

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

160068

ŞÂTİBÎ'NİN KUR'ÂN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ

Doktora Tezi

Burhan BALTACI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Ankara 2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

ŞÂTİBÎ'NİN KUR'ÂN'I YORUMLAMA
YÖNTEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

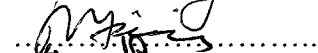
Prof. Dr. İdris SENGÜL

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ

İmzası



H. Albayrak



M. Özdemir



M. Okumuş

Tez Sınavı Tarihi: 18.03.2005

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ	IX
GİRİŞ	1
I.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
II.ARAŞTIRMANIN METODU	3
III.ŞÂTİBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ	8
A. ŞÂTİBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM	8
a.SİYASİ DURUM	8
b.SOSYAL YAPI.....	11
c.KÜLTÜREL DURUM.....	12
d.EKONOMİK DURUM	13
B.ŞÂTİBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	14
a.Hayati	14
b.Eserleri	23
BİRİNCİ BÖLÜM	29
ŞÂTİBÎ'NİN TEFSİR USÛLÜNE VE PROBLEMLERİNE BAKIŞI	29
I.KUR'ÂN TARİHİ PROBLEMLERİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ	29
A.YEDİ HARF (el-AHRUFU'S-SEB'A) ve KİRÂAT	29
B.KUR'ÂN'IN CEM'İ.....	31
C.KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ	32
D.KUR'ÂN'IN KORUNMUŞLUĞU.....	34
a.Genel Olarak Korunmuşluk	34
b.Vahiy Tecrübesi ve Kur'ân'ın Korunmuşluğu.....	35
c.Sonuç.....	37
E.KUR'ÂN'IN PARÇA PARÇA NÜZÛLÜ (TENCÎM)	38
II.İLMÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	39
A.TANIM VE GENEL İLKELER.....	39
B.ŞÂTİBÎ VE İLMÎ TEFSİR.....	43
a.Şâtîbî'nin Konumu	43

b.Şâtıbbî'nin İlmî Tefsirin Delillerini Değerlendirmesi.....	45
1.Deliller.....	45
2.Şâtıbbî'nin Cevapları	45
3.Kur'ân'ın Anlaşılması İle İlişkisi.....	46
4.Şâtıbbî'ye Yöneltilen Eleştiriler.....	47
C.İLK MUHATAPLARIN SAHİP OLDUĞU İLİMLER VE VASIFLAR.....	51
a.İlimler	51
b.İlk Muhatapların Vasıfları.....	54
D.KUR'ÂN'A İZAFE EDİLEN İLİMLER	56
a.Yardımcı (Alet) İlimler	57
b.Kelâm Olması Açısından Kur'ân'ın Bütününden Elde Edilen Bilgiler	57
c.Kur'ân'ın İnzâlinde Âdetullahtan Çıkarılan Bilgiler.....	58
d.Kitap Nasslarının Mantûk Ve Mefhûmundan Elde Edilen Bilgiler	58
E.DEĞERLENDİRME	59
III. ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARINA BAKIŞI	61
A.ESBÂB-I NÜZÛL.....	61
B.MEKKÎ-MEDENÎ	65
C.HURÛF-U MUKATTA'A (SÛRE BAŞLARI)	68
D.NESH PROBLEMİ	71
a.Tanım ve Genel İlkeler.....	71
b.Şâtıbbî'de Mütেকaddimûnun Neshe Bakışı.....	74
c.Uygulamada Nesh	76
d.Değerlendirme.....	78
E.MÛTEŞABİH	78
a.Müteşabihin Varlığı.....	78
b.Muhkem ve Müteşabihin Kullanımları	79
c.Şâtıbbî'de Müteşabihin Çeşitleri.....	80
d.Müteşabihlerin Oranı	81
e.Küllî-Cüz'î Dengesinde Müteşabihler.....	83
f.Şâtıbbî'de Müteşabihlerin Te'vili	84
g.Müteşabihlerin Anlaşılabilirliği ve Yükümlülük	87
h.Müteşabih ve Kaynağı.....	88

i.Müteşabihlerin Pratik Sonucu	89
F.KUR'ÂN'DA KISSALAR	89
G.MÜCMEL-MÜBEYYEN	92
a.Tanım ve Genel İlkeler	92
b.Hz. Peygamber'in Beyanı	93
c.Sahabenin Beyanı	95
d.Nasslarda Mücmellik Sorunu	96
1.Nasslar	96
2.Makasıd Bağlamında Mücmel	97
3.Sonuç	97
H.KUR'ÂN'IN İ' CÂZİ	99
a.Genel İlkeler	99
b.İ' câz ve Kur'ân'ın Zâhiri	100
c.İ' câz ve Kur'ân'ın Anlaşılması	101
I.ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ	102
a.Nidâ	102
b.Kinaye	104
c.İltifât Üslûbu	105
d.Tenzîh Üslûbu	105
e.Tartışma Üslûbu	105
f.Tenezzülât	106
g.Terğîb-Terhîb	106
h.Sonuç	108
IV.SÜNNETİN KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDAKİ YERİ	109
A.ŞÂTİBÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞI	109
a.Sünnetin Tanımı	109
b.Sünnetin İçeriği	109
c.Sünnetin Değeri	110
B. SÜNNET KUR'ÂN İLİŞKİSİ	111
a.Sünnetin Kur'ân'a Göre Konumu	111
b.Sünnetin Kur'ân'ın Tefsiri Oluşu	111
c.Kur'ân'ın Sünneti Külli (Tümel) Olarak Kapsaması	112

d. Yükümlülük ve Kur'ân Sünnet İlişkisi	115
C.SAHABE UYGULAMALARININ KUR'ÂN'I ANLAMADA YERİ	117
a.Genel İlkeler	117
b.Sahabe Sünnetinin Bağlayıcılığı	118
İKİNCİ BÖLÜM	120
ŞÂTİBÎ'NİN ANLAMA YÖNTEMİNİN KAVRAMSAL TEMELLERİ	120
I.ÜMMÎLİK	120
A.TANIM VE GENEL İLKELER.....	120
a.Kelime Anlamı	120
b.Kur'ân'da Ümmî Kelimesi.....	120
B.ŞÂTİBÎ ve ÜMMÎLİK	122
a.Ümmîliğin Delilleri	122
1.Naklî Deliller.....	122
2.Tarihi Gerçeklik	123
3.İ'câzu'l-Kur'ân.....	124
b.Ümmîlik ve Arap Dilinin Kullanım Hususiyetleri.....	124
C.ÜMMÎLİĞİN ŞÂTİBÎ'NİN SİSTEMİNDEKİ YERİ	126
a.Ümmîlik ve Arabîlik	126
b.Lafız-Mana Dengesinde Ümmîlik	127
c.Ümmîlik ve İlmî Tefsir.....	129
d.Ümmîlik ve Yükümlülük (Teklîf).....	130
D.ÜMMÎLİKLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER	133
a.Şâtîbî'nin Öngördüğü İtirazlar	133
b.Diğer Değerlendirmeler	136
1.Ümmîlik ve Devamlılık.....	136
2.Ümmîlik ve Evrensellik	137
E.GENEL DEĞERLENDİRME	139
II.LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ	143
A.GENEL İLKELER VE TARTIŞMALAR	143
a.Lafız Merkezli Anlayış.....	143
b.Mana Merkezli Anlayış.....	143
c.Dengeyi Benimseyen Anlayış	144

B.ŞÂTİBÎ VE LAFİZ-MANA.....	144
a.Şâtîbî'nin Denge Anlayışına Bakışı	144
b.Şâtîbî ve Lafız-Mana Dengesinde Mana Ağırlığı	146
III.ZÂHİR-BÂTİN İLİŞKİSİ.....	148
A.GENEL İLKELER	148
B.ZÂHİRE İLİŞKİN HUSUSLAR.....	150
a.Zâhir İ'câzu'l-Kur'ân İlişkisi	150
b.Zâhir-Arabî İlişkisi.....	150
C.BÂTINLA İLGİLİ HUSUSLAR.....	151
a.Bâtının Şartları	151
1.Zâhir Anlama Uygunluk	151
2.Delil Şartı	152
b.Sonuçları Açısından Bâtının Önemi.....	152
c.Bâtînî-İsmâîlî Yorumlar	153
d.İşârî Tefsirler.....	153
D.BÂTİNÎ - İŞÂRÎ YORUMLAR VE ŞÂTİBÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ	
.....	154
a.Tusterî'nin Yorumları.....	154
b.Diğer Bazı Bâtînî-Tasavvufî Yorumlar.....	160
c.Yorumların Kabulü ve Reddi	161
IV.ÖZNELLİK.....	161
A.KAYNAĞI İTİBARİYLE ÖZNEL YAKLAŞIMLAR.....	162
a.Kur'ân Kaynaklı Yaklaşım.....	162
b.Varlık Kaynaklı Yaklaşım.....	163
B.KURAN TEFSİRİNDE RE'Y.....	164
C.KUR'ÂN TEFSİRİNDE AŞIRI YORUMLAR VE ORTA YOL.....	166
a.Aşırı Yorumlar	166
b.Orta Yol/Bütünsel Yaklaşım.....	168
V.ARABİLİK.....	171
A.GENEL İLKELER	171
B.ARABİLİKLE İLGİLİ HUSUSLAR	173
a.Kur'ân'da Yabancı Kelimeler	173

b. Arabîlik ve Dil Boyutu.....	173
c. Zâhir Bâtın İlişkisinde Arabîlik.....	174
d. Hakikat Mecaz İlişkisi ve Arabîlik	175
e. Sonuç.....	176
VI. KÜLLÎ-CÜZ'Î DENGESİ	179
A. GENEL İLKELER	179
B. KÜLLÎLİK VE ÖZELLİKLERİ	180
a. Kur'ân ve Küllîlik	180
b. Küllî ve Cüz'îde Ölçü	180
c. Mekkî ve Medenî Bağlamında Küllîlik.....	182
d. Fıkhî Delillerin Küllîliği	183
C. KÜLLÎLER VE CÜZ'ÎLER	184
a. Küllîlerin Önemi.....	184
b. Cüz'îlerin Önemi.....	185
D. DENGİ BOYUTU.....	187
VII. KAT'Î-ZANNÎ.....	189
A. DELİLLERDE KAT'Î-ZANNÎ.....	189
B. KAT'Î-ZANNÎ VE USÛL.....	192
C. ŞER'Î DELİLLERDE KAT'ÎLİK	194
VIII. AKIL-NAKİL ETKİLEŞİMİ	197
A. AKLIN NAKLE TABİ OLMASI	198
B. AKILLA NAKLİN ÖRTÜŞTÜĞÜ BİLGİ ALANI.....	199
C. ŞER'Î DELİLLER-AKLÎ ÖNERMELER İLİŞKİSİ.....	200
D. DEĞERLENDİRME.....	202
IX. MAKÂSİD ANLAYIŞI.....	203
A. TANIM VE GENEL İLKELER.....	203
B. ŞÂTİBÎ VE MAKÂSİD ANLAYIŞI	204
a. Şâtîbî'nin Makâsîd Anlayışının Temelleri	204
b. Şâri' Açısından Makâsîd Bakışı	206
c. Mükellef Açısından Makâsîd Bakışı	211
C. DEĞERLENDİRME	211
SONUÇ.....	214

BİBLİYOGRAFYA	219
ÖZET	234
ABSTRACT.....	235
EK: Harita: Şâtıbnın Yaşadığı Dönemde Endülüs ve Benî Ahmer Devleti (Nasfıler).....	236



KISALTMALAR

<i>age.</i>	: adı geçen eser
<i>agm.</i>	: adı geçen makale
<i>agt.</i>	: adı geçen tez
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<i>ay.</i>	: aynı yer
<i>bkz.</i>	: bakınız
<i>DİA.</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
<i>dpn.</i>	: dipnot
<i>GAL.</i>	: <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i>
<i>h.</i>	: hicri
<i>haz.</i>	: hazırlayan
<i>hk.</i>	: hakkında
<i>İA.</i>	: <i>İslam Ansiklopedisi</i>
<i>İAD.</i>	: <i>İslamî Araştırmalar Dergisi</i>
<i>krş.</i>	: karşılaştırınız
<i>m.</i>	: miladi
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<i>nşr.</i>	: neşreden
<i>nu.</i>	: numara, numarası
<i>s.</i>	: sayfa
<i>thk.</i>	: tahkik eden
<i>trc.</i>	: tercüme eden
<i>ts.</i>	: tarihsiz, basım tarihi yok
<i>v.</i>	: vefat tarihi
<i>vb.</i>	: ve benzeri
<i>vd.</i>	: ve devamı
<i>yay.</i>	: yayınları, yayınlayan
<i>ys.</i>	: yersiz, basım yeri yok
<i>yy.</i>	: yüzyıl

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, dinin temel kaynağı olması hasebiyle, ilk muhataplarından itibaren üzerinde hassasiyet gösterilmiş ve zamanımıza kadar güncelliğini korumuş bir konudur. Her dönemde bu mesele farklı yönlerden de olsa tekrar tekrar gündeme gelmiş ve ilim adamları Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması hakkında çeşitli metotlar geliştirmişlerdir. Bu metotların farklılığının sebebi, ilgili dönemin şartları, ihtiyaçları ve genelde dinden, özelde de Kur'ân'dan beklentilerin farklılığı olmuştur. Günümüz şartları ve insanımızın beklentileri yine aynı sorunu gündeme taşımış, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında metot problemi tartışmaların odağında yer almıştır. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında farklı görüş ve düşünceler olmasına rağmen, kendi içerisinde tutarlı, asrın ihtiyaçlarına cevap verebilecek, Kur'ân'ın nüzûlündeki gayeye yönelik bir metodun eksikliği bilinmekte ve bilim dünyasında bu yönde çabalara şahit olunmaktadır.

Kur'ân'ın anlaşılmasında tutarlı bir metodolojiye sahip olmak için günümüze kadarki tarihi tecrübe ve birikimden azami ölçüde istifade etmek gerekmektedir. Bu birikim ve tecrübenin objektif olarak ortaya konulması, anılan istifadenin gerçekleşmesi için gerekli ön şartlardan biridir. Kendi döneminde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında en doğru çizginin yakalanması için yeni bir metot öneren ilim adamlarından biri de Ebû İshâk eş-Şâtıbî (790/1388)'dir. Makasid mefhumunu öne çıkardığı bu metot, kendi zamanında beklenen etkiyi göstermemiş olmasına rağmen, özellikle eserlerinin tekrar ilim dünyasına sunulduğu XX. yy'da ilim adamlarının ilgi odağı olmuştur.

Günümüzde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili yapılan çalışmaların çoğunda Şâtıbî'nin eserlerine ve fikirlerine yapılan atıflara sıkça rastlanmaktadır. Bu araştırma ile yapılmak istenen, asırlar sonra gündeme oturan bu ilim adamını ve Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması merkezli fikirlerini günümüz tefsir literatürü çerçevesinde ortaya koymaktır. Yapılan araştırma, Şâtıbî'nin Kur'ân

ve tefsir odaklı görüşlerinin ortaya konulması yanında, onun günümüz bilim dünyasında doğru anlaşılıp anlaşılmadığının da belirlenmesine ışık tutacaktır.

Konunun tespiti aşamasında, Kur'ân'ın anlaşılması, yorumlanması ve bu alanla ilgili metot ve problemlere bizleri yönlendiren; araştırma esnasında ise, Şâtıbî'nin anlaşılmasında, fikirlerinin tefsir literatürü çerçevesinde ifade edilmesinde ve araştırmanın her safhasında göstermiş oldukları ilgi, destek ve anlayışlarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Halis ALBAYRAK'a en derin saygılarımı ve sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Bu araştırma tefsire dair bir çalışma haline gelmişse, kendilerinin gösterdikleri yöntem ve çizmiş oldukları sınırlar sayesinde.

Çalışmanın takip eden safhalarındaki destek ve anlayışlarından dolayı da hocalarım Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR ve Prof. Dr. Ömer ÖZSOY'a teşekkür ediyorum. Ayrıca, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde görevli olarak bulunduğum süre zarfında, fakülteden azamî istifadeyi sağlamamda katkıları ve ev sahipliklerinden dolayı, özelde Tefsir Anabilim Dalı akademisyenlerine, genelde de tüm akademik ve idari personele, Tefsir Anabilim Dalı Başkanı hocam Prof. Dr. Salih AKDEMİR'in şahsında teşekkürlerimi sunuyorum. Yetişmemde emeği geçenler başta olmak üzere, aileme, dostlarıma ve arkadaşlarıma hayatın her safhasında olduğu gibi bu çalışma esnasında da verdikleri destekten dolayı minnettarım.

Burhan BALTACI

Ankara 2005

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri, nüzûlünden itibaren muhataplarının ilgi odağı ve temel meseleleri olmuştur. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, tarih boyunca da sadece tefsir ilmi ile ilgilenenlerin değil, bütün İslâmî ilimlerle meşgul olanlar ile tüm toplumun meselesi olarak kendini göstermektedir. "Tarihte Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü çalışmaları, Kur'ân'ı, çeşitli yönleriyle tanıtmayı amaçlayan, Kur'ân'ı doğru anlayabilmenin yollarını gösteren faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir Usûlü çalışmaları, saf ve katıksız bir Kur'ân'ı Yorumlama Metodolojisi gibi telakkî edilmemelidir. İslam geleneğinde Kur'ân'ı anlamının metodolojisiyle Kelamcılar ve Usûlcüler, kendi ihtiyaçları istikametinde sistemli bir biçimde uğraşmışlardır."¹

Günümüzdeki Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili metodoloji arayışları çerçevesinde, modern dilbilim² ile dilbilimin alt dalları olan hermenötik,³

¹ Albayrak, Hâlis, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*, Şûle Yay., İstanbul 1998., s.12.

² Geniş bilgi için müstakil eserler olarak bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000; Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Ankara 1996; Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998; Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998; Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, I-(II, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1998.), Om Yay., İstanbul 2000; Ferré, Frédéric, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul 1999; Sözen, Edibe, Söylem, Paradigma, İstanbul 1999; Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.

³ Hermenötik (hermeneutik): "Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, ürünlerinin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. 19. yüzyılda, pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yöntem ihtiyacı

semantik⁴ gibi çeşitli alanlara dair verilerin yanında, İslam kültüründeki bu birikimden de azami ölçüde yararlanmak gerekmektedir. Çünkü, “İslam Dünyası’nın fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kelim, tasavvuf ve felsefe mirasında, Kur’ân’ın anlaşılmasında yöntem meselesi, önemli bir yer tutmuştur. İslamî disiplinler arasında metodoloji meselesini en sistemli bir biçimde ele alan çalışmalar, fıkıh usûlü çalışmalarıdır. Fıkıh Usûlü, sadece Kur’ân’ın anlaşılmasındaki yöntem sorunlarıyla ilgilenmemesine rağmen, bu konuda önemli bir mevkiye sahip olmuştur.”⁵ Bunda fıkıhın, anlama ve yorumlama faaliyetinin pratik sonucunu görme, uygulamadan geri bildirim olarak anlamın doğruluğunu test edebilme imkanının da payı bulunmaktadır.⁶

“Şâtıbî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi” isimli araştırmamızın konusu; Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında kendi döneminde farklı bir metodoloji önerdiği kabul edilen ve bir fıkıh usûlü alimi olan Şâtıbî’nin, Kur’ân’ı anlama ve

duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi.” Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000, s.447-449. Ayrıntılı bilgi ve Kur’ân yorumunda yararlanılması hakkında bkz. Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, terc. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul 1999; Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, (I-II), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996; Özlem, Doğan (derleyen), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yay., Ankara 1995; Rabinow,P; William Sullivan (derleyenler), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trc. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa, İstanbul 1998; Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999; Göka, Erol; Abdullah Topçuoğlu; Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme)*, Vadi Yay., Ankara 1999; *Kur’an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Düz. Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van 1982.

⁴ Semantik (sémantique/semantics): “Genel olarak, anlam konusuna yönelen, dili anlam bakımından ele alan, gösterge ya da işaretlerle gösterilen arasındaki ilişkiyi inceleyen disiplin, bilim dalı.” Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s.838-840. Ayrıntılı bilgi için müstakil eserler olarak bkz. Palmer, F.R., *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, trc. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001; Guiraud, Pierre, *Anlambilim La Semantiqué*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1999; Soysaldı, H. Mehmet, *Kur’ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yay., İzmir 1997; Müftüoğlu, Ömer, *Eski Ahitte ve Kur’ân’da VSY Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

⁵ Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s.131.

⁶ Nitekim, Ulûmu’l-Kur’ân’ın, “*Kur’ân’ı hayata tatbik etme usûlü*” olarak yeniden yapılandırılması gerektiğine dair ortaya konulan görüşlerde de, fıkıh usûlünde olduğu gibi Kur’ân’ın pratik yönüne ve anlama ve yorumlamada mananın dönüşümüne vurgu yapılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur’ân Nedir?*, Şûle Yay., İstanbul 1999, s.11 vd.

yorumlama yönteminin günümüz tefsir usûlü terminolojisi çerçevesinde ortaya konulmasıdır.

Yaşadığı dönemde Kur'ân'ı anlama faaliyetine yeni bir açılım getiren Şâtıbî, özellikle XX. yüzyılda pek çok bilim adamının fikirlerine kaynaklık etmektedir. Bu araştırma ile hedeflenen ise; bazı çalışmalarda tam olarak doğru ve bir bütünlük içerisinde anlaşılmadığına inandığımız bu ilim adamının, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi ile bu yöntemi dayandırdığı temel kavramları, bu kavramlara yüklediği anlamları en sağlıklı ve bütüncül bir şekilde ortaya koyarak bilim dünyasına sunmaktır. Ayrıca günümüzde ortaya çıkan Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorununa bu ilim adamı perspektifinden yeni bir bakış açısı getirmektedir.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti zaman içinde farklılık arz etmiştir. Bu farklılık, çeşitli sebepler yanında, Kur'ân'ı anlama çabası içinde olanların metodolojilerinden kaynaklanmaktadır.⁷ Bu araştırmanın önemi; tarihi süreç içerisinde, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli ilim adamı olan Şâtıbî'nin yönteminin, bu bağlamda günümüzdeki tartışmalara ışık tutacak ve Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması faaliyetlerine katkı sağlayacak olmasıdır.

II.ARAŞTIRMANIN METODU

Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlama metodolojisini ortaya koyarken, onun müstakil bir tefsirinin ve tefsir usûlüne dair bir eserinin olmadığını göz ardı etmemek

⁷ Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasındaki farklılıklar, gelişen farklı metodlar ve oluşan tefsir ekolleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, I,269 vd.

gerekmektedir.⁸ Anılan sebepten dolayı bu araştırmada, onun eserlerinde –özellikle de *el-Muvâfakât*'ta- yer alan, ayetleri anlamada kullandığı yöntem ve bir bütün olarak Kur'ân'ı anlamaya dair verdiği bilgiler temel alınacaktır.

Şâtıbî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasına dair verdiği bilgiler arasından öncelikle Kur'ân Tarihi ve Tefsir Usûlü ile ilgili olanlar değerlendirilecektir. Bununla birlikte, Şâtıbî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasında öncelik verdiği çerçeve kavramlar olan makâsîd, ümmîlik, arabîlik, küllîlik-cüz'îlik dengesi, zâhir-bâtın ilişkisi, nesnellik ve öznellik sorunu, bütünlük sorunu ile ilmî tefsir ve sûfi tefsir hareketleri karşısındaki tutumu tezimizin kavramsal çerçevesini oluşturacaktır.

İlgili kavramların anlaşılması sürecinde tefsir disiplini içerisinde, bu disiplinin usûlü ve terimleriyle hareket edilecek; bir İslam hukuku uzmanı olan Şâtıbî'nin anlaşılmasında hukuk literatüründen ve metodolojisinden de önemli ölçüde yararlanılacaktır.

