şekilde cümleleştirmektedir: Hamdın Allah'a isnad edilmesinin sebebi, hamdı sadece onun hak ettiğine işaret etmek içindir. Âlemlerin rabbi olarak tavsif edilmesi de kelimelerin asli manasına riayet edilmesi gerektiğini vurgulamak içindir. Rab kelimesi, mastar veya sıfat-ı müşebbehedir. Terbiye edici anlamındadır.⁵²⁹

2.1.5.6. Kıraat Farklılıklarını Ele Alması

Malum olduğu üzere Kur'ân tilavetinde pek çok farklı kıraat mevcuttur. Kıraati seb'a ya da kıraat-i âşere denilen bu yedi ya da on kıraatten en meşhur ve en yaygın olanı Asım'ın (ö. 127/745) kıraatidir. Bunun haricinde Medine ekolünün temsilcisi olan Nafi'nin (ö. 117/735) kıraati,⁵³⁰ İbn Âşûr'un memleketi olan Tunus'ta yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'da bu kıraati isti'mâl etmiştir.⁵³¹

Müfessirler, tefsir faaliyetinde bulunacak kişinin kıraat ilmini bilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu şartı göz önünde bulunduran müfessirler, Kur'ân ayetlerini tefsir

⁵²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/28-38.

⁵²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/166-169.

⁵³⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/412-432, 456-464; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 71-75.

⁵³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/51-63.

ederken farklı kıraat vecihlerini göz önünde bulundurmuşlardır. Çünkü Kur'ân lafızlarının farklı okuma biçimleri, lafzın anlamını doğrudan değiştirecek nitelikte bir vasıftır.⁵³²

İbn Âşûr, kıraat ilmine çok fazla önem veren ve bu ilim hakkında tefsirinin birinci cildinde değerli malûmatlar paylaşan bir müfessirdir. Ona göre sahih kıraat, senedi sahih olmakla beraber resmi mushafa ve Arap diline uygun olan kıraattir. Senedi mütevatir olmamakla birlikte Hz. Peygamber'e kadar sahih yollarla ulaşıyorsa yine sened sahih kabul edilir. İbn Âşûr, sahih kıraatlerin on tane olduğunu ve bunların tevatür derecesine ulaştıklarını ifade etmektedir. Ona göre bunlar: Nafi, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmîr, Asım, Hamza, Kisaî, Ca'fer, Ya'kup ve Halef'tir. O, İmam Malik ve İmam Şafi'nin bu on kıraat haricindeki diğer kıraatleri okumanın caiz olmadığına dair kanaatlerini paylaşmaktadır. Ona göre Hz. Osman, Kur'ân mushaflarını şehirlere göndermeden önce farklı bölgelerdeki insanlar, kendi lehçelerine göre Kur'ân'ı okuyorlardı. Lehçe farklılığı Kur'ân'ın Arap dilinin imkânları çerçevesinde gerçekleşen bazı farklılıklara yol açsa da bu farklılık resmi mushafa aykırı değildi. Çünkü bu okuyuşlarda manayı değiştirecek harf ya da hareke eksikliği veya fazlalığı yoktu. İbn Âşûr, kıraatlerin tefsirdeki ihtilaflarından ve kıraatlerin kuvvet ve zayıflık yönlerinden bahsetmektedir. Ona göre kıraatlerin tefsirle alakası iki yönlüdür. Birinci yönün tefsirle alakası yoktur. Bunlar kârînin Kur'ân lafızlarını teleffuzu esnasında ortaya çıkan imâle, teshîl, hareke, hems, ğunne vb. harflerin sıfat ve mahrehçleridir. Bunlar, kıraatin önemli unsurları olmakla beraber tefsirle ilgileri yoktur. Bunlar, ayetlerin manasına etki etmeyen hususiyetlerdir. Sadece Arapların kıraatleri muhafaza etmede ne kadar titiz davrandıklarını gösterir ve Arap diline genişlik kazandırır. İkinci yön ise tefsirle ilgili olan yöndür. Bu da Kurrâ'nın Kur'ân lafızlarının okuyuşundan kaynaklı ihtilaflarıdır. İbn Âşûr, konunun daha iyi anlaşılması açısından Fatiha suresinin “*Din gününün sahibi*” mealindeki dördüncü ayetinde geçen “*مَالِكٍ*” kelimesinin “*مَلِكٍ*” diye okunmasını örnek göstermektedir. Ona göre kelimedeyle meydana gelecek harf ve hareke değişikliği manayı etkileyecek niteliktedir.⁵³³

⁵³² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/48, 185; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/355; 22/383, 417; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/412-432; Abduh-Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/54; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, 164-166; Müsaid b. Süleyman Tayyar, *Fusûlün fî usûlû't-tefsir* (Riyad: Darü'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 126-130.

⁵³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/51-63.

İbn Âşûr, tefsir etkinliğinde Kur'ân lafızlarının değişik okuyuş şekillerini gündeme getirmekte ve bunların manaya olan etkisinden bahsetmektedir. Örneğin o, Zuhuruf suresinin “وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ” *Meryem oğlu İsa, bir misal olarak anlatılınca senin kavmin hemen bağrıışmaya başladılar.*” mealindeki 57. ayetini tefsir ederken kıraat imamlarından Naf'i, İbn Âmir, Kisaî, Asım, Ca'fer ve Halef'in ayette geçen " يَصِدُّونَ/yesîddüine" kelimesindeki "sâd/ ص " harfini dammeli okuduklarını; İbn Kesir, Ebû Amr ve Hamza ve Hafs'ın ise kesreli okuduklarını belirtmektedir. O, birinci okuyuşta anlamın “Başkalarını iman etmekten alıkoyarlar.” olduğunu; ikinci okuyuşta ise “Kendilerini iman etmekten alıkoyarlar.” şekline dönüştüğünü ifade etmektedir.⁵³⁴

2.1.5.7. Kelime Tahlilleri Yapması

Kur'ân ayetleri kelime ve terkiplerden oluşmaktadır. Arapça kelimeler genellikle yapı itibariyle türeme yoluyla meydana gelmiştir. Arapça'nın kendine has dilsel özellikleri sonucu meydana gelen kelimeler, bazen aynı anlama bazen de farklı manalara gelebilmektedir. Ayetleri meydana getiren kelimeler, ayete mana vermede belirleyici unsurdur. Kelimedeki eşanlamlılık, çokanlamlılık ve zıtanlamlılık gibi unsurlar, Arapça dil yapısının temel niteliklerindendir. Bağlama göre ayetin anlamında farklılık meydana gelmesinin en temel faktörü de yine kelimelerdir. Doğru manayı yakalayabilmenin yolu, kelimenin Arapça dil kökeni araştırmak ve muhtemel manalarını vermekle gerçekleşir. Hatta Kur'ân kelimelerinin tarihsel süreç ve nüzûl dönemi içerisindeki manalarının da bilinmesi doğru anlama ulaşma da belirleyici etkindir. Bu durumun farkında olan müfessirler, ayete isabetli bir mana verebilmek için ayetin tefsirine ilk önce kelime tahlilleri yaparak başlarlar.⁵³⁵

İbn Âşûr da tefsir yaparken aynı yöntemi uygulamakta; ancak o, diğer müfessirlere oranla daha fazla kelime tahlili yapmaktadır. O, hemen hemen her ayette

⁵³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/238.

⁵³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/190-193; el-Halebî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-'Arab*, 18, 33, 39, 48; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/248, 248, 355, 356; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642, 643, 650; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 194; Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 36-67; Abdulmuttalip Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2015), 5-11, 34-37, 45, 46, 66-73.

kelimeleri dil ve mana açısından incelemekte ve kelimelerin muhtemel manalarının çoğunu vermektedir.⁵³⁶

İbn Âşûr, Arap dili ve belâgatine haddinden fazla önem veren bir âlimdir. O, bu dilin bünyesinde birçok belâğî özellikler barındırdığını ve fesahat açısından da diğer dillerden üstün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu fesahati öğrenebilmek ve Kur'ân ayetlerine doğru manaları verebilmek için Arapça kelime ve terkiplerinin bilinmesi şarttır.⁵³⁷

Örneğin o, Fatiha suresindeki “رَبِّ/rab” ve “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ/rahman ve rahim” kelimelerini tefsir ederken “رَبِّ/rab” kelimesinin mastar veya sıfat-ı müşebbehe olduğunu, “فَعِيل/”vezninde geldiğinde “مُرَبِّ/terbiye edici” manasında kullanıldığını ifade etmektedir. “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ/rahman ve rahim” kelimelerinin dil ve mana tahlili hakkında ise dört sayfalık bir bilgi paylaşımı yapmaktadır. Ona göre bu iki kelime “رَحْمَةً/rahmet”ten türemiş iki vasıftır. O, bunların İbranice mi yoksa Arapça asıllı kelimeler mi olduğuna dair tartışmaları verdikten sonra bunların “yumuşak davranan, iyilik yapan ve zararı defeden vasıflar” manalarına geldiklerini belirtmektedir. Ona göre bu iki kelimenin mübalağa ifade etmesi, rahmeti Allah’a sıfat kılmak içindir.⁵³⁸

2.1.5.8. Gramer ve Belâgat İle İlgili Bilgiler Vermesi

Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kendine ait bazı gramatik özellikleri vardır.⁵³⁹ Kur'ân-ı Kerim, insanlığa Arap diliyle gönderilmiş bir hitaptır.⁵⁴⁰ Dolayısıyla Allah'ın maksâdlarının anlaşılması bu dilin yapısal özelliklerinin bilinmesiyle ilintilidir.⁵⁴¹ Yani Arapça ifadelerin isim, fiil ve harf özellikleri başta olmak üzere, fiillerin kökeni, iştikâkı ile edat, zamir, sıfat, hal, bedel, atıf, mübteda, haber gibi i'rabî

⁵³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/642, 643, 650; Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 58, 59; Nusrettin Bolelli-Abdullah Bedeva, “İbn Âşûr'un Tefsirinde Kelimelerin Farklı Köklerden Türetilmesi ve Anlama Yansımaları”, *Bingöl üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 68-73.

⁵³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/, 8, 93-98; İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-ğarîb*, 183-187; İbn Âşûr, *Mağâsîd*, 1/273, 274; Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 72, 73.

⁵³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/166-173.

⁵³⁹ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab el-Kürşî, *Cemheretü'l-Eşâri'l-'Arabî*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Kahire: Nehdetü Mısre.), 11.

⁵⁴⁰ Yûsuf 12/2.

⁵⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/18, 19; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 322; el-Ak, *Usûlû 't-tefsir ve Kavâiduhû*, 131-159, 186.

özelliklerinin bilinmesine bağlıdır.⁵⁴² Çünkü cümlelerin anlamının belirlenmesi bunlara bağlıdır. Öte yandan Arapça'ya ait belâgat özelliklerinin de bilinmesi elzemdir.⁵⁴³ Zira Arapça'da cümlelerin gerçek anlamının dışında mecâz, istiâre, kinâye, eşanlamlı, çokanlamlı ve zıt anlamlı gibi kullanımları da mevcuttur.⁵⁴⁴ Dolayısıyla bunlar bilinmeden ayete doğru mana verme ihtimali çok düşüktür. Müfessirler, tefsir faaliyetinde bulunurken tüm bu durumları göz önünde bulundurarak tefsir yapmışlardır.⁵⁴⁵

İbn Âşûr, Arap dili ve belâgatının öğrenilmesi konusuna ihtimam göstermiş, konu hakkında hem tefsirinin farklı yerlerinde hem de diğer eserlerinde değerli malumâtlar vermiştir. Ayrıca o, tefsir yaparken sayısız yerde kelimeleri dil ve belâgat açısından incelemiştir.⁵⁴⁶ İbn Âşûr, Arap dilinin tarihsel serancamından uzunca bahsetmiş; onun diller arasında seçkin bir konumda olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre Arapça sayısız manaya delâlet etmesi, özellikleri itibariyle en üst seviyede olması, içerik zenginliği, az kelimeyle çok mana ifade edebilmesi, kelime olarak çeşitlilik arz etmesi, belleklere kolayca yerleşebilme özelliğine sahip olması, kendisiyle hikmetli şeylerin anlatılabilmesi, manayı en iyi şekilde ifade edebilme özelliğine haiz olması, kolay ve anlaşılır olması gibi niteliklere sahip olduğu için en üstün dildir. Ona göre Arapça böyle özelliklere sahip olduğu için Allah, ilahi kelamını bu dilde inzâl etmiştir. Çünkü Allah, elçisinin en fasih dile sahip olan bir kavimden olmasını irade etmiştir. İbn Âşûr, Kur'ân'ı tefsir edebilmek için Arap dili ve belâgat özelliklerinin bilinmesini şart koşmuştur. Nitekim Kur'ân'ın mana ve maksâdlarının ortaya konulması bu dili anlamaya bağlıdır. O, Kur'ân'ın sahip olduğu belâgat özelliklerinin onun i'câzından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre Kur'ân, Arap dilinin belâgat açısından en üstün kitabıdır. Kur'ân, bünyesinde Arapça'nın darb-ı mesel, atasözü, deyim vb. pekçok

⁵⁴² Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 185-199.

⁵⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 18, 19.

⁵⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 301-307, 494-520; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/20, 21, 245; el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduhû*, 269-289; Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemâhşerî'nin Keşşâfı*, 25-28; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 5-11, 34-37, 45, 46.

⁵⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/180-183; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/246, 247; Süyûtî, *el-İtkân*, 301, 399-405, 494-505, 528, 737; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/108, 109-116; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/245; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 185-199.

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 18-22, 576; 3/6-15, 17, 18, 19, 22; 4/5, 9, 10, 12; Osman Ertuğrul, *İbn Âşûr Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 30; Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 72, 73.

dilsel özelliklerini de barındırmaktadır. Bu nedenle Kur'ân tefsiri yapmak için Arap dilinin i'rabî niteliklerinin yanı sıra bunların da bilinmesi gerekmektedir. Yani ona göre tefsir yapabilmenin en temel şartlarından birisi, nahiv ve sarf ile birlikte Arapça'nın belâgat özelliklerini bilmektir.⁵⁴⁷

Örneğin o, Bakara suresinin “أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”/İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır.” mealindeki 5. ayetini tefsir ederken ayetin gramer özellikleri hakkında şunları söylemektedir: Cümle istinafiye/başlangıç cümlesidir. “*ülâike/* ” *أُولَئِكَ* ismi işareti daha önce geçen “*مُتَّقِينَ/müttakîn*” kelimesine işarettir. O da diğer sıfatlar gibi bu kelimenin sıfatıdır. İsmi işaretin aslı, bilinen birisine işaret etmesidir. Ancak Araplar, maruf kişi olmasa da işitenin nezdinde hazırmış gibi anlgılanabilmesi için ismi işareti aslının dışına çıkartıp kelimadan anlaşılan kişiye sıfat ya da hal yapmak amacıyla onu ismi işaret ile belirtirler. Önceki şahsın tüm sıfatlarına topluca işaret etmek maksadıyla bu tür yerlerde ismi sârih yerine ismi işaret kullanılması daha evlâdır. “*alâ/* عَلَى” harfi cerri ise burada teşbih türü olarak i'câzın bir parçasıdır. Cümlede temsili istiâre kullanılmıştır. Bu da cümlenin i'câz özelliklerinden kaynaklanmaktadır. “*hüden/* هُدًى kelimesinin ta'rif edatıyla kullanılmayıp tenkîr şeklinde gelmesinin sebebi, ta'rif ve tenkîrin eşit olduğu yerlerden birisi olduğunu göstermek içindir. Yine “*hüden/* هُدًى kelimesinin Kur'ân için sıfat olmasının sebebi, onun Allah katından indirildiğine ve hidayetin Allah'tan olduğuna işaret etmek içindir.⁵⁴⁸

2.1.5.9. Şiirle İstişhatta Bulunması

Cahiliyye dönemi şiirleri Arap dilinin temel kâidelerini öğreten şaheserler olarak telâkki edilmektedir.⁵⁴⁹ Bu yüzden Arap dilinin gramer kurallarını belirleyen Halil bin Ahmed,⁵⁵⁰ Sîbeyhî (ö. 180/796),⁵⁵¹ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)⁵⁵² vb. dil âlimleri bu

⁵⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 10-28, 39, 93-98, 240-242; 2/484-489; 13/187; 16/314; 19/29-31; 23/61, 62; 24/312, 313; 25/161; 26/25, 277; İbn Âşûr, *Eleyse 'ş-şubhu bi-ğarib*, 183-187.

⁵⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/241-245.

⁵⁴⁹ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/56-58; Muhammed Çetkin, “Cahiliyye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 291, 292; Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 20.

⁵⁵⁰ Ferâhidî, 3/220, 221.

⁵⁵¹ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk. Abdusellâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/26, 27.

⁵⁵² İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, thk. Salih Abdülazim Şair (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 15.

kâideleri oluştururken bunların en önemli dayanağı şiirler olmuştur.⁵⁵³ Kur'ân-ı Kerim de Arapça olduğu için onu anlamının yolu, bu dilin kâidelerini bilmekten geçmektedir. Bu kâidelerin dayanağı ise Cahiliyye şiirleridir.⁵⁵⁴

Cahiliyye şiirinin tefsir biliminin bir kaynağı olduğunu gösteren delil ise Hz. Peygamber'in şiiri öven sözleri, Hz. Ömer'in Cahiliyye şiirini "*Arabın divanı*" olarak niteleyerek onun korunması gerektiğine dair tembihi ve sahabe ile tabiîn âlimlerinin tefsir yaparken şiirle istişhad ettiğine dair rivayetlerdir.⁵⁵⁵ Bu tespitlerden sonra tefsirde şiirle istişhadın yoğun bir şekilde kullanıldığı belirtilebilir. Bilhassa Kur'ân'da geçen "*garip kelimeler*"ın anlamlarının öğrenilmesi gayesiyle tefsirde Cahiliyye şiirlerine sıkça başvurulduğu iddia edilebilir.⁵⁵⁶

İbn Âşûr, Kur'ân'daki garip kelimelerin anlaşılması için Arap dili ve belâğatinin zirvesi olarak nitelediği Cahiliyye şiirlerini bilginin kaynaklarından birisi olarak telakki etmektedir. Ona göre bu şiirler, Arap dilinin inceliklerini ve gramer kâidelerinin nüktelerini ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın muhatap kitlesi ilk dönem Araplardı. Kur'ân, onların adet ve geleneklerini konu edinmekteydi. O halde bu kültürün tanınması Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. O, Hz. Ömer'in "*Arap divanına sahip çıkmaları; çünkü onun Kur'ân tefsirinde mühim bir yer işgal ettiği*" yönündeki tembihini hatırlatarak tefsirde şiirle istişhadın önemini vurgulamaktadır. İbn Âşûr, tefsirinde Cahiliyye dönemi başta olmak üzere, ilk dönem ve sonrası Müslüman şiirlerinden yüzlerce defa istişhadda bulunmuştur. Hatta tefsirde en fazla şiirle istişhad eden müfessir olarak değerlendirilebilir. O, bilhassa Cahiliyye şairlerinden Nâbiğa ez Zübânî (ö.604), Ukbe Zi'r-Rimme (ö.117/735) ve Beşşâr İbn Bürd (ö. 167/783) gibi şairlerden övgüyle söz etmekte ve şiirlerinin Arap diline katkısından uzunca

⁵⁵³ Kürşî, *Cemheretü'l-Eşâri'l-'Arabî*, 65-90; Cerrahoğlu, "Kur'ân Tefsirinde Şiirden Faydalanma", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini, Ahlâki, Edebi, Mesleki Dergi* 9/94-95 (Mart 1970), 69-72.

⁵⁵⁴ Yûsuf 12/2; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8-13; Kürşî, *Cemheretü'l-Eşâri'l-'Arabî*, 65-90; Cerrahoğlu, "Kur'ân Tefsirinde Şiirden Faydalanma", 69-72.

⁵⁵⁵ Kürşî, *Cemheretü'l-Eşâri'l-'Arabî*, 34-44; Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/77-80; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 329-332; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/167, 168; Cerrahoğlu, "Kur'ân Tefsirinde Şiirden Faydalanma", 69-72; Yalar, "İslamî Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 72-78.

⁵⁵⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/171, 183; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/245, 246, 360; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/293; Süyûtî, *el-İtkân*, 239-241; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/125; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/12; 30/41, 43; Cerrahoğlu, "Kur'ân Tefsirinde Şiirden Faydalanma", 69-72; Harun Ögmüş, "İbn Âtiyye'nin Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (2009), 106, 107.

bahsetmektedir.⁵⁵⁷ Onun bu ikisi dışında en fazla başvurduğu Cahiliyye şairleri, Â'sa (ö. 7/629), Amr b. Külsüm (ö. 584), Antere (ö. 600), Ümeyye b. Ebî's-Salt (ö. 4/626), Teebbete Şerrân (ö. 540), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609), Lebîd b. Rebiâ (ö. 41/661)'dir.⁵⁵⁸

Örneğin o, Yasin suresinin "إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ" (Onları helâk eden) korkunç sestten başka bir şey değildi. Birdenbire sönüverdiler." anlamındaki 29. ayetinde geçen "خَامِدُونَ/sönüverdiler" kelimesinin "ateşin sönmesi" anlamına geldiğini ve bunun daha sonra "ölümden sonraki hayat" manasını kazandığını Lebîd bin Rebiâ'nın şu şiiriyle istiştatta bulunarak tespit etmektedir. "دا بعد اذ هو ساطع وما المرء الا كالشهاب وضوءه بحور رما ışığı gibidir."⁵⁵⁹

2.1.5.10. Tefsirde İsrâiliyyât'a Yer Vermesi

İsrâiliyyât, "isrâiliyye" kelimesinin çoğulu olup tefsir terminolojisinde başta Yahudi kaynakları olmak üzere İslam dışı kaynaklardaki verilerin tefsirlerde kullanılmasıdır. Bu verilerin çoğunluğunu Yahudi kaynakları oluşturduğu için "isrâiliyyât" tabiri kullanılmıştır.⁵⁶⁰ Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere hadis ve İslam tarihi eserlerinde Tevrat ve İncil'de anlatılan kıssaların benzerleri anlatılmaktadır.⁵⁶¹ Bu kıssaları etraflica araştırma gereği duyan İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. el-As, Temîm ed-Dârî gibi sahabelerin Medine'de beraber yaşadıkları Yahudiler'den bunları öğrenmeye çalışmaları sonucu başta tefsir kaynaklarımız olmak üzere diğer kaynaklarımıza isrâilî rivayetlerin bulaştığı rivayet edilmektedir. Bu kıssalardan bazılarının Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Süleyman'nın hayatları ile Ashab-ı Kehf olayı gibi hadisler olduğu söylenebilir.⁵⁶² Tabîîn, tebe-i tabîîn ve sonraki dönemlerde

⁵⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/44; 14/167, 168, 339, 340, 343; 2/10, 16, 17; 3/14, 15; İbn Âşûr, *Cemheretü Makalâtün ve Resâile*, 1606-1661; 1909-1959; Vural, *Tâhir bin Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri*, 252-266; Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Tahrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 91-93.

⁵⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/5, 54; 22/171; 15/189; 1/154, 163, 164; 15/291; 23/6.

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/6.

⁵⁶⁰ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/121, 122; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 13-15; Ueymin, *Usûlün fi't-tefsîr*, 353-355; el-Ak, *Usûlün fi't-tefsîr ve Kavâiduhû*, 261, 262; Cahit Karaalp, "İsrâiliyyâtın Tefsire Girişi", *İslam Düşüncesi Araştırmaları* (2019), 51.

⁵⁶¹ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/121, 122; Ueymin, *Usûlün fi't-tefsîr*, 353-359.

⁵⁶² Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/122-132; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 16-19, 58-71; Hüseyin Akyüzöğlü, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 301, 302.

başlayan tedvin hareketiyle beraber bu rivayetlerin İslami kaynaklara nüfuzunun hız kazandığı belirtilmektedir.⁵⁶³ İlk tefsir olma özelliğine sahip olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinin en fazla eleştirilen tarafının isrâîlî rivayetlere fazlaca yer vermesi yönü olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶⁴ Âlimler, isrâîliyyâtın bir kısmının iyi niyetli bazı kişiler tarafından bir kısmının ise İslam dinini bozmak maksadıyla kaynaklarımıza sokulduğu görüşündedirler. İsrâîlî rivayetlerin İslâmî kaynaklara girmesinde en fazla etkili olan dört şahsın Addullah b. Selâm (ö. 43/663), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652), Vehb b. Münebbih (ö.114/732) ve Abdülaziz b. Cüreyc (ö. 150/767) olduğu ifade edilmektedir. Âlimler, kaynaklarımıza giren tüm isrâîlî rivayetlerin uydurma olmadığını; bazılarının sahih olduğu belirtmişlerdir.⁵⁶⁵ Müfessirlerin isrâîliyyât konusundaki yaklaşımları şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Taberî gibi isrâîliyyâtı senediyle birlikte verip nâdiren tenkit edenler.⁵⁶⁶
- 2-Mukatil b. Süleyman gibi fazlaca isrâîliyyât nakledip eleştirmeyenler.⁵⁶⁷
- 3-İbn Kesir gibi isrâîliyyâtı senediyle verip hemen hemen hepsini tenkit edenler.⁵⁶⁸
- 4-Begâvî gibi isrâîliyyâta çokça yer verdiği halde senedini zikretmeyip nâdiren zayıf veya uydurma olduğunu dile getirenler.⁵⁶⁹
- 5-Âlûsî gibi amacı sadece eleştirmek olduğu için isrâîliyyâtı senedsiz verenler.⁵⁷⁰
- 6-Râzî gibi isrâîliyyâtı bilgi kaynağı açıdan değerli bulup alıntılaman ve yer yer tenkit edenler.⁵⁷¹
- 7- Muhammed Abduh gibi isrâîliyyâta yer vermeyip bu rivayetlere şiddetle karşı çıkanlar.⁵⁷²

⁵⁶³ Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 16-21, 74-84.

⁵⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/128; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 89-92; Mustafa Yıldız, "İsrâîliyyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği", *Marifetname Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 190.

⁵⁶⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/133-145; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 35-45, 74-87.

⁵⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/423, 424, 435, 436; 18/45-55; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 97-106.

⁵⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/128; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 115-123.

⁵⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 2/413-415; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 107-114.

⁵⁶⁹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/298, 299; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/169, 170.

⁵⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/168, 169; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 136-147.

⁵⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/175-177.

Müfessirler, isrâiliyyâtın kaynak değeri hakkında üç görüş serdetmişlerdir. Bunlar:

1-Hz. Peygamber'den sahih yollarla gelen rivayetler. Bunlar makbuldur.

2-Uydurma olduğu bilinen rivayetler. Bunlar merduddur.

3-Doğrulanamayacak ve yalanlanamayacak olan rivayetler. Bunların rivayeti ve bilgi olarak kullanılması caizdir.⁵⁷³

Netice itibariyle âlimler, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin temel söylemine uygun olan isrâili rivayetlerin alınabileceğini, uymayanların ise alınıp kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü İslam âlimleri, tek korunmuş bilgi kaynağı olarak gördükleri Kur'ân dışındaki her kaynağı, Kur'ân'la bağlantısının zayıf olduğu düşüncesinden hareketle sorgulamışlardır.⁵⁷⁴

İbn Âşûr, tefsirinde çok olmamakla beraber isrâillî rivayetlere yer vermektedir. O, bu rivayetleri verirken Tevrat'tan bazı alıntılar yapmaktadır. Bu alıntılara bazen ayetin manasını desteklemek için bazen Kur'ân ile Tevrat'ın aynı hükmü verdiklerine işaret etmek için ve bazen de tenkit etmek için yer vermektedir. İçerisinde sahih olduğunu düşündüğü rivayetleri de kabul edip kullanmaktadır.⁵⁷⁵ Ancak o, diğer müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek bu rivayetlere alternatif olacak bazı yorum denemeleri geliştirmiştir. O, genel itibariyle hem Kur'ân'da hem de Yahudi kaynaklarında geçen konuları tefsir ederken isrâilî rivayetlere yer vermek yerine konuya farklı bir bakış açısı kazandırmayı yeğlemiştir. Şöyle ki, konuyla ilgili isrâilî rivayette önem verilen detayı, Arap dilinin buradaki belâgat özelliklerine ya da o detayın diğer bazı özelliklerine değinerek önemini vurgulamaya çalışmaktadır. Örneğin o, Neml suresinin “ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّ إِلَهِیَ إِلَهِیْ كِتَابُ كَرِيمٍ (Süleyman'ın mektubunu alan Sebe' melikesi,) 'Beyler, ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı' dedi.” mealindeki 29. ayetin tefsirinde pek

⁵⁷² Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/455, 456; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 146-160; Useymin, *Usûlûn fî't-tefsîr*, 361-363; Akyüzöğlü, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı”, 296-299; Yıldız, “İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği”, 190, 191.

⁵⁷³ İbn Teymiyye, *Muqaddime fî uşûli't-tefsîr*, 90-93; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/130-133; Useymin, *Usûlûn fî't-tefsîr*, 354-361.

⁵⁷⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/130; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 41-52, 161-163; el-Ak, *Usûlûn fî't-tefsîr ve Kavâiduhû*, 263; Mehmet Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *İslâmiyyât* 4 (2001), 99.

⁵⁷⁵ Tekvin, 2:8-10; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/430, 431, 541-543, 626-639; 16/98-100, 280, 281.

isrâilî rivayet geçmektedir. Bu rivayetler, hüdhüd kuşunun durumu, Belkız'ın odasına çekilip durum değerlendirmesi yapması gibi bazı hadiselerin anlatımına dair rivayetlerdir.⁵⁷⁶ İbn Âşûr, diğer müfessirlerin aksine bu rivayetlerden hiç birisini ele almayıp dikkatleri tamamen ayette geçen “كَرِيمٌ/kerîm/önemli” kelimesine çekmiştir. O, bu kelimenin olması gerektiği yerde kullanıldığına, en üst seviyede bir mektup olduğu için bu kelimeyle tavsif edildiğine ve Kur'ân için de aynı sıfatın kullanıldığına dikkat çekerek isrâilî rivayetler yerine başka bir detayını anlatarak konunun önemini vurgulamaktadır.⁵⁷⁷

İbn Âşûr'un tefsirde isrâiliyyâta yaklaşımının çoğunlukla ya rivayeti itibar unsuru görmeksizin vermek ya da dikkatleri rivayetlerde verilen önemsiz detaylardan çekip ayette kastedilen asıl meseleye çekmek olduğu görülmektedir. Zira ona göre isrâilî rivayetler ayetin anlaşılmasına yardımcı olmamakla beraber ayette kastedilen şeyden de uzaklaştırmaktadır.⁵⁷⁸

Örneğin o, Bakara suresinin “*Elleriyle (bir) Kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için «Bu Allah katındandır» diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü vay haline onların! Ve kazandıklarından ötürü vay haline onların!*” anlamındaki 79. ayetini tefsir ederken Tevrat'ın Tesniye bölümünde geçen bazı ifadeleri alıntılararak şunları söylemektedir: “*Tesniye bölümünde geçtiği şekilde Buhtunnasar zamanında Mescid-i Aksâ yıkıldıktan sonra Hz. Musa'nın yazdığı Tevrat'ın Tâbut'a konulup korunması istendi. Hz. Musa Tâbut'u korudu ve sonra Tâbut'un korunması Hz. Süleyman'ın zamanına kadar geldi. Bunun akabinde Buhtunnasar, Kudüs şehrini ve Yahudilerin tüm kültürel mirasını yok etti. Yahudileri de başka yerlere sürgüne gönderdi. Bu olay Tevrat'ın uzun zamandan beri Yahudilerin elinde olduğunun göstergesidir.*”⁵⁷⁹

2.1.5.11. Fıkḥî Konuları Ele Alması

Kur'ân-ı Kerim'in temel konuları iman, ibadet, ahlâk, kıssalar, vâ'd-vaîd ve muamelât konularıdır. Yani Kur'ân'ın asıl konularının kayda değer bir kısmı fıkḥî

⁵⁷⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/45-55.

⁵⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/258; Yıldız, “İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği”, 192-197.

⁵⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577, 578; 2/484-489; 16/194, 195.

⁵⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577, 578.

konulardan oluşmaktadır.⁵⁸⁰ Müçtehidlerin şer'i delillerden ameli hükümler istinbât etmeleri anlamına gelen fıkıh ilminin⁵⁸¹ ilk temel kaynağının Kur'ân olduğu bilinmektedir.⁵⁸² Fıkıhî konuların Kur'ân'da sıkça işlenmesi, müfessirleri bu konuları araştırmaya sevk etmiştir. Bu anlamda tefsirde salt fıkıhî konular üzerinden yürüyen ve adına “*Fıkıhî tefsir*” denilen bir tefsir ekolü teşekkül etmiştir. Bunların yanı sıra hemen hemen her müfessirin tefsirinde fıkıhî konuları az ya da çok işlediği mutlaka görülmektedir.⁵⁸³

İbn Âşûr, Malikî mezhebine bağlı olduğu için ahkâm ayetlerini tefsir ederken ilk önce bu mezhebin daha sonra diğer mezheplerin görüşlerini ele almakta ve kendi kanaatini belirtmektedir. Ancak o, yeri geldiğinde Malikî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerini değerlendirip onlara katılıp katılmadığını ifade etmektedir. Bu anlamda onun mezhep taassubu içerisinde hareket etmediği düşünülebilir.⁵⁸⁴

Örneğin o, Mâide suresinin “*Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. Bunlar yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim. Kim, gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” mealindeki 3. ayetini tefsir ederken İmam Ebu Hanife (ö. 150/767), İmam Şafiî (ö. 204/820) ve İmam Malik'in (ö. 179/795) ehli eşek etinin

⁵⁸⁰ Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkıh*, 11; M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (Konya: Beyan Yayınları, 1999), 5-89; Turhan Yoldaş, *Zemahşerî, Beydavî ve Nesefî Tefsirlerinde Fıkıhî Ayetlere Yaklaşımların Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1, 22-244; Hüseyin Emin Sert, “Kur'ân-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (1996), 260-284.

⁵⁸¹ Şa'bân, *Uşûli'l-fıkıh*, 27; Nureddin İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Şam: Metbaâtü's-Sabâh, 1993), 103.

⁵⁸² Şa'bân, *Uşûli'l-fıkıh*, 45, 46.

⁵⁸³ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî (Beyrut: Darü İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 1/8-12, 37-40; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/198, 200; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1/19, 25, 66-69; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/319-347; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 366-368; İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 103-109.

⁵⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/138-140; 2/231-233; 6/77-81, 88, 89; 7/20, 24-30.

haram olup olmadığı ile ilgili görüşlerini paylaşmakta ve kendi kanaatine göre bunun “*haram olduğunu*” belirtmektedir.⁵⁸⁵

2.1.5.12. Kelamî Konuları Ele Alması

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerim’in pek çok ayetinde kelam ilmine dair konular işlenmiştir. İnanca taalluk eden bu konular, müfessirler tarafından detaylı bir şekilde işlenerek sistemleştirilmiş ve “*Kelamî tefsir*” adıyla bir tefsir ekolü meydana getirilmiştir.⁵⁸⁶

İbn Âşûr, kelam ilmini “*İslam inanç kuralları ile bu kuralların dayandığı delileri tanıtan ve bunlara yönelik meydana gelebilecek şüpheleri yok eden ilim*” diye tarif etmektedir.⁵⁸⁷ O, insanın Kur’ân ayetleri ışığında evrenin ve mahlukâtın yaratılışına ibret nazarıyla bakması sonucu doğru bir inanca sahip olabileceğini, kelamî tartışmaların ise Müslümanın inancına olumlu manada bir şey katmadığını; dolayısıyla bu tartışmalara girilmemesi gerektiği tezini savunmaktadır. Kendisi Eş’ârî mezhebine bağlı olmakla beraber kelam mezheplerinin sürekli tartıştıkları ve bunlar üzerinden birbirlerini tekfir ettikleri kelamî konuları, İslam dünyasına zarar veren yapay tartışmalar olarak görmektedir.⁵⁸⁸ Onun bazı konularda hem bağlı olduğu Eş’ârî mezhebini hem de diğer kelamî mezhepleri eleştirdiği sıkça rastalanılan bir durumdur. Ancak onun genel manada Eş’ârî mezhebinin teorilerini savunduğu görülmektedir.⁵⁸⁹

Örneğin o, Bakara suresinin “*Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!*” anlamındaki 286. ayetini tefsir ederken Allah’ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyler yükleyip yükleyemeyeceği konusunu detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra İmam Eş’ârî’nin “*kesb teorisini*” savunup delillendirmeye başlamaktadır. O, İmam Eş’ârî’nin “*لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا*”/Allah her

⁵⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 6/88, 89.

⁵⁸⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/260, 261.

⁵⁸⁷ İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/262; İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubḥu bi-ḳarîb*, 178-182; Ğalî, *Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, 201, 202.

⁵⁸⁸ İbn Âşûr, *Eleyse’s-şubḥu bi-ḳarîb*, 178-182; İbn Âşûr, *Maḳāşid*, 1/262, 266.

⁵⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/188, 235, 266-274, 380-382; 3/134-139; 6/60, 61; 18/231; 22/193.

şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.” anlamındaki bu ayete dayanarak kişinin istitaatını “كَسَبَ/kesb” diye tanımladığını, Allah’ın kulları için “قُدْرَ/kudret” fiili yerine “كَسَبَ/kesb” fiilini takdir ettiği için kulların fiilleri işleme kudretlerinin olmadığını ancak fiilleri kesb ettiklerini iddia ettiğini belirtmektedir.⁵⁹⁰

2.1.5.13. Sureler Hakkında Tanıtıcı Bilgiler Vermesi

Bilindiği üzere her surenin ayrı bir ismi, önemi, muhtevası, iniş zamanı ve yeri vardır. Müfessirler, Kur’ân-ı Kerim’i tefsir ederken surelerin özelliklerini en ince detayına kadar vermektedirler. Çünkü surenin ne zaman ve nerede indiği, konusunun ne olduğu vb. bilgiler surenin tanınması ve anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.⁵⁹¹

İbn Âşûr, diğer müfessirlerin yaptığı gibi sureleri tek tek tanıtmakta, surelerin nerede ve ne zaman indikleri, sebep-i nüzûlü, isimleri, muhtevası, ayet sayısı vb. özellikleri hakkında malumatlar paylaşmaktadır.⁵⁹²

Örneğin o, İhlâs suresini tefsir ederken surenin ihlâs, tevhid, esas, samed gibi isimlerle tesmiye edildiğini, onun şirkten uzaklaştıran bir sure olduğunu, surenin Mekki olduğunu, fazilet olarak Kur’ân’ın üçte birine denk olduğunu, surenin bir Yahudinin “*Bana rabbini tanı ki ona iman edeyim.*” demesi üzerine indiğini belirtmektedir. Yine o, surenin Necm suresinden önce ve Nas suresinden sonra indiğini, ayet sayısının bazılarına göre dört bazılarına göre ise beş olduğunu, muhtevasının ise Allah’ın vahdaniyetinin, çocuğunun olmadığını ve insana benzemediğinin ispat edilmesi olduğunu ifade ederek sureyi tanıtmaktadır.⁵⁹³

2.1.5.14. Ulumu’l-Kur’ân Konularına Başvurması

Ulumu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın anlaşılmasına yardımcı olan temel ilimlerin toplamıdır. Bazı çağdaş yazarlar her ne kadar Ulumu’l-Kur’ân’ın olgunlaşmamış olduğunu⁵⁹⁴ iddia etse de tefsir tarihi boyunca Kur’ân ilimlerine dair kaleme alınan eserler, bu ilmin sistematik bir şekilde tefsir ilmine katkı sunan gelişkin bir ilim

⁵⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3/134-139.

⁵⁹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1/179-223; Abdüh-Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 1/32-39; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 1/182, 183; İslamoğlu, *Kur’ân Surelerinin Kimliği*, 15-30.

⁵⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/131-136.

⁵⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/609-612.

⁵⁹⁴ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, “Ulûmu’l-Kur’ân Hakkında Düşünceler”, çev. Ahmet Küçük, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 191.

olduğunu teyit etmektedir.⁵⁹⁵ Bu ilimlerin sayısı ve mahiyeti hakkında tefsir ve usûl alimleri tarafından farklı görüşler serdedilmiştir. Bu ilimler, bir müfessir için bilinmesi şart olan ilimlerdir. Bunun idrakinde olan müfessirler, tefsir ameliyesini gerçekleştirirken bu ilimlerden istifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre Kur'ân'ın tarihinden tutun da dili, üslûbu, muhtevası ve nasıl tefsir edileceği hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmamak tefsir yapmayı güçleştirecek etmenler arasındadır.⁵⁹⁶

Arap diline, Kur'ân'ın üslûp ve muhtevasına vukufiyeti ile bilinen İbn Âşûr, tefsirinin önsözü ile diğer kitap ve makalelerinde Kur'ân ilimleri hakkında çok değerli bilgiler paylaşmış, bu ilimleri Kur'ân'ın beyânına yardımcı ilimler olarak telakki etmiş ve bir müfessirin bunları bilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. O, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân ilimleriyle ilgili on ayrı başlık açmış ve bu ilimler hakkında derğerli malumatlar paylaşmıştır.⁵⁹⁷

2.1.5.14.1. Esbâb-ı nüzûl Hakkındaki Görüşü

Esbâbu'n-nüzûl, *"Vahyin indiği dönemde meydana gelen bir olay veyahut Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine bir veya daha fazla ayetin ya da bir surenin bütünüünün inmesine sebep olan durum"* olarak tarif edilmektedir.⁵⁹⁸

Müfessirler, Kur'ân âyet ve surelerinin birçoğunun herhangi bir sebebe bağlı olmadan inzâl edildiğini; belli bir kısmının ise bir olay ya da soru üzerine indiğini yani nüzûl sebebinin olduğunu ifade etmişlerdir. Sebeb-i nüzûl konusu tamamen nakle dayalı olduğu için bunları bilmenin sahabeden gelen rivayetlere bağlı olduğu bilinmektedir. Nakle dayalı bir ilim olduğu için de âyet ve surelerin ne kadarının sebeb-i nüzûle bağlı olarak indiği tam olarak tespit edilememiştir. Âlimler, bazı âyet ve surelerin belli şahıs ve olaylar hakkında inmesinin içerdiği hükümlerin umûm ifade etmesine mâni olmadığını ifade etmişlerdir. Sahabe tarafından farklı âyetlerin tek bir sebeb-i nüzûle dayandırıldığı rivayet edildiği gibi bir âyet ya da bir surenin farklı birkaç hadise üzerine

⁵⁹⁵ Mehmet Bağış, "Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 546-569.

⁵⁹⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/16-21; Süyûtî, *el-İtkân*, 15-31, 758-781; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/5-130; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 185-210; İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 8.

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/5-130; İbn Âşûr, *Maqâşid*, 1/316-450.

⁵⁹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 71; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/106-108; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 73, 74.

indiği de rivayet edilmektedir. Bununla beraber aynı âyetin muhtelif zamanlarda farklı hadiseler üzerine tekrar indiği de gelen rivayetler arasındadır.⁵⁹⁹

Usûl âlimleri sebab-i nüzûlü bilmenin bazı faydalarının olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır: Sebeb-i nüzûlü bilmek, o âyetin doğru anlaşılması ve tefsir edilmesini sağlar. Sebeb-i nüzûl sayesinde ayetten kastedilen anlam doğru anlaşılacağı için meydana gelebilecek şüpheler izale olur. Sebeb-i nüzûlü bilmek, Kur'ân'ın vaz'ettiği hükümlerin hikmetlerini anlamaya yardımcı olur. Genel teşri tarihi bilinmiş olur. Hasr vehmini ortadan kaldırarak âyetin anlamındaki daralmayı önler. Yerine göre Kur'ân'ın belirttiği hükmü tahsis eder. Âyetin akılda kalmasını sağlar.⁶⁰⁰

İbn Âşûr, sebab-i nüzûl konusuna ayrı bir önem atfetmiş ve tefsirinin mukaddimesinde konuyla ilgili bir ajanda başlığı açmıştır. Ona göre sebab-i nüzûl, "*Bir âyetin herhangi bir hükmü beyan etmek veya o hükmü reddetmek kastıyla indiğine dair bize ulaşan rivayetlerdir.*" Ona göre her âyetin nüzûl sebebi yoktur. O, bazılarınin uydurma rivayetlere dayanarak her âyete bir sebab-i nüzûl atfetmeye çalışmasını yanlış bulmaktadır.⁶⁰¹ İbn Âşûr, selef âlimlerinin sebab-i nüzûl adı altında pek çok uydurma rivayet naklettiklerini; sonradan gelenlerin ise bu rivayetleri ayıklamak için yeterince gayret sarfetmediklerini belirtmektedir. Bu yüzden o, sebab-i nüzûlle ilgili rivayetlerin senedinin sahih olması şartını öne sürmekte ve bu rivayetlerin tasnife tabi tutulması gerektiğinin altını çizmektedir. O, Kur'ân'ın hidayet rehberliği için indiğini dolayısıyla hükmün teşriî için yaşanan hadiselerle sınırlandırılmayacağı tezini savunmaktadır.⁶⁰² İbn Âşûr, sebab-i nüzûlü Kur'ân'daki mücmel âyetlerin izahına ve maksâdlarının ortaya konulmasına yardımcı bir unsur olarak değerlendirmektedir. Ancak esbâb-i nüzûle dair rivayetler Kur'ân'ın manalarını sınırlandırmaz. Sadece müfessirin tefsir yapmasında ona yardımcı olur. Çünkü müfessir bu rivayetlere dayanarak Kur'ân'daki mücmel ifadeleri izah eder.⁶⁰³ O, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini sıhhat açısından değerlendirmekte ve bunları

⁵⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 38-43; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/29-32; Süyûtî, *el-İtkân*, 47-50, 71-77; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükhûl fî esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 2002), 7-10; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/106-108; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 78-81, 82-88; Ali Rızâ Gül, "Kur'ân Âyetlerini Tarihlemeye Nüzûl Sebeplerinin Rolü", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 192, 209-218; Yazıcı, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Önemi", 117.

⁶⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 38; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/27-29; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükhûl*, 7-10; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 74-78.

⁶⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46.

⁶⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46, 47.

⁶⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46, 47.

beş kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, Kur'ân'daki müphem ifadeleri açıklamaya yardımcı olan rivayetlerdir. İkincisi, Kur'ân'ın vaz'ettiği şer'i hükümleri izah etmeye yardımcı olan rivayetlerdir. Üçüncüsü, bazı şahıslar hakkında inen ayetlerin sebab-i nüzûlü olan rivayetlerdir. Dördüncüsü, ayetlerin manasıyla uyumlu olduğu iddia edilen sebab-i nüzûl rivayetleridir. Beşincisi ise mücmel ifadeleri açıklayan ve müteşbihât ile ilgili vehimleri bertaraf eden rivayetlerdir.⁶⁰⁴

İbn Âşûr'un tefsir yaparken rivayetlerin sahih olmasına özen göstererek esbâb-ı nüzûle başvurduğu görülmektedir.⁶⁰⁵ Örneğin o, Bakara suresinin “*Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir. İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir. Lâkin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışdır. Evlere kapılarından girin, Allah'tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz.*” anlamındaki 189. ayetini tefsir ederken ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili “*Hz. Peygamber, Hudeybiye senesinde umre yapmak için yola çıkmıştı. O esnada bir eve girdi. Ensârdan birisi de onunla o eve girdi. Hz. Peygamber, adama ihramlı iken neden eve girdiğini sordu. O da siz girdiniz diye ben de girdim diye cevap verdi. Hz Peygamber'in benim ateşim var, hastayım onun için girdim demesi üzerine adam ona ben de senin dinine tabiyim, hidayetine razıyım, diye cevap verdi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.*” rivayetinden hareketle “*İnsanın ateşinin çıkması yani hasta olması durumu hariç ihramlıyken eve girmesi yasaktır.*” hükmüne vardığını ifade etmektedir.⁶⁰⁶

2.1.5.14.2. Münasebâtü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Lügat anlamı “*yakınlaşmak, ilgili olmak, bir nesebe bağlı olmak*” olan münasebet, “*نَسَبَ/nesebe*” kökünden gelmekte⁶⁰⁷ ve tefsir usûlü terminolojisinde “*Ayetin sonu ile bir sonraki ayetin başı arasında varolan umum veya husus, aklî veya hissî irtibat şekilleri*” olarak tarif edilmektedir. Bu irtibat, sebep-müsebbep, illet-ma'lûl, benzer-zıt

⁶⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/ 47-50.

⁶⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/ 49, 50; 2/216, 217; 28/5-7.

⁶⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 2/197, 198.

⁶⁰⁷ Ferâhidî, “münasebet”, 4/214; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), “münasebet”, 866.

şeklindeki ilişki durumu gibidir. Başka bir ifadeyle Kur'ân ayetleri arasında varolduğu düşünülen irtibat ve ilişkidir.⁶⁰⁸

Kur'ân tefsiri yapılırken dikkate alınması gereken en mühim noktalardan birisi de siyâk yani ayetin bağlamıdır. Bütünüyle olmasa da ayetlere doğru mana verebilmenin yollarından birisi de bağlama dikkat etmekten geçmektedir. Çünkü Kur'ân yapısı gereği aynı lafız ve terkipleri başka ayetlerde farklı manalarda kullanabilmektedir. Yani bağlama göre anlam değişebilmektedir. Doğru manayı yakalayabilmek adına ayetlerin kendi iç bağlamı ne kadar önemliyse ayetler arası ilişkiyi, sureler arası münasebeti ve Kur'ân içi bütünlüğü sağlayacak nitelikteki irtibatı kurabilmek de o denli önemlidir. Zira bahsi geçen bu münasebet, Kur'ân'ın tek bir kaynaktan geldiğinin delilidir.⁶⁰⁹ Müfessirler, Kur'ân ayet ve sureleri arasındaki münasebeti önemsemiş, mananın güzelliğinin bu ilişki sayesinde ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Yani onlara göre ayet ve sureleri sisteme uygun hale getiren şey aralarındaki münasebettir. Bu anlamda onlar, tefsir ameliyesinde bunu ciddi bir şekilde göz önünde bulundurmuşlardır.⁶¹⁰

İbn Âşûr, Kur'ân'ın ayet ve surelerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu, hatta bazı ikili ayetlerin tek bir ayet olduğunu, seci, belâgat ve fesahat için ayrıldıklarını ifade etmektedir. Ona göre ayetler arasında ya maksâd ya da kelamın üslûbu açısından bir münasebet vardır. Atıf ve istisna harfleri gibi harfler bunun göstergesidir. Çünkü Kur'ân'da öyle ayetler vardır ki bu ayetler, tertip sıralamasında kendisinden önce veya sonra olan bazı ayetlerden sonra inmiştir. Bazen aynı maksâdları ifade etmelerinden bazen de aralarında kullanılan atıf ve istisna harflerinden bu ayetlerin bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹¹ İbn Âşûr, bazen ayetler arasında bir ilişki olmadığı halde anlık yaşanan olaylara cevap verme ya da gündemin sıcaklığının gerektirdiği bazı durumlar üzerine onlarla ilişki içerisinde olmayan bir ya da daha fazla ayetin diğer ayetler

⁶⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35-40; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-634; Mahmut Yıldız, “Ayetler Arası Münasebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2020), 73, 74, 82-97.

⁶⁰⁹ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 13-25; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 17, 18; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 130-136; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 38-51; Yıldız, “Ayetler Arası Münasebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi”, 72-77, 79-97.

⁶¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/254; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/20, 222, 223; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-641; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 4/44, 45; 6/46, 47; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/50, 52, 53, 55; Yıldız, “Ayetler Arası Münasebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi”, 71.

⁶¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/70, 76, 79, 80

arasında veya onların sonunda indirildiğini iddia etmektedir.⁶¹² O, Kur’ân ayetlerinin hepsinin birbiriyle ilişkili ama müstakil olan ayetlerden müteşekkil olduğunu dile getirmektedir. Ayetlerin öncesi ve sonrasında gelen ayetlerden bağımsız oluşu, Kur’ân’ın diğer ayetlerinden bağımsız olduğunu göstermez. Çünkü bazen Mekke’de inen ayetlerin Medine de inen ayetlerle bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Yani İbn Âşûr, Kur’ân’ın birçok konuyu aynı anda veya farklı zamanlarda işleyip bu konuları birbiriyle irtibatlandırıldığını söylemektedir.⁶¹³

Bu anlamda İbn Âşûr, nüzûl açısından farklı zamanlarda inen ayetler arasındaki ilişkiye Fatiha suresinin “وَلَا الضَّالِّينَ / Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğu kimselerin yolunu; gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!” mealindeki 7. ayetini örnek göstermektedir. O, ayeti tefsir ederken, ayette geçen “أَنْعَمْتَ / enâmte” kelimesi ile önceki ayette geçen “إِهْدِنَا / ihdinâ” kelimesi arasındaki münasebeti şöyle açıklamaktadır: “Kendilerine nimet verilenler ile hidayete kavuşanlar arasında bir ilişki vardır. Çünkü hidayete erenler, kendilerine hidayet nasip edildiği için onlar kendilerine nimet verilenlerdir.”⁶¹⁴

2.1.5.14.3. Nâsîh ve Mensûh Hakkındaki Görüşü

Sözlükte “yok etmek, bir şeyi bir şey ile bertaraf etmek” manalarına gelen “نَسَخَ / nesh”, yeni bir hükmün başka bir hükmü hazfedip onun yerine geçmesidir.⁶¹⁵ İstılahta ise, “Şer’i bir hükmün başka bir şer’i bir hükümle kaldırılmasıdır.” Hükmü kaldıran şer’i delile “nasih”, hükmü kaldırılana ise “mensuh” denilir. Bu olaya ise tefsir dilinde “nesh” denilir.⁶¹⁶

Âlimler, Kur’ân’ın kendisinden önceki ilahi kitapları neshettiği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak Kur’ân içerisinde daha önce sabit olmuş bir hükmün, sonra gelen bir hükümle kaldırılıp kaldırılamayacağı tartışma konusu olmuştur. Genel kanaat, Kur’ân içerisinde böyle bir durumun mevcut olduğu ise de buna karşı çıkanlar

⁶¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/80, 81.

⁶¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/81, 82.

⁶¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/194, 195.

