

MAKÂSİD YA DA GÂÎ/TELEOLOJİK YORUM METODU AÇISINDAN TABERÎ'NİN AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMI

Abdullah BAYRAM*

Özet: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923), hicrî III-IV/IX-X. asrın yetiştirdiği ve *Câmi'ul-beyân 'an te'vil i âyil'-Kur'an ve Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle tanınan müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müçtehitir. Klasik İslam literatüründe teknik bir terim olarak Kur'an'ın maksatları tevhid, nübüvvet, âhiret ve adalet gibi üst başlıklar altında değerlendirilmiştir. Modern dünyada öne çıkan değerler paralelinde ise adı geçen bu kavramlardan biri olan "adalet" kavramı, hukuk ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İnsan hakları ve eşitlik, din ve vicdan hürriyeti gibi temel hak ve hürriyetleri de ifade eden bu kavram, literatürde daha çok insan fiilleri ve toplum hayatına ilişkin hedefleri kapsayacak biçimde İslam hukukunun genel maksat ve gayeleri başlığı altında analiz edilmektedir. Kutsal metinlerin amaçsal nitelik taşıması ile onları yorumlayabilecek yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Makalemizde, Kur'an anlayışı ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirilebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarına yüklediği anlam ışığında, Taberî'nin ahkâm ayetlerine yaklaşımını makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından analiz etmeyi hedefliyoruz.

Anahtar kelimeler: Taberî, Tefsir ve Te'vil, Ahkâm Ayetleri Yorumu, Gâî/Teleolojik Yorum.

al-Tabari's Approaching on the Jurisprudential Verses in Terms of the Method of Teleological Interpretation

Abstract: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari was well-versed in many branches of Islamic knowledge such as Tafseer, Hadeeth, history, jurisprudence, ways of Quranic recitation, language, and literature. Yet, he mastered and specialized in three branches: Tafseer, history, and jurisprudence. He wrote two of the most important and voluminous Islamic books in Arabic. His most influential and best known works are his Qur'anic commentary known as *Tafseer at-Tabari* and his historical chronicle *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, often referred to *Tarikh al-Tabari*. In the classical Islamic literature, the purposes of the Holy Qur'an/Maqasid al-Qur'an as a technical term is assessed under the top headlines like monotheism/tawhid, prophethood, afterlife/ahirah and justice. In parallel with the outstanding values in the modern world, the concept of "justice" that one of the above mentioned concept is discussed in the context of the relationship between law and ethic. The concept of justice, which emphasizes fundamental rights and freedoms such as human rights and equality as well as the freedoms of religion and conscience, is analyzed that under the heading of general purpose and objectives of Islamic law which is including the goals regarding the human acts and social life in the literature. There is a linear correlation between purposively qualities transportation of sacred texts and the interpretation mechanisms that can interpret them. The aim of this article is to analyze al-Tabari's approaching on the jurisprudential verses in terms of the method of teleological interpretation.

Keywords: al-Tabari, Tafseer and Taweel, The Jurisprudential Verses, Teleological Interpretation.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in, evrende bir nizamın bulunup bunun bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet inayetini belgelediği tezleri, konuyla ilgili İslamî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiş ve makâsîd başta olmak üzere belli kavramlarla ifade edilmiştir.¹ Sözlükte bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek anlamındaki kasd kökünden türeyip niyet, amaç gibi manalarda kullanılan maksîd kelimesinin çoğulu olan makâsîd, İslamî literatürde geniş anlamıyla din daha dar anlamıyla "dini bildirimle dayalı ameli hükümler" manasındaki şerîat kelimesiyle birlikte kullanıldığında "dinin gayeleri" ya da "naslarda yer alan ameli hükümlerin gayeleri" anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslam hukukçularınca ele alınması ikinci mananın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dini-hukuki düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir.² Fıkıh literatüründeki değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde makâsîdü'ş-şerîa, makâsîdü'ş-şârî', makâsîdü't-teşrî', el-makâsîdü'ş-şer'îyye gibi tamlamalarla ifade edilen makâsîd düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda ehdâfü'ş-şerîa, rûhu'ş-şerîa gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.³

Makâsîd sahasında kaleme alınan yeni çalışmalarda onun terim anlamına ilişkin birçok tanım verilmişse de bunları "İslam'ın getirdiği hükümlerin gayeleri" şeklinde özetlemek mümkündür. Klâsik literatürde ise makâsîd

- 1 İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, c. 13, s. 292; Bk. amlf, "İlliyyet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 120-121; Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 121-123; Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1964, s. 3.
- 2 Krş. Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1971, s. 24; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1992, ss. 61-67; Recai G. Okandan, *Umûmi Amme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1968, s. 207; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992, ss. 21-27.
- 3 Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü'ş-şerîa", *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 423; Bk. Abdurrahman Haçkâli, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999, ss. 6-9.

kavramıyla yakından ilişkili birçok terim bulunmaktadır. Mesela hikmet (hikmet-i teşrî'), illet, sebep, mânâ, münâsîp vasıf gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazen doğrudan makâsıd anlamında da yaygın biçimde makâsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili kullanılmaktadır.⁴

Kur'an'da yaratılışın bir gâîyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. Mesela; "Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız."⁵ ayetinde insanın yaratılışının bir gaye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken; "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık..."⁶ ayetinde ise gaye olgusu bu defa topyekun alemin yaratılışıyla ilişkilendirilmektedir. Yine, "Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık..."⁷ ayetinde de yaratılış, gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır.⁸ Kur'an'da birçok ayet, sebep gösteren li-(için) lafzıyla Allah'ın yaratma fiilinde gerçekleşen gayeyi belirtmektedir.⁹ Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış;¹⁰ insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış;¹¹ cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır.¹²

Biz Kur'an'daki bu amaçsal perspektifin doğru anlaşılıp yorumlanabil-

4 Boynukalın, *agm*, c. 27, s. 423; Krş. Aral, *age*, s. 28; İhtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, hukuk hayatında birlik, uyum ve kesinlik sağlanmasından önce gelmelidir. Teleolojik ya da fonksiyonel metot, kanununun uygulandığı zamandaki ihtiyaçların ve görüşlerin etkin olmasını önceler. Uygulamacı, kanunun uygulanması sırasındaki ihtiyaçları ve şartları öncelikle göz önünde bulundurur. Bu şekilde kanun metnine dayanılsa bile, kanun sınırlarının aşılması ve kanuna esneklik verilmesi mümkün olabilir. Bu metot taraftarları kanunun statik yapısı ile hayatın dinamik gerçekliği arasındaki çelişkiyi gidermenin hâkimin ödevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre kanunda yer alan kural kesin bir anlama sahip değildir. Aksine kuralın anlamı zaman içinde ve şartlara göre değişir, farklılaşır. Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006, ss. 70-71.