Araştırmamızda, Şâtıbî'nin görüşlerini ortaya koyarken, betimleyici ve tanımlayıcı (tasvirî/deskriptif) bir yöntem izlenmiştir. Bu sebeple ilk etapta Şâtıbî'nin, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin görüşleri net olarak ortaya konulmaya çalışılmış, günümüzdeki etkilerine ve farklı anlaşılan hususlara işaret etmekle yetinilmiştir.

Araştırmanın birinci derece kaynakları olan Şâtıbî'nin eserlerinde, müellifin adı anılmadan doğrudan eserinin ismi zikredilmiştir. Bunlar *el-Muvâfakât*,⁹ *el-*

⁸ Endülüs tefsirciliği ile ilgili olarak yapılan müstakil çalışmalarda anılan sebepten dolayı Şâtıbî hakkında bilgilere rastlanmamaktadır. Bkz. Meşîni, Mustafa İbrâhîm, *Medresetu't-Tefsîr fi'l-Endelus*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986; Ekin, Yunus, "Endülüs Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s.247-266, Sakarya 2001; Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi," *İslâmîyât*, 7/3, s.43-58, Ankara 2004.

İ'tisâm,¹⁰ *el-İfâdât*¹¹ ve *Fetâvâ*'dır.¹² Şâtıbî ve eserleri¹³ ile ilgili verilen bilgilerde bazı yanlışlıklarla karşılaşmış, gerekli görülenlerine ilgili yerlerde temas edilmiştir. Fikir ve görüşleri ile ilgili günümüz ilim adamlarının verdikleri bilgiler ise ilgili konuda Şâtıbî'nin görüşleri ortaya konulurken tartışılmış veya işaret etmekle yetinilmiştir.

Şâtıbî'nin hayatı hakkında en eski kaynaklar¹⁴ talebesi Mucârî'nin "*Bernâme-cu'l-Mucârî*"¹⁵ adlı eseri ve Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî'nin "*Neylu'l-*

⁹ *el-Muvâfakât*'ın çeşitli baskıları olmasına rağmen (bkz. "Şâtıbî'nin Hayatı ve Eserleri/Eserleri/*el-Muvâfakât*") araştırmamızda, Draz'ın hazırladığı baskı da dahil olmak üzere çeşitli nüshalardan istifade edilerek hazırlanan (Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâfî (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, thk. Ebû 'Ubeyde Meshûr b. Hasen Âl-u Selmân, Dâru İbn 'Affân, I.baskı, Mısır h.1421.) baskı temel olarak alınmış; diğer baskılar (*el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, (I-II) (III-IV), thk. Abdullâh Drâz, Dâru'l-Ma'arife, IV.baskı, Beyrut 1420/1999.) ve Türkçe tercüme ise (*el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, I-IV, trc. Mehmed Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990.) kullanıldıkları yerlerde özel olarak belirtilmiştir.

¹⁰ *el-İ'tisâm*, (I-II), thk. Mahmûd T'amuhû Halebî, Dâru'l-M'arife, Beyrut 1997.

¹¹ *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.

¹² *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtıbî*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Matbaatu'l-Kevâkib, Tunus 1985.

¹³ Şâtıbî'nin adı geçen eserleri ile kaynak olarak kullanılmayan diğer eserleri ve bunlar hakkında geniş bilgi için bkz. "Şâtıbî'nin Hayatı ve Eserleri/Eserleri" konusu.

¹⁴ Şâtıbî'nin yaşadığı döneme ait en eski kaynaklar olan, Lisânu'd-Dîn İbnu'l-Hatîb'in (776/1374), *el-İhâta fî Ahbâri Ğarnâta*, (nşr. Muhammed Abdullah 'Înân) Mektebetu'l-Hâncî, I-IV, Kahire 1973-78; İbn Haldun'un (784/1382) *Kitâbu'l-İber*, I-VII, ys. ts.; İbn Ferhûn'un (h.799) *ed-Dîbâcu'l-Muzheb fî M'arifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezheb*, Mısır h.1351. (h. 761'de tamamlandığı kitapta bizzat ifade edilmektedir. s.362.) adlı eserlerinde Şâtıbî'ye yer verilmemiştir. (Hatta İbn Haldun'un *Şifâ* adlı eserini, Şâtıbî'nin Fas alimlerinden fetva istemek üzere yazdığı bir risale üzerine kaleme aldığına dair iddialar bulunmaktadır. Bkz. Tancî, Muhammed b. Tavî, İbn Haldun'un *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*'ine yazdığı önsöz, s.V,VI, AÜİF. Yay., Ankara 1958.) Şâtıbî ile aynı dönemde yaşayan bu müelliflerin, niçin Şâtıbî'den bahsetmediklerini Mes'ûd da tartışmaktadır. Anılan müelliflerin Şâtıbî ile görüşmüş olabileceklerini kabul etmekle beraber; herhangi bir art niyet olmadığını varsayarak, onların eserlerini yazdıkları yıllarda, Şâtıbî'nin en önemli eseri olan ve onu ilim aleminde şöhrete ulaştıran '*el-Muvâfakât*' adlı eserini henüz yazmamış ve ilgi odağı olmamış olmasına dayandırarak soruna çözüm bulmaktadır. Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslam Hukuk Teorisi.*, s.94-96. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, Şâtıbî hakkında günümüzde başvurulan en eski kaynak Ahmed Bâbâ'nın *Neyl*'idir. Daha sonraki kaynaklar genelde *Neyl*'i kullanmışlardır. Ahmed Bâbâ'nın Şâtıbî'ye yer vermesinin sebeplerini de arayan Mes'ûd; a. *Neyl*'in İbn Ferhûn'un *ed-Dîbâc*'ına ek olarak yazılması ve oradaki eksikleri tamamlamayı hedeflemesi, b. Yazarın özellikle İbn Ferhûn'a göre batıyı daha iyi biliyor olması, c. İbn Ferhûn'dan sonra uzun süre Mâlikî tabakatı alanında eser yazılmaması, d. Bunların yanında Ahmed Bâbâ'nın Şâtıbî'ye olan özel ilgi ve saygısı (bkz. *Neyl*, s.46-50.) gibi sebeplerin ileri sürülebileceğini belirtir. Mes'ûd, *age.*, s.96-97.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. 'Alî el-Endelûsî el-Mucârî (h.862), *Bernâme-cu'l-Mucârî*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1982.

İbtihâc”ıdır.¹⁶ Diğer kaynaklar ise, -ansiklopedik eserler ve tabakat kitapları dışında- genelde günümüz araştırmacılarının Şâtıbî özelinde yaptıkları çalışmalar¹⁷ ile fıkıh usûlü eserleri; tefsir, tefsir usûlü ve Kur’ân’ı anlama ve yorumlamaya dair eserlerdir. Türkçemizdeki Şâtıbî hakkındaki çalışmalar ise onun fıkıh usûlcülüğü ile sınırlı kalmıştır.¹⁸ Bu sebeple araştırmamız, Şâtıbî’nin tefsir usûlü ile Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair görüşlerinin ortaya konulması ile sınırlı tutulmaya çalışılmış ve tefsir terminolojisi kullanılmaya gayret edilmiştir.

Kaynaklar belirtilirken, dipnotlarda kullanılan şahıs ve eser isimleri, ilk geçtikleri yerde ayrıntılı olarak verilmiş; daha sonraları ise müellifin en meşhur ismi, eserin ise en yaygın kullanımı ya da ilk kelimesi yeterli görülmüştür. Kaynak eserlerin (yazarının vefatından sonra basılan veya tercüme edilen eserlerde ise müelliflerin/tahkik edenlerin) isimleri ve yazılışları müelliflerinin/yayıncıların tercih ettikleri şekliyle korunmuş, düzeltme yoluna gidilmemiştir. Arapça eserlerin asıllarında yer alan “el” takısı korunmuş, müellif isimlerinin ilk kelimelerinde ise bibliyografyanın kullanım kolaylığı açısından terk edilmiştir.

¹⁶ Ahmed Bâbâ et-Tinbukti, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed Bâbâ (1036/1626), *Neylu'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc* (İbn Ferhûn'un (h.799) *ed-Dîbâc*'i ile birlikte), Mısır h.1351.

¹⁷ Örnek olarak bkz. Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetu'l-Makâsîd 'İnde'l-İmâm eş-Şâtübî*, el-M'ahedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia 1995; 'Alî, Abdurrahman Adem, *el-İmam eş-Şâtübî 'Akîdetuhû ve Mevkîfuhû mine'l-Bide'ı ve Ehlihâ*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1998.; Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtübî ve Makâsîdu's-Şerî'a*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1992; Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslam Hukuk Teorisi (Islamic Legal Philosophy)*, trc. Muharrem Kılıç, İz Yay. İstanbul 1997.

¹⁸ Örnek olarak bkz. Yücel, Hakan, *Şâtübî'nin el-Muvafakat'ında Kitap Delili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002; Yılmaz, Ömer, *Şâtübî'de Sünnetin Delillîği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002; Sipahi, Yıldırım, *El-Muvafakat'ta Hukuk Metodolojisi ve Temel Haklar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2002; Şâtübî'nin, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama metodu ile ilgili Türkçe çalışmalar ise makale boyutunu aşmamıştır. Örnek olarak bkz. Öztürk, Mustafa, “Şâtübî'nin Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi,” *İslâmiyât*, III/1 ss.71-94, Ankara 2000; Türker, Ömer, “Şâtübî'nin Kur'ân Tefsiri'ne Yaklaşımı,” (Basılmamış Makale), İstanbul ts.

Arapça şahıs ve eser isimlerindeki “ayn” harfini ifade etmek için (‘) işareti tercih edilmiştir. Kur’ân sûrelerinin isimlerinde ise Türkçe’deki şekli kullanılmış; kaynak verilirken sûre isminin ardından sûre ve âyet numarası “.../...” şeklinde ifade edilmiştir. Hadis kaynaklarında ise, cilt ve sayfa numarası yanında, hadisçilerin kullandıkları kitap adı ile birlikte bâb veya hadis numarasının verildiği sistem birlikte kullanılmıştır.

Şahıs isimleri ile beraber verilen tarihler vefat tarihleri olup hicrî ve miladî olarak (.../...) şeklinde verilmiştir. Sadece bir tanesi kullanıldığında ise bu (h. veya m. olarak) belirtilmiştir. Devletlerin ve idarecilerinin hükümrânlık süreleri (...-...) şeklinde gösterilmiş, idarecilerin vefat tarihleri de aynı anda ifade edilmek istendiğinde (v. ...) şeklinde vurgulanmıştır.

III.ŞÂTİBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

A. ŞÂTİBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

İlim adamlarının fikirlerinin şekillenmesinde hocaları ve derslerine katıldıkları alimler kadar; yaşadıkları siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel çevreyi bir bütün olarak kapsayan tarihi arka planın da etkili olduğu kabul edilen bir husustur. Bu durumun pek tabii olarak Şâtübî için de geçerli olması sebebiyle tarihi durumu yansıtmak için ilgili konulara ana hatları ile kısaca değinilecektir.

a.SİYASİ DURUM

Gırnata, Endülüs'ün güneyinde Akdeniz sahilinde yer almaktadır. Kuzeyden 'Ceyyân (Jaen)',¹⁹ 'Kurtuba (Cordoba)',²⁰ 'İşbîliye (Sevilla)',²¹ doğudan 'Meriye (Almeria)',²² ve 'Mursiye (Murcia/Tudmir/Teodomiro)',²³ batıdan ise 'Cebeli Târık (Cibraltar)' ve 'Kâdis (Cadiz)',²⁴ ile çevrelenmiştir.²⁵

İspanya'nın m. VIII. yy. başlarında ele geçirilmesi ile birlikte valiler tarafından idare edilmiştir (m.714-756). Takip eden zamanda Emevîler dönemi (m.756-1031)²⁶, ardından da Mulûku't-Tavâif (m.1031-1090)²⁷, Murâbitlar (m.1090-

¹⁹ Bkz. Hamevî, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî (h.626), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-X, Matba'atu's-Se'âde, Mısır 1324/1906, III,185-186.

²⁰ Bkz. Hamevî, *age.*, VII,53-55.

²¹ Bkz. Hamevî, *age.*, I,254.

²² Bkz. Hamevî, *age.*, VIII,42-43.

²³ Bkz. Hamevî, *age.*, VIII, 24-25.

²⁴ Bkz. Hamevî, *age.*, VII,4-5.

²⁵ Ali, *age.*, s.23; İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, I,94. Şehrin fiziksel özellikleri ve isminin menşei hakkındaki görüşler için bkz. Özdemir, "Gırnata", *DİA.*, XIV,51; Seybold, C.F., "Gırnata", *İA.*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, IV,779-781.

²⁶ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994,1997, I,59 vd.

²⁷ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I,143 vd.

1147)²⁸ ve Muvahhidler (m.1146-1248)²⁹ Endülüs'te hakim olmuştur. Gırnata ise çeşitli zamanlarda Emevi Devleti, Berberîler, Murâbıtlar ve Muvahhidlerin hakimiyetinde bulunmuştur.³⁰ Muvahhidlerin Endülüs'te zayıflamaya başlamasıyla Belensiye'li 'Benî Merdenîş' ve Mursiye'li 'Benî Hûd' adlı nüfûz sahibi iki aile iç çekişmelerden faydalanarak İspanya'nın doğusunda kendi emirliklerini kurmuşlardır.³¹ Şâtıbî'nin yaşadığı dönemde Gırnata, Benî Ahmer/Nasrî Devleti'nin başkentidir. Benî Ahmer/Nasrî Devleti, önceleri Benî Hûd'a tabi olan, "İbn Ahmer" olarak bilinen Muhammed b. Yusuf b. Ahmed en-Nasrî (634-671/1237-1273) tarafından, h. 26 Ramazan 635/ m. 12 Mayıs 1238'de kurulmuştur.³²

Muhammed b. Yusuf en-Nasrî'nin vefatından sonra yönetimi sırayla; oğlu II.Muhammed el-Fakîh (671-701/1273-1302), onun oğlu III.Muhammed Ebû Abdillah *el-Mahlu'* (701-708/1302-1309; v.711/1312) ve onu tahttan indiren kardeşi Nasr Ebû'l-Cuyûş (708-713/1309-1314; v.722/1323) ele almıştır. Ardından Ebû'l-Velîd (713-725/1314-1325), oğlu IV.Muhammed (725-733/1325-1333), onun kardeşi Ebû'l-Haccâc Yusuf (733-755/1333-1354) ve babasından sonra idareyi ele alan oğlu V.Muhammed b. Yusuf'u (v.793/1391) yönetimde görmekteyiz. el-Ğanî Billâh Muhammed 755/1354'te yönetimi ele almış 760/1359'da tahttan indirilmiş olmasına

²⁸ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I,163 vd.

²⁹ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I,173 vd.

³⁰ Gırnata'ya tarihi süreç içerisinde hakim olan devlet ve unsurlar hakkında geniş bilgi için bkz. Özdemir, "Gırnata", *DİA.*, XIV,51-53; krş. Özdemir, "Endülüs", *DİA.*, XI, 211-216.

³¹ Parlak, Nizamettin, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihciliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s.9-10; Aynı dönemde İspanya'nın çeşitli bölgelerindeki durum hakkında geniş bilgi için bkz. *agt.*, s.12 vd.

³² Ali, *age.*, s.21-22; Ubeydî, *age.*, s.28, Özdemir, "Gırnata", *DİA.*, XIV,52; Lévi; Provençal, "Nasrîler", *İA.*, İstanbul 1960, IX,115; Şehrin tarihçesi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I,100 vd.

karşın 763/1362’de tekrar idareyi ele geçirerek vefat ettiği 793/1391’e kadar devleti idare etmiştir.³³

Hıristiyanların “*Reconquista*”³⁴ hareketi ile birlikte devlet içinde baş gösteren iç karışıklıklar Muhammed el-Ğanî Billâh döneminde ve sonrasında da devam etmiş ve 2 Rabûlevvel 897/2 Ocak 1492’de Gırnata, Kastilya Aragon Krallığı tarafından işgal edilerek, İspanya’daki Hıristiyanların eline geçmiştir.³⁵ 1492’de siyasi hakimiyet kaybedilmiş olmasına rağmen, Müslümanların bu topraklarda tamamen yok edilmesi 1609 senesini bulmuştur.³⁶

Şâtıbî’nin Gırnata’da yaşadığı daha önce belirtilmişti. Müslümanlar tarafından m.712 yılı ortalarında fethedilen Gırnata, önceleri ‘İlbîre’ye (Elvira)³⁷ bağlı bir şehir idi. İlbîre’de hicri 400’lü yıllarda yaşanan Berberîlerin isyan hareketi sonrasında burada yaşayan Müslümanlar Gırnata’ya göç etmeye başladılar. Bunun bir sonucu olarak da Gırnata büyük bir kültür merkezi haline gelmeye başladı.³⁸

Gırnata’nın iç siyasi yapısı ise doğrudan sultana karşı sorumlu olan üç ana kurumdan oluşmaktaydı. Bunlar, “*Şeyhu’l-Kudât, Vezîr ve Kâdı’l-Cemâ’a*” idi.³⁹

³³ Lévi-Provençal, “Nasrîler”, *İA.*, IX,114-115; Ali, *age.*, s.24-26.

³⁴ Reconquista; Asturias Krallığı’nın (daha sonra Kastilya Krallığı), İspanya’da 711 senesinde çökertilen Vizigot Krallığı’nı tekrar ihya edilmesini sağlamak için, Müslümanların Endülüs’ten atılmalarını hedefleyen uzun vadeli bir istila hareketinin temel stratejisidir ki, bu İspanyol kaynaklarda Reconquista (yeniden fetih-geri alma) kelimesiyle ifade edilir. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I,153-156. Müstakil bir kaynak olarak bkz. Şeyban, Lütfi, *Reconquista, Endülüs’te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yay., İstanbul 2003.

³⁵ Özdemir, “Gırnata”, *DİA.*, XIV,53; Ali, *age.*, s.26.

³⁶ Bu süreci etkileyen faktörler için bkz. Özdemir, Mehmet, “Endülüs’ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar,” *AÜİF. Dergisi*, XXXVI, ss.233-254, Ankara 1997, s.236-254.

³⁷ Bkz. Hamevî, *age.*, I,322-323.

³⁸ Ali, *age.*, s.20; İbnu’l-Hatfb, *el-İhâta*, I,91-93.; Ubeydî, *age.*, s.27.

³⁹ Bu kurumlar, görevleri ve devlet içindeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Mes’ûd, *age.*, s. 53 vd.

Şâtıbî'nin yaşadığı dönemde Benî Ahmer Devleti, adı geçen son üç veya dört sultan tarafından yönetilmiştir. Şâtıbî'nin hayatının büyük bölümü Muhammed el-Ğanî Billâh yönetimindeki dönemdir. Özellikle Sultan Muhammed'in tahttan uzak kaldığı üç yıl içerisindeki kargaşa ortamında alimlerin ülkeyi terk ettiği yönünde veriler bulunmasına karşın; Şâtıbî'nin eserlerinde, ahlaki ve sosyal bozukluklara işaret etmesi dışında, bu döneme ait siyasi şartlarla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁴⁰

b.SOSYAL YAPI

Gırnatanın sosyal yapısı hakkında bilgi veren Lisânu'd-Dîn İbnu'l-Hatîb; Gırnata'da Arapların, Berberîlerin ve Muhacirlerin dostluk ve kardeşlik içinde sosyal barışı sağlamış olarak yaşadıklarını bildirmektedir. Yine onun verdiği bilgilere göre, toplumun görüntüsü ve yaşantısı açıkça bolluk ve lüks içerisinde yaşadıkları izlenimini veriyordu.⁴¹ Ticaret vb. sebeplerle İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden; başta Afrika olmak üzere Fransa ve İtalya'dan ve de Aragon ve Kastilya'dan gelmiş olanlar da bulunmaktaydı. Yahudilerin burada bulunma sebebi olarak da baskı görmeden yaşama imkanı bulmaları gösterilir.⁴²

Gırnatanın siyasi yapısı hakkında bilgi verilirken belirtildiği üzere, özelde İlbîre'nin, genelde de diğer Endülüs şehirlerinin işgal edilmesi sebebiyle buralarda yaşayanlar Gırnata'ya göç etmiş ve bu şehrin sosyal yaşantısını değişikliğe uğratmışlardır. Sosyal yaşantının bir bölümü olarak dini hayatta da bazı olumsuzluklar meydana gelmiş ve bidatler yayılma zemini bulmuştur. Hatta bu

⁴⁰ Ubeydî, *age.*, s.33.

⁴¹ İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, I,135-137.

⁴² Parlak, *agt.*, s.21.

değişimlerin ulaştığı noktada, gerçek anlamda dini yaşantıya insanları davet eden alimler dahi Kitap, sünnet ve selef-i salihin denilen ilk dönem Müslümanlarının yaşantısından uzaklaşmakla itham edilmişlerdir. Bu tarihi gerçeklik Şâtıbî'nin maruz kaldığı ithamların da sebebini teşkil etmektedir.⁴³ Şâtıbî'nin bidatler karşısında takındığı tavrın bir sonucu olarak⁴⁴ *el-İ'tisâm* adlı müstakil bir eser kaleme almasını da, yine bu tarihi veriler çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

c.KÜLTÜREL DURUM

Gırnata'da ilim ve kültür hayatı, siyasi ve sosyal alanda yaşanan belirsizliğin aksine oldukça olumlu bir görünüm arz ediyordu. Kur'ân, hadis rivayeti, fıkıh ve nahiv en çok rağbet edilen ilimlerin başında gelmektedir. Fıkıh mezhebi olarak ise Mâlikî Mezhebi yaygındı. Şâtıbî'nin fıkıh ve nahivde uzmanlaşmış olmasını bu açıdan da değerlendirmek gerekmektedir. Bazı aileler ilmi faaliyetlerde ön plana çıkmıştı.⁴⁵ Benû 'Âsım ailesinden Ebû Bekr Muhammed b. 'Âsım ve Ebû Yahyâ b. 'Âsım, Şâtıbî'nin fıkıh alanında önde gelen talebeleri idi.⁴⁶

Kaynaklar Gırnata'daki fikri gelişmenin en önemli sebebi olarak da sultanların ilim adamlarını ve edebiyatçıları himaye etmeleri gösterilmektedir. Özellikle de Benû Ahmer devletinin kurucusu Muhammed b. el-Ahmer, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. İsmail ve oğlu Sultan Muhammed Ğanî Billâh verdikleri destekle anılmaktadır.⁴⁷

⁴³ Ubeydî, *age.*, s.29-30. Dönemin şartları için ayrıca bkz. Özdemir, *Endülüis Müslümanları*, III,28-29.

⁴⁴ *el-İ'tisâm*, I,27-28.

⁴⁵ Benû Zühr tıp alanında, Benû Rüşd fıkıh ve felsefede, Benû'l-Hatîb edebiyat ve şiirde, Benû 'Âsım ise fıkıh ve edebiyatta temayüz etmişti. Bkz. Parlak, *agt.*, s.30-31.

⁴⁶ Adı geçen ilim adamları hakkında bkz. "Şâtıbî'nin Hayatı" konusu.

⁴⁷ Ali, *age.*, s.32-33.