⁶¹⁵ Ferâhidî, “nesh”, 4/215; İsfahânî, “nesh”, 490

⁶¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/29; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/175-177; el-Ak, *Usûlü’t-tefsir ve Kavâiduhû*, 297.

da olmuştur.⁶¹⁷ Neshi kabul edenler, neshin sadece ameli konularda yani hüküm bildiren ayetlerde geçerli olduğunu; kıssalarda, itikâdî ve ahlâkî meselelerde neshin olamayacağını ifade etmişlerdir. Ulemâ, Kur'ân'ın sünneti neshedebileceği konusunda ittifak halindedirler. Ancak bazı âlimler sünnetin Kur'ân ayetlerini neshedebileceğini iddia ederken İmam Şafiî gibi âlimler buna karşı çıkmışlardır. Usûl âlimleri, neshin tahsisten farklı olduğunu, neshin hükmü tamamen ortadan kaldırmak olduğu iken; tahsisin hükmü sınırlandırmak olduğunu belirtmişlerdir.⁶¹⁸ Neshi kabul edenler üç türlü neshin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar: Metni bâki hükmü mensuh ayetler, hükmü bâki metni mensuh ayetler ve hem hükmü hem de metni mensuh ayetlerdir.⁶¹⁹

İbn Âşûr'a göre nesh, iki türdür. Birincisi, güneşin gölgeyi yok ederek onun yerine geçmesi gibi yerine benzer bir şey getirerek bir şeyin başka bir şeyle izâle edilmesidir. İkincisi ise rüzgârın tüm izleri yok etmesi gibi yerine bir şey getirmeden herhangi bir şeyin yok edilmesidir. İstılahta ise "*Yürürlükte olan şerî bir hükmün başka bir şerî hitapla hükmünün kaldırılması*"dır. Ona göre yürürlükte kalmamış şerî hükümlerin neshi söz konusu değildir.⁶²⁰ İbn Âşûr, nesh hakkında konuşurken neshin iki türlü gerçekleşmesinden bahsetmektedir: Birincisi, bir peygamberin kendinden önceki peygamberin getirdiği dini hükümleri kısmen kaldırması iken; ikincisi ise onu tamamen kaldırmasıdır. O, fetret dönemlerinde yaşayan insanları bu durumdan istisna ederek Allah'ın bu dönemlerde insanları önceki kitabın hükümlerine bağlı kalıp kalmama konusunda muhayyer bıraktığını ifade etmektedir. Neshin kısmi olarak hayata geçirildiği durum için sonraki kitabın önceki kitabın hükümlerini tamamen kaldırmadığını; neshedilmeyen hükümlerin sonraki ümmet için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Sonradan gelen kitabın önceki kitabın hükümlerini teyit ve tefsir ettiğini ifade etmektedir. Örneğin Hz. İsa geldiği dönemde Tevrat'ın hükümlerine bağlı kalmakla emrolunmuştu. İncil, Tevrat'ın hükümlerini teyit ediyor ve açıklıyordu. İbn

⁶¹⁷ Şihâb ez-Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kur'ân'il Kerim*, thk. Mustafa Mahmud Ezherî (Riyad: Darü İbnü'l-Kayyim, 2008), 5-7; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/30-44; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 789, 801; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/222-236; el-Ak, *Usûlû't-tefsir ve Kavâiduhû*, 301-303; Şimşek, "Kur'ân'da Nesh Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 237-246; Mustafa Altundağ, "Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlili Bir Yaklaşım", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 3 (2002), 422-440.

⁶¹⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 110-118; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/99-114; Süyûtî, *el-İtkân*, 462, 465; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/236-247, 254-270.

⁶¹⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 464-470; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/236.

⁶²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/656, 657.

Âşûr'un ikinci kategoride değerlendirdiği nesh olayı ise Hz. Peygamber'in gelişiyle beraber diğer kitapların hükümsüz kalması gibi önceki kitabın sonraki kitapla beraber tamamen hükümsüz bırakılmasıdır. Çünkü nesh olmazsa önceki kitabın meşrûiyeti Hz. Peygamber'e iman etmeye engel teşkil edecektir.⁶²¹

İbn Âşûr, Kur'ân içi neshi kabul etmekte ve bazı ayetler ile bazı hükümlerin tilavetten ve uygulamadan düşürüldüğünü ve yerlerine ya benzerinin ya da daha iyisinin getirildiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona Kur'ân'ın bazı ayetleri yerine göre diğer ayetlere umum, husus, şiddet, lin vb. özellikler açısından zıt olabilmektedir. O, Allah'ın insanların maslahatını gözeterek bazı hükümleri yere ve zamana göre daha faydalı bulduğu için başka hükümlerle neshettiğini iddia etmektedir. Ona göre ayette belirtildiği üzere bir hüküm kaldırılırken yerine ya benzeri ya da daha iyisi getirilir. Bu durum Allah'ın hükümleri tamamen kaldırması değil, ya hükme bedel getirme ya da yerine daha iyisini ikame etmedir. O, Kur'ân içi neshi üç kısma ayırmaktadır. Bunlar: Hem hükmü hem de tilaveti mensuh olanlar, hükmü neshedilip tilaveti bâki kalanlar ve tilaveti neshedilip hükmü bâki kalanlar şeklindedir.⁶²²

İbn Âşûr, Kur'ân içi neshi kabul etmekle birlikte nesh uygulamasını mensuh olduğu iddia edilen tüm ayetlere de uygulamamıştır. Hatta bahsi geçen bu ayetlerin bazılarının tefsirinde neshe karşı çıkanların görüşlerini savunmuştur.⁶²³

Örneğin İbn Âşûr, Nahl suresinin “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- «Sen ancak bir iftiracısın» dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.*” anlamındaki 101. ayetini tefsir ederken bunun Kur'ân içi neshe delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ayet Müşriklerin, “*Muhammed ashabıyla alay ediyor. O, bugün bir şey emrederken ertesi gün aynı şeyi yasaklıyor. Bu Kur'ân onun uydurmasıdır.*”⁶²⁴ söylemlerine cevap niteliğindedir ve Allah'ın insanların maslahatı için bazı hükümleri kaldırıp yerine ya benzerini ya da daha hayırlısını ikame etmesidir.⁶²⁵

⁶²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/657, 663.

⁶²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/658- 663; 14/280, 281.

⁶²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/654, 655.

⁶²⁴ Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 288; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/281.

⁶²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/656, 663; 14/280-283.

2.1.5.14.4. Muhkem ve Müteşabih Hakkındaki Görüşü

Muhkem, “حَكَمَ/hakeme” kökünün ism-i mef’ul sigası olup lügatte, “sağlam, noksansız, neshedilmemiş” gibi anlamlara gelmektedir.⁶²⁶ Terim manası ise “Rahatlıkla anlaşılabilen, harici bir beyân ve te’vile ihtiyaç duymayan, neshedilmemiş ve tek anlamı olan âyetlerdir.”⁶²⁷ Sözlükte “benzer, farklı yönlerden birbirine benzeyen, birbirine yakın” manalarına gelen müteşabih ise “شَبَّهَ/sebehe” kökünden gelip⁶²⁸ “Birden çok mana ihtimali olan, bu manalardan birini tespit ve tercih etmek için başka bir karineye ihtiyaç duyan âyetlerdir.” Yahut “Lafız ve mana açısından birbirine benzeyen âyetlerdir.”⁶²⁹

Müfessirlerin bir kısmı, Hûd/1, Zümer/23 ve Âli İmrân/7. âyetlerinden hareketle Kur’ân’ın tamamının muhkem âyetlerden müteşekkil olduğunu iddia ederken; bir kısmı ise aksi görüş belirterek Kur’ân’ın tamamen müteşabih âyetlerden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Genel kanaat ise Kur’ân’da hem muhkem hem de müteşabih âyetlerin varolduğu yönündeki görüştür.⁶³⁰ Muhkem ve müteşabih konusundaki bir başka tartışma ise âlimlerin müteşabih âyetlerin manasını bilip bilemeyeceği konusudur. Mücahid (ö.103/721) gibi müfessirler müteşabih âyetlerin anlamını sadece Allah’ın bildiğini iddia ederlerken; Dahhâk (ö.105/723) gibi müfessirler ise âlimlerin de bu manaları bilebileceği tezini savunmuşlardır.⁶³¹ Müfessirler, müteşabihin üç türünden bahsetmekte ve bunları, lafzen müteşabih olanlar, mana olarak müteşabih olanlar ve hem lafız hem de mana açısından müteşabih olanlar şeklinde kategorize etmektedirler.⁶³²

İbn Aşûr, muhkemi, “delâleti açık olan”, müteşabihi ise “manasını sadece Allah’ın bildiği lafızlar, kendisinden ne kastedildiğinin bilinmediği âyetler” olarak tarif etmektedir. Onun tanımına göre muhkem, manası açık iken; müteşabih, manası kapalı

⁶²⁶ İbn Manzûr, “muhkem”, 3/272; Fîrûzâbâdî, “muhkem”, 1/685, 686.

⁶²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/195-202; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68-72; Süyûtî, *el-İtkân*, 425-427; Mennau’l-Kattân, *Mebâhis fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 205-207.

⁶²⁸ Ferâhidî, “müteşabih”, 2/304, 305; İsfahânî, “müteşabih”, 254, 255.

⁶²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/195-202; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/72, 73; Süyûtî, *el-İtkân*, 425, 429; Mennau’l-Kattân, *Mebâhis fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 205-207.

⁶³⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/207-212; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/180; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68; Süyûtî, *el-İtkân*, 425.

⁶³¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/187-193; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/74-76, 78-89; Süyûtî, *el-İtkân*, 426-427; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/275-278.

⁶³² Süyûtî, *el-İtkân*, 430, 431; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân* 2/278-282.

olan lafızlardır. O, muhkemi, zâhir konumda olduğu için delâleti açık; müteşabihi ise müevvel ve mücmel olduğu için delâleti kapalı olan şekilde tarif etmiştir. Ona göre muhkem ayetler, itikad, teşri', adâb ve öğüt içeren ayetlerdir. Müteşabih ayetler ise muhkemin karşıtı olan ayetlerdir. Müteşabihler, maksad açısından birbirine benzeyen, bazılarının diğer bazılarından üstün olmadığı ayetlerdir.⁶³³ İbn Âşûr, Kur'ân'ın muhkemliğini ya da müteşabihliğini bildiren ayetler arasında herhangi bir tenakûzun olmadığını ifade etmekte ve ayetleri uzlaştırma yolunu tercih ederek muhkemden kastın Kur'ân i'câz ve belâgati olduğunu; müteşabihden kastın ise ayetlerin belâgat ve güzellikte birbirine benzemesi olduğunu belirtmektedir.⁶³⁴ Ona göre muhkem, mana olarak açık olduğu için Âli İmrân suresinin 7. ayetinde “*ümmü'l-kitab/kitabın anası*” olarak betimlenmiştir. Müteşabih ise zahiri anlamı dışında başka bir manayla yorumlanmaya müsait olduğu için “*te'vil*” kelimesiyle sıfatlanmıştır.⁶³⁵ O, İbn Abbas'ın “*Muhkem, neshedilmeyen; müteşebih ise neshedilebilendir.*” görüşüne karşı çıkmaktadır. Ayrıca o, müteşabihlerin manasını sadece Allah'ın bildiğini, insanların bunu bilemeyeceklerini ileri sürmektedir. Ona göre kalplerinde eğrilik olan müşrik, münafık ve zındıklar fitne çıkartıp kafa karıştırmak için müteşabih ayetleri te'vil etmeye çalışırlar. O, Allah'ın Kur'ân'daki ayetleri muhkem ve müteşabih tarzında inzâl etmesinin sebeplerini uzunca anlatmakta ve huruf-u mukatta', Allah'ın sıfatları, ahiret ahvali vb. durumları anlatan ayetlerin müteşabih olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁶

Örneğin İbn Âşûr, Taha suresinin “*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*” mealindeki 5. ayetini tefsir ederken ayetin müteşabih olduğunu belirttikten sonra ayette kastedilen arşın, ululuk makamı olduğunu, geniş olan göğe yayılmaktan bahsedildiği için de arşın istiva kelimesiyle kullanılmasının çok doğru bir kullanım olduğunu ifade etmektedir. O, ayetin nüzûl dönemi Araplarının akli kapasitelerine uygun bir ifadeyle kullanılmasının güzellğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre ilk muhatapların tahayyülünde yücelik makamı, kralların oturduğu koltuktur. Ayet ise yüceliği, onların anlayabileceği bir tasvir şekliyle betimlemiştir.⁶³⁷

⁶³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/154-158.

⁶³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/154-157.

⁶³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/154, 155

⁶³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/156-160, 161-169.

⁶³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/159; 16/187, 188.

2.1.5.14.5. Hurûfu'l-mukatta'a Hakkındaki Görüşü

Kesik harfler anlamına gelen "*hurûfu'l-mukatta'a*", Kur'ân'ın yirmi dokuz suresinin başlangıç ifadesi olan harflerdir.⁶³⁸

Bu harflerin neliği ile ilgili âlimler arasında çeşitli ihtilaflar vuku bulmuştur. Âlimlerden bir kısmı, bu harflerin müteşabih ya da sır olduklarını dolayısıyla Allah'tan başka hiç kimsenin bu harflerin gerçek manasını bilmediğini iddia ederken; bir kısım âlim ise bu harflerin Allah'ın isim ve sıfatlarına dair birer işaret olduğu tezini savunmuştur. Bazılarına göre bu harfler, ilk muhatapların dikkatlerini celp etmek için kullanılan birer hitap iken; bazılarına göre de bunlar yemin ifadesidir. Bir kısım âlim, sadece kelamın başlangıcını ifade ettiklerini ileri sürerken; bir kısım âlim de bu harflerin başında geldikleri surelerin isimleri oldukları savını desteklemiştir.⁶³⁹

İbn Âşûr, ondört harfin kullanımlarından elde edilen mukatta'a harflerinin çoğunlukla Mekki surelerin başında geldiklerini, bunların heyecan uyandırmak kastıyla az kelimeyle çok mana ifade etmek için kullanılan harfler olduklarını belirtmektedir. Ona göre sure başlarında gelen bu harfler, bazen aynı harflerden bazen de değişik harflerden teşekkül etmektedir. Bu harfler, hece harfleri oldukları için bunların bitişik değil tek tek okunması gerekmektedir.⁶⁴⁰

İbn Âşûr, bu harflerin ne olduğu ile ilgili üç görüş paylaşmaktadır: Birincisi, bu harflerin Kur'ân muarızlarına meydan okuma için kullanıldığı; ikincisi, başında bulundukları surelerin isimleri oldukları ya da Kur'ân'ın bölümlerini belirtmek için kullanıldıkları; üçüncüsü ise ümmî olan Arapları ümmîlikten çıkartacak olan Kur'ân'ın önemini vurgulamak için kullanıldıkları görüşüdür. Ona göre birinci görüş daha evlâdır. Çünkü eğer bu harfler sure isimleri olmuş olsalardı surelerin bunlarla tesmiye edilmesi gerekmektedir. Böyle bir tesmiye de söz konusu değildir.⁶⁴¹ O, kayda değer bulmamakla beraber bu harflerle ilgili ulemâya ait yirmi bir görüş aktarmaktadır.⁶⁴²

Örneğin İbn Âşûr, Bakara suresinin ilk ayeti olan “*الم/elif, lam, mim*” harflerinin muarızlara meydan okuma kastı taşıdığını yani Allah Teâlâ'nın bu harfleri kullanarak

⁶³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 625; İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 155-160.

⁶³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/209-223; 5/200; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/63-66; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/58, 59; Süyûtî, *el-İtkân*, 625; Abduh-Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 8/296, 297.

⁶⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/206, 207.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/206-218.

⁶⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207-218; 22/344.

müşriklere “Ben sizin kullandığınız bu harfleri kullanarak mucize bir kitap oluşturdum ama siz bunu asla yapamazsınız.” mealinde meydan okuduğunu ifade etmektedir.⁶⁴³

2.1.5.14.6. Fevatihû’s-suver Hakkındaki Görüşü

Fevatihû’s-suver, surelerin hangi tür ifadelerle başladığını konu edinmektedir. Âlimler, surelerin başlangıç ifadelerini on grupta toplamışlardır. Bunlar: Hurufu mukatta’a, yemin, nidâ harfleri, hamd, ta’lil, dilek, soru, emir, şart edatı, haber cümlesi ile başlayan ifade veya cümlelerdir.⁶⁴⁴

İbn Âşûr, tefsirinde konu hakkında müstakil bir başlık açmamakla beraber her bir sureyi tefsir ederken o surenin hangi ifade veya cümle ile başladığını belirtmektedir. O, bazen de surenin neden böyle bir ifade veya cümle ile başladığını gerekçelendirmeye çalışmaktadır.⁶⁴⁵ Örneğin o, haber cümlesi ile başlayan surelerde haber verilen şeyin öneminin vurgulanmak istendiği şeklinde bir gerekçe sunmaktadır.⁶⁴⁶ Yine şart ile başlayan surelerde anlatılan olayların mutlak gerçekliğine işaret etmek için bu ifadeyle başladığını ileri sürmektedir.⁶⁴⁷ Aynı şekilde emir ile başlayan surelerin muhaliflere bir cevap niteliğinde olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁴⁸

Örneğin İbn Âşûr, İhlâs suresinin “De ki: O, Allah birdir.” anlamındaki birinci ayetini tefsir ederken surenin emir ile başladığını ve muhaliflere cevap niteliğinde bir kullanım olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴⁹

2.1.5.14.7. Aksâmü’l-Kur’ân Hakkındaki Görüşü

Kur’ân’daki yemin ifadelerini konu edinen “اَقْسَامٌ/aksâm”, “yemin, hisse, pay, bir şeyi paylaşmak” anlamlarına gelen “كَسَمَ/kasem” kelimesinin çoğuludur.⁶⁵⁰

Yemin, Arap dilinde bir ifadenin te’yid ve te’kid edilmesi için kullanılmaktadır. Malum olduğu üzere Araplarda yeminin özel bir yeri vardır. Kur’ân-ı Kerim, üzerine yemin edilen şeye dikkat çekmek, sözün gücünü arttırmak, muhatapları ikna etmek ve indiği dönemin sosyo-kültürel yapısını göz ardı etmemek için yemin ifadelerini sıklıkla

⁶⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/206; 8b/9.

⁶⁴⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/164-181; Süyûtî, *el-İtkân*, 625, 626; İtr, *Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerim*, 155.

⁶⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/152, 206, 207; 4/214; 30/498, 528, 536.

⁶⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/564, 572.

⁶⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/590.

⁶⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/625, 632, 633.

⁶⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/612.

⁶⁵⁰ Ferâhidî, “kasem”, 3/389, 390; Feyyûmî, “kasem”, 503.

kullanmıştır.⁶⁵¹ Bu kullanımlar, bazen sure başlarında olduğu gibi bazen de surelerin herhangi bir yerinde olabilmektedir. Bu anlamda Kur'ân'da Allah, Kur'ân, Melekler, kıyamet günü, vahyin indiği zaman ve mekânlar, kalem, güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü, fecr, kuşluk vakti, asr, yıldızlar ve bazı meyveler üzerine yemin edilmiştir. Bu yeminler, genel itibariyle tevhid inancını, Hz. Peygamber'in peygamberliğini, Kur'ân'ın hak kitap oluşunu ve ahiret hayatının gerçekleşeceğini te'yid etmek üzere yapılan yeminlerdir.⁶⁵²

İbn Âşûr, tefsirinde konuyla ilgili ayrı bir konu başlığı açmamakla beraber yemin ifadesi geçen yerlerde meseleyi açıklığa kavuşturacak veri paylaşımı yapmaktadır. O, Kur'ân'da kullanılan yemin ifadelerinin kullanılma maksâdlarının şunlar olduğunu ifade etmektedir: Kendisiyle kalem edilen şeyin önemine işaret etmek, Allah'ın kudretini iş'âr etmek, ahiret hayatının varlığını kanıtlamak, muhatabın dikkatini yemin edilen şeye çekmek, haberi tasdik etmek, yeminden sonra gelen ayette belirtilen durumun mutlaka gerçekleşeceğini te'yid etmek ve sözü pekiştirmektir. Ona göre Kur'ân'ın üzerine yemin ettiği gök cisimleri vb. şeyler Allah'ın azametini göstermektedir.⁶⁵³

Örneğin İbn Âşûr, Buruc suresinin “*Burçlara sahip gökyüzüne andolsun.*” anlamındaki 1. ayetini tefsir ederken ayette burçlara yemin edilmesinin nedenini şöyle açıklamaktadır: Burçlarla süslü gökyüzüne yemin edilmesinin sebebi, muhatabı, Allah'ın kudretini idrâk etmesi için gökyüzündeki varlıkları tefekkür etmeye sevk etmek içindir.⁶⁵⁴

2.1.5.14.8. Hakikat ve Mecaz Hakkındaki Görüşü

Hakikat, “*bir sözün gerçek anlamında kullanılması*” iken; mecaz, “*Sözün gerçek anlamının dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır.*”

Âlimlerin çoğunluğu Kur'ân'da mecaz ifadelerin varlığını kabul ederken; İbnü'l-Kâs et-Taberî (ö.335/946), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İbn Teymiyye (ö. 723/1328) gibi bazı âlimler, mecazın yalanın kardeşi

⁶⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 675; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 284, 285.

⁶⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Salim Betâtî (Cidde: Darü İlmi'l-Fevâid, 2008), 11-36; Süyûtî, *el-İtkân*, 675-678; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 284-292; Abdulbaki Turan, “Kur'ân'daki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97-112.

⁶⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/87; 22/345; 30/60, 61, 237, 238, 312, 346, 420, 499.

⁶⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 237, 238.

olduğunu ve insanın bir şeyi ifade etmekte zorlandığı zaman mecaz kullanımına başvurduğunu; oysa Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacının olmadığını ileri sürerek Kur'an'da mecazın olamayacağını iddia etmişlerdir.⁶⁵⁵ Mecazın varlığını kabul edenler, Kur'an'daki mecaz ifadelerin Allah'ın ifade zorluğundan kaynaklanan bir mecaz olmadığını aksine mecazın dile zenginlik kattığını, sözün güzelliğini ve etkisini arttırdığını gerekçe göstermişlerdir. Onlara göre Kur'an, Arapların diliyle indirildiği için bu dilin tüm belâgat ve fesahat kurallarını kullanmıştır. Mecaz da bir belâgat türü olduğu için Kur'an bunu kullanmıştır.⁶⁵⁶

İbn Âşûr, Kur'an'da kullanılan edebi sanatlara sıkça temas etmekte ve onu Arap dilinin en üstün sanatsal kitabı olarak tarif etmektedir. Ona göre Kur'an, Arap diline ait diğer sanatsal özellikleri kullandığı gibi mecazı da kullanmıştır. O, Kur'an'ın mecaza başvurmalarının pek çok sebebi olduğunu, bunlardan bir tanesinin ise hitabı somutlaştırma ve bir şeyi başka bir şeye benzetme olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın soyut ifadeleri somutlaştırması mecaz kullanıma örnektir.⁶⁵⁷

Örneğin İbn Âşûr, Ra'd suresinin “ *Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder. Melekler de Onu heybetinden dolayı tesbih ederler. Onlar, Allah hakkında mücadele edip dururken o, yıldırımlar gönderip onlarla dilediğini çarpar. Ve o, azabı pek şiddetli olandır*” mealindeki 13. ayetini tefsir ederken Allah'ı zikretmenin (tesbih) gök gürültüsüne isnadının mecaz-i aklî olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁸

2.1.5.14.9. İ'cazü'l-Kur'an Hakkındaki Görüşü

İ'caz, kelimesi “عَجَز/aceze”, kökünden gelip lügatta, “*aciz bırakmak, bir işte geri kalmak, kusurlu olmak, güç yetirememek, bir şeyi tüm yönleriyle kuşatamamak*” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak i'caz, “*muarızlarını tehaddi esnasında aciz bırakmak*” manasında kullanılmaktadır.⁶⁵⁹ Başka bir tanıma göre “Az kelime ile çok

⁶⁵⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/255, 256; Süyûtî, *el-İtkân*, 494, 495; Soner Gündüzöz, “Kasik ve Modern arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-44.

⁶⁵⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/255-258; Süyûtî, *el-İtkân*, 494-506; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 280-284; Gündüzöz, “Kasik ve Modern arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, 31-44.

⁶⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/18-24; 3/22; 12/80, 81; 23/19.

⁶⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/104.

⁶⁵⁹ İsfahânî, “i'câz“, 322, 323; Feyyûmî, “i'câz“, 393, 394; Fîrûzâbâdî, “i'câz“, 3/161, 162; Tehânevî, “i'câz“, 1165.

mana ifade etmektir.”⁶⁶⁰ Kur’ân’ın i’câzı ise “Akli bir mucize olan Kur’ân’ın, muhaliflerini bir benzerini getirmekten aciz bırakmasıdır.” Kur’ân’ın benzerini getirme konusunda muhataplarına meydan okumasına “*tehaddî*” denilmektedir.⁶⁶¹ Kur’ân, bu meydan okumaları bazı surelerde dile getirmektedir.⁶⁶² Mucize de i’câz kökünden gelmektedir.

Malum olduğu üzere Kur’ân’ı Kerîm bütün yönleriyle mucize bir kitaptır. Yani hem içerik açısından hem de lafız, mana ve üslûp açısından benzerinin getirilemeyeceği bir kitaptır. Çünkü mucize olağanüstülüğü ifade eden bir terimdir.⁶⁶³ Müfessirler, Kur’ân’ın kullandığı dil, belâgat ve üslûbunun yanı sıra lafız, terkip ve cümle dizimi ile mana açısından içerdiği gaybî haberler, kıssalar ve ahkâm konularıyla ilgili verdiği bilgiler bakımından mucize bir kitap olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁶⁴

İbn Âşûr, Kur’ân’ın i’câzıyla ilgili tefsirinin mukaddimesinde ayrı bir ajanda başlığı açmış ve Kur’ân’ı ne öncekilerin ne de sonrakilerin bir benzerini getiremediği mucize bir kitap olarak nitelemiştir. O, Kur’ân’ı Arap dilinin en belîğ kitabı olarak tavsif etmiş ve onca *tehaddî* ayetine rağmen muarızları tarafından bir benzerinin getirelemediğini iddia etmiş ve bunun kıyamete kadar süreceğini ifade etmiştir. Ona göre Kur’ân’ın benzerinin getiremeyeişinin sebebi, onun Arap dili ve belâgatinde ulaştığı en üst seviyedir. Yoksa sarfe teorisini kabul edenlerin iddia ettiği gibi Allah’ın engellemesi değildir.⁶⁶⁵

İbn Âşûr, Kur’ân’ın i’câzının üç şekline dikkat çekmekte ve bunlardan birincisinin onun belâgat ve fesahatte ulaştığı en üst seviye olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur’ân temsil, teşbih, istiâre, üslûp ve nazım açısından Arap dilinin en mükemmel kitabıdır. İkincisi, Kur’ân’ın Arap nazımının ulaşamayacağı bir dizim şekline

⁶⁶⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku ’l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Darü’l-İlmi ve’s-Sekâfeti, 1997), “i’câz”, 40; Teftâzânî, *Muhtaşarü ’l-meânî*, 249; Bulut, *Belâğetü ’l-müeyyessere*, 103-107.

⁶⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 645, 646; Salmazzem, *Kur’ân’ın İ’câzı*, 15-20, 27-33.

⁶⁶² el-Bakara 2/ 23, 24; İsrâ 17/88.

⁶⁶³ Begavî, *Me’âlimü ’t-tenzîl*, 1/73; Süyûtî, *el-İtkân*, 645-650; Muhammed Ahmed Ma’bed, *Nefğatün Min Ulûmi ’l-Kur’ân* (Medine: Mektebetü’t-Tayyibe, 1986), 118-121; Salmazzem, *Kur’ân’ın İ’câzı*, 15-20, 27-33.

⁶⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/92-105; Ma’bed, *Nefğatün Min Ulûmi ’l-Kur’ân*, 120-124; Abdülkerim b. Salih el-Hamid, *el-Furkân fî Beyânî İ’câzi ’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’l-Melik, 2002), 266, 267; Ebû Zehre, *En Büyüku Mu’cize Kur’ân*, 101-484.

⁶⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 1/101-104; 11/170; 27/65, 66; Ertuğrul, *İbn Âşûr Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, 214; Zengin, *Kur’ân’ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr’un et-Taḥrîr ve’t-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 73, 74.

sahip olmasıdır. Üçüncüsü ise Kur'ân'ın insan aklının hiçbir asırda ulaşamayacağı hikmetli manalar, akli ve ilmi hakikatlere dair işaretler barındırmasıdır. Ayrıca o, Kur'ân'ın içerdiği kıssalar, gaybî haberler vb. bilgilerin onun mucize bir kitap oluşunun delili olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân'ın lafız yönünden mucize oluş tarafı, Arapları ilgilendirirken; içeriğindeki bilgiler açısından mucize oluşu ise tüm insanlığı ilgilendirmektedir. O, Kur'ân'ın günümüze kadar bozulmadan tevatür yoluyla ulaşmasını da bir i'câz yönü olarak düşünmektedir.⁶⁶⁶

Örneğin İbn Âşûr, Bakara suresinin “*Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.*” anlamındaki 23 ve 24. ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerle yapılan muarızanın Kur'ân'ın i'câzına işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre eğer Kur'ân mucize olmasaydı meydan okumazdı. Ayrıca bu meydan okuma, Arapların aynı dili kullanmalarına rağmen Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz olduklarını göstermektedir.⁶⁶⁷

2.1.5.14.10. Garibu'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Garib kelimesi, “*غَرَبَ/gärebe*” kelimesinin mastarı olup sözlükte “*batı tarafı, güneşin batışı, anlaşılmayan, insanlardan uzaklaştırma, men etmek, uzak, yabancı, bilinmeyen*” anlamlarına gelmektedir.⁶⁶⁸ İstılahta ise garibu'l-Kur'ân terkibi, “*Kur'ân'ın nüzülünden önce Arapça dışındaki diğer dillerden Arapçaya girmiş kelimelerin yahut Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait kelimelerin Kur'ân'da yer almasıdır.*”⁶⁶⁹

Kur'ân-ı Kerim, Arap dilinin Kureyş lehçesiyle indirilmiştir. Ancak o, ilk muhataplarına önceki toplumlar hakkında hem çeşitli bilgiler vermiş hem de dini literatüre ait bazı ifadeleri onlara aktarmıştır. Öte yandan Kur'ân'da hem Arapçalaşmış bazı ifadeler hem de Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait bazı kelimeler de

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/104, 105-120; 11/170.

⁶⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/338-340.

⁶⁶⁸ İbn Manzûr, “garib”, 10/31-36; Bustânî, “garib”, 654.

⁶⁶⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292-296; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 269, 270; Yakup Bıyıkoglu, “Zemahşerî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında “Garibu'l-Kur'ân” Meselesine Bakışı”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi* 3 (2023), 189.

kullanılmıştır.⁶⁷⁰ İmam Şafî, Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Taberî gibi bazı âlimler, Kur'ân'ın Arap diliyle indirildiğine dair bazı ayetleri delil göstererek Kur'ân'da garib kelimelerin mevcut olmadığını iddia etmişlerdir. Genel kanaat ise Kur'ân'da garib kelimelerin kullanıldığı yönündeki görüştür.⁶⁷¹

İbn Âşûr, Kur'ân'da garib kelimelerin varlığını kabul etmekle beraber tefsirinin mukaddimesinde konuya yer vermemiştir. Ancak Kur'ân'da garib olduğu söylenen kelimelerin geçtiği ayetleri tefsir ederken bunlara değinmekte ve bu kelimelerin kökeni hakkında çeşitli malumatlar paylaşmaktadır. O, bu kelimeleri tahlil ederken ilk önce kelimenin Arapça olup olmadığı hakkında bilgi vermektedir. Eğer Arapça değilse hangi dile ait olduğu ve Arapçaya nasıl geçtiği hakkında gereken bilgileri paylaşmaktadır. Bazen de hangi dilden Arapçaya geçtiğini belirtmeden sadece Arapça olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'da başta Aramice olmak üzere Habeşçe, İbrânice, Keldânice, Ken'ânice, Yemence, Rumca, Farsça, Kıptice, Nabî ve Hintçe kelimeler mevcuttur.⁶⁷²

Örneğin İbn Âşûr, Tin suresinin 2. ayetinde geçen “سِينًا/sina” kelimesinin Nabî veya Habeşçe olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷³

2.1.5.14.11. Müşkilü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Müşkil, “شَكْل/şekle” kökünden olup “kadının kibri, şekil güzelliği, birbirine benzer, birbiriyle ilişkili, birbirine uygun, cinsiyet, eşitlik ve surette birbirine benzer olan iki şey” manalarında kullanılmaktadır.⁶⁷⁴ Müşkilü'l-Kur'ân ise “İlk bakışta aralarında tenâkuz ve ihtilaf varmış izlenimi veren ayetlerin böyle bir zıtlık barındırmadığının tespit edilmesidir.”⁶⁷⁵

Nisa suresinin “Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”

⁶⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/110-112; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292-296; Süyûtî, *el-İtkân*, 239-242; Mehmet Demir, “Kur'ân'ı Anlamada Garibu'l-Kur'ân'ın Yeri ve Kurtubî'nin Garibu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/40 (Aralık 2018), 214-218.

⁶⁷¹ Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/295, 296; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 1/110-112; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 269, 270.

⁶⁷² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/742, 743; 4/12, 13; 7/141, 142; 15/308, 313; 22/169; 27/427-429; 30/420-422.

⁶⁷³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 30/421.

⁶⁷⁴ Ferâhidî, “müşkil”, 2/349, 350; İsfahânî, “müşkil”, 266.

⁶⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/53-67; Süyûtî, *el-İtkân*, 475.

anlamındaki 82. ayetinde belirtildiği üzere Kur’ân ayetleri arasında herhangi bir çelişki veya zıtlık yoktur.⁶⁷⁶ Âlimler, ilk bakışta çelişki varmış görüntüsünü veren ayetler arasındaki zıtlık vehminin şu yollarla kaldırılabilceğini ifade etmişlerdir: Hüküm konusunda sonra gelenler önce gelenlere, Medeni olanlar Mekki olanlara; müstakil hükme delâlet eden müstakil hükme delâlet etmeyene; tahsis ifade eden ayet umum ifade eden ayete tercih edilerek çelişki vehmi ortadan kaldırılır.⁶⁷⁷

İbn Âşûr’un tefsirinde konuyla ilgili müstakil bir başlık açmadığı görülmektedir. Ona göre Kur’ân, Allah dışında başka bir varlık tarafından indirilmiş olsaydı; içinde kaçınılmaz olarak hem lâfzen hem de mana açısından ihtilaflar olacaktı. Bu nedenle Kur’ân’da herhangi bir müşkil söz konusu değildir.⁶⁷⁸

Örneğin İbn Âşûr, Fussilet suresinin “*O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti.*” mealindeki 10. ayeti tefsir ederken bu ayetin “*yerin iki günde yaratıldığını*” ifade eden bir önceki ayetle herhangi bir tenakuz içerisinde olmadığını belirtmektedir. O, yerin yaratılışının iki günde, düzenlenişinin ise dört günde olduğunu belirterek ayetler arasında var olduğu düşünülen zıtlığı bu şekilde çözmektedir.⁶⁷⁹

2.1.5.14.12. Mubhemâtu’l-Kur’ân Hakkındaki Görüşü

Müphem kelimesi, “*بَهِيمَ* / beheme” kökünden olup sözlükte “*sert taş, cesaretli olmak, anlaşılması zor veya kapalı olan şey, açılması zor olan kapalı kapı*”⁶⁸⁰ manalarına gelmektedir. Tefsir usûlünde ise müphemle “*Kur’ân’da neye ve kime delalet ettiği belirsiz olarak kabul edilen ism-i mevsuller, ism-i işaretler, zamirler, ism-i cinsler, belirsiz zaman ve mekân zarfları ve miktar bildiren kelime ile harfler*”⁶⁸¹ kastedilmektedir.

Âlimler tarafından müphem ifadeyle kastedilen kişinin bilinen bir şahıs olması, başka bir ayette açıkça ifade edildiği için isminin tekrar zikredilmesine ihtiyaç

⁶⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/115.

⁶⁷⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 475-482; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 176; Âdem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimel Edebiyat”, *Sakarya Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 42, 43.

⁶⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/138.

⁶⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 24/245.

⁶⁸⁰ İsfahânî, “müphem”, 63, 64; Firûzâbâdî, “müphem”, 1/335-337.

⁶⁸¹ Muhammed Abtân Abbas eş-Şemiri, *el-Müphemât fî Kur’âni’l-Kerim*, thk. Abdülcilil Atâ (Şam: Darü’n-Nu’mân li’l-Ulûm, 2011), 17, 18.

olmaması, müphem ifadeyle kastedilen kişi veya yerin bilinmesinde fayda olmaması, övgü ya da yergi içeren bir ifadeyle muhatabın zikredilmesi, umûm kastedilen yerde hitabın şahsiliğinin arka planda kalması gibi sebepler, Kur'ân'da müphem ifadelerin bulunmasının nedenleri olarak sayılmıştır.⁶⁸²

İbn Âşûr, müphemât konusunu ele almamakla beraber müphem ifadelerin geçtiği ayetlerde bunların neden kullanıldıklarına açıklık getirmektedir. Ona göre bu ifadelerle kastedilen kişiler bilindiği için onları ism-i mevsul gibi ifadelerle zikretmek ism-i zahirle zikretmekten daha evlâdır. Ayrıca dil açısından daha uygun olduğu için ifadenin kısalığını tercih etme yani müphem ifade kullanma zahir isim kullanımına tercih edilmektedir.⁶⁸³

Örneğin İbn Âşûr, Nisâ suresinin “ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً / *Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.*” anlamındaki 15. ayetini tefsir ederken burada geçen zamirin “ نِسَائِكُمْ/kadınlarınızdan” kullanımıyla ilgili, “Burada muhatap zamiri kullanılmış olup bununla tüm kadınlara işaret edilmekle beraber asıl kastedilen is tüm kadınlar değil sadece Müslüman kadınlardır.” şeklinde bir izahat yaparak zamirlerin husus kastedilen durumlarda umûm ifadesiyle kullanılmasının ism-i zahir kullanılmasına tercih edilebileceğini belirtmektedir.⁶⁸⁴

2.1.5.14.13. Mücmel ve Mübeyyen Hakkındaki Görüşü

Sözlükte “çok güzel olmak, mana açısından kapalı olan, açıklaması verilmeyen ifade, beyana muhtaç olan söz, deve” anlamlarına gelen mücmel, “جَمَل/cemele” kökünden gelmektedir.⁶⁸⁵ İstilahta ise “Birden fazla manaya şamîl geldiği için bu manaların hangisinin kastedildiğinin tespit edilmesi zor olan ifadeler” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸⁶ “Tanıtılmış, açıklanmış, keşfedilmiş” manalarına gelen mübeyyen

⁶⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/156-163; Süyûtî, *el-İtkân*, 698-700; Şemiri, *el-Mübhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 18-26.

⁶⁸³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/248; 17/137, 138; 24/8.

⁶⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 4/270.

⁶⁸⁵ İsfahânî, “mücmel”, 97, 98; Feyyûmî, “mücmel”, 110.

⁶⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 458; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 178, 179.

ise “بَيْن/beyene” kökünden gelmektedir.⁶⁸⁷ Tefsir ıstılahında “*ayetlerde geçen müşkil, mücmel, müşterek ve hâfi gibi kapalılıkları teybin edilen ifadeler*” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁸⁸

Âlimler, Kur’ân ayetlerinde var olan kapalılığın birden çok sebebinin olduğunu, bunlardan bazılarının ise şunlar olduğunu ifade etmişlerdir: Zamirin merciinin ihtilaflı olması, kelimenin çok anlamlı olması, kelimenin az kullanılması, ifadenin garip bir kelime olması, takdim-te’hir sebebi, ifadenin aslının bozulup başka bir kelimeye dönüşmesi, istinâf ve atıf ihtimali sebebiyle oluşan kapalılıklar. Müfessirler, mücmel olan ifadelerin çeşitli yöntemlerle mübeyyen hale getirilebileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁸⁹

İbn Âşûr, mücmel ve mübeyyen konusu hakkında tefsirinde ayrı bir konu başlığı açmamakla beraber ayetlerde geçen mücmel ifadeleri dilin imkânları, ayetler ve hadisler aracılığıyla mübeyyen hale getirmeye çalışmıştır. Mesela o, zamir kaynaklı kapalılıkları zamirin merciini göstererek gidermeye çalışır.⁶⁹⁰ Eğer kapalılık lafzın garebetinden kaynaklanıyorsa o lafzı açıklayarak ya da manasını vererek mücmelliği çözmeye çalışır. Eğer mücmellik kelimenin çok anlamlı oluşundan kaynaklanıyorsa kelimenin ihtimali manalarını vererek kelimeye var olan kapalılığı gidermeye çalışır. Mücmellik, atıf ihtimali sebebiyle oluşmuşsa atıf yapılabilecek alternatifleri sıralayarak kapalılığı gidermeye çalışır. Kapalılık, lafzın aslının değişmesinden kaynaklanıyorsa lafzın aslını vererek mücmelliği ortadan kaldırmaya çalışır.⁶⁹¹

Örneğin İbn Âşûr, Fatır suresinin “مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ” / *Kim izzet ve şeref istiyor idiyse, bilsin ki, izzet ve şerefin hepsi Allah'ındır. O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır. Kötülüklerle tuzak kuranlara gelince, onlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzağı bozulur.*” mealindeki 10. ayeti tefsir ederken, ayette geçen “يَرْفَعُهُ/yirfeûhü” kelimesindeki zamirin nereye râci edileceği ile ilgili meydana gelen kapalılığı gidermek için zamiri, ayette geçen “وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ”

⁶⁸⁷ Feyyûmî, “mübeyyen”, 70; Fîrûzâbâdî, “mübeyyen”, 1/351, 352.

⁶⁸⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 458-461; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179, 180.

⁶⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 458-461; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 178-180.

⁶⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/489.

⁶⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/489; 2/390, 391; 3/164-167; 30/421; 22/272.

kelimesine irca ederek “Allah’ın salih amelleri yüselteceğini” ifade etmiş ve bu yöntem ile ayetteki kapalılığı gidermeye çalışmıştır.⁶⁹²

2.1.5.14.14. Vücûh ve Nezâir Hakkındaki Görüşü

Lügatte “yüz, yön, yönelmek, kastetmek” anlamlarına gelen vücûh, “وَجْهٌ/vecehe” kökünden gelmektedir.⁶⁹³ İstilahta, “Çok anlamlı bir kelimenin muhtelif ayetlerde bağlamına göre değişik manalara gelmesidir.”⁶⁹⁴ Sözlükte “bakmak, yönünü bir şeye çevirmek, mühlet istemek, benzer olmak”, manalarına gelen nezâir ise “نَظَرٌ/nezara”, kökünden gelmekte⁶⁹⁵ ve istilahta “birçok kelimenin aynı manada kullanılması” anlamına gelmektedir.⁶⁹⁶

Müfessirler, Kur’ân-Kerim’de vücûh/çokanlamlı ve nezâir/eşanlamlı kelimelerin fazlaca kullanıldığını; dolayısıyla bu kelimelerin bilinmesinin tefsir yapabilmenin önkoşullarından birisi olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁹⁷

İbn Âşûr, tefsirinde vücûh ve nezâir ile ilgili konu başlığı açmamakla beraber ayetlerde geçen bu tür kelimelerin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğine dair izahatlar yaparak konuyu detaylandırmaktadır.⁶⁹⁸

Örneğin İbn Âşûr, Bakara suresinin “لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ”⁶⁹⁹ Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.” anlamındaki 256. ayetinde geçen “بِالطَّاغُوتِ/tağut” kelimesinin “put, azgınlık, kibirde aşırılık, küfür” vb. anlamlara geldiğini yani vücûh gurubuna giren kelimelerden olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹⁹

⁶⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 22/272.

⁶⁹³ İbn Manzûr, “vücuh”, 15/225, 226; Feyyûmî, “vücuh”, 649, 650.

⁶⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 301.

⁶⁹⁵ İbn Manzûr, “nezâir”, 14/191, 192; Feyyûmî, “nezâir”, 612.

⁶⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 301.

⁶⁹⁷ Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl (Beyrut: Darü'l-İlmi li'l Melâyin, 1983), 285, 294, 468, 469; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fi'ilmî'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Redî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 35, 60-62, 87-91; Süyûtî, *el-İtkân*, 301-311; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi'ulûmi'l-Kur'ân*, 194, 195.

⁶⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/176, 225, 233-235; 29/311, 312.

⁶⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 3/28, 29.

2.1.5.14.15. Kıssasü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Lüğatte “izi takip etmek, koyun kesmek, işaretlemek, sözün bir cümlesi, peşpeşe, kısa, zayıf, tabi olmak, durum, iş, bildirmek, açıklamak, anlatı” manalarına gelen kıssa, “قَصَصَ/kasese” kökünden gelmektedir.⁷⁰⁰ Tefsir terminolojisinde ise “Kur'ân-ı Kerim'de önceki peygamberler, bazı tarihi olay ve kişiler ile ilgili anlatılan yaşanmış hikâyeler” olarak tarif edilmektedir.⁷⁰¹

Kıssalar, Kur'ân-ı Kerim'in farklı yerlerinde bazen kısaca bazen de detaylandırılarak ele alınmıştır. Kur'ân kıssalarının temel maksadı önceki toplumların hayatı, şer'i kanunları ve inanç durumları hakkında hem malumât paylaşmak hem de bunlar üzerinden muhataplarına öğüt vererek ibret almalarını sağlamaktır.⁷⁰²

İbn Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân kıssaları konusunu müstakil bir başlık adı altında ele almış ve kıssayı, “Önceki toplumlarla ilgili Kur'ân'da anlatılan yaşanmış hadiseler” diye tarif etmiştir. Ona göre nüzûl döneminde yaşanan olay ve durumlar kıssa değildir. İbn Âşûr'un kıssalarla ilgili görüşünün kıssaların neliğinden çok bunların hangi maksâdla ele alındığı ile ilgili olduğu görülmektedir. O, Kur'ân'ın anlattığı bu kıssaların sırf insanların hoşuna gitmesi ya da öğüt almaları için anlatılan hikâyeler olmadığının altını çizmektedir.⁷⁰³

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının muhataba gelişi güzel hikâye anlatma, onu duygulandırma ve eğlendirme kastı taşımadığını vurgulamaktadır. Yine kıssaların, insanları salt bilgilendirme, hikâyesi anlatılan insanların güzel akibeti sebebiyle onları övme ya da kötü akibetlerinden dolayı onları yerme amacı taşımadığını ifade etmektedir. Yani ona göre Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki maksadı bilgi değeri olan veri paylaşımı yaparak muhatapın zihninde imgelem oluşturmak değildir. O, kıssaların bunlardan daha büyük faydalara hizmet ettiğini belirtmektedir. Çünkü Kur'ân, kıssaları tarihi bir olay ya da hikâye şeklinde değilde ibret alınacak ve ders çıkarılacak çarpıcı bölümlerini muhataba arz etmektedir. Bu nedenle Kur'ân aynı surede ya da farklı

⁷⁰⁰ Ferâhidî, “kıssa”, 3/395, 396; Feyyûmî, “kıssa”, 505, 506; Firûzâbâdî, “kıssa”, 3/632, 633.

⁷⁰¹ Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 300-305; İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 240-254.

⁷⁰² İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 3/218, 219; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 300-305; Abdülkadir Şeybetü'l-hamd, *Kısasü'l-enbiyâi kısasü'l-hakk* (Riyad: Mektebetü Fehdû'l-Vâtanîyye, 2013), 7-11; İtr, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 240-254; Ahmet Çelik, “Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'ân Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 56-63.

⁷⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64, 65.

surelerde kıssaları art arda vermez. O, önem derecesini göz önünde bulundurarak Kur'ân'ın tamamına yayar.⁷⁰⁴

İbn Âşûr, Kur'ân'ın neden tek bir kıssanın anlatımıyla yetinmeyip birden çok kıssaya yer verdiğinin ve aynı kıssaları tekrar ettiğinin sebebini şöyle açıklamaktadır: Birinci sebep, bu kıssaları zihinlere kazımak ve unutulmalarını engellemek içindir. İkinci sebep, Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden sayılan dil ve belâgata dâir sanatsal anlatımı onun her yerine kıssalar aracılığıyla yaymaktır. Zira anlatılan her bir kıssa veya kıssaya ait bölümlerde farklı bir dilsel üslûp kullanılmıştır. Üçüncü sebep, nüzûl dönemi Müslümanlarının İslam'a girmeden önce anlatılan kıssaları öğrenmeleri içindir. Dördüncü sebep, Müslümanların Kur'ân'ın tamamını hıfz etmelerini sağlamak için kıssalar tekrar edilmiş ve Kur'ân'ın tamamına serpiştirilmiştir. Beşinci sebep, kıssayı uzatmadan anlatarak muhatabı ibret alınması gereken kesite odaklamaktır.⁷⁰⁵

Örneğin İbn Âşûr, Yusuf suresini tefsir ederken surenin başında kıssanın Hz. Yusuf'tan, kardeşlerinden ve onun başından geçen hadiseleri değişik açılardan konu edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca surenin “*Bir zamanlar Yusuf, babasına (Ya'kub'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm.*” mealindeki 4. ayetini tefsir ederken kıssanın gaybî haberler içerdiğini belirtmektedir. Ona göre ayette geçen “rüya” kavramının ise ayrı bir önemi vardır. Çünkü surede “rüya” kavramı bir ilim olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla “rüya” Allah'ın salih kullarına verdiği bir bilgidir.⁷⁰⁶

2.1.5.14.16. Tekraru'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Tekraru'l-Kur'ân, Kur'ân'da bazı kelime, ayet veya kıssaların gerek aynı ifadeler ile gerekse farklı ifade biçimleriyle tekrar edilmesidir. Müfessirler, Kur'ân'da tekrarların olmasının “*te'kid, konunun önemine vurgu, uzunca anlatılan bir şeye kısaca atıf yaparak o bilginin tazelenmesini sağlama, belleklere iyice yerleştirme*” vb. sebeplere dayandığını ifade etmişlerdir. Yani tekrar, hem dilin güzelliği açısından hem de verilmek istenen mesajın hafızalara kazınmasını sağlamak açısından faydalı bir üslûp

⁷⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/64-69.

⁷⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/68, 69.

⁷⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 12/198.

olarak olarak görülmüştür.⁷⁰⁷ Seyyid Kutub (1906-1966), Muhammed Kutub (1919-2014) ve Abdülkerim Hâtib gibi bazı çağdaş âlimler, Kur'ân'da tekrarın olmadığını, tekrar olarak telakki edilen ifadelerin aslında Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden olduğunu iddia etse de genel kanaat Kur'ân'da tekrarın olduğu yönündedir.⁷⁰⁸

İbn Âşûr, tefsirinde konuyla ilgili ayrı bir başlık açmamakla beraber Kur'ân'da tekrarların olduğunu kabul etmekte ve bunların te'kid için kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre tekrar edilen ifadeler, öncesinde geçen aynı ifadelerden daha üstündür ve onlara kuvvet kazandırır. Ayrıca bu tekrarlar, hem konunun önemine vurgu yapmak hem de aynı ifadelerin tek bir amaca hizmet ettiğini göstermek için tekrar edilmektedir.⁷⁰⁹

Örneğin İbn Âşûr, Nebe suresinin “كَلَّا سَيَعْلَمُونَ/يine hayır! Onlar anlayacaklar!” anlamındaki 5. ayetini tefsir ederken, ayetin kendisinden önce geçen “كَلَّا سَيَعْلَمُونَ/Hayır! Onlar anlayacaklar!” ayetinden derece açısından daha üstün olduğunu ve onu te'kid ettiğini belirtmektedir.⁷¹⁰

2.1.5.14.17. Emsâlul-Kur'ân Hakkındaki Görüşü

Mesel kelimesi, “مَثَل/mesele” kökünden türeyip lügat itibariyle, “örnek, nâzir, şibih, misal, eziyet etmek, Arap mesellerinden arta kalan, sakatlamak, yatak, yerinden alınmak” anlamlarına gelmektedir.⁷¹¹ İstilahta ise “Kur'ân'da öğüt vermek ve hidayet yoluna sevk etmek için verilen misaller” şeklinde tanımlanmaktadır. Bunlara deyim, atasözü veya darb-ı mesel de denilir. Müfessirler, Kur'ân'ın muhtelif yerlerde dil imkânlarından istifade ederek hikmetli söz ve temsili anlatımlara yer verdiğini ifade etmişlerdir.⁷¹²

⁷⁰⁷ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sekr (Kahire: Darü'l-Maârifî bi Mısre, ts.), 2/106; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 29/96; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 22/534, 535; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/8-28; Abdülkerim Hâtib, *el-İ'câz fî Draseti's-sâbikîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1974), 393-420.

⁷⁰⁸ Hâtib, *el-İ'câz fî Draseti's-sâbikîn*, 394, 395; Sabri Demirci, “Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsirinde Râzî'nin Yaklaşımı”, *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (Aralık 2015), 287-291; Emrah Dindi, “Kur'ân'daki Tekrarları Nüzûl Dönemi Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebi Zevkleriyle İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 581, 582.

⁷⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/195, 246; 29/309, 439, 441; 30/521.

⁷¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/12.

⁷¹¹ İbn Fâris, “mesel”, 823; İbn Manzûr, “mesel”, 13/21-24.

⁷¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/190, 191; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/486-495; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fî Qur'âni'l-Kerim*, thk. Said Muhammed Nemrû'l-Hatip (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1981), 17, 28-31, 32-44,

İbn Âşûr, konuyu tefsirinin önsözünde ele almamakla birlikte mesellerin geçtiği ayetlerin tefsirinde mevzunun önemine dair etraflı bilgiler paylaşmaktadır. O, meseli “benzer ve örnek” olarak tanımlamakta ve onu belâğatin en güzel yöntemlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre mesel, bir teşbih sanatıdır. Mesel, kendisinden önceki kapalı cümleyi teşbih unsurlarıyla beyan etmektir. Mesel, an itibariyle yaşanan tuhaf bir durumu benzeri olmayan bir örnekle aralarında benzerlik oluşturarak açıklamaktır. İbn Âşûr, mesellerin bir belâgat türü olarak Araplarda yaygın bir şekilde kullanıldığını imlemektedir. O, Arapların acayip durumların anlatımını kolaylaştırmak için sıklıkla darb-ı mesellere başvurduklarını belirtmektedir. Çünkü bir şeyi başka bir şeye benzeterek anlatma, o şeyin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. O, mesel getirmesini Kur’ân’ın i’câz yönlerinden saymakta ve bunun tehâddi için kullanıldığını ileri sürmektedir. Kur’ân’da benzer mesellerin verilmesi onun tek bir kaynaktan nazil olduğunun göstergesidir. O, meselin bazen mecaz ile ifade edildiğini de belirtmektedir.⁷¹³

Örneğin İbn Âşûr, Ra’d suresinin “*Takvâ sahiplerine vâdolunan cennetin meseli (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi sürekli. İşte bu, (kötülüklerden) sakınanların (mutlu) sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir.*” anlamındaki 35. ayetini tefsir ederken, ayette ifade edilen meselin “*Olağandışı bir durumun olağandışı bir örnekle aralarında benzerlik olmadığı halde benzetme yaparak açıklanmasıdır.*” şeklinde bir yorum tarzı benimsemektedir.⁷¹⁴

45-54; Ebû Ali, Muhammed Tefvîk Ebû Ali, *el-Emsâlû'l-‘Arabiyye fî asri'l-cahiliyye* (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1988), 31-36; Bilgin, *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşaf’ı*, 47-52.

⁷¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/302-307, 357, 358; 13/155; 18/229, 230-233.