5 el-Müminûn, 23/115.

6 es-Sâd, 38/27.

7 ed-Duhân, 44/38-39.

8 Ayrıca bk. el-Enbiyâ, 21/16-17.

9 Bk. M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlul-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkati'l-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981, ss. 292-300.

10 el-Mülk, 62/2.

11 el-Hucurât, 49/13.

12 ez-Zâriyât, 51/56.

mesi için, onun tefsir ve te'vilini gerçekleştirecek yorum yöntemlerinin de gâî/teleolojik niteliğe sahip olması gerektiği fikrinden hareketle, ilk yorum teorileri olarak ön plana çıkan tefsir ve te'vil mekanizmalarının makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum açısından analizinin, konumuzun temellendirilmesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Hukuk sistemlerinde, amaçsal/teleolojik yorum tekniğine gâî yorum da denilmektedir. Bu metoda göre, kanunun metni onun yorumlanmasına ışık tutar ancak sadece bununla yetinmek doğru değildir. Bunun yanında, kanunun amacını ve özellikle zamanın ihtiyaçlarını ve dönemin anlayışlarını da dikkate almak gerekir. Çünkü hukuk yaşayan bir sistem olması nedeniyle her neslin ve çağın ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Bu ise kanun koyucunun belli bir zaman dilimindeki düşüncesine bağlanarak değil, kanunun konuluş amacının gözetilmesiyle gerçekleşebilir. Bu amaç ise, içinde bulunulan zamanın gereklerine göre belirlenmelidir.¹³ Bu yüzden, yorumlanacak metnin sözlerine ve yasa koyucunun verdiği anlama takılıp kalmadan, metnin akli ve ihtiyaçlara dönük anlam ve amacını araştırmak ancak amaçsal yorumla mümkün olabilir.¹⁴

Klasik İslam literatüründe makâsîd ya da gâî/teleolojik yorumun temelini, zarûret-i hamse olarak formüle edilen hayat, din, akıl, nesil ve malın korunması teşkil etmektedir. Bu hususta daha çok "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, sana gelip Allah'a hiçbir ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocuklarına öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine ve iyi olan hiçbir işte sana karşı gelmeyeceklerine

13 Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa 1998, ss. 171-172; Bk. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara 1986, s. 195.

14 A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 76

Amaçsal yorum metoduyla ilgili bir takım eleştiriler yapılmıştır. Buna göre, kanunun yürürlüğe girdikten sonra kaynağı ile ilgisinin kesileceği yönündeki anlayış teorik açıdan pek tutarlı bir görüş değildir. Zira her norm, geçerliliğini kanun koyucunun hukuki yetkisinden alır. Diğer taraftan, kanunun her gün yeniden o günün ihtiyaçlarına ve şartlarına göre ve ilgili olayın somut gerçekliğine göre yorumlanması hukuk uygulamasında istikrarı, netice itibarıyla de hukuk güvenliğini temelden sarsar. Ve yine bu metodun uygulanmasıyla, ülke genelinde hukuk birliği ve ahengi bozulabilir. Bu nedenle, amaçsal yorum yönteminin ileri nitelikte bir metod olduğu anlayışı pek doğru değildir. Zira yorumun sonucu, yorumcunun gayesine göre şekillenmektedir. Gözler, *age*, s. 172; Ayrıca bk. Aral, *age*, s. 193.

dair sana bağlılık sözü/beyat verdiklerinde onların beyatını kabul et..."¹⁵ ayeti Kur'an'ın en temel amaçları diye nitelenen *zarûret-i hamse*¹⁶ ekseninde değerlendirilmektedir.¹⁷ Sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiîn dönemleri başta olmak üzere, Kur'an'ın bu amaçları, yine Kur'an ve sünnet bazında tahlil edilmiş ve nasların mana ve maksadının en doğru şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi için, lafzî ve gâî yorum mekanizmaları,¹⁸ tefsir ve te'vil faaliyeti olarak hep işletilegelmiştir.¹⁹

Hicrî 3-4/9-10. asrın yetiştirdiği müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müçtehit niteliklerini taşıyıp daha çok *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* ve *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle anılan²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b.

15 el-Mümtehine, 60/12.

16 Bk. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324, c. 1, ss. 284-315; c. 2, s. 296-306; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsîdü'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, ss. 63-87; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001, ss. 218-223; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1996, s. 7, 28; Bedüzzamân Saîd Nursî, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1994, c. 1, ss.165-166, s. 176, 208, 489, 1363; c. 2, ss. 1159-1160, s. 1167, 1231, 1363, ss. 1848-1850, s. 1997.

17 Bk. Ali Pekcan, "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum 2008, yıl: 3, sayı: 1.

18 Kur'an'ın yorumlanmasında lafzî/literal ve gâî/teleolojik dengenin kurulamadığı durumlarda Kur'an'ın maksatlarıyla ve İslâm hukukunun genel maksat ve gâyeleriyle çelişen yaklaşımların ortaya çıktığı ve çağımızda da tefsir ve te'vilin Kur'an maksatları çerçevesinde yapılması gerektiğini ileri sürüp nasların mânâ ve ruhuna vurgu yapan bazı yaklaşımların lafız ve mânâ dengesini kuramadığı ve *maslahat* kavramını öne çıkararak daha çok serbest yorum anlayışını benimsediği görülmektedir. Bk. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391, c. 2, s. 152, ss. 170-171, ss. 178-179; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy., ts., c. 13, s. 355; İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985, ss. 359-363; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır 1990, ss. 264-265; Bk. M. Şerâfedîn Yalıtıkaya, "Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1930, yıl: 4, sayı: XVI, ss. 46-51.

19 Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut 1406, ss. 191-349; Muhammed Tahir b. Âşûr et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut 2000, c. 1, ss. 18-19; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. 2, ss. 89-94; Boynukalın, *ağm*, c. 27, ss. 423-427; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, ss. 79-94; a.mlf., "İlet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 117-120.