Gırnata'da bu dönemde iki önemli medrese bulunmakta idi. Bunlar, “*el-Câmi‘u’l-A‘zam*” ve “*Nasriye Medresesi*”dir. el-Câmi‘u’l-A‘zam’da ders veren ilim adamları arasında, devrin en önemli alimlerinden Şâtıbî’nin de hocası olan Ebû Sa‘îd b. Lübb ve yine bazı kaynaklarda Şâtıbî’nin hocaları arasında kabul edilen Ebû Bekr Ahmed b. Cuzeyy sayılabilir. Nasriye Medresesi’nde ise, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Hâtîme ve Ebû İshâk İbrâhim b. Futûh hem ders vermişler hem de fetvaları ile halkı aydınlatmışlardır.⁴⁸ Şâtıbî’nin de aralarında bulunduğu pek çok alimin bu medreselerde –özellikle el-Câmi‘u’l-A‘zam’da- yetiştiği bilinmektedir.⁴⁹ Dönemin ilmi seviyesini göstermesi açısından, İbn Haldûn (784/1382) ve İbnu’l-Hatîb’in (776/1374) bu dönemde yetiştiğinin bilinmesi ölçü olarak yeterli görülmüştür.⁵⁰

d.EKONOMİK DURUM

Ulaşılan bilgilere göre, Gırnata’da Akdeniz ticaretinde meydana gelen değişmelerin etkileri görülmeden önce ekonomi şehirsal ve kırsal olmak üzere iki yönlü idi. Kırsal bölgelerde ekonomi tarım ve hayvancılık merkezli idi. Şehirlerde ise el sanatları ve ticaret en verimli ekonomik faaliyetler olmuştur. Şehirlerde yaşayanların hayat standartlarında gözle görülür bir farklılık bulunmaktaydı. Üretim kaynaklarını ellerinde tutan aristokrat kesimin lüks bir hayat sürdürdüğü bariz bir şekilde fark edilmekteydi.⁵¹

Şehir ekonomisi lüks eşyalar ve tüketim üzerine olduğu için asıl üretimin kırsal kesimde olduğu bildirilmektedir. Köy yaşantısının zorlukları sebebiyle kırsal

⁴⁸ Ali, *age.*, s.33-35; Ubeydî, *age.*, s.48-50.

⁴⁹ Bu alimler arasında İbnu’l-Fahhâr el-İlbîrî, İbn Cuzeyy, İbn Lübb, Lisânu’d-Dîn İbnu’l-Hatîb ve Ebû Zekeriyâ b. Huzeyl (753/1352) de sayılabilir. Ayrıntılı bilgi ve bu medreselerde görülen dersler için bkz. Ubeydî, *age.*, s.48-50; *el-İfâdât*, s.21,100,160,163,164, vb.

⁵⁰ Mes’ûd, *age.*, s. 98.

⁵¹ Ekonomik unsurlar hk. geniş bilgi için bkz. İbnu’l-Hatîb, *el-İhâta*, I,137-138.

kesimden şehirlere göç yoğunluk kazanmıştır. Daha sonraları ise Akdeniz ticaretinin de etkisi ile üretim yükü, kırsal ekonomiden şehir ekonomisine kaymıştır.⁵² Akdeniz ticaretinin yükselişi ile birlikte kırsal ekonomiden şehir ekonomisine geçiş, bakır dinarın kabulü ve diğer etkenler Gırnata'da yaşam tarzını derinden etkilemiş; yeni iş ortaklık şekilleri, akit ve muameleler ile yeni hukuki problemleri de beraberinde getirmiştir.⁵³

Şâtıbî'nin yaşadığı dönemin iktisadi kaynakları olarak; yeterli derecede olmamakla birlikte tarım, Nasrî ekonomisinin temelini teşkil eden endüstri, genelde lüks eşyalarla sınırlı fakat gelişmiş bir el sanatları, özellikle V.Muhammed el-Ğanî Billâh dönemindeki ticari antlaşmalarla geliştirilen deniz ticareti ve buna bağlı olan kara ticareti önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁴

B.ŞÂTİBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

a.Hayati

Şâtıbî'nin adı kaynaklarda, isim, künye ve nispeti bir arada şu şekilde yer almaktadır; **Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî eş-Şâtıbî.**⁵⁵

⁵² Mes'ûd, *age.*, s.77.

⁵³ Mes'ûd, *age.*, s.43.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ûd, *age.*, s.80-84.

⁵⁵ Mucârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Endelusî (h.862), *Bernâmeçu'l-Mucârî*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân) s.116; Ahmed Bâbâ et-Tinbukî (1036/1626), *Neylu'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc*, s.46; Makkarî, Ebu'l-Abbâs Ahmed et-Tilimsânî (h.1041), *Nefhu't-Tîb fi Ğusni'l-Endelus er-Ratîb*, VII,171 vd., VII,187 vb.; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Kahire 1349, s.231; Sa'îdî, Abdu'l-Mute'âl, *el-Muceddidûn fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ts, s.307-312; Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib ve'l-Câmiu'l-Mağrib an Fetâvâ Ehli İfrikîyye ve'l-Endelus ve'l-Mağrib* I-XII; Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmusu*

Künyesi 'Ebû İshâk' olup, ismi 'İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed'dir. Kabilesine nispetle 'el-Lahmî',⁵⁶ hayatını Gırnata'da geçirmiş olmasından dolayı 'el-Ğırnâtî'⁵⁷ ve atalarının Şâtıba'dan⁵⁸ gelmelerine atfen de 'eş-Şâtıbî'⁵⁹ nisbeleriyle anılmıştır. "Şâtıbî" olarak meşhurdur, günümüzde bu şekilde tanınmaktadır.

Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, 1954 ys., I,71; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, I,118; İbn Mansûr, Abdü'l-Vehhâb, *A'lâmu'l-Mağribi'l-Arabî*, ys. 1979, I,132-4; Cezzâr, Fikri Zeki, *Medâhîlu'l-Muellifin ve'l-A'lâmî'l-'Arab*, II,754; Brockelmann, *G.A.L. Suppl.*, Leiden 1938, II,374-5. Ayrıca bkz. Ali, Abdurrahman Adem, *el-İmam eş-Şâtıbî 'Akîdetuhû ve Mevkîfuhû mine'l-Bide'ı ve Ehlihâ*, Riyad 1998, s.43 vd.; Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtıbî ve Makâsıdu's-Serî'a*, Beyrut 1992, s.11 vd.; Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetu'l-Makâsıd 'Inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, el-M'ahedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî 1995, s.108 vd.

⁵⁶ Kaynakların bildirdiği bu kabile hakkında çeşitli veriler mevcuttur. Bunlardan bazılarına göre, Yemen'den gelerek Şam'a yerleşmiş olan bu kabile Lahm (noktalı 'hâ' ile) b. Adıyy'e nispetle bu adı almıştır. Hz. İsa'nın doğduğu Beytül-Lahim de (noktasız hâ ile) aynı yerdir. Bu görüş tartışmaya açıktır. Bkz. Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (h.562), *el-Ensâb*, I-V, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1988, V,132. Bir diğer veriye göre de 'Lahm', cahiliye döneminde Arapların liderlerinin, içinden çıktığı Yemenli, 'Amr b. 'Adıyy b. Nasr el-Lahmî'nin ailesi olan kabiledir. Bkz. Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdu'l-Ğafûr Attâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır ts., V,2028. Geniş bilgi için bkz. Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (h.370), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. 'Abdu's-Selâm Serhân, ed-Dâru'l-Mısriyye, ts. ys., VII,432; Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, IX,58; Fîrûzâbâdî, Mecduddin, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, I-IV, Daru'l-Cîl, Beyrut ts., IV,175; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Kabâili'l-Arabiyye el-Kâdîme ve'l-Hadîse*, III,1011; İhsan en-Nass, *Kitâbu'l-Kabâili'l-Arabiyye Ensâbihâ ve A'lâmihâ*, (I-II), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, II,647-649.

⁵⁷ Zirikî, *A'lâm*, I,71; Ali, *el-İmam eş-Şâtıbî*, s.42. Günümüzde Granada olarak isimlendirilen Gırnata şehri, kaynaklarda "Ğırnâta, Ğarnâta ve Ağarnâta" olarak yer almaktadır. Gırnata, önceleri İlbîre (İlberis/Elvira) şehrine bağlı küçük bir kasaba iken, h. 400 yıllarında çıkan iç karışıklıklar sebebiyle Müslümanların bu şehre göçlerinden dolayı büyüyüp gelişerek önemli bir merkez halini almıştır. Bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Ğarnâta*, I,91-93; Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, VI,279-280; Şehrin fiziksel özellikleri, tarihçesi ve isminin menşei hakkındaki görüşler için bkz. Mehmet Özdemir, "Gırnata", *DİA.*, XIV,51 vd; Seybold, C.F., "Gırnata", *İA.*, IV,779-781.

⁵⁸ Kaynaklarda mevcut bilgilere göre 'Şâtıba' şehri, doğu Endülüs'te Kurtuba şehrinin doğusunda Belensiye (Valencia) bölgesinde Romalılar'ın Sactabis dedikleri büyük ve eski bir şehir olarak bildirilir. Şu andaki duruma göre, 'Jativa (Xotiva veya Xátiva)' olarak bilinen Şâtıba, İspanya'nın doğusunda yer alan Belensiye bölgesindedir. Bu şehir Belensiye ile beraber V/XI. yy. sonlarında Mansur b. Ebî Âmir'in torunu Abdu'l-Azîz tarafından ele geçirilmiştir. Aragon kralı I. Jaime (Jacques) 637/1239-1240 yıllarında bu bölgeyi, 1246'da da Şâtıba'yı işgal etmiştir. 645/1247-1248 yıllarında burada kalan son Müslümanlar da çıkarılmıştır. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V,214-215; Lévi-Provençal E., "Şâtıba", *İA.*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, IV,337; Özdemir, Mehmet, "Endülüs," *DİA.*, XI, 215; Mes'ûd, *age.*, s.98.

⁵⁹ I.Goldziher (*Streitschrift des Gazâlî gegen die Batinijja-sekte*, Leiden, 1916, s.32. Mes'ûd, *age.*, s.98'den naklen) ve Brockelmann (*GAL. S.*, II,374) gibi bazı ilim adamları Şâtıbî nisbesinden dolayı onun, Gırnata'ya yerleşmeden önce Şâtıba'da doğduğu ya da yaşadığı yanlışlığına düşmüşlerdir. Şâtıbî'nin yaşadığı dönemden çok önce, bölgedeki Müslümanların oradan çıkarıldığı (645/1247-1248) belirtilmişti. Bkz.bir önceki dpn. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, II,112.

Şâtıbî'nin hayatı hakkında bilgi edindiğimiz en eski kaynaklar doğum tarihinin bilinmediğine işaret etmektedirler.⁶⁰ Buna rağmen bazı ipuçlarından yola çıkarak, h. 720'den önce doğmuş olabileceği⁶¹ ya da h. 730 yılına yakın yıllarda doğduğuna dair⁶² günümüz ilim adamları tarafından ortaya atılan iddialar olsa da bunların birer tahmin olduğu göz ardı edilmemelidir. Ölümü ve anılan ipuçlarından hareketle Şâtıbî'nin hicri VIII. yüzyılın ikinci çeyreğinin ilk yarısı civarında doğduğu söylenebilir.

Şâtıbî'nin hayatını Gırnata'da geçirdiği ve -o dönemde yaygın olan- ilim tahsili için veya başka bir sebeple bu merkezden ayrılmadığı bilinmektedir.⁶³ O dönemde Gırnata, Nasrî krallığının başkenti ve en parlak dönem kabul edilen Sultan V. Muhammed el-Ğanî Billâh devridir. Bunun bir sonucu, aynı zamanda da ilim merkezi de olması hasebiyle Şâtıbî, bu ortamdan azami derecede istifade etmiştir diyebiliriz.⁶⁴

Şâtıbî hakkında bilgi veren kaynaklar onun, Kur'ân ve sünnete bağlı, bid'atlara karşı özel bir tavrı olan, hayatında verâ ve takvayı esas alan bir hayat

⁶⁰ Ahmed Bâbâ, *Neylu'l-İbtihâc*, s.49; Zirikî, *A'lâm*, I,71; Mahlûf, *Şecere*, s.231.

⁶¹ Bu iddia Şâtıbî'nin fetvalarını neşreden Muhammed Ebû'l-Ecfân'a aittir. Ona göre, Şâtıbî'nin en eski hocası olduğu kabul edilen Ebû Ca'fer Ahmed b. ez-Zeyyât'ın ölüm tarihinden yola çıkarak bu sonuca ulaşılır. İbnu'z-Zeyyât'ın ölüm tarihi h.728'dir. O yıllar Şâtıbî'nin gençlik dönemi olduğundan hareketle Şâtıbî'nin doğumu h. 720'den önce olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. bkz. *Fetâvâ İmâm eş-Şâtıbî*, s.32. Bu fikri makul bulanlar olduğu kadar (Abdurrahman Adem Ali, eserinde bu görüşe yer vermekte ve karşı olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. *el-İmâm eş-Şâtıbî*, s.43-44.) karşı çıkanlar da olmuştur. Hammâdî el-Ubeydî, İbnu'z-Zeyyât'ın Şâtıbî'nin hocası olmadığını dolayısıyla da bu çıkarımın isabetli olmadığını düşünmektedir. Ubeydî, *age.*, s.12.

⁶² Bu görüş Hammâdî el-Ubeydî tarafından ortaya atılmıştır. O, Şâtıbî'nin kendisine denk olan arkadaşı vezir İbn Zumrek (796/1393)'in h. 733 yılında doğmuş olmasını temel almaktadır. Ayrıca Şâtıbî'nin, h. 756 yılında yaşının küçük olduğunu ve hocası İbnu'l-Fehhâr el-İlbîrî'nin kendisinin kabiliyetini beğendiğinden bahsetmesini (*el-İfâdât*, s.151) delil olarak almaktadır. Bkz. Ubeydî, *age.*, s.12-13.

⁶³ Ali, *age.*, s.45; Ubeydî, *age.*, s.13.

⁶⁴ Mes'ûd, Şâtıbî'nin yaşadığı dönemin ilmi seviyesini anlamak için İbn Haldun ve İbnü'l-Hatîb'in o devirde yaşadıklarının bilinmesinin yeterli olduğu kanaatindedir. *age.* s.98.

yaşadığını belirtmektedirler.⁶⁵ Kendi eserlerindeki ifadelerinden de bu yönü anlaşılmaktadır.⁶⁶

Ayrıca fikirleri itibariyle İslam düşünce sisteminde yenilikçi olarak nitelendirilmekte ve onlardan daha önce yaşamış olmasına rağmen günümüz alimleri ile birlikte anılmaktadır.⁶⁷

Şâtıbî'nin meslek hayatı hakkında net verilere sahip değiliz. Konu hakkında incelemelerde bulunan Mes'ûd, Şâtıbî'nin aldığı görevler hakkında üç ihtimalin sözü konusu olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, onun “*imam ya da hatip*” olduğudur. Yargılandığı dönemde bu görevden alındığı tahmin edilmektedir. Şâtıbî *el-İ'tisâm*'da bunu bizzat kendisi belirtmekte ve “hatiplik ve imamet görevleri aldığını fakat kendisini akranları arasında yabancı gibi hissettiğini” ifade etmektedir.⁶⁸ İkinci ihtimal olarak, onun sorulan sorulara verdiği fetvalardan yola çıkarak “*miüftî*” olabileceği ileri sürülmüştür. Pek çok talebesi olmasından yola çıkarak da “*Gırnata medreselerinde hocalık*” yaptığı ihtimali üzerinde durulmuştur.⁶⁹

Şâtıbî hakkında çok az bilinen bir diğer husus da onun tasavvufî yönüdür. Muvahhidlere (1146/1248)⁷⁰ kadar geçen zaman diliminde Endülüs'te tasavvuf karşıtlığı ve dinî alanda fıkın hakimiyeti bilinmektedir. Sonraki dönemlerde ise tasavvuf, önce halk, idareciler ve fukahâ üzerinde etkili olmuştur. Merfîniler ve

⁶⁵ Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.46-47; Mahlûf, *Şecere*, s. 231; Ali, *age.*, s.45-46; Ubeydî, *age.*, s.13 vd.

⁶⁶ *Fetâvâ*, s.177,183 (nu.43),138; *Mi'yâr*, XI,126,140, IX,229; *el-İ'tisâm*, I,9 vb.; *el-Muvâfakât*, IV,86-87,108 vb.; *el-İfâdât*, s.98.

⁶⁷ Abdu'l-Mute'âl es-Sa'îdî, *el-Muceddidûne fi'l-İslâm*, s.307-312; Mahmasânî, Subhî, *el-Mucâhidûne fi'l-Hakk*, Beyrût ts., s.29-30.

⁶⁸ *el-İ'tisâm*, I,14.

⁶⁹ Mes'ûd, *age.*, s.102-103.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I,173 vd.

Hafsîler dönemlerinde ise fıkıh ve tasavvufun gücü kabul edilmiş ve her iki disiplin birleştirilme yoluna dahi gidilmiştir. Sufî ve fakîhleri birleştiren yeni bir tarikat silsilesinin kurulması bu yaklaşımın bir örneğini teşkil eder.⁷¹

Şâtıbî'nin hocaları arasında da sayılan fıkıh bilgini Ebû 'Abdillâh el-Makkarî (759/1357) fıkıh dersleri yanında, talebelerini tasavvufî yönden de eğitmiştir. Fukahâ ve sûfler arasındaki uzlaşmanın en önemli göstergesi olan Makkarî'nin tasavvuf silsilesi şu şekildedir: Makkarî - Ebû 'Abdillâh el-Musfir - Ebû Zekeriyâ el-Mahyâvî - Ebû Muhammed es-Sâlih - Şeyh Ebû Medyen - Ebû'l-Hasen b. Hirzihim - İbn 'Arabî - Gazzâlî - Ebû'l-Meâlî - Ebû Tâlib el-Mekkî - Ebû Muhammed el-Harîfî - Cunejd - Sakatî - Ma'rûf el-Kerhî - Dâvûd et-Tâf - Habib el-'Acemî - Hasan el-Basrî - Ali b. Ebû Tâlib - Rasûlullâh (s.a.).⁷² Şâtıbî'nin bu yönü, ileride tasavvufi tefsir hakkında görüşleri incelenirken dikkate alınacaktır.

Şâtıbî hakkında bilgi veren kaynaklar vefat tarihi ile ilgili olarak ittifak derecesinde aynı tarihe işaret etmektedirler.⁷³ Talebesi Mucârî (h. 862)⁷⁴ ve en yetkili kaynak kabul edilen Ahmed Bâbâ ile sonraki döneme ait eserler Şâtıbî'nin, m. 1388'e denk gelen h. 790 yılı Şa'bân ayında vefat ettiğini bildirmektedirler. Bazı kaynaklarda gün ifadesi yer almamasına rağmen genel kabul gören görüşe göre Şâtıbî'nin vefat tarihi, 8 Şa'bân 790 / 1388 Salı günüdür.⁷⁵

⁷¹ Mes'ûd, *age.*, s. 67-71.

⁷² Bu silsilenin Şâzelî tarikatına ait olduğu da ileri sürülmüştür. Bkz. Mes'ûd, *age.*, s. 71.

⁷³ Şâtıbî'nin vefat tarihi olarak farklı yıllar öne sürüldüğü de görülmesine rağmen bunlar uzak ihtimaller olup belli ölçü ve delillere de aykırı olduğundan anılmaya değer bulunmamıştır. Bu tarihler için bkz. Ubeydî, *age.*, s.13-14.

⁷⁴ *Bernâmecu'l-Mucârî*, s.122.

⁷⁵ Ali, *age.*, s.48; Ubeydî, *age.*, s.13; Ayrıca bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.49.

Bir ilim adamının görüşlerinin şekillenmesinde yaşadığı devrin bilimsel birikimi yanında, bu birikimi aktarmada yüzeysellikten çok, derinliğin yansıtılması anlamında hocalarının ve iletişim içerisinde olduğu ilim adamlarının çok önemli bir yeri vardır. Nitekim hem bu sebeple hem de Şâtıbî'nin eğitiminin boyutlarının anlaşılması için hocalarının bilinmesinde fayda görülmektedir.⁷⁶

Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ali el-Fehhâr el-İlbîrî (754/1353), Arap dili ve edebiyatı sahasında önemli bir isimdir. Şâtıbî'nin ilk hocalarındandır ve kendisinin dil ve edebiyata olan ilgisinin kaynağıdır. Şâtıbî'nin ondan, İbn Mâlik'in (672/1274) *Elfiye*'sini ve Sîbeveyh'in (h.180) *el-Kitâb*'ını okuduğu bizzat Şâtıbî'nin talebesi Mucârî tarafından bizlere aktarılmaktadır. Şâtıbî ayrıca kıraat âlimi olan hocasından 'yedi kıraat' ile Kur'ân'ı yedi defa hatmetmiştir.⁷⁷ Onunla olan dersleri ölümüne kadar devam etmiştir.⁷⁸ **Ebû'l-Kâsım eş-Şerîf es-Sebtî** (760/1358), Şâtıbî'nin el-Fahhâr'dan sonra dil ve edebiyat alanındaki hocası olarak bilinmektedir.⁷⁹

⁷⁶ Şâtıbî'nin hocaları ile ilgili olarak verilen sıralama, Ahmed Bâbâ'nın *Neyl'de* işaret ettiği isimler ve sıralamadır. s. 47. Biz de, -bir alimin tek bir uzmanlık sahası olmadığından- ilimlere ve -vefat tarihleri de çok kesin olmaması sebebiyle- vefat tarihlerine göre sıralamak yerine, anılan sırayı takip etmeyi uygun bulduk.

⁷⁷ Mucârî, *Bernâmec*, s. 116.

⁷⁸ Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mucârî, *Bernâmec*, s. 119; Makkarî, *Nefh*, VII, 275-277'de Şâtıbî'nin kendisinden ders aldığına dair açık ifadeler nakledilir; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.168 (nu.67),150; Ali, *age.*, s.54; Ubeydî, *age.*, s. 65-67; Raysûnî, *age.*, s. 109; Mes'ûd, *age.*, s.99.

⁷⁹ Adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed'dir. Ahmed Bâbâ tarafından '*dilbilimin reisi*' olarak övülen ve 'Hâzîm'in *Maksûra*'sının şârihi' olan es-Sebtî, Gırnata'da kadılık da yapmıştır. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Makkarî, *Nefh*, V,189; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.125,89,101; Ali, *age.*, s.58; Raysûnî, *age.*, s. 110; Mes'ûd, *age.*, s.99.

Ebû ‘Abdillâh eş-Şerîf et-Tilimsânî (771/1369), akli ve nakli ilimlerde iyi yetişmiş bir bilgin olması sebebiyle Şâtıbî'nin bu yönde yetişmesine katkıları olmuştur.⁸⁰

Çeşitli alanlarda uzmanlığı olmasına karşın daha çok fıkıh ve tasavvufi yönü ile tanınan **Ebû ‘Abdillâh el-Makkarî** (759/1357) de, Şâtıbî'nin tasavvufa yönelmesine sebep olan kişi olarak bilinmektedir.⁸¹ Tasavvufa dair “*el-Hakâik ve'r-Rakâik*” adlı eseri Şâtıbî tarafından okunmuştur.⁸²

Dilbilim alanında uzmanlığı olmasına rağmen daha çok fıkıhta furû alanındaki geniş bilgisi ile tanınan **Ebû Sa‘îd b. Lübb** (782/1380), -daha sonra ihtilafa düşmelerine rağmen- Şâtıbî ile çok yakın olan, onu etkileyen ve fıkıhta pek çok meseleyi paylaştıkları anlaşılan; bunun yanında da Şâtıbî'nin, eserlerini, onunla birlikte tamamladığı belirtilen bir alimdir.⁸³ **Ebû ‘Abdillah el-Hatîb b. Merzûk** (781/1379) Şâtıbî'nin hadis sahasındaki hocasıdır. Şâtıbî'nin, hadis alanında geniş bilgi sahibi olduğu bildirilen bu alimden, -Gırnata'da bulunduğu sırada- Buhârî'yi okuduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁴

⁸⁰ Adı, Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Yahya b. Ali b. Muhammed'dir. *‘Miftâhu'l-Vusûl ilâ binâi'l-Furû' ale'l-Usûl'* adlı eserin sahibi olarak bildirilmektedir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.121; Ali, *age.*, s.58-59; Raysûnî, *age.*, s. 109; Mes'ûd, *age.*, s.100-101.