⁷¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/155.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİNDE İLLET VE HİKMET MERKEZLİ YORUMLAR

3.1. İBN ÂŞÛR'UN İLLET VE HİKMET TANIMI

3.1.1. İbn Âşûr'un İlet Tanımı

İbn Âşûr, dil âlimlerinin illet kelimesiyle ilgili yaptıkları kavramsal tahlile bağlı kalarak onun, “ل-ل-ع/a-l-l” kökünden türediğini ve “*hastalık, suya kanmak, tekrar tekrar su içmek*” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁷¹⁵ Yine o, usûlcülerin verdiği tanımı benimseyerek illet kavramının ıstılahta “*Hükmün konulmasına etki eden vasıf, onun ortaya çıkışına sebep olan hususiyet*” anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre illete “*burhâni limnî*” de denilmektedir. O, illetin ya fiilde hâsıl olan fayda ve zarar ya da şer’î hükümlerde vuku bulan menfaat ve mefsedet olduğunu söylemektedir. Yani ona göre illet, hikmettir. Ya da kulların maslahatı için şer’î hükümler üzerinde gerçekleşen açık ve düzenli vasıftır. Örneğin yolculuk, oruç tutmamanın ve namazı kısaltmanın illetidir.⁷¹⁶

İbn Âşûr’a göre illet, hem hükmü belirleyen vasıf hem de hikmet anlamına gelmektedir. Yani hikmet, illette içkin olan bir manadır. Ona göre illet, ya hükmün kendisiyle bilindiği şeydir ya da hikmet ve menfaât ya da maslahat ve mefsedet diye tabir edilen vasıftır. İlet, şâri’in maksadlarının bilinmesine esas teşkil etmekte ve kulların maslahatı için konulan şer’î hükümleri düzenlemektedir. Onun görüşüne göre illet, şu özelliklerde olmalıdır: “*İlet, hükme tesir etmeli, şâri’in gerçekleştirmek istediği maksâdın barındırdığı hikmete tesir eden düzenli vasıf olmalı, açık olmalı, nas ile icmâ’nın karşı çıkamayacağı şekilde sâlim olmalı, aslın hükmünü iptal etmeye yönelik olmamalı, hükmün zıddını isteyen başka bir illet istememeli, aslın kendisinde barındırdığı şartı izâle etmemeli, fer’in hükmüne ulaştıran illete karşı bir delil olmamalıdır.*”⁷¹⁷

İlet ile aynı kavramsal çerçevede değerlendirilen ta’lil kavramı, “*Şer’î hükümlerin illetlerinin tespit edilmesidir.*” İbn Âşûr’a göre, şâri’in vaz’ettiği hükümler bir maslahata

⁷¹⁵ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/33.

⁷¹⁶ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/30-37.

⁷¹⁷ İbn Âşûr, *Maqâşid*, 2/30-37.

binaen konulmuş olup o hükümlerin illetlerinin beyanı ancak delillere dayalı içtihat yoluyla tespit edilebilir. Şârî' hükümlerdeki illetleri bazen açıklar bazen açıklamaz. Açık da olsa gizlide olsa illet, şeriatin maksâdıdır. Örneğin, zekâtın farz olmasının illeti, Haşr suresinin 7. ayetinde de ifade edildiği üzere “*Malların sadece zenginler arasında dolaşan bir güç olmasını engellemektir.*” İbn Âşûr’a göre, illeti açıkça belirtilmeyen hususlarda ulema tecrübelerine dayanarak illeti tespit etmeye çalışmıştır. Örneğin ulema, Kur’ân’da açık bir şekilde ortaya konulmadığı için domuz etinin haram kılınmasının illetini ilmi tespitlerden hareketle ortaya koymuştur. Domuz etinde bulunan bakterilerden bir kısmının pişirilme esnasında bile ölmemesi, insan sağlığı açısından kabul edilemeyecek kadar tehlikeli bir zarara işaret etmektedir. Bu yüzden domuz eti haram kılınmıştır.⁷¹⁸

3.1.2. İbn Âşûr’un Hikmet Tanımı

İbn Âşûr, dil bilimcilerin hikmet kelimesine yönelik tanımlarını olduğu gibi kabul etmekte, kelimenin lügatte, “ح-ك-م/h-k-m” sözcüğünden türeyip “*menetmek*” anlamına geldiğini belirtmektedir. Çünkü hikmet, ona sahip olanı yanlış iş yapmaktan alıkoyar. Atın, demirden dövülen gemine de hikmet denilir. Zira o, atı kontrol etmede kullanılan bir alettir. “حَكِيم /hekim”, kelimesinin sıfat-ı müşebbehe formu “فَعِيل/feil” vezninde olup ism-i fail veznindeki “حَاكِم/hâkim/hükmeden, hüküm sahibi, fesadı engelleyen, hikmet sahibi, ilimde kemâle ulaşan” anlamlarına gelmektedir.⁷¹⁹

İbn Âşûr’a göre hikmetin ıstılah anlamı ise “*Eşyayı tanımak ve onun künhüne vakıf olmak*”tır.⁷²⁰

İbn Âşûr’a göre, Allah her işini bir hikmete binaen yapmaktadır.⁷²¹ Ona göre bir ilahî lütuf olan hikmet, Allah tarafından idrâk sahibi kişilere verilir. Öte yandan Allah, insanı hikmete yatkın şekilde yaratmıştır. Hikmet, ilme vâkıf olmak ve bu ilmin gereklerine uygun biçimde yaşamak demektir. Kur’ân’ın hüküm ve maksadlarını bilmektir. Hikmetin ilim kavramından daha kapsamlı olmasının nedeni de budur.⁷²²

⁷¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/43, 379-382; 2/350, 351; 6/90, 175;15/90, 101; İbn Âşûr, *Maķāşid*, 2/30-47.

⁷¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/415, 416.

⁷²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/415, 416, 723, 724.

⁷²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/415, 416, 723, 724.

⁷²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/416, 723, 724; 3/61-64, 262; 4/159, 160.

İbn Âşûr'a göre Allah'ın, kulları arasından dilediğine hikmet vermesi, aslında o kişiye isabetli karar verebilme, eğri ile doğru arasında makul tercihlerde bulunma kabiliyetinin bahsedilmiş olmasıdır. Çünkü hikmetten yoksun kalan insan câhilce davranışlarda bulunur ve sapkın düşüncelere meyleder. Ona göre hikmet sahibi ise eşyanın ve olayların mahiyetini kavradığı için kötü düşüncelerden ve yanlış davranışlardan kendisini alıkoyar. Onun anlayışına göre hikmet, Allah'ı hakkıyla tanımak, kitabının anlamlarını ve maksâdlarını incelikleriyle kavramak, hükümlerinin derinliklerine muttali olmaktır.⁷²³

İbn Âşûr, hikmetin şark toplumlarında ortaya çıkışına da temas etmekte ve ilk defa Hindistan, Çin, İran ve Mısır gibi eski medeniyetler tarafından kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre hikmet, kadim uygarlıklar üzerinden Yunan toplumuna geçmiştir. Bu nedenle “*Hikmet, Arapların diliyle, Yunanlıların aklıyla ve Çinlilerin eliyle indirilmiştir.*” denilir.⁷²⁴

İbn Âşûr, hikmetin, yukarıda bahsi geçen toplumlar tarafından teorik ve pratik boyutta ele alındığını ifade etmektedir. Ona göre pratik boyutuyla hikmet, insanların fiilleriyle ilgilidir. Ferdin, ailenin ve toplumun terbiyesi ile bu boyut kendisini gösterir. Ferdin terbiyesi, ahlâk ilmiyle; ailenin terbiyesi, aile eğitimiyle; toplumun terbiyesi ise siyasi, toplumsal ve şerî normların bilinmesi ve uygulanmasıyla mümkün olur. Teorik hikmet ise tutum ve davranışlar ile bunlara yönelik anlayışlar üzerinden elde edilen bilgi ve tecrübelerin tahkikine odaklanır. Teorik hikmetin konusu doğa, mühendislik ve ilahiyat bilimleridir. İbn Âşûr, sonraki dönem batılı düşünürlerini hikmet kavramını daraltarak “*metafizik*” kategorisine sıkıştırdıkları için eleştirmektedir. Ona göre Yunan filozoflarının “*ilahiyat*” adını verdikleri bu alan, daha sonra fizik âleminin dışına itilmekle saygın bir felsefi meşguliyet olmaktan çıkarılmıştır.⁷²⁵

İbn Âşûr, hikmetin dini açıdan ifade ettiği önemi dört maddede özetlemektedir. Bunlar:

1-Allah'ı hakkıyla tanımaya yardımcı olur. Bu, itikâd ilmidir.

2-İnsan nefsinin olgunlaşmasına yardımcı olur. Bu, ahlâk ilmidir.

⁷²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/414-416, 723, 724; 3/61-64, 262; 4/159, 160.

⁷²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/43, 44; 3/61-64; İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-ğarîb*, 178, 179.

⁷²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/43, 44; 3/61-64.

3-Ailenin eğitilmesine yardımcı olur. Bu, ev yönetimi ilmidir.

4-Toplunun ıslah edilmesine yardımcı olur. Bu, uygarlık ve yasama politikalarına dair ilimlerdir.⁷²⁶

İbn Âşûr, Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde hikmete değinildiğini ifade etmekte; bu âyetlerin önemli bir kısmında hikmetle kastedilen şeyin fertlerin ıslahı olduğunu vurgulamaktadır. O, hikmeti ahlâk ilmiyle ilişkilendirmekte ve hikmetin muhtevasında kişiyi uyarma, hayra yönlendirme ve ona mutluluk ile huzursuzluğu idrâk ettirme gibi mefhumların bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca ahlâk ilminin, barındırdığı hikmet tasavvuru ile kişiyi yanlış şeyler yapmaktan alıkoyacağını da altını çizmektedir.⁷²⁷

İbn Âşûr'a göre hikmet, teknik bir terim olarak ayetin manasının belirlenmesinde yardımcı bir unsur olmakla beraber bu belirleme sadece hikmetle sağlanmaz. Hikmet, Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan bir yetidir. O, kişiyi her konuda yanlış anlama ve yanlış yorumlamadan korur.⁷²⁸

3.2. TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN ULUMU'L-KUR'ÂN KONULARININ İLLET VE HİKMETLERİ

Ulumu'l-Kur'ân konularının her birisinin ayrı ayrı illet ve hikmetleri olduğu kanaatindeyiz. Bize göre Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına ve tefsir edilmesine yardımcı olan bu konuların hangi illetler ve hikmetler barındırdığının bilinmesi, kişinin Kur'ân'ı daha iyi anlamasına, ona olan imanını güçlendirmesine ve varsa aklındaki şüpheleri izale etmesine katkı sağlayacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümde ulumu'l-Kur'ân konuları hakkında genel bir bilgi paylaşımı yapıldığı için burada o bilgiler tekrar edilmeyecektir. Bu bölümde söz konusu başlıklar altında önce müfessirlerin ulumu'l-Kur'ân konularının illet ve hikmetlerine dair görüşlerine kısaca değinilecek; daha sonra geniş bir şekilde İbn Âşûr'un ulumu'l-Kur'ân konularının illet ve hikmetleri üzerine yaptığı yorumlar ele alınacaktır. Müfessirlerin bahsi geçen konularla ilgili görüşlerine yer vermemizin sebebi, onların düşüncelerini İbn Âşûr'un görüşleriyle mukayese etmek değil; konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

⁷²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/63, 64; 4/159.

⁷²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/63, 64; 4/159.

⁷²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/43; 2/49, 50.

Bölüm boyunca illet ifadesiyle kastımız, bir şeyin nedeni veya sebebi anlamında "mevcut eksikliği tamamlama amacıyla bir hükmün konulması yahut var olan bir eksiklik üzerine bir işin tevdi edilmesi, bir olgunun meydana getirilmesi" şeklinde olacaktır. Yine bölüm boyunca hikmet ifadesiyle kastımız, "bir hükmün konulmasında gözetilen faydalar veya bir işin var oluşundaki yarar ve maslahatlar" olacaktır.

3.2.1. Esbâbü'n-nüzûl ve İlet-Hikmet İlişkisi

Esbâb-ı nüzûl bağlamında âyetlerin hangi sebebe binaen inmiş olduğu konusu illet; inen âyetlerin hangi maslahatları gözettiği konusu ise hikmet kavramını öne çıkarmaktadır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki Kur'ân, hayata her an müdahale eden bir üslûp doğrultusunda nâzil olmuştur.⁷²⁹ O, indiği dönemin vakıaları üzerinden verdiği mesajlar ile bir toplum inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu inşa süreci, onun doğal olarak yaşanan hadiselerle çözümler önermesini ya da sorulan sorulara cevaplar vermesini zorunlu kılmıştır. Yani Kur'ân'ın kazuistik bir yapı arz etmesine sebep olmuştur.⁷³⁰ Şayet Kur'ân, hadiselerle hükümler vaz'etmeseydi inen âyetlerin neleri muhtevi olduğu bilinemeyebilir ya da hangi durumlarda bu hükümlerin geçerli olacağı tespit edilemeyebilirdi. Bu nedenle âyetler, yaşanan hadiseler ya da yöneltilen sorular üzerine inmiştir.⁷³¹ Şöyle ki müfessirler, âyetlerdeki hükümlerin bilinmesi, anlamların kapsamının belirlenmesi veya genel ifadelerin tahsis edilebilmesi için âyetlerin muayyen sebeplere binaen indirilmesini esbâb-ı nüzûl'ün illeti olarak düşünmüşlerdir.⁷³²

⁷²⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/432, 433; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 7/446; Ma'bed, *Neḡḡatün Min Ulûmî'l-Kur'ân*, 62, 63.

⁷³⁰ el-İsrâ 17/85; Nûr 24/15, 16; Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-ḥisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah Ebû's-Sünne (Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-'Arabî, 1997), 3/494, 495; 4/175; Gökhan Atmaca, "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'ân'ın Toplum İnşası", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 234-248.

⁷³¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/257-259; Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed bin Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zihni (Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1998), 45-47.

⁷³² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/118; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/27-29; Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 66-68; Paçacı, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *Journal Of İslamic Research* 9/1-4 (1996), 126; Yahya Yaşar, "Ahzâb Suresi 59. Ayetin Sebeb-i Nüzûl Rivayeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'ân Yolu Tefsiri Özelinde)", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 97.

Müfessirler, ayet ve surelerin yaşanan olaylar veya Hz. Peygamber'e sorulan sorular üzerine nâzil olmasının bünyesinde çeşitli faydalar barındırdığını ifade etmişlerdir. Esbâb-ı nüzûlün hikmetleri diye tavsif edebileceğimiz bu maslahatlardan bazıları şunlardır: Ayetin doğru anlaşılmasını ve tefsir edilmesini sağlayarak Kur'ân'ın hükümlerinin fehmedilmesine yardımcı olur.⁷³³ Ayetten kastedilen mana çerçevesinde meydana gelebilecek şüpheleri bertaraf eder.⁷³⁴ Ayetlerin bir sebebe bağlı olarak inmesi Yüce Allah'ın peygamberini desteklediğinin delilidir.⁷³⁵ Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini teyit eder. Çünkü nüzûl döneminde yaşanan olaylar veya Hz. Peygamber'e sorulan sualler üzerine gerek sıcağı sıcağına ve gerekse aradan belli bir zaman geçtikten sonra ayetlerin inmesi, Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğinin delilidir. Ayrıca ayetlerin bir sebebe bağlı olarak inmesi Yüce Allah'ın peygamberini desteklediğinin delilidir.⁷³⁶

Hadiseye İbn Âşûr zaviyesinden bakacak olursak, onun esbâb-ı nüzûlün illeti hakkında şöyle düşündüğünü ifade edebiliriz: Ona göre Kur'ân, ümmeti hidayete erdirmek ve onlara şer'i hükümler va'zetmek için indirilmiştir. Bu hükümler, bazen muhatap kitlenin ihtiyacı olmadan evvel bazen de bir olay, durum veya sorulan bir soru üzerine indiriliyordu. Ona göre ayetlerin bir sebebe bağlı olarak inmesinin illeti, Kur'ân'ın bazı inkârcıların iddia ettiği gibi “*esâtiri'l-evvelin/öncekilerin masalları*” olmadığı ispat etmek içindir. Şöyle ki, inkârcılara göre Kur'ân, Hz. Peygamberin önceki kitaplardan derlediği söylem ve hikâyelerden oluşmaktadır. Başka bir deyişle Hz. Peygamber'in eski kitaplardan alıntılacağı anakronik meselelerdir. Allah, bu tezi çürütmek için ilk muhataplarının yaşadığı olaylar üzerine hüküm va'zederek anlık müdahalelerde bulunuyordu. Yani onlar üzerinden has hükümler indiriyor ve bunu genel hükümlere dönüştürüyordu. Bunun anlamı ise şudur: Kur'ân, birilerinin başka kaynaklardan kopyaladığı bir kitap değil an be an hayata müdahale eden ve bunlara

⁷³³ İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fi Usûli't-Tefsîr*, 38; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûlfi esbâbü'n-nüzûl*, 7; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 76; Useymin, *Usûlün fi't-tefsîr*, 104, 105; Ma'bed, *Nef'atün Min Ulûmi'l-Kur'ân*, 63, 64; Halid Süleyman el-Mezinî, *el-Muharrir fi Esbâbi'n-nüzûl* (Darü İbn Cevzi, 2006), 26-28; Yaşar, “Ahzâb Suresi 59. Ayetin Sebeb-i Nüzûl Rivayeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'ân Yolu Tefsiri Özelinde)”, 92, 93.

⁷³⁴ el-Mezinî, *el-Muharrir fi Esbâbi'n-nüzûl*, 28-30.

⁷³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/67-70; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/490, 495; Useymin, *Usûlün fi't-tefsîr*, 91-101.

⁷³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/67-70; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/490, 495; Useymin, *Usûlün fi't-tefsîr*, 91-101.

yönelik hükümler bildiren bir kitaptır. İbn Âşûr, müşriklerin Kur'ân hakkında “*bu kitap öncekilerin masallarıdır*” tezini çürütmek için Allah'ın yaşanan hadiseler üzerine hüküm bildirici ayetler indirmesini gerekli bir durum olarak görmektedir. Eğer an be an hayata müdahale edici hükümler indirilmeseydi o zaman müşriklerin bu iddiası çürütülemezdi. İşte buradaki illet, bu savı çürütebilmek için olaylar üzerine hüküm bildirmedi. ⁷³⁷

İbn Âşûr'a göre ayet ve surelerin bir olay ya da sorulan bir soru üzerine inmesinin çeşitli hikmetleri vardır. Yani Allah Teâla'nın yaşanan olaylara veya sorulan sorulara cevap niteliğinde ayet ve sureler indirmesi boşuna değil aksine içerisinde pek çok maslahat barındıran bir durumdur. Bu hikmetlerden bazıları ise şunlardır:

1-Ayetlerin bir olay üzerine inmesi, dinin tevatür yoluyla nakledilmesini sağlar. Çünkü bir ayet, bir olay üzerine indiği vakit o hadise münasebetiyle ayetle belirtilen hüküm kolay kolay unutulmaz. Eğer va'zedilen hüküm bir olay örgüsüyle bağlantılı olmasaydı kolayca unutulabilirdi. ⁷³⁸

2-Esbâb-ı nüzûl'ün bir diğer hikmeti yani faydası, insanların herhangi bir zahmete katlanmadan kolay bir şekilde dinlerini öğrenmelerini sağlamasıdır. Çünkü olaylar üzerine inen hükümler, akılda kalması açısından daha belirgindir. Yani esbâb-ı nüzûl, hükümleri muhatabın zihnine imgeleyen şeydir. ⁷³⁹

3-Esbâb-ı nüzûlün başka bir hikmeti de İslam âlimlerine olayın detayları üzerinden hüküm istinbât alanını açmasıdır. Yani içtihat ameliyesine kolaylık getirmesidir. Zira bir hüküm herhangi bir olay üzerinden değilde sadece bildirim yoluyla olmuş olsaydı içtihat alanı daralırdı. Olay üzerinden hüküm belirtildiği zaman müçtehitler, olayın detaylarından hareketle hem farklı ve hem de başka hükümler istinbât edebilecektir. ⁷⁴⁰

Konunun daha iyi anlaşılması açısından şu örnek verilebilir: Kur'ân'ın nüzûlü döneminde yaşayan Cahiliyye toplumu, evlatlığı öz çocuk gibi telakki ediyor ve öz çocuk ile ilgili hükümlerin evlatlık çocuk için de geçerli olduğunu iddia ediyordu. Hz. Peygamberin de nübüvvetten önce evlatlık olarak aldığı Zeyd b. Harise adlı bir çocuğu

⁷³⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

⁷³⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

⁷³⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

⁷⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

vardı. Zeyd, Zeynep binti Cahş ile evlenmiş ama evlilikte bazı problemler yaşamışlardı. Allah, Zeyneb'in Zeyd ile olan nikâhını feshedip onu Hz. Peygamber'e nikâhladığını ilan etmişti. Münafıklar ise Hz. Peygamber'in öz geliniyle evlendiğini ileri sürerek “evlatlık öz çocuk gibidir” inanışlarını sürdürmeyi devam ettiriyorlardı.⁷⁴¹ Bunun üzerine Ahzâb suresinin “(Resûlüm!) Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah'tan kork! diyordun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâyık olan Allah'tır. Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlâtlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir. Allah'ın, kendisine helâl kıldığı şeyde Peygamber'e herhangi bir vebâl yoktur. Önce gelip geçenler arasında da Allah'ın âdeti böyle idi. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir.” anlamındaki 37 ve 38. ayetleri indirildi. İbn Âşûr'a göre bu ayetlerin inişinin illet ve hikmeti, Allah Teâlâ'nın “evlatlığın gerçek çocuk yerine ikame edilemeyeceği, kan yoluyla elde edilen hakkın evlatlık yoluyla elde edilemeyeceği; dolayısıyla boşanmalarından sonra evlatlığının eski karısıyla evlenmesinde kişi için herhangi bir sakıncanın olmadığı” hükmünü bildirmesidir. Bu nedenle Allah Teâlâ böyle bir olay üzerinden bu ayetleri inzâl etmiştir. Burada hükmün konulmasına sebep olan illet, Zeyd'in Hz. Peygamber'in evlatlığı olmasıdır. Normalde evlatlığın eski karısıyla evlenme helal bir durum iken haram gibi algılanıyordu. Bu hükmün kaldırılmasındaki hikmet ise yalnızca kan bağıyla elde edilen bir hukukun teminat altına alınmasının sağlanmasıdır. İnsanların faydasına olan helal davranışların yasaklanmasının önüne geçilmesidir.⁷⁴²

İbn Âşûr, esbâb-ı nüzûlün illet ve hikmetleri ile ilgili farklı bir perspektif çizmiş; bu konuda diğer müfessirlerin dikkat çekmediği bazı ayrıntılara temas etmiştir. O, esbâb-ı nüzûlün illetini Kur'ân'ın hayata an be an müdahale etmesinin gereği olarak görmüştür. Yani ona göre nüzûl sebeplerinin illeti, Kur'ân'ın bir yerlerden kopya edilen bir kitap olmadığının aksine hayata her an müdahale eden canlı bir kitap olduğunun ispatlanmasıdır.⁷⁴³ Onun esbâb-ı nüzûlün hikmeti olarak dikkat çektiği farklı bir nokta, ayetlerin bir sebebe bağlı olarak inmesinin içtihad ameliyesine getirdiği kolaylıktır.

⁷⁴¹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 365, 366; Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 25/212, 213.

⁷⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/29-40.

⁷⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

Hüküm bildiren ayetlerin bir soru veya olay üzerine inmesi benzer hadiseler üzerinden hüküm istinbâtını kolaylaştırmaktadır. Bu da içtihad yoluyla her dönemde yaşanabilecek sorunlara Kur'ân aracılığıyla çözüm getirilebilmesine imkân tanımaktadır.⁷⁴⁴

3.2.2. Münasebâtü'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Münasebâtü'l-Kur'ân'ın illet ve hikmetleri, Kur'ân sure ve ayetlerinin neden birbiriyle ilişkili olduklarının bilinmesi ve bu ilişkinin sağladığı maslahatın tespit edilmesidir. Yani konunun ana teması, Allah Teâlâ'nın neden sure ve ayetlerin birbiriyle ilişki içerisinde olmalarını murad ettiği, buna neden olan şeyin ne olduğu ve bu ilişkinin hangi faydayı temin ettiği, soruları üzerine kuruludur.

Müfessirler, Kur'ân sure ve ayetlerinin sıkı bir ilişki içerisinde olduklarını ve karmaşık yapısına rağmen belli bir düzen oluşturduklarını ifade etmişlerdir.⁷⁴⁵ Onlara göre, sure ve ayetlerin birbirleriyle olan münasebetinin illeti, Kur'ân'ın tek bir kaynaktan geldiğinin ispatlanması içindir. Eğer aralarında hernagi bir bağlantı olmasaydı insanlar Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği konusunda şüpheye düşeceklerdi. Aynı şekilde ayetlerin görünüm açısından seci, کافی ve iç düzene sahip olmasının illeti, düzen ve anlam bütünlüğünün sağlanması içindir. Bu ilişki ağının şekil ve mana açısından uyumlu olması, Kur'ân'ın i'câzını destekler niteliktedir.⁷⁴⁶ Bu da Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğinin teyit edilmesi içindir. Başka bir ifadeyle ayetler arasındaki ilişkinin varlığının illeti, insanları Kur'ân'ın Allah kelamı olduğuna ikna etmek içindir. Yani münasebeti zorlayıcı sebep, Kur'ân'ın ilahi kelam olduğunun kanıtlanmaya çalışılmasıdır.⁷⁴⁷ Nüzûl sırası dikkate alındığında surelerin birbirleriyle olan münasebeti açıkça görülebilir. Örneğin birbiri ardına inen Duhâ ve İnşirâh surelerinin ana temasının Hz. Peygamber'i teselli etmek olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/50.

⁷⁴⁵ İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Burhân fî Tertibî Suverî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî (Fas: Din ve Vakıf İşleri Bakanlığı, 1990), 9, 10, 58, 59; Süyûtî, *Esrârü Tertibî'l-Kur'ân*, thk. Abdülkadir Ahmed Âta (Kahire: Darü'l-İhtisâm, 1978), 68-72.

⁷⁴⁶ İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, *el-Burhân fî Tertibî Suverî'l-Kur'ân*, 9, 10, 58, 59; Süyûtî, *Esrârü Tertibî'l-Kur'ân*, 70-73; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/443, 460, 466; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 130-212.

⁷⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/222, 223; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/40-44; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-641; Süyûtî, *Esrârü Tertibî'l-Kur'ân*, 68-72; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 4/44, 45; 6/46, 47; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 13-25; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 130-212, 396-462; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 38-51; Enayetullah Azimi-Fatih Tok, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münasebetü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı: Bakara Suresi Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 289, 295-300.

Aradaki bağıntı irdelendiğinde her iki surenin de aynı menbân ürünü olduğu müsellemidir.⁷⁴⁸

Müfessirler, münasebâtü'l-Kur'ân'ın hikmetlerini şu şekilde izâh etmişlerdir:

Onlara göre, sure ve ayetlerin birbiriyle tenâsüp halinde olmasının hikmetlerinden birisi, Kur'ân'ın muciz bir kelim olduğu göstermektedir.⁷⁴⁹ Yani Kur'ân içerisindeki uyum, onun i'câz özelliklerindendir. Çünkü Kur'ân, söz dizimi ve mana açısından uyumlu bir yapı arz etmektedir. Bünyesinde barındırdığı seci ve kafiye gibi retoriksel özellikler onu, Arap dilinin zirvesine çıkarmaktadır.⁷⁵⁰ Yine onun şiirsel, tiyatral ve vezinli yapısı onu, muciz kılan başat niteliklerden bazılarıdır. Kur'ân'ın bu niteliksel yapısı ona benzeri getirilemeyen bir kitap hüvviyeti kazandırmaktadır. Burada dikkate şayan olan hikmet, Kur'ân'ın muhataplarına kendisinin mucize bir kitap olduğunu kanıtlaması ve onları kendisine iman etmeye çağırmasıdır. Yani temel hedef, i'câz üzerinden insanları imana davet etmektir. Özetle, mademki Kur'ân, benzeri getirilemeyen bir uyuma sahiptir, o halde o mucize bir kitaptır ve ona iman etmek gerekir. İşte buradaki hikmet bu minval üzerinden hareket ederek muhatapta algısal bir düşünce tarzı geliştirmektir.⁷⁵¹

Kur'ân sure ve ayetlerinin tenâsüp halinde olmasının bir başka hikmeti de Kur'ân'ın derli toplu ve bir düzen içerisinde olması onun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Yani lafız ve manaların belli bir çizgiyi takip etmesi muhatabın Kur'ân konularını idrâk etmesini temin edecektir. Çünkü Kur'ân, anlaşılacak için inzâl edilmiştir. Ayetler arasında mutabakatın olması muhatabın onu fahmetmesini kolaylaştıracaktır. Kur'ân ise, harf, kelime ve terkipler açısından büyük bir insicama sahiptir. Öyle ki, her harf, her kelime ve her cümle özenle seçilmiştir. Bu itina, onu

⁷⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/564; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/54-65; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 30/407, 408.

⁷⁴⁹ İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, *el-Burhân fî Tertibî Suverî'l-Kur'ân*, 58, 59; Süyûtî, *el-İtkân*, 630, 631; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/5-8.

⁷⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 609-617; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/5-8; Ebû Zehre, *En Büyükle Mu'cize Kur'ân*, 130-478.

⁷⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/139; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-632; Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî-Abdülkâhir el-Cürcânî, *Selâsü Resâile fî I'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhmmmed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlu'l Selâm (Kahire: Daru'l-Meârifî bi Mısre, 1973), 187-205; Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/165; Ebû Zehre, *En Büyükle Mu'cize Kur'ân*, 393-430; Abdülkerim Hatib, *el-I'câz fî Draseti's-sâbikîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1974), 388-392; Ali Galip Gezgîn, "Ayetler ve Sureler Arası Tenâsüp ile Surelerin Tertibinin Tevfikliliğinin Kur'ân'ın Metin Bağlamı Açısından Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/30 (2018), 3-10.

kendi içerisinde uyumlu bir pozisyona sokmakta ve anlattığı konular açısından anlaşılmasını zahmetsiz hale getirmektedir.⁷⁵²

İbn Âşûr, Kur'ân ayetlerinin birbiriyle ilişkili olmalarının illet ve hikmetleri hakkında şöyle düşünmektedir: Öncelikle ayetler arasındaki münasebet Kur'ân'ı hem şekilsel hem de mana açısından daha güzel göstermektedir. Ona göre münasebet şekilden çok amaç eksenslidir. Her ne kadar Kur'ân, farklı konuları ele alsın da temel amacı insanlığın ıslah ve hidayetidir. Ayetler, bu amaç etrafında bir ilişki içerisine girmiştir. Münasebetin varoluşunun illeti yani ayetleri bir ilişki içerisine sokan zorunlu sebep, Kur'ân'ın ıslah etme ve hidayet yoluna sevk etme amacıdır. Buradaki temel fayda yani hikmet ise, Kur'ân'ın aynı tezi muhtelif zamanlarda dile getirmesi sayesinde insanlığı sürekli ıslah etme ve hidayet yoluna sevk etme amacını hatırlatmasıdır. Bu ise insanlığın maslahatı için gerekli olan bir üslûptur. Yani farklı konuların aynı amaçla anlatılması metnin bir ilişki içerisinde olduğunun göstergesidir.⁷⁵³

İbn Âşûr, Bakara suresinin ”Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.” mealindeki 23 ve 24. ayetlerinin yine Bakara suresinin “Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır).” mealindeki 26. ayetiyle olan ilişkisini ele alır. O, ayetler arasında bir ilişkinin var olduğunu; bunun illet ve hikmetinin ise şöyle olduğunu ifade eder: İlk iki ayette Allah, inkârcılara Kur'ân'ın benzerini getirme konusunda meydan okumaktadır. Sonraki ayette ise Allah'ın sivrisinek gibi küçük bir canlıyı örnek

⁷⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/138; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/40-50; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-641; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/5-8; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 175, 176; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 167-174; Reşat Tank, “Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020), 226-228; Gezgin, “Ayatler ve Sureler Arası Tenâsüp ile Surelerin Tertibinin Tevkifiliğinin Kur'ân'ın Metin Bağlamı Açısından Önemi”, 4-6.

⁷⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/76-82.

getirmekten çekinmediğinden bahsetmektedir. Ona göre ayetler arasında konu bütünlüğü olmadığı halde amaç bütünlüğü gözetilmiştir. Bu amaç üzerinden bir münasebet sağlanmıştır. Sanki Allah, inkârcılara “*Siz en büyük mucize olan Kur’ân’ın benzerini getirmekten aciz olduğunuz gibi en küçük canlı olan sivrisinek gibi bir varlığı yaratmaktan da acizsiniz.*” demektedir. Bu ayetler arasında münasebet kurulmasının illeti yani sebebi, münkirlerin Allah’ın neden sivrisinek gibi basit bir canlıyı örnek gösterdiğini anlamamaları ve bununla alay etmeleridir. Yani münasebeti zorunlu kılan durum, inkârcıların verilen örneğin küçüklüğünü bahane ederek alay etmeleridir. Münasebetin hikmeti ise münkirlerin değil Kur’ân’ın bir benzerini getirmeye, sivrisinek gibi küçük bir canlıyı bile var etmeye güçlerinin yetmeyeceğini; dolayısıyla kendi zayıflıklarını anlamalarını ve Allah’ın kudretini idrak etmelerini düşünmeye sevk etmektir.⁷⁵⁴

İbn Âşûr, diğer müfessirlerden farklı olarak ayetler arasındaki münasebeti şekil açısından değil amaç birliği açısından değerlendirmektedir. Ona göre ayetler arasında maksat birliği vardır. Çünkü tüm ayetlerin esas maksadı insanlığın ıslahıdır. Amacın aynı olması ayetler arasında mutlak bir münasebetin oluşumunu temin etmektedir. Bu ise farklı konuların aynı hedef doğrultusunda birbiriyle ilintili olarak işlenmesi anlamına gelmektedir. Yani ayetler arasındaki münasebetin illeti, aynı amacın farklı konularla anlatılmak istenmesi iken; bunun hikmeti de birbiriyle ilişkili farklı konular anlatarak muhatapları hidayet yoluna sevk etmektir.⁷⁵⁵

Kur’ân’ın bütününe şekil açısından bir münasebet içerisinde olduğunun söylenemeyeceği gayet açıktır. Zira Kur’ân, birbiriyle ilgisi olmayan pek çok konuyu ayrı ajandada ve farklı kelime veya terkiplerle anlatmaktadır. Muhtelif konuların aynı kulvarda anlatılması ise şekilsel ilişkinin sağlanmasını güçleştiren bir durumdur. Örneğin Bakara suresinin 226. ayetinden 242. ayetine kadar evlilik ve onunla ilgili problemler ele alınmaktadır. Ancak bahsi geçen konunun anlatımı devam ederken 238 ve 239. ayetlerde namaz konusu araya sıkıştırılmaktadır. Burada hem lafız hem de mana açısından konular arasında bir münasebetin varlığından söz edilemez. Burada olsa olsa konular arasında bir maksâd birliğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla diğer müfessirlerin şekilsel münasebetin varlığına dair düşüncelerinin Kur’ân’ın bütünü için geçerli

⁷⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/342- 347, 357-360.

⁷⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/76-82.

olamayacağını iddia edebiliriz. Münasebet konusunda İbn Âşûr'un öne sürdüğü ayetlerin maksâd birliği tezinin daha isabetli olduğu fikri bize göre daha ağır basmaktadır.

3.2.3. Nâsih-Mensûh ve İlet-Hikmet İlişkisi

Bilindiği gibi nesh hem Kur'ân'ın kendinden önceki kitapları hükümsüz bırakması hem de Kur'ân ayetlerinin birbirlerinin hükmünü kaldırması anlamında kullanılmaktadır.⁷⁵⁶ Nesh olayının illet ve hikmetleri derken, Kur'ân'ın kendisinden önceki kitapları neshetmesinin veya ayetlerin birbirini neshetmelerinin sebebinin ve bunda gözetilen temel maslahatın ne olduğunun bilinmesidir.

Müfessirler, Kur'ân'ın önceki kitapları neshetmesinin illet ve hikmetleri hakkında şöyle bir izahta bulunmuşlardır: İnsanlık bir çocuğun akli olarak gelişip büyümesi gibi gelişmektedir. Yüce Allah, gelişimin her aşamasında insanlığın anlayabileceği bir oranda bazı hükümler göndermiştir. İnsanlığın tekâmülü arttıkça hükümlerin olgunluğu da artmıştır. İnsanlık tekâmülün zirvesine çıkınca Allah da onların yetkinliğine hitap edecek bazı hükümler vaz'etmiştir. Mükemmellik açısından en üst seviyede olan Kur'ân hükümlerinin varlığı ona nazaran daha az olgun olan eski hükümlere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. İşte bu gerekçe yani illet, Kur'ân'ın önceki kitapları neshetmesine sebep olmuştur. Buradaki hikmet ise en iyinin kendinden nitelik olarak daha düşük olandan maslahat ve fayda açısından daha yararlı olduğu olgusudur. İnsanlığın, en iyisi dururken daha az iyiye yönelmesi maslahat açısından makul görülemez. Allah, insanlığın en nitelikli hükümlerden istifade etmelerini sağlamak amacıyla Kur'ân'ın gelişiyi beraber diğer kitapları neshetmiştir.⁷⁵⁷

Müfessirler, Kur'ân ayetlerinin birbirini neshetmesinin illet ve hikmetlerini ise şu şekilde beyan etmişlerdir: Allah Teâlâ örnek bir toplum oluşturmak için onları aşama aşama ıslah etmek istiyordu. Muhatap toplum, şirk inancının etkisiyle karanlık bir kültür ve geleneğe bulaşmıştı. Allah, bu yanlış inanç ve adetleri düzeltmek için onlara hüküm gönderiyordu. Kolayca benimsemeleri için de hükümleri tedrici bir şekilde indiriyordu.

⁷⁵⁶ el-Ak, *Usûlû't-tefsir ve Kavâiduhû*, 297, 298; Ma'bed, *Nefğatün Min Ulûmi'l-Kur'ân*, 91-97; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 223, 224.

⁷⁵⁷ Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi Kur'ân'il Kerim*, 28-33; Süyûtî, *el-İtkân*, 468; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/194-197; Şaban Ali Düzgün, "İsimlerden Kelimeler'e: Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 1-5; Hamdi Onay, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 286-291.

Bu yüzden önce hafif olan hükümleri vaz'ediyor ve hükmün benimsenmesinin derecesi arttıkça daha zor olanlara geçiyordu. Hakikatte kastedilen o zor hükümler geldikçe daha önce emredilen hafif hükümlere gerek kalmıyordu. Buradaki illet yani Allah Teâlâ'nın nesh uygulamasını Kur'ân'da tatbik etmesinin temel nedeni, toplumun ıslahını zamana yaymak istemesidir. Böyle olmasının zorlayıcı sebebi, muhatap toplumun batıl kültür ve inançlara sahip olmasıdır. Neshin hikmet boyutu yani neshte Allah'ın gözettiği faydalar ise insanın alışkanlıklarını kolayca terk etmek istememesi sonucu bir alıştırma süreceğine duyduğu ihtiyacın göz önünde bulundurularak ona emir ve yasakların bildirilmesidir. İnsanın değişime karşı geliştireceği refleksi ona fark ettirmeden bertaraf etmek insanın maslahatını gözetmektir. İşte burada nesh olgusunun işlevsel hale getirilmesi, insanın faydasına olan şeyin sağlanmasıdır. Müfessirler, neshin bir çeşidi olan zor olan hükümlerin kolay hükümlerle değiştirilmesinin Allah'ın kullarına kolaylık sağlamak istemesinden kaynaklandığını; bunun da insanın faydasına olduğunu ifade etmişlerdir. Yani buradaki hikmet, insan açısından kolay olanı tercih etme anlayışının getirdiği bir maslahattır.⁷⁵⁸

Konuya İbn Âşûr müvecehesinden baktığımızda onun Kur'ân'ın kendisinden önceki kitapları neshetmesinin illet ve hikmetleri hakkında şöyle düşündüğünü ifade edebiliriz: O, Allah Teâlâ'nın tarihin çeşitli dönemlerinde peygamberler aracılığıyla gönderdiği şariatleri sonradan gelen şariatlerle neshetmesinin kendi döneminde insanların ihtiyaç duyduğu hükümlerin sadece o dönem içerisinde insanlığa fayda sağladığını, şartlar değiştiği için sonradan gelen toplum için o hükümlerin bir faydasının kalmadığını ifade etmektedir. Ona göre neshin illeti, şartların değişmesidir. Yani şartların değişmesi neshi gerekli kılan esas unsur ve tetikleyici etkidir. Bunun hikmeti ise bir topluma fayda sağlamayan eski hükümlerin kaldırılarak onlara yarar sağlayan yeni hükümlerin getirilmesidir. Ayrıca o, Kur'ân'ın diğer kitapları neshetmesinin Hz. Peygamber'e iman etmenin bir gereği olduğunu belirtmekte ve neshin olmayışını önceki kitabın meşrûiyetinin Hz. Peygamber'e iman etmeye engel teşkil edeceğini ileri sürmektedir. Buradaki illet, yani mücbir sebep, diğer toplumların önceki şariatlere iman

⁷⁵⁸ Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kur'ân'il Kerim*, 28-33; Süyûtî, *el-İtkân*, 468, 469; Hâzin, *Tefsirü'l-Hazîn*, 2/325, 326; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/31, 32; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/195-197; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 800, 801; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 226-228; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 298; Duman, "Kur'ân'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Bilimname* 17/2 (2009), 80.

etmeyi sürdürmek istemeleridir. Bunun hikmeti ise eski şeriatlerin yeni gelen şeriat kadar insanlığın faydasını sağlayacak hükümler barındırmamasıdır. Çünkü maslahat en son ve en uygun hükümlere uymayı gerektirir. Bu yüzden Kur’ân’ın kendinden önceki şeriatleri neshetmesinin hikmeti, en mükemmel şeriatin insanlığın faydasına sunulmasıdır.⁷⁵⁹

Kur’ân içi neshin illet ve hikmeti ise İbn Âşûr’a göre şöyledir: Ona göre her hüküm insanlık için fayda vermeyebilir. Bu yüzden bazen Allah Teâlâ, çağın ihtiyaçları için vaz’ettiği bazı geçici hükümleri başka hükümlerle değiştirebilir. Çünkü şartların o anda gerektirdiği o geçici hükümler şartlar değiştiği zaman insanlar için faydasız duruma gelebilir. Bunun illeti, belli bir dönem için yararlı olan hükümlerin o dönem sonrası için faydalı olmaktan çıkması durumudur. Buradaki hikmet, faydalı olan hükümlerin faydası olmayan hükümlerin yerini alması sonucu insanlığın maslahatını temin etme veya ondan zararı def’ etmedir.⁷⁶⁰

Örneğin İbn Âşûr, içkinin yasaklanma sürecini anlatan ayetlerin birbirini neshetmesinin illet ve hikmetlerini şöyle izah etmektedir: O, konuyla ilgili inen ilk ayetin Bakara suresinin “*Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür. Yine sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. «İhtiyaç fazlasını» de. Allah size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz.*” anlamındaki 219. ayeti olduğunu; bu ayette içkinin açıkça haram kılınmadığını çünkü cahiliye toplumunda içki tüketiminin fazla olması sebebiyle onların buna hazır olmadığını ifade etmektedir. İçkinin ilk etapta haram kılınmamasının illeti, toplumun içkinin tüketimini kolayca bırakmayacağı endişesidir. Bunun hikmeti ise içkinin haram kılınmasını bir sürece yayarak kolayca terk etmelerini sağlamaktır. Eğer ilk kertede içki haram kılınsaydı toplumun tümü onu hemen bırakmayacak ve kastedilen hedefe ulaşamayacaktı. Bu da hedeflenen hikmeti yani maslahatı temin edemeyecekti.⁷⁶¹

İbn Âşûr’un konuyla ilgili bazı farklılıklarla birlikte diğer müfessirlerle aynı kanaatte olduğu görülmektedir. O, neshin illeti olarak insanlığın tekâmülünü gerekçe

⁷⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/656- 663.

⁷⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/656- 663.

⁷⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/338-350; 5/60-62; 7/21-30.

göstermektedir. Onun neshin hikmeti olarak öne sürdüğü tez ise şartlar değiştiği zaman hükümlerin de değişmesinin insanlığın faydasına olacağı düşüncesidir. Burada bilhassa vurgulanması gereken şey, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın kendisinden önceki kitapları neshetmesine dair geliştirdiği düşüncedir. Ona göre Kur'ân, bu kitapları neshetmekle önceki dinlere inanan insanları kendisine iman etmenin yolunu açmaktadır. Bu ise en son inen dinin kendisine iman edilmesini temin etmek için atacağı en mantıklı adım olarak görülmelidir.

Burada neshi kabul etmeyenler adına şu soru sorulabilir. Acaba Allah, gönderdiği ilk kitapla tüm zaman ve şartlar için geçerli olabilecek hükümleri insanlığa bildiremez miydi? Yani insanlığa tevdi ettiği hükümleri neshten vareste kılacak bir şekilde gönderemez miydi? Cevaben denilebilir ki, elbette gönderebilirdi. Allah'ın herşeye gücü yeter ve o her zaman herşeyi en iyi şekilde bilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken olgu, nesh meselenin Allah'ın bilgi ve yetenek sınırlarıyla ilgili olmadığı; bunun insanın tekâmülü sürecinde meydana gelen şartların değişmesi ile ilgili bir durum olduğu gerçeğidir. Yani neshe medar olan şey, insanlığın an be an gelişmesiyle birlikte anın şartlarına göre programlanmış en ideal hükümlerin Allah tarafından insanlığa sunulmasıdır. Şartların değişmesi, hükümleri faydasız kılacağı için yeni şartlar çerçevesinde yararlı olacak hükümlerin faydası kalmayan hükümler yerine ikame edilmesidir. Buradaki illet, Allah'ın var olan bir eksiklik üzerinden hüküm bildirmesi ve bu hükümlerin her zaman en ideal hükümlerle yer değiştirip insanlığa fayda sağlamasıdır. Nesh konusunun illet ve hikmetlerinin iyi anlaşılması durumunda neshe karşı çıkmanın temelsiz bir iddia olduğu gerçeğini de açığa çıkarmaktadır.

3.2.4. Muhkem-Müteşabih ve İlet-Hikmet İlişkisi

Kur'ân'ın hem muhkem hem de müteşabih ayetleri barındırmasının illet ve hikmetleri denildiğinde Allah Teâlâ'nın hangi nedenden ötürü ayetlerin bazılarını muhkem bazılarını ise müteşabih niteliğinde tasarladığının ve bunda güttüğü faydanın ne olduğunun bilinmesi kastedilmektedir. Niye tüm ayetleri ya muhkem ya da müteşabih olarak tercih etmedi de böyle bir ayrıma gitti? Allah'ın takdirini etkileyen gerekçe ne olabilir veya bunda hangi maslahatları gözetmiş olabilir?

Müfessirler, Kur'ân ayetlerinin muhkem ve müteşabih diye taksim edilmelerinin illet ve hikmetlerine yönelik şu açıklamalarda bulunmuşlardır: Müfessirlere göre eğer

ayetlerin tümü muhkem olsaydı, Kur'ân'ın haber verdiği bilgiler açıkça ifade edildiği için yani yoruma mahal bırakmadığı için insanlar zamanla onu tasdik etmekten ve hükümleriyle amel etmekten vazgeçebilirlerdi. Ayrıca ayetlerin hepsi muhkem olmuş olsaydı yorum faaliyetine imkân tanınmış olmaz ve insan aklı donuklaşırdı. Zira muhkem ayetlerin yorumlanma imkânı yoktur.⁷⁶² Eğer ayetlerin tümü müteşabih olsaydı Kur'ân, insanlar için hidayet ve beyan niteliği taşımaktan uzaklaşırdı. Bu yüzden Allah, müteşabihleri açıklaması için bazılarını muhkem; insanların ona iman etme derecelerini tespit etmek yani onları sınamak için de bazılarını müteşabih olarak indirmiştir.⁷⁶³ İnsanları te'vilde aşırılıktan kurtarmanın yolu, onlara yorumu sınırlandıran bir hudutun belirlenmesiyle mümkündür. Bu da muhkem ayetlerle temin edilebilir. Buradaki illet, insanları keyfî yorumlardan uzaklaştırabilmektir. Bununla gözetilen maslahat ise insanları yorum yapabilme ameliyesine sevk etmekle beraber yorumların keyfiliğinin vereceği zarardan da onları sakındırabilmektir. Zira muhkemle bir sınır çizilmemiş olsaydı insanlar Allah'ın murat etmediği şeyleri kitabına söylettirebilecekti. Yani gai yorumların yerini tahrif nitelikli yorumlar alabilecekti.⁷⁶⁴ Örneğin Bakara suresinin ilk ayeti olan “*الم/elif, lam, mim*” müteşabih ayetlerden sayılmaktadır.⁷⁶⁵ Bu ayet, bazı müfessirlerce te'vile uygun olmayacak şekilde yorumlanmıştır.⁷⁶⁶ Bu tefsir tarzını engelleyebilmek için Allah tarafından ayetlerin bir kısmı muhkem olarak gönderilmiştir. Yani muhkem ayetler, bâtinî yorumların sınırlandırılması için dengeleme görevi görmektedir. Bu anlamda müteşabihlerin

⁷⁶² Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 205-207; Useymin, *Usûlün fî't-tefsir*, 288, 289; Şükrü Özbuğday, “Kur'ân-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşabih Ayırımının İncelikleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 37/3 (1999), 37, 38.

⁷⁶³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/200-207; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/527-529; Useymin, *Usûlün fî't-tefsir*, 288, 289.

⁷⁶⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/200-207, 221; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/527-529; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/75-77; Ma'bed, *Nefğatün Min Ulûmi'l-Kur'ân*, 75-78; el-Ak, *Usûlû't-tefsir ve Kavâiduhû*, 294, 295; Fethi Ahmet Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâfih'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu*, ed. Abdurrahman Elmalı-Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şanlıurfa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 365-369; Özbuğday, “Kur'ân-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşabih Ayırımının İncelikleri”, 37, 38; Celil Kiraz, “Mukâtil bin Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 96-105.

⁷⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 426; Abdülmuhsin b. Hamd el-Bedr, *Eyye'l-müteşâbihi'l-elfâz fî Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Darü'l-Fedîle, 2002), 5.

⁷⁶⁶ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 88; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/98-105; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/402.

muhkemlerin yorumlanmasında, muhkemlerin de müteşabihleri yorum açısından dengede tutmak için inzâl edildikleri düşünülebilir.⁷⁶⁷

Müfessirlerin müteşabih ayetlerin varlığının hikmetleriyle ilgili geliştirdikleri başka bir anlayış tarzı ise Kur'ân'ın müteşabih ayetlerle sözü daha ustaca kullanmak istemesinin dilin retorikine etki edeceği düşüncesidir. Yani Kur'ân, muhkemlerden ziyade daha fazla müteşabihlerle belâgatini ortaya koyabilmektedir. Çünkü muhkemlerde daha donuk ifadelerin kullanılma zorunluluğu varken müteşabihlerde sanatsal ifadelerin isti'mâline uygun bir zemin bulunmaktadır.⁷⁶⁸ Buradaki hikmet, Kur'ân'ın müteşabih kullanımlardan hareketle i'câz özelliklerinden olan belâgatini ortaya koyarak ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmasıdır.

İbn Âşûr, Kur'ân ayetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşabih olmasının illet ve hikmetlerini şöyle izah etmektedir: Ona göre muhkem ayetlerin Kur'ân'da yer almasının illeti, bu ayetlerin Kur'ân'ın özünü oluşturmalarıdır. Kur'ân'ın özünün ise açık ve anlaşılır olması gerek. Açık ve anlaşılır olmasaydı insanlar onu anlamakta güçlük çekecekti. Ayetlerin muhkem olmasını gerektiren temel illet budur. Ona göre muhkem ayetlerin varlığının hikmeti ise Kur'ân'ın muhataplarca anlaşılabilir olarak onlara fayda sağlamak istemesidir. Bu maslahata binaen ayetlerin çoğu muhkem olarak indirilmiştir. Onun düşüncesine göre müteşabih ayetlerin Kur'ân'daki mevcudiyetinin illeti, ilk muhatapların bilgi ve anlayış seviyelerinin düşük olması sebebiyle Kur'ân'da anlatılan bazı soyut ifadeleri anlamakta güçlük çekmeleridir. Toplumun bilgi ve anlamadaki yetersizliği Kur'ân'ın bazı ifadelerinin müteşabih olmasını zorunlu kılmıştır. Bunun hikmeti ise Kur'ân'ın evrenselliğini önplana çıkarmaya çalışmaktır. Bir bakıma Kur'ân'ın müteşabih ayetlerinin bir kısmı, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle daha anlaşılır bir hal almaktadır. Yani Kur'ân'ın bazı dönemlerde saklı olan zenginliğinin ortaya çıkarılması için müteşabih ayetler barındırması insanlığın her dönemde ondan istifade etmesini sağlamak içindir. Kur'ân'ın ilmi i'cazının ve evrenselleğinin ortaya konulması için müteşabih ayetleri barındırması gerekmektedir.

⁷⁶⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 157, 158; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/26, 27; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 214; Uzeymin, *Usûlün fi't-tefsir*, 288, 289; Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde ‘Fihî Mâfih’te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği”, 365-369; Kiraz, “Mukâtil bin Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı”, 96-105.

⁷⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 6/13, 14; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 293; Özbuğday, “Kur'ân-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşabih Ayrımının İncelikleri”, 37, 38.

İbn Âşûr'a göre ayrıca insanları araştırmaya sevk etmek ve farklı düşüncelerin ortaya konulmasını sağlamak için de müteşabih ayetlere ihtiyaç vardır. Zira araştırmaya ve yorum yapmaya müsait olan ayetler, muhkemler değil müteşabihlerdir. İnsanlığın Kur'ân'ın geniş havzasında saklı olan ilimleri meydana çıkarması için müteşabihler üzerinde araştırma yapması gerekmektedir.⁷⁶⁹

Örneğin İbn Âşûr, Yasin suresinin “وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ” /Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu, azîz ve alîm olan Allah'ın takdiridir.” anlamındaki 38. ayetinde geçen “وَالشَّمْسُ تَجْرِي”/güneşin akması” ifadesinin somutlaştırılıp göz önündeymiş gibi anlatılması, ilk muhataplar tarafından konunun anlaşılmasını sağlamak içindir. Çünkü ayet, ancak bilim ve teklonojinin gelişimiyle anlaşılabilir nitelikte bir ayettir. Kur'ân'da bu tarz müteşabih ayetlerin varlığının illeti, ilk muhatap kitlenin bazı şeyleri anlamak için gereken ilmi donanıma sahip olmamasıdır. Bunun hikmeti yani faydası ise insanlığı Kur'ân'ın ilmi derinliğini araştırmaya sevk etmektir. Bu tür ilmi şeyleri araştırmak ise insanlığın bilim konusunda gelişmesini sağlayacaktır.⁷⁷⁰

Muhkem ve müteşabih konusunda İbn Âşûr'un diğer müfessirlerden farklı düşündüğü görülmektedir. Ona göre muhkem türü ayetlerin Kur'ân'ın anlaşılması için gereklidir. Müteşabihler ise Kur'ân'ın her dönemde yorumlanabilmesinin önünü açmaktadır. Çünkü bazı müteşabih ayetler, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle daha iyi anlaşılabilir. İbn Âşûr'un bu iddiasıyla müfessirlere muhalefet ettiği görülmekle beraber onun asıl kastının bazı müteşabih ayetlerin bilim ve teknolojinin kullanılarak daha iyi anlaşılabilirliği yönünde olduğu söylenebilir. Müteşabih türü ayetlere bakıldığında bunların eskiye oranla bilimin geliştiği günümüzde daha iyi tahlil edildiği gözlerden kaçmamaktadır. Çünkü bilimsel veriler bu tür ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olan yeni bilgiler paylaşmaktadır. İbn Âşûr'un müteşabihlerin Kur'ân'da var olmasının hikmetleri bağlamında dikkat çekmek istediği nokta, müteşabihlerin insanlığı araştırmaya sevk ederek bu manada onların gelişmesini sağlamak istemesi vurgusudur.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/153-169.