20 Bk. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 314-318;

Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923)²¹ üzerine pek çok araştırma gerçekleştirilip çeşitli açılardan incelenmiştir.²² Biz ise Taberî'nin düşünce sistemini, Kur'an anlayışını ve ilk yorum teorileri olarak öne çıkan *tefsir ve te'vil* yöntemlerine bakışını temel alıp onun ahkâm ayetlerine yaklaşımını, makâsıd açısından analiz etmeyi hedefliyoruz.

Bağdat'ta on yıl kadar Şâfiî mezhebine göre fetva veren Taberî bilhassa diğer mezheplerin görüşlerini inceleyip delillerini zikrettiği eseri *İhtilâfî'l-fukahâ'*'yı yazdıktan sonra kendi bağımsız fikhî görüşlerini ortaya koymaya başlamıştır. Ancak çok küçük bir parçası günümüze ulaşan bu eserin ve belki de kendisinden bir asır sonra Cerîriyye mezhebinin takipçisi kalmaması sebebiyle diğer fikhî kitaplarının kaybolması yüzünden Taberî'nin fikhî görüşleri ancak tefsirindeki ahkâm âyetleriyle ilgili yerlerde yaptığı açıklamalardan ve başta talebeleri olmak üzere düşüncelerini aktaran diğer müelliflerin kitaplarından öğrenilebilmektedir.²³

2. Makâsıd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Düşünce Sistemi ve Kur'an Anlayışı

İslam düşünce tarihi açısından Taberî'nin ilmî şahsiyetinin alt yapısını teşkil eden düşünce sistemi incelendiğinde, onun ilk dönem ulemasının hemen hepsinin ilmi şahsiyetlerini şekillendiren beyânî bilgi sisteminin²⁴ karakteris-

Fikret Işıltan, "Taberî", *İA*, İstanbul 1965, c. 11, ss. 594-598.

21 Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1978, ss. 340-343; ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981-1985, c. 13, s. 100, 110; es-Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, neşr.: Muhammed et-Tanâhî - A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire 1964-76, c. 3, ss. 120-128; ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, neşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire 1972, c. 2, ss. 106-113; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1-14, Dâru'l-hayr, Beyrut 1966, c. 11, ss. 145-148; Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 1-9, Leiden 1967-84, c. 1/1, ss. 117-152; c. 1/2, ss. 3-25.

22 Bk. Mehmet Suat Mertoğlu, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 319-320.

23 Fayda, agm, c. 39, s. 316.

24 Sözlükte; *ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek* gibi mânâlara gelen *beyân* kelimesi Kur'an-ı Kerim'in üç ayetinde geçmekte olup buralarda *ilan etme (Âl-i İmrân, 3/138), açıklama (el-Kıyâme, 75/19)* ve *ifade etme (er-Rahmân, 55/4.)* anlamlarında kullanılmıştır. "İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir." (el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Nikâh, 47;

tik özelliklerini²⁵ yansıttığı gözlemlenebilir. İmâm Şâfi'î (ö.204/819) başta olmak üzere beyânî bilgi sistemi mensuplarının çıkış noktasını, "... Ey Resulüm! İşte sana bu kutlu kitabı indirdik ki her şeyi açıklasın, doğru yolu gösterebilirsin..."²⁶ ayetinde ve benzeri ayetlerde hem bir amacı hem de bir bilgi sistemini ifade eden beyân/tibyân kavramı²⁷ teşkil etmiş ve onlar düşünce sistemlerini bu temel üzerine tesis etmişlerdir. Bu noktada Taberî'nin Bağdat'ta on yıl kadar Şâfi'î mezhebine göre fetva verdiğini²⁸ ve onun düşünce sisteminin, İmâm Şâfi'î ile örtüştüğünü zikredebilir ve İmâm Şâfi'î'nin beyân kavramını "Arap dilinin fitratı"²⁹ üzerine inşa etmesi ile Taberî'nin Kur'an ile Arap dili arasında tam bir muvafakat bulunduğu vurgusunun,³⁰ beyan bilgi sisteminde aynı tezin farklı ifadeleri olduğunu ileri sürebiliriz.³¹

Tıb, 51.) hadisinde ise söz ve ifade mânâsına gelmektedir. (Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 22). Buna göre *beyân*, "Mânâdaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır". Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı *beyân* denileceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. İmâm Şâfi'î (ö.204/819) ve Hanefî usulcülerin çoğunluğu maksadın açıklığa kavuşturulmasını esas almışlardır. (İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 23 vd.; Bk. Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî*, I-IV, neşr.: Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1997, c. 3, ss. 104-163; M. Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1-2, Beyrut 1984, c. 1, ss. 28-31).

- 25 Bk. Dönmez, *agm*, c. 6, s. 23; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musenâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, c. 1, ss. 8-16; eş-Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 20; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 28, ss. 688-689.
- 26 en-Nahl, 16/89.
- 27 el-Câbirî, *age*, s. 18.
- 28 Fayda, *agm*, c. 39, s. 316.
- 29 eş-Şâfi'î, *age*, s. 52.
- 30 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2000, c. 1, ss. 11-12.
- 31 Nitekim müfessirin, herhangi bir sözü anlama çabasında takınılacak ilk ve doğal tutum, onun zâhir anlamı üzere olduğunu ve âmm bir ifade olarak sahip olduğu bütün anlamları kendisinde barındırdığını kabul etmektir,³¹ şeklindeki yaklaşımını, İmâm Şâfi'î (ö.204/819)'nin *er-Risâle* adlı eserindeki şu ifadelerinde belirgin olarak gözlemleyebiliyoruz: "Arap dilinin doğasında, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma üslubu vardır. Âmm ve zâhir mânânın kastedildiği bu ifade tarzında herhangi bir izaha ihtiyaç duyulmaz. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma, ancak bununla *âmm* kastedilmekle birlikte *hâss* da bu umumi hitaba dahil olduğu bir üslup tarzı da vardır. Bu tarz hitapta