⁸¹ Adı, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Yahyâ b. Abdirrahmân el-Kureşî el-Makkarî'dir. Bazı kaynaklarda 'Makkarî el-Kebîr' veya 'Makkarî el-Cedd' olarak isimlendirilmesinin sebebi (bkz. Ali, *age.*, s. 57 vb.) onu, torunu *Nefhu't-Tîb* yazarı Makkarî'den ayırt etmek içindir. Ubeydî, *age.*, s.67-71.

⁸² Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mucârî, *Bernâmec*, s.119-120; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.81,85,99; Ali, *age.*, s.57-58; Raysûnî, *age.*, s. 110; Mes'ûd, *age.*, s.99-100. Makkarî, *Nefh*, VII,187.

⁸³ Adı, Ferec b. Kâsım b. Ahmed b. Lübb el-Ğurnâtî'dir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mucârî, *Bernâmec*, s.118; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.94,165,172-93,154; Ali, *age.*, s.55-56; Ubeydî, *age.*, s. 71-76; Raysûnî, *age.*, s. 109; Mes'ûd, *age.*, s.99.

⁸⁴ Adı, Muhammed b. Ahmed b. Merzûk'tur. Tilimsân'da doğmuş, Gırnata'da bulunduktan sonra Kahire'de vefat etmiştir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mucârî, *Bernâmec*, s.119; Mahluf, *Şecere*, s.231; *el-İfâdât*, s.94,165,172-93,154; Ubeydî, *age.*, s. 76-78; Raysûnî, *age.*, s. 110.

Şâtıbî'nin bir diğer hocası da diğer ilimler yanında felsefeye olan ilgisi ile bilinen **Ebû 'Ali Mansûr b. Muhammed ez-Zevvâvî** (771/1369)dir. Şâtıbî ondan, Ebû 'Amr b. el-Hâcib'in "*Muhtasar Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*" adlı eserini okumuştur.⁸⁵ Okuttuğu eserlerin kaynaklarını da gösterdiği bilinmekte olup, Râzî'nin tefsirindeki kaynaklarına dair verdiği bilgiler Şâtıbî tarafından bize ulaştırılmıştır.⁸⁶

Bu alimler yanında, kaynaklarda müfessir ve nahiv alimi olarak anılan **Ebû 'Abdillâh el-Belensî** (782/1380)⁸⁷ ile farazi fıkıh ve nahiv uzmanı olan **el-Hatîb Ebû Ca'fer eş-Şekûrî** (h.749'dan sonra)⁸⁸ de Şâtıbî'nin hocaları arasında özellikle yer verilenlerdir.

Buraya kadar olan isimler Ahmed Bâbâ'da zikredilenlerdir. Diğer kaynaklarda Şâtıbî'nin hocası olarak anılan pek çok isim daha olmasına karşın buraya kadar belirtilenler Şâtıbî'nin eğitimi ve fikri yapısı hakkında bilgi vermesi açısından yeterli görülmüştür.⁸⁹

⁸⁵ Adı, Mansur b. Abdillâh b. Ali'dir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mucârîf, *Bernâmeç*, s.119; *el-İfâdât*, s.163,107,101,156; Ubeydî, *age.*, s. 78 vd.; Ali, *age.*, s.59; Raysûnî, *age.*, s. 110; Mes'ûd, *age.*, s.100.

⁸⁶ Bu bilgiye göre, Razinin tefsirinde kullandığı dört ana ilim dalı ile ilgili bilgilerin kaynağının tamamının Mutezileye ait olduğuna işaret etmektedir. Bunlar, a. Usûlu'd-Din'de Ebû'l-Huseyn (436/1044)'in *Kitâbu'd-Delâil'i*; b. Fıkıh Usûlünde yine aynı müellifin *Mu'temed'i*, c. Arapça ve Dilbilimde Zemahşerî (538/1143)'nin *Keşşâf'ı*, d. Tefsirde de Kâdî Abdu'l-Cabbâr (415/1024)'ın *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in*'idir. *el-İfâdât*, s. 100-101.

⁸⁷ Adı, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Evsî'dir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Mahlûf, *Şecere*, s. 231; *el-İfâdât*, s.94 (nu.13); Raysûnî, *age.*, s.109; Ali, *age.*, s.56.

⁸⁸ Adı, Muhammed b. Ali Ebû Abdillâh'dır. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.47; Raysûnî, *age.*, s.109; Ali, *age.*, s. 61; *el-İfâdât*, s.114,167.

⁸⁹ Şâtıbî'nin küçük yaşlarda iken bazı bilgiler aldığı/duyduğu isimler olan ve *el-İfâdât*'ta da adı geçen alimler de hocaları arasında sayılmıştır. Bunlar; İbnu'z-Zeyyât el-Kullâ'î (h.728) gibi Şâtıbî'nin çok küçük yaşta iken karşılaştığı alimler (bkz. *Fetâvâ*, s.38; Ali, *age.*, s. 53-54.) ya da yine *el-İfâdât*'ta adı geçmesine rağmen bir veya birkaç kez görüştüğü isimler ile hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız sadece ismi varolan şahıslardır. Bkz. Ali, *age.*, s. 53-61.

Dikkat edilecek olursa, Şâtıbî'nin hocaları, başta dil ve edebiyat olmak üzere akli ve nakli ilimlerde temayüz etmiş kimselerdir. Şâtıbî de nakli ilimlerin her türüne ve akli ilimlere ait bilgi birikimine sahip olacak şekilde bir eğitim almıştır. Fakat, daha çok Arap dili ve özellikle de fıkıh usûlü ile ilgilenmiştir.⁹⁰

Şâtıbî'den pek çok ilim adamının dersler aldıklarını ve dini konularda kendilerine uyulacak kapasitede, 'imâm' seviyesinde bilginler olduklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Burada sadece kaynaklarda ittifakla ismi yer alan meşhur bazı talebelerine yer vermekle yetinilmiştir.

Şâtıbî'nin en meşhur talebeleri aynı zamanda iki kardeş oldukları bildirilen, Şâtıbî'den dilbilim ve fıkıh dersleri aldıkları kaynaklarda yer alan, ilmi kapasitesinden dolayı 'Şâtıbî'nin arkadaşı ve onun (yolunun) varisi' olarak tavsif edilen **Ebû Yahyâ b. 'Âsım** (h. 813)⁹¹ ile fıkıh ve fıkıh usûlüne ilgi duymuş ve bu alanda eserler yazmış olan **Ebû Bekr b. 'Âsım** (h. 829)'dır. Ebû Bekr b. 'Âsım'a ait fıkıhla ilgili olarak, "*Tuhfetü'l-Hukkâm fî Nuketi'l-'Ukûdi ve'l-Ahkâm,*" "*Îzâhu'l-Ğavâmid fî İlmi'l-Ferâid,*" "*el-Kenzü'l-Mufâvid fî İlmi'l-Ferâid,*" usûlde, "*Murtekâ'l-Usûl ilâ'd-Darûriyyi min İlmi'l-Usûl*"; kıraatta ise "*Îdâhu'l-Meânî fî'l-Kırâati's-Semânî*" adlı eserleri yanında; "*Neylü'l-Munâ fî İhtisâri'l-Muvâfakât*" adlı *el-Muvâfakât*'ın muhtasarı olarak kaleme aldığı bir eserini de kaynaklar bildirmektedir.⁹²

⁹⁰ Mes'ûd, *age.*, s.101.

⁹¹ Adı, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım'dır. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.49, 285 vd.; Mucârî, *Bernâmeç*, s.126; Mahluf, *Şecere*, s.247; Ubeydî, *age.*, s.93; Ali, *age.*, s. 62.

⁹² Adı kaynaklarda, Kâdî Ebû Bekr, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Ğırnâfî olarak yer almaktadır. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.49, 289 vd.; Mahluf, *Şecere*, s.247; Zirikî, *A'lâm*, VII,45; Ubeydî, *age.*, s.93-94; Ali, *age.*, s.62-63.

Bunlara ilave olarak Şâtıbî'nin talebeleri arasında Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Beyânî (h. IX.yy.),⁹³ Ebû 'Abdillah el-Mucârî (h. 862),⁹⁴ ve Ebû Ca'fer el-Kassâr (h. IX.yy.)⁹⁵ sayılabilir.

Şâtıbî'nin talebeleri hakkında yapılan inceleme bize onun, öncelikle dilbilim ve fıkıh usûlü dersleri verdiğini ve bu alanda uzman isimler yetiştirdiğini; bunun yanında dini ilimlerin birçok sahasında, özellikle de hadis ve kıraate dair dersler verdiğini anlama imkanı sağlamaktadır.

b.Eserleri

1.el-Muvâfakât

Şâtıbî'nin bilinen en önemli ve en meşhur eseridir.⁹⁶ Fıkıh usûlüne dair olan bu eserin isminin yazım aşamasında “*Unvânu't-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf*”⁹⁷ olarak

⁹³ Ahmed Bâbâ sadece bu ilk üç ilim adamını ismen zikretmiş, ‘... ve diğerleri’ diyerek kısa tutmuştur. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.49; Ubeydî, *age.*, s.93; Ali, *age.*, s.63.

⁹⁴ Adı, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Abdilvâhid'dir. Mucârînin kendi eserinden Şâtıbî'den hangi eserleri okuduğunu öğrenme fırsatı buluyoruz. İbn Mâlik (672/1274)'in *Elfiyesini* arzettiğini, Sîbeveyh (h. 180)'in *el-Kitâb'ını*, İbnu'l-Hâcib'in fıkıh usûlüne dair olan *Muhtasar'ını* ve İmâm Mâlik'in (179/795) *Muvatta'* adlı eserlerini okuduğunu anlıyoruz. Mucârî, *Bernâmece*, s.116-118; Ubeydî, *age.*, s.91-92; Ali, *age.*, s.63.

⁹⁵ Kaynaklarda Şâtıbî'nin *Muvâfakâtı* yazarken onunla konuları mütalaa ettiği kaydedilmektedir. Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.76(?); *el-İfâdât*, s.26; Ali, *age.*, s. 63.

⁹⁶ Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; Mucârî, *Bernâmece*, s.118; Mahluf, *Şecere*, s.231; Zirikî, *A'lâm* I,71; İbn Mansûr, *A'lâm*, I,133. *Muvâfakât* hakkında geniş bilgi, önemi ile ilgili olarak öne sürülen fikirler ve için bkz. Ubeydî, *age.*, s. 97, 104 vd.; Ali, *age.*, s. 73-76; Raysûnî, *age.*, s.111-113; Mes'ûd, *age.*, s.109-110, 171-180; Ebû 'Ubeyde, *Muvâfakât Mukaddimesi*, I,5 vd.

⁹⁷ Bu isim, ‘*Unvân* kelimesi ‘başlık’ anlamında anlaşıldığından olacak ki “*et-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf* (yükümlülüğün sırlarının bilgisi)” olarak da ifade edilmiştir. Bkz. Hayreddin Karaman, ‘Kitap Hakkında’ (*el-Muvâfakât* tercümesine yazdığı tanıtım yazısı), I, viii; Mehmet Erdoğan, *el-Muvâfakât*, trc. I,18; *el-İ'tisâm*'in mukaddimesi, s.6. vb. Günümüzde Şâtıbî ve fikirleri hakkında yapılan çoğu çalışmada ise ‘*Unvânu't-Ta'rîf...*’ olarak isimlendirildiğinden bu kullanım tercih edilmiştir. Bkz. Ubeydî, *age.*, s. 97; Ali, *age.*, s. 74-75; Raysûnî, *age.*, s.111-112; Mes'ûd, *age.*, s.109; Ebû 'Ubeyde, *Mukaddime* I,64.

düşünüldüğü,⁹⁸ daha sonra ise “*el-Muvâfakât*”⁹⁹ olarak karar kılındığı bizzat Şâtübî tarafından ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Fıkıh usûlünü makasıd ağırlıklı farklı bir bakış açısı ile ele alan bu eser, yazıldığı dönemden başlayarak ilgi odağı olmasına rağmen hak ettiği asıl yeri son yüzyılda almaya başlamıştır. Bu ilgi günden güne de artarak devam etmiş ve eser pek çok defa basılmıştır.¹⁰¹

⁹⁸ Ömer Rızâ Kehhâle tarafından Şâtübî’ye ait *Muvâfakât*’tan ayrı bir kitap zannedilmişse de kaynaklar ve Şâtübî’nin kendi ifadeleri onu haklı çıkarmamaktadır. bkz. Kehhâle, *age*, I,118. Mes’ud da, ‘kitabın orijinal adı “*Urvânu’t-Ta’rîf fi* (doğrusu ‘*bi*’) *Esrâri’t-Teklîf*” demektedir ki biz, müellif de bu ismi kullanmadığı ve eserini yazım aşamasında yeniden adlandırdığı için buna katılmıyoruz. bkz. Mes’ud; *age.*, s.109.

⁹⁹ ‘Uzlaşmalar, anlaşmalar’ olarak çevrilebilen *Muvâfakât*, Türkçe’de ‘uygunluk, uygun olma, uzlaşma’ anlamına gelmektedir. (D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s.798.) Şâtübî, bu eserinde Mâlikî Mezhebi ile Hanefî Mezhebini uzlaştırmayı hedeflediğinden bu şekilde isimlendirmiştir. (*el-Muvâfakât*, I,11.) Şâtübî’nin bu eserinin ismi ‘*el-Muvâfakât*’tır. Draz’ın hazırladığı baskıda “*el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şerî’a*”, Muhammed Hıdır ve Muhammed Huseyn Mahlûf’un hazırladıkları baskıda da “*el-Muvâfakât fi Usûli’l-Ahkâm*” olarak isimlendirilmiştir. (Aynı tespit için bkz. Raysûni, *age.*, s.111, dpn.24; Ebû ‘Ubeyde, *Mukaddime* I,65.) Bu isimlendirme bu baskıların daha sonraki tekrarlarında ve Şâtübî hakkında yapılan bazı çalışmalarda da aynen korunmuştur. Türkiye’de yapılan çalışmalarda da çoğunlukla bu baskılar esas alındığından aynı adlandırma devam edegelmiştir. Şâtübî bizzat kendisi kitabını *el-Muvâfakât* olarak adlandırmaktadır. (bkz. *el-Muvâfakât*, I,11; *el-İ’tisâm*, s.16) İlk dönem kaynaklarda yer almayan bu ilavelere son dönem eserlerde rastlamaktayız. Bunun sebebinin; önceki kaynaklarda yer alan, kitap isimleri verilirken, kitabın hangi ilim dalı ile ilgili olduğu ya da içeriği hakkında kısa olarak verilen ilave açıklamalar olduğu kanaatindeyiz. *el-Muvâfakât*’ın, fıkıh usûlüne dair bir kitap olduğunu açıklamaya yönelik olarak, bu anlamlara gelen *fi Usûli’s-Şerî’a* veya *fi Usûli’l-Ahkâm* ilaveleri daha sonraları kitabın isminden kabul edilerek kullanılmıştır. Nitekim, en kadim kaynak kabul edilen Şâtübî’nin talebesi sayılan *Mucârî*’nin eserinde, ‘*Kitâbu’l-Muvâfakât*’ (*Bernâme*, s.118) ifadesi yer alırken; en yetkili kaynaklardan Ahmed Bâbâ’da da bugünkü ilavelerde yer almayan ve yukarıda açıklanan görüşümüzü destekler mahiyette ‘*Kitâbu’l-Muvâfakât fi Usûli’l-Fıkh*’ ibaresi görülmektedir. (*Neyl*, s.48.)

¹⁰⁰ Şâtübî kitabı yazdığı esnada, hocalarından birisi rüyasında kendisini görmüş ve kitabın adını sormuştur. Şâtübî de ona, ‘*el-Muvâfakât*’ şeklinde ifade etmiştir. Bu rüya kendisine anlatılan Şâtübî, bu ismi beğenmiş ve eserini bu şekilde adlandırmayı uygun bulmuştur. *el-Muvâfakât*, I, 10-11.

¹⁰¹ Baskıları: 1.İlk defa 1302/1884’te Zeytûne Üniversitesinden Sâlih el-Kâycî, Ali eş-Şenûfî ve Ahmet el-Vertânî tarafından basıma hazırlanarak Tunus hükümet basımevi tarafından dört cilt olarak yayınlanmıştır. 2.Musa Cârullah’ın yazdığı Türkçe önsözle 1327/1909’da Tataristan/ Kazan’da birinci cildin 189 sayfası yeniden basılmıştır. 3.Üçüncü basım (ikinci tam basım) (1341/1922-1923) Kahire Selefîye matbaasında Ezher Üniversitesi Rektörü Muhammed Hıdır Hüseyin (I-II) ve Muhammed Huseyn Mahlûf (III-IV) ta’lîki ile, Mısır devleti din işleri daire başkanı Muhammed Hasaneyn el-Adevî tarafından basıma hazırlanmıştır. 4.Dördüncü basım, Mustafa Muhammed (ts.) matbaasında Şeyh Abdullah Draz’ın geniş notlarıyla yapılmıştır (I-IV). Eserin bu basımı esas alan Türkçe tercümesi, Mehmet Erdoğan tarafından yapılmıştır. (İz Yayıncılık İstanbul 1990.) 5.Beşinci basım ise; Muhammed Ali Matbaasında, 1969’da Kahire’de Muhammed Muhyiddin Abdulhamid tarafından yapılmıştır (I-IV). bkz. *Mu’cemu’l-Matbûâtî’l-Arabîyye ve’l-Muarrabe*, s.1091; *Zehâiru’t-Turâsî’l-Arabi el-İslâmî*, I,607; Mes’ud; *age.*, , s.109-110; Ebû ‘Ubeyde, *Mukaddime*, I,57-58. 6.Bir diğer

el-Muvâfakât ile ilgili olarak geçmişte ihtisar vb. çeşitli çalışmalar yapıldığı gibi¹⁰² bu tür çalışmalar günümüzde de sürmektedir.¹⁰³ Bunun yanında genelde Şâtıbî, özelde de makasîd ve *el-Muvâfakât*'la ilgili çalışmalar yurt dışında ve yurt içinde artarak devam etmektedir.¹⁰⁴

2.el-İ'tisâm

Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'tan sonra en çok bilinen eseri olan *el-İ'tisâm*¹⁰⁵ bidatlara karşı Şâtıbî'nin gösterdiği tavrı yansıtmaktadır.¹⁰⁶ İki cilt olarak elimizde bulunan eserin henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

baskısı, son cilt fihrist olmak üzere altı cilt halinde İbn Affan yay. tarafından (Mısır h.1421), Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen Ebû 'Ubeyde'nin geniş bir ta'lik ve tahrîci ve Draz'ın da şerhi ile beraber neşredilmiştir. Çalışmamızda, Draz'ın şerhini de içermesi hasebiyle, bu baskı esas alınmıştır. Bazı sebeplerle diğer baskıları kaynak olarak kullanmamız gerektiğinde, onlar da özellikle belirtilmiştir.

¹⁰² *el-Muvâfakât* ile ilgili en eski çalışma, Şâtıbî'nin talebesi, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. 'Âsım (h. 829) tarafından yapılan "*Neylu'l-Munâ fi İhtisâri'l-Muvâfakât*" adlı telhîstir. Raysûnî, *age.*, s.113. Bunun yanında Şâtıbî'nin bir diğer talebesi de "*Neylu'l-Munâ mine'l-Muvâfakât*" adlı manzum bir telhis kaleme almıştır. Bu manzum eserin İspanya'da Escorial Kütüphanesi'nde 1164 nu.da bulunduğu bildirilmektedir. Ebû'l-Ecfân, *Fetâvâ* (giriş yazısı), s.47.

¹⁰³ Son asırda yapılan *el-Muvâfakât* Muhtasarları: a.Mustafa b. Muhammed Fâdıl b. Muhammed Me'meyn eş-Şenkîfî'nin (1328/1910) "*el-Murâfik ale'l-Muvâfik*" adlı manzum eseri, Fas'ta Ahmed Yümnî Matbaasında h.1324'de basılmıştır. b.İbrâhîm b. Tâhir b. Ahmed b. Es'ad el-'Azîm (1377/1957)'in *Muvâfakât Muhtasarıdır*. (Ziriklî, müellifin ailesinde iki cüz halinde ve yazma olarak bulunduğunu kaydeder. A'lâm, I,44.) c.Muhammed Yahyâ b. Ömer el-Muhtâr b. et-Tâlib Abdullâhî'l-Vulâfî eş-Şenkîfî'nin (1320/1912) "*Tavzîhu'l-Muşkilât fi İhtisâri'l-Muvâfakât*" adlı eseri, Bâbâ Muhammed Abdullah tarafından bastırıldığı bildirilmektedir. Bkz. Ebû 'Ubeyde, *el-Muvâfakât* mukaddimesi, I,33-36.

¹⁰⁴ Son dönemde Şâtıbî'nin eserlerinin basılmasından sonra, fıkıh usûlü eserlerinin hemen tamamının ondan müstağni kalmadığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra makasîd ve gaye problemini araştıran hemen her araştırmada Şâtıbî'ye başvurulmaktadır. Özelde de Şâtıbî'yi, fikirlerini ve onun makasîd anlayışını konu edinen müstakil araştırmalar yapılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû 'Ubeyde, *el-Muvâfakât* mukaddimesi, I,36.vd.

¹⁰⁵ İlk dönem kaynaklarda, "*Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bide'i* " şeklinde yer alan eserin (bkz. Mucârî, *age.*, s.118; Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48.) *el-İ'tisâm* olduğu kuvvetle muhtemeldir.

¹⁰⁶ Mucârî, *age.*, s.118; Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Ziriklî, A'lâm, I,71; bkz. Ubeydî, *age.*, s.98,112 vd.; Ali, *age.*, s.76-77; Raysûnî, *age.*, s.113.

¹⁰⁷ Baskıları: 1.Kısmen *el-Menâr*'da, XVII, (1333/1913) basılmıştır. Mes'ud, I. Goldziher'in *el-İ'tisâm*'dan yapılan bu alıntıları, *el-Muvâfakât*'tan yapılanlarla karıştırdığını kaydeder. (bkz. Mes'ud, *age.*, s.110, dpn.100.) Aynı karışıklık Brockelmann tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. *GAL. Suppl.* II,375. 2.İlk tam basım muhtemelen 1915'te Mustafa Muhammed Matbaasında, *el-Menâr*'ın editörü Reşid Rızâ tarafından hazırlanmıştır. Bu basım Şankîfî kütüphanesindeki tam olmayan metne dayalı

3.Şerh ale'l-Hulâsa fi'n-Nahv

Şâtıbî'nin, talebelerine ders metni olarak da kullandığı¹⁰⁸ İbn Mâlik (672/1274)'in *Elfiye*'si üzerine yazılmış dört büyük cilt halinde bir şerhtir.¹⁰⁹ “*el-Makâsıdu's-Şâfiye fi Şerhi Hulâsati'l-Kâfiye*” olarak isimlendirilen beş büyük cilt eserin de bu olduğu yönünde kanaatler vardır.¹¹⁰

4. Unvânu'l-İttifâk fi İlmi'l-İştikâk

Adından anlaşıldığı kadarıyla, Şâtıbî'nin dilbilim ve sarf ilmi ile ilgili yazmış olduğu bir eserdir.¹¹¹ Ahmed Bâbâ bu eserden, Şâtıbî'nin, adı geçen “*Elfiye Şerhi*” adlı eserinde, bizzat kendisinin bahsettiğini haber vermektedir. Yine Ahmed Bâbâ aynı eserin başka bir yerinde, Şâtıbî'nin hayatta iken bu çalışmasını yok ettiğine dair bir ifadeye rastladığını belirtir.¹¹²

5. Kitâbu Usûli'n-Nahv

Ahmed Bâbâ, nahivle ilgili olduğu anlaşılan¹¹³ bu eserden de Şâtıbî'nin, *Elfiye Şerhi*'nde bahsettiğini; eserin başka bir yerinde, Şâtıbî'nin “*Unvânu'l-İttifâk fi*

olarak yapılmıştır. Mesud; *age.*, s.110. 3.1418/1997'de Beyrut'ta Dâru'l-Ma'rife tarafından Mahmût Ta'muhû Halebî talik ve tahriciyle iki cilt bir arada basılmıştır.