⁷⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/157-169; 23/19-21.

⁷⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/153-169.

3.2.5. Hurûfu'l-mukatta'a ve İlet-Hikmet İlişkisi

Hurûfu'l-mukatta'a'nın illet ve hikmetlerinden kasıt, bu harflerin Kur'ân'da neden var olduğunun, Allah Teâlâ'nın niçin bu harfleri Kur'ân'a dâhil ettiğinin ve bunun maslahat açısından ne gibi faydaları olduğunun tespit edilmesidir.

Bu harflerin kullanımının illet ve hikmetleri hakkında âlimler tarafından farklı görüşler serdedilmiştir. Bazı âlimler, Kur'ân'ın ilk muhataplarının yemini mühimsemelerinden ötürü bu harflerin yemin için kullanılan harfler olduğunu illet olarak göstermişlerdir. Yani Allah, muhatap kitlenin algıları üzerinden hareket etmek için bu harfleri kullanmıştır.⁷⁷² Bunun hikmeti ise muhatabın idraki üzerinden hareket ederek onu daha kolay kazanmaktır. Yeminle dikkat çekilmek istenen şeyin önemine yapılan atıflar, muhatabı düşünmeye ve araştırmaya sevk edecektir. Önemli şeylere gereken hassasiyeti göstermeyen bir toplumun dikkatini yemin ifadesiyle o tarafa çevirmek onların tefekkür üzerinden hidayete ermelerini sağlamaya yarayacaktır.⁷⁷³

Bazı müfessirler, farklı bir görüş tercih ederek bu harflerin dikkat çekmek için kullanılan harfler olduğunu; dikkati dağınık ve dinlemeye niyeti olmayan şahıslara hitabı ulaştırmak için ilk önce dikkat çekici ifadelerle hitap edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Yani temel illet, muhatapların dinlemeye niyetlerinin olmamasıdır. Bunun hikmetinin ise hitaba karşı sağır kesilen bir kitleyi farklı yöntemlerle hitapla buluşturmadır.⁷⁷⁴ Örneğin müfessirler, Bakara suresinin ilk ayetinde geçen “الم/elif, lam, mim” ifadesinin yemin için kullanıldığını; bunun amacının da muhatabın dikkatini bu harflerin akabinde gelen “O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur. O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.” cümlesine çekmek ve onu mesajı dinlemeye davet etmek olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷⁵ Buradaki hikmet, muhatabın dikkatini bir yerlere çekerek hem dinlemesini sağlamak hem de muhatapta dikkat çekilen şeyin önemli bir şey olduğu kanaatini uyandırmaktır. Muhatapta bu kanaat hâsıl

⁷⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/134, 135; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/83; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/174-177; Süyûtî, *el-İtkân*, 675-678; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/418, 419; Abdullah Önder, “Huruf'u-Mukatta' 2”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 1* (2019), 6.

⁷⁷³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/64; Hazîn, *Tefsirü'l-Hazîn*, 1/23; Süyûtî, *el-İtkân*, 675-678; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 165.

⁷⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/7; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/175; Abduh-Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, 8/296, 297.

⁷⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/7-9; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/32.

olunca onu, imana sevk eden amil olan araştırma safhasına geçecektir. İman etmesi ise Kur'ân'ın gözettiği en büyük maslahattır.⁷⁷⁶

İbn Âşûr'un tercih ettiği görüşe göre hurûfu mukatta'a, Kur'ân'ın i'câz özelliklerindendir ve Allah'ın inkâr edenlere karşı kullandığı bir meydan okuma biçimidir. Bazı ayetler inkârcıların “Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi kafasından uydurduğu öncekilerin masalları”⁷⁷⁷ olarak telâkki ettiklerini ifade etmektedir. Allah Teâlâ'da “Madem Peygamber'in kendisi bunu uydurdu o zaman sizde onun gibi böyle bir kitap uydurmaya çalışın, bakalım yapabilecek misiniz?”⁷⁷⁸ diye onlara karşı tehdidde bulunmaktadır. İbn Âşûr'un düşüncesine göre bu harflerin kullanılmasının illeti yani ona sebep olan temel neden, inkârcıların “Kur'ân'ın uydurma bir kitap olduğu” savını çürütmektir. Bu harfleri kullanarak Allah Teâlâ, onlara meydan okumaktadır. Sanki Allah onlara “Sizde benim gibi bu harfleri kullanıyorsunuz ama benim yaptığım gibi bu harflerle mucize bir kitap meydana getiremiyorsunuz.” demiş oluyor. Ona göre bunun hikmeti ise Kur'ân'ın mucize bir kitap olduğunu kanıtlayarak insanlığa Allah'ın karşısında acziyetlerini hatırlatmaktır. Acziyetini bilmek insanın Allah'ın gücünü idrâk etmesine ve ona iman etmesine sebep olacaktır. Yani buradaki temel maslahat, insanı Allah'ın kudretine şahit kılarak onun iman etmesini sağlamaktır.⁷⁷⁹

Örneğin İbn Âşûr, Âlî İmrân suresinin ilk ayetini “الم/elif, lam, mim”, tefsir ederken burada kullanılan kesik harflerin Kur'ân'ı inkâr eden Müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlara yönelik bir meydan okuma olduğunu ifade etmektedir. O, kullanılan harflerin aynı olmasıyla birlikte inkârcıların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceklerini; dolayısıyla bunun mucize bir kitap olduğunu kabul edip ona iman etmeleri gerektiğini ispatlama kastıyla Allah'ın Kur'ân'da bu harfleri kullandığını belirtmektedir. Yani ona göre buradaki illet, inkârcıların bakış açısının çürüklüğünü ortaya koymaktır. Bunun hikmeti ise acziyetleri üzerinden onların iman etmelerini

⁷⁷⁶ Hazîn, *Tefsirü'l-Hazîn*, 1/23; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/38, 39; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/32.

⁷⁷⁷ Hûd 11/13; el-Kalem 68/15.

⁷⁷⁸ Hûd 11/13; el-Kalem 68/15.

⁷⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/206-218; 8b/9.

sağlamaya çalışmaktır. Çünkü Kur'ân karşısında acziyetini gören muhatap onun ilahi bir kelim olduğunu anlayacak ve ona iman edecektir.⁷⁸⁰

Bu konuda onun gibi düşünen müfessirler olmuşsa da konuya farklı bir perspektif üzerinden yaklaşan kişinin İbn Âşûr olduğu söylenebilir. Ona göre hurûfu mukatta'nın varlığı Kur'ân'ın i'câz özelliklerindendir ve tehaddi bildirmektedir. Harflerin meydan okuma aracı olarak kullanılmasının illet ve hikmeti, muhatapları Kur'ân'ın benzerini getirme noktasında acziyete sürüklemek ve iman etmelerini temin etmektir. Yani bununla hedeflenen şey muhatapları Kur'ân'ın ilahi bir kelim olduğuna ikna etmektir.⁷⁸¹

İbn Âşûr'un hurûfu mukatta'yı Kur'ân'ın i'câzıyla ilişkilendirmesi, diğer müfessirlerin farklı yaklaşımlar üzerinden sundukları çözüm önerilerini gölgede bırakacak cinsten bir argüman olduğu görülmektedir. Her ne kadar müfessirlerin hurûfu mukatta'nın neliği ile ilgili sundukları teorilerin realitede bir karşılığı varsa da günün sonunda bunun Kur'ân'a inanmayanlar üzerinde fazlaca bir etkisi olmadığı görülmektedir. Ancak İbn Âşûr'un buradaki i'câz tezi elle tutulabilirlik açısından daha makul görünmektedir. Zira i'câz özelliğinin ön plana çıkarılma fikrinin iman etmeyenleri Kur'ân'a iman etmeye mecbur bırakacak nitelikte bir doktrin olduğu apaçık ortadadır.

3.2.6. Fevatihû's-suver ve İlet-Hikmet İlişkisi

Kur'ân, anlatılmak istenen şeyi en veciz şekilde aktarmak ve insanları etkilemek için Arap dilinin en üstün edebi özelliklerini kullanmıştır. Bu söylem doğrultusunda müfessirler, Kur'ân surelerinin başlangıç ifadelerinin bir illete binaen ve bir hikmet gözetilerek seçtiklerini ifade etmişlerdir. Zaten Kur'ân gibi mucize bir kitabın üstün bir aklın tasarımı olmaksızın rastgele bir ifadeyle başladığını iddia etmek doğru bir yaklaşım tarzı olarak düşünülemez. O halde bu başlangıç ifadelerinin her birisinin ayrı bir illeti ve hikmeti olduğu söylenebilir. Bu on tane başlangıç ifadeleri: Hurufu mukatta'a, yemin, nidâ harfleri, hamd, ta'lil, dilek, soru, emir, şart edatı ve haber cümlesi ile başlayan ifade veya cümlelerdir.⁷⁸²

⁷⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 3/146.

⁷⁸¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/206-218; 8b/9.

⁷⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/164-181; Süyûtî, *el-İtkân*, 625-628.

Müfessirler Kur'ân'ın başlangıç ifadelerinin illeti hakkında şöyle bir izahat geliştirmişlerdir: Kur'ân'ın ilk muhataplarının Arap olmaları ile belli bir kültürel geleneğe sahip olmaları sebebiyle Allah onların anlayabileceği bir dil ve üslûpla onlara hitap etmiştir.⁷⁸³ Muhatapların idrâk durumlarına göre ayarlanan bu ifadeler, bazen bir haber cümlesi olabileceği gibi bazen bir dilek ya da bir soru ifadesi ile başlayabilir. Birçok yaklaşımın temel alındığı bu durum Kur'ân'ın muhatap kitlenin dil ve kültürleri üzerinden bir anlayış oluşturma gayesinin dışavurumu olarak düşünülebilir. Çünkü onların dil ve kültürleri üzerinden hareket edilmeseydi onların Kur'ân'ı anlama noktasında güçlük geçmeleri gibi bir durum söz konusu olabilirdi. Yani burada esas alınan illet, nüzûl dönemi insanının dil ve kültür kapasitesine göre bir ifade tarzının benimsenmesidir. Bu minval üzere denilebilir ki Kur'ân'ın başlangıç ifadelerinin hikmeti, ilk muhatap toplumun kullandığı dilin özelliklerinin ve onların kültürlerinin biçimlendirdiği idrâklerine göre bir ifade biçimi seçilmesi ve bunun Kur'ân'ı anlamalarına katkı sunacağı düşüncesidir. Özetle bu ifade tarzlarının seçilmesinin hikmeti, onların Kur'ân'ı anlamalarına ve onu özümsemelerine yardımcı olmak içindir.⁷⁸⁴ Örneğin Fecr suresinin ilk ayetinde geçen “وَالْفَجْرِ/Fecre yemin ederim ki” ifadesinin kendisine yemin edilen şeyin önemine dikkat çekmek kastı taşıdığının altı çizilmiştir.⁷⁸⁵ Buradaki illet, ilk muhatap toplumun kendine has kültürel yapısında mühim bir yer işgal eden yeminin ifade zenginliği olarak isti'mâl edilmesidir. Bunun hikmeti ise üzerine yemin edilen olgunun önemine dikkat çekerek araştırılmaya değer bir konu olduğunun vurgulanmasıdır.⁷⁸⁶

İbn Âşûr, surelerin başlangıç ifadelerinin özenle seçildiğini ve her birisinin ayrı bir illet çerçevesinde tercih edildiğini ve bir hikmet barındırdığını ifade etmektedir.⁷⁸⁷

⁷⁸³ Yûsuf 12/2; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/175; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/109-126; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/152, 153; Celalettin Divlekci, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi (Fâtîha Suresi Örnekleme)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 85.

⁷⁸⁴ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 6/316; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/28-31; Divlekci, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi Fâtîha Suresi Örnekleme*, 85; Teceli Karasu, “Dikkat Çekme Bağlamında Kur'ân Surelerinin Başlangıç İfadeleri,” *Journal of Islamic Research* 33/2 (2022), 392-399; Abdulcelil Candan, “Kur'ân Neden Arapça İndirildi?”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006), 39-49.

⁷⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/162; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 10/735-737.

⁷⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, 5, 40-42; Karasu, “Dikkat Çekme Bağlamında Kur'ân Surelerinin Başlangıç İfadeleri”, 396.

⁷⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/152, 206-218; 3/146; 4/214.

Şimdi İbn Âşûr'un başlangıç ifadelerinin illet ve hikmetleriyle ilgili görüşlerini ele alalım.

İbn Âşûr, nidâ harfleriyle başlayan surelerin illet ve hikmetleriyle ilgili olarak şöyle bir izahat getirmektedir: Ona göre surenin nidâ harfiyle başlaması Kur'ân'ın evrenselliğine ve çağları aşan mesajının tüm insanlar tarafından muhatap alınması gerektiğine bir vurgudur. Eğer Allah Teâlâ nidâ harflerini kullanmasaydı mesajın evrenselliği zedelenecik, Kur'ân'ın tüm insanlara ya da insan gruplarına hitap etmediği düşünülecekti. İnsanların hitabı üzerlerine almaları için nidâ harfleri kullanılmıştır. Yani buradaki illet, insanların muhatap alındıklarını onlara bildirmektir. Bunun hikmeti ise hitaba karşılık vermelerini sağlamaktır.⁷⁸⁸ Örneğin İbn Âşûr, Hac suresinin “يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ/Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!” mealindeki ilk ayetinin nidâ ifadesiyle başlamasının illet ve hikmetiyle ilgili mealen şunları ifade etmektedir: Buradaki nidâ ifadesi, tüm insanlara bir hitaptır. Her inançtan insanın ayette belirtilen “kıyametin dehşeti karşısında Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirmesi” gerektiği nidâsı vardır. Bu da Kur'ân'ın evrensel bir kitap olduğunun delilidir. Surenin nidâ ifadesiyle başlamasının illeti Allah'ın tüm insanlara hitabını, hepsini ilgilendiren bir konu ile ilintilendirip mesajını bu bağlantı üzerinden vermesidir. Bunun hikmeti ise ayette belirtilen sorumluluk üzerinden her insanın kendisini muhatap kabul etmesinin ve verilen mesaja kulak vermesinin sağlanmasıdır.⁷⁸⁹

İbn Âşûr, bazı surelerin hamd ile başlamasının illet ve hikmetleri ile ilgili şu şekilde bir anlayış geliştirmektedir: Ona göre Allah Teâlâ, insana Allah'a yalvarma, ondan bir şeyler isteme tekniğini öğretmek ve ona bahşettiği nimetlere karşılık nasıl şükredeceğini öğretmek için bazı surelere hamd ifadesiyle başlamıştır. Yani insana her işine hamd ifadesiyle başlamayı hayat tarzı haline getirmesini öğütlemek için bu ifade tarzı seçilmiştir. Bu argüman üzerinden şöyle bir kanaat geliştirilebilir: Allah Teâlâ, insanı Kur'ân'ın eşsiz hitabı üzerinden terbiye etmek ve ona hayatında bazı şeyleri düstûr edinmesini öğretmeye çalışmaktadır. Yani buradaki esas illet, Allah'ın insana neyi düstûr edinmesi gerektiğini öğretmeye çalışmasıdır. Bunun hikmeti ise insana kendisine nimet verenin kim olduğunu hatırlatacak ve nimet verene şükürünü nasıl edâ

⁷⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/214; 17/185, 186; 26/215-220; 28/132, 133.

⁷⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/185, 186.

etmesi gerektiğini öğretecek bir ifade biçiminin sunulmasıdır. Eğer bazı sureler hamd ile başlamasaydı insanlar kendilerine nimet veren Allah'a nasıl şükretmeleri gerektiğini tam olarak bilemeyecek ya da bu şükür yanlış ifade edeceklerdi. Şükürün gerçek sahibinin ve ona nasıl şükredilmesi gerektiğinin bilinmesi için Allah Teâlâ bazı surelere hamd ifadesiyle başlamıştır.⁷⁹⁰

İbn Âşûr, ta'lîl ile başlayan tek sure olan Fil suresinin bu ifadeyle başlamasının illet ve hikmetleri ile ilgili şöyle düşünmektedir: Ona göre burada ta'lîl ifadesinin kullanılmasının sebebi, Allah'ın Kureyş'ten sadece kendisine ibadet etmelerini istemesini bir illete bağlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, sadece kendisinin Kureyş toplumuna nimet verdiğini dolayısıyla onların da yalnızca ona ibadet etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifadenin kullanılmasının illeti, Kureyş toplumunun Allah dışındaki varlıkların kendilerine nimet verdikleri düşüncesini ortadan kaldırıp tüm dikkati gerçek nimet verene yani Allah'a çekmektir. Nimet verenin putlar olmadığını; dolayısıyla onların ilah olamayacağını onlara fehmettirmektir. Eğer böyle bir ifade kullanılmamış olsaydı onların nimeti veren gerçek varlığa iman etmeleri zorlaşabilirdi. İfadenin kullanılmasının hikmeti ise Kureyşin iman etmesini bir sebebe bağlayarak onların iman etmelerini sağlamaktır.⁷⁹¹

İbn Âşûr, dilek ile başlayan surelerin illet ve hikmetiyle ilgili olarak şöyle bir açıklama getirmektedir: Ona göre bu ifadeler, muhatapı azarlamak ve azap ile tehdit etmek için kullanılmıştır. Örneğin Mutaaffîn, Hümeze ve Tebbet surelerinde bazı gurup ve şahıslar içlerinde bulundukları durum münasebetiyle tehdit edilmektedirler. Burada illet olabilecek şey, muhataplara tehdit edilen kişi veya gurupların içinde bulundukları durumun kötülüğünü idrâk ettirmedi. Bu ifade biçiminin hikmeti ise muhatapları, tehdit edilen şahısların özelliklerinden arındırmaya çalışarak onların iyi birer kul olmalarını sağlamaktır.⁷⁹²

İbn Âşûr'un soru ifadesiyle başlayan surelerin illet ve hikmetleriyle ilgili geliştirdiği tasavvur, şu şekilde izah edilebilir: Ona göre soru sorarak muhatapın dikkatini başka bir yöne çekmek, Arap dilinde kullanılagelen bir ifade biçimidir. Allah Teâlâ da onların anlayış tarzına uygun bir üslûpla onlara hitap etmiştir. Ayrıca

⁷⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/152, 153; 7/125-127; 15/246; 29/9.

⁷⁹¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 30/554, 555.

⁷⁹² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 30/189, 190, 536, 600.

muhabata birşeyi fehmettirme, tasdik ettirme ve onun dikkatini celbetmenin en güzel ifade biçimlerinden birisi de “*istifham*” ve onun bir türü olan “*istifhâmı takriri*” denilen yöntemdir. Hitabın soru ifadesiyle başlamasının illeti yani buna yol açan sebep, muhabata onun üslûbuyla hitap edip onunla zihinsel bir bağ oluşturmaktır. Eğer bu ifade biçimi tercih edilmeseydi muhatapların zihninde bir imge oluşamayabilir ve onlar, Kur’ân ile düşünsel anlamda sıcak bir bağ kuramayabilirlerdi. Bir bakıma muhatap ile Kur’ân arasında bağlantı kurma görevi ona soru sorma üzerinden sağlanmaktadır. Bunun hikmeti ise yani böyle olmasının temel maslahatı ise Allah’ın Kur’ân aracılığıyla hitap ettiği toplumu iknâ etmek için onlara yabancı gelmeyen bazı metotlar kullanarak hidayete ermelerini sağlamaya çalışmasıdır.⁷⁹³

İbn Âşûr, emir ile başlayan ifadelerin illet ve hikmetlerini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: Ona göre emir ile başlayan ifadeler, emirden hemen sonra zikredilecek büyük ve olağanüstü bir hadisenin anlatılacağına işaret etmektedir. Yani bazı surelerin emir ile başlamasının illeti, muhatapların dikkatini aktarılacak olan önemli olaya çekmektir. Bir bakıma hadisenin büyüklüğünün idrâk edilmesinin emir ifadesiyle sağlanmasıdır. Bunun hikmeti ise emir ifadesi marifetiyle dikkat çekilen olay üzerinden verilmek istenilen mesajı muhabata bildirmek ve dolayısıyla hidayeti tercih etmesini sağlamaktır. İbn Âşûr, emir ifadelerinin kullanılmasının ikinci bir illet ve hikmetini ise şöyle izah etmektedir: Ona göre emir ifadeleri doğrudan Hz. Peygamberi muhatap almaktadır. Bunun anlamı ise insanlara peygamberin Allah’ın mesajını insanlara ulaştıran kişi olduğunu yani onun bir peygamber olduğunu iş’âr ettirmek içindir. Eğer Allah, doğrudan Hz. Peygambere hitap etmeseydi insanlar onun peygamberliğinden kuşku duyabilirlerdi. Bu yüzden Allah, konuşma üslûbu taşıyan bir yaklaşımla peygamberini muhatap alarak iletmek istediği mesajı insanlara onun vasıtasıyla bildirme yolunu tercih etmiştir. Allah, emir ifadeleri kullanarak ilk muhatap kitlenin onun peygamberlerini kabul etmesinin yolunu açmıştır. Bunun hikmeti ise Allah’ın bu üslûb aracılığıyla peygamberin nübüvvetini kabul ettirdiği topluma mesajlarını daha kolay benimsetmeye çalışmasıdır. Yani burada insanlara bir ifade üzerinden peygamberin

⁷⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 29/371, 372; 30/294, 408, 544, 545, 564.

peygamberliğini ispat etme ve bunun üzerinden mesajlarını kabul ettirme amacının güdüldüğü görülmektedir.⁷⁹⁴

İbn Âşûr'un şart ifadesiyle başlayan surelerin illet ve hikmetleriyle ilgili düşüncesi şu şekilde özetlenebilir: Ona göre şart ifadesiyle başlayan ifadeler, akabinde anlatılacak olan olayın önemine dikkat çekmek içindir. Genel itibariyle içinde zaman mefhumunun var olduğu şart ifadeleri belli bir zaman sonra gerçekleşecek olan olayın vehametine dikkat çekmek için kullanılmaktadır. Kesin olarak gerçekleşeceği belirtilen olay ise kıyamet hadisesidir. Burada muhatapların dikkati, kıyametin vuku' sürecine çekilmek istenmektedir. Bu büyük hadise karşısında umursamaz davranan toplumu bu tarz bir ifade biçimiyle uyarma kastı vardır. Yani bu ifadenin kullanılmasının illeti, kıyamet gibi mühim bir hadiseyi önemsemeyen muhatapları olayın vehametiyle yüzleştirmeye çalışmaktır. Bir bakıma onları, kıyamet sahnelerinin fotoğraflandığı o muazzam ambiyansa çekmektir. Bunun hikmeti ise olayı idrâk eden topluma hadisenin gerçekleşmesinden önce kendilerini toparlamaları ve buna hazırlanmaları gerektiğinin bildirilmesidir.⁷⁹⁵

İbn Âşûr, haber ifadesiyle başlayan surelerin illet ve hikmetleriyle ilgili olarak şu açıklamalara yer vermektedir: Ona göre Kur'ân'ın ilk muhataplarının içinde bulundukları olaylar örgüsünden habersiz olduklarını ve karşılaştıkları sorunların dini çözümünün ne olduğunu bilmediklerini; bu yüzden Allah Teâlâ'nın karşılaştıkları sorunların dini boyutunu yani bu problemleri dinsel açıdan nasıl çözebileceklerini onlara haber vermek amacıyla bazı surelerin başında haber ifadeleri kullanmıştır. Ya da muhataplara ileride karşılaşacakları durumu haber vermek kastıyla bu ifadeler kullanılmıştır. Sure başlarında haber cümlesi kullanılmasının illeti, insanlara içinde bulundukları durum ile ilgili bilgi vererek, problemlerine çözüm üreterek ve gelecekte karşılaşacakları halleri haber vererek onları hem uyarmak hem bilgilendirmek hem de nasıl davranmaları gerektiği konusunda ikâz etmektir. Muhatapların sorunlarını dini açıdan çözememeleri, her türlü bilgiye vakıf olmamaları ve geleceğe yönelik nasıl bir hazırlık içinde olmaları gerektiğini bilmemeleri gibi durumlar, Allah'ın haber niteliğindeki ifadeleri bazı sure başlarına koymasının ana illeti olarak düşünülebilir. Buradaki hikmet ise Allah'ın muhatapları bilgilendirmesi ve uyarması sonucu onları

⁷⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/218; 30/581, 582, 612, 625, 626, 632.

⁷⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/281, 282; 30/140, 141, 170, 171, 218, 490, 590.

ıslah etmeyi hedeflemesidir. Yani haber cümlelerinin kullanılmasındaki maslahat, toplumu bilgilendirerek ve uyarak onların ıslahını sağlamaktır.⁷⁹⁶

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, sure başlarında kullanılan her ifadenin bir illet çerçevesinde ve bir hikmete binaen seçildiğini ifade ederek her birisini uzun uzadıya açıklamıştır. O, diğer müfessirler gibi muhatapların bilgi ve kültür seviyelerine göre bu ifadelerin seçilmesi anlayışını benimsemekle beraber müfessirlerin değinmediği pek çok noktayı da mantıki delillerle izah etmiştir. Bilhassa onun nidâ harfleriyle yapılan başlangıçlara yönelik getirdiği özgün yorumlar, konunun anlaşılmasını destekler niteliktedir. Örneğin onun nidâ harflerinin isti'mâline dair öne sürdüğü evrensellik illeti, mantıksal örüntü içerisinde düşünüldüğünde ne kadar haklı bir gerekçeye dayandığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın evrensel bir beyanât olduğunun insanlığa bir şekilde anlatılması gerekmektedir. Bunu en iyi sağlayan yöntemlerden birisi de hitapta nidâ harflerinin kullanılmasıdır. Yine onun hamd ile başlayan ifadelere yönelik "*Allah'ın insana nasıl hamd etmesi gerektiğini öğretmesi argümanına dayalı*" olarak yaptığı spesifik illetlendirmenin kabul edilebilirlik açısından fazlaca makul olduğu görülmektedir. Zira insan, dini konularda bilgilendirilmediği zaman neyi, nasıl yapması gerektiğini kendiliğinden bilemez ve bilmediği için de din konusunda yanlış yollara sapabilir.

3.2.7. Aksâmü'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Alan yazında en çok işlenen konulardan birisi, Kur'ân'da yemin ifadelerinin kullanılmasının illet ve hikmetleri meselesidir. Yani Kur'ân'da yemin ifadelerinin neden kullanıldığı ve hangi faydaları sağlamak amacıyla kullanıldığı konusudur. Bu meyanda müfessirlerin konuyla ilgili pek çok doktrin geliştirdikleri gözlemlenmektedir. Haddizatında anakronik bir mesele olan aksâmü'l-Kur'ân ve illet-hikmet ilişkisi, tefsir ajandasında kendisine epeyce yer bulmuştur. Bunların özet hali şu şekilde sunulabilir.

Bilindiği üzere nüzûl döneminde yaşayan Arapların nezdinde yeminin özel bir yeri vardı. Allah Teâlâ, hem üzerine yemin edilen şeye dikkat çekmek, sözün gücünü arttırmak, muhatapları ikna etmek hem de indiği dönemin sosyo-kültürel yapısını göz ardı etmemek için yemin ifadelerini Kur'ân'da sıklıkla kullanmıştır.⁷⁹⁷ Burada Allah

⁷⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/248-250; 10/103; 17/8, 9; 28/7; 29/186; 30/472, 572.

⁷⁹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 675-678; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, 5-55.

Teâlâ, muhatapları hem ikna etmek hem de onların dikkatini din açısından önemli görülen kişi, nesne, olay, yer ve zamana çekmek için anlayacakları bir dil ve üslûpla onlara yaklaşmaktadır. Eğer Allah, onların üslûp ve kültürlerine göre bir söylem tarzı geliştirmeseydi onlar, Kur'ân'a karşı umursamaz bir tavır sergileyebilirdi. Hatta üslûbun yabancılığını gerekçe göstererek Kur'ân'ın hakikatine itiraz edebilirlerdi. Onların Kur'ân ile ilitişime geçebilmeleri ve onu anlayıp benimsemeleri için Kur'ân'da yemin ifadeleri kullanılmıştır. Bunun hikmeti ise Kur'ân'ın üslûbundaki sıcaklığı hissettirip onların mesajı kabul etmelerini sağlamaktır. Bir bakıma onların dikkat çekilen olgular üzerinde araştırma yapıp düşünmeleri ve bu sayede hidayete ermeleri amaçlanmıştır. Yeminlerle dikkat çekilen şeyler ise tevhid inancı, Hz. Peygamber'in peygamberliği, Kur'ân'ın hak kitap oluşu ve ahiret hayatının mutlaka gerçekleşeceği gibi temel inanç esaslarıdır.⁷⁹⁸ Örneğin Yâsin suresinin “إِنَّكَ لَمِنَ (2) وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمِ (1) بِس (1) ” *Yâsin, Hikmet dolu Kur'an hakkı için, sen şüphesiz peygamberlerdensin.*” anlamındaki ilk iki ayetinde geçen kaseim ifadeleri, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğuna ve Hz. Peygamberin gerçek bir peygamber olduğuna dikkat çekerek muhatapları bunların hak olduğuna iknâ etme amacı güdülmüştür.⁷⁹⁹

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da yemin ifadelerinin kullanılma maksâdları, kendisiyle kaseim edilen şeyin önemine işaret etmek, Allah'ın azametini iş'âr etmek, ahiret hayatının varlığını kanıtlamak, muhatabın dikkatini yemin edilen şeye çekmek, haberi tasdik etmek, yeminden sonra gelen ayette belirtilen durumun mutlaka gerçekleşeceğini te'yit etmek ve sözü pekiştirmektir.⁸⁰⁰

İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın muhatap toplumun iman ederek bu iman doğrultusunda yaşamlarını düzeltmeleri için onların dil ve üslûp özelliklerine göre onlara hitap ettiğini ifade etmektedir. Ona göre yemin kullanımının illeti, ilk muhataplara kendi üslûp özellikleriyle hitap ederek onlarla sıcak bir iletişim kurmaya çalışmaktır. Eğer böyle

⁷⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/427; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/265-267; Süyûtî, *el-İtkân*, 675-678; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, 8; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 284-292; Divlekci, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi*, 80-86; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı”, çev. M. Emin Maşalı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (1994), 433-442; Turan, “Kur'ân'daki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)”, 97-112; Karasu, “Dikkat Çekme Bağlamında Kur'ân Surelerinin Başlangıç İfadeleri”, 392-396; Candan, “Kur'ân Neden Arapça İndirildi?”, 39-49.

⁷⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, 9; Hâzin el-Bağdâdî, *Tefsirü'l-Hazîn*, 4/3; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 17/63.

⁸⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/377, 378, 382; 14/87; 22/345; 30/60, 61, 237, 238, 312, 346, 420, 499.

yapılmasaydı onlar, Kur'ân'ın üslubuna yabancı kalabilir ve mesajı anlama noktasında güçlük çekebilirlerdi. Ona göre buradaki hikmet ise muhatapların Kur'ân'ın mesajını idrâk etmelerini sağlayarak onların hidayet yolunu seçmelerine yardımcı olmaktır. İbn Âşûr'a göre ayrıca Arap dili açısından yemin ifadesi haberin doğruluğunu tasdik ve te'yit etmek için kullanılır. Yani Araplar, birisini bir düşünceye ikna etmek istedikleri zaman yemin ifadesi kullanılırlar. Allah Teâlâ da onları İslam düşüncesi konusunda ikna etmek için onların kullandığı bu dilsel özellikleri kullanmıştır. Dolayısıyla onun düşüncesine göre buradaki temel gerekçe, muhatapları yabancı olmadıkları bir üslûp özelliğiyle verilmek istenen mesaja ikna etmeye çalışmaktır.⁸⁰¹

İbn Âşûr'a göre ise kasem kullanımının bir başka illeti de üzerine yemin edilen şey ile hem Allah'ın büyüklüğünü iş'âr etmek hem de yemin edilen şeyin önemine dikkat çekmektir. O, yemin edilen şeylerin genellikle Allah'ın azametini gösteren gök cisimleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanların Allah'ı tanımasının yolu, onun yarattığı şeyleri tanımalarından geçmektedir. Allah'ın kendisini kullarına tanıtmayı ise muhatapların dikkatini yarattığı cisimlere çekmekle mümkündür. Yani buradaki illet, Allah'ın kendisini kullarına yarattığı şeyler üzerinden tanıtmaya çalışmasıdır. Bunun hikmeti yani bunda gözetilen maslahat ise muhatapları yeminle dikkat çekilen cisimler üzerinden düşündürerek onların Allah'ı tanımaları ve azametine şahit olup ona iman etmelerini temin etmedir. Bununla beraber üzerine yemin edilen nesnelerin, zaman ve mekânların önem verilmesi gereken şeyler olduğunu muhataplara telkin etmektir. Çünkü Kur'ân'da rastgele bir şeylere yemin edilmez. Yemin edilen nesne, yer ve zaman insan açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Burada insanların günlük hayatta dikkat etmediği; dikkat etse belki hayatında bazı şeylerin değişebileceği nesneler, zaman dilimleri ve mekânlara yemin edilerek onların hayatına müspet anlamda bir dokunuş sağlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla ona göre bunlar üzerine yemin edilmesinin gerekçesi, insanların önem verme noktasında gözden kaçırdıkları bazı mühim şeylerin ne kadar ehemmiyetli olduklarını onlara hatırlatmaktır. Önem verilmesi gereken cisim, zaman ve mekânların imana olumlu manada katacağı etkiyi muhataba

⁸⁰¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 2/377, 378, 382; 14/87.

hissettirmektir. Muhatabın hidayetini sağlayan şeylere önem vermesi gerektiğini ona hatırlatmaktır.⁸⁰²

İbn Âşûr, Târık suresinin “ وَالطَّارِقِ /Gökyüzüne ve târika (sabah yıldızına) yemin ederim.” anlamındaki 1. ayetinde geçen yemin ifadesinin illet ve hikmetleri ile ilgili şöyle düşünmektedir: Burada göğe ve Tarık denilen gök cismine yemin edilmesi Allah’ın azametini bildirmek içindir. Allah Teâlâ, kullarına büyüklüğünü göstermek için yarattığı bazı nesnelerin boyutlarına ve mucizevî yaratışlarına dikkat çekmek istemektedir. Bunun için onlar üzerine yemin etmektedir. Burada akla gelen hikmet, yaratıcıyı yarattığı şeyler üzerinden öğretip ona iman etmeyi sağlamaktır. Çünkü görünmeyen bir yaratıcının bilinmesi ancak icrâ ettiği sanatın bilinmesiyle mümkündür. Bunun yolu ise muhatabına bunu anlayabileceği bir üslûp ile aktarmaktır. Bu manada ilk muhatapların anladıkları ve sıkça başvurduğu bir yöntem ise dikkat çekilmek istenen şeyin üzerine yemin etmektir.⁸⁰³

Aralarında dikkat çekici bir nüans olmakla beraber İbn Âşûr’un Kur’ân’da kase kullanımlarının illet ve hikmetleri hakkında diğer müfessirlerle hemfikir olduğu izlenmektedir. İbn Âşûr’un savını diğer müfessirlerin görüşlerinden farklı kılan ince ayırım ise onun Allah’ın yemin ifadeleriyle muhatapların dikkatini yaratılışın muhteşemliğine çekerek kendi azametini onlara idrâk ettirmeye çalışması söylemidir. Yani İbn Âşûr, üzerine yemin edilen şeylerin özenle seçildiğini ve bunların Allah’ın büyüklüğünü gösteren varlıklar olduğunu belirtmektedir. Onun görüşüne göre burada önplana çıkan hikmet, salt bir dikkat çekme değil; dikkat çekilen şey üzerinden Allah’ın kudretini ortaya koymak ve ona iman edilmesini temin etmektir. Elbette Allah’ın azameti, varlık aleminin tüm öğeleriyle idrâk edilebilir ancak İbn Âşûr’un de dediği gibi bu idrâk, daha fazla gök cisimleri gibi büyük ve ulaşılabilir varlıkların tefekkürüyle vücûd bulur.⁸⁰⁴

3.2.8. Hakikat-Mecaz ve İlet-Hikmet İlişkisi

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerim’de hem hakiki hem de mecaz manalı ifadeler kullanılmıştır. İfadelerin gerçek anlamlarıyla kullanılması, normal bir durum olduğu

⁸⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/345; 30/60, 61, 237, 238, 312, 346, 420, 456-466, 499.

⁸⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/258-260.

⁸⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/377, 378, 382; 14/87; 22/345; 30/60, 61, 237, 238, 312, 346, 420, 499.

için dolayısıyla bunun herhangi bir illeti ya da hikmetinden bahsedilemez. Burada araştırmaya konu olan şey, mecaz ifadelerin kullanılmasının illet ve hikmetleridir.

Kur'ân-ı Kerim'in muhatap kitlesi Arap toplumu olduğu için o, Arap diliyle nâzil olmuştur.⁸⁰⁵ Kur'ân, mucize bir kitap olduğu için bünyesinde Arap dilinin en üst düzey belâgat özelliklerini taşımaktadır.⁸⁰⁶ Kur'ân'ın en büyük i'câz özelliklerinden birisi de dilin tüm edebi ve sanatsal özelliklerini kullanmasıdır.⁸⁰⁷ Mecaz da diğer belâgat özellikleri gibi dile ahenk katan, anlatımı kolaylaştıran ve muhatabı etkileyen bir niteliktir. Bu sebebe binaen Kur'ân'da mecaz sanatının kullanıldığı söylenebilir.⁸⁰⁸

Müfessirler, Kur'ân'da mecaz ifadelerinin kullanılmasının esas nedeninin mecazın dile zenginlik ve güzellik katma ile sözün etkisini arttırma özelliklerine sahip olması gibi gerekçeler öne sürmüşlerdir.⁸⁰⁹ Buradaki illet, Kur'ân'ın hem benzeri getirelemeyecek mucize bir kitap oluşunu destekleme hem de muhatabı en üst düzey dilsel özellikleri kullanarak iknâ etmedir. Yani hem tehdidi ile hem de anlatıma güzellik katarak onlara mesajı aktarmaktır. Eğer Allah Teâlâ Arap dilinin en üstün belâgat özelliklerini kullanmasaydı Kur'ân, hem i'câz niteliğini yitirecekti hem de muhatap kitleyi anlatımıyla etkilemekte yetersiz kalacaktı. O zaman muhataplar, Kur'ân'ın Allah tarafından indirilğine itiraz edecek ve onu dilsel açıdan basit bir kitap olarak görecekları için ona iman etmeyeceklerdi. Hülâsa Kur'ân'da mecaz ifadelerin kullanılmasının illeti ile burada gözetilen maslahat, Kur'ân'a i'câz özelliği veren ve anlatıma zenginlik katan sanatsal özelliklerin kullanılarak muhataplardan gelebilecek itirazlara kapıyı kapatmak ve muhatapların ona iman etmelerini sağlamaktır. Başka bir deyişle Kur'ân, mecâz ifadeleri kullanarak kendisinin ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaktadır. Çünkü sıradan bir kitap niteliği taşısaydı kutsallığı tehlikeye düşecekti. O zaman hedeflediği şeyi gerçekleştiremeyecek yani insanlar ona iman etmeyecekti. İşte buradaki hikmet, Kur'ân'ın kendisine iman edilmesini temin edecek bir stil geliştirerek amaçladığı şeyi

⁸⁰⁵ en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/31; Polat, "Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihî Bir Form Olarak Kur'ân Dili", *Marife Dergisi* 9/1 (2009), 12-19.

⁸⁰⁶ Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Me'hâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: 1957), 2/3502, 3503; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 127, 128; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*, 76-79.

⁸⁰⁷ Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 41-93; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 47-51; Şahin Güven, "Kur'ân Dilinin Özellikleri", *ERUIFD* 1/14 (2012), 8-12; Emanullah Polat, "Kur'ân Dili Arapça'nın Yapısı ve Bazı Özellikleri", *Turkihs Studies* 9/2 (2014), 1794-1796.

⁸⁰⁸ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/293-303; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/167, 168; Bulut, *Belâğetü'l-müeyyere*, 103-107.

⁸⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 494; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 47-49.

yakalamasıdır. Bu da onun belâğî özelliklerden birisi olan mecâzı kullanmasıyla mümkündür.⁸¹⁰

İbn Âşûr, Arapların dilin sanatsal özelliklerine çok fazla önem verdiklerini, bu durumun onların üslûplarına da yansıdığını ifade etmektedir. Bunun bir sonucu olarak onlar, dilin başta mecaz olmak üzere pek çok edebi özelliğini kullanmışlardır. Kur'ân'ın onlarda karşılık bulması için muhatap toplumun kullandığı dilin en üst sanatsal özelliklerini taşıması gerekmektedir. Çünkü dilin edebi ve belâğî özellikleri, anlatımı kolaylaştırmakta ve muhatapta işitsel anlamda tatlı bir his uyandırmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın bu sanatsal özellikleri barındırması onun benzerinin getirelemeyeceği iddiasını da desteklemektedir. Eğer Kur'ân, bu niteliklere haiz olmasaydı onun ilahi kelam oluşuna itiraz edilebilirdi. İbn Âşûr'un konuyla ilgili fikrini esas alarak onun böyle bir illetlendirmeye gittiği kanısına varabiliriz. Yine onun söylemleri odak alınarak Kur'ân'da mecaz kullanımının şu hikmetleri muhtevi olduğu iddia edilebilir: Ona göre dilin sanatsal özellikleri anlatıma akıcılık, kolaylık, anlaşılabilirlik ve tatlılık katmaktadır. Bu özellik sarmalı sayesinde muhataplar, Kur'ân'ı daha iyi anlamakta ve verdiği mesajı idrâk etmektedirler. Kur'ân'ın gönderiliş amacı da muhatapları en güzel yöntemlerle ikna etmek olduğu için dile güzellik katan, hitabı somutlaştıran ve anlaşılmayı kolaylaştıran belâgat özelliklerini kullanmıştır. Yani muhatabın idrâk dünyasının sınır uçlarına dokunabilmek için Kur'ân'da söz söyleme sanatı en muazzam şekilde kullanılmıştır. Bu sanatların başında ise mecaz ifadeleri gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın ilahi kitap olduğunu destekleyen en önemli unsurların başında gelen özellikler, dilsel niteliklerdir. Başta mecaz olmak üzere bu özelliklerin Kur'ân'da var olması muhatabın ona iman etmesinin gerekçelerinden birisidir. Burada dikkat edilmesi gereken en mühim hikmet, muhataba Kur'ân'ın dil açısından mucize bir kitap olduğunu göstermek ve ona iman etmesini sağlamaktır. Bazen de dil açısından hakikî anlamla ifade edilemeyen şeyler mecâz yoluyla daha kolay ifade edilebilir. Kur'ân, bu manada muhatapların bazı konuları kolayca anlayabilmesi için dil bakımından anlatımı daha basit olan mecâzı

⁸¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 5/329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/387; 4/579, 5/150, 151; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/293-301; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 15/254; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255-258; Süyûtî, *el-İtkân*, 494-506; el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve Kavâiduhû*, 280-284; Ebû Zehre, *En Büyûk Mu'cize Kur'ân*, 125-484; İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecazın Terimleşme Süreci", *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 24-28; Öztürk, "Kur'ân Dilinde Kinaye ve Ta'riz", *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 116, 117; Necdet Çağır, "Hakikat-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'ân'da Temsili Anlatım", *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 99.

kullanmıştır. Bunun sağladığı fayda ise muhatapların mesajı daha iyi algılayabilmesidir.⁸¹¹

Örneğin İbn Âşûr, Bakara suresinin "*Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydir, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefaath edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (O'na hiçbir şey gizli kalmaz.) O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir, büyüktür.*" mealindeki 255. ayetinde geçen " *وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ* /O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler/ihata edemezler." ifadesinin mecaz olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bir şeyi ihata etmek somut anlamda tüm unsurlarıyla bir şeyi kapsamak manasına gelmektedir. Oysa burada somut bir şeyin ihata edilmesi söz konusu değildir. Bu yüzden bu ifade gerçek anlamında değil mecaz anlamda kullanılmıştır. Bu örnekten hareketle Kur'ân'da sıkça mecaz ifadelerin kullanıldığı; bunun ise onun Arap dilinin sanatsal özelliklerini kullanarak hem muhataplarını ikna etme hem de Kur'ân'ın ilahi bir kitap olduğunu destekleme gayesi taşıdığı ifade edilebilir.⁸¹²

İbn Âşûr'un mecaz ifadelerin kullanılmasının illet ve hikmetlerini Kur'ân'ın i'câzıyla ilintilendirmesi, son derece başarılı bir sav olarak görülmelidir. Çünkü Arap diliyle inmiş bir kitabın o dile ait sanatsal özellikleri kullanmaması bir kusur olmakla beraber anlatımın zorlaşmasına da sebep olmaktadır.

3.2.9. İ'câzü'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

İ'câzü'l-Kur'ân'ın illet ve hikmetleri derken kastedilen şey, Kur'ân'ın neden muhaliflerini bir benzerini getirmekten aciz bırakmak istediği ve bunda gözetilen maslahatın ne olduğudur.

Kur'ân'ın benzerini getirme konusunda muhataplarına meydan okumasına tehdîd denilmektedir.⁸¹³ Kur'ân, bu meydan okumaları birkaç yerde dile getirmiştir.⁸¹⁴ Malum

⁸¹¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 39, 93-100, 245; 3/16; 7/180, 181; 12/80, 81; 23/19.

⁸¹² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 3/22.

⁸¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 645-650; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/42; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 31-33.

⁸¹⁴ el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

olduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm bütün yönleriyle mucize bir kitaptır.⁸¹⁵ Yani hem içerik açısından hem de lafız, mana ve üslûp açısından benzerinin getirilemeyeceği bir kitaptır. Çünkü mucize olağanüstülüğü ifade eden bir terimdir.⁸¹⁶ Müfessirler, Kur'ân'ın kullandığı dil, belâgat ve üslûbunun yanı sıra lafız, terkip ve söz dizimi ile mana açısından içerdiği gaybî haberler, kıssalar, ahkâm konuları, ahlâk ve sosyal meseleler ilgili içerdiği bilgiler açısından mucize bir kitap olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹⁷ Kur'ân'ın mucize oluşunun ve bunun üzerinden muarızlarına meydan okumasının illeti, Allah'ın Hz. Peygamber'in peygamberliğini teyit etmesi ve Kur'ân'a karşı oluşabilecek düşünsel rahatsızlıkları izale etmek istemesidir. Yani buna sebep olan durum, Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğunu teyit eder bir mucizeye duyulan ihtiyaç ve Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunun ispat edilmesi olgusudur. Zira mucize bir eserle gelmeseydi muhatapları Hz. Peygamber'e iman etmeyeceklerdi ve Kur'ân'ın ilahi bir kelam olduğunu reddedeceklerdi. İşte bunun önünü tıkamak için Allah, Kur'ân'ı i'câz özellikleriyle donatmış ve muarızlarına benzerini getirme noktasında meydan okumuştur. Bunun hikmeti ise muhatapların Kur'ân'ın mucizeliği karşında acziyetlerini anlamalarını ve ona iman etmelerini sağlamaktır. Böylelikle muhataplar, benzerini getiremedikleri bir kitabın ilahi bir kitap olduğunu idrâk edecek ve ona iman edeceklerdir.⁸¹⁸

İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzının illet ve hikmetleriyle ilgili düşünceleri şu şekilde aktarılabilir: O, Kur'ân'ı ne öncekilerin ne de sonrakilerin bir benzerini getiremediği mucize bir kitap olarak nitelemiştir. Ona göre Kur'ân, Arap dilinin en belîğ kitabıdır ve onca tehdî ayetine rağmen muarızları tarafından bir benzeri getirelememiştir.

⁸¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/61-64; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 47-80; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 187.

⁸¹⁶ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/73; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/116-123; Süyûtî, *el-İtkân*, 645-650; 54-94; Ma'bed, *Nef'atün Min Ulûmi'l-Kur'ân*, 118-121; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 15-20.

⁸¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/92-105; Hamid, *el-Furkân fî Beyânî İ'câzi'l-Kur'ân*, 266, 267; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 46-79.

⁸¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/218-224; Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 2/252, 253; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/92-105; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/333-338; Âişe Abdurrahman, Âişe bint Muhammed Alî Abdurrahmân, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1987), 40-94; Mustafa Sadık Rifaî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve Belâğeti'n-Nebeviyye*, thk. Devriş Cüveydî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 117-213; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/236-239; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/61-81; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 101-484; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/42.

Kur'ân'ın benzerinin getiremeyişinin sebebi, onun Arap dili ve belâgatinde ulaştığı seviyedir.⁸¹⁹

İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzının üç şekline dikkat çekmekte ve bunlardan birincisinin onun belâgat ve fesahatte ulaştığı en üst seviye olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, temsil, teşbih, istiâre, üslûp ve nazım açısından Arap dilinin en mükemmel kitabıdır. İkincisi, Kur'ân, Arap nazımının ulaşamayacağı bir dizim şekline sahiptir. Üçüncüsü ise insan aklının hiçbir asırda ulaşamayacağı hikmetli manalar ile akli-ilmi hakikatlere dair işaretler barındırmasıdır. Ayrıca o, Kur'ân'ın kıssalar ve gaybî haberler içermesini de bir i'câz özelliği olarak tasavvur etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın lafız yönünden mucize oluş tarafı Arapları ilgilendirirken; içeriğindeki bilgiler açısından mucize oluşu ise tüm insanlığı ilgilendirmektedir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın günümüze kadar bozulmadan tevatür yoluyla ulaşmasını da bir i'câz yönü olarak telakki etmektedir.⁸²⁰ Görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kur'ân'ın mucize bir kitap oluşunun illeti olarak nüzûl dönemi Araplarının dilin sanatsal özelliklerine önem vermesi sonucu Allah'ın da onlara belâgat anlamında üst düzey bir kitap göndermesi şeklinde bir gerekçe sunmaktadır. Eğer Kur'ân böyle bir niteliğe haiz olmasaydı muarızlar, Hz. Peygamber'in bunu kendi kafasından uydurduğunu iddia edeceklerdi. Bu iddialarının çürütülmesinin en mantıklı yolu muarızların benzerini getirmekten aciz olacakları edebi özellikte bir kitap göndermek olacaktı. Yani Kur'ân'ın mucize bir kitap olmasını gerektiren temel neden, muhataplarının dilin retoriksel özelliklerini çok iyi bilmeleridir. Eğer Kur'ân edebi açıdan muhataplarının benzerini meydana getirebileceği bir kitap olmuş olsaydı onu uydurulmuş kabul edip ona iman etmeyeceklerdi. Ona göre Kur'ân'ın mucizeliğinin hikmeti ise benzeri getirilemeyecek bir kitabın ilahi bir kitap olması gerektiği fikrini muhatapların algısına yerleştirmek ve bu sayede ona iman etmelerini sağlamaktır. İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzının sadece lâfzî olmadığını; nazım ve mana açısından da mucize olduğunu ifade etmekte ve onun sadece nüzûl dönemi Arapları için değil de kıyamete kadar gelecek tüm insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı bir kitap olduğunu vurgulamaktadır. Öyleyse Kur'ân, kendisinin ilahi kelim olduğunu ispatlayacak nitelikte bir kitap olmalıdır. Bunun yolu ise insanlığa metiniçi düzen ve mana açısından

⁸¹⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/101-105; 11/170; 27/65, 66.

⁸²⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/104, 105-120; 11/170.

en üst seviyede olan bir kitap göndererek hem onlardan gelebilecek itirazları bertaraf etmek hem de ona iman etmelerini sağlamaktır.⁸²¹

Örneğin İbn Âşûr, Hud suresinin “Yoksa, «Onu (Kur'an'ı) kendisi uydurdu» mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.” mealindeki tehdidi bildiren 13. ayetini tefsir ederken Kur'ân'ın i'câzının illet ve hikmetleri hakkında şunları ifade etmektedir: “Bu ayet Kur'ân'ın en güzel üsluplarından. Allah Teâlâ bu üslup üzerinden Kur'ân'ın ilahi bir kelim olduğunu ve Hz. Peygamber'in sözü olmadığını teyit etmektedir. Eğer o, peygamberin kafasından uydurduğu bir kitap olsaydı belâgat açısından bu kadar güzel olamazdı. Çünkü böyle üst düzey edebi özelliği olan bir kitabın bir insan tarafından vücuda getirilmesi imkânsızdır. Bu da Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu göstermektedir.” Ona göre burada ön plana çıkan illet, Kur'ân'ın retorik özelliği üzerinden muarızlarından gelebilecek itirazları bertaraf etmektir. Kur'ân'ın bu belîğ özelliğinin hikmeti ise muhataplara bunun insan ürünü bir kitap olmadığını ispat ederek onlara acizyetlerini gösterme yoluyla ona iman etmelerini sağlamaktır.⁸²²

İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzının nüzûl dönemiyle sınırlı olmadığını söylemesi onun hem lafız hem üslûp hem de mana açısından evrensel olduğunu ve her dönemde benzeri getirelemeyecek bir kitap olduğunu teyit edecek bir söylemdir. Onun Kur'ân'ın muciz bir kitap olarak indirilmesinin illeti olarak sunduğu “Allah'ın onun benzerini getirmede her dönemdeki muhatapları aciz bırakmak isteği” fikri ise ajanda maddesi olabilecek kadar önemli bir düşüncedir.

3.2.10. Garibu'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Garibu'l-Kur'ân'ın illet ve hikmetlerinden maksat, Kur'ân'da neden Arapça dışındaki diller ile Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerde isti'mâl edilen kelimelerin kullanıldığının maksatlarının tespit edilmesi ve hangi maslahatların gözetilerek böyle bir tercihte bulunulduğunun ortaya konulmasıdır.

⁸²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 104-120, 125-130; 11/170; 27/65-67.

⁸²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/170.