Kâinatla nübüvvet arasındaki kaynak ve amaç birliğini, Kur'an ve Arap dilinin uyumu üzerine tesis edip Kur'an tefsirinin *davet fonksiyonu*³² çerçevesinde gerçekleştirilmesi gereğini belirten ve "Beyânın en üstün biçimi, kişinin ifadesini en açık bir şekilde ortaya koyan, maksadını açıklayan ve dinleyicisine en iyi biçimde anlatan açıklama"³³ olduğunu ifade eden Taberî, Allah'ın fiillerini hikmetle vasıflandırıp insanların faydasının hedeflendiğine dikkat çekmektedir.³⁴

Taberî'nin *tefsir* ve *te'vil* yöntemlerine yaklaşımının tahlili neticesinde, müfessirin ilk yorum teknikleri olarak öne çıkan bu mekanizmaları, nasların mana ve maksatlarının en doğru şekilde kavranabilmesi için kullandığını söyleyebiliriz.³⁵

umûmun şamil olduğu fertlerin bir kısmının kastedildiğine dair istidlalde bulunulur. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma ve bununla *hâssı* kastetme üslûbu da mevcuttur. Bu üslup tarzında zâhirden başka bir mânânın kastedildiği sözün gelişinden/siyak anlaşılır. Bütün bu farklı üsluplara ilişkin bilgi kelamın başında, ortasında veya sonunda mevcuttur." (eş-Şafiî, *age*, s. 32; Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, ss. 187-188).

32 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 3.

33 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 9.

34 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, ss. 8-11.

Bu hususta Taberî'nin beyân/dil hususundaki ifadelerinde, Kur'an tefsirine yaklaşımının muhatap merkezli olup Arap dili ile Kur'an'ın tam muvafakat ettiği ve bundan ötürü de te'vil/yorum mekanizmasının dil platformunda gerçekleşmesi gerektiği tezi beyân bilgi sisteminde olduğu gibi çok belirgindir. Bu bakımdan müfessirin, Kur'an ile Arap dilinin uyumunu belîğ bir hikmet olarak nitelendirmesiyle (et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 9.), günümüzde *beyân* kavramını öne çıkaranlardan biri olan el-Câbirî (ö.2010)'nin söz konusu kavramı; tebliğ yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metotlar şeklinde tanımlayıp onun anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını kapsadığını ifade etmesi dikkat çekicidir. (el-Câbirî, *age*, s. 18).

35 İlk dönem uleması çoğunlukla tefsir ve te'vili müteradif görmekle birlikte (Bk. İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Darü lhyâ't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, ss. 7-8; Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ, *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1988, s. 18), bunların farklı anlam düzeylerini de belirtmiş; sonraki alimlerse, tefsir ve te'vili etimolojik açıdan değerlendirerek, (Bk. el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1405, c. 1, s. 72; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İstanbul 2001, ss. 19-24; Krş. Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995, s.14.), te'vilden daha kapsamlı gördükleri tefsiri, daha çok lafzî/literal yoruma; te'vili ise mânâ ve maksada ulaştırarak (en-Nehâs, Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409, c. 1, s. 351) gâî/teleolojik yoruma hasredip (bk. ez-Zerkeşî, *age*, c. 2, s. 149-153; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, neşr.: Şerefettin

Buraya kadar, makâsîd/gâî yorum metodu bakımından Taberî'nin düşünce sistemini, Kur'an anlayışını ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarına bakışını ana hatlarıyla ele alıp onun Kur'an tefsirinde amaçsal yaklaşım sergilediğini belirledik. Şimdi ise bu veriler ışığında, Taberî'nin ahkâm ayetlerine yaklaşımını, makâsîd/gâî yorum metodu açısından analiz etmek istiyoruz. Biz bu hususu "Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı" başlığı altında ele alırken aynı zamanda yukarıda daha çok teorik zeminde işlediğimiz Taberî'nin tefsir ve te'vil yöntemlerine bakışını ve onları işlevselleştirme biçimini de örneklendirmiş olacağız.

3. Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Tefsir ve Te'vil Yöntemlerine Yaklaşımı

Kur'an'ı yorumlamadaki gaye, Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamaktır. Çünkü o, insanları dünya ve âhirette mutlu edecek esasları gösteren bir dinin kitabıdır. En önemli gaye bu olunca, bunun dışındaki konular ya bu gayeye tâbidir yahut da onun elde edilmesi için bir vasıta³⁶. Tefsir mekanizmasının, Allah'ın muradının araştırılması³⁷ ve ayetlerin üzerindeki örtünün kaldırılarak mananın açığa çıkarılmasını³⁸ hedeflemesi ile te'vil mekanizmasının, müşkil lafızların manasını belli bir siyasetle düzenleyerek müşkil olmayan, vâzih bir lafızla ifade etmesi ve manayı yerli yerine koyup³⁹ mana ve maksada ulaşılmasını⁴⁰ amaçlaması, her iki yöntemin de gâî/teleolojik karakteri

Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. 1, s. 334; İbn Teymiyye, *age*, c. 17, ss. 367-368; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., c. 1, s. 20), tefsirin rivayete; te'vilinse dirayete dayandığını savunmuşlardır.³⁵ (ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, s. 150, 166; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Yay., İstanbul 1971, c. 1, s. 27; Hâlid Abdurrahmân el-Ak, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986. s. 52; es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, neşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, Dimeşk 1993, c. 2, ss. 1189-1190; ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 6; ez-Zehabî, *age*, c. 1, ss. 19-22; Demirci, *age*, s. 38).

36 el-Hûlî, *age*, s. 62.

37 ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 4.

38 ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, s. 147-148; Bk. es-Süyûtî, *age*, c. 2, s. 174; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut 1985, ss. 21-52; el-Cürcânî, *age*, s. 87; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. 1, ss. 14-15; ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 4.

39 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut ts., c. 11, s. 34; ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, ss.148-149.

40 en-Nehhâs, *age*, c. 1, s. 351.

tere haiz olduğunu göstermektedir. Biz, bu açıdan Taberî'nin (ö.310/923), tefsir ve te'vil yöntemlerinin gâî/teleolojik niteliğini, ahkâm ayetleri yorumuna yansıtıp yansıtmadığını ele almayı planlıyoruz.⁴¹

Tefsirinde tefsir ve te'vil kelimelerini analiz ederek, te'vil kelimesinin "âle/لآ" fiilinden müştak olup dönmek anlamına geldiğini belirten Taberî "...Bu daha iyidir, sonuç/te'vil açısından daha güzeldir ذَلِكْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"⁴² ayetindeki te'vil lafzının sonuç manasına geldiğini izah edip⁴³ onu; "Te'vil; tefsir etmek, müracaat etmek, bir şeyin neticesini almaktır." şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁴ Beyân kelimesinin ise, tefsir ve şerh/açıklama anlamına geldiğini⁴⁵ söyleyen müfessir "...(Peygamber) onlara kitabı ve hikmeti öğretiyor..."⁴⁶ ayetini "Peygamber onlara kendisine indirilen Kur'an'ı öğretiyor ve onlara Kur'an'ın te'vilini ve manalarını beyân ediyor/açıklıyor."⁴⁷ şeklinde tefsir etmektedir.