¹⁰⁸ Mucârîf, *Bernâmec*, s.116.

¹⁰⁹ Mucârîf, *Bernâmec*, s.118; Ahmed Bâbâ, bu eseri “*Elfiye şerhleri içerisinde benzersiz*” olarak değerlendirmektedir. *Neyl*, s.48; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Ziriklî, *A'lâm*, I,71.

¹¹⁰ Erdoğan, *el-Muvâfakât*, trc., I, xv; Ziriklî, *A'lâm*'da h.862'de yazıldığı belirtir. I,75. Rabat'ta ‘Hizânetü'l-Mülkiye’ 276 nu.'da yazmasının kayıtlı olduğu bilinmektedir. Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Araştırma Merkezi tarafından tahkik ve neşrinin hazırlandığı yolunda da bilgiler mevcuttur. Ebû'l-Ecfân, *el-İfâdât*, s. 28; Raysûnî, *age.*, s.114. Mes'ûd tarafından bir diğer el yazması da, Ezheriyye, Kahire 1487/10806'da olduğu nakledilir. (*Fihris Mektebetu'l-Ezheriyye*, vol. V, 255, Kahire 1946.) Mes'ûd, *age.*, s.108'den naklen. ‘*Şerh ale'l-Hulâsa*’ ve ‘*Şerhu Recez b. Mâlik* (Mucârîf'deki ifade bu şekildedir. s.118) *fi'n-Nahv*’ ayrı ayrı eserler olmadığı kanaatindeyiz. bkz. Ali, *age.*, s. 70-71.

¹¹¹ Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Ziriklî, *A'lâm*, I,71; Ubeydî, *age.*, s.98; Ali, *age.*, s.71; Raysûnî, *age.*, s.114; Mes'ûd; *age.*, s.108.

¹¹² Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48-49.

¹¹³ Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48-49; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Ziriklî, *A'lâm*, I,71; Ubeydî, *age.*, s.99;

‘İlmi’-İştikâk” gibi, bu çalışmasını da hayatta iken yok ettiğine dair bir ifadeye rastladığını belirtir.¹¹⁴

6.el-İfâdât ve’l-İnşâdât

Günümüz ifadesiyle Şâtıbî’nin akademik günlüğü veya ders notları olarak adlandırabileceğimiz bu eser; ders anında işlenen ilmi konular, hocaları, akranları, dönemin ilmi ve kültürel yapısı gibi konularda bilgiler içermektedir. Şâtıbî’nin bizzat kendisinin de belirttiği gibi, akli ve nakli sahalarda ihtisaslaşmak isteyenleri teşvik etmek gibi bir gayesi de vardır.¹¹⁵

7.Kitâbu’l-Mecâlis

Şâtıbî tarafından, Buhârî’nin *Sahihi*’nin 34. kitabı olan “kitâbu’l-buyû”a yapılan bir şerhtir.¹¹⁶ Kitabın önemine dair Ahmed Bâbâ, ‘hiç kimsenin bilmediği hakikatleri içermektedir.’ şeklinde bir ifade kullanmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca önemli bir usûl alimi olan Şâtıbî’nin, furû-u fıkıhla ilgili bilinen yegane eseri olması hasebiyle önemi bir kat daha artmaktadır.¹¹⁸

8.el-Fetâvâ (Fetvalar)

Ali, *age.*, s.72; Raysûnî, *age.*, s.114; Mes’ûd; *age.*, s.109.

¹¹⁴ Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48-49.

¹¹⁵ *el-İfâdât*, s.81. Makkarî bu eseri bilgi kaynağı olarak kullanmıştır. *Nefhu’t-Tib*, VII,171,187-188 vb. Ayrıca bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Zirikî, *A’lâm*, I,71; Ubeydî, *age.*, s.99; Ali, *age.*, s.72-73; Raysûnî, *age.*, s.113; Mes’ûd; *age.*, s.109.

¹¹⁶ Bkz. Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Zirikî, *A’lâm*, I,71; Ubeydî, *age.*, s.98; Ali, *age.*, s.71; Raysûnî, *age.*, s.114; Mes’ûd, *age.*, s.109.

¹¹⁷ Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48.

¹¹⁸ Raysûnî, eserin önemine binaen yaptığı araştırmalarda esere rastlamadığını, bulunmasının ilim dünyası için önemli bir kazanç olacağını ifade etmektedir. *age.*, s.114

Şâtıbî'nin pek çok fetvasının olduğu bilinmekte idi.¹¹⁹ Dağınık halde bulunan bu fetvalar Ebû'l-Ecfân tarafından toplanmış ve kitap haline getirilmiştir.¹²⁰

9.Şâtıbî'ye Ait Olduğu İddia Edilen Eserler

Yukarıda sayılan eserlerin yanında¹²¹ Şâtıbî'ye ait olduğu öne sürülen “*Risâle fi'l-Edeb*” adlı bir eserden de bahsedilmekte ise de¹²² kaynaklarda böyle bir esere rastlanılmamıştır. Sanırız bu da *el-İfâdât*'ın edebiyata dair bir eser olduğunu belirtmek için verilen ek bir bilginin sonraki dönemlerde ayrı bir kitap ismi gibi anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.¹²³

Ayrıca Mes'ûd tarafından, “*Tıp Risâlesi*” adlı bir eserin Şâtıbî'ye ait olduğu, katalog verilerine ve bazı ön bilgilere dayanılarak öne sürülmektedir.¹²⁴ Hem böyle bir eserin varlığından hem de Şâtıbî'nin tıp alanındaki uzmanlığından yetkili kaynaklarda bahsedilmemektedir. Bu sebeplerden ve katalog bilgilerinde zaman zaman rastlanan yanlışlıklardan dolayı, bu eserin Şâtıbî'ye ait olduğu bilgisine ihtiyatla yaklaşılması, öncelikle eserin incelenmesi ve daha kuvvetli delillere istinat edilmesi gerekli görülmektedir.

¹¹⁹ Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.49; Mahlûf, *Şecere*, s.231; Zirikî, *A'lâm*, I,71.

¹²⁰ Fetvaların kaynağı *el-İ'tisâm*, *el-Muvâfakât* ve diğer bazı fetva kitaplarıdır. Bkz. Ubeydî, *age.*, s.99-100; Ali, *age.*, s.77-78; Raysûnî, *age.*, s.113-114; Mes'ûd; *age.*, s.111,113 vd..

¹²¹ Ahmed Bâbâ'nın *Neyl'de* Şâtıbî'nin eserlerini saymaya “...ve diğerleri” ibaresi ile son vermesi, Şâtıbî'nin başka eseri olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Bu konuda tartışmalar hk. bkz. Raysûnî *age.*, s.115.

¹²² Ali, *age.*, s.77; İbn Mansûr, *A'lâm*, I,133.

¹²³ Örnek olarak bkz. Zirikî, *A'lâm*, I,71.

¹²⁴ (Metin: Leiden Üniversitesi, 139 r-140 r; CC0 1367; Warn/Or.331-(3b) Mes'ud, *age.*, s.110. Bu el yazması Leiden Üniversitesinde bulunmaktadır. (Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, 1957, s.238.) Mes'ud, *age.*, s.110, dpn. 101'den naklen. Bu eserin Şâtıbî'ye ait olup olmadığı hakkındaki tartışma için bkz. Mes'ud, *age.*, s.110-111.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN TEFSİR USÛLÜNE VE PROBLEMLERİNE BAKIŞI

I.KUR'ÂN TARİHİ PROBLEMLERİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

A.YEDİ HARF (el-AHRUFU'S-SEB'A) ve KİRÂAT

Kur'ân Tarihi'nin en önemli meselelerinden birisi olarak İslam alimlerince tartışılmış olan “*el-ahrufu's-seb'a*”nın niteliği bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Bunun gerçek anlamıyla yedi sayısı ile bağlantılı mı olduğu, yoksa; yedi, mecâzî anlamda olup ‘genişlik ve kolaylık’ anlamına mı geldiği tartışılmıştır.¹

Kırâat ise, “herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükun, nokta ve i'rab bakımından meydana gelen değişiklik” anlamına gelmektedir.² Kırâatten farklı olarak, “*el-ahrufu's-seb'a*”da lafızlarda önemli ölçüde değişiklikler görülmesine rağmen herhangi bir anlam kayması olmaması hasebiyle olsa gerek; Şâtîbî, bu iki unsuru aynı kategoride değerlendirmektedir.

¹ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (794/1392), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1990, I,305 vd; Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân (911/1505), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1987, I,144 vd; Zerkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm, *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1988, I,140 vd; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1989, s.96; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s.122 vd.

² Demirci, *Usûl*, s.112. Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I,428 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, I,236 vd; Zerkânî, *Menâhil*, I,410 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, s.102; Albayrak, Halis, “Kıraat Sorunu,” *Dinî Araştırmalar*, c.4 sy.11, Eylül-Aralık 2001, Ankara 2001, s.19 vd.

Şâtıbî, dinin anlaşılmasında ümmî olan ilk muhataplarının anlayışının temel alınmasının gereğini açıklarken,³ örnek olarak, Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini vermektedir. Bu örnekle varmak istediği nokta, 'ifade edilmek istenen anlam bozulmuyorsa lafızlardaki değişikliğin önemli olmadığıdır'.⁴ Şâtıbî'ye göre, kırâat alimleri, mushaf hattına uygun olan kendilerince sahih kabul ettikleri rivayetlerle amel etmişlerdir. O, ilk bakışta iki okuyuş çeşidi (kırâat) arasında ihtilaf var gibi görünse de hitabın maksadı açısından fark bulunmadığını düşünür.⁵ Bunu delillendirmek için de Fâtiha 1/4, Bakara 2/9, Ankebût 29/58 ayetlerdeki yedi harfe dair örnekleri zikreder.⁶ Anılan örneklerde hitaptan kastedilenin anlaşılması açısından herhangi bir sorun yoktur. Şâtıbî, bu tür durumların ilk muhatapların geleneğinde var olduğunu da ifade eder.⁷ Verilen anlamın bütün Araplarca anlaşılması gerektiğini vurgularken, Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının bunun bir sonucu olduğunu belirtir. Şâtıbî'ye göre bu yolla ilk muhataplar olan bütün Arap kabilelerinin Kur'ân'ı anlaması sağlanmıştır.⁸

Şâtıbî, Kur'ân'ın yedi harfe göre nazil olması ve kıraatı konularını tefsir usûlü ve problemleri açısından değerlendirmemektedir. O ilgili konulara, Kur'ân'ın

³ bkz. II.Bölüm "Ümmîlik" konusu.

⁴ *el-Muvâfakât*, II,131 vd.

⁵ *el-Muvâfakât*, II,132.

⁶ Fâtiha 1/4'te "melik" veya "mâlik;" Bakara 2/9'da "yehdaûne" veya "yuhâdiûne;" Ankebût 29/58'de "li nübevviennehüm" veya "li nüsevviyennehüm" okunması.

⁷ *el-Muvâfakât*, II,132-133. Aynı şekilde kelime değişikliklerinde anlamın bozulmadığına dair Arap şairinden örnekler verir. *age.*, II,133-134.

⁸ *el-Muvâfakât*, II,136-137. Şâtıbî, Tirmizî'de yer alan Ubeyy b. Ka'b'dan (32/652) rivayet edilen ve Kur'ân'ın bu amaca yönelik olarak yedi harf üzere indiğine dair şu hadisi de delil olarak sunar. "Rasûlullâh (s.a.), Cibrîl ile karşılaştı. Ona: 'Ey Cibrîl! Ben ümmî bir ümmete gönderildim; onlar içerisinde kocakarılar, yaşlı erkekler, çocuklar, cariyeler, hayatında hiç kitap okumamış insanlar var' dedi. Cibrîl: 'Ey Muhammed! (Bil ki) Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir' diye cevap verdi." Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre (h.279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts, V,194, nu. 2944 (47.Kitâbu'l-Kırâat 11.)

anlaşılması noktasından yaklaşmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında o, problemi sadece yedi harf ve kıraatlar konusu içerisinde ele alınan, kelimelerin farklı okunmasının anlama etkisi yönüyle konu edinmiştir. Bu yönüyle Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesine ve kıraatlarına aynı açıdan bakmaktadır. Bunları, anlama tesir etmeyen ve ilahi hitaptaki maksada ters düşmeyen ihtilaflar olarak değerlendirir. Özellikle kıraat farkları görünüşte bir ihtilaf olarak değerlendirilse de bunları gerçekte ihtilaf olarak kabul etmez. Çünkü ona göre, kıraat alimleri birbirlerinin okuyuşunu reddetmezler, bu noktada sadece bir tercih farklılığından söz edilebilir.⁹

B.KUR'ÂN'IN CEM'İ

Kur'ân'ın yazılı bir metin olarak toplanması (cem'), vahyin devam etmesi sebebiyle, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmemiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife olan Hz. Ebû Bekr (13/634) devrinde yapılmıştır.¹⁰

Şâtıbî, Kur'ân'ın cem'i ve insanların yedi harften tek bir harfe yönlendirilmesinden; sünnetin, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri yanında, sahabenin yaptıklarının da sünnet kapsamında kabul edildiğine dair örnekler verirken bahsetmektedir.¹¹

Şâtıbî, Hz. Peygamber zamanında çağrışım yaptıracak bir gerekçesi ya da gerekli bir sebebi bulunmadığından konmayan hükümlerin, maksada uygun olarak

⁹ Şâtıbî'nin ameli konularındaki, gerçek kabul edilmeyen, görünüşteki ihtilaflara örnek olarak kıraatları göstermesi de bunun bir kanıtıdır. *el-Muvâfakât*, V,214-215.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Zerkâşî, *el-Burhân*, I,326 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, I,181 vd; Zerkânî, *Menâhil*, I,240 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, s.69 vd; Demirci, *Usûl*, s.91 vd.

¹¹ *el-Muvâfakât*, IV,292. Sahabenin yaptıklarını sünnet kabul etmesi; ya onların bildiği ve bize kadar ulaşmayan bir sünnete uydularından, ya da üzerinde sahabenin icmâ ettiği bir içtihat olarak gördüğündendir. *el-Muvâfakât*, IV,290.

maslahat türünden olan ve sahabe tarafından yapılagelen eylemlere örnek olarak mushafın cem'ini gösterir.¹² Hz. Peygamber zamanında buna ihtiyaç duyulmamıştı. Çünkü, Kur'ân vahyi ezberleniyordu, ayrıca herhangi bir ihtilaf da bulunmuyordu. Sadece ihtilaf sayılabilecek iki ya da üç olay meydana gelmişti.¹³ Şâtıbî'ye göre, Kur'ân'ın cem'i Hz. Peygamber zamanında sükût geçilmiş (meskûtu'n anh) olaylardandı. Bu konuda ihtilaflar artınca ve ashab birbirlerinin okuyuşunu kabul etmemeye başlayınca bunun yapılması bir gereklilik halini aldı. Bunda dine muhalefet yoktur. Şâtıbî'ye göre her sonradan olan bidat değildir.¹⁴ Şer'î kaidelere uygun olan içtihat kapsamına girer ki bu da maslahat-ı mürseledir.¹⁵

C.KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ

Kur'ân'ın Arapça olarak nâzil olduğunu yine Kur'ân ifadelerinde bulmak mümkündür.¹⁶ Bu nedenle Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ı anlamak için Arap dili mantığı ile yaklaşmak gerekmektedir, bunun başka bir yolu da yoktur.¹⁷ “Ancak herkesin Arap dilini Kur'ân-ı Kerim'i anlayacak seviyede öğrenmesi mümkün olmadığına göre, Arapça bilmeyenlerin Allah'ın kelâmını anlamalarına imkan verebilmek için onu, Arapça dışındaki dillere tercüme etmek” zarureti kendini göstermektedir.¹⁸

¹² *el-Muvâfakât*, III,157.

¹³ Bkz. *el-Muvâfakât*, III,39-40.

¹⁴ Bid'atın tanımı ve Şâtıbî'nin bid'at anlayışı hk. geniş bilgi için bkz. *el-İ'tisâm*, I,23 vd.

¹⁵ *el-Muvâfakât*, III,41.

¹⁶ Bkz. Yusuf 12/2, Şuarâ 26/195, Nahl 16/103, Fussilet 41/44.

¹⁷ *el-Muvâfakât*, II,102. Bu noktada Şâtıbî, Kur'ân'da Arapça dışındaki dillerden geçmiş kelimelerin varlığını konunun dışında tutmaktadır. Çünkü bu kelimeler arapçalaşmıştır. *el-Muvâfakât*, II,102-103, I,39.

¹⁸ Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri*, Akid Yay., Ankara 1989, s.32; Ayrıca bkz. Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, s.XI vd.

Bununla beraber Arapça'da, asli delâlet ile beraber bir de tâbî delâlet (ed-delâletü't-tâbia') vardır. İşte bu tâbî delâlet sebebiyledir ki, bırakın Kur'ân'ın tercümesini, Arapça bir sözün dahi başka bir dile aynen tercümesi mümkün değildir.¹⁹ Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın tercüme edileceği dilde, aslî ve tâbî' delalet şekillerinin Arap dilindeki gibi bir arada yer alması gerekir. Ancak o zaman tercüme mümkün olabilir. Şâtıbî'nin düşüncesine göre bu derece bir yakınlığın olması ise oldukça zordur. Fakat bu durum, sorunu çözüme ulaştırmamaktadır. Bu sebeple o, tercümeyle sadece aslî delalet açısından öngörüldüğünde mümkün görür. Manasını anlayamayan geniş kitleler için Kur'ân'ın tefsir edilmesinin ve açıklanmasının ittifakla caiz olmasından hareketle bunu, aslî manası itibariyle tercümeyle de delil olarak kabul etmiştir.²⁰

Sonuçta Şâtıbî, Kur'ân'ın manasını anlayamayan geniş halk kitlelerinin bilgi sahibi olmaları için aslî delâlet yönüyle tercümenin yapılabileceğini belirtmektedir. Fakat bu tercüme tâbî delâlet unsurlarını içermediğinden pratik uygulamada (amel) ve yorumda esas olamaz. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için, Arap dili merkezli orijinal metin temelinde incelenmesini zorunlu görmektedir.

¹⁹ *el-Muvâfakât*, II,106. Şâtıbî'de aslî ve tâbî delalet için bkz. *age.*, II,105-106; Mesud, Muhammed Halid, "Şâtıbî'de Anlam Teorisi," *İslamî Araştırmalar*, trc. Muharrem Kılıç, X/1,2,3, ss.168-173, Ankara 1997, s.170 vd.

²⁰ *el-Muvâfakât*, II,107.

D.KUR'ÂN'IN KORUNMUŞLUĞU

a.Genel Olarak Korunmuşluk

Kur'ân'ın korunmuşluğundan kasıt, Kur'ân vahyinin Hz. Peygambere sâlimen ulaşması ve nüzûlünden itibaren aslını muhafaza ederek günümüze kadar intikal etmiş olmasıdır.²¹

Kur'ân'ın korunmuş olduğu anlayışının temelinde şu ayetler yer almaktadır. *“Doğrusu Zikr'i (Kur'ân) biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz.”*²² *“Bu, ayetleri muhkem (sağlam kılınmış) bir kitaptır.”*²³ *“Ey Muhammed, senden önce gönderdiğimiz hiçbir nebî ve rasûl yoktur ki, bir temennide bulunduğu zaman şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun. Allah şeytanın karıştırdığını giderir. Sonra Allah ayetlerini sağlam olarak yerleştirir (ihkâm).”*²⁴ Şâtübî bu ayetlerde Allah'ın vahyini koruduğunu, başka herhangi bir şeyle karışmaması ve hiçbir tağyîr ve tebdîlin yer almamasını sağladığını belirtir.²⁵

İslam alimlerine göre korunmuşluk genelde iki safhada ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi, vahyin, Kur'ân'ın nüzûlü öncesi ve nüzûlü esnasındaki korunmuşluğu; ikincisi ise, Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından insanlara tebliği

²¹ Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1998, s.3.

²² Hicr 15/9.

²³ Hûd 11/1.

²⁴ Hacc 22/52.

²⁵ *el-Muvâfakât*, II,91. Mâide 5/3 ayette “*dinin tamamlandığını*” belirtilmesi ve Kur'ân ve sünnetin birbirini destekler mahiyette olması sebebiyle, Şâtübî'nin anlayışına göre, yukarıdaki ayetlerdeki korunmuşluk kapsamına sünnet de dahil olmaktadır. *el-Muvâfakât*, II,91.

esnasında negatif güçlerin Kur'ân'a müdahale çabalarına karşı korunması ve teblîğ sonrası insan müdahalesine karşı korunmuşluğudur.²⁶

b.Vahiy Tecrübesi ve Kur'ân'ın Korunmuşluğu

Şâtıbî Kur'ân'ın korunmasını dinin diğer unsurlarından ayrı bir esas olarak değerlendirmemektedir. Ona göre din bir bütündür.²⁷ İslam dini bir bütün olarak masumdur. Onu insanlara ileten Hz. Peygamber ve de herhangi bir konuda ittifak (icma) etmeleri halinde, o konuya mahsus olmak üzere ümmeti de masumdur. Dolayısıyla Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın ve vahyin korunmuşluğuna dair deliller bu hususun da delilleridir.²⁸

Kur'ân öncesi kutsal kitapların tahrîf²⁹ ve tebdîle³⁰ uğradığı yönünde Kur'ân'da bilgiler bulunmaktadır. Kur'ân öncesi kutsal kitapların korunmadan uzak olduğu bilimsel verilerle de ortaya konulmuştur.³¹

Kur'ân'ın ise korunduğu yine anılan ayetlerde bildirilmiştir. Şâtıbî konuya ilişkin görüşünü, naklettiği bir olaya dayandırarak ortaya koymaktadır. “Kâdı Ebû İshâk İsmail b. İshâk'a; ‘Niçin tebdîl anlamında Tevrat ehlinin yaptığı bir şey Kur'ân ehli için söz konusu olmamıştır?’ şeklinde sorulan bir soruya şu şekilde cevap vermiştir. ‘Allah, Tevrat ehli hakkında, ‘Allah’ın Kitabı’nı korumaları kendilerinden

²⁶ Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s.11 vd.

²⁷ Mâide 5/3. ayette tamamlanmadan hareketle.

²⁸ *el-Muvâfakât*, II,91. Dinin bütün unsurlarından “nass olarak konulmuş külli esaslarını” kastetmektedir. (*el-Muvâfakât*, I,22.) “Usûl ve fruuyla korunmuş” ifadesinde ise (*el-Muvâfakât*, I,107) ortaya çıkacak olan herhangi bir problemin çözümsüz kalmayacağını kastetmektedir.

²⁹ Bakara 2/75; Nisâ 4/46; Mâide 5/13,41.

³⁰ Bakara 2/59; A'râf 7/162.

³¹ Bkz. Kuzgun, Şaban, *Dört İncil*, İstanbul 1991, s.59-60; Tümer, Günay; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1988, s.126-127,154 vd.; Paçacı, “Kur'ân-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış,” *İAD.*, V/3, ss.175-193, Ankara 1991, s.182.