Kur'ân-ı Kerim, Arap dilinin⁸²³ Kureyş lehçesiyle indirilmiştir.⁸²⁴ Müfessirler, ilk muhataplarının Arap olması iletine binaen Kur'ân'ın Arap diliyle nâzil olduğunu ifade etmişlerdir.⁸²⁵ Muhataplar Arap olduğu halde Kur'ân'da Arapça dışındaki dillerden az da olsa kelime kullanımlarının neden gerekli görüldüğünün illeti hakkında müfessirlerin düşünceleri şöyle özetlenebilir: Onlara göre bu kelimeler, Arapların önceden de kullandığı kelimelerdir. Yani Arap dil kurallarına uymasa da Arapçalaşmış kelimelerdir.⁸²⁶ Öte taraftan nüzûl dönemi Arapları yetersiz olsada bir din bilgisine sahiplerdi. Yani onlar, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadarki süreçte Allah'ın insanlığa peygamber ve kitaplar gönderdiğini az çok biliyorlardı.⁸²⁷ Din gönderilen bu toplumların çoğu da Arap değildi.⁸²⁸ Bu yüzden Kur'ân, nüzûl dönemindeki insanlara önceki toplumlar hakkında hem bilgi veriyor hem de dini literatüre ait bazı ifadeleri aktarıyordu.⁸²⁹ Yani Allah Teâlâ, ilk muhatap topluma Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilen dinlerin aslında tek bir din olduğunu; bunun adının da İslam olduğunu öğretmek için tarihi süreçte bahsi geçen toplumların kullandığı kelimeleri aktararak bu görüşü ispat etmiştir.⁸³⁰ Bunun temel illeti, tarihi süreç içerisinde gönderilen tüm dinlerin kaynağının bir olduğunu ispatlamak ve İslam'ın diğer ilahi dinlerin devamı olduğunu vurgulamak içindir. Bir bakıma vahyin birliği doktrinini muhataplara öğretmeye çalışmak içindir.⁸³¹ Kısaca, Kur'ân'ın diğer ilahi kitapların

⁸²³ Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/30.

⁸²⁴ Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdî'l-'akli's-selîm*, 3/229; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/168-170; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 70; Necati Kara-Necdî Karakaya, "Kur'ân Dilinin Modern Dilbilime Göre Değerlendirme Denemesi: Kureyş Lehçesi mi Kureyş Ağzı mı?", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2013), 52-56.

⁸²⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3795; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/30, 168-170; Polat, "Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihsel Bir Form Olarak Kur'ân Dili", 12, 13; Güven, "Kur'ân Dilinin Özellikleri", 8.

⁸²⁶ Herevî, Ahmed bin Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. Mahmud Muhammed Tanehî (Kahire: 1970), 9-13; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, 1/110-112; Güven, "Kur'ân Dilinin Özellikleri", 11; Hakan Uğur, "Kur'ân-ı Kerim'deki Arapçalaşmış Kelimeler-Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 145-147.

⁸²⁷ el-İsrâ 17/107, 108; en-Nahl 16/24; ez-Zümer 39/38; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 6/688; Hâzin, *Tefsirü'l-Hazîn*, 4/58; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 88-105; Kaya, "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", 8. *Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu* (Temmuz 2011), 126-130.

⁸²⁸ el-Bakara 2/40-89; el-Enbiyâ 21/52-92; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 26/204; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/559; 5/454-461.

⁸²⁹ el-Bakara 2/40-122; el-En'âm 6/74-87; el-Kasas 28/1-88; el-Enbiyâ 21/52-92.

⁸³⁰ Âlî İmrân 3/19, 95; en-Nahl 16/123; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 8-11; İdris Şengül, "Kur'ânî Çerçeve İslamın Evrensellik Boyutu", *Diyanet İlmi Dergisi* 30/2 (1994), 43-56.

⁸³¹ el-Enbiyâ 21/92; Muînuddîn el-İcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 3/34; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/274; Zehebi, *el-İsrâ'iliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 8-11; Şengül, "Kur'ânî Çerçeve İslamın Evrensellik Boyutu", 43-56.

devamı olduğunu iş'âr ettirerek insanlığa bunun yeni bir şey olmadığı ve Hz. Peygamber'in de diğer peygamberler gibi gerçek bir peygamber olduğu konusunda iknâ etmektir.⁸³² Eğer Kur'ân'da önceki toplumların haznesinde geçen kelimeler kullanılarak onlara ait bilgiler anlatılmasaydı ilk muhataplar ve sonraki insanlar, İslam'ın uydurulmuş yeni bir din olduğunu düşüneceklerdi. Eğer Kur'ân, onların devamı niteliğinde olmasaydı önceki dinlere ait bilgileri vermez; verse bile onların dillerinde kullandıkları kelimeler üzerinden bunu yapmazdı.⁸³³ Müfessirlerin yorumları esas alınarak Kur'ân'da yabancı kelimelerin kullanılmasının hikmeti ise şu şekilde açıklanabilir: İlk peygamber'den son peygamber'e kadar gönderilen dinler, esasında tek bir dindir ve kaynakları birdir. En son gelen din de onların bir devamıdır. O halde buna iman etmek gerekmektedir. Yani burada gözetilen maslahat, İslam'ın diğer ilahi dinlerin devamı olduğu üzerinden muhatapların ona iman etmelerini sağlamaktır. Başka bir deyişle vahiy birliği üzerinden muhatapların İslam dinini kabul etmelerini temin etmektir.⁸³⁴

İbn Âşûr, Kur'ân'da garib kelimelerin varlığını kabul etmekte ve Kur'ân'da garib olduğu iddia edilen bazı kelimelerin kökeni hakkında değerli malumatlar paylaşmaktadır. O, bu kelimeleri tahlil ederken ilk önce kelimenin Arapça olup olmadığı hakkında bilgi verir. Eğer Arapça değilse hangi dile ait olduğu ve Arapçaya nasıl geçtiği hakkındaki verileri paylaşır. Bazen de hangi dilden Arapçaya geçtiğini belirtmeden sadece Arapça olmadığını ifade eder. Ona göre Kur'ân'da başta Aramice olmak üzere Habeşçe, İbrânice, Keldânice, Ken'ânice, Yemence, Rumca, Farsça, Kıptice ve Hintçe kelimeler mevcuttur. İbn Âşûr'un bu konudaki temel doktrininden hareketle onun Kur'ân'da garip kelimelerin kullanılmasının illet ve hikmetleri hakkında şöyle düşündüğü söylenebilir: İbn Âşûr, yukarıda ifade ettiğimiz gibi İslam dininin Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar geçen sürede gelen tüm dinlerin ortak adı olduğunu

⁸³² el-Bakara 2/41; el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvan Adnan Davudî (Şam: Daru'l-Kalem, 1995), 102; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve haqâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyûvî (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/84; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/53.

⁸³³ el-Bakara 2/30-116; Âlî İmrân 3/33-58; en-Nisâ 4/163; en-En'âm 6/74-89; el-A'lâ 87/19.

⁸³⁴ el-Enbiyâ 21/92; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/90-95; 13/73-77; 19/80-83; 32/10; Süyûtî, *el-İtkân*, 239, 240; Abduh-Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 7/585-609; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/75, 76; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/749, 750; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/53; Demir, "Kur'ân'ı Anlamada Garibu'l-Kur'ân'ın Yeri ve Kurtubî'nin Garibu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı", 214-227; Bıykoğlu, "Şevkânî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Garibu'l-Kur'ân Konusuna Yaklaşımı," *Kur'ân ve Dil İlimleri 1* (2021), 55, 62; Düzgün, "Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 3/1* (2005), 20, 21; Şengül, "Kur'ânî Çerçeve İslamın Evrensellik Boyutu", 43-56.

yani bunların aslında tek bir din olduğunu; Allah Teâlân'ın da Kur'ân'da bu süreci anlattığını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Allah, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar geçen sürede gönderdiği peygamberler, kitaplar ve onların muhatabı olan toplumlar hakkında genel bir bilgilendirme yapmaktadır. Yani dinin tarihi serencamını muhataplarına rapor etmektedir. Allah, bunlarla ilgili verileri aktarırken o toplumların kullandığı dillerde geçen kelimeleri kullanarak bu bilgilendirmeyi yapmaktadır. Kendilerine peygamber gönderilen bu toplumların kahir ekseriyeti Arap olmadığı için bu kelimeler Arapların nezdinde garip yani yabancı kelimelerdir. Cahiliye dönemi Arapları, bu toplumlar hakkında az da olsa bilgi sahibi oldukları için bu yabancı kelimeleri kullanmışlardır. Bu isti'mal sonucu bu kelimelerden bazıları zamanla Arapçalaşmıştır. Burada sorulması gereken şey, Allah'ın Kur'ân'da bu garip kelimeleri neden kullandığı ya da hangi hikmeti gözeterek kullandığı sorusudur. Bu kullanımların illeti, tarihi süreçte gelen tüm dinlerin aslında tek bir din olduğunu, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu ve Kur'ân'ın da son ilahi kitap olduğunu insanlığa bildirmektir. Bunun hikmeti ise bunlara iman edilmesini sağlamaktır. Tasdik ettirmeye çalışılan şey, Hz. Muhammed'in yalancı bir peygamber olmadığı ve Kur'ân'ın da onun uydurduğu bir kitap olmadığı tezidir. Çünkü öyle olmuş olsaydı o, Hz. Âdem'den beri peygamber gönderilen toplumlar hakkında onların kendi dilleriyle bazı bilgiler aktaramazdı.⁸³⁵

Örneğin İbn Âşûr, Bakara suresinin “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ” *Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vâdettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun.*” anlamındaki 40. ayetini tefsir ederken ayette geçen “إِسْرَائِيلَ/İsrail” kelimesinin İbrânice olduğunu ve Hz. Yakup'un lakabı olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın bu yabancı kelimeleri kullanmasının illet ve hikmeti, İsrailoğulları kıssasını anlatarak kendisinin diğer kitapların devamı olduğunu vurgulamak, dolayısıyla Kur'ân'a inanılması gerektiğini ifade etmektir.⁸³⁶

⁸³⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/450, 451, 738-740, 742, 743; 3/188-196; 4/13; 6/31-36; 7/141, 142, 337-350, 355-359; 15/308, 313; 17/84; 18/69, 70; 22/169; 27/427-429; 30/420-422, 545.

⁸³⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/447- 463.

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, söylem olarak Kur'ân'da garip ifadelerin kullanımının illet ve hikmetlerini vahyin birliğiyle ilintilendirmekte ve bu argüman üzerinden Kur'ân'ın ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Mantıksal örüntüsü analiz edildiğinde İbn Âşûr'un vahyin birliği doktriniyle oluşturduğu imgenin ne kadar makul olduğu görülecektir.

3.2.11. Müşkilü'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Müşkilü'l-Kur'ân konusunun illet ve hikmetleri derken kastedilen şey, Kur'ân ayetlerinin birbirine zıtmış gibi görünmesinin nedeni ve bunun herhangi bir faydasının olup olmadığı meselesidir.

Kur'ân-ı Kerim'de tenâkuz olup olmadığı meselesinde ilk sözü Kur'ân'ın kendisi söylemiş ve bünyesinde herhangi bir çelişkinin olmadığını ifade etmiştir.⁸³⁷ Yani ilahi kaynaklı bir metin olması hasebiyle kendi içerisinde birbiriyle uyumlu bir yapı arz etmektedir. Peki, ilahi niteliği olan bu metinde asimetric bir görüntü varmış izlenimini veren şey nedir? Kur'ân'ın sanatsal söyleyişi yani retoriki mi, ayetlerin manaları mı yoksa muhatabın bilgi yetersizliğinden kaynaklanan yanlış bakış açısı mı? İşkâle sebep olan şeyler illet, bunda gözetilen maslahat ise hikmet kavramını öne çıkarır.

Müfessirler, muhatapta ilk bakışta çelişki varmış görüntüsü veren ayetler arasındaki zıtlık vehminin oluşmasının esas illetinin hem Kur'ân'ın anlatım üslûbundan hem de muhatabın eksik bilgiye dayalı yanlış bakış açısından kaynaklandığını ifade etmektedirler.⁸³⁸ Onlara göre Kur'ân'ın Arap dilinin en üst düzey gramatik ve sanatsal özelliklerini kullanması,⁸³⁹ işin uzmanı olmayan muhataplar açısından ayetler arasında tenakûz varmış izlenimi uyandırmaktadır.⁸⁴⁰ Çünkü Arap dilinin yapısı gereği Kur'ân'ın kullandığı lafızların bir kısmı müşkil, mücmel, müteşabih ve hafî iken; bir kısmı ise müfesser, zahir ve muhkemdir. Yine bu lafızlar, bağlamına göre bazen hakiki bazen de mecâz manalara hamledilebilmektedir. Ayrıca kıraat farklılıkları, müşterek lafız

⁸³⁷ en-Nisâ 4/82; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/115.

⁸³⁸ Abduh-Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/287-297; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/35, 36; Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 4,-6, 124; Mehmet Akın, "Kur'ân'ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 372-376.

⁸³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/115; Ebû Zehre, *En Büyûk Mu'cize Kur'ân*, 125-478; Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 157.

⁸⁴⁰ Akın, "Kur'ân'ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi", 372-376.

kullanımları, ayete birden fazla mana verilme ihtimalinin olması, konuların farklı yer ve kesitlerde verilmesi gibi durumlar da asimetrik bir görüntünün oluşmasına sebep olmaktadır. Kur'ân'ın i'câz özelliği ve beyân, meânî, bedî' gibi edebi söyleyiş tarzları dikkate alındığında onun Arap dilinin gramatik inceliklerine haiz olmayan kişiler tarafından ilk bakışta anlaşılmaması olağan bir durumdur.⁸⁴¹ Ayrıca Kur'ân'da anlatılan olayların farklılık arz etmesi, muhataplarının farklı kişiler olması, muhtelif olayların birbirine ait niteliklerde buluşturulması, anlatılan hadiselerin değişik amaçlarla anlatılması, yer, zaman ve sebep farklılığı ile anlatılan olayların değişik merhalelerde anlatılması gibi nedenler, Kur'ân'ın karmaşık bir yapı görüntüsü verdiği zannını meydana getirmektedir.⁸⁴²

İbn Âşûr'un konuyu müstakil bir başlık altında ele almadığı sadece aralarında tenâkuz olduğu iddia edilen ayetlerin tefsirinde çeşitli çözüm önerileri sunarak böyle bir zıtlığın var olmadığını ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Onun da diğer müfessirler gibi bazı ayetlere dayanarak Kur'ân'da herhangi bir tenâkuzun olmadığı anlayışını benimsediği gözlemlenmektedir.⁸⁴³ Ona göre Kur'ân, kendi içerisinde düzenli bir yapıya sahiptir. Ayetler arasında var olduğu sanılan asimetrik durumun illeti yani temel sebebi Kur'ân'ın belağâtinin ve anlam dünyasının genişliğinin tam olarak kavranamamasıdır.⁸⁴⁴ İbn Âşûr'un söylemlerinden hareketle onun ayetler arasındaki zıtlık görüntüsünün hikmetine dair şöyle bir yaklaşım sergilediği iddia edilebilir: Ona göre Kur'ân anlatımları, Arap dilinin en üst düzey edebi söyleyişine dayanmaktadır. Bunun bir neticesi olarak dile ve Kur'ân'ın üslûp özelliklerine hâkim olmayan kişiler, duruma vakıf olmadıkları için ayetler arasında tenâkuzun olduğunu düşünmektedirler. Oysa Kur'ân'ın bu özelliği aslında kendisinin ilahi bir kitap olduğunu ispat etmek ve muhatabı kendisine hayran bırakarak onun iman etmesini sağlamak içindir. Yani

⁸⁴¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s), 63-67; Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 63, 64; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/15-18, 3/198, 199, 414-423, 432-455; Süyûtî, *el-İtkân*, 452-457, 494, 506-528; Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 7-115; Mehmet Kılıçarslan, "Müşkilü'l-Kur'ân Ayetlerdeki Hâl ya da Zi'l-Hâl'in Doğru Tespit Edilememesi Sorunu", *Cappadocia Journal Of History and Social Sciences* 16 (2021), 192-194; Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 1995), 81, 99.

⁸⁴² Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 288-321; Kılıçarslan, "Müşkilü'l-Kur'ân Ayetlerdeki Hâl ya da Zi'l-Hâl'in Doğru Tespit Edilememesi Sorunu", 192-194.

⁸⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/137, 138.

⁸⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8, 9, 18-24; 5/137, 138.

muhatapın faydasını amaç edinen bir üslûp tarzıdır. Muhatapın dilsel, sanatsal ve anlatımsal idrâkten uzak bir şekilde Kur’ân’a yaklaşması elbette onu, ayetler arasında çelişki varmış zannına sürükleyecektir. Bu durum Kur’ân’ın belâğî özelliğine dair hikmetini gölgelendirmez.⁸⁴⁵

Örneğin İbn Âşûr, Nisâ suresinin “*Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.*” anlamındaki 3. ayeti ile “*Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bâri birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir, gûnahtan sakınırsanız Allah şüphesiz çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” mealindeki 129. ayeti arasında var olduğu düşünülen zıtlığın giderilmesi ile ilgili şu öneride bulunmaktadır: İbn Âşûr'a göre üçüncü ayette kadınlar arasında adaletli olunması gerektiği emri varken 129. ayette her ne kadar aralarında adaletli davranılmaya kalkışılırsa bile yine adaletin sağlanamayacağı ifade edilmektedir. Burada ilk etapta bir zıtlıktan bahsedilebilir. Ancak ayetler Arap dili ve kastettiği mana açısından incelendiğinde bir zıtlıktan bahsetmenin imkânsız olduğu görülecektir. Zira “*adaleti emreden*” ayetle “*adaleti sağlayamazsınız*” ayetinin hem gramer açısından hem de gramerin ayete yüklediği anlam açısından birbirinden tamamen farklı mefhumlar barındırmaktadır. Kadınlar arasında adaletli olmayı öğütleyen ayetin “*adalet*” ifadesinden kastı, kadının nafakası ile giyim kuşamının temin edilmesi ve onunla beşeri ilişkilerde insancıl davranılmasıdır. “*Adaletin sağlanamayacağı*” ifadesinin yer aldığı ayette ise nafakanın sağlanması gibi zahiri durumlar değil de kadınla olan duygusal ve romantik ilişki kastedilmektedir. Çünkü bir erkeğin pek çok eşi olduğu halde duygusal anlamda hepsini aynı ölçüde sevmesi imkânsızdır. Erkek duygusal olarak yalnızca tek bir kadınla bağ kurabilir. Diğerleriyle sadece beşeri ilişkiler çerçevesinde ilişki kurabilir. Dolayısıyla burada anlatılmak istenen şey, çokeşlilikte erkeğin duygu ekseninde tüm eşlerini aynı ayna ve aynı derecede sevmeyeceği olgusudur. Ancak onların temel ihtiyaçlarını karşılamada ve onlarla insani ilişkiler geliştirmede hepsiyle aynı ölçüde ilgilenebilir. Yani bu minval doğrultusunda adaleti sağlayabilir. Ancak mevcut konjontör içerisinde duygusal ilişki

⁸⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/8, 9, 101-104; 5/137, 138.

açısından adaleti sağlayamaz. Böyle bir durumda her iki ayet arasında herhangi bir zıtlığın olmadığı görülmektedir.⁸⁴⁶

Müşkilü'l-Kur'ân meselesinde İbn Âşûr'un özgün fikirleriyle diğer müfessirleri gölgede bıraktığı izlenmektedir. Onun Kur'ân'da tezatın olmadığı tezini mantikî deliller çerçevesinde ele almasından ziyade zıtlığa nedenmiş gibi görünen durumun aslında Kur'ân'ın mu'ciz bir kitap olduğunun tescili olarak sunması zekice bir hamle olarak görülmelidir. Çünkü o farklı çözüm önerilerini birleştirerek ilk bakışta Kur'ân'ın aleyhine olan bir durumu onun lehine çevirmektedir. Onun, "*Kur'ân, olması gerektiği gibi Arap dilinin tüm sanatsal özelliklerini bünyesinde toplamıştır.*" nosyonu, kusuru onu anlamayan muhataplara atfederek hem Kur'ân'ın kusursuzluğunu ispatlamakta hem de ona belâğat açısından en yüksek puanı vermektedir.

3.2.12. Mubhematu'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Mubhematu'l-Kur'ân'ın illet ve hikmetlerinden maksat, Kur'ân'da hangi gerekçe ile ve hangi maslahata binaen müphem ifadelerin kullanıldığının tespit edilmesidir. Yapılan tarif esas alınarak Kur'ân'da neden açık ifadeler yerine belirsiz ifadelerin isti'mâl edildiği sorusunun cevabını bulmak konunun illet ve hikmetlerinin tespit edilmesine yardımcı olacaktır.

Müfessirler, Kur'ân'da müphem lafızların kullanılmasının bazı illetlerini şu şekilde sıralamışlardır:

1-Ayetin siyakından anlaşıldığı için ism-i zahiri zikretmenin gereksiz olduğu durumlarda kullanılan müphem lafızlar.⁸⁴⁷

2-Bahsi geçen kişinin herkes tarafından bilinen meşhur bir şahıs olması haysiyetiyle adının zikredilmeyip onun yerine müphem bir ifadenin kullanılması.⁸⁴⁸

3-Hakkında konuşulan kişiye atıf yoluyla işaret etmek için adını gizlemek maksadıyla ism-i zahir yerine müphem bir lafzın kullanılması.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 4/222-227; 5/218.

⁸⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/156; Süyûtî, *Müfhimâtü'l-akrân fî Mubhemâtü'l-Kur'ân*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd. (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 1992), 13; Muînuddin el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/38; Şemiri, *el-Mubhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 18, 19.

⁸⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/156; Süyûtî, *Müfhimâtü'l-akrân*, 13; Şemiri, *el-Mubhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 19, 20.

4-Belirtilmesinde herhangi bir fayda görülmediği için ism-i zahir yerine zaman ve mekân ifade eden müphem bir ifadenin kullanılması.⁸⁵⁰

5-Umûm kastedilen yerde hitabın şahsiliğinin arka planda kalması için kullanılan müphem ifadeler.⁸⁵¹

6-Övgü ya da yergi içeren müphem bir ifadeyle muhatabın zikredilmesi.⁸⁵²

Bilindiği gibi ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimler vb. müphemâtlar Arap diline zenginlik katan temel unsurlar arasında sayılmaktadır. Hatta bunların Arap dili açısından vazgeçilmez ögeler olduğu yani dilin bunlardan vareste kılınamayacağı tartışmasız bir gerçektir.⁸⁵³ Çünkü bunlar, ifadeye yani terkip ve cümlelere belâğî anlamda katkı sunmakla beraber onları kısa ve özlü bir şekle sokabilme kabiliyetine de sahiptirler.⁸⁵⁴ İlk bakışta anlatımı zorlaştırıyor gibi görünen müphem ifadelerin aslında Arap dili ve belâgatı retoğinin en önemli parçaları olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵⁵ Tüm bu bilgilerden sonra denilebilir ki Kur'ân'da müphem ifadelerin kullanılmasının illeti, Kur'ân'ın Arap dilinin kurallarına uyma zorunluluğudur. Bunun

⁸⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/157, 158; eş-Şemiri, *el-Mübhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 20, 21; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 158.

⁸⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/159; Süyûtî, *Müfhimâtü'l-akrân*, 13; eş-Şemiri, *el-Mübhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 21; Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Müphem Ayetler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 260-263; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 158-162.

⁸⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/159, 160; Süyûtî, *Müfhimâtü'l-akrân*, 13, 14; Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti, *Def'u ihâmi'l-iztîrâb 'an âyâtî'l-Kitâb*, thk. Bekr Abdullah Buzeyk (Mekke: Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, 2005), 20, 21, 48; eş-Şemiri, *el-Mübhemât fî Kur'âni'l-Kerim*, 22.

⁸⁵² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/160; Süyûtî, *Müfhimâtü'l-akrân*, 14.

⁸⁵³ Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî İlmi'l-Arabiyye*, thk. Fahr Salih Kedâre (Umman: Darü Ummâr, 2004), 136-144, 156-166, 232-234; İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Kaṭrû'n-nedâ ve bellû's-şadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: 1966), 91-94; 96-101; Muhammed Rahmi el-Ekinî, *Molla Câmi meâhu Akdûn'-nâmî*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şemriği el-Mardinî (İstanbul: Mektebetü Yasin, 2013), 2/169-245; Muhammed b. Ahmed b. Abdülbârî el-Ehdel, *el-Kevakibü'd-dürriyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2012), 103-128; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 185-188; Osman Aktaş, "Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 323-347; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 157-162.

⁸⁵⁴ Selahattin Yılmaz, "Kur'ân'ı Kerim'de Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 111; Fatih Tiyek, "Kur'ân'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlam Sorunu", *Bilimname Düşünce Platformu* 27 (2014), 142, 143; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 157-162.

⁸⁵⁵ Teftâzânî, *Muḥtaşarü'l-meânî*, 46-65; el-Ekinî, *Molla Câmi meâhu Akdûn'-nâmî*, 2/169-245; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 185-188; Yaşar, *Kur'ân'da Müphem Ayetler*, 5-30; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 157-162; Yılmaz, "Kur'ân'ı Kerim'de Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", 111-123; Tiyek, "Kur'ân'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlam Sorunu", 142-147.

hikmeti ise Kur'ân'ın dilin tüm imkânlarını en üst düzeyde kullanarak mucize bir kitap olduğunu muhataba idrâk ettirmeye çalışmasıdır.⁸⁵⁶

İbn Âşûr, mubhemâtü'l-Kur'ân konusunu bir ajanda maddesi olarak ele almamış ancak müphem ifadelerin geçtiği ayetlerin tefsirinde bunların kullanım nedenlerine kendi müvacehesinden açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre bu ifadelerle kastedilen kişiler bilindiği zaman onları ism-i mevsul, ism-i işaret, zamir vb. ifadelerle zikretmek ism-i zahirle zikretmekten daha evlâdır. Ayrıca bazen ifadenin kısalığını tercih etme sebebiyle dil açısından daha uygun olduğu için müphem olan ifadeler ism-i zamire tercih edilmektedir. O, bazı ism-i işaretlerin kullanımının, muhataba sanki onunla birebir konuşuyormuş hissi verdiğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre ism-i işaret, salt bir şeye işaret etmek için değil, çoğu zaman işaret edilen şeyin önemine dikkat çekmek için kullanılmaktadır.⁸⁵⁷ Şimdi örnekler üzerinden İbn Âşûr'un müphem ifadelerin Kur'ân'daki kullanımlarının illet ve hikmetlerine dair getirdiği yorumları maddeler halinde inceleyelim.

1-İbn Âşûr, bahsi geçen kişinin kim olduğu metnin genel akışından yani siyakından anlaşıldığı için ism-i zahir yerine müphem bir lafızla ona işaret edilmesini Tevbe suresinin “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ /Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun.” anlamındaki 119. ayeti ile örneklendirmektedir. Ona göre ayette iman edenlerin onlarla beraber olmaları istenen kişiler Mühacirler ve Ensar'dır. Ayetin ism-i zahir yerine kullandığı müphem ifade olan “ الصَّادِقِينَ /ism-i fail "in "ta'rif elim lamı" ile gelmesi bunların “ لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ “ /Andolsun ki Allah, müslümanlardan bir gurubun kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra, Peygamberi ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti. Sonra da onların tevbelerini kabul etti. Çünkü O, onlara karşı çok şefkatli, pek merhametlidir.” mealindeki 117. ayette ism-i zahir ile zikredilmelerine bir işarettir. Metnin siyakından bunların kimler oldukları fehm edildiği için ayet ism-i zahir yerine müphem bir ifade kullanmıştır.⁸⁵⁸ İbn

⁸⁵⁶ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-meânî*, 46-65; el-Ekinî, *Molla Câmi meâhu Akdûn'-nâmî*, 2/169-245; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 125-218; Güven, “Kur'ân Dilinin Özellikleri” 8-12; Albayrak, “Mubhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 157-162.

⁸⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/220- 224, 241, 242, 248; 3/5; 17/137, 138; 24/8; 29/157; 30/576, 577, 612.

⁸⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/54.

Âşûr'un burada illet olarak öne sürdüğü neden, konu bağlamında kim olduğu anlaşılan kişinin tekrar tekrar adının zikredilmesi yerine dilin imkânları çerçevesinde müphem ifadelerle o şahsa işaret edilmesidir. Onun ifadelerinden anlaşıyor ki konunun bağlamından anlaşılan kişinin isminin mükerreren açıkça zikredilmesinin yerine müphem lafız kullanılmasının temelindeki hikmet, ismi zahirin hem metnin görüntü kalitesi ve fonetiğine vereceği zararı engellemek hem de verilen mesajın umûm ifade etmesini sağlamaktır. Çünkü aktarılan hadisede sık sık ism-i zahirin tekrarlanması, olayın tikelleşmesine sebep olmakla beraber verilmek istenen küllî kâidenin sathının genişlemesini de engelleyecektir. Dolayısıyla muhatap, olayın kendisini ilgilendirmedigini sadece ismi geçen şahsı alakadar ettiğini düşünecektir. Böyle bir tevehhümün oluşmasına mahal vermemek için ism-i zahir yerine müphem kalıplar kullanılmıştır.⁸⁵⁹

2-İbn Âşûr, bahsedilen kişi veya kişilerin herkes tarafından bilinen şahıslar oldukları için ism-i zahir yerine müphem bir ifadeyle zikredilmelerine Tevbe suresinin “وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنَّهُ لَا مَلْجَأَ مِنْ” *Ve (seferden) geri bırakılan üç kişinin de (tevbelerini kabul etti). Yeryüzü, genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerini sıktıkça sıkıyordu. Nihayet Allah'tan (O'nun azabından) yine Allah'a sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hallerine) dönmeleri için Allah onların tevbesini kabul etti. Çünkü Allah tevbeyi çok kabul eden, pek esirgeyendir.*” anlamındaki 118. ayetini örnek vermektedir. İbn Âşûr'a göre zikri geçen bu üç kişi yani Ka'b b. Malik, Mürâre b. Rebi' ve Hilal b. Ümeyye isimli şahısların Tebuk Savaşına katılmadıkları herkes tarafından bilinen bir hadise olduğu için Allah, onların isimleri yerine müphem bir ifade olan “الَّذِينَ/onlar” ism-i mevsulünü kullanmıştır.⁸⁶⁰ İbn Âşûr'un sözlerinden hareketle Kur'an'ın toplum tarafından bilinen kişilerin isimleri yerine müphem ifadeler kullanmasının illeti, insanların nezdinde şöhret bulmuş bir olay ya da kişinin ism-i zahirle tekrar tekrar zikredilmesinin dil açısından kerih görülmesi şeklinde düşünülebilir. Bunda saklı olan hikmetin ise gereksiz

⁸⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/395-401, 449, 450; 4/270.

⁸⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 11/51, 52.

söylemlerle muhatabı usandırmamak ve onu alabilince anlatımın sağladığı kolay ve kısa yollarla mesajla bulaştırmaktır.⁸⁶¹

3- İbn Âşûr, hakkında söz söylenen şahsa atıf yoluyla işaret etmek kastıyla adının gizlenmek istenmesi üzerine ism-i zahir yerine müphem bir lafzın kullanılmasına Âlî İmrân suresinin “ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مَّا عَصَوْا اللَّهَ فِي الْأُمُورِ ” (Resûlüm!) Kendilerine Kitap'tan bir pay verilenleri (yahudileri) görmez misin ki, aralarında hükmetmesi için Allah'ın Kitab'ına çağırılıyorlar da, sonra içlerinden bir gurup cayararak geri dönüyor.” mealindeki 23. ayetini örnek vermektedir. İbn Âşûr, ayette müphem ifade olan “ الَّذِينَ /ism-i mevsul" ile kastedilen kişilerin Yahudiler olduğunu; çünkü Medine’de Müslümanlarla beraber Hristiyanların değil sadece Yahudilerin yaşadığını belirtmektedir. Dolayısıyla mevsul isimle kastedilen kişilerin onlar olduğunu vurgulamaktadır. Zira Kur’ân’da “ أُوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ / Kendilerine kitap'tan pay verilenler” ifadesinden kasıt her zaman Yahudiler olmuştur. Yani “ / الَّذِينَ mevsulden" hemen sonra gelen ifade ve Kur’ân’da geçen aynı ifadelerle atıf yapılan kişiler onlardır. İbn Âşûr’un söylemlerini baz alarak onun konuyla ilgili ileri sürdüğü illetin şu olduğu söylenebilir: Kur’ân Arap dilinin tüm imkânlarını kullanmıştır. Bu imkânlardan birisi de atıf sistemidir. Dilin sağladığı bu olanak sayesinde dikkat çekilmek istenen şahıslar eğer seraheten belirtilmek istenmiyorsa ona atıf yoluyla işaret edilmektedir. Yahut kastedilen kişi daha önce aynı müphem ifadeyle tesmiye edilmişse diğer yerlerde de aynı isimlendirme yapılmaktadır. Başka bir deyişle hedefin üstü kapalı bir üslûpla gösterilmesidir. Bu minval üzere atıf yoluyla işaret yapmanın hikmeti, müphem lafızla kendilerine atıf yapılan kişilerin zahir isimlerinin neden gizlenmeye çalışıldığını tespit ederek müphem tesmiyenin önemine dikkat çekmektir. Yani zahir ismi gölgede bırakan müphem isimlendirmenin arz ettiği ehemmiyeti vurgulamaktır. Bu örnekte Kur’ân, dikkatleri sırf Yahudilere değil “Yahudilere kitaptan pay verilmesi” kısmına çekmek istemektedir. Bir bakıma, "kendilerine kitap verilmiş olduğu halde kitaba uymayan Yahudiler" demek istenmektedir. Onların kitabın hükümlerine uymayışı gündeme getirilmektedir. Bu da üstü kapalı bir şekilde kendisine kitap gönderilen tüm toplumlara "Yahudilerin yaptığı hatayı yapmayın." ikazını içermektedir.⁸⁶²

⁸⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/202, 203; 11/51, 52; 30/545.

⁸⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/208-210; 5/71, 72, 85.

4- İbn Âşûr, belirtilmesinde herhangi bir fayda görülmediği için ism-i zahir yerine zaman ve mekân ifade eden müphem bir ifadenin kullanılmasına Kehf suresinin “وَإِذْ اَعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأُوتُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا / (İçlerinden biri şöyle demişti:) Madem ki siz onlardan ve onların Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığının ki Rabbiniz size rahmetini yaysın ve işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.” anlamındaki 16. ayetini örnek vermektedir. O, ayette geçen "لُكْهَفٍ /mağara" kelimesinin herhangi bir mağara olduğu yani isminin bilinmesinin bir faydası olmadığını; dolaylı olarak savunmaktadır. Müphem ism-i mekân olan mağara lafzının ism-i zahir yerine kullanılmasının illeti, bunun hangi mağara olduğunun bilinmesinin muhataba herhangi bir fayda sağlamamasından kaynaklanmaktadır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân kıssalarının temel anlatım fikri, gereksiz bilgi vermeme üzerine kuruludur. Ona göre önemli olan kişi, yer ve mekân mefhumu değil kıssanın vermek istediği mesajdır. Başka bir ifadeyle buradaki hikmet, muhatabı gereksiz bilgilerle meşgul etmeden mesaja odaklanmasını ve ondan ibret almasını sağlamaktır.⁸⁶³

5-İbn Âşûr, umûm kastedilen yerde hitabın şahsiliğinin geri planda kalması için kullanılan müphem ifadeler Nisâ suresinin “مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا / Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını vericidir.” anlamındaki 85. ayetini örnek vermektedir. Ona göre hitap, her ne kadar müphem bir ifade olan "مَنْ /tekil ism-i mevsul" üzerinden yapılmış olsa da asıl amaç umûmdur. Dolayısıyla hitabın tekilliği arka planda kalmaktadır. İbn Âşûr, bunun illetinin Kur'ân'ın genel üslûbundan kaynaklandığı ileri sürmektedir. Yani Kur'ân, anlatımda böyle bir tarzı benimsemiş ve çoğu yerde bunu kullanmıştır. Yine o, Kur'ân'ın tekil hitaplar üzerinden genelliği kastetmesinin hikmetini, emir ve yasakların muhatapların tümü açısından geçerli olabilmesini sağlayabilmektir, şeklinde açıklamıştır.⁸⁶⁴

6- İbn Âşûr, birisinin övülmesinin ya da yerilmesinin söz konusu olduğu durumlarda Kur'ân'ın sıkça ism-i zahir yerine müphem ifadeler kullandığını belirtmektedir. Örneğin o, övgünün mevzubahis edildiği bazı yerlerde "إِذْ/zaman

⁸⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/64, 65; 15/276, 277.

⁸⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 5/143; 6/6; 15/68, 310.

zarfının" isti'mâl edildiğini Âlî İmrân suresinin “إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ/İmrân'ın karısı şöyle demişti: Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sırf sana adadım. Adağımı kabul buyur. Şüphesiz (niyazımı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.” mealindeki 35. ayeti üzerinden açıklamaktadır. Ona göre zaman zarfı denilen müphem lafızların bir takım kullanımlarının gerekçesi, bahsedilen kişi, olay veya zamanın övülmesi yahut onlara dikkat çekilmesi içindir.⁸⁶⁵ Yine o, aynı şekilde övgünün söz konusu olduğu yerlerde ism-i mevsul ile zamirlerin de ism-i zahir yerine kullanıldıklarını ifade etmektedir. Örneğin o, Enbiya suresinin “وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ/İrzini iffetle korumuş olanı (Meryem'i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kıldık.” anlamındaki 91. ayetinde geçen ism-i mevsul "وَالَّتِي/elleti" ile "هَآ-نَا-hâ/ "nâ zamirlerinin bahse konu olan kişilerin yani Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın övülmesi amacıyla kullanıldıklarını ileri sürmektedir.⁸⁶⁶

İbn Âşûr, Kur'ân'da kişilerin eleştirildiği bazı yerlerde ism-i zahir yerine müphem lafızların kullanıldığını Tebbet suresinin “تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ/Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da.” mealindeki ilk ayetini örnek vererek açıklamaya çalışmaktadır. İbn Âşûr'a göre ayette ism-i zahir yerine "أَبِي لَهَبٍ /künye" kullanılmıştır. Künyesi zikredilen kişinin ismi Abdüzza b. Abdilmuttalip'tir. Hz. Peygamber'in amcası olan bu şahıs İslam'ın en büyük muarızlarından olduğu için Allah Teâlâ ayette kötülemek amacıyla onu ismi ile değil de şöhret bulduğu künyesi ile tesmiye etmiştir.⁸⁶⁷

İbn Âşûr'un mürekkebinden süzülen mefhuma göre övgünün ya da yerginin mevzubahis olduğu yerlerde ism-i zahir yerine müphem ifadeler kullanılmaktadır. Bunun yapılışının ana illeti bir şahsı, bir olayı ya da zamanı ya taltif etmek ya da kötülemektir. Bunun hikmeti yani bunda gözetilen maslahat ise muhatabın dikkatini, söz konusu kişinin, olayın ya da zamanın değer ve önemine yahut kötülük ve çirkinliğine çekmektir. Bununla amaçlanan şey ise muhatabın övülen şahsı kendisine

⁸⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 3/232.

⁸⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 17/137, 138.

⁸⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 30/600-603.

örnek almasını ve yerilen kişinin de karakterinin kötülüğünü görüp bu durumdan sakınmasını temin etmektir.⁸⁶⁸

3.2.13. Mücmel-Mübeyyen ve İlet-Hikmet İlişkisi

Kur'ân'da mücmel ifadelerin varlığının illet ve hikmetleri derken bunların Kur'ân'daki varlık nedenlerinin temel mantığını anlama ve hangi amaca hizmet için varolduklarını idrâk etme kastedilmektedir. Bunların tespitini kolaylaştıracak sorulardan bir tanesi, kendi içerisinde birbiriyle uyumlu bir yapıya sahip olan Kur'ân'ın bünyesinde neden anlaşılması güç ifadeleri kullandığı ile bu kullanımların Kur'ân'ın simetrik yapısında bir bozukluğa sebep olup olmadığı meselesidir.

Müfessirler, Kur'ân ayetlerinde var olan kapalılığın nedenlerini şu şekilde sıralamışlardır:

1-Zamirin merciinin ihtilaflı olması. Müfessirler, Kur'ân'da mücmelliğe sebep olan nedenlerden bir tanesinin zamirlerin nereye raci edileceği konusunda herhangi bir netliğin olmamasından kaynaklanan kapalılık olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁶⁹

2-Kelimenin kullanımının meydana getirdiği mücmellik ile ilgili müfessirler, kelimenin elfâz-ı müşterekeden olması,⁸⁷⁰ hazfedilmesi,⁸⁷¹ az kullanılması,⁸⁷² sigasındaki değişiklik,⁸⁷³ takdim ve te'hiri⁸⁷⁴ veya Arapça dışındaki bir dile ait olması⁸⁷⁵ gibi kullanımların ayette kapalılığa neden olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷⁶

3- İstinâf ve atıf ihtimali sebebiyle meydana gelen mücmellik.⁸⁷⁷

Kur'ân'da kapalılığa sebep olan dil ve üslûp bazlı karmaşık yapı, işin illet boyutunu ortaya koymaktadır. Yani buradaki illet, Kur'ân'ın dilin gramer özelliklerini isti'mâl etmesidir. Hikmete bakan yönü ise Kur'ân'ın mucize bir kitap olmasını teyit

⁸⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/77, 232; 9/12, 13; 17/137, 138; 18/67; 19/238; 26/203; 30/190, 346, 600-603, 634.

⁸⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 458; Ali Karataş-Gökhan Atmaca; "Mücmel Ayetlerin Tercümensinde Kur'ân Bütünlüğünü Dikkate Alma", *Genç Müfekkirlere Dergisi* 2/1 (Haziran 2021), 12-15.

⁸⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/64, 108; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, 1/21-39; Süyûtî, *el-İtkân*, 301-311, 458; Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, 285, 294, 468, 469.

⁸⁷¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/146-171; Süyûtî, *el-İtkân*, 458.

⁸⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 7/394; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/368; Süyûtî, *el-İtkân*, 458.

⁸⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/10; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 7/358; Süyûtî, *el-İtkân*, 458.

⁸⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/314; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/106-113; Süyûtî, *el-İtkân*, 458; Tayyar, *Fusûlün fî usûlül-t-tefsir*, 109.

⁸⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/742, 743; 4/12, 13; 7/141, 142; 15/308, 313; 30/421.

⁸⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 458, 459.

⁸⁷⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/10; Süyûtî, *el-İtkân*, 458.

edecek şekilde dilin sanatsal özelliklerini kendine has üslûbuyla harmanlayarak kullanması sonucu okuyucusunu kendine hayran bırakarak ona iman etmesini sağlamak şeklinde izah edilebilir. Özetle denilebilir ki Kur'ân, zamir kullanımı konusunda çıtayı en üst seviyede tutarak erişilemez bir dilsel sanat ortaya koyup muhataplarını, bunun beşer kelamı olamayacağı konusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Yine Kur'ân'ın bilinçli olarak hem atıf ihtimali olan hem de çok fonksiyonlu kullanımları olan kelimeleri seçmesinin hikmeti, yorum alanını geniş tutarak hem anlam dünyasının zenginliğini hem de kullanımlarının sınırsız kapasitesini muhataba hissettirmeye çalışmasıdır. Bu hissiyatla hareket eden muhatabın Kur'ân'a iman etmesini temin etmektir.⁸⁷⁸

İbn Âşûr, mücmel ifadelerin meydana getirdiği kapalılığın illet ve hikmetleriyle ilgili bahsi geçen konularla ilişkili olan ayetlerin tefsirinde yer yer değinmektedir. O, çoğunlukla mücmelin tebyin edilme şekliyle ilgilenmekte bunun illet ve hikmetlerini ise Arap dilinin yapısı ve Kur'ân'ın bu dile karşı geliştirdiği yenilikçi hamlelerin onun ilahi bir kitap olmasının tescili olduğu üzerinden değerlendirmektedir. Yani ona göre buradaki illet, dilin kullanımından kaynaklanan bir müphemliktir. Bunun hikmeti ise Kur'ân'ın dili mükemmel bir şekilde kullanıp mucize bir kitap olduğunu ispat etmek istemesidir. Örneğin o, zamirleri Arap dilinin olmazsa olmaz parçalarından biri olarak görmekte ve zamirin meydana getirdiği kapalılığı gidermek için merciini göstermeye yani konumunu belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre zamir kullanımının merciinin çok olması, dilin kasırlığı değil zenginliğiyle ilintili bir durumdur. Merci' ihtimali ne kadar artarsa yorum salahiyeti de o kadar genişler. Zamirin ilevsel yapısı mananın çerçevesini genişletir. Bu da Kur'ân'ın anlam dünyasının ne kadar engin olduğunu gösterir. Bu durum aslında tek bir zamir üzerinden bile mesajını genişletebilecek kabiliyete sahip bir kitabın ancak ilahi bir kitap olabileceğini tescil etmektedir.⁸⁷⁹

Yine İbn Âşûr, mücmelliğin başka bir nedeni olan yabancı kelimelerin Kur'ân tarafından kullanıldığını kabul etmekte ve bu kelimelerin hangi dilden Arapçaya

⁸⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/314; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 7/394; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/385-390; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/421, 422; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64, 105, 108; 32/10; Süyûtî, *el-İtkân*, 458, 459; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı*, 47-55; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 247; Yılmaz, "Kur'ân'ı Kerim'de Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", 111-123; Güven, "Dil, Anlam ve Çokanlamlılık", *Bilimname: Düşünce Platformu* 25 (2013/2), 77-94; Karataş-Atmaca; "Mücmel Ayetlerin Tercümensinde Kur'ân Bütünlüğünü Dikkate Alma", 4-22; Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 157-162.

⁸⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/18-24, 246; 6/135; 22/272.

geçtiğini tespit edip Kur'ân'da hangi anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığının illeti, onun kendisinden önceki ilahi kitapların devamı niteliğinde oluşuyla bağlantılıdır. Zira Kur'ân, kendisinden önceki kutsal kitaplarda var olan lafızları kullanarak Hz. Âdem'den beri gelen tüm dinlerin tek bir din olduğunu ve kendisinin de bunların bir ögesi olduğunu teyit etmektedir. Bunun hikmeti ise Kur'ân'ın ortak dinin bir parçası olması hasebiyle uydurulmuş olmadığının onaylanmasıdır.⁸⁸⁰ Ona göre Kur'ân'da kullanılan bazı lafızlar, çok anlamlı,⁸⁸¹ tağyire uğramış,⁸⁸² atfedilmiş,⁸⁸³ takdim ve te'hire uğramış⁸⁸⁴ veya hazfedilmiş⁸⁸⁵ olabilir. Bunların hepsi dil içerisindeki örüntünün birer parçasıdır ve kendi içerisinde uyumlu bir yapıya sahiptir. Bunun temel illeti Arap dilinin muhteşem dil yapısının getirdiği bir zorunluluktur. Kur'ân'ın bunları kullanması gayet normaldir. Çünkü Kur'ân, dilin tüm belâği özelliklerini kullanarak bunun üzerinden kendisinin muciz bir kitap olduğunu teyit etmekte ve ona iman edilmesi gerektiğinin mesajını vermektedir. Yani o, bunu insanların maslahatıyla ilgili bir durum olarak telakkî etmektedir. Bu anlamda İbn Âşûr'un konunun hikmetine dair kanaatinin Kur'ân'ın lâfzî ve üslûpsal kullanımı üzerinden ilahi bir kitap olduğunu ispat etmek şeklinde tasavvur edilebilir.⁸⁸⁶ Yukarıdaki sıralama göz önünde bulundurularak İbn Âşûr'un ayetlerde kapalılığa neden olan durumların illet ve hikmetleri hakkındaki düşünceleri, rafine edilerek şu şekilde aktarılabilir:

1-Zamirin merciinin ihtilafı olmasından kaynaklanan mücmellikle ilgili İbn Âşûr, Fatır suresinin “مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ لَا يَمْكُرُونَ السُّيَّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يُنَوِّرُ”/Kim izzet ve şeref istiyor idiyse, bilsin ki, izzet ve şerefin hepsi Allah'ındır. O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır. Kötülüklerle tuzak kuranlara gelince, onlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzağı bozulur.” anlamındaki 10. ayetinde geçen “يَرْفَعُهُ” /yerfeûhû" kelimesindeki "هُ" /hû" zamirinin “لِلَّهِ /lillâhi" lafzına mı yoksa “وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ" terkibine mi raci olacağı ihtilafını; zamirin “لِلَّهِ /lillâhi" lafzına raci olması gerektiği şeklinde

⁸⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/448, 449, 742, 743; 30/421.

⁸⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/566; 2/390, 391; 29/311.

⁸⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450; 30/421.

⁸⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/489; 3/163-167.

⁸⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/203; 24/60.

⁸⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/542; 30/372.

⁸⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/81-84, 104, 105-120, 222, 223, 335-350; 11/170.

çözmektedir.⁸⁸⁷ İbn Âşûr, zamiri neden oraya irca ettiğinin gerekçesini bildirerek dolaylı olarak zamirlerin Arap dilinin ayrılmaz bir parçası olduğunu da iş'âr ettirmiştir. Konuya dair söylemleri analiz edildiğinde onun zamirlerin merciiinin ihtilaflı olmasının illet ve hikmetleri hakkında şöyle düşündüğü söylenebilir: İbn Âşûr, Kur'ân'ın Arapça olması haysiyetiyle bu dilin tüm unsurlarını sistematik bir şekilde kullandığını ve bunun icbâri bir durum olduğunu belirtmektedir. Yani ona göre buradaki esas illet, dil kullanımının meydana getirdiği zorlayıcı sebeptir. Kur'ân'ın tüm incelikleri göz önünde bulundurarak dili kullanması ise yorum ameliyesinin geniş bir satha yayılmasını sağlamak içindir. Zamirlerin ircaının çok olması muhatabın cümleye getireceği öznel yorumun çeşitlenmesini ve zenginleşmesini temin edecektir. Zamirin tek bir mercie sahip olması Arap dili açısından bir bakıma tefsir çerçevesini sığlaştırır. Bu yüzden Kur'ân, yorum faaliyetinin sınırlarını genişletmek için bazı durumlarda mercilerin çok olmasına itina göstermiştir. Onun işin hikmeti olarak kastettiği şey, esasında muhataba daha fazla yorum alanı açarak onu, Kur'ân'ın dil açısından ne kadar zengin bir kitap olduğuna şahit kılmaktır.⁸⁸⁸

2-Kelimenin elfâz-ı müsterekeden olması,⁸⁸⁹ hazfedilmesi,⁸⁹⁰ az kullanılması,⁸⁹¹ sigasındaki değişiklik,⁸⁹² takdim ve te'hir⁸⁹³ veya Arapça dışındaki bir dile ait olması⁸⁹⁴ gibi durumların ayette kapalılığa neden olduğu bilinmektedir. İbn Âşûr, bunların yol açtığı mücmelliğe bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak değinmiştir. Onun konuyu ana hatlarıyla konuşulacaklar listesine almamasıyla beraber belli bir muvazenede işlediği görülmektedir. İbn Âşûr'un Kur'ân'ın söz söyleme becerisini i'câz meselesi ile irtibatlandırarak izah etmeye çalıştığı belirtilebilir. Onun, kelimelerin bahsi geçen kullanımlarını Kur'ân'ın retoriği çerçevesinde ele alması konunun illet ve hikmetlerini i'câz üzerinden değerlendirdiği anlamı taşımaktadır. Yani ona göre Kur'ân, mücmelliğe sebep olan bu kullanımları dilin icbarı üzerine zorunlu olarak yapmıştır. Bu bir illet niteliği taşımaktadır. Bunu yapması aslında dili ne kadar iyi kullandığının bir göstergesidir. Kur'ân, bunu yaparak hem muarızlarına meydan okumakta hem de

⁸⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 22/273, 274.

⁸⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/101-119, 338; 2/8, 9; 10/201; 11/16; 12/269.

⁸⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 2/390, 391; 29/311; 30/154.

⁸⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 5/213; 30/498.

⁸⁹¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 15/327; 16/18-20.

⁸⁹² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 9/204, 205; 30/421.

⁸⁹³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 9/203; 16/337; 19/35.

⁸⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/743; 4/13; 17/84.

" /Allah" lafzına atfedilir ve ayetin anlamı “*Onun tevilini Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir.*” şeklinde olur. “*و/vav*” harfi, istinaf kabul edildiğinde ise kendisinden önceki cümleyle irtibatı olmayan müstakil bir cümle konumunda değerlendirilir. O zaman ayetin anlamı “*Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.*” şeklinde olur.⁸⁹⁸ İbn Âşûr, Kur’ân’ın atıf harflerini kullanmasını Arap dilinin bir gereği olarak görmekte ve bunun dile estetiksel bir özellik kattığını ifade etmektedir. Ona göre buradaki illet, Kur’ân’ın Arapçayı fonksiyonel ve zengin kuralları için tercih etmesidir. O, Kur’ân’ın dilsel nitelikleri en üst seviyede kullanmasını onun i’câzıyla ilişkilendirmekte ve bunun bir tehaddi yöntemi olduğunu ifade etmektedir. İbn Âşûr, dilin en iyi şekilde kullanımının Kur’ân’ın ilahi bir kitap olduğunu teyit ettiği şeklinde bir hikmet telakkisi oluşturmaya çalışmaktadır.⁸⁹⁹

3.2.14. Vücûh-Nezâir ve İllet-Hikmet İlişkisi

Kur’ân’da çokanlamlı/vücûh ve eşanlamı/nezâir kelimeler sıkça kullanılmıştır.⁹⁰⁰ Konumuzu aydınlatacak soru, Kur’ân’da vücûh ve nezâir türü lafızların hangi illete binaen ve hangi hikmete yönelik olarak kullanıldığı sorusudur. Yani Kur’ân’ın hangi gerekçe ile bu kelimeleri kullandığının ve bu kullanımlarımlarla hangi maslahatı gözettiğinin tespit edilmesidir.

Müfessirlere göre Kur’ân-ı Kerim, Arap diliyle indirilmiş⁹⁰¹ ve bu dilin kuralları çerçevesinde kalmak kaydıyla çoğu zaman dili aşan ve ona yenilik katan bir anlayış sergileyerek dildeki bazı kavramlara literal manalarının dışında bazı terimsel ve teolojik anlamlar yüklemiştir.⁹⁰² Örneğin “*salat*” kavramı İslam öncesi dönemde “*dua*” anlamında kullanılırken Kur’ân, ona teolojik bir anlam yükleyerek “*namaz*” manası

⁸⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, 3/164, 165.

⁸⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, 1/93-98, 101-120, 124, 125, 599, 601; 11/170; 27/65-67.

⁹⁰⁰ ed-Dâmegâni, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l- Kerim*, 13-507; İbnü’l-Cevzi, *Nüzhetü ’l-a ’yüni ’n-nevâzir fi ’ilmi ’l-vücûh ve ’n-nezâ’ir*, 85-632; Süyûtî, *el-İtkân*, 301-311; Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve ’n-Nezâir“, *Diyanet Dergisi* 26/1 (1990), 13-27.

⁹⁰¹ Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/30.