Taberî (ö.310/923)'nin "Ey Allah'ım! Sen bizleri Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihi, helal ve haramı, umûm ve husûsu, mücmel ve müfesseri, nâsih ve mensûhu, zâhir ve bâtını, ayetlerinin te'vili ve müşkillerinin tefsiri hakkında doğru söz söylemeye muvaffak kıl."⁴⁸ ifadelerinde *tefsir* ve *te'vil* kavramlarını peş peşe zikrederken onları: "Kur'an ayetlerinin te'vili" ve "Kur'an müşkillerinin tefsiri" şeklinde belirtmesi ve; "Kur'an tercümanları, Allah'ın şu sözünün te'vilinde ihtilaf etmiştir."⁴⁹ veya "Basralılardan Arap Dil İlmine mensup bazı kimseler Allah'ın sözünün te'vilinde iddiada bulunmuştur."⁵⁰ sözlerinde olduğu gibi, te'vili, ayetlerden kastedilen anlamın ortaya çıkarılması için kullanılan bir yorum mekanizması niteliğiyle vasıf-

41 Bk. *et-Taberî, Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 93, 96, 188, 220; c. 3, s. 174, 175, 184; c. 11, s. 62; Taberî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına bakışı için bk. Aydın Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008, ss. 324-332; Hacı Önen, *Taberî Tefsiri'nde Dirâyet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, ss. 35-38.

42 en-Nisa, 4/59.

43 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 5, s. 182.

44 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 3, s. 188.

45 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 4, s. 129. *Âl-i imrân*, 3/138.

46 *Âl-i imrân*, 3/164.

47 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 4, s. 205.

48 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 26..

49 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 118.

50 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 336.

landırması, araştırmamız açısından önem taşımaktadır. Çünkü te'vili, Arap dili merkezinde dirayete dayalı bir çalışma sahası olarak değerlendiren Taberî⁵¹ aklımızı kullanmaya teşvik edip Kur'an'dan öğüt almaya çağırان ayetleri⁵²; "Bu ayetler Allah'ın, kullarının Kur'an'ı anlamalarını ve onu te'vil etmelerini istediğini göstermektedir." perspektifinden nazara vermektedir. O bu çağrıları, insanların Kur'an'ın te'vilini bilmesi gerektiği ve bununla da yükümlü oldukları şeklinde yorumlar. Çünkü ona göre, kendisine söylenen şeyi anlamayan kişilere; "Sen bu anlamadığın şeylerden ibret al!" denilmesi mümkün değildir.⁵³

Taberî'nin bu izahları ve ilmî şahsiyetinin şekillendiği irfan bilgi sisteminde, tefsirin zâhire; tevilinse bâtına hamledilmesi⁵⁴ dikkate alındığında, onun Kur'an tefsiri için kullandığı tefsir ve te'vil yöntemlerine, birbirinden farklı fonksiyonlar yüklediği müşahade edilebilmektedir.⁵⁵

Kur'an'ın te'vile açık tek yönünün, Arap dilini bilenlerin kavrayıp yorumlayabileceği alan olduğunu belirtip,⁵⁶ *tefsir metodolojisi* ya da *yorum yöntemi* diyebileceğimiz *te'vil yolu/sebilu't-te'vil*⁵⁷ ifadesini kullanan Taberî'nin ilk yorum teorileri sıfatıyla nitelendirilen tefsir ve te'vil kavramlarını, birer yorumlama mekanizması işleviyle değerlendirip bunları akıl ve dirayet alanına hamlettiğini: "En iyi ihtimalle senin te'vilinin de, sana muhalif olanları gibi ayetin zâhirinin kapsamında olduğu belirtilebilir. Öyleyse senin te'vilinin en doğru te'vil olduğunun delili nedir?"⁵⁸ şeklindeki sözlerinden

51 Ayrıca bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, 56-57.

52 es-Sad, 38/29; ez-Zümer, 39/27-28.

53 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 61.

54 el-Câbirî, *age*, s. 356.

55 Ebu Mansur el-Maturîdî (ö.333/994) de bu farklılığa dikkat çekerek; "Tefsir sahabe içindir, te'vil ise fakihlere aittir. Bunun manası şudur: Sahabe hadiselerine şahit oldu ve hakkında Kur'an nazil olan hususu biliyorlardı. Gözleriyle bizzat gördükleri ve şahit oldukları hadiselerden dolayı ayetin tefsiri çok önemliydi. Çünkü bu, murad olunanın hakikatıydı. Bu, müşahade edilen şey gibidir. Bu konuda ancak bilen kişiye müsamaha edilir. Bu hususta şöyle denilmiştir: "Kur'an'ı kendi re'yleri ile tefsir edenler, ateşteki yerlerini hazırlasın." Çünkü bu durumda kişi, tefsir ettiği şeye, Allah'ı şahit göstermektedir." (Ebu Mansur Muhâmmed b. Muhâmmed el-Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 1. 349) yaklaşımını sergilemektedir.

56 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, ss. 56-57.

57 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 201.

58 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, s. 215.

çıkartabiliriz.