*istendiği için...*³² buyurarak Tevrat'ı koruma işini onlara tevdi etmişti. Bu sebeple onda tebdîl (değiştirme) imkanı bulmuşlardı. Oysa ki Kur'ân hakkında, *'Doğrusu Kur'ân'ı biz indirdik, onun koruyucusu da biziz.*³³ buyurarak, Kur'ân'da değişiklik yapma imkanını tanınmamıştır."³⁴

Şâtıbî bu rivayette yer alan görüşün kabul gördüğünden bahsetmekte ve dolayısıyla bu görüşe katılmaktadır. O, diğer kutsal kitapların korunması görevinin müntesiplerine verildiğini ve onlar tarafından bu görevin başarılamadığını, Kur'ân'ın korunmasını ise Allah'ın kendi üzerine aldığını kabul etmektedir.³⁵

Şâtıbî Hz. Peygamber'in, peygamberliğinden, yani ona Kur'ân'ın gönderilmesinden önce, şeytanların gökyüzündeki haberlere kulak verdikleri fakat Kur'ân'ın nüzulüyle beraber bundan engellendikleri³⁶ dolayısıyla gökteki korumanın bu şekilde olduğunu düşünmektedir. Yeryüzünde de aynı şekilde bir korumanın olduğunu ve vahye hiçbir şekilde müdahale edilemediğini, bunun sonucu olarak en üst seviyede fesahat uzmanlarının onun bir suresinin benzerini dahi getirmekten aciz kaldıklarını belirtmekte, dolayısıyla da bu gibi durumları Kur'ân'ın korunmuş olduğuna ve bu korumanın ilelebed süreceğine delil saymaktadır.³⁷

İlahi korumanın "*beşerî boyutunu*" da göz ardı etmeyen Şâtıbî, Kur'ân'ın korunmuşluğunun beşeri boyutunu da ilahi iradenin sonucu olarak görmektedir. Hz.

³² Mâide 5/44.

³³ Hicr 15/9.

³⁴ Şâtıbî bu rivayetin Ebû Amr ed-Dânî'nin "*Tabakâtu'l-Kurrâ*" adlı eserinde, Ebû'l-Hasen b. el-Muntâb'dan nakledildiğini bildirir. Aynı görüşün başka bir olayda nakli ile ilgili olarak bkz. Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (h.671), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX+F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, X,6.

³⁵ *el-Muvâfakât*, II,91-92.

³⁶ Cinn 72/8-9 ayetlere işaret edilmektedir..

³⁷ *el-Muvâfakât*, II,92-93.

Peygamber'den günümüze kadar, dinin genel olarak veya teferruattaki unsurların her birinin korunmasına yönelik vakiada gerçekleşmiş bütün olayların, Allah'ın iradesiyle olduğu kanaatindedir. Özelde Kur'ân'ın korunmasında, ona tek bir harf ilave edildiği takdirde dahi, önemli kırâat alimleri yanında Kur'ân'ı ezberlemiş olan binlerce küçük çocuğun dahi bunu tespit edip ortaya çıkarabileceğini vurgulamaktadır.³⁸

Kur'ân'ın, diğer bir lafzî korunma şekli de kırâat alimleri (kurrâ) eliyle gerçekleşmiştir. Bu alimler sahabeden şifâhî yolla aldıkları Kur'ân'ı azamî dikkat göstererek mushaflarda yazılı olduğu şekilde sonraki nesillere öğretmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak da Kur'ân hakkında hiçbir kimsenin aykırı bir görüşü olmamıştır.³⁹

Bunun yanında Şâtıbî, genelde dinin bütün unsurlarının, özelde de içerdiği anlamlar itibariyle, Kur'ân'ın korunması için çeşitli bilim dallarında incelemeler yapmak suretiyle bu sayılanların doğru bir şekilde tespitine gayret eden ilim adamlarının yetişmesini de bu korumaya dahil etmektedir.⁴⁰

c.Sonuç

Sonuç olarak Şâtıbî, korunmuşluğu Kur'ân eksenli değil de dinin unsurlarını bir bütün olarak kapsadığını; Kur'ân'ın korunmasını ise diğer ilâhî kitapların aksine Allah'ın kendi üzerine aldığı ayetlere dayalı olarak belirtmiştir. Günümüzde bazı

³⁸ *el-Muvâfakât*, II,93.

³⁹ *el-Muvâfakât*, II,94.

⁴⁰ *el-Muvâfakât*, II,93-95. Kur'ân'ın korunmuşluğu ile ilgili, günümüzdeki müstakil eserlerde yer alan tasnifte Şâtıbî'nin ifade ettiği bu tür; manevî (manaya/anlama dayalı) koruma altında incelenmekte ve "Kur'ân'a dayalı (benimseme/içselleştirme eksenli) ilimler" başlığı altında yer verilmektedir. Örnek olarak bkz. Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s.198. vd.

çağdaş araştırmacıların, Kur'ân'ın tarih içerisinde insanların çabaları ile korunduğu yönündeki görüşlerini delilleri ile sundukları bilinmektedir.⁴¹

Şâtıbî, Kur'ân'ın korunmasına yönelik tarihi birikimi de göz ardı etmemesine rağmen, asıl korunmuşluğun vakıada meydana gelen gelişmelerle sağlandığı yönündeki bu tür görüşlerin aksine;⁴² korumanın Allah'ın iradesi sayesinde gerçekleştiğini benimsemektedir. Tarihi birikim içerisinde var olan beşeri faaliyetler ise bu iradenin gerçekleşmesi yönünde atılmış adımlardır.

E.KUR'ÂN'IN PARÇA PARÇA NÜZÛLÜ (TENCİM)

Kur'ân'ı Kerîm'in bir bütün olarak değil de parça parça nâzil olduğu hususu bilinen bir gerçektir.⁴³ Bu hususu Şâtıbî de kabul etmekte, bunun Allah'ın kullara yönelik her bir tasarrufunda olduğu gibi⁴⁴ çeşitli sebep ve hikmetlere binaen gerçekleştiğini düşünmektedir.

Şâtıbî özellikle pratik hayatla (amel) ilgili hususların, mükellefi zorluğa düşürmeyecek tarzda ve dünyevi işlerin yürümesini sağlayan adetleri ortadan kaldırmayacak şekilde vazedildiğini belirtir. Çünkü normal bir insan, yapageldiği

⁴¹ Bkz. Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s.161 vd. özellikle s. 200-204.

⁴² Kur'ân'ın korunmuşluğunu müstakil olarak inceleyen Elik, eserinin ilk bölümünde, İslam bilginlerinin korunmuşluk anlayışı olan ilâhî koruma merkezli anlayışı, ikinci bölümünde ise kendisinin de savunduğu görüş olan Kur'ân'ın korunmasına yönelik beşeri önlemlerin önemine yer vermiştir. Şâtıbî'den yapılan ve yazarın görüşlerine destek mahiyetindeki alıntılar, ilgili eserin anılan bu ikinci bölümünde yer almaktadır. (bkz. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s.175-176, 198-199) Şâtıbî, Kur'ân'ın korunmuşluğuna yönelik vakıada gerçekleşmiş beşeri gayretleri göz önünde bulundurmasına rağmen; yukarıda da belirtildiği gibi, asıl olarak ilâhî korumayı kabul etmekte ve beşeri gayretleri bu ilâhî insiyatifin bir sonucu ve ona tam bağımlı unsurlar olarak görmektedir. Şâtıbî'nin korunmuşluk ile ilgili görüşleri bir bütün olarak incelendiğinde, klasik İslam alimlerinin genel kabulüne daha yakındır ve o görüşler arasında yer verilmesi daha uygun görünmektedir.

⁴³ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I,127-128; Zerkânî, *Menâhil*, I,53 vd; Demirci, *Usûl*, s.71 vd.

⁴⁴ *el-Muvâfakât*, II,12.

şeylerin dışına çıktığında bundan sıkıntı duyacaktır. Şâtıbî'ye göre bu sebeplerden dolayı ve özellikle de gönüllerin bir defadaki olumsuz tepkisini engellemek için Kur'ân, yirmi küsur senede tencîmî olarak/parça parça (nücûmen) nâzil olmuştur. Yükümlülükle ilgili hükümler de bir defada nazil olmayıp peyderpey gelmiştir. Bu tedricîlik, maslahatı ve hükümlere ısındırmayı gerçekleştirmiştir.⁴⁵

Şâtıbî'ye göre hükümlerin çoğu vakıada gerçekleşen bir sebebe binaen konulmuştur. Olaylara uygun hükümlerin konması gönüllerde daha etkili olmuş, kalpleri o hükme ısındırmıştır. Sonra gelecek hükümler için bir başlangıç olmuş ve onların kabulünü kolaylaştırmıştır.⁴⁶

İlk muhataplara başlangıçta, bu dinin, ataları Hz. İbrâhim'in dini olduğu belirtilmiş⁴⁷ ve çocuğun baba mesleğine ısındırılması gibi onlar da bu yeni dine ısındırılmak istenmiştir. Şâtıbî'ye göre, eğer bir defada hükümler gelmiş olsaydı mükellefe yüklenen sorumluluklar çoğalacak ve muhataplar tamamını, bir veya iki hükmü kabul ettiği tarzda kabul edemeyecekti.⁴⁸

II.İLMÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

A.TANIM VE GENEL İLKELER

a.Tanım

⁴⁵ *el-Muvâfakât*, II,148-149.

⁴⁶ *el-Muvâfakât*, II,149.

⁴⁷ Hacc 22/78. ayrıca bkz. Nahl 16/123, Âl-i İmrân 3/68.

⁴⁸ *el-Muvâfakât*, II,149. Yine Şâtıbî Hz. Peygamber'in, "Hayır âdettir" (İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (h.275), *Sunen*, I-II, Dâru'l-Hadîs, Kahire ts, I,80, nu.221 (Mukaddime 17.) hadisini ve nefsin bildiği ve daha önce alışkın olduğu türden şeyleri yapmaya daha yatkın olmasını delil olarak sunar. *el-Muvâfakât*, II,150.

İlmi tefsir genel anlamda “*Kur’ân ibarelerindeki ilmî istilahları açıklamak, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışmak*” şeklinde tanımlanabilir.⁴⁹ Bu tür tefsirde, Kur’ân ayetlerinin dini ilimler yanında bilimsel her tür veri ile de açıklanabileceği görüşü bulunmaktadır.

b.Kısaca Tarihçe

İlmi tefsir hareketinin başlangıç çalışmalarını tespit etmek oldukça güçtür. Ancak bu yöndeki çalışmaların tarihi Abbâsîler (750-1258) devrindeki ilim ve tercüme hareketlerine kadar götürülmesine rağmen,⁵⁰ ilmî tefsiri ilk defa sistemli bir şekilde ortaya koyan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) olarak bilinmektedir.⁵¹ Bu anlayış çerçevesinde ilk tefsiri kaleme alan ve pratik olarak en kapsamlı şekilde uygulayan da Fahrüddîn er-Râzî (606/1209) olmuştur.⁵² Bu alimlerle birlikte ilmî tefsirin önderliğini Muhammed b. Ebî'l-Fadl el-Mursî (655/1257) ile Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505) yapmışlardır.⁵³

XIX. yüzyıldaki ilmi gelişmeler neticesinde Kur’ân’dan ilmi çıkarımlar yapma geleneği canlanmış ve bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır.⁵⁴

İlmi tefsirin günümüzdeki seyriden söz ederken özellikle anılması gereken eş-Şeyh

⁴⁹ Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kâhire 1976, II,474; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,423 vd. Türkçe’de ilmî tefsir, “*bilimsel yöneliş*” (Kırca, Celal, *İlimler Ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler*, Tuğra Nşr., İstanbul 1993, s.213) ve “*fennî tefsir*” (Aydüz, Davut, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yay., İstanbul 2000, s.52) gibi adlarla anılmaktadır. Fakat daha yaygın olan “*ilmî tefsir*” ifadesinin kullanımı tercih edilecektir.

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tarih*, II,427.

⁵¹ Gazzâlî’nin tefsir anlayışı ve ilmi tefsire bakışı hakkında geniş bilgi için bkz. Okumuş, Mesut, *Gazzâlî’nin Kur’ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000 (özellikle s.181 vd.)

⁵² Râzî ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tarih*, II,237 vd.

⁵³ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II,1030 vd.; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,477 vd.

⁵⁴ Günümüzdeki gelişimi ve eserler için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,497-519; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,429 vd.; Kırca, *Yönelişler*, s.221 vd.

Tantâvî el-Cevherî (1359/1940)'dir. O, “*el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*” adlı 25 ciltlik, ilmî tefsire tam anlamıyla örnek olarak verilebilecek geniş bir eser meydana getirmiştir.⁵⁵ Ülkemizde bu akımın ilklerinden sayılan temsilcisi ise Gâzî Ahmet Muhtâr Paşa (1337/1918) olmuştur. “*Serâiru'l-Kur'ân*” adlı eseri bu konuda yazılmış önemli kaynaklardandır.⁵⁶

c.İlmî Tefsirin Dayanakları

Kur'ân'ın ilmi veriler çerçevesinde anlaşılabilceğini düşünen ilmî tefsir hareketinin dayanaklarını şu şekilde sayabiliriz.

1.Bazı Kur'ân ayetleri ve bu ayetlerin içerikleri:

“*Biz Kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik.*”⁵⁷ “*Her şeyi açıklaması için sana Kitabı Biz indirdik.*”⁵⁸ “*Yeryüzünde yaş ve kuru istisnasız her şey apaçık bir Kitaptadır.*”⁵⁹ “*Hiç Kur'ân'ı tedebbür etmiyorlar mı?*”⁶⁰

2.Kur'ân'da tabîî ilimlerin konusunu teşkil eden meselelere dikkat çeken çok sayıda ayet olması: 750 kadar ayette çeşitli ilim dallarının sahasına giren konularda Kur'ân inceleme ve tefekkürü emretmektedir.

3.Hz. Peygamberden nakledilen hadisler: “Onda öncekilerin haberleri gibi, sonra geleceklerin de haberleri mevcuttur. Aranızda çıkacak meselelerin/ihtilafların hükmü de vardır. Bir de onun bedîi(orijinal) manaları tükenmez, çok tekrarlanmakla

⁵⁵ Eser hakkında bilgi için bkz. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,505-517; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,436 vd.

⁵⁶ Muhammed Sâdık er-Râfi'î “*İ'câzu'l-Kur'ân*” adlı eserinde *Serâiru'l-Kur'ân*'a özel bir bölüm ayırmıştır. s.130-133.

⁵⁷ En'âm 6/38.

⁵⁸ Nahl 16/89.

⁵⁹ En'âm 6/59.

⁶⁰ Nisâ 4/82.

eskimez.”⁶¹ “Burada bulunan bulunmayana tebliğde bulunsun. Çünkü kendisine tebliğ olunan birçok kimse dinleyenden daha anlayışlıdır.”⁶²

4.Sahabe ve tabiûndan, Kur’ân’ın te’viline ve te’vil edilirken de değişik manalar verilmesine dair pek çok haberler gelmiştir. Ayrıca bu haberlerde Kur’ân’da her şeyin bulunduğu ifadesi ile ilmî tefsire teşvik edilmiştir.

5.Kur’ân’da müteşâbih ayetlerin bulunması.

6.Ayrıca tarihte müslümanların Kur’ân’dan kaynaklanan büyük bir medeniyet gerçekleştirmiş olmaları, İslamda ilim-din zıtlığının bulunmaması.

7.Kur’ân’ın kıyamete kadar gelecek insanlığa, ilmi her şeyi ihata eden bir rehber olarak gönderilmesi.

8.Son üç-dört asırda maddi medeniyetin öncülüğünün Avrupalılara geçmesi, bu durumun bazı Müslümanlarda aşağılık duygusuna yol açması.⁶³

d.İlmî Tefsire İtirazlar

İlmi tefsir hareketine bilinen ilk sistemli itirazlar Şâtıbî tarafından yöneltilmiş olsa da,⁶⁴ günümüzde konu ile ilgili eserlerde yer verilenler Zehebî’nin itirazlarıdır. Şâtıbî’nin ilmî tefsire itirazları ile bu itirazlara yöneltilen eleştirilere daha sonra yer

⁶¹ Tirmizî, *Sunen*, V,172, nu.2906 (46.Fedâilu’l-Kur’ân 14.)

⁶² Buhârî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Cû‘fî (256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, I-VII, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990, II,620, nu.1654 (32.Kitâbu’l-Hacc 131.)

⁶³ Aydüz, Davut, *Kur’ân’a Dair İncelemeler*, Nil Yay., İstanbul 2000, s.74-76. İlmî tefsirin temellendirildiği dönemlerde böyle bir kaygı olmasa gerektir. Bu son olarak sayılan sebep, ilmî tefsirin XIX. yy.dan itibaren yaygınlaşmasının sebebi olarak belirtilebilir.

⁶⁴ Zehebi, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, II,485; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,461.

verilecektir.⁶⁵ Şâtıbî'den sonra ilmî tefsire sistemli en ciddi itiraz Zehebî tarafından yapılmıştır. O, itirazlarını dil (lugat),⁶⁶ belâgat⁶⁷ ve itikâdi⁶⁸ yönlerden yapmıştır.⁶⁹

B.ŞÂTİBÎ VE İLMÎ TEFSİR

a.Şâtıbî'nin Konumu

İlmi tefsir hareketine bilinen ilk sistemli itiraz Şâtıbî tarafından yöneltilmiştir.⁷⁰ Daha sonraları ilmî tefsire sistemli itirazlar olsa da o, ilk olma özelliğini korumuştur.

Şâtıbî, ilmî tefsir anlayışına veya Kur'ân'dan ilmi veriler ışığında çıkarımlarda bulunmaya karşı görüşlerini; ümmiliğe, onun bir gereği olarak da dinin ve Kur'ân'ın ilk muhataplarının bilgi düzeyleri dışına çıkmamasına dayandırmaktadır.⁷¹ Çünkü Kur'ân anlaşılacak için nazil olmuştur ve ilk muhataplar

⁶⁵ I.Bölüm "İlmî Tefsir/Şâtıbî ve İlmî Tefsir" konusu.

⁶⁶ Dil (lugat) yönünden: Kur'ân lafızlarının anlaşılmasında dikkate alınması gereken, onların nazil olduğu dönemdeki anlaşılacak şeklidir. Kur'ân lafızlarının ilk muhatapları olan Arapların bilmedikleri yeni bir takım anlamlar verilmesi doğru değildir. Allahın bu lafızlarla nuzûlden asırlarca sonra ortaya çıkacak anlamları kastetmesi düşünülemez. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,491.

⁶⁷ Belâgat Yönünden: Belâgat "kelâmın (söylemin) iktizây-ı hâle (durumun gereklerine) uygunluğu" olarak tanımlanır. Kur'ân da belâgat yönüyle en yüksek derecededir. Kur'ân'ın ilmi verileri ihtiva ettiği söylenirse, Kur'ân'ın belâgatına zarar verilmiş olur. Çünkü ilk muhataplar bu sonraki manaları anlamamış olduğundan onun belâgatı zarar görür. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,491-492.

⁶⁸ İtikâdi (İnanç)Yönden: İlmi verilerin sonuçları Kur'ân anlamlarına yüklenecek olursa Müslümanların inançlarına şüphe sokulmuş olur. Çünkü ilmî kaide ve hipotezler değişmez değildir. Geçmişte doğruluğu kabul edilen pek çok ilmi verinin, bugün, yanlış olduğu ispatlanmıştır. Kur'ân'da üzerinde düşünülmesi istenen (ilmî tefsire kaynak olan) ayetlerin gayesi; insanları düşünceye davet ederek, yaratıcının kudretini, birliğini göstermek ve ibret almalarını temin etmektir. İlmî tefsiri savunanların ifade ettiği gibi bilimsel verilerin ortaya konulması değildir. Zehebi itirazlarını "Kur'ân ne felsefe, ne tıp, ne de hendese... kitabıdır" diyerek bitirmektedir. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,492-493.

⁶⁹ Zehebî'nin ilmî tefsire yönelttiği itirazlara cevaplar için bkz. Özdağ, Musa, *Feyizler*, I-VII, İstanbul 1992, II,273-281.

⁷⁰ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,485; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,461.

⁷¹ *el-Muvâfakât*, II,127 vd.

da onu anlamışlardır. Sonraki dönemlere ait ilmi veriler yönünde ayetleri anlamayan ilk muhatapların, Kur'ân'ı anlamadıklarından söz etmek gerekir ki; bu da Şâtıbî'nin sistemini üzerine bina ettiği makâsîd anlayışının temel unsurlarından biri olan “din, anlaşılacak için konulmuştur.” ilkesine ters düşmektedir.⁷²

Şâtıbî'ye göre Kur'ân'a tabiat ilimleri, matematik ilimler (riyaziyyât, hendese), mantık, ilm-i huruf vb. türden önceki ve sonrakilerin ilimlerini izafe edenler haddi aşmaktadırlar. Bu tür ilimleri Kur'ân'a izafe etmek doğru değildir. Onun en önemli delili ise ümmilik prensibidir. Çünkü selef-i salihin olarak nitelendirilen sahabe, tabiûn ve onları takip eden nesiller Kur'ân'ı, Kur'ân ilimlerini ve onun içeriğini en iyi bilenlerdi. Onlardan hiçbirisinin yukarıda anılan iddia doğrultusunda ifadeleri bize ulaşmamıştır. Eğer bu yönde herhangi bir görüşleri olsaydı, Şâtıbî'ye göre, mutlaka elde mevcut olması gerekirdi. Mevcut rivayetlere göre onların ilgilendikleri konular, teklîfî (yükümlülükle ilgili) hükümler, ahiretle ilgili hükümler ve ilgili diğer dinî konulardır.⁷³

Dıraz, Kur'ân'ın asıl hedefi olmadığı için tabiat (kevnî) ilimleri ortaya koymadığını kabul etmekle birlikte, tevhid delillerini serdetme yönüyle, Araplarca bilinmeyen, anlaşılması için derinleşme gerektiren ilimlere yer verilmiş olmasının ise tartışılabilirliğini belirtir.⁷⁴

Şâtıbî'ye göre Kur'ân hiçbir bilgi içermiyor da değildir. Ona göre Kur'ân, sadece ilk muhataplar olan Arapların bildiği türden ilimler ihtiva etmektedir.⁷⁵ Bunun

⁷² *el-Muvâfakât*, II,101 vd.

⁷³ *el-Muvâfakât*, II,127.

⁷⁴ *el-Muvâfakât*, II,128, dpn.2.

⁷⁵ bkz. I.Bölüm “İlmî Tefsir/İlk Muhatapların Bildiği İlimler” konusu.

dışında Kur'ân'ın herhangi bir bilgi içerip içermediği noktasında Şâtıbî'nin yanıtı "hayır" olmaktadır.⁷⁶ Dırazın bu noktada da bir itirazı bulunmaktadır. O, konunun aslını, yani Allah'ın Kitabı'nı anlamak ve amel etmek hususunda tabiat ilimlerinin bilinmesi yükümlülüğünün getirilmesini doğru bulmamaktadır. Fakat O, Kur'ân'ın içerdiği, cennet nimetleri ile cehennem azabının ve İsrâ ve Mi'râc gibi hususların Arapların bu dünyadaki bilgi düzeylerine dahil olup olmadığını sorgular. Sonuç olarak da, kesin bir dille, Kur'ân'ı Arapların bilgi düzeyleri ve alışkanlıkları ile sınırlandırmanın kesinlikle mümkün olmadığını ve buna ihtiyaç da bulunmadığını belirtir.⁷⁷

b.Şâtıbî'nin İlmî Tefsirin Delillerini Değerlendirmesi

1.Deliller

Şâtıbî, Kur'ân'ın bilimsel konuları içerdiğini iddia edenlerin delillerine de yer vermekte ve değerlendirmektedir.

a. "*Sana her şeyi açıklayan Kitabı indirdik.*"⁷⁸

b. "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"⁷⁹

c. Ayrıca sûre başlarında bulunan "hurûf-u mukatta'a" harflerinin Arapların bilmedikleri şeyler olması, vb. bilgilerdir.⁸⁰

2.Şâtıbî'nin Cevapları

Şâtıbî bu delillere sırasıyla şu şekilde açıklamalar getirmektedir.