⁹⁰² İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 15-22; Muhammed Ersöz, *Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 64-90.

kazandırmıştır.⁹⁰³ Kur'ân bunu kelimenin literal manasıyla ilişkili olacak şekilde yapmıştır. Yoksa lafzın etimolojisinden bağımsız bir kelime taşıyıcı söz konusu olmamıştır. Farklı bir ifadeyle Kur'ân, Arap diline karşı yenilikçi atılımlar yaparken dilin özünden bağımsız hareket etmemiştir.⁹⁰⁴ Rafine edilmiş bu bilgilendirme ışığında denilebilir ki vücûh ve nezâir türü ifadelerin kullanımındaki illet, Kur'ân'ın dili kullanarak kendi mefhumsal çerçevesinde yeni bir lügat oluşturmaya çalışmasıdır.⁹⁰⁵ Bunun hikmeti ise kıyamete kadar gelecek tüm muhataplarını ortak bir kavram örgüsü çerçevesinde buluşturup onları belli müşterekleri olan bir ümmet haline getirmektir. Daha bariz bir ifadeyle onları ortak bir dil algısı üzerinde birleştirerek onlar için bir din dili oluşturmaktır.⁹⁰⁶ Bu hedef doğrultusunda Kur'ân, çokanlamlı⁹⁰⁷ ve eşanlamlı⁹⁰⁸ kelimeleri vereceği mesajla uyumlu olacak şekilde kullanmıştır. Yani cümleye uygun ve yerli yerinde kullanmıştır.⁹⁰⁹ Bu kullanımların bir başka hikmeti yani maslahatı ise Kur'ân'ı kelime dağarcığı sığ bir kitap olmaktan çıkarıp kavramsal değer üreten zengin bir kitaba dönüştürmesidir. Hasılı Kur'ân, vücûh ve nezâir türü kelimeleri kullanmasaydı meramını düzgün ifade edemeyecek; ifade etse bile anlaşılmayacak düzeyde kasır kalacaktı. Zira bazı düşünceler aynı kelimelerle ifade edilse bile bu düşünceler, eşanlamlı kelimelerle daha iyi ifade edilebilir ve bu eşanlamlı kelimeler, mefhumun daha net anlaşılmasını temin eder. Yani bir olgunun farklı nosyonlarla ifade edilişi, olguyu daha anlaşılır kılabilmektedir.⁹¹⁰

İbn Âşûr, Kur'ân'da vücûh ve nezâir türü kavramların kullanımının illet ve hikmetlerine değinmemekte; ancak kavramların kullanıldığı yerlerde geniş tafsilatlar yaparak kelimenin neden orada kullanıldığına dair açıklayıcı mahiyette veriler

⁹⁰³ Ferâhidî, “salât”, 2/409, 410; İbn Fâris, “salât”, 538; Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu “Sâlat” Kavramı Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 161-168, 171-177.

⁹⁰⁴ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 15-22; Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu “Sâlat” Kavramı Örneği*, 164-177.

⁹⁰⁵ ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 284, 285; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 15-21.

⁹⁰⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 15-22; Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi*, 64-90.

⁹⁰⁷ el-Bakara 2/5, 38, 157, 258.

⁹⁰⁸ el-Kıyâmet 75/6; el-Mü'min 40/18; Sâ'd 38/16.

⁹⁰⁹ Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 209-211; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3/452-454; Ebû Zehre, *En Büyükle Mu'cize Kur'ân*, 396-462; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzi*, 51-55.

⁹¹⁰ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 15-22; Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd*, 7, 8; Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi*, 64-90; Zülfikar Durmuş, “Kur'ân'da ‘İmrae ve Zevc’ Kelimelerinin Anlam Alanı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1803, 1804.

paylaşmaktadır.⁹¹¹ Örneğin o, vücûh türü kavramlara “أمي/ümmi” kelimesini örnek vermektedir. Ona göre bu kavram, Kur’ân’da “*kitabı bilmeyen Yahudiler,*⁹¹² *okuma yazma bilmeyen Peygamber*⁹¹³ *ve kitap gönderilmeyen Araplar*”⁹¹⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. O, nezâir türü kavramlara da “*yol*” anlamına gelen “سبيل/sebil,”⁹¹⁵ صراط/sırat⁹¹⁶ /طريق/têrîk,⁹¹⁷ kavramlarını örnek vermektedir.

İbn Âşûr’un konuyla ilgili sözleri şu şekilde sentezlenebilir: O, vücûh ve nezâir türü kelimeleri kullanmasının illeti olarak Allah’ın Arap dilini en güzel biçimde kullanma temayülünden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre Kur’ân, Arapçadır ve o, konjonktör gereği bu dile ait tüm gramatik özellikleri isti’mâl etmiştir. Kur’ân, bunu yaparken bağlamın uygunluğuna göre kelimeleri seçerek kullanmıştır. Yani Kur’ân rastgele kelimeler seçmemiş; belli bir simetri içerisinde hareket etmiştir. Bu da ona ayrı bir ahenk ve ezgisel bir tatlılık kazandırmıştır. Bu özelliklerin yanı sıra Kur’ân, anlam açısından cümle veya terkibi en iyi şekilde anlatacak ve muhataba bunu fehmettirecek kelimeleri özenle seçmiştir. O, cümlelerin lafzına da riayet ederek meramı en bâriz şekilde ifade edecek kelimeleri itinayla seçip kullanmıştır. Bunu yapabilmenin en iyi yolu da çokanlamlı veya eşanlamlı kelimeleri mevcut konum içerisinde kullanmaktır. İbn Âşûr’a göre Arapça dünyanın en mükemmel dilidir. Zira Arapça, maksadı açıklamada hiçbir dilin sahip olmadığı niteliklere sahiptir. Yani ona göre sanatsal açıdan Arapça, dünyanın en iyi dilidir. Arap dilinin bu mükemmel yapısına Allah’ın olağanüstü müdahalesi ise şüphesiz onu kusursuz bir yapıya kavuşturmuştur. Bu anlamda Kur’ân’ın dil açısından kendi içerisinde uyumlu bir görüntü arz etmesi bu ilahi dokunuşun veya yenilikçi katkısının bir tezahürüdür. Kur’ân’ın bu tür kavramları kullanmasının faydası yani hikmeti ise onun kelimeleri yerli yerinde kullanarak mesajını en kısa ve en anlaşılır biçimde muhataba ulaştırma hedefidir. Kur’ân, sığ bir anlatım yerine kelime dağarcığı geniş olan bir tarz benimsemiştir. Kelime haznesini geniş tutarak anlatmak istediğini en net şekilde okuyucuya iletmektedir. Eğer bahsi geçen çokanlamlı veya eşanlamlı kelimeleri kullanmasaydı maksadını muhataba

⁹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/390, 391; 3/28, 29; 18/195; 29/298, 311.

⁹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/573, 574.

⁹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 9/132, 133.

⁹¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 28/207, 208.

⁹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/213.

⁹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 6/48.

⁹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/190.

ulaştırmakta güçlük çekecekti. Çünkü cümleler benzer dahi olsa her kelime aynı mesajı vermez. Verse bile anlatılmak istenen şey kasır kalır. Bazı durumlarda on cümlelerin ifade etmekte kifayet etmediği bir mesaj tek bir kelimenin yer değiştirmesiyle rahatlıkla ifade edilebilir. İşte Kur'ân'ın da yapmak istediği budur. Mesaj ne kadar güzel ve rahat anlatılırsa muhatap o denli onu daha kolay anlar ve kanıksar.⁹¹⁸

Örneğin İbn Âşûr, “put” anlamına gelen “صَنَمَ/sanem,”⁹¹⁹ “وَصَنَ/vesen,”⁹²⁰ بَعَلَ/bê'l”⁹²¹ gibi nezâir türü kavramların yerli yerinde kullanıldıklarını ve yerlerine başka bir kelimenin gelmesiyle anlamda daralmanın meydana geleceğini belirtmektedir. Yani bağlama uygun olarak kullanılan bu kelimeler, kastedilen manayı tam olarak ifade eder şeklinde dizayn edilmiştir. Mesela Saffât suresinin 125. ayetinde geçen “بَعَلَ/bê'l” kavramı, sıradan bir putun değil kıssası anlatılan kavmin taptığı putun adıdır. Yani bu kelime bilhassa kullanılarak o kavmin taptığı put üzerinden putperestlik yerilmektedir. Dolayısıyla atıf, hem o kavme hem de tüm putperestlere yapılmış olmaktadır. Eğer “بَعَلَ/bê'l” yerine onun nezâiri olan “صَنَمَ/sanem” ya da “وَصَنَ/vesen” kullanılmış olsaydı ayetten kastedilen mefhum tam olarak anlaşılmayabilirdi. Çünkü burada kastedilen şey, kıssası anlatılan kavmi putperestlik üzerinden eleştirmektir. Bunun en iyi yolu ise kavmin taptığı putun ismini putperestlik bağlamında kullanarak cahiliyye toplumunun kafasında kendilerinin taptığı “Lât, Menât ve Uzzâ” gibi putları canlandırmaktır.⁹²²

İbn Âşûr'un Kur'ân'ın dil kullanımıyla alakalı pek çok konuyu olduğu gibi vücûh ve nezâir kullanımını da Kur'ân'ın i'câzıyla irtibatlandırması, onun Kur'ân'ın belâğati üzerinden ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmasının bir tezahürü olarak tasavvur edilmelidir. Çünkü ona göre Kur'ân, benzersizliğini çoğu zaman dili ustaca kullanma üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Kur'ân'ın kendisini kanıtlamaya çalışması bir illettir. Yine Kur'ân'ın bu mantık düzleminde hareket ederek muhatapları aciz bırakma isteği kendisine inanılmasını zorunlu kılmaktadır. Muhatapları benzerini getirme noktasında aciz bırakarak onları inanmaya mecbur bırakması, onlar açısından bir

⁹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/93-98, 101-120, 124, 125, 225, 313, 328-330; 2/390, 391; 3/28, 29; 18/195; 29/298, 311.

⁹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 13/239.

⁹²⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 20/225.

⁹²¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 23/166, 167.

⁹²² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/93-105-120-130; 23/166, 167; 27/102, 103.

faydadır. Çünkü Kur'ân'a göre ona inanmak, dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmektedir.

3.2.15. Kısasu'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Hemen hemen her surede bulunan ve irili ufaklı bir şekilde Kur'ân'ın her tarafına serpiştirilen kıssaların illet ve hikmetlerinden kasıt, kıssaların neden anlatıldığı ve anlatılmalarında hangi hikmetlerin gözetildiği meselesidir.⁹²³

Kur'ân'da anlatılan kıssaların illetleri hakkında müfessirlerin yaklaşımları baz alınarak onların şöyle bir kanaate sahip oldukları söylenebilir. Öncelikle kıssaların hak-batıl mücadelesi doktrini üzerine kurulu olması muhtevalarının iyi ile kötü insanların fikri ve bedeni münakaşalarının konu edindiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu mücadelede iyiler, peygamberler ve onların taraftarları iken; kötüler, bunların inancına muhtelif bahaneler öne sürerek karşı çıkıp onlara zulmetmeye meyilli insan gruplarını teşkil etmektedir.⁹²⁴ Kur'ân'ın temel hedefi, insanlara doğru yolu göstermektir. O, bunu yaparken insanların anlayabileceği beşeri bir üslûpla onlara yaklaşmayı tercih etmiştir. Yani insanlara yine onlar gibi insan olanların hayat hikâyesini anlatarak onlara doğru yolun tanıtımını yapmıştır.⁹²⁵ Malum olduğu üzere anlatım esnasında insanların merakını en fazla celbeden durumlardan bir tanesi de onlara örnek olay veya hikâye sunmaktır. Bunların anlatıma canlılık ve heyecan kattığı bilinmektedir. İşte Kur'ân, insanların bu tarz şeyleri sevdiklerini bildiği için onlara bu şekilde yaklaşmıştır. Yani insanların eğilimlerini dikkate alarak onlara yaklaşmıştır.⁹²⁶ Öte yandan Kur'ân, i'câz özelliklerinden sayılan sanatsal üslûp kullanmayı da referans alarak⁹²⁷ anlatıma renk katmıştır.⁹²⁸ Bu illet üzerinden hareket edecek olunursa, denilebilir ki eğer Kur'ân kıssa

⁹²³ Şeybetü'l-hamd, *Kısasü'l-Enbiyâ*, 7, 8; Ali Kemal Seyis, *Menâr ve Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirlerinde Kur'ân Kıssaları Üzerine Yorum Farkları* (Bayburt: Bayburt Ünivesitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 46, 47.

⁹²⁴ el-Bakara 2/258; Tâhâ 20/9-79; İbn Kesîr, *Kısesü'l-Enbiya*, thk. Mustafa Abdülvahid (Mekke: Mektebetü Talibi'l-Câmiî, 1988), 347-350; Seyyid Muhammed Tantavî, *el-Kıssatü fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Kahire: Nehdetü Mısre, 1996), 1/4-7; Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 36, 37.

⁹²⁵ el-En'am 6/90; Hûd 11/120; Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 32.

⁹²⁶ Büşra Müceldili-İlgı Duran, "Hikâye Anlatıcılığı ve Etkili Liderlik İlişkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Bucak İşletme Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 279-283; Nil Çokluk-Yunus Emre Ökmen, "Sözlü Kültürden Dijital Kültüre Hikâye Anlatımı: Youtuberlar Üzerine Kültürel Bir Çözümleme", *Selçuk İletişim Dergisi* 13/3 (2020), 1116-1121.

⁹²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 585-590; Muhammed Ahmed Halefullah, *Fennü'l-Kâsesi fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Amerina Üniveritesi Yayınları, 1951), 210; Şeybetü'l-hamd, *Kısasü'l-Enbiyâ*, 7, 8.

⁹²⁸ Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 165-207.

anlatmayarak düz bir bilgilendirme yolunu tercih etmiş olsaydı, muhataplar örnek verilmediği için konuya tam anlamıyla vakıf olamayabilirdi.⁹²⁹

Müfessirler, kıssaların Kur'ân'da yer almalarının pek çok hikmeti olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara ait kanaatlerin damıtılmış şekli maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1-Hz. Peygamberi ve mü'minleri teselli etmek, örnek almalarını sağlamak ve küfür ile mücadelede azimlerini arttırmaktır.⁹³⁰

2-İnsanların anlatılan hadiseler üzerinde düşünüp ibret almalarını ve hallerini düzeltmelerini sağlamak.⁹³¹

3-İnsanları tarihi hadiseleri araştırmaya sevk etmek.⁹³²

4-Muhatapları, anlatılan hadise üzerinden iyilik ve kötülük bağlamında kendilerini bekleyen ceza veya mükâfat konusunda müjdelemek veya uyarmak.⁹³³

5-Müfessirler, kıssaların gaybi hadisler içerdikleri için insanların bu bilgileri vahyin haber vermesi haricinde bilemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Onlar, kıssalarda anlatılan hadiselerin çok yönlü malumatlar ihtiva etmesi ve anlatım üslûplarının hikâye tarzında olmaması gibi gerekçelerle bu bilgilerin insan ürünü veriler olmayıp ancak vahiy olabileceğini belirtmişlerdir. Kıssaların içerdiği malumatlar ve anlatım stillerinin

⁹²⁹ Tantavî, *el-Kıssetü fi'l-Kur'ân'il- Kerîm*, 1/4-7; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 302; Usame Muhammed Abdülazim Hamza, *Kısesü'l-Kur'âniyyi* (Kahire: Darü'l-Feth, 2008), 16-18; Rahime Kayhan, *Modern Öykü Kuramı Bağlamında Kur'ân'da Yusuf Kıssası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 226-232; Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 32; Çokluk-Ökmen, "Sözlü Kültürden Dijital Kültüre Hikâye Anlatımı: Youtuberlar Üzerine Kültürel Bir Çözümleme", 1118-1121.

⁹³⁰ Hâzin, *Tefsirü'l-Hâzin*, 4/280, 281; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/546, 547; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 301, 302; Said Abdüzazim, *İzemûn ve İbrûn fi Kısesi'l-Enbiya* (İskenderiye: Darü'l-Eymân, 2002), 32-36, 43, 44; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 71.

⁹³¹ el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, 539, 563; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/34, 35; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 82; Tantavî, *el-Kıssetü fi'l-Kur'ân'il- Kerîm*, 1/7-8; Abdüzazim, *İzemûn ve İbrûn fi Kısesi'l-Enbiya*, 100, 101.

⁹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/586; Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsirü'l-Merâgî* (Kahire: Mektebeti Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladüh, 1946), 23/82; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 3/43, 44.

⁹³³ Halefullah, *Fennü'l-Kâsesi fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 139; Hamza, *Kısesü'l-Kur'âniyyi*, 20; Tantavî, *el-Kıssetü fi'l-Kur'ân'il- Kerîm*, 1/9-13; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 302; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 3/289; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 94, 95.

hedefinin ise Hz. Peygamber'in vahiy aldığı ve gerçek bir peygamber olduğunun ispatlanması olduğunu söylemişlerdir.⁹³⁴

İbn Âşûr, cephesinden olaya yaklaştığımız zaman onun kıssaların illet ve hikmetlerine dair söylemlerinin diğer müfessirlerin ele almadıkları konuları havi olduğu gözlemlenmektedir. Onun bir tefsir usûlü konusu olarak önsözüne aldığı kıssalarla ilgili çarpıcı iddialar ortaya attığı söylenebilir. Bu anlamda İbn Âşûr'un heybesinde bulunan yaklaşımın makâsıd eksenli olduğu analiz edilmektedir. İbn Âşûr, kıssaların ne anlattığından çok bunların hangi maksâdla anlatıldığıyla ilgilenmektedir. Bu yüzden o, Kur'ân'ın anlattığı bu kıssaların sadece insanların hoşuna gitmesi ya da öğüt almaları için anlatılan hikâyeler olmadığını vurgulamaktadır.⁹³⁵ İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının gelişi güzel hikâye anlatma, duygulandırma ve eğlendirme kastı taşımadığını; ayrıca insanları salt bilgilendirme, hikâyesi anlatılan insanların güzel akıbeti sebebiyle onları övme ya da kötü akıbetlerinden dolayı yerme olmadığını ifade etmektedir. O, kıssaların bunlardan daha büyük faydalara hizmet ettiğini belirtmektedir. Çünkü Kur'ân, kıssaları tarihi bir olay ya da bir hikâye şeklinde anlatmamakta; o, sadece ibret alınacak ve ders çıkarılacak çarpıcı bölümleri muhataba arz etmektedir. Bu yüzden Kur'ân, aynı surede ya da farklı surelerde kıssaları art arda vermez. O, önem derecesini göz önünde bulundurarak anlatımları birçok sureye yayar.⁹³⁶

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın kıssalara yer vermesinin ana illeti, Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden sayılan dil ve belâgate dair sanatsal anlatımı Kur'ân'ın tamamına kıssalar aracılığıyla yaymaktır. Çünkü anlatılan her bir kıssa veya kıssa bölümünde farklı bir dilsel üslup tercih edilmiştir. Kur'ân, kıssa gibi olaylar dizinini konu edinerek retoriği en geniş manasıyla pratikte uygulamıştır. Zira hikâyesel bir anlatım tarzı, dilin edebi skalasını genişletmeye yaramaktadır. İbn Âşûr'un bu anlamda kayda aldığı ikinci bir illet ise Kur'ân'ın kıssaları insanların belleğine kazımak ve bunları unutmalarını engellemek istemesidir. Yani hafızalarda canlılığını her zaman koruyan ve tüm mü'minlerin aşına olduğu ortak bir İslam tarihi oluşturmaya çalışmak istemesidir.⁹³⁷

⁹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/130, 131; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 301, 302; Tantavî, *el-Kissetü fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 1/6-8; Hamza, *Kisesü'l-Kur'âniyyi*, 18.

⁹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64, 65.

⁹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-69.

⁹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/68, 69.

Söylemlerine bakıldığında İbn Âşûr'un kıssaların hikmetleri konusunda diğer müfessirlerden farklı düşündüğü gözlenmektedir. O, çoğu müfessirin fark edemediği bir takım hikmetlerden bahsetmektedir. Ona göre kıssaların içerdiği maslahatların bir kısmı maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1-İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın nüzulü esnasında Ehl-i kitap bilginleri, kıssalarla ilgili malumatlara havi oldukları için bilgiçlik taşıyor ve Müslümanları “ümmi” diye tavsif ediyorlardı. Allah Teâlâ, kıssaları Kur'ân aracılığıyla anlatarak ilmi, Ehl-i kitap'tan alıp Müslümanlara vermiştir. Yani Müslümanları bu yaftadan kurtarıp onları Ehl-i kitap karşısında ilmi anlamda ezik durumdan kurtarmıştır.⁹³⁸ O, bu konuda Hûd suresinin “(Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır.” mealindeki 49. ayetini örnek olarak sunmaktadır. İbn Âşûr, bu ayetten hareketle ilk dönem Müslüman toplumun kıssalar hakkında herhangi bir malumata sahip olmadıklarını; Kur'ân aracılığıyla bunları öğrenip ümmi pozisyonundan çıktıklarını belirtmektedir. Bu da onlar açısından büyük bir maslahat sağlamaktadır.⁹³⁹

2-İbn Âşûr'a göre kıssaların Kur'ân'da varoluşlarının bir başka hikmeti de Müslüman toplumun önceki kavimlerin şeriatlarını ve tarihlerini öğrenmelerini sağlamaktır. Çünkü İslam dini, mahiyet olarak Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden eklektik bir dindir. O halde Müslümanların kendi tarihlerini ve daha önce geçerli olan şer'i hükümleri bilmeleri, onların arasında dini bir kültür meydana getirecektir. Bu bir nevi zincirin daha önceki halkalarını tanıyarak kendi halkasının da bunların bir parçası olduğunu idrâk etmedir. Bunları öğrenmenin yolu ise kıssaları bilmekten geçmektedir. Yani kıssalar, bu bilgilere sahip olmada önemli bir rol oynamaktadır. Ayıca kıssalar, Müslümanların tarihte hangi hadiselerin yıkıma veya ıslaha sebep olduklarını bilip ona göre pozisyonlarını belirlemelerini sağlamaları açısından da son derece önemli bir etkiye sahiptir. Örneğin İbn Âşûr'a göre Âli İmrân suresinin “Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.” anlamındaki 146. ayetinde

⁹³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65.

⁹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65; 12/92, 93.

ifade edildiği gibi kıssa üzerinden imanın nasıl güçleneceği vurgulanmaktadır. Yani ıslaha sebep olan tarihi bir hadise üzerinden nasıl pozisyon alınması gerektiği anlatılmaktadır. Bu da Müslümanlar açısından iyiyi ve kötüyü örnekler üzerinden öğrenip nasıl hareket etmeleri gerektiğini onlara bildirmektedir. Ona göre burada gözetilen fayda, olguların misaller üzerinden öğretilmesi ve hangi konumda durulması gerektiğinin bildirilmesidir. Bir bakıma hangi konumda durulması gerektiğinin tarihi örnekler verilerek belirtilmesidir.⁹⁴⁰

3-İbn Âşûr'a göre Kur'ân, geçmişte peygamberlere karşı çıkanların akıbetini örnek gösterip Mekkeli müşriklere öğüt vermekte ve şirkten vazgeçmelerini öğütlemektedir. Kıssaların bir başka hikmeti de ibret almak ve düşünmek için dünyevi azaba düşâr olan kavimlerin örnek olarak gösterilmesidir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın bu anlamda müşriklere Nûh, Âd, Semûd vb. kavimlerin helâk edilişlerini örnek olarak sunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân, helâka uğrayan bu toplulukları misal gösterdikten sonra müşrikleri Â'raf suresinin *“Dileseydik elbette onu bu âyetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte âyetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat; belki düşünürler.”* mealindeki 176 vb. ayetleriyle ikaz edip ibret almalarını öğütlemektedir. Buradaki temel fayda müşriklere inanç bağlamında takip ettikleri yolun batıl bir yol olduğu; bundan vazgeçmedikleri takdirde izinden gittikleri müşrik toplulukların uğradıkları akıbeti uğrayacakları hususunda onları ihtar etmektir.⁹⁴¹

4-İbn Âşûr, kıssaların Cahiliye Arabının aşinâ olmadığı bir üslûpla anlatıldığını; bunun da Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, en üst sanatsal dili, kıssalar aracılığıyla muhataplarına aktarmış; bununla da ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. O, Kur'ân'ın bu anlatım tarzıyla nüzûl dönemi Araplarına belâgat anlamında meydan okuduğunu ifade etmektedir. Yani bununla tehdide bulunduğunu söylemektedir. Zira onlar da kıssa anlatıyor ancak Kur'ân'ın üslûp özelliklerine benzer bir tarzda anlatmayı beceremiyorlardı. İbn Âşûr, A'râf suresinin *“İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete*

⁹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/65, 66; 4/116-119; 15/258-274.

⁹⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/66; 9/179, 180; 13/71-73.

giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: «Selâm size!» diye seslenirler.“⁹⁴² anlamındaki 46. ayetinde geçen cennet, cehennem ve a'râf sahnelerinin Cahiliye Arabına tanıdık gelmeyen bir üslûpla anlatılmasını örnek olarak sunmaktadır. Ona göre kıssaların en büyük hikmetlerinden birisi de dil ve üslûp üzerinden Kur'ân'ın kutsal bir kitap olduğunu ispatlamasıdır. İbn Âşûr, bu konuya hassasiyetle yaklaşmış, Kur'ân'ın dili kendi üslûbuyla harmanlayarak aktarmasını onun i'câz özelliklerinden biri olarak mütalâa etmiştir.⁹⁴³

5-İbn Âşûr'a göre kıssaların başka bir hikmeti de Kur'ân'ın kıssa anlatımıyla Müslüman toplumu önceki kavimler hakkında bilgilendirmesi sonucu hem sahip oldukları yanlış bilgileri düzeltilmiş olması hem de onların bilgi seviyelerini arttırmış olmasıdır. Ayrıca İbn Âşûr, Kur'ân'ın Müslümanlara bahsi geçen kavimlerin kötü meziyetlerini öğretip o meziyetleri terk etmelerini istemesini de bir başka hikmet olarak zikretmektedir. Eğer Kur'ân kıssa anlatmasaydı Müslümanlar, helak edilen kavimlerin kötü karakterlerinden haberdar olamayacak, dolayısıyla kötü fiillerin onları da azaba düşür kılacağını idrâk edemeyeceklerdi. Örneğin o, Fussilet suresinin “*Âd kavmine gelince, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve: Bizden daha kuvvetli kim var? dediler. Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi? Onlar bizim âyetlerimizi (mucizelerimizi) inkâr ediyorlardı.*” anlamındaki 15. ayetinde Âd kavminin güce dayalı kibirlerinden bahsetmekte ve bu kötü mizacın sonucunda helak edildiklerini aktarmaktadır. Ona göre Kur'ân, bununla kendi muhataplarını uyarmakta ve aynı kötü haslete bürünmeleri durumunda cezalandırılacaklarını vurgulamaktadır. İşte burada altı çizilmeye çalışılan şey, Müslüman kitlenin önceki toplumların kötü davranış ve karakterlerinden haberdar edilmesi ve bunun üzerinden eğitilmesidir.⁹⁴⁴

6- İbn Âşûr'a göre kıssaların başka bir hikmeti de Müslümanların kendi bölgelerini yönetme hususunda Kur'ân'da anlatılan güçlü kavimleri örnek almalarını sağlamak olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, bu yüzden güçlü kavimleri mevzubahis etmektedir. Müslümanlardan istenilen bağlantı kurma görevi, çevresini kendi etkisi altına alarak dini doktrini bu çevrede yaymaktır. Çünkü bir düşüncenin

⁹⁴² el-A'râf 7/46.

⁹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/66, 67; 8b/140-150.

⁹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/67; 24/255-262.

yayılmasını kolaylaştıran temel unsurlardan birisi de devlet yönetimine sahip olmaktır. Geniş bir hâkimiyet alanına sahip olan güçlü bir yönetim, çoğu zaman istediği fikri insanlara farklı şekillerde benimsetebilir. Ona göre bu şekilde Kur'ân, kıssalar aracılığıyla Müslümanlara çevreye hâkim olabilmenin yollarını öğretmektedir.⁹⁴⁵

7-İbn Âşûr, kıssaların bir diğer hikmetinin de Allah'ın gücünü insanlara göstermek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre güçlü toplumların helak edilmesi ya da Allah'ın peygamberlerine ve mazlumlara yardım etmesi, onun gücünün göstergesidir. İbn Âşûr, bu konuda Enbiya suresinin. "*Zünnûn'u da (Yunus'u da zikret). O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde: «Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!» diye niyaz etti. Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.*" anlamındaki 87 ve 88. ayetlerinde Allah'ın Hz. Yunus'un duasına icabet etmesini örnek vermektedir. Ona göre Allah Teâlâ, kötülerini yok edebilecek sonsuz güce sahip olduğu gibi mü'min kullarına da yardım edebilecek güce sahiptir. Bunu kullarına kıssalar aracılığıyla göstermektedir. Ona göre burada gözetilen maslahat Allah'ın muhataplara hem iyi hem de kötü kullarını bağışlayabilecek veya onları cezalandırabilecek sınırsız bir güce sahip olduğunu idrâk ettirmesidir.⁹⁴⁶

8-İbn Âşûr, kıssaların bir başka hikmetinin de Müslümanlara teşri' ve medeniyet konularında öğretici bilgiler sunarak onları bu alanlarda yetiştirmeye çalışması olduğunu belirtmektedir. O, bu konuda Yusuf suresinin "*Bunun üzerine Yusuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini (aramaya) başladı. Sonra da onu, kardeşinin yükünden çıkarttı. İşte biz Yusuf'a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı. Ancak Allah'ın dilemesi hariç. Biz kimi dilersek onu derecelerle yükseltiriz. Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır.*" anlamındaki 76. ayetini örnek göstermektedir. İbn Âşûr, bu olaydan hareketle doğru hükümler koyup onu uygulamanın ne kadar faydalı; yanlış hükümler koyup onu tatbik etmenin ise ne denli zararlı olduğundan bahsetmektedir. Ona göre buradaki fayda, kıssalar aracılığıyla Müslümanlara hüküm koyup onu doğru bir şekilde uygulamanın yararlarını öğretmektir. Bu ise insanlara bir medeniyet bilinci aşılacaktır. Eğer

⁹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/67.

⁹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/67; 17/130-135.

kıssanın teşri' yöntemini öğretme maksadı olmasaydı Kur'ân'ın verdiği bu kesit, afâki bir söylemden öteye gidemeyecekti.⁹⁴⁷

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, kıssalar konusunda spesifik düşünceler serdetmekte ve kıssaların Kur'ân'da anlatılmasının temel illeti olarak belâğatin Kur'ân'ın tümüne serpiştirilmek istenmesi tezini savunmaktadır. Çünkü ona göre Allah, kıssalar aracılığıyla Arap dilinin edebi özelliklerini muhataplara sunmuştur. Yani Kur'ân'ın edebi i'câzının ortaya konulduğu esas platform kıssalardır. O, kıssaların anlatımındaki hikmetler konusunda da diğer müfessirler gibi düşünmemiş hadiseye farklı bir perspektif kazandırmıştır. Ona göre kıssaların anlatımda güdülen temel maslahat, muhatapları dünya ve ahiret işlerine yönelik bir eğitime tabi tutmaktır. Önceki toplumların faydalı ve zararlı işlerinden örnekler vererek muhataplarını bu konularda eğitmektir. Hem inancın hem de amellerin sağlıklı olabilmesinin yolunu önceki toplumlardan misaller vererek öğretmektir.⁹⁴⁸

3.2.16. Tekrarı'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Tekrarı'l-Kur'ân, Kur'ân'da bazı kelime, ayet veya kıssaların gerek aynı ifadelerle gerekse farklı ifade biçimleriyle tekrar edilmesidir.⁹⁴⁹ Kur'ân'da tekrar olmadığı tezini savunanların görüşüne değinmeden tekrarların varlığının illet ve hikmetlerini tespit etmeye çalışalım. Bu tespiti götürecek temel sorular, Kur'ân'da tekrarlara neden ihtiyaç duyulduğu sorularıdır. Acaba hangi illet çerçevesinde bazı kelime veya ayetlerin tekrar edilemesine ihtiyaç duyulmuştur? Bunun herhangi bir faydası var mıdır? Varsa nelerdir? İşte bu sorular cevaplandırılarak Kur'ân'daki tekrarların illet ve hikmetleri tespit edilebilir.

Müfessirler, Kur'ân'da tekrarların olmasının illetini Arap dilinin kullanımıyla ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre Kur'ân'ın amacı insanları doğru yola ulaştırmaktır. Bu doktrin üzerinden hareket eden Kur'ân, Arap dilinin kurallarına uymaktan vareste olmadığı için bu dilin tüm imkânlarını kullanmaktan geri durmamıştır.⁹⁵⁰ Bu dilin edebi

⁹⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/67, 68; 12/230-233; 13/31-34.

⁹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-69.

⁹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/8-32; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169.

⁹⁵⁰ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 27/109; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi*, 41-45; Cüneyt Eren, "Kur'ân-Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 3/2 (2001), 93; Bıyıkoglu, "İbn Âşûr'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 252.

üslûp özelliklerinden sayılan aynı kelime veya cümleyi te'kid yoluyla pekiştirmek⁹⁵¹ ve daha önce detaylı bir şekilde anlatılan bir konuyu hatırlatma kastıyla aynı kelime veya cümlelerin tekrar edilmesiyle önceki ifadeye atfetmektir.⁹⁵² İllet odaklı düşünüldüğü zaman bunun Kur'ân'ın entelektüel hamlelerinden birisi olduğu görülmektedir. Zira bir dili kullanmanın getirdiği yükümlülük o dili tüm öğelerini içine alacak şekilde isti'mâl etmeyi gerektirir.⁹⁵³ Kur'ân'ın yapısal özellikleri göz önünde bulundurulduğu zaman onun birbiriyle ilintili olan bazı konuları uzunca anlatıp daha sonra aynı konuya bir ayetle atıf yaparak gereksiz uzatmalardan sakındığı görülebilir. Konuların eklektik bir biçimde iç içe girdiği durumlarda her defasında aynı ayrıntıları paylaşmak, durumu açıklamaktan çok onu daha da çetrefilli hale getirecektir. Bu tür hallerde can simidi hizmeti görececek pozisyonda olan şey, olguyu muhatabın hafızasında canlandıracak kısa bir geçiştirme ifadesi kullanmaktır. Bu anlamda oluşturulacak olan imgelem konunun genişçe tekrar edilmesinden evladır.⁹⁵⁴ Bu tavır, Kur'ân'ı hacimli ve sıkıcı bir eser olmaktan kurtardığı gibi Arap dilinin kurallarına da uymasını temin etmiştir.⁹⁵⁵

Müfessirler, Kur'ân'da tekrar olmasının hikmetlerini şu şekilde sıralamışlardır:

1-Konunun önemine işaret etmek.

2-Anlatılan şeye dikkat çekmek.

3-Hafızlara iyice kazınması için sıkça gündeme getirmek.

4- Bilginin tazelenmesini sağlamak.⁹⁵⁶

⁹⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 30, 31; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, 2/393; İbn Hişâm en-Nahvî, *Qatrü'n-nedâ ve bellü's-şadâ*, 300-308; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/8-32; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/97, 98; Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsirinde Râzî'nin Yaklaşımı", 287, 291.

⁹⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 22/534, 535; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/14-17.

⁹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 22/534, 535; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/97, 98; Zafer Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 99-112; Eren, "Kur'ân-Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", 93.

⁹⁵⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/14-17; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 112-115.

⁹⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/8-24; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 27/109; Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsirinde Râzî'nin Yaklaşımı", 287; Eren, "Kur'ân-Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", 93.

⁹⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/6, 7; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 7/443; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-me'sîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1984), 8/110, 111; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/11-32; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/340; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 112-115; Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsirinde Râzî'nin Yaklaşımı", 288.

5-Muhatabın zihninde bir algı oluşturmak için birbirine benzeyen bazı olguları sıkça gündeme getirmek. Örneğin Kur'ân'da mükerreren anlatılan Allah ve ahiret inancı,⁹⁵⁷ şirkin yerilmesi,⁹⁵⁸ ahlakî ilkeler,⁹⁵⁹ ölüm,⁹⁶⁰ cennet ve cehennem tasvirleri⁹⁶¹ gibi vakıalar muhatabın belleğine bunları anımsatıcı sinyaller göndermek ve bunların hafızlarda taze kalmasını sağlamak içindir.⁹⁶²

İbn Âşûr'un perspektifinden olaya bakıldığında onun tekrarların illet ve hikmetleri hakkında bir takım farklı kanaatlere sahip olmasıyla birlikte, çoğunlukla müfessirlerle hemfikir olduğu söylenebilir. O, Kur'ân'da tekrarların olduğunu kabul etmekte ve bunların te'kid için kullanıldığını ifade etmektedir.⁹⁶³ Yani tekrarların illetini açıklama noktasında diğer müfessirlerin izini takip etmekte ve vakıayı Arap dilinin kullanım zorunluluğundan kaynaklanan bir durum olarak telakki etmektedir. Ona göre Kur'ân, bu konuda konjonktörün gerektirdiği gibi hareket etmektedir. O, tekrar edilen ifadelerin kendilerinden önce geçen aynı ifadelerden daha üstün olduklarını ve onlara kuvvet kazandırdıklarını ifade etmektedir.⁹⁶⁴ Örneğin o, Nebe suresinin “ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ” / *Yine hayır! Onlar anlayacaklar!*” mealindeki 5. ayetini tefsir ederken, ayetin kendisinden önce geçen “كَلَّا سَيَعْلَمُونَ” / *Hayır! Onlar anlayacaklar!*” ayetinden derece açısından daha üstün olduğunu ve onu te'kid ettiğini belirtmektedir.⁹⁶⁵

İbn Âşûr'a göre tekrarların hikmeti, hem konunun önemini vurgulamak hem de aynı ifadelerin tek bir amaca hizmet ettiğini muhataba göstermektir. O, bazı anlatımların kelime veya cümle tekrarını istediğini ileri sürmektedir. Örneğin helak edilen kavimler üzerinden muhataba bir hatırlatma, öğüt veya vâid varsa bu, aynı olgunun tekrar edilmesini zorunlu kılar. Çünkü vakıanın tekrar edilmesi hatırlatılan ya da kendisiyle uyarılan şeyin ehemmiyet arz eden bir durum olduğu bildirilmek isteniyordu.⁹⁶⁶ Örneğin o, Kamer suresinde dört defa tekrar eden “فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ” / *Nasılmış benim azabım ve uyarılarım!*” anlamındaki ayetin tekrar edilmesinin hikmetinin “helak edilen

⁹⁵⁷ et-Tevbe 9/18.

⁹⁵⁸ en-Nisâ 47/116.

⁹⁵⁹ el-İsrâ 17/23-39.

⁹⁶⁰ Âli İmrân 3/185.

⁹⁶¹ en-Nebe 78/21-36.

⁹⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/96, 97; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 111-115; Demirci, “Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsirinde Râzî'nin Yaklaşımı”, 288-291.

⁹⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/583.

⁹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/309.

⁹⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/12.

⁹⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/195, 246; 29/309, 439, 441; 30/509, 510, 521.

kavimlerin durumu anlatıldıktan sonra tehdit unsuru olabilecek bir ifadenin ibret, öğüt ve cezanın gerçekliğini gözler önüne serme bağlamında ikaz amacıyla kullanılmasıdır," şeklinde bir izahat yapmaktadır. Ona göre muhatap, bir örnek üzerinden uyarılmak istendiği zaman, örneğin bitimiyle beraber uyarı amacını gerçekleştirecek olan bir ifadenin kullanılması zorunlu hale gelir.⁹⁶⁷ Bu anlamda uyarı ifadesinin muhatapta örneği verilen cezanın aynısıyla karşılaşma hissi meydana getireceği için onu yapmakta olduğu kötülüklerden alıkoyacaktır. Ona göre işte burada altının çizilmesi gereken maslahat, muhatabı kötülük yapmaktan vazgeçirici unsuru harekete geçirecek bir tekrar ifadesinin kullanılmasıdır. Yani muhatabın bilinçaltını aynı ifadelerin tekrarıyla ikaz ederek ona yaptığı kötülüğün cezasını hatırlatmaktır.⁹⁶⁸

İbn Âş'ur'a göre tekrarların bir başka hikmeti ise muhatabı yermek veya görmek istemediği şeyi ona ısrarla hatırlatmaktır. Örneğin o Rahman suresinde otuz bir defa geçen "*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?*" mealindeki ayetin bu kadar çok tekrar edilemesinin hikmetinin muhataba görmek istemediği onca nimeti hatırlatarak şükretmesini sağlamak ve görmek istemediği için de onu yermektir.⁹⁶⁹ Kur'an'ın bu tekrar üzerinde oluşturmak istediği zemin, muhatabın kendisine meccanen bahşedilen nimetlerin varlığına gözünü kapamasını eleştirerek bu kadar nankör olunmamasını gerektiğini ona hatırlatmaktır. Zira nankörlük, nimeti verenin otoritesini tanımamak ve yaptığı iyiliklere karşılık vermeyerek ona saygısızlık yapmaktır. Ona göre Kur'an, burada muhatapta tekrar tekrar hatırlatılan olgu üzerinden bir şükür bilinci inşa etmek istemektedir. Şükür bilincinin ise müspet anlamda insan psikolojisi üzerindeki etkisinin yadsınamayacak şekilde büyük olduğu söylenebilir.⁹⁷⁰

İbn Âş'ur'un tekrarlar bahsinde en fazla mesai harcadığı kısmın kıssaların tekrarları konusu olduğu ileri sürülebilir. Ona göre kıssaların Kur'an'da mükerreren zikredilmesinin bazı hikmetleri vardır. Bunlardan birkaçı şu şekilde zikredilebilir:

1-İbn Âş'ur, Kur'an'ın kıssaları farklı yer ve ifade biçimleriyle tekrar ederek muhatabın zihnine yerleştirip unutmasını engellemek istediğini ifade etmektedir.⁹⁷¹ Çünkü ona göre tekrarlar, mevcut bilgiyi kalıcı hale getirir. Kıssalar, Kur'an'ın

⁹⁶⁷ İbn Âş'ur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 27/195; 29/439.

⁹⁶⁸ İbn Âş'ur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 27/195; 29/439; 30/509, 510, 521.

⁹⁶⁹ İbn Âş'ur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 27/246; 30/510.

⁹⁷⁰ İbn Âş'ur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/160-163; 27/246; 29/46, 47.

⁹⁷¹ İbn Âş'ur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/68.

muhatapın ajandasına almasını istediği bir bilgi türüdür. Hem Müslümanlarda bir tarih kültürü oluşmasını hem de anlatılan hadislerden ders çıkarması ve ondan ibret almasını sağlayan örneklerdir. Durum böyle olunca bu bilgilerin kalıcı bir şekilde zihinlere aktarılması gerekmektedir. Bunun yolu ise kıssaları her fırsatta gündeme getirmektir.⁹⁷²

2-İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın kıssaları tekrar etmesinin bir başka hikmeti de onun belâgat özelliklerini kıssalar aracılığıyla ortaya koymaya çalışmasıdır. Ona göre Kur'ân en üst sanatsal dili kıssalar aracılığıyla muhataplarına aktarmış, bununla da ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. O, bunun Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden Kur'ân mecâz, istiâre ve kinaye gibi edebi unsurları kıssalarda kullanmaktadır. Yani ona göre Kur'ân, retorîği en iyi şekilde kıssa anlatımıyla ortaya koymaktadır. Zira kıssalar, sanatsal söylemin etki alanını genişletilebildiği yerlerdir.⁹⁷³ O, Yusuf suresinin "*Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir.*" anlamındaki 111. ayetinin tefsirinde kıssanın olağanüstü bir edebi üslûp kullanılarak anlatıldığını ifade etmekte ve bunun hikmetinin ise Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden sayılan sanatsal anlatımla ilahi bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışması olduğunu belirtmektedir.⁹⁷⁴

3-İbn Âşûr'un listesine aldığı bir başka hikmet ise nüzûl dönemi muhataplarından sonradan Müslüman olanların iman etmelerinden önce inen ayetlerde anlatılan kıssalardan haberdar edilmek istenmesidir. Çünkü ona göre kişinin ayetlerin nüzûlüne şahit olması etkilenme açısından onu başkalarından dinlemesinden daha evlâdır.⁹⁷⁵ İbn Âşûr'un söylemlerinden anlaşılmaktadır ki vahyin inzâline şahitlik etmek insanı ruhsal etki açısından daha fazla motive etmektedir. Vakıanın ilk ağızdan işitilmesinin ikinci ağızdan işitilmesinden daha etkileyici olması, aralarında bir nüansın olduğunu göstermektedir. Bu fark, insanın her zaman bir şeyi ilk öğrenen kişi olma isteğinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân, insanın bu yapısını bildiği için kıssaları farklı yer ve zamanlarda tekrar tekrar dile getirmiştir.

⁹⁷² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/65-67; 24/255-262.

⁹⁷³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/18-25, 68; 12/219; 13/71.

⁹⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 12/218, 219; 13/71, 72.

⁹⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/68.

4-İbn Âşûr'a göre kıssaların tekrar edilmesinin bir başka hikmeti ise ilk dönem Müslümanları arasında Kur'ân'ı ezberleme oranının düşük olması nedeniyle kıssaların tekrar edilerek bununla onların ezber oranının yükseltilmeye çalışılmasıdır. O dönemin insanları, ezberledikleri surelerde geçen kıssaları bildikleri için ezber olmadıkları surelerde geçen benzer kıssalara havî olmasalar bile bu kıssalar hakkında zaten yeteri kadar malûmat edinmişlerdi. Dolayısıyla yeni inen sureler içinde geçen kıssaları tekrardan ezberlemelerine gerek kalmıyordu. Yani ona göre işin hikmeti, okur-yazarlık ve ezberleme oranının düşük olduğu bir toplumda ezberlenecekler listesinin kısa tutulması kişiler açısından işi kolaylaştırmaktadır.⁹⁷⁶

5-İbn Âşûr, kıssaların uzun uzadıya tek bir surede verilmeyip kesitler halinde Kur'ân'ın her tarafına serpiştirildiğini bunun hikmetinin ise kıssaların hikâye tarzında görünmesinin ve gereksiz detayların aktarılmasının önüne geçilmek olduğunu ifade etmektedir. O, kıssaların amacının muhataba hikâye anlatmak olmadığını sadece örnek olaylar üzerinden ibretlik mesajların verilmek istendiğini belirtmektedir. Amaç mesaj vermek ise kıssayı uzatmanın bir anlamı kalmaz. İbn Âşûr, Kur'ân'ın aktarmak istediği mesajları canlı kılmak için örnek kıssalar verdiğini yani konularla bağlantılı bir şekilde kıssalardan kesitler sunduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden onun kıssalardan belli başlı parçalar alarak ya aynı ya da farklı lafızlarla tekrar ettiğini dile getirmektedir. Ona göre Kur'ân, eğer hikâye tarzında tek bir seferde anlatma tarzını benimsemiş olsaydı o zaman kıssalar ibret alma, ders çıkarma vb. özelliklerini kaybederlerdi. Oysa Kur'ân, kıssaları mükerreren aktararak okuyucunun zihnini mesaja açık tutmayı hedeflemektedir. Bu da okuyucunun aynı ibretlik hadiseyi hatırlayarak hayatını Kur'ân'ın istediği normlara göre düzenlemesine yardımcı olmaktadır. İbn Âşûr, kıssaların küçük parçalara ayrılıp tekrar edilmesinin ikinci bir hikmetinin ise Kur'ân muhataplarının farklı gruplardan müteşekkil olması sonucu hitabın mahiyetinin değişmesi olduğunu ifade etmiştir. Yani Kur'ân, bazen Müslümanlara bazen Müşriklere bazen de Ehl-i kitap gruplarına hitap etmiş ve her birini ilgilendiren konularda mesajını vererek bunu örnek bir kıssayla taçlandırmıştır. Ortak konularda ise aynı kıssayı aktarmıştır. Bu da kıssaların tekrar edilemesine sebep olmuştur. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken şey, Kur'ân'ın her bir muhatap grubunu ilgilendiren konuları diğerlerinden ayırarak ibret alınması

⁹⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/69.

gereken örnek kıssalar anlatması ile müşterek konularda aynı örnek kıssayı anlatmasıdır. Bu sayede her bir grup kendi hatasını anlayacak ve tüm gruplar da aynı hatayı yaptıklarını fark edeceklerdir.⁹⁷⁷

İbn Âşûr'un Kur'ân'daki tekrarların hikmetleri konusuna yeni bir soluk kazandırdığı ve meseleyle ilgili diğer müfessirlerden farklı düşündüğü izlenmektedir. Ona göre aynı ifadelerin tekrar edilmesi salt bir te'kit veya hatırlatma değil bunların tek bir amaca hizmet ettiğini göstermek içindir. Yani muhatapların dikkati, kastedilen amaca çekilmek istenmektedir. Bu da muhatapların bu amaç üzerinde düşünmelerini temin edecektir. İbn Âşûr'un yukarıda ifade edildiği gibi kıssaların tekrar edilmesinin hikmetleriyle ilgili de diğer müfessirlerin değinmediği pek çok noktaya temas ettiği ve bu konuda orijinal fikirler ürettiği görülmektedir. Bilhassa onun kıssaların parça parça anlatılmasının hikmetleri arasında saydığı "*Kur'ân'ın farklı inanç gruplarına yönelik kıssalardan seçtiği pasajların hem Müslümanları hem de diğer din müntesiplerinin ilgisini çekmek kastı taşıdığı*" söylemi gayet makul bir us gibi durmaktadır.

3.2.17. Emsâlu'l-Kur'ân ve İlet-Hikmet İlişkisi

Tefsir literatüründe Kur'ân'da öğüt vermek ve hidayet yoluna sevk etmek amacıyla anlatılan hadiselerle "*mesel*" denilir. Bunların bir diğer adı da darb-ı meseldir. Müfessirler, Kur'ân'ın muhtelif yerlerde dilsel imkânlardan istifade ederek deyim, atasözü, hikmetli söz ve temsili anlatımlara yer verdiğini ifade etmişlerdir.⁹⁷⁸

Kur'ân'da mesellerin varlığının illet ve hikmetlerinden maksat, bunların kullanımının neden gerekli görüldüğü ve bu kullanımlarla güdülen faydaların neler olduğudur.

Yüce Allah'ın insanlarla iletişim kurma yöntemi dil üzerinden yani Kur'ân-ı Kerim aracılığıyla olmuştur.⁹⁷⁹ Allah, insanı muhatap aldığı için onun anlayabileceği bir dil ve üslûp kullanmıştır.⁹⁸⁰ Aksi takdirde insanlar Allah'ın mesajını anlayamazlardı.

⁹⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/69.

⁹⁷⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/190, 191; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/486-495; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fî Kur'âni'l-Kerim*, 17-21, 28-31, 32-44, 45-54; Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabiyye fî asri'l-cahiliyye*, 31-37; Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*, 47-52.

⁹⁷⁹ eş-Şuarâ 26/192-195; Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 99-112.

⁹⁸⁰ ez-Zuhruf 43/2, 3; Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/30; Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 98, 112; Celal Kırca, "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/9 (1998), 34, 35.

Çünkü Kur'ân'ın çoğu zaman anlattığı şeyler soyut mefhumlardır. Bu mücerret mefhumların insan idrâkine sunulabilmesi için de bunun sembollerle anlatılması gerekmektedir.⁹⁸¹ Kur'ân'ın dili Arapça olduğu için o, bu dilin tüm belâğî özelliklerini kullanmıştır.⁹⁸² Bu özelliklerden bir tanesi de deyim,⁹⁸³ benzetme,⁹⁸⁴ mecâz,⁹⁸⁵ temsili anlatım⁹⁸⁶ vb. yollarla en kısa ve en anlaşılır yöntemleri kullanarak vermek istediği mesajı muhataba somutlaştırma yöntemiyle sunmaktır.⁹⁸⁷ Kur'ân, ilk muhatapları olan Cahiliyye Araplarının sosyal yaşamları içerisinde kullandıkları mesel gibi bazı dilsel unsurları kullanarak onlarla sıcak ve anlaşılabilir bir iletişim kurmak istemiştir.⁹⁸⁸ Bu iletişim unsurlarından birisi de mesellerdir. Kur'ânî kullanım açısından meseller, bir durumun, benzeri başka bir durumla simgesel ve kalıplaşmış ifadelerle, içinde övgü veya yergi içeren ibretlik bir mesajla muhataba aktarılmasıdır. Mesel, bir durumun muhatapça anlaşılabilmesi için gerçekte yaşanmamış bir olayın teşvik ve ibret maksadıyla başka bir olaya benzetilerek mecâzlı ve süslü ifadelerle hikâyeye edilmesidir.⁹⁸⁹

Mesellerin Kur'ân'daki mevcudiyetinin illeti, Allah'ın ilk muhatapların günlük hayatta kullandıkları dilsel özellikleri kullanarak onlarla samimi bir iletişim kurmak isteğidir. Eğer bu dilsel öğeler kullanılmasaydı bu, onların kendilerini Kur'ân'a yabancı hissetmelerine sebep olabilirdi. Çünkü insanlar açısından samimiyetin ölçüsü, kullandıkları dile ait lehçe ve üslûp üzerinden onlarla ilitişim kurmayı sağlayabilmektir.

⁹⁸¹ Ömer Faruk Yavuz, “Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 44-46; Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'ân”, *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 324-327.

⁹⁸² Yûsuf 12/2; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/115; Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 66-118; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*, 77; Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 99-112; Albayrak, “Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 157.

⁹⁸³ Hûd 11/116; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/245; Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, 120.

⁹⁸⁴ el-Müdesir 74/50; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/263.

⁹⁸⁵ Yûsuf 12/82; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/314.

⁹⁸⁶ el-Bakara 2/17-20; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/190-209.

⁹⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/488, 492; Seyyid Kutub, *et-Taşvîrü'l-fenni fi'l-Kur'ân* (Kahire: Darü's-Şürûk, 2004), 71-86; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/39; Fadime Kavak, *Kur'ân'da Edebi Tasvir* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 61-71, 101-103; Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'ân”, 330; Kırca, “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”, 34-38.

⁹⁸⁸ el-Vâhidî, *el-Vasîf fi'l-emsâl*, thk. Afif Muhammed Abdurrahman (Kuveyt: Darü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1975), 33-205; Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye fi asri'l-cahiliyye*, 36-44; Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 98-102; Tacettin Uzun, “Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 157, 158, 162; Ramazan Kazan, “Arap Dilinde Mesellerin (Atasözlerin) Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 112.

⁹⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/190, 191; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/79, 80; Süyûtî, *el-İtkân*, 671-675; Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye fi asri'l-cahiliyye*, 45, 46; Kavak, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, 32, 33.

Kur'ân, meydana gelebilecek yabancılaşma hissini ortadan kaldırmak için mesel türü dilsel öğeleri kullanmıştır.⁹⁹⁰

Mesellerin Kur'ân'daki mevcudiyetinin bir başka illeti de, Kur'ân'ın işlediği “Allah, ahiret, melek, şeytan, cennet ve cehennem” gibi soyut mefhumların muhatap açısından tasavvur edilebilmesi için bunların teşbih, mecâz vb. yollarla somutlaştırılarak aktarılmasının gerekliliğidir.⁹⁹¹ Yani Kur'ân, mecaz dilini kullanarak okuyucunun kafasında soyut varlıkların şekillenmesini sağlamaktadır. Yoksa insan zihninin bunları fahmetmesinin imkânı yoktur.⁹⁹²

Müfessirler, Kur'ân'da mesellerin varlığının hikmetlerinin hatırlatma, teşvik etme, öğüt verme, azarlama, ibret almayı sağlama gibi kötülükten vazgeçirmenin temel unsurları sayılan argümanlar olduklarını ifade etmişlerdir.⁹⁹³ Kötülükten vazgeçirebilmenin yolu, muhatapı ikna etmekten geçmektedir. Muhatabı ikna etmek ise anlayabileceği bir dil ve üslûpla ona hitap etmektir.⁹⁹⁴ Burada dikkat edilmesi gereken şey, Kur'ân'ın insanı kötülük yapmaktan vazgeçirmek ve onu doğru yola iletmek için ona ibretlik hadiseleri Arap dilinin günlük kullanımlarından sayılan deyim, teşbih, metaforik söyleyiş vb. anlatım tarzlarıyla hikaye etmesidir. Bunun amacı ise yaptığı kötülükleri muhatapın zihninde betimleyerek ona kötülüğü idrâk ettirmek ve vazgeçmesini temin etmektir.⁹⁹⁵

Kur'ân'da mesel anlatımının bir başka hikmeti de temsili ifadelerle insan zihninin aktifleştirilmesidir. Yani insan beynini soyut dünyalara çekerek ufkunun açılmasının

⁹⁹⁰ Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşaf'ı*, 41; Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 98-112; Uzun, “Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)”, 155-157; Kırca, “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”, 36-39.