Taberî "Hayret, siz Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz! Halbuki sizler birer cansız varlıklardınız (ölülerdiniz). Allah size hayat verdi, ardından da sizi tekrar öldürecek sonra tekrar diriltecektir..."⁵⁹ ayetinin siyakını ölçü alıp onun tefsirini amaçsal perspektifle yorumlayarak ayetin gayesiyle uyuşmayan rivayetleri ve bunlara dayandırılan yorumları eleştirmektedir. O, bu ayetin insanları ikaz etme gayesi güttüğünden hareket ederek onda zikredilen ölümün insanın dünyaya gelmeden önceki merhalesiyle ilgili olduğunu belirtip ayetin amacına ters düşen görüşleri çürütmekte ve ölüleri uyarmasının anlamsız olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Çünkü Kur'an'ın maksatlarına dair çalışmaların önündeki en büyük engel belki de, sırf rivayete dayalı tefsir anlayışıdır. Zira bu türden pek çok tefsir Kur'an'a perde olup onun yüce maksatlarının araştırılmasını engellemiş ve hem sened hem de içerik açısından hiç de bilgi değeri olmayan rivayetlerin çokluğu insanları Kur'an'ın maksatlarına yönelmekten alıkoymuştur.⁶¹

Görüldüğü gibi Taberî *tefsir* ve *te'vil* kavramlarını gâî/teleolojik niteliğiyle kullanıp ayetleri Kur'an'ın maksatları ekseninde yorumlamaktadır. Araştırmamızın bu safhasından sonra ise makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından müfessirin ahkâm ayetlerine yaklaşımının analizini gerçekleştirmek istiyoruz.

4. Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı

Hukuk sistemleri günümüze kadar gelen tarihi süreç içerisinde insanlar arası ilişkilerin düzenlenip adaletli bir şekilde yürütülebilmesi için bir takım hukuk normları koymuşlardır. İslam hukuku da bu tür düzenlemeleri Kitap ve sünnette yer alan genel ilkelere dayandırarak gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Biz bu münasebetlerden biri olan borç ilişkisini müdâyene ayetinin⁶²

59 el-Bakara, 2/28.

60 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 188; bk. c. 5, s. 138. en-Nisa, 4/54; c. 15, ss. 197-198. *el-Kehf*, 18/9.

61 ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 20.

62 Bakara sûresinin 282. ayeti olup İslâm hukukundaki pek çok hükme kaynaklık etmiştir. Bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1985, c. 30, ss. 167-168; Burhan Baltacı, *Müdâyene Ayeti Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İs-

tefsir ve te'vili çerçevesinde makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum açısından ele alıp ayetteki emir kiplerinin yorumu ve hukuki neticelerini analiz etmek istiyoruz. Bu hususta genel değerlendirme mahiyetinde İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) söz konusu ayetteki "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin teşrideki gayesini vurgulayan sözlerini mevzu bahis etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

"...Onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin maksadı, zamanı geldiğinde hatırlanması için borcun belgelendirilmesidir. Çünkü borç işleminin yapıldığı muamele zamanıyla, borcun ödenme zamanı arasındaki geçen sürede gaflete düşülebilir. Çünkü unutmak insanın tabiatında vardır. Ayrıca şeytanın da insana borcunu inkar etme yönünde vesvese vermesi ve ölüm gibi olayların vuku bulması mümkündür. Bundan dolayı borcun yazılıp ona şahit tutulması meşru kılınmıştır."⁶³

Taberî "Ey iman edenler! Belli bir vade ile karşılıklı borç alışverişinde bulunduğunuz vakit onu yazın. Hem aranızda doğruluğuyla tanınmış yazı bilen biri yazsın... Bu, Allah katında adalete daha uygun olduğu gibi; hem şahitlik için daha sağlam, hem şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir... Alım satım yaptığınız vakit de yine şahit tutun. Ayrıca ne yazan, ne de şahitlik eden bir zarar görmesin..."⁶⁴ müdâyene ayetindeki "onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin vücûp/farziyet belirttiğini benimserken; Zâhiri mezhebi hariç,⁶⁵ bunun dışındaki hemen hemen tüm mezhep ve görüşler, bu emrin nedb ya da irşâd bildirdiğini ileri sürerler.⁶⁶

Taberî ise "... onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının mücebini vücûba hamedip onun farziyet ifade ettiğini bildirir ve ayeti bunun üzerinden yorumlayıp bu manayı hukuk normuna yansıtılmaktadır. Buna yine ayetin kendisini delil gösteren Taberî, Allah Teâlâ'nın borçların yazılmasına dair hususları

tanbul 1988, ss. 35-129; Nezîh Kemal Hammâd, "Tevsîku'd-deyn fi'l-fıkhi'l-İslâmî", Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke 1984, sayı: 6, ss. 41-69; Abdullah Kahraman, "Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2000, sayı: 4, ss. 193-224.

63 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, s. 247.

64 el-Bakara, 2/282.

65 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tahk.: Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. 8, s. 80, 344.

66 Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, ss. 47-55; eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Abdulğani Abdulhâlık, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, c. 1, s. 137; el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 2, s. 206.

detaylarıyla zikredip gerekçesini de: "...Bu, Allah katında adalete daha uygun olduğu gibi; hem şahitlik için daha sağlam, hem şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir... Ayrıca ne yazan ne de şahitlik eden bir zarar görmesin..." şeklinde belirtmesi, yazma ve yazabileni bulma imkânı olduğunda borçların yazılma emrinin vücûba delâlet ettiğinin göstergesi olduğunu ileri sürer.⁶⁷

Taberî görüşünü ayet içi ifadelerle gerekçelendirmenin yanı sıra, bizzat ayetin "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin teşrideki amacını belirten ifadeleri de delil alıp onu ta'lîl etmektir. Müfessirin bu yorumunu Kur'an ilkelerinin evrenselliği açısından değerlendirdiğimizde, onun müdâyene ayetine yaklaşımının günümüz ekonomi dünyası araçlarıyla daha çok buluşup hukukun uygulanabilirlik niteliğiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bir yandan son derece girift olan çağımızdaki borç münasebetlerini diğer yandan da insanların etik değerlere bağlılık derecesini dikkate aldığımızda, yapılan muamelelerin belgelendirilmesinin lüzumunu açıkça hissedebiliriz. Bu da, emirlerin derecelerinin, ortam ve şartlara göre yorumlanarak hukuki sonuçlar elde edilmesinin önemini bir kez ortaya koymaktadır.