⁷⁶ *el-Muvâfakât*, II,128.

⁷⁷ *el-Muvâfakât*, II,128, dpn.5.

⁷⁸ Nahl 16/89.

⁷⁹ En'âm 6/38.

⁸⁰ *el-Muvâfakât*, II,129.

a.Şâ-*tûbî'ye göre, 'Kitap'ta her şeyin açıklanmasından' kasıt; müfesirlerce, 'yükümlülük ve taabbudî' konulardır.⁸¹

b.'Hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı Kitap' ise, Şâtûbî'ye göre '*Levh-i Mahfûz*'dur.⁸²

c.Şâtûbî, sûre başlarındaki harflerle ilgili olarak, bu konuda Arapların bilgisi bulunduğu dair rivayetler olduğu kanaatindedir.⁸³ Şâtûbî'ye göre, bu harflerin bilinmeyen hususlar olduğu yönündeki yorumlar doğru değildir, bu yönde ilk dönemden nakledilen hiçbir iddia da yoktur.⁸⁴

Şâtûbî'ye göre, Kur'ân'ın içerdiği hususların inkar edilmesi doğru olmadığı gibi; içermediği hususların Kur'ân'a izafe edilmesi de uygun değildir. Bu sebeple Kur'ân'ı anlamak için özellikle Araplara nispet edilen bilgilerden istifade etmekle yetinmek gerekmektedir. Aksi takdirde Kur'ân yanlış anlaşılacak ve Allah ve Rasulü'ne kastetmedikleri anlamlar nispet edilmiş olacaktır.⁸⁵

3.Kur'ân'ın Anlaşılması İle İlişkisi

Şâtûbî'ye göre, dinin dolayısıyla da dinin kaynağı olan Kur'ân'ın anlaşılması için, ümmilerin, yani Kur'ân'ın kendi dillerinde nazil olduğu ilk muhataplar olan Arapların bilgi düzeylerine tâbî olmak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örfe varsa dinin kaynaklarının anlaşılması hususunda bunu terk etmek doğru değildir.

⁸¹ Ayetin tefsiri için bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (h.310), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1988, VIII,161-162; Kurtubî, *el-Câmi'*, X,108.

⁸² Ayetin tefsiri için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V,187-189; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI,270-271.

⁸³ Siyercilerin naklettiğine göre, sûre başlarındaki harfler Arapların Ehl-i Kitap'tan öğrendikleri "cümmel hesabı" olduğu veya yorumunu Allahtan başka kimsenin bilmediği "müteşâbihler"den olduğu yönünde bilgiler vardır. *el-Muvâfakât*, II,129.

⁸⁴ *el-Muvâfakât*, II,129.

⁸⁵ *el-Muvâfakât*, II,130-131.

Eğer böyle bir örf yoksa da, dinin anlaşılması için onların bilmedikleri bir şeyi gerekli saymak da uygun değildir.⁸⁶

4.Şâtıbî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Günümüz ilim dünyasında ilmî tefsire karşı öne sürülen deliller, özellikle Zehebî'nin iddiaları -ki Şâtıbî'nin bazı görüşlerini de içermektedir- temel alınarak eleştiri konusu olmuştur. Burada ilmî tefsire karşı çıkanlara yöneltilen eleştirilerin Şâtıbî ile ilgili olanlarına değinilecektir.

Dıraz, “Araplara nispet edilen bilgilerle..” ifadesine itiraz eder. Bunun yerine “insanların çoğunluğuna nispet edilen bilgiler...” ifadesinin daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü Kur’ân’ın muhatapları, hitabın kendisine ulaştığı herkestir. Ve de ilk muhataplardan başkası daha farklı anlayabilir. Nitekim Hz. Peygamber “*Benden bir ayet de olsa (başkalarına) aktarın (tebliğ edin). Nice ulaştırılan, (ilk) duyandan daha anlayışlıdır...*” buyurmuştur.⁸⁷

Yine Dıraz’a göre; ilk muhatapların, canlıların hayatını konu eden “*Tabiat Tarihi*” ilmiyle uğraştıklarına dair bize herhangi bir veri nakledilmemiştir. Şâtıbî'nin mantığı ile hareket edersek, Nahl Sûresi'ndeki sütün ve balın oluşumu ile bunların yaratılışındaki Allah'ın hikmetleri ile ilgili ayetleri⁸⁸ anlarken, arı ve süt veren hayvanların hayatları hakkında bilgi veren ilimlerden yararlanmak uygun olmayacaktır. “*Burada düşünen bir millet için ibret vardır.*” ayetinden ilgili dersi çıkarmak için balın ve sütün nasıl oluştuğunu bilmek gerekir. Ayrıca ayetteki

⁸⁶ *el-Muvâfakât*, II,131.

⁸⁷ Buhârî, *Sahîh*, I,37, nu.67 (3.İlim 9); Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (h.261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991, III,1305, nu.1679 (28.Kasame 29).

⁸⁸ Nahl 16/66-67.

“*insanlar için şifa vardır.*” ibaresinin tam olarak anlaşılması için; hangi hastalıklara şifa olduğunun, hangi hastalıklar için zararlı olduğunun bilinmesi gerekir. “*İnsanlar*” ifadesinin bütün insanları mı, bazı insanları mı kapsadığının bilinmesi gerekir. Sonuç olarak, Allah’ın Kitabı bütün insanlar içindir ve ondan kabiliyetleri ve ihtiyaçları ölçüsünde bir şeyler elde ederler. Şu kadar var ki, Şâtıbî gibi düşünersek, Arapların da Kitabı anlama konusunda eşit olmaları gerekirdi ki, durum hiç de öyle değildir.⁸⁹

İlmî tefsire Şâtıbî’nin itirazı, Kur’ân’ın Araplara gönderildiği, onlarca anlaşıldığı, onlar tarafından bilinmeyen bir mananın Kur’ân lafızlarına verilemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu yapıldığı takdirde, Kur’ân’ın belâgatının kaybolacağı düşüncesidir. Şâtıbî’nin bu noktaya varacak şekilde anlaşılabilir tenkitlerini dikkate değer bulmayan Akdemir, ilahi vahye muhatap olanların, ahkam ayetlerinde bile, Kur’ân lafızlarını farklı anladıkları gerçeğine işaret etmektedir.⁹⁰

Kur’ân’ın sadece belli bir zaman diliminde yaşayan Araplara değil de, zaman ve mekanlar üstü, bütün insanlığa gönderilmiş bir kitap olduğu; Kur’ân’ın özellikle ahkam ayetleri dışındaki yer, gökler, denizler vs. ile ilgili bazı ayetlerden kastolunan manaların ancak son zamanlarda anlaşılabilirliğini vurgulayan Akdemir, bu durumun Kur’ân’ın belâgatına zarar vermediğini, aksine onun belâgatını daha da pekiştireceği düşüncesindedir. Ona göre, Şâtıbî ve onun görüşleri doğrultusunda sistemini oluşturan Zehebî, Kur’ân’ın Araplara değil de bütün insanlığa gönderilmiş bir kitap olduğunu unutmuş görünmektedirler.⁹¹

⁸⁹ *el-Muvâfakât*, II,130, dpn. 2.

⁹⁰ Akdemir, Salih, “İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine”, (Draz, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*’ya yazılan giriş), s.XXII.

⁹¹ Akdemir, “İlmî Tefsir,” s.XXII-XXIII.

Bir diğler eleştiri de şu şekildedir. Kur'ân'a sadece muhatap açısından değil, mütakellim açısından da bakmak gerekir. Mütakellim açısından bakınca; Allah “ ‘allâmu'l-ğuyûb (gaybları bilen)” olduğuna göre, o günkü insanların anladığı ile beraber kıyamete kadar gelecek olan insanları da muhatap almış olması, onlara da hitap etmesi mümkündür. Dolayısıyla her devrin insanı Kur'ân'dan ayrı bir mana anlar ve ondan istifade eder.⁹² Kur'ân'ın bütün insanlığa gönderildiğini ifade eden ayetler de bulunmaktadır.⁹³

Ayrıca, Kur'ân'ın belâgat özelliğini, normal şartlar için kullanılan belâgat tanımını tam olarak karşılamadığından hareketle; Kur'ân'ın belâgatını ele alan Akdemir, Kur'ân'ın özel durumu sebebiyle yeni bir belâgat tanımı yapılmasını teklif eder. Onun belâgat tanımı, “*Kur'ân'ın her zaman ve mekanda iktizâ-yı hâle uygunluğu*” şeklindedir.⁹⁴

Bir diğler eleştiri noktası da şâtıbî'nin üslûbu ile ilgilidir. şâtıbî'nin, ilk muhatapları bilmiyor diye, Kur'ân'ın daha sonra ortaya çıkan ilimleri ihtiva etmediğini savunması ve kendisi gibi düşünmeyenleri Kur'ân'ı anlamamakla itham etmesi de, tenkit edilmekte ve haksız bulunmaktadır. Çünkü şâtıbî'ye göre bu çeşit bir anlayış Kur'ân'ı anlamamak ve onu gayesinden uzaklaştırmaktır. Cerrahoğlu bu noktada şâtıbî'ye; “Kur'ân'ın mahallî bir eser olmadığını, insanlığın kitabı olduğunu” hatırlatmaktadır.⁹⁵

⁹² Aydın, *İncelemeler*, s.79 vd.

⁹³ bkz. Kalem 68/52, Furkân 25/1, Enbiyâ 21/107 vb.

⁹⁴ Akdemir, “İlmî Tefsir,” s.XXIII.

⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tarih*, II,462. İtikâdî açıdan ilmî tefsire yapılan tenkidler hk. değerlendirmeler için bkz. (Akdemir, “İlmî Tefsir,” s.XXV; Cerrahoğlu, *Tarih*, II,465 vd.) Fakat bu tenkidler, şâtıbî'nin değil Zehebî'nin itirazları olması sebebiyle burada yer vermeye gerek görülmemiştir.

Şâtıbî'nin ümmiliği temel alan bu anlayışına bir diğer eleştiri de Tahir b. Âşûr'a (1293/1973) aittir. Ona göre; “Kur’ân’ın indiriliş amacı, Arabı, bulunduğu durumdan başka bir duruma, yani cehaletten ilme ulaştırmak içindir. İkinci olarak Kur’ân’ın daveti özel değil geneldir. Ayrıca Kur’ân’ın anlamları sınırlı değil tam aksine sınırsızdır. Bu yönden Kur’ân’ın anlamlarını, inzali sırasında Arapların ulaştığı ilmi seviyeye tahsis etmek mümkün değildir. Mu’ciz olması, lafızlarının güzelliğinde ve manalarının çokluğundadır. Kur’âni kavramlarla ifade edilen anlamların anlaşılmasında, anlayışların değişik olması makuldür. Çünkü nice anlayış sahibinin üstünde daha anlayışlı kişiler bulunmaktadır.”⁹⁶

İctihad ve evrensellik temelli eleştiri. Bu eleştiri sahiplerine göre, Kur’ân’ı belli bir döneme tahsis etmek onun evrenselliğine gölge düşürür. Şâtıbî, Kur’ân’da yer aldığı kadarıyla bilime de karşı değildir. Onun karşı olduğu şey sonradan ortaya çıkan bilgilerin kullanılarak tefsir yapılmış olmasıdır. Fakat bu da tutarlı değildir. Kırca’ya göre bu ilkeyi uygulayacak olursak fıkhıdaki icthadı da ortadan kaldırmak gerekir. O, “fıkıhta caiz olan bir şey neden ilmî tefsir için caiz olmasın?” sorusunu sorar.⁹⁷

Bu noktada belirtmek gerekir ki, ilmî tefsir için bazı esaslara uyulması da tavsiye edilmiştir. Bunlar; a.Ayetler tefsir edilirken, lugat ve nahiv bakımından hamledilmesi imkansız manaları vererek ibareleri zorlamamak, b.Kesinlik

⁹⁶ Bkz. İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1293/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ys. ts, I,44-45; Kırca, İbn Âşûr'un tenkitlerinin hem Kur’ân’ın genel ilkeleri hem de realiteye uygun olduğunu düşünür. Kırca, *Yönelişler*, s.228'den.

⁹⁷ *Yönelişler*, s.228.

kazanmamış nazariyelere itibar etmeyerek, sadece kesinleşmiş olan ilmi verilere istinat etmek.⁹⁸

C.İLK MUHATAPLARIN SAHİP OLDUĞU İLİMLER VE VASIFLAR

Şâtıbî ümmilik prensibini dayandırdığı, vahyin ilk muhataplarının ümmiliğini açıklarken; Kur’ân’ın, o günkü Arapların bilgi ve birikim düzeylerini muhafaza ettiğini vurgulamaktadır. Kur’ân’ın bu ilimler haricinde ilmi veri ve hipotezlere göre anlaşılmasını doğru bulmadığından, Kur’ân’ın ilk muhataplarının bildiği ilimlere ve ilk muhatapların özelliklerine özel bir yer ayırır.⁹⁹

a.İlimler

1.Nücûm İlimi: “Karada ve denizde yollarını bulma, onların hareketiyle zamanın değişimine, ay ve güneşin seyrinde konaklarını bilme ve bunların ne anlama geldiğine dair ilim.”¹⁰⁰ Şâtıbî, bu ilimle ilgili Kur’ân’da pek çok ayete yer

⁹⁸ Akdemir, “İlmî Tefsir,” s.XXIX. Kırcı da, ilmî tefsir anlayışının şu şekilde kurallara bağlanmasını teklif etmektedir. a.Kur’ân’da yer alan bilimlerle ilgili konuların açıklanması ve kavramların içeriğinin doldurularak ayrıntılarının tespit edilmesi Kur’ân’ın genel ilkelerine ters düşmez. b.(Bu durum) Geçmişten günümüze kadar yapılagelen uygulamalara da uygun düşer. c.Bilimsel konular, kesin olmayan faraziyelerle yorumlanır ve bu yorumlar da kesinmiş gibi ifade edilirse veya kavramların içeriği dışarıdan anlam yükleme şeklinde doldurulursa, böyle bir yaklaşım tasvip edilemez. d.Sûfî ekolün yorumları için tespit edilen kurallar arasında yer alan “yapılan yorumların kesinlik ifade etmeyeceği” ilkesi ilmî tefsir için de geçerli olmalıdır. f.Aşırılıkların ve anlam sapmalarının yapıldığı yorumların makul görülmesi de beklenemez. Gerekli olan ölçülü ve dengeli hareket etmektir. *Yönelişler*, s.229.

⁹⁹ *el-Muvâfakât*, II,112-126. Draz ise, burada yer verilen bazı hususların ümmilikle bir bağlantısının olmadığını vurgular. *el-Muvâfakât*, II,117, dpn 3; II,124, dpn. 4; II,125, dpn.3; II,126, dpn. 2.

¹⁰⁰ *el-Muvâfakât*, II,112-113.

verilmesini¹⁰¹ önemsiyor ve Arapların bilgi düzeyine Kur'ân'ın atıf yaptığını ima ediyor.¹⁰²

2.Envâ' İlmi: “Yağmurun yağacağı zaman, bulutların oluşumu, onları sürükleyen rüzgarların esmesi ile ilgili ilimler.”¹⁰³ Şâtıbî'ye göre Şari' bu konulara da ilk muhatapların bilgileri olması sebebiyle atıfta bulunmuştur.¹⁰⁴ Dıraz bu ilmin de çoğunluk tarafından değil, ihtiyaç duyanlar tarafından bilindiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁵

3.Tarih ve Geçmiş Milletlerin Bilgileri: “Kur'ân ve sünnette tarihe pek çok atıf vardır. Bunlar ilk muhataplar tarafından nakledilenler türünden olmakla beraber pek çoğu Arapların bilgisi olmayan gayba dair haberlerdir.”¹⁰⁶ Şâtıbî bu ifadeyle Kur'ân'da Araplarca bilinmeyen gayba ait tarihi bazı hususların yer aldığını kabul etmektedir. Bu onun Kur'ân'ın ve dinin tamamının, ilk muhatapların bilgi düzeyi

¹⁰¹ Örnek olarak bkz. En'âm 6/97, Nahl 16/16, Yâsîn 36/39-40, Yunus 10/5, İsrâ 17/12, Mülk 67/5, Bakara 2/189.

¹⁰² Draz'a göre, Kur'ân'ın muhatapları nücum ilmini bilmeselerdi bile ayetlerde bahsedilen hususlardan dolayı dikkatlerini bunlara yönelmeleri sebebiyle bu tür ayetleri anlamaları mümkün olacaktı. Çünkü bunları anlamak için gözlem yeterlidir. Ayrıca bu ilim çoğunluk tarafından bilinen bir ilim de değildi. *el-Muvâfakât*, II,113, dpn. 1.

¹⁰³ Envâ' kelimesinin bu ilim için terim olarak kullanılması hakkında bkz. İbnu'l-Esîr, Mecdu'd-Dîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (h.606), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, V,122-123; Zebîdî, Zeynu'd-Dîn Ahmed b. Ahmed b. 'Abdi'l-Latîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, II,920-921, (Ahmed Naim'e ait dpn. 2.).

¹⁰⁴ *el-Muvâfakât*, II,114-117. örnek olarak bkz. Ra'd 13/12-13, Vâkıa 56/68-69,82, Nebe' 78/14, Hicr 15/22, Fâtır 35/9, Rûm 30/48.

¹⁰⁵ Dıraz o günkü Arapların bazı ayetlerde ifadesini bulan ziraat (Vâkıa 56/63) ve insanın yaratıldığı meninin oluşumu gibi (Vâkıa 56/58) yine yaratılışla ilgili bazı hususları (Târik 86/7-8), parmak uçlarına kadar yaratılmanın ne anlama geldiği (Kıyamet 75/3-4) gibi özel ilimler gerektiren konuları incelikleriyle bilmediklerini fakat Yaratıcının kudretine delil olarak anlayabildiklerini ifade ediyor. Dıraza göre durum bugün de aynıdır. *el-Muvâfakât*, II,113-114, dpn. 1.

¹⁰⁶ *el-Muvâfakât*, II,117.

olan “ümmiliği” esas aldığına dair iddiasıyla çelişmektedir.¹⁰⁷ Kur’ân’da da Hz. Peygamber’e hitaben “İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce sen de milletin de bunları bilmezsiniz.”¹⁰⁸ buyurulmaktadır.

4.Çoğu ya da Tamamı Bâtıl Olan İlimler: ‘Iyâfe,¹⁰⁹ zecr,¹¹⁰ kehânet, remil hattı (*hattu’r-reml*),¹¹¹ çakıl atma ve uğursuz sayma (*tayra*)¹¹² gibi. Şâtıbî’ye göre bunlar, gaybı öğrenme anlamına geldiğinden yasaklanmıştır. Gaybı öğrenme ifade etmeyen *fa’l*¹¹³ ise serbest bırakılmıştır.¹¹⁴

5.Tıp İlmi: Şâtıbî’ye göre Araplarda, öncekilerin ortaya koydukları tabiat ilimleri üzerine kurulu haliyle değil de; kendi ümmî tecrübelerinden kaynaklanan, ilk tabiplerden de kalma olamayan, kendilerine has bir tıp bilgisi mevcuttu. Dinde de bu

¹⁰⁷ Dıraz ise bu çelişkiyi kabul etmekte ve Kur’ân’ın Arapların bildikleri doğrultusunda indiği, doğruları onayladığı veya ilave yaptığı, yanlışları ise kaldırdığı yönündeki anlayışın zorlama olduğunu ve buna gerek olmadığını belirtir. Çünkü Hz. Peygamber bütün insanlığı, bilmediklerini öğreterek, hatalarını düzelterek, karanlıktan aydınlığa çıkaracak bir kitapla gönderilmiştir. Bunun o toplumda bir kökeni olmuş veya olmamış bir önemi yoktur. *el-Muvâfakât*, II,117-118, dpn. 3.

¹⁰⁸ Hûd 11/49. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/44; Yusuf 12/42.

¹⁰⁹ ‘Iyâfe: “Zecru’t-tayr” da demektir. Kuşun isimleri, sesleri ve geçtiği yerlerden uğur ya da uğursuzluk anlamları çıkarmaktır. Bunun da Arapların âdetlerinden olduğu bilinmektedir. İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, III,330.

¹¹⁰ Zecr (zecru’t-tayr): Kuş uçurmak sûretiyle (sağa veya sola gitmesine göre) uygulanan bir tür kehânettir. İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, II,296-297.

¹¹¹ Hatt: Sonucu itibarıyla bir nevi kehanettir. İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, II,47-48.

¹¹² Tayra (tıyara): Uğursuzluk telakkisi demektir. Bir kimsenin önünden herhangi bir kuş, ceylan vb, eğer sağ tarafından sol tarafına geçerse bunu uğursuz sayarlar; sol tarafından sağ tarafına geçerse bunu da uğurlu sayarlardı. İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, III,150-152.

¹¹³ Fa’l: Uğursuzluğun aksine bir şeyi hayra yormak demektir. Mesela bir hastanın kendisini “ey sâlim!” diye çağıran birini duyduğunda bunu iyileşeceğine yorması gibidir ki bu dinen yasaklanmamıştır. İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, III,405-406.

¹¹⁴ Şâtıbî’ye göre Hz. Peygamber gaybdan bilgi öğrenme yönünde vahiy ve ilhamı getirmiştir. Nübüvvetten bir parça olmak üzere vefatından sonra insanlara “sadık rüyayı” [bkz. Buhârî, *Sahîh*, VI, 2562, nu. 6582 (95.Ta’bîr 2.)] diğer bazı özel kimseler için de numune olarak ilham ve feraseti bırakmıştır. *el-Muvâfakât*, II,118-119.

doğrultuda genel, doyurucu, az ve kapsayıcı bilgiler yer almıştır.¹¹⁵ Örnek olarak “*iyiniz, içiniz, israf etmeyiniz*” ayeti¹¹⁶ verilebilir.

6.Belâgat ve Fesâhat Türleri ve Üslûp Özellikleri: Şâtıbî'ye göre bu, Arapların en üstün oldukları alandı.¹¹⁷ Kur'ân onları acze düşürecek bir şekilde gelmiş ve benzerini getiremeyecekleri hususunda meydan okumuştur.¹¹⁸

7.Darb-ı Meseller: Kur'ân'da mesellerin kullanıldığını Kur'ân'ın kendisi bildirmektedir. “*Andolsun ki Biz Kur'ân'da insanlar için her çeşit misale yer vermişizdir.*”¹¹⁹ Şâtıbî, Kur'ân'ın şiiri kullanmadığını özellikle belirtir. Çünkü şiirin gerçekliği yoktur.¹²⁰ Delil olarak “*Biz ona (Hz. Peygambere) şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi.*”¹²¹ ayetini gösterir. O, buraya kadar sayılan ilimlerin, ümmi Arapların bilgi birikimlerini ve sahip oldukları ilimleri anlamamız açısından yeterli olduğu kanaatinde.

b.İlk Muhatapların Vasıfları

Şâtıbî, ilimler gibi; ilk muhataplar olan Arapların özelliklerini de, yine Kur'ân'ın indirilişinde dikkate alındığı düşüncesiyle şu şekilde sıralamaktadır.¹²²

1.Güzel Ahlak. Şâtıbî'ye göre, öncelikle ahlakın güzellikleri ile donanmak ilk muhatapların dikkate aldıkları şeydir.¹²³ Din de, en büyük maksat olan; şirki ve

¹¹⁵ *el-Muvâfakât*, II,120.