⁹⁹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 671-675; Kavak, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, 57, 58; Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu'l-Kur'ân”, 330, 331; Kırca, “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”, 36-38; Yavuz, “Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, 40-50.

⁹⁹² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 23/223-240; 30/240-255; Seyyid Kutub, *et-Taşvîrü'l-fennî fî'l-Kur'ân*, 71-86; Raziye Günay Bilaloğlu, “Erken Çocukluk Döneminde Fen Eğitiminde Analoji Tekniği”, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/30 (2005), 72; Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu'l-Kur'ân”, 330-338.

⁹⁹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/486, 487; Süyûtî, *el-İtkân*, 671; Ma'bed, *Nefğatün Min Ulûmi'l-Kur'ân*, 137, 138.

⁹⁹⁴ Kavak, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, 33, 34; Kırca, “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”, 34, 35; Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu'l-Kur'ân”, 330-338.

⁹⁹⁵ Hûd 11/92; el-Müdesir 74/50; Yûsuf 12/82; el-Bakara 2/17; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/486, 487; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/352-354; Ebû Ali, *el-Emsâlu'l-'Arabiyye fî asri'l-cahiliyye*, 44, 45; Kavak, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, 32, 33, 57, 61-71.

temin edilmesidir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın okuyucunun kafasında oluşturduğu imgelemin çerçevesini genişletmesidir.⁹⁹⁶

İbn Âşûr'a göre “benzer ve örnek” anlamlarına gelen mesel, dilsel belâğatin en güzel yöntemlerinden birisidir. O, meseli bir teşbih sanatı olarak nitelemekte ve onun kendisinden önceki mücmel cümleyi benzetim unsurlarıyla izah ettiğini ifade etmektedir. Mesel, an itibariyle yaşanan acaip bir durumu sezgiye dayalı benzer bir örnekle açıklamadır.⁹⁹⁷ İbn Âşûr, mesellerin edebi bir tür olarak Araplarda yaygın bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir. O, Arapların tuhaf durumların anlatımını kolaylaştırmak için sıklıkla darb-ı mesellere başvurdıklarını belirtmektedir. Çünkü bir şeyi başka bir şeye teşbih ederek anlatma vakıanın idrâk edilmesini kolaylaştırmaktadır. O, mesel getirmesini Kur'ân'ın i'câz yönlerinden saymakta ve bunun tehâddi için kullanıldığını ileri sürmektedir. Kur'ân'da benzer mesellerin verilmesi onun tek bir kaynaktan nazil olduğunun da göstergesidir. İbn Âşûr, mesellerin bazen mecazlı bir dil ile getirildiğini belirtmektedir.⁹⁹⁸

İbn Âşûr'a göre mesellerin Kur'ân'da kullanılmalarının illeti, bir hadisenin somutlaştırılarak anlatılmasının insan zihninde daha kalıcı olmasıdır. Soyut şeylerin benzeri getirilip somutlaştırılarak betimlenmesi, insanın belleğinde onu canlı olarak görüyormuş hissini uyandırmaktadır.⁹⁹⁹ Ona göre ayrıca anlaşılması zor durumların idrâk edilebilir şeylere benzetilerek anlatılması vakıanın anlaşılabilirliğini arttırmaktadır. Yani idrâkten ırak görünen tuhaf bir vaziyetin benzetim yoluyla zihne fotoğraflanması konuyu daha fazla anlaşılır kılmaktadır. Kur'ân'da yüzlerce örneği olan mücerret ve anlaşılması güç varlık ve durumlardan bahsedilmektedir. Bunların anlaşılabilmesi için insanın zihninde canlı bir figür gibi resmedilmeleri gerekmektedir. Bunun yolu ise benzeri somut şeylerin misal olarak sunulması sonucu bir tema oluşturmaktır. Ona göre Kur'ân'ın yapmak istediği şey de budur.¹⁰⁰⁰ Örneğin o, Ra'd suresinin “*Takvâ sahiplerine vâdolunan cennetin özelliği (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi sürekli. İşte bu, (kötülüklerden) sakınanların*

⁹⁹⁶ Seyyid Kutub, *et-Taşvîrü'l-fennî fi'l-Kur'ân*, 74-86; Yavuz, “Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, 40-50.

⁹⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/302; 22/358.

⁹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/302-307, 357, 358; 15/47; 18/229, 230-233.

⁹⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/302.

¹⁰⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/302-307; 3/41.

(mutlu) sonudur. *Kâfirlerin sonu ise ateştir.*” anlamındaki 35. ayetinde cennetin benzetim yoluyla somutlaştırılarak betimlenmesini soyut bir mefhum olan cennetin insan zihninde canlanmasını sağlamak için olduğunu belirtmektedir. Yani ona göre bu somutlaştırma anlaşılması zor olan bir durumun anlaşılabilirliğini arttırmaktadır.¹⁰⁰¹

İbn Âşûr, mesellerin hikmetleri hakkında şöyle düşünmektedir:

1- O, meselleri Kur’ân’ın i’câzının bir parçası olarak görmektedir. Ona göre mesellerde herhangi bir şey, sıradan bir şekilde başka bir şeye benzetilmez. Kendisine benzetim yapılan durumun acaip olmasına dikkat edilir. Bu tuhaf durum ise süslü sözlerle ifade edilir. O, Kur’ân’ın insanların bir şeyi başka bir şeye benzetmeye yönelik teşbihsel cümlelerine benzeyen basit cümleler kurmadığını belirtmektedir. Mesela Kur’ân’ın insanların cesur birisini arslana benzetmesi gibi basit örnekler vermediğini, benzetim yaparken olağandışı bir vaziyeti üst düzey sanatsal ifadeler kullanarak yaptığını ileri sürmektedir.¹⁰⁰² Örneğin o, Ra’d suresinin “*El açıp yalvarmaya lâyık olan ancak O’dur. O’nun dışında el açıp dua ettikleri onların isteklerini hiçbir şeyle karşılamazlar. Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Halbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir. Kâfirlerin duası kuşkusuz hedefini şaşırmıştır.*” mealindeki 14. ayetinde müşriklerin putlara el açıp onlardan bir şeyler istemelerinin afâkiliğinin suyu ağzına götürmeden onu avuçlayan kişinin durumuna benzetilerek açıklandığını ifade etmektedir. Kendisine benzetim yapılan durumun ise sanatsal bir dille aktarılan tuhaf bir hadise olduğunu belirtmektedir. Yani Kur’ân’ın amacı, muhatabın içinde bulunduğu durumun vehametini ondan daha tuhaf olan bir duruma benzeterak aktarıp ona vakıanın gerçekliğini idrâk ettirmeye çalışmaktır. Ona göre bu başlı başına bir belâgat işidir. Kur’ân, bununla benzerinin getirilemeyeceği iddiasında bulunmaktadır. Çünkü insanlar benzetim yaparken ancak basit cümleler üzerinden basit bir şeyi yine kendisi gibi basit bir şeye teşbih ederek yapabilirler. Oysa Kur’ân, retorîği en üst seviyede tutarak benzeyeni olağanüstü bir duruma teşbih ederek anlatmaktadır. Kur’ân, insanların yapamayacağı bir sanat icra etmektedir. Ona göre işte buradaki hikmet, Kur’ân’ın i’câz özelliğini muhataplara meseller üzerinden göstererek onlara karşı tehdidde bulunmasıdır. Bu tehdidi sonucunda muhatapların acziyetlerini anlamaları ve onun ilahi bir kitap olduğunu kabul

¹⁰⁰¹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, 13/155.

¹⁰⁰² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, 1/303, 304; 13/155, 156; 18/230.

etmeleridir.¹⁰⁰³ İbn Âşûr, Kur'ân'ın mesel getirmekle ilgili teahhidi de bulunmasına Bakara suresinin “*Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır).*” mealindeki 26. ayetini örnek göstermektedir. O, Kur'ân'ın önceki ayetlerde muhataplarına meydan okuduğunu ve akabinde getirdiği bu misalle bu teahhidi desteklediğini ifade etmektedir. Yani muhatapların Kur'ân'ın getirdiği misallerin benzerini getirmekten aciz olduğunu söylemektedir. Ona göre buradaki hikmet, küçücük bir örnek ile pek çok manayı muhtevi mesajlar verebilmenin insanı aşan bir durum olduğunu muhataplara göstermektir. Buna göre muhatapların durumu idrâk edip Kur'ân'a iman etmelerini sağlamaktır.¹⁰⁰⁴

2-İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın mesel getirmesinin bir başka hikmeti de insanları uyarmak ve öğüt almalarını sağlamak içindir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın bir düşüncüyü temellendirmek için mesel getirdiğini; bunun üzerinden de insanları ikaz ettiğini söylemektedir. Örneğin o, Ra'd suresinin “*O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerinde sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.*” anlamındaki 17. ayetinde küfrün zararlarının muhataplara bir mesel üzerinden gösterilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Ona göre bunun hikmeti ise Kur'ân'ın kendi fikrini desteklemek için benzetim yoluyla mesel getirmesi ve bunun üzerinden muhataplarına öğüt vererek onları yanlış yoldan dönmeleri için uyarmak istemesidir.¹⁰⁰⁵

3-İbn Âşûr, mesellerin başka bir hikmetinin de muhataplara hakikatin veciz ve hikmetli sözlerle beyan edilmek istenmesi olduğunu imlemektedir. Yani vüzûha kavuşturulmak istenen bir gerçeğin sanatsal bir dille muhataba aktarılmak istenmesidir. Örneğin o, İsrâ suresinin “*Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır,*

¹⁰⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/303, 304; 13/107-110; 20/252, 253.

¹⁰⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/303, 304, 357-359; 18/229.

¹⁰⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 13/116-122.

(*kaybettiklerinin*) *hasretini çeker durursun.*” mealindeki 29. ayetinde cimriliğin belâgat yüklü bir deyimle izah edilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Ona göre burada önem atfeden durumun gerçeğin en güzel tabirlerle dile getirilip açıklanmaya çalışılmasıdır. Bunun birinci faydası konuyu uzunca anlatma sıkletinden varestes olmak, ikincisi ise belâgati önplana çıkararak bunun üzerinden Kur’ân’ın ilahi bir kitap olduğunu teyit etmektir.¹⁰⁰⁶

İbn Âşûr’un Kur’ân’da var olan mesellerin hikmetleriyle ilgili diğer müfessirlerden farklı düşündüğü ve bu konuda özgün fikirlere sahip olduğu izlenmektedir. Ona göre meseller Kur’ân’ın i’câz özelliklerinin ortaya konulduğu alanlardır. O, Kur’ân’ın insanların bir şeyi başka bir şeye benzetmeye yönelik teşbihsel cümlelerine benzeyen basit cümleler kurmadığını belirtmektedir. Ona göre Kur’ân, benzetim yaparken olağandışı bir vaziyeti üst düzey sanatsal ifadeler kullanarak yapmaktadır. Bu da insanların Allah’ın sözlü sanatına hayran kalıp ona iman etmelerini sağlayacaktır.

3.3. İBADETLERİN İLLET VE HİKMETLERİ

Başboşluluğun ve tesadüfün olmadığı ilahi sistem içerisinde yaratıcının kullarından yapmalarını istediği ibadetlerin herhangi bir illete dayanmadan veya içerisinde çeşitli hikmetler barındırmadan emrettiği düşünülemez. Yani herhangi bir gerekçe veya fayda olmadan yaratıcının kullarından bir şeyler yapmalarını istemesi tasavvur edilemez. Bu minval üzere denilebilir ki ibadetler, her ne kadar uhrevî kazanımlara yönelik ritüeller olsa da bazı dünyevî aksaklıkların giderilmesi ve bir takım faydaların elde edilmesini de temin etmektedir. Çünkü ibadetlerin emredilmesinin temel sebebi, kulların hem dünyevî hem de uhrevî mutluluklarının sağlanmasıdır.

İbadetlerin illetlerinden kasıt, bunların neden emredildiklerini yani hangi boşluğu doldurmak veya hangi eksiği tamamlamak için emredildiklerini tespit etmektir. İbadetlerin hikmeti ise bunların insan açısından ne gibi maslahatlar taşıdıklarını ortaya koymaktır.

¹⁰⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 15/84, 85.

3.3.1. Namaz İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Namaz ibadetinin illet ve hikmetleri, yaratıcının kullarına neden namaz kılmayı emrettiğinin ve namazın kullar açısından ne gibi faydalar sağladığının tespit edilmesidir.

Yüce yaratıcının insanoğluna emrettiği en önemli ibadetlerden birisi olan namazın illetleri ile ilgili müfessirler şöyle düşünmektedir: Herkesçe malum olduğu üzere Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.¹⁰⁰⁷ Bir şeylere muhtaç olan varlık insandır. İnsanın maddi ihtiyaçları olduğu gibi bazı manevi ihtiyaçları da vardır. Bu ihtiyaçlardan bir tanesi de huzur ve mutluluktur. İnsanın ruhen dinlenip huzur bulması için de namaz gibi Allah'ı tefekkür etmeyi ve ona karşı acziyetini ifade etmeyi temin eden bazı ibadetlere ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçlara binaen Allah, insana namaz kılmayı emretmiştir. Yani buradaki esas illet, insanın huzura ve sekinete olan ihtiyacı ve bu ihtiyaçların ibadetler aracılığıyla sağlanmasıdır.¹⁰⁰⁸

Müfessirlerin öne sürdüğü ikinci bir illet ise namazın insanın kendisi gibi kullara veya Allah dışındaki varlıklara tapmasını engellemesidir. Çünkü insanın Allah dışında herhangi bir varlığa tapması insan açısından onur kırıcı bir durumdur. Yani insana zulümdür. Ayrıca Allah dışındaki varlıklar da tapınmayı hak etmedikleri için onlara tapma o varlıklar açısından da zulümdür.¹⁰⁰⁹

Müfessirler, namaz ibadetinin bünyesinde pek çok hikmet barındırdığını ifade etmişlerdir. Onlara göre namaz, insanı madden ve manen temizler ve ona temizlik alışkanlığı kazandırır. İnsanı kibirden ve başta şirk olmak üzere tüm günahlardan alıkoyar.¹⁰¹⁰ Namaz, insanın imanını güçlendirdiği için kalbindeki kötülükleri yok eder.¹⁰¹¹ Namaz, insanın zamanını düzene soktuğu gibi¹⁰¹² toplumsal ilişkilerin düzeltilmesini sağlar.¹⁰¹³ Namaz, bireysel ölçekte insanın Allah'ı hatırlamasına imkân

¹⁰⁰⁷ el-Ankebût 29/6; el-İhlâs 112/2; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/438.

¹⁰⁰⁸ er-Ra'd 13/28; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/51; Abduh-Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 1/127.

¹⁰⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/11; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/105; 4/333; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/40.

¹⁰¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/281; 25/73-75; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/51; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/176, 177, 6/223, 224.

¹⁰¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/281; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/176; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 80, 81.

¹⁰¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/176.

¹⁰¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/176.

tanıdığı için ona huzur verir. Dolayısıyla insan psikolojisi üzerinde olumlu etkiler bırakır.¹⁰¹⁴

Hadiseye İbn Âşûr'un penceresinden bakacak olursak onun namaz ibadetinin illetleri hakkında şöyle düşündüğünü ifade edebiliriz: Ona göre Allah Teâlâ, insanın kötülüğe meyilli olduğunu bildiği için onu kötülükten alıkoymaya yardımcı olacak türden bir ibadeti yani namazı emretmiştir. Çünkü namaz, bütün unsurlarıyla insanı günahlardan korumaya yardımcı bir ibadettir. Namazın içindeki kıyam, rükû ve secde gibi fiiller ile namazda okunan ayetler, dualar ve zikirler insana hep Allah'ı hatırlatan davranış ve lafızlardır. Bunların yapılması kula Allah'ı hatırlattığı için onun günah işlemesine engel olmaktadır. Örneğin itaâtın ve boyun eğişin göstergesi olan kıyam, rükû ve secde gibi fiiller, kula Allah'ın rızasını kazanmayı ve onun öfkesinden uzaklaşmayı hatırlatmaktadır. Bunları hatırlamak ise kulun günahlardan uzaklaşmasına vesile olmaktadır. Allah'ın huzurunda durmak kula, onun emirlerine uyması gerektiğini öğretir. Allah'ın huzurunda olduğunu idrâk eden kul günah işlememesi gerektiğini anlar. Kısaca İbn Âşûr'a göre Allah'ın kullarına namaz kılmayı emretmesinin illeti, onları günahlardan uzaklaştırma isteğinin bir tezahürüdür.¹⁰¹⁵

İbn Âşûr'a göre Allah'ın kullarına namazı emretmesinin bir başka illeti de verdiği sınırsız nimetlere karşı bir şükür borcu olarak kulların rububiyeti sadece Allah'a has kılmalarının günlük hayatta tezahür etmesi içindir. Çünkü namaz imanının göstergesidir.¹⁰¹⁶

İbn Âşûr'a göre namazın emredilmesinin hikmetleri ise şunlardır:

1-Öncelikle namazın hem gece hem de gündüz vakitlerine yaydırılması insanın sürekli Allah'ı hatırlaması ve her an onu hissetmesi içindir. Allah'ı her an hatırlayan insanın zihni kötülüklerden temizleneceği için o, günah işlemekten korkacaktır. Burada gerçekleştirilmek istenen maslahat, kulun Allah ile sürekli irtibat halinde olmasını sağlayarak zihnini kötü düşüncelerden arındırıp onun günah işlemesini önlemektir.

¹⁰¹⁴ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/110; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/223, 224; Abdulsamet Efdal, "Namazın İnsan Sağlığına Olan Faydaları", *Kafkas Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi* 3/2 (2023), 2, 3.

¹⁰¹⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 20/259.

¹⁰¹⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/479; 2/132, 466; 10/141; 30/574.

Çünkü Allah'ın kitap ve peygamber göndererek gerçekleştirmek istediği şey, kullarının ıslahıdır. Kulun ıslahı ise günahlardan uzak durmasıyla gerçekleşir.¹⁰¹⁷

2-İbn Âşûr'un belirttiği ikinci bir hikmet ise kulun namazla Allah'ı yüceltmesi ve onun büyüklüğünü idrâk etmesidir. Onun ibadete layık tek varlık olduğunu, sahte ilahların ise ma'bud olmayı hak etmediklerini anlamasıdır. Yani namazın en büyük hikmetlerinden birisi, insanı şirkten arındırmasıdır. Çünkü namaz imanın en açık göstergesidir.¹⁰¹⁸

3-İbn Âşûr'a göre namazın bir başka hikmeti de insanı kötülüklerden uzaklaştırıp ona kazandırdığı ahlakî hüviyeti korumasını sağlamasıdır. Çünkü devamlı kılınan namaz, elde edilen faziletlerin sürekli hale gelmesini temin etmektedir.¹⁰¹⁹ Ayrıca namaz insana huzur verir, onu hüzn ve dertlerden kurtarır.¹⁰²⁰

4-İbn Âşûr, namazı kulun Allah'a şükürünün bir göstergesi olarak görmektedir. Ona göre şükür verilen nimetleri hatırlamaktır. Bu hatırlama ise namaz yoluyla gerçekleşir. Yani namazın insana sağladığı faydalardan birisi de onun kendisine nimet vereni hatırlayarak ona teşekkür etmesidir. Bu da insanı nankörlük gibi kötü hasletlerden uzaklaştırmaktadır.¹⁰²¹

İbn Âşûr, insanı şirk inancından uzaklaştırması ve Allah'ın nimetlerini hatırlaması gibi kazanımları sebebiyle namazın insanı günahlardan arındırarak onu ıslah ettiğini; bu ıslahın ise Allah'ın kitap ve peygamber göndererek gerçekleştirmek istediği bir proje olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²² O, diğer müfessirlerden farklı olarak namazı, hayatın her anında Allah'ı hatırlatan bir ibadet olarak düşünmekte ve insanın maddi ve manevi temizliğinin ancak Allah'ı sıkça hatırlatan bir ibadet olan namazla mümkün olabileceğinin altını çizmektedir. Yani o, namazın asıl hikmetinin Allah'ın namazla her an hatırlatılması sonucu insanın kötülükten vazgeçirilip ıslahının sağlanması olduğu belirtmektedir. Çünkü ona göre diğer ibadetlerin olduğu gibi namazın emredilmesinin

¹⁰¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/260; 21/164, 165.

¹⁰¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/472, 473, 480; 21/155, 164.

¹⁰¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/466.

¹⁰²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/479.

¹⁰²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/479.

¹⁰²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/40, 472, 473, 479, 480; 2/132, 466; 10/141; 20/259; 21/155, 164; 30/574.

de temel hedefi insanın ve onunla beraber toplumun ıslah edilmesidir. Ona göre Allah, bu hedef doğrultusunda bazı şeyleri emredip bazılarını yasaklamaktadır.¹⁰²³

3.3.2. Oruç İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Orucun illet ve hikmetlerinden maksat bu ibadetin neden emredildiğinin ve kullar açısından ne gibi faydalar sağladığının bilinmesidir.

Malum olduğu üzere insan fitri olarak bazı nefsanî arzu ve isteklerle donatılmıştır. Terbiye edilmediği veya frenlenmediği zaman insan, nefsinin esiri olabilmekte ve her türlü kötülüğü yapabilme moduna girebilmektedir. Yani nefis, farklı yöntemlerle terbiye edilmediği vakit insana ait fitri niteliklerini kaybedebilmektedir. İnsanın sınır tanımaz bir varlığa dönüşmemesi için Allah Teâlâ, ona oruç gibi nefsi terbiye eden bazı ibadetleri emretmiştir. Müfessirlerin öne sürdüğü bu argüman üzerinden orucun esas illetinin insan nefsinin terbiye edilmesi olduğu ifade edilebilir. Oruç ibadetinin temel hedefi insanı terbiye etmek olduğu için Allah, en iyi terbiye metodu olan insanın isteklerini kısıma yoluna gitmiştir. Yani sınır tanımazlığı önleyebilmek için bir sınır koymuştur. Konulan kısıtlamalar, insanın en temel ihtiyaçları olduğu için bu tahdit, nefse hâkim olunmayı sağlayacaktır. İnsanın açgözlülüğü, doyumsuzluğu ve hırsı göz önünde bulundurulduğu zaman onun temel ihtiyaçlarını sınırlandırmanın nefsin kontrol altına alınmasına kattığı müspet etki daha net anlaşılacaktır.¹⁰²⁴

Müfessirler, orucun emredilmesinin pek çok hikmetini zikretmişlerdir. Onlara göre oruç, insanı takvaya hazırlar yani onu, hem beden hem de ruh açısından olgunlaştırır. İnsanı bedenen çeşitli hastalıklardan koruduğu gibi manevi olarak da besleyip kötülüklerden arındırır. Kalbi olumsuz duygu ve düşüncelerden temizler.¹⁰²⁵ Müfessirlere göre orucun bir başka hikmeti de insana sabrı öğretmesidir.¹⁰²⁶ Onlara göre insan, yapısal olarak aceleci bir varlık olduğu için¹⁰²⁷ verdiği kararlarda ve yaptığı işlerde hata yapar. İnsanı acelecilik yüzünden hata yapmaktan kurtaracak olan şey ise sabırdır. İnsanın sabrı öğrenebilmesi için de sabrın sınırlarını en iyi şekilde genişleten

¹⁰²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/260; 21/164, 165.

¹⁰²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/76; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, 1/40; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/143-145; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/515-518.

¹⁰²⁵ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 277-280; Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/148; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/518; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 86-88.

¹⁰²⁶ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/145.

¹⁰²⁷ el-İsrâ 17/11; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/154.

ve sabrın kendisinde vücûd bulduğu ibadet olan orucu tutması gerekmektedir.¹⁰²⁸ Müfessirlere göre oruç, insanı günah işlemekten koruyarak¹⁰²⁹ ona teslimiyeti öğretir ve bu sayede onun kulluk bilincini kuşanmasını sağlar.¹⁰³⁰ Onlara göre oruç, toplumun ümmet haline gelmesini temin eder. Yani Müslüman toplumların ümmet şeklinde temerküz etmesi oruç ibadetiyle gerçekleşir. Çünkü toplumun aynı ibadeti beraber yapması, onları aynı şuurla hareket eden kolektif bir yapının içine çekecektir. Düşünsel ve davranışsal olarak ortak hareket eden bir toplum ise ümmete dönüşecektir.¹⁰³¹ Müfessirler, orucun insana nimetlerin kadrini bilmeyi öğrettiği gibi¹⁰³² fakirlere yardım etmeyi de öğrettiğini ifade etmişlerdir.¹⁰³³ Onlara göre oruç, insan için bir irade terbiyesidir. Elinin altına olmasına rağmen ona yemeden ve içmeden durabilme eğitimi vermektedir.¹⁰³⁴

İbn Âşûr'a göre Allah'ın insana orucu emretmesinin temel illeti, insan nefsinin ve bedenini terbiye etmektir. Toplumu oluşturan insanların oruç tutarak tek tek terbiye olmaları toplumun ıslahını da beraberinde getirecektir. İbn Âşûr'un söylemlerinden hareketle onun orucun illeti olarak gördüğü şeyin fert ve toplumun ıslahının sağlanması olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre oruç, kişileri hem beden hem de ruhen terbiye eden bir ibadettir. Toplumun ıslahı fertlerin ıslahına bağlı olduğu için önce fertlerin madden ve manen terbiye olmaları gerekir. Bunların terbiyesi sağlandıktan sonra bu fertlerin meydana getirdiği toplum da ıslah olacaktır. İşte bu ıslahın sağlanması için Allah tarafından insanlara oruç tutmak farz kılınmıştır.¹⁰³⁵

İbn Âşûr'un orucun hikmetleri ile ilgili düşünceleri, maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1-Oruç, insanı Allah'a yaklaştıran bir ibadettir. Çünkü insan, Allah için yeme-içme gibi temel ihtiyaçlarını terk ettiği zaman fedakârca bir davranış sergilemiş olur. Bu

¹⁰²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/518.

¹⁰²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/378; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 277-280; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/76; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/168.

¹⁰³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/518; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/168.

¹⁰³¹ Abduh-Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/147, 148.

¹⁰³² Lütüfî Doğan, "Oruç İbadeti ve Şer'i Hikmetleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/100, 101 (1970), 261, 262.

¹⁰³³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/206.

¹⁰³⁴ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Oruç Psikolojisi", *Diyanet İlmi Dergi* 43/1 (2007), 62, 63.

¹⁰³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/40; 2/154; 3/194-196.

fedakârlık onun Allah’a her şeyden daha fazla değer verdiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla bu davranış, onu Allah’a yaklaştırır.¹⁰³⁶

2-Oruç, insanı günah işlemekten alıkoymaktadır. Oruç, insanı hem beden hem de ruhen terbiye etmektedir. Oruç, bedenen insanı içki, kumar, hırsızlık gibi günahlardan alıkoymaktadır. Çünkü oruç tutan bir insan böyle şeylere yeltenmenin kötülüğünü orucun verdiği düşünsel beceriyle algılayacak ve bunlardan uzak kalacaktır. Yine oruç, insanın olumsuz duygularını terbiye ettiği için onu ruhsal açıdan olgunlaştırmakta, öfke ve şehvet gibi hislerini kontrol altına alabilmektedir. İbn Âşûr’a göre eski toplumlar hikmet ehli kişiler yeme-içme ve cinsel istekleri asgari seviyeye indirerek yani minimize ederek nefislerini bu şekilde terbiye etmeye çalışmışlardır. Nefis terbiyesi yani riyazet için kullanılan bu yöntem başarılı bir yöntemdir. Allah Teâlâ, bu yöntemin insan nefsinin terbiyesi için vazgeçilmez olduğunu bildiği için orucu, hem önceki toplumlara hem de Müslümanlara farz kılmıştır.¹⁰³⁷

3-Oruç, sabır duygusu gibi insana direnç kazandıran hislerin elde edilmesini sağlar. Çünkü açlık ve susuzluk gibi tahammül gösterilmesi zor olan durumlar insanı dirençli hale getirir.¹⁰³⁸

4-İbn Âşûr’a göre orucun Ramazan ayında tutulmasının emredilmesinin iki hikmeti vardır. Birincisi, Kur’ân’ın bu ayda nâzil olması sebebiyle bu ayın mukaddes bir ay olmasına dikkat çekilmek istenmesi. İkinci ise Allah’ın Kur’ân’ın inzâli ile ıslah etmek istediği insanlığı ıslahın ilk ayağı olan oruçla terbiye etmeye başlamasıdır. Yani Kur’ân’ın inzâli olan ıslah hareketi, oruç ibadetiyle başlatılmıştır.¹⁰³⁹

İbn Âşûr, diğer müfessirlerden farklı olarak orucun toplumsal düzeyde ıslah edici özelliğine dikkat çekmektedir. O, fertler aracılığıyla toplumun ıslahının sağlanmasını Allah’ın insanlık için tasarladığı bir proje olarak gördüğü için başta oruç olmak üzere tüm ibadetlerin illet ve hikmetlerini de bu proje kapsamında atılmış adımlar olarak düşünmektedir. Bu çerçevede o, orucu da diğer ibadetler gibi fertten başlayıp toplumun tamamına yayılan bir ıslah süreci olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu yüzden

¹⁰³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154.

¹⁰³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/158-160.

¹⁰³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/160.

¹⁰³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/172, 173.

Allah, Kur'ân'ın inzâl edildiği Ramazan ayında oruç ibadetini emrederek ıslah hareketini oruçla başlatmıştır.¹⁰⁴⁰

3.3.3. Zekât İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Zekât ibadetinin illet ve hikmeleri, bu ibadetin neden emredildiğinin ve bünyesinde hangi faydaları havi olduğunun bilinmesidir. Yani zekâtın illeti, bu ibadetin emredilmesinin sebebinin anlaşılması, hikmeti ise insanlığa sağladığı faydaların neler olduğunun tespit edilmesidir.

Müfessirlere göre "*temizlemek*"¹⁰⁴¹ anlamına zekâtın illeti, Allah'ın kullarının malını haram paradan temizlemek istemesidir. Yani Allah, haram bulaşan malı, o haramdan temizlemek için kullarına zekât vermeyi farz kılmıştır.¹⁰⁴²

Müfessirlere göre zekât ibadetinin pek çok hikmeti yani insan açısından birçok faydası vardır. Onlara göre zekât, her ne kadar maldan verilse de aslında o, insana ihlâs kazandırır. Çünkü insan, sırf Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla malından zekât verdiği için bu niyet onun ihlâslı olmasını sağlayacak ve onu Allah'a yaklaştıracaktır.¹⁰⁴³ Zekâtın bir başka hikmeti de insanın yaptığı günahlara keffâret olmasıdır. Müfessirlere göre Allah, kullarının günahlarını silmek için onlara zekât vermeyi emretmiştir.¹⁰⁴⁴ Ayrıca zekât, hem insanı cimrilik, açgözlülük, merhametsizlik gibi gayri insani duygulardan temizleyerek ona şefkat, cömertlik gibi insani hisler kazandırıp onun erdemli bir şahsiyet olmasını temin eder¹⁰⁴⁵ hem de malını bereketlendirerek artırır.¹⁰⁴⁶

Konuya İbn Âşûr zaviyesinden bakıldığında onun zekât ibadetinin illeti hakkında şöyle düşündüğü ifade edilebilir: Ona göre dünya malı insan için vazgeçilemeyecek derecede tatlıdır. Bu yüzden insan, malını kimseye vermek istemez. Allah Teâlâ, insan

¹⁰⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/40, 153; 2/154, 172, 173; 3/194-196.

¹⁰⁴¹ Feyyûmî, "zekât", 254.

¹⁰⁴² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/659; Râzî, *Mefâtîḥu'l-gayb*, 16/181; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 91.

¹⁰⁴³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/659; Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, 11/15.

¹⁰⁴⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/398; Râzî, *Mefâtîḥu'l-gayb*, 16/181, 182; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/390.

¹⁰⁴⁵ Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 11/24; Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, 11/16.

¹⁰⁴⁶ Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 11/24; Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, 11/15.

için vazgeçilmez olan bu şeyi ondan isteyerek onun imanını test etmektedir. Bu yüzden ona zekât vermeyi emretmektedir.¹⁰⁴⁷

İbn Âşûr'a göre zekâtın pek çok hikmeti vardır. Bunların rafine edilmiş bazı maddeleri şunlardır:

1-Zekât, insanın günahlarına keffâret olur yani günahlarını temizler ve ona büyük bir sevap kazandırır.¹⁰⁴⁸

2-Zekât, insanı iyilik ve faziletlerle dolatılmış bir makama eriştirir.¹⁰⁴⁹

3-Zekât, insanı cimrilik gibi menfi hastalıklardan korur.¹⁰⁵⁰

4-Zekât, zengin ile fakir arasında gönül köprüleri kurarak toplum içerisinde kardeşlik duygularını geliştirir. Ayrıca zekât toplumsal düzen ve dengenin sağlanmasında önemli bir etkidir.¹⁰⁵¹

İbn Âşûr, diğer ibadetlerde olduğu gibi zekât ibadetine de maksâd eksenli bakmaktadır. O, insanın sosyal bir varlık olduğunu; dolayısıyla toplumsal düzenin sağlanması için bazı misyonlar yüklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu misyonlardan birisi de infâk sorumluluğudur. İnfâk, insanın hayatı boyunca malının bir kısmını zekât, keffâret, sadaka, ganimet ve hediye etme yollarından birisiyle ihtiyaç sahipleriyle ya da diğer insanlarla paylaşmasıdır. Ona göre infâk ayrıca insanın malının ölümünden sonra miras yoluyla akrabalarına geçmesidir. Tüm bu olgular insanın sosyal yaşam içerisinde yüklendiği misyonun bir şekilde devam edeceğini göstermektedir. Zira bu, toplumsal adaletin ve düzenin temin edilmesi açısından zorunlu olan sorumluluklardır. İbn Âşûr'a göre fertler infâk sorumluluklarını yerine getirmedikleri zaman Haşr suresinin “Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.” anlamındaki 7. ayetinde belirtildiği üzere piyasadaki para bazı kişi ve ailelerin elinde bir güce dönüşür. Gücün tek elde toplanması

¹⁰⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/47; 4/6.

¹⁰⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/130; 11/23.

¹⁰⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/23.

¹⁰⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/6.

¹⁰⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/318; 3/44, 45; 4/6.

ise toplumsal dengeyi alabora ederek zulüm aracı olmaya doğru evrilir. Allah'ın makâsıdü's-ş-şeriâ ile hedeflediği toplumsal ıslah ve düzen ise malın infâk yoluyla fertler arasında yayılmasıyla gerçekleşir. Bu denge, toplumda adaleti sağladığı gibi can ve malın korunması gibi maslahatları da gerçekleştirmektedir.¹⁰⁵²

İbn Âşûr'un diğer müfessirlerden farklı olarak zekâtın sosyal düzenin korunması ve ekonomik gücün tek elde toplanıp zulüm aracına dönüşmesinin engellenmesi gibi amaçlara yoğunlaştığı izlenmektedir. Onun zekâtın hikmeti olarak gördüğü şey, şeriâtın maksadlarının zekât gibi mali ibadetlerle gerçekleştirilmesidir. Yani o, zekâtı, İslam'ın gerçekleştirmek istediği ıslah hedefinin bir parçası olarak düşünmektedir.¹⁰⁵³ Nitekim bugün kapitalizmin kamçıları altında inleyen dünyanın, zulüm kokan düzenine bakıldığında İbn Âşûr'un ne kadar haklı olduğu anlaşılacaktır. Onun zekât ibadetinin illet ve hikmetlerine dair serdettiği görüşler, aslında insanlığın ıslah edilmesiyle beraber mevcut zulmün bitirilmesine katkı sunan sözlerdir.

3.3.4. Hac İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Hac ibadetinin illet ve hikmeti, Allah'ın kullarına bu ibadeti neden farz kıldığıının ve bu ibadetin kullar açısından ne gibi faydalar sağladığının tespit edilmesidir. Yani Allah'ın bu ibadeti hangi gerekçeye göre farz kıldığıının ve bu ibadetin bünyesinde ne tür maslahatları barındırdığının bilinmesidir.

Müfessirler, Allah'ın hiçbir ibadeti herhangi bir neden olmadan emretmeyeceği anlayışını referans alarak hac ibadetinin de bir illete binaen emredildiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre haccın emredilmesinin illeti, tevhid akidesinin ilk nişanesi olan Kâ'be'nin ziyaret edilmesiyle insanlığın özüne yani tüm peygamberlerin ortak mesajına çağırılmasıdır. Yani ilk peygamberden son peygambere kadar gelen tüm dinlerin tek bir din olan tevhid dinine çağırılması ve tek ilah olan Allah'ın ta'zim edilmesidir. Başka bir deyişle insanlığın Allah'a kul olmaya çağırılmasıdır.¹⁰⁵⁴

Müfessirlere göre haccın birçok hikmeti vardır.

¹⁰⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/45-48; 28/85, 86.

¹⁰⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/318; 3/44-48; 4/6; 28/85, 86.

¹⁰⁵⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* 1/200; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/45, 46; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/287, 288; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009), 124.

Onlara göre hac ibadeti, Müslüman toplulukların tanışıp kaynaşmalarını ve ümmet olma bilinciyle hareket etmelerini sağlamaktadır. Haccın bütünleyici etkisi göz önünde bulundurulduğunda onun farklı ırk, dil, renk, coğrafya ve kültürleri bir araya getirme gibi bir faydası olduğu görülmektedir. Bu anlamda Müslüman toplumların, müşterek bir zeminde birleşip ortak kararlar vermelerini temin eden en büyük unsurlardan birisinin hac ibadeti olduğu ifade edilebilir. Kültürlerin bir araya gelmesi ümmetin renklerinin iç içe geçmesini dolayısıyla zenginleşmesini sağlayacaktır. Aynı ibadetlerin farklı mezhepsel pratiklerle icra edilmesi İslam düşünce sisteminin ne kadar gelişkin bir sistem olduğunu ve kendi içerisinde düzenli bir yapı arz ettiğini de göstermektedir. Yine hac ibadeti, Müslüman toplulukların birbirlerinin dil, ırk, renk ve coğrafyalarını tanımalarına ve dünyanın her yerinde din kardeşlerinin olduğunu bilmelerine olanak sağlamaktadır.¹⁰⁵⁵ Hac ibadeti esnasında Müslümanların aynı elbiseyi giyip aynı ritüelleri yapması eşitliği de sembolize etmektedir. Yani Allah'ın nazarında rengi, dili ve ırkı ne olursa olsun tüm insanların eşit olduğunu iş'âr ettirir.¹⁰⁵⁶

İbn Âşûr'un perspektifinden bakıldığında onun hac ibadetinin illetini Allah'ın insanları tevdid akidesiyle buluşturmak isteyişi şeklinde açıkladığı görülmektedir. Ona göre bu akidenin sembolü olan Kâ'be'nin tavaf edilmesiyle insanın şirkten uzaklaşmasını sağlamak ve onların tevhid inancının emarelerini müşahade etmelerini temin etmektir. Yani ona göre hac ibadeti, insanın sadece Allah'a kul olması gerektiğinin tescil edilmesi illetine binaen emredilmiştir.¹⁰⁵⁷

İbn Âşûr'a göre hac ibadetinin hikmetleri kısaca şunlardır:

1-Tevhid inancını sembolize eden Mekke'deki dini nişâneler, oraya gelenler tarafından müşahade edildiği vakit bu müşahade onlarda sağlam bir inanç oluşturacaktır. İnsanlarda bu inancın sağlanması amacıyla hac ibadeti, Allah tarafından farz kılınmıştır.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/232; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/200; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/46; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 94, 95; Talat Karaçizmeli, "Haccın Hikmetleri ve Edâsı", *Diyanet İlmi Dergi* 15/5-6 (1976), 273.

¹⁰⁵⁶ Abduh-Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/234; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/200; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 96.

¹⁰⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 17/241-243.

¹⁰⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 17/245, 246.

2-Hac ibadeti, Müslümanların bir araya gelerek birbirlerinin imanına şahit olmaları ve aynı platformda buluşarak tanışıp kaynaşmalarını temin etmektedir. Bu ibadet, onları iman açısından daha güçlü kılacak ve yekvücüt olmalarını sağlayacaktır.¹⁰⁵⁹

3-Hac ibadeti, insanlara sevap kazandırır ve affa mazhar olmalarını sağlar.¹⁰⁶⁰

4-Hac ibadetinin bir başka hikmeti yani faydası da hac ibadetinin menâsiklerinden olan kurban kesmenin Allah’a karşı şükrün eda edilmesini sağladığı gibi hem hacıların hem de yoksulların ihtiyacının da karşılanmasını temin etmesidir.¹⁰⁶¹

5- Hac ibadetinin en önemli hikmeti tevhid akidesini yeniden canlandırmasıdır. İbn Âşûr, Mekkeli müşriklerin kendilerini Hz. İbrahim’in getirdiği dinin müntesipleri olarak gördükleri için onun dini geleneğinde var olan hac ibadetini ifa ettiklerini ancak diğer ibadetlerinde olduğu gibi bu ibadete de şirk inancını bullaştırdıklarını ifade etmektedir. Ona göre İslam, hac ibadetini Hz. İbrahim döneminde olduğu gibi saf tevhid akidesine göre yeniden tanzim ederek şirkte ait tüm kalıntıları kazımış ve tevhid inancının en mühim sembollerinden biri haline getirmiştir.¹⁰⁶²

İbn Âşûr, diğer müfessirlerden farklı olarak haccın emredilmesinin temel hikmetini ibadetlerin şirk inancından arındırılması olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre Allah, müşriklerin haccı tavaf etme şekillerine itiraz ederek haccın nasıl doğru yapılacağını Kur’ân’da anlatmış ve bununla haccın şirkten arındırılmış şeklinin nasıl olması gerektiğini Müslümanlara izah etmiştir. Yani ona göre buradaki esas hikmet, tevhid akidesinin sembollerinden olan hac ibadetini orjinal şekline döndürmektir.¹⁰⁶³

3.3.5. Kurban İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Kurban kesmenin illet ve hikmetleri, bu ibadetin neden emredildiğinin ve emredilmesinde gözetilen maslahatların neler olduğunun tespit edilmesidir. Yani Allah’ın bu ibadeti emretmesinin sebebinin bilinmesi ve bu ibadette saklı olan faydaların ortaya çıkarılmasıdır.

¹⁰⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/246.

¹⁰⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/246.

¹⁰⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/246-248.

¹⁰⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/58-62; 241-247; 17/246-257.

¹⁰⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/58-62; 241-247; 17/246-257.

Müfessirlere göre "yakınlık"¹⁰⁶⁴ anlamına gelen kurban, tüm semavi dinlerde emredilmiş bir ibadettir.¹⁰⁶⁵ Kur'ân'ın verdiği bilgiler referans alınarak insanlığın başlangıcından itibaren var olan¹⁰⁶⁶ kurban ibadeti, Hz. İbrahim'in rüyada oğlu Hz. İsmail'i Allah için kurban etmesi hadisesiyle¹⁰⁶⁷ tevhid akidesinin önemli sembollerinden biri haline gelmiştir.¹⁰⁶⁸ Âlimlere göre kâinatta var olan her şey Allah'ın mülküdür. Allah, bunları insanın emrine emaneten vermiştir. Hayvanlar da insanın emrine musahhar kılınan varlıklardır. O halde bu emanetler başkası adına değil sadece gerçek sahibi adına kullanılabilir. Dolayısıyla hayvanlar da sadece Allah adına kesilebilir. Bu davranış biçimi, hem şükrün hem de emanet bilincinin zorunlu kıldığı bir durumdur. Hayvanların Allah dışında başka varlıklar adına boğazlanmasının önlenmesi için kurban ibadeti emredilmiştir. Bu nedenle kurban ibadeti tevhidin sembolü ve Allah'a yakınlaşmanın vesilesi olarak görülmüştür. Kısacası, kurban ibadetinin temel illeti, insanlığın şirkten arındırılması ve tevhid inancına yönlendirilmesidir.¹⁰⁶⁹

Müfessirlere göre kurban ibadetinin pek çok hikmeti vardır. Onlara göre kurban ibadeti, imkânı olmayan fakirlere et yeme ve bayram sevinci yaşama olanağı tanır.¹⁰⁷⁰ Bununla beraber kurban, zengin ile fakir arasında gönül köprüleri kurar ve toplum içerisinde sevgi ve merhametin yayılmasını temin eder.¹⁰⁷¹ Kurban ibadetinin bir başka hikmeti de Müslümanlar arasında ticari canlılığın artmasını sağlamakla beraber hayvancılık gibi iş sahalarının açılmasını da temin etmesidir.¹⁰⁷²

İbn Âşûr, cihetinden hadiseye baktığımızda onun kurbanın ibadetinin illeti ile ilgili şöyle düşündüğünü ifade edebiliriz: İbn Âşûr'a göre kurban, Allah'ın insana verdiği sayısız nimetlerin karşılığında ondan şükrün bir gereği olarak yapmasını istediği bir ibadettir. Allah'ın insandan beklediği şükür, kurban ibadetinin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Yani verilen nimetlerin karşılığında istenen bir ibadettir. Bu sebeple

¹⁰⁶⁴ İbn Manzûr, "illet", 11/82-87.

¹⁰⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/221, 222; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 99.

¹⁰⁶⁶ el-Mâide 5/27.

¹⁰⁶⁷ es-Sâffât 37/102.

¹⁰⁶⁸ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 99.

¹⁰⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/195-198; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/137, 138; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/146, 147, 156, 157; 5/488-490; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 14/372-377; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/288; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 648.

¹⁰⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/486; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 14/372; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 100, 101.

¹⁰⁷¹ İbrahim Acar, "Mali Bir İbadet Olarak Kurbanın Hükümü", *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 79, 80.

¹⁰⁷² Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 100, 101.

İbn Âşûr, kurbanın Allah'ın tüm semavi din müntesiplerinden verdiği nimetlere karşılık yapmalarını istediği bir ibadet olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷³

Ona göre kurban ibadetinin bazı hikmetleri yani faydaları şunlardır:

1-Kurban ibadeti, tevhid inancının en önemli şîârlarından birisidir. Çünkü Allah, kurban kesmeyi emrederken sadece kendisi adına kesilmesini şart koşturmaktadır. Yani hayvanlara can verenin ancak o canı verenin izniyle kesilmesine müsaade etmektedir. Bu davranış biçimi, insanı şirk inancından koruyarak onu Allah'a karşı saygısızlık ve nankörlükten de alıkoymaktadır. Zira Allah'ın verdiği bir canı başkası adına boğazlamak Allah'a yapılacak en büyük hürmetsizlik ve nankörlüktür. İbn Âşûr, Allah'ın kurban kesmeyi salt kendisi adına istemesindeki ısrarını, kurban kesmenin paganist toplumlar tarafından putlar adına yapılan özel bir ibadet olarak telakki edilmesi sonucu ortaya çıkan bu çirkin davranışın sonlandırılmasını istemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre burada gözetilen fayda, insanlığı şirk denilen bu yozlaşmış inançtan kurtarmaktır.¹⁰⁷⁴

2-Kurban ibadetinin bir başka hikmeti de Cahiliye dönemi müşriklerinin putları için kestikleri hedy kurbanlarının etlerini yemeyi menetmelerine itiraz niteliğinde Allah'ın kendisi adına kesilen bu kurbanların etlerinden yemeyi ve fakirlere de yedirmeyi emretmesidir. Yani buradaki esas hikmet, şirk inancının yanlışlığının ortaya konulmasıdır. Müşriklerin hem inanç olarak hem de davranış biçimi olarak nasıl bir yanılğı içerisinde olduklarını gösterir mahiyette bir inanç ve eylem tepkisinin gösterilmesi hedeflenmektedir.¹⁰⁷⁵

3-Kurban ibadetinin üçüncü bir faydası da et yemeye imkânı olmayan fakirlerin doyurulmasıdır.¹⁰⁷⁶

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, diğer müfessirlerden farklı düşünerek kurban ibadetini şükürün göstergesi ve şirk inancının çürüklüğünün ortaya konulması ile ilişkilendirmiştir. Ona göre kurban, şirke yol açan bir ibadet değil; tevhid inancının temel şîârlarından birisidir. Bu yüzden Allah, kurban kesmeyi sırf kendi adına olmasını istemekte ve müşriklerin kurban kesmede izledikleri metotların kullanılmasından sakınılmasını

¹⁰⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 17/259, 260, 267.

¹⁰⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 17/252-254, 256, 257, 260.

¹⁰⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 17/247.

¹⁰⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 17/263, 264.

tembihlemektedir. Kısacası, ona göre kurban ibadetinin temel hikmeti, hac ibadetinde olduğu gibi bu ibadeti şirkten arındırıp gerçek kimliğine kavuşturmak yani tevhid akidesinin sembollerinden biri haline getirmektir.¹⁰⁷⁷

3.3.6. Dua İbadetinin İlet ve Hikmetleri

Dini literatürde "*Allah'tan bir şey istemek*"¹⁰⁷⁸ anlamına gelen dua ibadetinin illet ve hikmetlerinden maksat, insanın neden Allah'tan bir şeyler isteme gereği duyduğunun veya Allah'ın insandan niçin kendisinden bir şeyler istemesini talep ettiğinin bilinmesi ile insan açısından bunda gözetilen faydaların neler olduğunun tespit edilmesidir.

Müfessirler, insanın her daim bir şeylere muhtaç olduğunu; Allah'ın ise hiçbir şeye muhtaç olmayıp istenilen şeyleri verme gücüne sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlamda onlar, insanın ihtiyaçlarını, Allah'tan istemesinin beşer fitratının bir gereği olduğunu ifade etmişlerdir. Yani onlara göre duanın illeti, insanın bir şeylere olan muhtaçlık durumudur. İnsanın ihtiyaçları, onu bu istekleri yerine getirebileceğine inandığı tek merci olan yüce yaratıcıdan istemeye sevk etmiştir. Diğer taraftan Allah'ın insanın ihtiyaçlarını bilmesinin ve insana kendisinden bu ihtiyaçların giderilmesi için dua etmelerini istemesinin duanın esas illeti olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁷⁹

Müfessirlere göre duanın pek çok hikmeti vardır. Onlara göre Allah, bir şeyi takdir ettiği zaman duayı buna vesile kılar. Bu yüzden kullarından o konuda kendisine dua etmelerini ister. Bu anlamda kul, duanın kabul olacağı hissiyle hareket edeceği için bu durum ona psikolojik destek sağlar. Ayrıca Allah'ın kendisini belalardan muhafaza edeceği ve onu affedeceği ümidi kula motivasyon olanağı tanır.¹⁰⁸⁰ Dua, Allah'ın insana yakın olduğu, onu sevdiği, anladığı ve desteklediği hissini verdiği için insana manevi olarak moral vermektedir. Bu his, insanın hayattaki sıkıntılarla baş etmesine yardımcı olmakla beraber onun ruhsal anlamda yaşayacağı iniş ve çıkışları da azaltmaktadır.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 17/247-264; 30/574, 575.

¹⁰⁷⁸ İsfahânî, "dua", 169, 170.

¹⁰⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/10-12; Ramazan Arslanbaba, "Duâ", *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/29 (1973), 5, 6.

¹⁰⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/107, 108; İbn Teymiyye, *Deḳā'ıku't-tefsîr*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1984), 1/258, 259.

¹⁰⁸¹ Hâzin, *Tefsîrü'l-Hâzîn*, 1/115; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/173; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/122.

Yine dua, insana kul olduğunu hatırlatır. Yani insana acziyetini idrâk ettirerek mutlak güç olan Allah'ın karşısındaki çaresizliğini anlamasına yardımcı olur.¹⁰⁸²

İbn Âşûr, duanın bir şey talep etme kastıyla çağırma anlamına geldiğini ve bir ibadet çeşidi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dua dil ile yapıldığı gibi lisan-ı hal ile de yapılabilir. Çünkü rükû ve secde de bir dua türüdür.¹⁰⁸³

İbn Âşûr, Allah'ın insana yakın olduğunu, onu görüp gözettiğini, halinden anladığını ve ona sayısız nimet verdiğini; dolayısıyla insandan bir şükür beklentisinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre duanın temel illeti, kulun rabbine sözlü olarak şükür etmesi gerektiğidir. Çünkü Allah Teâlâ, kâinatı yaratmış ve ilahlık sıfatları, yaratılışın her anına tecelli etmiştir. Bu ilahlık vasfı, Allah'a şükredilmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁰⁸⁴

İbn Âşûr'a göre duanın bazı hikmetleri şunlardır:

1-Dua, kula sadece Allah'ın ona yardım edebileceğini idrâk ettirir. Çünkü her şeyin yaratıcısı odur ve gücü sınırsız olan da odur. Allah'ın sonsuz gücünü anlayan bir kul problemlerini ancak onun çözebileceğine inanır. İşte dua insana bu duyguyu hissettirir.¹⁰⁸⁵

2-Dua, kulu şirk inancından kurtarıp onun yalnızca Allah'a kul olmasını sağlar. Çünkü dua eden kul, başka varlıkların güçsüz olduğunu anlar ve onlara yalvarmadan vazgeçer. Yani dua, kula kendisinin aciz ve çaresiz bir kul olduğunu hatırlatır.¹⁰⁸⁶

3-Dua, kulun Allah'tan bir şeyler isteme konusundaki azmini göstermekle beraber Allah'ın da kendisinden istenilen şeyleri kolaylaştırmasına olanak tanır.¹⁰⁸⁷

İbn Âşûr'un dua konusunda diğer müfessirlerle hemfikir olduğu noktalar olduğu gibi kendine özgü bazı orijinal düşünceler serdettiği de gözlemlenmektedir. Ona göre dua başta olmak üzere tüm ibadetlerin esas hikmeti, insanı şirk inancından uzaklaştırmaktır. Bu nedenle Kur'ân, ibadetleri ele alırken hep Cahiliye müşriklerinin kendi putları için yaptıkları ibadetlerden bazı kesitleri seçerek anlatmakta ve bununla

¹⁰⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 5/107-109; Hâzin, *Tefsirü'l-Hâzin*, 1/115.

¹⁰⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8b/171.

¹⁰⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/181, 182; 2/179, 180; 17/126-128.

¹⁰⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/184, 724.

¹⁰⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/184-186; 4/202; 5/206; 8b/171.