Burada dikkatimizi celbeden diğer bir husus ise, "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının mücebini nedb ya da irşâda hamledip onun teşvik ve tavsiye ifade ettiğini bildirip ayeti bu açıdan yorumlayan ulemanın, bizzat bu ayetin ifadelerini ve Hz. Peygamber (s)'in uygulamalarını delil göstermelerinin yanı sıra,⁶⁸ İslam dininin kolaylık prensibini de işletip bu emrin vücûba hamledilmesi durumunda zorluğun baş göstereceğini ileri sürmeleri⁶⁹ ile Taberî'nin gerekçeleri, makâsıd/maslahat açısından insan ve toplumun maddi ve manevî yararlarının gözetilmesi noktasında kesişmektedir. Bu açıdan bakıldığında günümüzdeki karşılıklı finansal işlemler belgelendirilmediğinde kişisel ve toplumsal zorluklara ve güven ortamının oluşmamasına yol açacağı izahtan varestedir. Ayrıca mevzunun biraz daha pratiğe bakan tarafı da "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının delâleti üzerinde icmâ olmadığı için onun delâletinin zânnî olup zaman ve şartlara göre *makâsıdü's-ş-şerîa* ekseninde yorumlanabileceği gerçeğidir.

67 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, s. 53.

68 el-Cessâs, *age*, c. 2, s. 206; Ebû Ya'lâ, el-Kâdı Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, tahk.: Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyâd 1993, c. 1, s. 227-228.

69 er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 8, s. 96.

Bu ayetin yorumunda borç üzerine yapılan ticaretin az ya da çok oluşuna bakılmaksızın mutlaka yazılması gerektiğini; fakat işlem peşin yapılmışsa, onun yazılmasına lüzum kalmayıp bu duruma Allah Teâlâ'nın ruhsat verdiğini savunan Taberî "...Alım satım yaptığınız vakit de yine şahit tutun..." kısımandaki şahit tutulmasına dair emrin ise hem veresiye hem de peşin ticari işlemlerde miktarı ne olursa olsun farziyyete delâlet ettiğini ileri sürüp illetini şöyle belirtmektedir: "Alım satım işleminde şahit tutulmasında iki tarafın da zararı olabilir: Mesela satıcı, sattığını inkar edip o ticaret eşyasının kendisinin mülkü ve malı olduğuna dair şahit tutabilirken; müşteri onu ondan satın aldığına ilişkin şahit getiremeyebilir. Böyle bir durumda ise hüküm yemin etmesi şartıyla satıcının lehine verileceğinden ötürü, müşterinin malı veya parası boşa gider. Öte yandan satıcının zarara uğramasını da şöyle örneklendirebiliriz: Müşteri, malı alıp bedelini ödediği halde bunu inkâr edebilir. Bu durumda hukuken yeminiyle birlikte müşterinin lehine karar verildiği için, satıcının malı veya parası zayı olur. Bu nedenle Allah Teâlâ her iki tarafın da hak ve hukukunun muhafazası için şahit tutulmasını farz kılmıştır."⁷⁰

Biz bu hususa ilişkin diğer örneğimizi ise gâî/teleolojik yorumun anahtar kavramlarından biri olan maslahat/makâsîd kavramları üzerinden analiz etmek istiyoruz. Maslahat düşüncesi,⁷¹ şer'î hükümlerin amaçlarını

70 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 7, ss. 47-55.

71 *Maslahat*, sözlükte "doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık" gibi manalar içeren salâh kelimesinden türetilmiş olup "bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı" anlamlarına gelir; isim olarak çoğulu "mesâlih"tir. (*Lisânü'l-Arab*, "slh" md.; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306, "slh" md.) Hem kalıp hem de mana bakımından maslahatla uygunluk taşıyan "menfaat" kelimesi "hazzın elde edilmesi ve korunması" şeklinde açıklanır. Bunların karşılığı "mefsedet" ve "mazarrat"tır. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması yanında zararın savulmasını, menfaat de hazz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve korunması yanında acı ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsar. Fıkıh literatüründe maslahat ruhi veya bedeni, ferdi veya ictimâî olsun, dünyevi ve uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır; fakat maslahatın bu son anlamı daha çok "def-i mefsetet" şeklinde ayrı bir prensip olarak incelenir. Terim anlamı verilirken maslahatın şârinin amaçlarıyla sınırlandırılması, onun hükümlerin dayanağını oluşturabilmesi açısından özel bir önemi haiz olduğu gibi bu husustaki tartışmalar kavramın fıkıh literatüründeki terimleşme sürecine ve fıkıh usulünde tuttuğu yere de ışık tutucu niteliktedir. Dönmez, "Maslahat", c. 28, s. 79; Bk. İbn Abdüsselâm, İzzeddin, *el-Kavâidü'l-kübrâ: Kavâidü'l-ahkâm*, Dimaşk 2000, c. 1, s. 7; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kahire 1950, "nef'a" md.

belirleme/ta'lîl ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nassların yorumlanması gerekse hakkında nass bulunmayan şer'î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.⁷²

Maslahat ve onunla ilgili kavramları eserinde çokça kullanan Taberî ahkâm ayetlerinin tefsir ve te'vilinde de bunları anahatar kelime olarak işlevselleştirmektedir. Bu hususa gâî/teleolojik yorum metodu açısından bakıldığında müfessirin makâsîd ya da maslahatı delil alıp hukuk normu oluşturduğu gözlemlenebilir.

Mesela Taberî "Sana savaşta düşmandan ele geçirilen malların (ganimetlerin) nasıl dağıtılacağını soruyorlar. De ki: Savaşta düşmandan ele geçirilen malların taksimi Allah ve Peygamberine aittir. Allah'tan sakının ve aranızı düzeltin..."⁷³ ayetindeki "enfâl/الأنفال" kelimesinin anlamı üzerindeki farklı görüşleri zikredip bu kelimenin: "Devlet başkanının, ordunun bir kısmına veya tümüne ganimet paylarından fazla olarak verdiği mallar" manasının en uygun tanım olduğunu belirtirerek bu ayeti: "Ey Muhammed! Sahabilerin sana Bedir savaşı ganimetlerinin taksiminden sonra arta kalan malların kime verileceğini soruyorlar. De ki: Savaşta düşmandan ele geçirilen mallar (ganimetler) size değil; Allah ve Peygamberine aittir. O Peygamber, onları dilediği şekilde dağıtır."⁷⁴ şeklinde tefsir ve te'vil ettikten sonra konuyu maslahat üzerine bina etmektedir.⁷⁵ Zira Taberî, Allah Teâlâ'nın bu ayette ganimetlerin Allah Resûlü'ne ait olup onlardan dilediğine hisse verebileceğini bildirdiğini ve onun da bunu uygulayıp bazen savaşta düşmanı öldüren mücahide, maktulün teçhizatını; bazen de orduya, savaş öncesi ganimetin dörtte birini savaş sonrası ise beşte bir kısımdan arta kalanın üçte birini hisse olarak verdiğini, bunun yanı sıra Allah Resûlü'nün ganimetten pay aldığı halde bir takım insanlara fazladan olmak üzere develer temlik ettiğini ve bütün bu uygulamaların illetinin maslahat olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, bu yaklaşımını Allah Teâlâ'nın Allah Resûlü'nü Müslümanların maslahatını gözetmesi için bu hususta serbest bıraktığı ve kendisinden sonra gelen devlet başkanlarına da bunun ör-

72 Dönmez, *agm*, c. 28, s. 79.

73 el-Enfâl, 8/1.