¹⁰⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/186; 8b/171.

müşriklerin ibadetlerinin yanlışlığına dikkat çekerek Müslümanların Allah’a nasıl ibadet etmeleri gerektiğini izah etmektedir. İbn Âşûr’un dikkat çektiği bir başka husus da duanın kulun Allah’tan istediği şeylerin gerçekleşmesinin kolaylaşmasını sağlaması hususudur. O, kulun duasının Allah tarafından istenilen şeylerin oluşmasını kolaylaştırdığını ifade ederek duanın bu anlamda ne kadar yararlı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸⁸



¹⁰⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, 1/186; 2/58-62; 241-247; 8b/171; 10/141.

SONUÇ

Müfessirler tarih boyunca Kur'an'ı anlamaya yönelik çok sayıda yaklaşım geliştirmişlerdir. İlk dönemde Kur'an'ın lafız ve terkiplerini açıklamayı yeterli gören müfessirler daha sonraki dönemde Kur'an'ın ne demek istediğine ve mesajlarının içeriğine odaklanmışlardır. Klasik dönemde geliştirilen çeşitli tefsir usûlleri makul ve etkili yöntemler olarak öne çıkmıştır. Ancak küresel değişimlerle birlikte Müslüman toplumlar, eğitim, siyaset, bilim ve ekonomi alanlarında sorunlar yaşamaya başlamış ve Batı hegemonyasına girmeleri bu durumu daha da derinleştirmiştir. Bu bağlamda, müfessirler, önceki yaklaşımların İslam dünyasını bu sorunlardan kurtaramayacağını fark etmiş ve özellikle semantik ve hermenötik gibi kaynağı batılı olan bazı çağdaş yorum türlerinin de tefsir sahasında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. İlk zamanlar Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi ıslahatçıların, daha sonra Fazlurrahman, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebû Zeyd gibi isimlerin modern düşünceye yaslanan teorilerle İslam dünyasında yeni açılımlar üretmeye yoğunlaşmış olmaları bu sebeptir.

Bu dönemin daha mutedil kanadında yer alan, geleneksel anlamda Tûfî, Şâtıbî gibi makasîd ve maslahat eksenli yorumları tefsir tarzının merkezine yerleştiren Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve İbn Âşûr gibi isimler de nispeten yeni çıkışlarda bulunmuşlardır. Esasında daha önce müfessirler tarafından Kur'ân'ın maksâdlarının ortaya konulması amacıyla tarihsel süreç içerisinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak müfessirlerin konuyu detaylı bir şekilde ele almayışları, konunun fakihler tarafından sahiplenilmesine ve fıkıh ilminde şeriatın maksâdları başlığı altında ele alınmasına yol açmıştır. Şeriatın maksâdları adıyla fıkıh ilminde işlenen konunun kısmi olarak Kur'ân'ın maksâdlarını ortaya koyma yarası da bunun tam anlamıyla Kur'ân'ın maksâdlarını anlama girişimi olduğu söylenemez. Zira şeriatın maksâdları adı altında ele alınan meseleler, Kur'ân'ın işlediği konulardan sadece belli bir kısmını ilgilendirmektedir.

Kur'ân'ın maksâdlarını anlama adına kaleme alınmış bir tefsir türü olarak telakki edilen makasîdî tefsirin yukarıda bahsedilen sorunlar üzerine son dönem ilim adamları tarafından yeniden gündeme getirildiği izlenmektedir. Kur'ân'ın indirilişinden tutun içerisindeki hükümler, kıssalar, ahlakî öğretiler, ibadetler, ahiret hayatı ile insanın

neden yaratıldığı ve akibetinin ne olacağı gibi konuların maksâdlarını anlamaya çalışan ilim adamları, Kur'ân'a maksâd odaklı yaklaşılması gerektiğini idrâk etmiş ve bu yöntemi bir çözüm önerisi olarak sunmaya başlamışlardır.

Gençlik yıllarından itibaren Muhammed Abdûh'tan etkilenen İbn Âşûr, onun izini takip ederek günümüz Müslümanlarının sorunlarının halledilebilmesinin Kur'ân 'a maksâd odaklı yaklaşılmasıyla çözülebileceği fikrini savunmuş ve bu minvalde makâsıdi tefsir türüne yeni bir soluk kazandırmayı başarmıştır. Abdûh'un Allah'ın Kur'ân'ı indirmesinin ve onun aracılığıyla birtakım hükümler tevdi etmesinin bir maksâda binaen gerçekleştiği tezini bir adım ileriye taşıyan İbn Âşûr, Kur'ân'ı tefsir etmenin bu amaca matuf olması gerektiği doktrininin esas almıştır. Bu yüzden o, ayetlere getirdiği yorumların birçoğunda ayetlerin ne dediğinden çok bunların hangi maksâdla söylendiğiyle ilgilenmiştir. Ona göre ayetlerin maksadlarını belirlemenin yolu da içerdikleri İLLETLERİ VE HİKMETLERİ tayin etmekten geçer.

İbn Âşûr'un bir çözüm önerisi olarak sunduğu makâsıdi tefsirin Müslümanların çağdaş dünyada karşılaştığı sorunları halledebileceği iddiası, üzerinde önemle durulması gereken bir tezdır. Buna göre Kur'ân'ın ne dediğinden ziyade niçin dediği sorusuna odaklandığımızda önümüzde duran pek çok modern soruna çözüm getirme ihtimali artar. Bunun için Kuran'ın söz söylemesinin veya bir fiilin icrasını emretmesinin amacını ortaya koymak hayati bir meseledir. Maksâdı açığa çıkarmak, söylenilen sözün ya da emredilen davranışın hangi illete dayalı olarak, hangi hikmeti gerçekleştirmeye matufen söylendiğinin ya da emredildiğinin bilinmesine bağlıdır. Örneğin, Kur'ân'ın inişinden maksat hidayettir. Bunu tayin eden de insanlığın hidayete olan ihtiyacıdır. Yani ihtiyaç illetinin gerektirdiği bir zorunluluğa binaen Kur'ân indirilmiştir. Maksâdın tam olarak anlaşılması için Kur'ân'ın indirilişinin hikmetini de anlamak gerekir ki ona dair sayısız örnek tezde verilmiştir.

Kur'ân'a maksâd odaklı yaklaşılması, onu anlamaya yardımcı tefsir usûlü konularının ele alınmasını da zorunlu kılmaktadır. Tefsir usûlü konularının her birisinin esas maksâdı, Kur'ân'ın kullandığı dil ve üslûp üzerinden onun ilahi bir kitap olduğunun tespit edilip ona iman edilmesinin temin edilmesidir. Zira ona iman etmeden ve hükümlerini günlük hayata taşımadan insanın, dolayısıyla toplumun ıslahı söz konusu olamaz. Bu ıslahın temini için insanların önce Kur'ân'ın mukaddes bir kitap

olduğuna iman etmelerini sağlayacak argümanların öne sürölmesi gerekmektedir. Bunlar da Kur'ân'ın özünden elde edilen tefsir usölü konularının İLLETLERİ VE HİKMETLERİni tespit ederek bunların hangi maksâtlarla Kur'ân'da var olduklarını ortaya koymakla gerçekleştirilebilir. Bu anlamda ayetlerin ne dediğinden çok hangi maksâdla söylendiğinin saptanması, kullandığı dil ve üslûbun neye matufen o şekilde tercih edildiğinin belirlenmesi elzemdir. Ayetlerin ne dediğı ve hangi üslûbu kullandığı elbette önemlidir, ancak muhatabı iknâ açısından hangi maksâdla söylem geliştirdiğı çok daha önemlidir. Çünkü maksâdı ifade etmesi bakımından kullanılan dilin yapı ve edebi uyum bakımından yerinde ve zamanında söylenmesi son derece değerlidir.

Kur'ân'a makâsıd odaklı yaklaşmak tefsir ilminin gelişimi açısından da önem arz eder. Kur'ân'ı anlamaya yardımcı tefsir usölü konularının hangi maksâdla Kur'ân'da yer aldığı veya müfessirlerin bu usölü meydana getirmelerindeki maksâtların neler olduğu anlaşılırsa tefsir ilmi çok daha tutarlı ve sağlam bir gelişme gösterebilir. Bu ilmin mesafe katetmesi, tefsir ameliyesinin hangi amaçla yapılması gerektiğini anlamayı kolaylaştırdığı gibi ayetlere farklı yorumlar getirebilme olanağı da tanır. Örneğın bir müfessir, tefsir usölü konularının İLLETLERİ VE HİKMETLERİni bilirse ayetler arasında şekil açısından değil, maksâd açısından bir uyum ve ahengin olduğunu tespit eder. Bu da onu, ayetler arasında gerçekte varolmayan bir şekilsel birlik kurma zorluğundan kurtarır. Yine bu öğrenme ona farklı konuları farklı lafızlarla anlatan ayetlerin aslında aynı amaç ekseninde hareket ettiğini öğrettiğı için Allah'ın muradını ortaya koyması noktasında da ona yardımcı olur.

Kur'ân'a makâsıd eksenli yaklaşım, Allah'ın emir ve yasaklarının sebeplerini ve hikmetlerini anlamayı zorunlu kılan bir okuma eylemine dönüşür. Çünkü Allah'ın Kur'an'da belirlediğı hükümlerin hangi amaçla konulduğı ve hangi faydaları içerdiği bilinmezse o zaman Allah'ın bu hükümleri koymadaki niyeti de anlaşılamaz. Dolayısıyla de facto bir durum olarak Kur'an'ın maksadının ortaya konulamaması, hükümlerinin uygulanmasına da mani olur. Allah'ın ideal düzen olarak sunduğı kuralların hem bireyler hem de toplum tarafından pratikte hayata geçirilmemesi, evrensel bir kaosun ortaya çıkmasına yol açar.

Kur'ân'a makâsıd eksenli yaklaşılmasını zorunlu kılan nedenlerin başında onun Kur'ân'ı anlama noktasında diğer yaklaşımlardan daha faydalı olmasıdır. Örneğın

Kur'ân'ı anlama çabası adına ortaya atılan hermenötik, ayetlerin ne demek istediği üzerine kurgulanmış bir teoridir. Bu teori esasında ayetlere sınırsız yorum getirebilme yolunu açan, âfâkî söylemlere kapı aralayan bir teoridir. Zira Allah'ın herhangi bir ayette ne demek istediğini hiç kimse bilemez. Ancak tahmin edebilir. Yapılan her tahminin ise doğru olduğu iddia edilemez. Bir diğer yaklaşım olan semantik ise Kur'ân'ın kelime tahlilleri üzerinden anlaşılmasına çalışılmasıdır. Bu yaklaşım her ne kadar Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak veriler elde etmemize yarasa da yine Allah'ın ayetlerde ne demek istediğini veya neyi murad ettiğini anlamamıza yardımcı olacak nitelikte verileri bize sağlayamaz. Çünkü Kur'ân, salt kelime bilgisi ile anlaşılabilir bir kitap değildir. Kur'ân, sanatsal söylemin kelimelere en üst düzey şekilde büründüğü bir kitaptır. Örneğin Kur'ân'da kullanılan mecâz ifadelerin semantik ilmiyle anlaşılması çok zor bir durumdur. Dolayısıyla semantiğin de diğer yaklaşımlar gibi Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısının bir dereceye kadar fayda sağladığı; ancak yetersiz kaldığı söylenebilir. Kur'ân'a maksâd ekseni yaklaşım ise Allah'ın ayetlerde belirttiği şeyleri hangi maksâdla söylediğini açığa çıkarma çabasıdır. Allah'ın maksâdı insanlığın ıslahıdır. O halde onun söylediği her söz insanlığın ıslahını sağlamaya yönelik sözlerdir. Yani Allah'ın ayetlerde bildirdiği emir ve yasaklar, öğüt ve tavsiyeler, kıssalar, hukukî normlar, ahlakî ilkeler gibi akla gelebilecek her türlü bilgi, esasında insanlığın ıslahını sağlamaya yönelik söylenmiş sözlerdir. Dolayısıyla ayetler üzerine yapılacak her yorum müfessiri yine hedefi belli olan doğru bir yere götürecektir. Bu anlamda Allah'ın bir ayette namazı emretmesi ile herhangi bir peygamberin kıssasını anlatması yahut bir tavsiyede bulunması ile hukukî bir ilkeyi emretmesi aynı amaca matuf olduğu için ayete getirilecek farklı yorumların hiç bir önemi yoktur. Çünkü tüm yorumlar müfessirleri aynı noktaya getirecektir. O nokta insanlığın ıslahıdır. Bu yüzden maksâdın bilinmesi ayete getirilecek yorumun doğruluk oranını arttıracaktır. Zira hedefi belli olan bir yolda yürümek düzgün ilerleme kaydetmeyi temin edecektir. Allah'ın bir ayette ne dediği veya ne demek istediği çok fazla anlaşılabilir ama onun bir sözü söylemesinin maksâdı daha kolay bilinebilir. Bu açıdan bakıldığında ayetlere maksâd odaklı yaklaşılmasının tefsir ameliyesine kolaylık kazandırdığı düşünülebilir. Örneğin Kur'ân'da anlatılan herhangi bir kıssanın ne dediği veya ne demek istediği tam olarak anlaşılabilir. Anlaşılmadığı için de klasik tefsirlerde yapıldığı gibi üzerinde metne uygun olmayan pek çok yorum yapılmaya müsait hale gelir. Yapılabilecek yorumlar bilgiye dayalı

olduğu için başta isriliyat olmak üzere bir çok uydurma rivayete başvurulur. Uydurma rivayetler eşliğinde yapılan bu yorumların doğruluk oranı ise çok düşüktür. Oysa kıssalara makâsıd eksenli yaklaşılsa ayetlerin yorumlanmasında herhangi uydurma bir rivayet kullanımına ihtiyaç kalmayacağı için yorumun doğruluk oranı artacaktır. Şöyle ki, Kur'ân'ın kıssaları hangi maksâdla anlattığı şeklinde hadiseye yaklaşılsa kıssanın teferruatları da verilmek istenen mesajla uyumlu bir tarzda yorumlanabilir. Örneğin bir kıssanın neden parça parça verildiği, neden kıssanın tamamının değil de belli bir kesitinin verildiği, kıssa içerisinde neden sadece belli bir takım sahnelerin verildiği gibi sorular ancak olaya makâsıd eksenli yaklaşılsa çözülebilecek problemlerdir. Yani Kur'ân'ın illet-hikmet çerçevesinde hangi maksâdla kıssaları bu şekilde tasarlayarak verdiği yaklaşımıyla ancak bu sorulara cevap verilebilir. Yoksa tüm bunların anlaşılması ne semantiklerle ne hermenötikle ne de diğer yaklaşımlarla çözülebilecek sorunlar değildir.

Günümüzde Müslüman toplumların ve genel olarak tüm insanlığın karşı karşıya kaldığı kültürel, ekonomik ve siyasal buhranların temelinde genelde dini metinlerin, özelde ise Kur'an'ın, tutarlı ve indiriliş amacına uygun şekilde anlaşılamaması sorunu olduğu kanatindeyiz. Dolayısıyla Kur'an'ın maksadlarının doğru bir şekilde anlaşılması salt bir teorik çalışma olarak değil, bir arada yaşama kültürünün ilahi kaynaklı bir pratiği olarak da görülmelidir. Bu sonuca ulaşılabilmesi akademik anlamda tutarlı tefsir yöntemleri geliştirmekle mümkün olacaktır. Bu bakımdan illet ve hikmet kavramları nazar-ı itibara alınarak tefsir usûlü konularının yeniden ele alınması zorunludur. Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak, bireylerin inanç, ibadet ve muamelata dair Kur'anî normları günlük hayatta makul ve uygulanabilir ölçülerde icra etmesine zemin hazırlayacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Fertlerin bu ilahi hükümleri pratikte hayata geçirmesi, onları bir yandan düşünsel olgunluk ve ahlaki değerler açısından geliştirecek bir yandan da adil bir toplumsal düzene geçişi hızlandıracaktır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed-Rıza, Reşit. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 1955.
- Abdüzazim, Said. *İzemûn ve İbrûn fî Kisesi'l-Enbiya*. İskenderiye: Darü'l-Eymân, 2002.
- Acar, İbrahim. "Mali Bir İbadet Olarak Kurbanın Hükümü". *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 75-91. https://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2003_14/2003_14_acarhı.pdf
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Yusuf b. Mahmud el-Haci Ahmed. 2 Cilt. Şam: Mektebetü İlmi'l-Hadis, 2000.
- Âişe Abdurrahman, Âişe bint Muhammed Alî Abdîrrahmân. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'an ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1987.
- Ak, Halid Abdurrahman. *Usûlû't-tefsir ve Kavâiduhû*. Şam: Darü'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Akça, Yunus. "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/747638>
- Akın, Mehmet. "Kur'an'ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 367-378. https://isamveri.org/pdfdrg/D03402/2016_19/2016_19_AKIM.pdf
- Akpınar, Ömer Faruk. *Rivâyet Asrında İllet: Bezzâr Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Aktaş, Osman. "Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 323-352. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1970241>
- Akyüzoğlu, Hüseyin. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı". *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 295-311. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/72038/1157157>

- Albayrak, Halis. “Mübhemâtu’l-Kur’ân İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 155-182.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71610/1152299>
- Albayrak, Halis. *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Altıparmak, Ömer Faruk. “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2003), 86-118.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/harranilahiyatdergisi/issue/26233/276305>
- Altundağ, Mustafa. “Kur’ân’da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlili Bir Yaklaşım”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları* 3 (2002), 421-242.
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=eng&midno=56265000&Dergivalkod=0402&YayinTarihi=2002>
- Altuntaş, Halil. “el-Vücûh ve’n-Nezâir“. *Diyanet Dergisi* 26/1 (1990), 13-29.
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=eng&midno=33009375&Dergivalkod=0161&YayinTarihi=1990&Cilt=XXVI&Sayi=1>
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Darü’l-İhyâü’t-Türasi’l-‘Arabî, 1927.
- Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî. *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-İslamî, 1982.
- Arpa, Abdulmuttalip. *Kur’ân’da Ezdâd*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2015.
- Arslanbaba, Ramazan. “Duâ”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/29 (1973), 5-7.
<http://ktp.isam.org.tr/>
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku’l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Darü’l-İlmi ve’s-Sekâfeti, 1997.
- Âşık, Nevzat. “Tahammül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahammul>
- Ataman, Buket. *Yeni İlm-i Kelam’da Geleneğe Eleştiri Bağlamında Hikmete Yaklaşımların Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/>

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Atmaca, Gökhan. "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'ân'ın Toplum İnşası". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 233-248. https://isamveri.org/pdfdrg/D03402/2014_15/2014_15_ATMACAG.pdf
- Aydın, İsmail. Hakikat ve Mecazın Terimleşme Süreci. *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-31.
- Ayyıldız, Mahmut. "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'ân Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 127-160. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tid/issue/54722/666233>
- Azimi, Enayetullah-Tok, Fatih. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münasebetü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı: Bakara Suresi Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 288-306. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1039260>
- Bağış, Mehmet. "Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 545-571. <https://dergipark.org.tr>.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sekr. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Maârifî bi Mısre, 3. Basım, ts.
- Bakkal, Ali. *İslam Hukukunda Hikmet İllet İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Bakkal, Ali. "Makâsıdü's-Şerîa ve Sosyal Değişim (Cabiri'nin Makasıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)". *Sosyal Değişme ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. 353-381. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Şubat 2007.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed*. thk. Muhammed Hamidullah. Şam: el-Ma'hedü'l-İlmiyye'l-Franseti li'd-Deraseti'l-'Arabiyye, 1964.
- Batar, Yusuf. Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlili". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 155-183. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>

- Batar, Yusuf. “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu’l-Kur’ân”. *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 323-346.
- Baysal, Sıddık. “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), 221-242. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/222023>
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Me‘âlimü’t-tenzîl*. thk. Muhammed Abdillâh en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dârü’t-Tayyibe, 1988.
- Bıyıkoglu, Yakup. “Zemahşerî’nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında “Ğaribu’l-Kur’ân” Meselesine Bakışı”. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi* 3 (2023), 189-197. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=.eng&midno=208771875&YayinTarihi=2023&Cilt=III>
- Bıyıkoglu, Yakup. “Şevkânî’nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Ğaribu’l-Kur’ân Konusuna Yaklaşımı”. *Kur’ân ve Dil İlimleri* 1 (2021), 49-63. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=160340625&MakaleAdi2=tefsir>
- Bıyıkoglu, Yakup. “İbn Âşûr’un Kur’ân Kıssalarına Yaklaşımı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 243-270. <https://doi.org/10.31121/tader.1074481>
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kitâbu’s-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2009.
- Bilaloğlu, Raziye Günay. “Erken Çocukluk Döneminde Fen Eğitiminde Analoji Tekniği”. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/30 (2005), 72-77. <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/73550/erken-cocukluk-doneminde-fen-ogretiminde-analojiteknigi>
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşaf’ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bolelli, Nusrettin-Bedeva, Abdullah. “İbn Âşûr’un Tefsirinde Kelimelerin Farklı Köklerden Türetilmesi ve Anlama Yansımaları”. *Bingöl üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 59-75. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/667567>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *Sahih-i Buhârî*. thk. Muhibüddin el-Hatib. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1. Basım, 1980.

- Bulut, Ali. *Belâğetü'l-müeyyessere*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2021.
- Bustânî, Butrus B. Bûlus. *Muḥîṭü'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1986.
- Bûtî, Muhammed Sâid Ramazan. *Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1965.
- Ca'fer, Müsâid Müslim Âlî. *Menâhicü'l-müfessirin*. Darü'l-Ma'rife, 1980.
- Candan, Abdulcelil. "Kur'an Neden Arapça İndirildi?". *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006), 33-50. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=eng&midno=8163750&Dergivalkod=0183&YayinTarihi=2006&Cilt=X&Sayi=26>
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'li)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an Tefsirinde Şiirden Faydalanma". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini, Ahlâki, Edebi, Mesleki Dergi* 9/94-95 (Mart 1970), 69-72. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=ar&midno=33924375&Dergivalkod=0161&YayinTarihi=1970>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l üsûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. M. Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Darü İhyaü't-Türâsi'l-'Arabî, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâḥ*. thk. Ahmed Abdülğafûr Atar. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *et-Tibyân fi Eymâni'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Salim Betâtî. Cidde: Darü İlmi'l-Fevâid, 2008.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *el-Emsâl fi Ḳur'âni'l-Kerim*. thk. Said Muhammed Nemru'l-Hatip. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1981.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmü'l-muvaḳḳi'în 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Ebibekr b. Eyyub. 7 Cilt. Riyad: Darü İbnü'l-Cevzi, 2002.

- Coşkun, Ahmet. “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-tahir--1973>
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitabü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fîkh*. thk. Abdülazim ed-Deyyib. Doha: 1. Basım, 1979.
- Çağıl, Necdet. “Hakikat-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'ân'da Temsili Anlatım”. *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 93-113.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2007.
- Çelik, Ahmet. “Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'ân Kıssaları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 54-87. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2726/36276>
- Çetkin, Muhammed. “Cahiliyye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 290-306. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/36352/380660>
- Çiçek, Yakup. “Müşkilü'l-Kur'ân”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1995), 79-111. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marufid/issue/17552/183842>
- Çift, Salih. “Yahyâ b. Muâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-muaz>
- Çokluk, Nil- Ökmen, Yunus Emre. “Sözlü Kültürden Dijital Kültüre Hikâye Anlatımı: Youtuberlar Üzerine Kültürel Bir Çözümleme”. *Selçuk İletişim Dergisi* 13/3 (2020), 1114-1148. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/josc/issue/57310/776286>
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kebîr. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl. Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-Melâyin, 4. Basım, 1983.
- Danışman, Nafiz. *Kelam İlmine Giriş*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Taķvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Mehmet. “Kur’ân’ı Anlamada Garibu’l-Kur’ân’ın Yeri ve Kurtubî’nin Garibu’l-Kur’ân’a Yaklaşımı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/40 (Aralık 2018), 211-236. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/596608>
- Demir, Ömer. “Kur’ân Öğretiminde Temel Boyutlar”. *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 263-290. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2554167>
- Demirci, Sabri. “Kur’ân-ı Kerim’deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu’l-Ġayb Tefsirinde Râzî’nin Yaklaşımı”. *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (Aralık 2015), 286-307. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Demirkol, Murat. “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 271-290. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/582337>
- Deniz, Gürbüz. “Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması”. *Diyanet İlmi Dergisi* 54/2 (2018), 13-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/38347/444546>
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. *Hüccetullâhi’l-bâligâ*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dindi, Emrah. “Kur’ân’daki Tekrarları Nüzûl Dönemi Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 576-591. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Divlekci, Celalettin. *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur’ân’ın Üslûp Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Doğan, Halil İbrahim. “Sahîh-i Buhârî Üzerine Xx. Yüzyılda Yazılmış Bir Ta’lik Çalışması: İbn ‘Âşûr’un (1879-1973) En-Nazarü’l-Fasîh’i”. 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Özcan Güngör vd. 947-958. Ankara: Segeya Yayınları, 2019.
- Doğan, Lütfi. “Oruç İbadeti ve Şer’î Hikmetleri”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/100, 101 (1970), 259-262. <https://dergi.diyanet.gov.tr/indexarsiv.php>

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikir>
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Duman, Soner. “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”. *Bilimname* 17/2 (2009), 9-50. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02237/2009_17/2009_17_DUMANMZ.pdf
- Duman, Zeki. “Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyetleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 209-238. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkilih&navdil=tr>
- Durmuş, Zülfikar. “Kur’ân’da ‘İmrae ve Zevc’ Kelimelerinin Anlam Alanı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1797-1824. <https://doi.org/10.18505/cuid.338041>
- Düzgün, Şaban Ali. “İsimlerden Kelimeler’e: Âdem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekâmülü”. *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 1-6. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179774>
- Düzgün, Şaban Ali. “Kur’ân’ın Tevhid Felsefesi”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 1-22. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/19165/203671>
- Ebû Ali, Muhammed Tevfik. *el-Emsâlû’l-‘Arabiyye fî asrî’l-cahiliyye*. Beyrut: Darü’n-Nefâis, 1. Basım, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. İzzet Ubeyde ed-Deâsî. 5 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1. Basım, 1997.
- Ebû’s-Suûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*. thk. Abdulkadir Ahmet Âta. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Riyade’l-Hâdise.
- Ebû Zehre, Muhammed. *En Büyükle Mu’cize Kur’ân*. çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Zehretü’t-Tefâsîr*. Kahire: Darü’l-Fikri’l-‘Arabiyye, 1986
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı”. çev. M. Emin Maşalı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (1994), 433-443. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13502/163277>
- Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. *Maķāşidü’l-aķkāmü’l-fıkhiyye*. Kuveyt: Mektebetü İsdâr, 1. Basım, 2012.

- Efdal, Abdulsamet. “Namazın İnsan Sağlığına Olan Faydaları”. *Kafkas Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi* 3/2 (2023), 1-10.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkassbd/issue/78880/1256288>
- Ehdel, Muhammed b. Ahmed b. Abdülbârî. *el-Kevakibü'd-dürriyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012.
- Ekinî, Muhammed Rahmi. *Molla Câmi meâhu Akdûn'-nâmî*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şemriği el-Mardinî. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü Yasin, 1. Basım, 2013.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Ahmed Abdülmevcud. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. “İslâm Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler”. *Tevilât, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 1/1 (2000), 121-138.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/issue/58598/834103>
- Eren, Cüneyt. “Kur’ân-Kerim’de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi”. *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 3/2 (2001),
- Ersöz, Muhammed. *Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
<https://tez.yok.gov.tr/>
- Ersöz, Resul. “Kur’ân’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 747-778.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader/issue/65549/948697>
- Ertuğrul, Osman. *İbn Âşûr Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Es’ad, Ali Muhammed. “İslam Düşüncesinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”. *Makâsıdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrıcı. 185-239. İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 1. Basım, 2018.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Kavramları*. çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- Fahl, Mâhir Yâsin. *Eşgeru ‘ileli'l-hadîş fî ihtilâfi'l-fukahâ’*. Umman: Darü'l-Ammar, 1. Basım, 2000.
- Fâsî, Muhammed Allâl. *Maḳâşidü’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve meḳârimuhâ*. Rabat: Darü'l-Ğarbi'l-İslamî, 5. Basım, 1993.

- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbü'd-dehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Mişbâhu'l-münîr fî ġarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. Kahire: Darü'l-Maârif, 1707.
- Fîrûzâbâdî, Mecmûddîn Muhammed b. Yakup. *el-Ğâmûsü'l-muĥîṭ*. thk. Tahir Ahmed Zâvî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 3. Basım, 1959.
- Gavrî, Seyyid Abdülmacid. *Mevsuâtü Ulumi'l-Hadis ve fîununihi*. 3 Cilt. Beyrut: Darü İbni Kesir, 1. Basım, 2007.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kıstâü'l-Müstekîm*. thk. Muhammed Beycu. Şam: 1993.
- İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. thk. Zeynuddin Ebû'l-Fadl el-İrakî. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İkṭişâd fî'l-i'tikâd*. thk. Mustafa Abdülcevvâd İmrân. Kahire: Darü'l-Besâir, 1. Basım, 2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyâni mesâ'ili't-ta'lîl*. thk. Hamed Kebîsî. Bağdat: Matbaâtü'l-İrşâd, 1971.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Gezgin, Ali Galip. “Ayetler ve Sureler Arası Tenâsüp ile Surelerin Tertibinin Tevkifiliğinin Kur'ân'ın Metin Bağlamı Açısından Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/30 (2018), 5-57.
<http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Gökçe, Ferhat. *İslâm İrfân Geleneginde Hadis Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. <https://tez.yok.gov.tr/>

- Gökçe, Ferhat. “Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu-Sadreddin Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-“. *Universal Journal of Teology* 2/1 (2017), 1-35.
<http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkilih&navdil=tr>
- Gül, Ali Rıza. “Kur’ân Âyetlerini Tarihlemeye Nüzûl Sebeplerinin Rolü”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 191-220.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4456/61402>
- Güler, Mustafa Taha. *İbn Âşûr’un Et-Tahrîr Ve’t-Tenvîr Adlı Tefsiri Bağlamında Mekki-Medeni Ayrımın Kur’ân Yorumundaki Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Gündüzöz, Soner. “Kasık ve Modern arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”. *İslami İlimler Dergisi* 8/8 (2013), 31-47.
- Güven, Şahin. “Kur’ân Dilinin Özellikleri”. *ERUIFD* 1/14 (2012), 7-20.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/66921>
- Ğalî, Belkasım. *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zamî Muhammed et-Tâhir bin Âşûr Hayâtuhû ve Âsârühû*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1. Basım, 1996.
- Ğamidi, Halid b. Ali el-Merdiyyi. *Nakdü Akâidi’l-Eş’âriyeti ve’l-Mâtüridiyyetî*. Riyad: Darü Etlesi’l-Hudâra, 1. Basım, 2009.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzuddin B. Abdisslâm’da Maslahat Nazariyesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
<https://tez.yok.gov.tr/>
- Haçkalı, Abdurrahman. “Makâsıd Nazariyesi Doğru Analiz Edilebildi mi?”. *Makâsıdı Tefsir*. ed. Mustafa Çağrı. 309-321. İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018.
- Haçkalı, Abdurrahman. “İslam Hukuk Metodolojisiinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî’nin İçtihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği”. *İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/3-4, (2000), 451-466. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Marifetnâme*. sad. Faruk Meyan. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Halebî, Ebû’t-Tayyib Abdülvâhid b. Alî. *Kitâbü’l-Ezdâd fî kelâmi’l-‘Arab*. thk. İzzet Hasan. 2 Cilt. Şam: Metbuâtü’l-Mecme’i’l-İlmi’l-‘Arabî 1963.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Fennü’l-Kâsesi fî’l-Kur’âni’l-Kerim*. Beyrut: Amerina Üniveristesi Yayınları, 1. Basım, 1951.

- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü uşûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Da'vetü'l-İslamiyye, 8. Basım, 1956.
- Hamid, Abdulkerim b. Salih. *el-Furkân fî Beyanî İ'câzi'l-Ḳur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Melik, 1. Basım, 2002.
- Hamza, Usume Muhammed Abdülazim. *Kısesü'l-Ḳur'âniyyî*. Kahire: Darü'l-Feth, 2. Basım, 2008.
- Has Hâcip, Yusuf. *Kutadgu Bilig*. çev. Muzaffer Tunçel. Ankara: GSB Yayınları, 2019.
- Hâtib, Abdülkerim. *el-İ'câz fî Draseti's-sâbikîn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1974.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 03 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rihle--hadis>
- Hâzîn, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fî'l-Ḳur'ân ve'l-Hadîs*. thk. Mahmud Muhammed Tanehî. Kahire: 1970.
- Hilmi, Mustafa. *el-İslam ve'l-Mezâhibü'l-Felsefiyye Nahve Menhec li-diraseti'l-Felsefe*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Itr, Nureddin. *Ulûmi'l-Ḳur'âni'l-Kerim*. Şam: Metbaatü's-Sabâh, 1. Basım, 1993.
- İbâde'l-Bedr, Abdülmuhsin b. Hamd. *Eyye'l-müteşâbihi'l-elfâz fî Ḳur'âni'l-Kerim*. Riyad: Darü'l-Fedîle, 1. Basım, 2002.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-aḥkâm*. thk. Rıdvan Muhtar. Beyrut: Darü'l-Beşâirü'l-İslamiyyeti, 1. Basım, 1987.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Küllüyâtü'l-Ezheriyyeti, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Eleyse's-şubḥu bi-ḳarîb*. Tunus: Darü's-Selâm, 1. Basım, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *en-Nazarü'l-fesîḥ 'inde maḍâ'iki'l-enzâri fî'l-Câmi'i's-şahîḥ*. Tunus: Darü's-Selâm, 1. Basım, 2007.

- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Habib İbnü'l-Hoca. 3 Cilt. Doha: Katar Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Cemheretü Makalâtin ve Resâile*. thk. Muhammed Tahir Misavi. Ürdün: Darü'Nefais, 1. Basım, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Nakdün İlmiyyün li Kitabi'l-İslam ve Usûli'l-hükm*. Kahire: Matbaâtü's-Selefiyye, 1925.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdussani Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Salim Haşım. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Şaydü'l-hâtır*. thk, Amir b. Ali Yasin. Riyad: Darü İbnü'l-Hüzeyme, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Redî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: Mekbetü'l-İslamî, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luĝa*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1986.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kafiye*. thk. Salih Abdülazim Şair. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Kaṭrû'n-nedâ ve bellû's-şadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: 1966.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Kısesü'l-Enbiya*. thk. Mustafa Abdülvahid. Mekke: Mektebetü Talibî'l-Camiî, 3. Basım, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1. Basım, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Mânzur, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed Bin Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Vehbî. 18 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *el-Fevzü'l-aşgar*. Mısır: Mektebetü's-Seâde, 2017.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Deḳâ'ıku't-tefsîr*. thk. Muhammed Seyyid el-Celyend. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2. Basım, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Muḳaddime fî uşûli't-tefsîr*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1. Basım, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Tezkiyetü'n-nefs*. thk. Fevvâz Muhammed Abdî. Kuveyt: Mektebetü'n-Nehci'l-Vadîh, 1. Basım, 2018.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bânî. Fas: Din ve Vakıf İşleri Bakanlığı, 1990.

- İcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Safevî. *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmiye, 1. Basım, 2004.
- İpek, Muhammet Selim. "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180. <https://ktp.isam.org.tr/>
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2009.
- Kur'ân Surelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2011.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Tefsîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zihni. Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1. Basım, 1998.
- Kandemir, Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutub-i-sitte>
- Kara, Necati-Karakaya, Necdet. "Kur'ân Dilinin Modern Dilbilime Göre Değerlendirme Denemesi: Kureyş Lehçesi mi Kureyş Ağzı mı?". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2013), 51-63. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Karaalp, Cahit. "İsrâiliyâtın Tefsire Girişi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları* (2019), 49-81. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Karaalp, Cahit. *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu "Sâlat" Kavramı Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Karaçizmeli, Talat. "Haccın Hikmetleri ve Edâsı". *Diyanet İlmi Dergi* 15/5-6 (1976), 272-281. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=33153750&MakaleAdi2=hac>

- Karadavî, Yusuf. *Dirasetün fî fikhi Makâşidü's-şerî'a*. Kahire: Darü's-Şürûk, 3. Basım, 2008.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *Tenkihü'l-fuşûl fî'l-uşûl*. nşr. Sıdkî Cemil Atar. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2004.
- Karasu, Teceli. "Dikkat Çekme Bağlamında Kur'ân Surelerinin Başlangıç İfadeleri". *Journal of Islamic Research* 33/2 (2022), 388-400. https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2022_2/2022_33_karasu.pdf
- Karataş, Ali-Atmaca Gökhan. "Mücmel Ayetlerin Tercümensinde Kur'ân Bütünlüğünü Dikkate Alma". *Genç Müfekkirlere Dergisi* 2/1 (Haziran 2021), 1-25. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkilih&navdil=tr>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'da Oruç Psikolojisi". *Diyanet İlmi Dergi* 43/1 (2007), 51-76. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=eng&midno35338125&Dergivalkod0161>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'da Gıybet Olgusu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2006), 51-70. <https://dergipark.org.tr/tr/>
- Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî. *Meḥâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: 1. Basım, 1957.
- Kavak, Fadime. *Kur'ân'da Edebi Tasvir*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kavşut, Muhammet Sait. *El-Hikmetü'l-Müteâliye Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kaya, Halil. *Gazzâlî'de Hadis Usûlü ve Rivâyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kaya, Mahmut. "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/felsefe>
- Kaya, Mahmut. "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları". 8. *Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu* (Temmuz 2011), 123-136. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=47994375&MakaleAdi2=arap>

- Kaya, Mahmut. “Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni 1”. *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (1994), 9-14. https://isamveri.org/pdfdrg/D00786/1994_2/1994_2_kayam.pdf
- Kaya, Mahmut. “Kur’ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13495/163074>
- Kaya, Remzi. “Kur’ân-ı Kerim’de İnsan-ı Kâmil”. *Kocatepe İslami ilimler Dergisi* 4/2 (2021), 410-434. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Kayhan, Rahime. *Modern Öykü Kuramı Bağlamında Kur’ân’da Yusuf Kıssası*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2. Basım, 1984.
- Kazan, Ramazan. “Arap Dilinde Mesellerin (Atasözlerin) Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 111-129. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2025455>
- Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Khalaf, Abdulaziz Muhammed vd. “Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri”. *Hadith Dergisi* 7 (2021), 192-216. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Kılıç, Cevdet. “Gazzâlî,’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 117-141. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil.eng&midno=19108125&Dergivalkod=0579&YayinTarihi=2001&Cilt=II&Sayi=5>
- Kılıçarslan, Mehmet. “Müşkilü’l-Kur’ân Ayetlerdeki Hâl ya da Zi’l-Hâl’in Doğru Tespit Edilememesi Sorunu”. *Cappadocia Journal Of History and Social Sciences* 16 (2021), 191-210. https://isamveri.org/pdfdrg/G00516/2021_16/2021_16_kilicarslanm.pdf
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2011.

- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Kırca, Celal. “Kur’ân’ı Anlamada Dil Problemi”. *Kur’ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/9 (1998), 34-60. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkllih&navdil=tr>
- Kızılkaya, Talip. *Mâturîdî’de İlâhî Hikmet Ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kiraz, Celil. “Mukâtil bin Süleyman’ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 95-110. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkllih&navdil=tr>
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 10 Temmuz 2022. <https://archive.org/details/kutsal-kitap-tevrat-zebur-incil-kitab-i-mukaddes-yayinlari>
- Kitab-ı Mukaddes/İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 3. Basım, 2017.
- Koç, Ekrem. *Kâsânî’nin Fıkıh Usûlü Anlayışı (Bedâi’u’s-Sanâi’ Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Koç, Zafer. *Kur’ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Koçyiğit, Talat. *Kur’ân’ı Kerîm Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım. 2016.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 1989.
- Koltaş, Nurullah. *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon Ve Frithjof Schuon Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Korlaelçi, Murtaza. “Felsefe ve Hikmete Dair”, *Felsefe Dünyası* 2/58 (2013), 27-38. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi/issue/58327/853190>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1. Basım, 2006.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: Mısır Genel Kitaplar İdaresi Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Gâiyyet>
- Kutluer, İlhan. "Rene Guenon'dan Seyyid Huseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekole Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. 404-408. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Darü's-Şürûk, 3. Basım, 2003. *et-Tasvirü'l-fenni fî'l-Kur'ân*. Kahire: Darü's-Şürûk, 17. Basım, 2004.
- Kuzu, Selman. *Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Külünkoğlu, Gülnur. *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Kürşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab. *Cemheretü'l-Eşâri'l-'Arabî*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Kahire: Nehdetü Mısre.
- Ma'bed, Muhammed Ahmed. *Nefğatün Min Ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mektebetü't-Tayyibe, 1. Basım, 1986.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)". *Makâsıdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrıncı. 261-281. İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 1. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmaksur b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Acemî. *Kütü'l-kulûb*. thk. Muhammed İbrahim Muhammed Ridvânî. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1. Basım, 2001.
- Mennau'l-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe. 7. Basım.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Mektebeti Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâdüh, 1. Basım, 1946.
- Mezinî, Halid Süleyman. *el-Muharrir fî Esbâbi'n-nüzûl*. Darü İbn Cevzi, 1. Basım, 2006.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Müceldili, Büşra-Duran, Ilgı. "Hikâye Anlatıcılığı ve Etkili Liderlik İlişkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Bucak İşletme Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 278-297. <https://doi.org/10.38057/bifd.1183107>
- Nâbîga ez-Zübyânî. Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî. *Dîvân*. Mısır: Hilal Yayınları, 1911.
- Nâsır, Müsâid b. Süleyman b. "Ulûmu'l-Kur'â Hakkında Düşünceler". çev. Ahmet Küçük. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 191-200. <https://kutuphane.isam.org.tr/>
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: 1990.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Basım, 2007.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 1976.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'ıku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyûvî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ık ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ık şallallâhu 'aleyhi ve selem*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefî. Medine: Mektebetü'l-Eymân, 1. Basım, 1987.

- Nisâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım,1991.
- Nurmuhammedov, Annaoraz. *İbn Âşûr Ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
<https://tez.yok.gov.tr/>
- Onay, Hamdi. “İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 283-303.
<https://doi.org/10.51605/mesned.1001352>
- Orum, Fatih. *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Öğmüş, Harun. “İbn Âtiyye'nin Tefsirinin Şiirle İstişad Yöntemi Açısından Değeri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (2009), 77-94.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/issue/20601/219527>
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Önder, Abdullah. “Huruf'u-Mukatta' 2”. *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2019), 1-36.
<http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Özarslan, Selim. “Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1(2003), 161-182.
<http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Özbuğday, Şükrü. “Kur'ân-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşabih Ayrımının İncelikleri”. *Diyanet İlmi Dergi* 37/3 (1999), 27-39.
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=33868125&Dergivalkod=0161>
- Öztürk, Mustafa. “Kur'ân Dilinde Kinaye ve Ta'riz”. *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 113-139. <https://kutuphane.isam.org.tr>.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 2-20. <https://dergipark.org.tr>.
- Paçacı, Mehmet. “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”. *İslâmiyât* 4 (2001), 91-110. https://isamveri.org/pdfdrg/D01910/2001_4/2001_4_PACACIM.pdf

- Paçacı, Mehmet. “Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz”. *Journal Of İslamic Research* 9/1-4 (1996), 119-134. https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/1996_1-2-3-4/1996_1-2-3-4_pacacim.pdf
- Pak, Süleyman. *Müşkilü’l-Kurân*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Peker, Hidayet. *İbni Sinâ’nın Bilgi Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Polat, Emanullah. “Kur’ân Dili Arapça’nın Yapısı ve Bazı Özellikleri”. *Turkihs Studies* 9/2 (2014), 1793-1815. <https://www.bingol.edu.tr/documents/>
- Polat, Fethi Ahmet. “Bir İ’câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”. *Marife Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 185-218. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343415>
- Polat, Fethi Ahmet. “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde ‘Fihî Mâfih’te Yer Alan Kur’ân Yorumlarının Kritiği”. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu*. ed. Abdurrahman Elmalı-Ali Bakkal.1/363-378. Şanlıurfa: Şanlıurfa Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Polat, Fethi Ahmet. “Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihsel Bir Form Olarak Kur’ân Dili”. *Marife Dergisi* 9/1 (2009), 9-56. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=24601875&Dergivalkod=0430&YayinTarihi=2009&Cilt=IX&Sayi=1>
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Darü’l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Reysûnî, Ahmed. *Muhadirâtün fi Maķāşidü’ş-şerî’a*. Kahire: Darü’l-Kelime, 3. Basım, 2014.
- Reysûnî, Ahmed. *Medhalün ilâ Maķāşidü’ş-şerî’a*. Kahire: Darü’l-Kelime, 1. Basım, 2009.
- Rifâî, Mustafa Sadık. *İ’câzü’l-Kur’ân ve Belâğeti’n-Nebeviyye. thk. Devriş Cüveydî*. Beyrut: Mektebetü’l- ‘Asriyye, 2003.
- Rummânî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî, el- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî-Abdülkâhir el-Cürcânî. *Selâsü Resâile fi İ’câzi’l-Kur’ân*. thk. Muhmmmed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlu’l Selâm. Kahire: Darü’l-Meârifi bi Mısre, 3. Basım, 1973.

- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kur'âni'l-Kerim, 4. Basım, 1981.
- Saka, Şevki. "Kitap ve Sünnet Bütünlüğü". *Diyanet İlmi Dergisi* 26/1 (1990), 35-78. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=33823125&YayinTarihi=1990&Cilt=XXVI&Sayi=1>
- Sâlih, Subhî. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-ḥadîş ve muştalâḥuh*. Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melâyin, 15. Basım, 1984.
- Salmazzem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-ḥisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdulfettah Ebû's-sünne. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-'Arabî, 1. Basım, 1997.
- Serdaroğlu, Ahmet. "Kötü Huylardan Gıybet". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/2-3 (1964), 56-59. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=36009375&Dergival kod=0161>
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Sert, Hüseyin Emin. "Kur'ân-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 255-286. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=25736250&Dergival kod=0212>
- Seyis, Ali Kemal. *Menâr ve Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirlerinde Kur'ân Kıssaları Üzerine Yorum Farkları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitab*. thk. Abdusellâm Muhammed Harun. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanicî, 3. Basım, 1988.
- Sönmez, Bülent. *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Sönmez, Mustafa. "Akıllı Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin "Fetânet" Sıfatı". *Kader* 20/2 (2022), 723-744. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1185821>

- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî. *Hakâ'ıku't-tefsîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risaletin-Nâşirûn, 1. Basım, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Esrârü Tertibi'l-Kur'ân*. thk. Abdülkadir Ahmed Âta. Kahire: Darü'l-İhtisâm, 2. Basım, 1978.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Lübâbü'n-nüķûl fî esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1. Basım, 2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Müfhimâtü'l-aķrân fî Mübhemâtü'l-Kur'ân*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 1. Basım, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risaletin-Nâşirun, 1. Basım, 2008.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikh*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 9. Basım, 2007.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaâtü Mustafa el-Babî'l-Halebî, 1. Basım, 1938.
- Şahin, Mevlüt. *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme*. Kayseri: Ercites Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl. *Meĥâsinü's-şerî'a fî fûrû'i's-Şâfi'iyye*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Ali Semak. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfaķât*. thk. Bekr b. Abdillâh Ebu Zeyd. 6 Cilt. Riyad: Darü İbni Affân, 1997.
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Şehrezûrî, 'Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ. *'Ulûmü'l-hadîs, Akşâ'l-emel ve's-şevk fî 'ulûmi hadîsi'r-Resûl*. thk. Nureddin Itr. Şam: Darü'l-Fikr, 1986.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiye, 2. Basım, 1992.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlu'l-ahkâm*. Beyrut: Darü'n-Nehdetü'l- 'Arabiyye, 2. Basım, 1981.
- Şerafüddin, Muhammed. "Mu'tezile ve Husün-Kubuh". *Marife Dergisi*, 1/1 (2001), 259-270. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkilih&navdil=tr>
- Şemiri, Muhammed Abtân Abbas. *el-Mübhemât fî Kur'ânî'l-Kerim*. thk. Abdülcelil Atâ. Şam: Darü'n-Nu'mân li'l-Ulûm, 1. Basım, 2011.
- Şengül, İdris. "Kur'ânî Çerçeve de İslâmın Evrensellik Boyutu". *Diyanet İlmi Dergisi* 30/2 (1994), 39-56. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkilih&navdil=tr>
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. Azmî. Riyad: Darü'l-Fedile, 1. Basım, 2000.
- Şeybetü'l-hamd, Abdülkadir. *Kısasü'l-enbiyâi kısasü'l-hakk*. Riyad: Mektebetü Fehdü'l-Vataniyye, 4. Basım, 2013.
- Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şimşek, Sait. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. Konya: Beyan Yayınları, 1999.
- Şimşek, Sait. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Şimşek, Sait. "Kur'ân'da Nesh Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 235-248. <https://www.acarindex.com/akif/kuranda-nesh-meselesi-1169615>.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Def'u ihâmi'l-iztirâb 'an âyâtî'l-Kitâb*. thk. Bekr Abdullah Buzeyk. Mekke: Dârü'l-âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 2005.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdülkahir Hatip Hasenî. Beyrut: Darü'l-Hâdisetü'l-Kitâbiyye, 1. Basım, 2013.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Adil Abdülcebbar Samir eş'Şatî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İ'lâmiyyi li'l-Metbuât, 1. Basım, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Bühûsi ve'd-Dirasâtî'i-İslâmiyye, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecme 'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Haşim er-Resûlî el-Mahallâtî-Seyyid Fazlullah el-Yazdî et-Tabâtabâî. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1988.
- Tank, Reşat. "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamanın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020), 225-235. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1175339>
- Tantavî, Seyyid Muhammed. *el-Kissetü fi'l-Ḳur'ân'il- Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Nehdetü Mısre, 1. Basım, 1996.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman. *Fusûlün fi usûlulî't-tefsir*. Riyad: Daru'n-Neşri'd-Düvelî, 1. Basım, 1993.
- TDV Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Erişim 25.05.2023. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=2>
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtaşarü'l-meânî*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2016.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2000.
- Tiyek, Fatih. "Kur'ân'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlam Sorunu". *Bilimname Düşünce Platformu* 27 (2014), 141-157. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramkllih&navdil=tr>
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

- Turan, Abdulbaki. “Kur’ân’daki Yeminler (Aksâmu’l-Kur’ân). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97-114.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19718/210764>
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *Lûma’ (İslam Tasavvufu)*. trc. H. Kâmil Yılmaz. Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî‘. *Tefsîrû’l-
Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Taha Abdurrauf Sa’d-Hasan Muhammed Ali. Kahire: Darü’l-Heremi’t-Tûras, 1. Basım, 2004.
- Uğur, Hakan. “Kur’ân-ı Kerim’deki Arapçalaşmış Kelimeler-Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-“. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 139-156.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/24360/258224>
- Uğur, Mücteba. “Cerh ve Ta’dil İlmi Yönünden Sahihu’l Buharî Râvileri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 111-120. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Uludağ, Süleyman. *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ulupınar, "Kur’ân’da Geçen Hikmet Kelimesinin İşârî Yorumu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 791-810. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Ulvan, Nasır b. Süleyman. *el-Hikme*. Riyad: Darü’l-Vatânî li’n-Neşr, 1. Basım, 1991.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Usûlün fi’t-tefsir*. Riyad: Mektebetü’l-Melik, 1. Basım, 2013.
- Uzun, Tacettin. “Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 155-169.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/harranilahiyatdergisi/issue/26233/276306>
- Ünal, Yaşar. “Kelam-Akaid İlişkisi Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (2012), 156-177. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4477/61720>
- Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasîf fi’l-emsâl*. thk. Affî Muhammed Abdurrahman. Kuveyt: Darü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1975.
- Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Safvan Adnan Davudî. Şam: Daru’l-Kalem, 1. Basım, 1995.
- Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü’n-nüzûli’l-Kur’ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.

- Vural, Faruk. *Tâhir bin Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Yahyâ b. Adî. *Tehzibü'l-Ahlâk*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 1-25. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13487/162950>
- Yalar, Mehmet. "İslamî Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 61-88. <https://ktp.isam.org.tr/>
- Yaman, Ahmet. "Makâsîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar". *Makâsîdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrırcı. 129-165. İstanbul: Kuramer Yayınları 32, 2018.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdüsselam'a Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 191-214. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Yaşar, Yahya. "Ahzâb Suresi 59. Ayetin Sebeb-i Nüzûl Rivayeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 89-127. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/issue/22619/243246>
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'an'da Müphem Ayetler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992. <https://tez.yok.gov.tr/>
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 39-68. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4297/255448>
- Yavuz, Salih Sabri. "Gazzâlî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 7-23. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rteuifd/issue/28233/299747>
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış". *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. Abdülhamit Birişik. 64-78. Bursa: Kurav Araştırmaları Vakfı, 1996. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>

- Yayla, Mansur. *İbn Âşûr Ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yazıcı, İshak. “Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur’ân Tefsirindeki Önemi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 117-128. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/20313/215692>
- Yazıcı, Eyüp Bekir. “Burhandan Keşfe Yöneliş Ya da Sühreverdi’de Bilginin Kaynağı Problemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 103-114. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009_38/2009_38_BEKIRYAZICIE.pdf
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Aziz Dağıtım.
- Yerinde, Âdem. “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimel Edebiyat”. *Sakaraya Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Yıldız, Mahmut. “Ayetler Arası Münasebetin Kur’ân İlimlerindeki Önemi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2020), 69-102. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyatarastirmalaridergisi/issue/67628/1058507>
- Yıldız, Mustafa. “İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Örneği”. *Marifetname Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 187-216. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname/issue/70363/1065118>
- Yılmaz, Hasan. “Kur’ân’ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”. *Diyanet İlmi Dergisi Özel Sayı* (2012), 299-313. https://isamveri.org/pdfdrq/D00033/2012/2012_YILMAZH.pdf (Erişim Tarihi: 10.02.2025).
- Yılmaz, Ömer. *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yılmaz, Selahattin. “Kur’ân’ı Kerim’de Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 111-123. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=aramklilh&navdil=tr>
- Yoldaş, Turhan. *Zemahşerî, Beydavî ve Neseî Tefsirlerinde Fıkîhî Ayetlere Yaklaşımların Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Yûbî, Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud. *Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Riyad: Darü'l-Hicreti ve'n-Neşr, 1. Basım, 1998.
- Yüksel, Yakup. *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum Ve Kadın Konuları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.s.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Zehranî, Halid Ahmed. *Mevkîfû Tahir bin Âşûr mine İmamîyyeti'l-İsna Aşere*. Tunus: Merkezi Mağribî'l- 'Arabiyyi lid'Diraseti ve't-Tedrib, 1. Basım, 2010.
- Zengin, Mehmet. *Kur'an'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tahir İbni Âşûr'un et-Taḥrîr ve't-tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki gavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vil*. thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcüd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan. 1. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufaşşal fi İlmi'l- 'Arabiyye*. thk. Fahr Salih Kedâre. Umman: Darü Ummâr, 1. Basım, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Darü't-Türâs.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 6. Basım, 1976.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1. Basım, 1999.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ fi Ḳur'ân'il Kerim*. thk. Mustafa Mahmud Ezherî. Riyad: Darü İbnü'l-Kayyim, 1. Basım, 2008.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l- 'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- 'Arabî, 3. Basım, 1995.