74 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 365-367.

75 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 360-384.

neklik teşkil etmesinin amaçlandığı şeklinde ortaya koymaktadır.⁷⁶

5. Sonuç

Modern hukuk sistemlerinin hukukun gayesine ilişkin ileri sürdüğü görüşler, İslam düşünce tarihinin ve İslam hukuk felsefesinin kendine has özellikleri içerisinde vahiy ve fıtrat eksenli olarak değerlendirilmiştir. İlâhî ve tabîî karaktere haiz bu yaklaşımların hemen tamamına göre toplumsal ve bireysel hayata ilişkin hükümler, maslahatların teminini ve mefsedetlerin kaldırılmasını amaçlamıştır. Bu formül ise, insanların hem dünya hem de ahirete dair menfaatlerinin elde edilmesini ifade etmektedir. Birçok ayette de Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gaye ve faydaların sağlanması için halk ettiği belirtilir.⁷⁷ Beşeri hukuk sistemlerinde ise, hukukun amacının ne olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu amaç, “güvenliğin sağlanması, toplumun mutluluğu veya iyiliği, adâlet, hürriyet, eşitlik” gibi ilkelerle ifade edilmeye çalışılmış, sonraları bu amaçlar arasında daha önemliden da azına doğru bir sıralama yapılabileceği de belirtilmiştir.⁷⁸

Biz Kur'an'ın maksatları zemininden hareket edip Taberî'nin düşünce sistemi, Kur'an anlayışı ve ilk yorum teorileri olarak öne çıkan tefsir ve te'vil yöntemlerine bakışı temelinde müfessirin makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından ahkâm ayetleri tefsirinde amaçsal yaklaşım sergilediğini ve onun tefsir ve te'vil mekanizmalarını işletip konuları analiz ederken makâsîd/maslahat anlayışına sahip olduğunu belirtebiliriz. Ayrıca Taberî'nin Kur'an tefsirinde lafzî/literal ve gâî/teleolojik yorum dengesini beyân bilgi sistemi perspektifinden özellikle zâhir ve bâtın kavramları altında başarıyla tatbik ettiğini de söyleyebiliriz.

76 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 381-38; Ayrıca bk. aynı eser, c. 13, s. 366.

77 Kutluer, “Gâiyyet”, XIII, 292; Ayrıca bk. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İstanbul 1999, ss. 27-29; Boynukalın, *agm*, ss. 423-424; ayetler için bk. *el-Bakara*, 2/185; *en-Nahl*, 16/90; hadisler için bk. Buhâri, *es-Sahîh*, İman, 29; en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, İman, 28; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut 1993, c. 5, s. 69; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır 1314, Akdiye, 31; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Ahkâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 5, ss. 326-327.

78 Bk. Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, ss. 60-61.

Kaynakça

- Kahraman, Abdullah "Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2000, sayı: 4.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kahire 1950.
- el-Ak, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara 1986.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsidü'ş-şerîa", *DİA*, c. 27, Ankara 2003.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad 1998.
- el-Buhârî, Abdülâzîz b. Ahmed Alâüddîn, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî*, neşr.: Muhammed el-Mu'tasim Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1997.
- Baltacı, Burhan *Müdâyene Ayeti Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988.
- el-Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Çağıl, Münir, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İstanbul 1971.
- Çobanoğlu, Rahmi *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İstanbul 1964.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, neşr.: Ali M. Ömer, Kahire 1972.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İstanbul 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, Maslahat, *DİA*, c. 28, Ankara 2003.
- , "Beyân", *DİA*, c. 6, İstanbul 1992.
- , "İllet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Ebû Ya'lâ, el-Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, tahk.: Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyâd 1993.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır 1990.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul 1971.
- Fayda, Mustafa, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, c. 39, İstanbul 2010.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alparslan Açıkgöç, Fecr Yayınları, Ankara 1996.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324.
- , *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1985.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1992.

- , *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyân", *DİA.*, c. 6, İstanbul 1992.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999.
- el-Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995.
- Işıltan, Fikret, "Taberî", *İA*, c. 11, MEB Yayınları, İstanbul 1965.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut 2000.
- , *Makâsîdü'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus 1978.
- , *İslam Hukuk Felsefesi*, çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tahk.: Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- , *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-hayr, Beyrut 1966.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1987.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1978.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, neşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971.
- Kutluer, İlhan "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA.)*, İstanbul 1996.
- , "İlmiyyet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır 1314.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA.*, c. 39, İstanbul 2010.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988.
- Nezîh Kemal Hammâd, "Tevsîku'd-deyn fi'l-fikhî'l-İslâmî", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî*, Mekke 1984, sayı: 6.
- Nursî, Bediüzzamân Saîd, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1994.
- Okandan, Recai G., *Umûmi Amme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHFY), İstanbul 1968.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Pekcan, Ali "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *Çorum 2008, İslamî İlimler Dergisi*, yıl: 3, sayı: 1.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut 1406.
- es-Sabbağ, Muhammed b. Lütfi, *Buhûs fi usûli't-tefsir*, Beyrut 1988.
- Sâlih, M. Edîb, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhî'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1985.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1967-84.

- es-Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, neşr.: Muhammed et-Tanâhî -A. Muhammed el-Hulvî, Kahire 1964-76.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, neşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, Dimeşk, 1993.
- eş-Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdulğani Abdulhâlık, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlu'l-ahkâm arz ve tahlîl li-tarikati't-ta'lîl ve tatavurâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2000.
- , *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.
- Yaltkaya, M. Şerâfeddîn, "Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1930, yıl: 4, sayı: XVI.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlmiyyet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391.