¹¹⁶ A'râf 7/31.

¹¹⁷ *el-Muvâfakât*, II,121.

¹¹⁸ İsrâ 17/88.

¹¹⁹ Rûm 30/58; İsrâ 17/89.

¹²⁰ *el-Muvâfakât*, II,122.

¹²¹ YâSîn 36/69. ayrıca bkz. Şuarâ 26/224-6.

¹²² *el-Muvâfakât*, II,122.

ahiretle ilgili konuları inkarı yasaklamayı bunlara ilave etmiştir. Aslında öyle olmadığı halde, kendileri için kerem ve güzel ahlak olarak kabul ettikleri şeyleri veya faydalı olduğunu düşündükleri fakat zararlı olan şeyleri kaldırmıştır. İçki ve kumar bunlara birer örnektir.¹²⁴

Şâtıbî'ye göre güzel ahlak iki kısımdır. a.Alışıl gelmiş, akla yatkın ve kabul gören; İslam'ın ilk yıllarında bu tür prensiplere muhatap oluyorlardı. b.Anlamı ilk anda anlaşılmayanlar ve sonraya bırakılanlar. En sona bırakılan ribâ yasağı vb.dir.¹²⁵ Şâtıbî devamla, Arapların cahiliyede sahip oldukları bazı hükümlerin İslam tarafından benimsendiğinden bahseder. Kırâz (mudârebe), diyet (yüz deve olarak belirlenmesi), diyetin âkileye yüklenmesi, çocuğun nesebinin kâiflik (ilmi kıyâfe) yoluyla babasına bağlanması, hacda meş'ari haramda vakfe yapılması vb.¹²⁶

2.Üslûp Özellikleri. Sayılanlara ilaveten Şâtıbî, Kur'ân üslubunda ilk muhatapların bildikleri, gök, yer, dağlar, bulutlar gibi unsurlara; tevhid, ahiret ve nübüvvet delilleri ile muhatap olduklarını belirtir.¹²⁷ Yine Kur'ân'da, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin, ellerinde mevcut olan Hz. İbrahim'in dininin aynısı

¹²³ Şâtıbî'ye göre Mekki surelerin çoğunda bu özellik göze çarpar. Örnek, Nahl 16/80, En'âm 6/151, A'râf 7/32-3.

¹²⁴ *el-Muvâfakât*, II,124. İçkinin, cesaret, cömertlik, zindelik gibi faydaları olduğunu iddia ederler; kumarın sonucu da fakirleri doyurur, ihtiyaç sahiplerini gözetirlerdi, faydasına inanırlardı. Bakara 2/219 da zararının fazlalığına işaret edilmiştir. Ayrıca bkz. Mâide 5/90.

¹²⁵ *el-Muvâfakât*, II,124. Dıraz, bu konunun ümmilikle bağdaştırılmasını yadırgamaktadır. Ona göre güzel ahlak adına hiçbir şey bilmeselerdi, Hz. Peygamberin getirdiği hususlara imandan sonra yine uyacaklardı. Nitekim kızların diri diri gömülmesi, riba, içki, soygun, yağma vb. kökleşmiş esaslar böylece kaldırılmıştır. Anılanların ümmilikle ilgisi yoktur. Sadece Araplarda değil her millette iyi ve kötü hususlar bulunur. *el-Muvâfakât*, II,124, dpn. 4.

¹²⁶ *el-Muvâfakât*, II,125.

¹²⁷ *el-Muvâfakât*, II,125. Çok açıktır ki, bu deliller bütün insanlığa sunulmuştur. Araplara mahsus değildir. Bkz. Draz, II,125, dpn. 3.

olduğunu belirtilmiştir.¹²⁸ Cennetin yiyecek ve içeceklerini de onların bildiği türden açıklanmıştır.¹²⁹

Şâtübî Kur'ân'ın tamamının “*hikmet*” olduğundan¹³⁰ hareketle; Arapların da hikmeti bilmesini ve içlerinde de hikmet sahibi kimselerin olmasını, vahyin muhtevasının onlara uygun bir şekilde geldiği şeklinde yorumlamaktadır.¹³¹

Sonuç olarak Şâtübî, Arapların sahip olduğu her hususun aynı şekilde değerlendirilebileceğini iddia etmekte, dinin onların alışkın olduğu durumlar dışında çıkmadığını savunmaktadır. Buna dayanarak da dinin ümmi olma özelliğinin netleştiğini belirtir.¹³²

D.KUR'ÂN'A İZAFE EDİLEN İLİMLER

Yukarıda sayılan ilimler Kur'ân'ın ilk muhataplarının sahip oldukları ilimlerdir. Şâtübî'ye göre, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bu bilgi birikiminin dışında herhangi bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Aksine, Kur'ân'ın anılanlar dışındaki ilmî verilerle açıklanması doğru da değildir. Bunlarla beraber Şâtübî Kur'ân'la bağlantılı olarak aşağıdaki ilimlere de değinmektedir.

¹²⁸ Bkz. Hacc 22/78, Âl-i İmrân 3/67.

¹²⁹ Örneğin su, süt, içki, bal, hurma, üzüm gibi bildikleri meyveleri kullanıp, ceviz, badem, elma, armut kullanmamıştır. *el-Muvâfakât*, II,125-126.

¹³⁰ Bkz. Nahl 16/125. Hikmetin anlamları ve Kur'ân'ın hikmet olması hakkında geniş bilgi için bkz. Uğur, Hakan, “Kur'ân'da Hikmet Kavramı,” Basılmamış Doktora Semineri, ss.1-76, Konya 2003.

¹³¹ *el-Muvâfakât*, II,126.

¹³² *el-Muvâfakât*, II,126.

a.Yardımcı (Alet) İlimler

Kur'ân'ı anlamak ve çıkarımlar yapabilmek için “alet” konumunda olan, Allah'ın muradını anlamaya “yardımcı” ilimlerdir. Şâtıbî, bu kategoriye giren ilimler olarak şunları saymakta ve bunların gerekliliği hususunda ittifak edildiğini vurgulamaktadır. a.Arap diline dair ilimler; bu türe dahil olan bilgilerin Kur'ân'ın anlaşılmasında asla vazgeçilmeyecek türden olduklarını ifade etmektedir. b.Kırâat ilimleri. c.Nâsîh ve Mensûh. d.Fıkıh Usûlü kaideleri. e.Esbâb-ı Nüzûl İlmi. f.Mekkî ve Medenî İlmi.¹³³

Bunlara ilaveten Kur'ân'ın anlaşılmasında -gerekli olmadığı halde-, bunlar arasına dahil olduğu iddia edilen ilimler de bulunduğunu belirtir ve sayılanlar dışındakileri bu kategoride değerlendirir. Örnek olarak da Râzî'nin (606/1209) astronomiyi,¹³⁴ İbn Rüşd'ün (595/1198) de felsefeyi¹³⁵ gerekli olarak kabul etmelerini gösterir.¹³⁶ Şâtıbî'ye göre bu konuda ölçü Kur'ân'ın anlaşılmasında vukufiyetlerine binaen selef-i salihindir. Onların bu gibi ilimleri zorunluluk saymamalarından gerekli görmedikleri anlaşılmaktadır.¹³⁷

b.Kelâm Olması Açısından Kur'ân'ın Bütününden Elde Edilen Bilgiler

Şâtıbî, “Kur'ân'ın mucize oluşu” ve “Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delili olmasını” bu kısımda değerlendirir. Bu anlam, şer'i hükümlerin elde edilmesi

¹³³ *el-Muvâfakât*, IV,198.

¹³⁴ Örnek olarak bkz. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, I-XXXII+F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, II,93 vd.

¹³⁵ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, Matba'atu'l-İlmiyye, Mısır h.1313, s.2-3.

¹³⁶ *el-Muvâfakât*, IV,198.

¹³⁷ Şâtıbî'ye göre bir başka ölçü de otorite olan kimselerin görüşleridir ki bu konuda O, Ebu Hâmid el-Gazzâlî'yi bu konudaki görüşleri açısından kaynak olarak vermektedir. *el-Muvâfakât*, IV,198-199.

gibi Kur'ân'ın tafsilatından, ayrıntılarından, nassların tek tek incelenmesinden değil, bizatihi kendisinden, mahiyetinden elde edilen bir çıkarımdır.¹³⁸

c.Kur'ân'ın İnzâlinde Âdetullahtan Çıkarılan Bilgiler

Şâtıbî bu kısma, Kur'ân'ın indiriliş sürecinde ve hitabında, Allah'ın kullara olan davranış şekillerini (muamelelerini) dahil eder ve kullar için örnek alınması gereken bilgiler olarak değerlendirir. Çünkü Allah, kadîm ve münezzehtir olmakla beraber, insanların anlamaları için Kur'ân'ı Arapça göndermiş; içeriğini de, muhataplarına yaklaştırmak ve nezaketten anlayabilecekleri seviyeye indirlemiştir.¹³⁹

d.Kitap Nasslarının Mantûk Ve Mefhûmundan Elde Edilen Bilgiler

Şâtıbî, bu maddeden, Arap dilinin elverdiği ölçüde, Kur'ân'ın nasslarının lafız ve manalarından elde edilecek bilgilerin anlaşılmasını kasteder. Bu bilgiler de ona göre şu üç türe aittir.

1.“Allah Teala'yı bilme (ma'rifet);” Şâtıbî'nin burada belirttiği kelimelerin konularıyla örtüşmektedir.¹⁴⁰

2.“Allah'a yönelmenin nasıl olacağını bilme;” Bu bölümün konuları da fıkıh ilminin konularıyla örtüşmektedir.¹⁴¹

3.“Ölüm ötesine (ahiret) dair bilgiler.”¹⁴²

¹³⁸ *el-Muvâfakât*, IV,199.

¹³⁹ *el-Muvâfakât*, IV,200. Konunun daha iyi anlaşılması için bu çeşit çıkarımlara şu örnekleri verir. a.“Uyarmadan önce sorgulamanın olmaması” (İsrâ 17/15), b.“Geleneğimizde söylenmesinde haya edilen şeylerin söylenmesi, gerektiğinde kinâye gibi yollarla ibarenin güzelleştirilmesi” (Nisâ 4/43, Mâide 5/6,75, Tahrîm 66/12), “açıkça söylenmesi gerektiğinde geri durulmaması” (Bakara 2/26, Ahzâb 33/53) vb. bkz. *el-Muvâfakât*, IV,200-204.

¹⁴⁰ Allahın zâtı, sıfatları ve fiilleri ile ilgili bilgiler, nübüvvet, dinde sabit olan teorik ve pratik her bir asıl ile itirazlara karşı ortaya konan deliller bu gruba aittir. *el-Muvâfakât*, IV,204-205.

¹⁴¹ Bu guruba ibadetler, âdetler ve muameleler ile her birinin tamamlayıcı unsurları (mükemmilât) olan kulluğun icra şekilleri (tabbudî) ile ilgili konular dahildir. *el-Muvâfakât*, IV,204-205.

Bu sayılanlardan da anlaşılacağı üzere Şâtıbî Kur'ân'ın içerik bilgileri olarak dinî ilimleri kastetmektedir. Dolayısıyla bilimsel veriler ışığında Kur'ân'dan anlaşılın ve ilmî tefsirin konusu olan bilgilere dair herhangi bir ifadede bulunmamaktadır.

E.DEĞERLENDİRME

(Şâtıbî'nin İtirazının Sebepleri)

Şâtıbî'nin ilmî tefsire olan itirazlarının kaynağının ne olduğunun araştırılması ve doğru tespit edilmesi önemlidir. Araştırmalarımızda bu nokta üzerinde pek az durulduğu görülmüştür. Kırca bunun sebebi olarak, Şâtıbî'nin “*fıkıh mantığını kullanarak bu (tür bilimsel) yönelişe karşı çıktığını*” belirtmiştir. Ona göre, Kur'ân, nazil olduğu dönemdeki ilk muhataplarının ilmi seviyelerini esas almış ve insanları o seviye ile yükümlü tutmuştur. Şâtıbî, bu seviyeyi korumak gerektiğini benimsemiştir. Ona göre, yeni ve daha sonraki dönemlere ait bilgileri Kur'ân'da aramak veya ona yüklemek, Kur'ân'ın ilk muhatapları bu bilgilerden habersiz oldukları için, “teklîf-i mâ lâ yutâk” olurdu.¹⁴³ Kırca, Şâtıbî'nin tutumunu “*meslekî taassup*” olarak görmekte; “Görünen o ki, mesleki taassup kendisi için caiz gördüğü şeyleri başka meslekler için caiz görmemektedir.” ifadesiyle eleştirmektedir.¹⁴⁴

Şâtıbî'nin ilmî tefsire olan itirazının sebepleri arasında elbette ki onun fıkıh usûlcüsü olması önemli bir yer tutar. Bir fıkıh usûlcüsü olarak Kur'ân'ı anlama

¹⁴² Ölüm ve sonrası, kıyamet ve o sırada olacaklar hakkında bilgilerdir. Bu türün tamamlayıcı unsurları, terğîb ve terhîb, kurtulanlar ve helak olanların durumları vb. *el-Muvâfakât*, IV,204-205.

¹⁴³ Kırca, *Yönelişler*, s.225.

¹⁴⁴ *Yönelişler*, s.228-229.

faaliyetine sadece yükümlülük çerçevesinden bakmaktadır. Kur'ân'ın ilmi veriler çerçevesinde anlaşılmasına yol açılırsa, bunun herkese yüklenecek bir görev olmasından endişe etmektedir. Sistemi içerisinde her bir konuda, özellikle de ilk muhatapların ümmiliğini izah ederken, yükümlülüğe ayrı bir yer ayırması bunun en önemli göstergesidir.

Bununla beraber Şâtıbî'nin sisteminde “*ümmilik*” anlayışı önemli bir ağırlığa sahiptir. Bu anlayışa sahip olan bir ilim adamının, sisteminin bir gereği olarak, ilmî tefsiri uygun görmesi ve ona kapı aralaması mümkün değildir. Bu konuya daha geniş bir şekilde “*ümmilik anlayışı*” bölümünde temas edilecektir.¹⁴⁵

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Şâtıbî'nin “*ilim anlayışı/bilgi teorisi*”dir. Onun ilim anlayışında bilgi (teori) amelle (pratik) birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur.¹⁴⁶ Kur'ân ifadelerini de bu açıdan ele alan Şâtıbî, Kur'ân'ın içerdiği her bir hususun pratiğe yönelik olan yönünün var olduğunu öngörmektedir. Bu, modern dilbilimdeki kullanımbilimsel yaklaşımın; “*düzsöz*”, “*edimsöz*” ve “*etkisöz*” ayırımı içerisinde, dilin işlevsel boyutuna işaret eden etkisöz boyutu ile benzeşmektedir.¹⁴⁷ Bu tarza göre, Kur'ân, ayetlerinin sadece anlaşılmasını değil, anlaşılmanın anlayanlardaki etkilerinin de görmek istemektedir.

Şâtıbî'nin sistemini üzerine temellendirdiği “*makasud anlayışı*,” Allah'ın muradı ve maksadı çerçevesinde Kur'ân'ın anlaşılması ve anlamanın bu ilahi maksatlar gözetilerek gerçekleştirilmesini hedefler. Bu nokta da Şâtıbî'nin ilmî

¹⁴⁵ Bkz. II.Bölüm “*Ümmîlik*” konusu.

¹⁴⁶ Bkz. *el-Muvâfakât*, I,73 vd.

¹⁴⁷ Örnek olarak bkz. Searle, J.R., “*Söz Eylem Nedir*”, trc. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, Ed. Doğan Aksan, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1982, s.187 vd; Koç, Turan, “*Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi*,” *Kur'ân ve Dil Sempozyumu*, Van 2001, s.26-29.

tefsire itirazının anlaşılması için bilinmesi gereken bir husustur. Kur'ân'ın “anlaşılmaq için” nâzil olduğu dikkate alındığında, ilk muhatapları modern ilimlere vakıf olmadıkları için Kur'ân'dan çıkarılan veya Kur'ân'a yüklenen ilmi verilerin bilgisine sahip değillerdi. Dolayısıyla da günümüzün ilmî çıkarımlarını bilmedikleri için, Kur'ân'ı tam olarak anlayamamış kabul edilmeleri gerekmektedir.

Sonuç olarak Şâtıbî'nin, bu ve benzeri, sistemini üzerine kurduğu unsurlar sebebiyle ilmî tefsire olumlu bakması mümkün değildir. O, sadece ilmî tefsire karşı çıkmak için karşı çıkmamaktadır. Bir diğer husus da Zehebî'nin itiraz ettiği bütün noktalar doğrudan Şâtıbî'ye isnad edilmemelidir. Zehebî'nin itirazları Şâtıbî'ye dayanmakla beraber, Şâtıbî bunu, kurmuş olduğu bir sistemin gereği olarak ortaya koymaktadır.

III. ULÛMU'L-KUR'ÂN KONULARINA BAKIŞI

A.ESBÂB-I NÜZÛL

Esbâb-ı nüzûl, nâzil olduğu dönemden beri, Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli görülmüş bir bilgidir.¹⁴⁸ İlk dönemlerde ayetler nüzûl sebebi ile tefsir edilmişlerdir. Hatta “bidâyette tefsir ilminin, sebab-i nüzûlü bilmekten ibaret olduğu”¹⁴⁹ ifade edilmiştir.

Esbâbı nüzûl konusunda müstakil bir çalışma yapan Serinsu, konu ile ilgili tarifleri inceledikten sonra şu tanımlı yapmaktadır. “Nüzul ortamında meydana gelen

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I,114 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, I,92 vd; Zerkânî, *Menâhil*, I,107 vd. Konu ile ilgili müstakil kaynaklar olarak bkz. Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yay., İstanbul 1994.

¹⁴⁹ Cerrahoğlu, *Usûl*, s.116.

bir hadise veya Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, tazammun etmek (hadiseyi-soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek), cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebep-i nüzul denir."¹⁵⁰

Şâtıbî'ye göre esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ı tam olarak anlayabilmek için gereklidir.¹⁵¹ Bu sebeptendir ki ona göre, nüzûl sebeplerini bilme, tefsir ilmiyle uğraşmak için zorunludur.¹⁵² Sebeb-i nüzûl dikkate alınmadan yapılacak bir anlamlandırma ise; anlayanı, ayetlerle kastedilenin dışına çıkmaya kadar götürebilmektedir.¹⁵³ Ayrıca ihtilaf ve çatışmalara varabilecek düzeyde, zâhir (açık) nassı, mücmel (kapalı) yerine koyan çeşitli şüphe ve problemlere de yol açabilir.¹⁵⁴

Şâtıbî'ye göre, sebebi bilmek demek “*muktezâyı hâli*” bilmek demektir. O muktezâyı hâli; “bizzat hitap olması açısından hitabın (mesaj/söylem) kendisi, söyleyenin (mesaj gönderen), söylenenin (mesaj gönderilen), ve bunların bütünlüğünü içine alan konumdur (hâlu'l-hitâb)” şeklinde ifade eder.¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Esbâb-ı Nüzul*, s.68. Serinsu bu tanımla; “esbab-ı nüzul kavramının sınırlanmış (nüzul ortamında meydana gelen ve ortamı resmeden bir hadise), belirlenmiş (vuku bulduğu günlerde nazil olmuş âyet veya âyetler) ve içeriğini kuran belirtilerin gösterilmiş” olduğunu ifade etmektedir. *age.*, s.68.

¹⁵¹ Şâtıbî, “*esbâbu't-tenzîl*” ifadesini kullanmayı yeğlemiştir. *el-Muvâfakât*, IV,146. Gereğinin i'caz açısından delili de; Arap kelamının maksatları ve Kur'ân nazımının i'câzının kendisi ile bilindiği Meânî ve Beyân ilmi ki, onun tanımında “muktezâ-ı halleri” (durumun, konumun ve günün gerekleri) bilmektir. *el-Muvâfakât*, IV,146.

¹⁵² *el-Muvâfakât*, IV,146.

¹⁵³ *el-Muvâfakât*, IV,151.

¹⁵⁴ *el-Muvâfakât*, IV,146. Esbâb-ı nüzûle dair çeşitli örnekleri ve bu örneklerdeki anlamaya etkisini zikrederek önemini vurgulamıştır. Örnekler için bkz. *age.*, IV,148-153; Diğer konuları açıklarken kendisi de ayetlerin anlaşılmasında, -özellikle yanlış anlaşıldığına inandığı ayetler varsa- sebep-i nüzûlü bildirmekle başlamakta ya da sebep-i nüzûlle delillendirmektedir. Örnek olarak bkz. *el-Muvâfakât*, II,388, 417, 421, 423; III, 514, 520; IV, 24, 37 vb.

¹⁵⁵ *el-Muvâfakât*, IV,146. krş. Ricoeur, Paul, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek,” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, derleyenler Rabinow-Sullivan, s.29-31.

Şâtıbî'ye göre, bir sözün iki ayrı konuma (hâleyn), iki ayrı muhataba ve diğer durumlara göre anlaşılması farklı olur. Mesela *istifham* (soru kipi); lafzı aynı olmakla beraber, onaylama (takrir), azarlama (tevbîh) vb. anlamlara gelir. *Emir* kipi ise, ibâha, tehdit, ta'ciz vb., ancak dış etkenler (harici unsurlar) ile anlaşılabilir. Bu dış etkenlerin dayanağı “muktezâyı hâl” (günün/konumun gerekleri)dir.¹⁵⁶

Bu noktada Şâtıbî, mesaj-konum (kelam-hâl) ilişkisine dikkat çekmektedir. Ona göre her konum (hâl) nakledilemez (taşınamaz), her karîne (ipucu) de nakledilen sözle birlikte bulunmaz. Bu tür, anlama delâlet eden karinelere biri yoksa, ya söylemin (kelam) anlamı tamamen kaybolur ya da kısmen anlaşılabilir. Bu noktada sebepleri bilmek ona göre, bütün problemleri ortadan kaldırır. Çünkü sebep bilinen halin (konumun) gereklerini bilme anlamında önemli bir aşama kaydedilir.¹⁵⁷

Şâtıbî, sebep-i nüzûlün alanını tefsir usûlü geleneğinde ifade edilen alandan daha geniş olarak algılamaktadır. O sebep-i nüzûl kavramıyla beraber tarihi bağlama da vurgu yapmaktadır. Esbâb-ı nüzûl ve günün gereklerini bilme anlamında, Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumun geleneklerini, alışkanlıklarını (âdâtü'l-'Arab) bilmenin önemine ayrıca vurgu yapar. O'na göre, “Kur'ân'ın indiği dönemde (hâl= durum, şart) söylem, eylem ve genel geçer (cârî) şartlar ile ilgili Arapların geleneklerini bilmek” oldukça önemlidir.¹⁵⁸

“Kur'ân tefsirinde, o zamanki mevcut câhilî sosyo-kültürel yapıyı, yani örf, âdet, inanç ve kıymet hükümlerini, kelimelerin o günkü Arap toplumunda taşıdıkları

¹⁵⁶ *el-Muvâfakât*, IV,146.

¹⁵⁷ *el-Muvâfakât*, IV,146.

¹⁵⁸ *el-Muvâfakât*, IV,154.

manaları bilmenin önemi inkar edilemez. Çünkü âyet, 14 asır öncesinin Hicâz bölgesinin kültürel yapısından motifler taşımaktadır. Dolayısıyla o dönemin sosyo-kültürel yapısını yansıtan tarihî malzemeye ihtiyaç vardır. Bunun için Esbâbu'n-Nüzûl'e dair eserler, ilk tefsirler, hadis mecmuaları ve tarih kitapları bize bu konuda kaynaklık ederler.”¹⁵⁹ Bu, anlamanın ilk basamağı olan dilbilimsel anlamanın bir sonraki safhası olan ve yorumlamanın ilk basamağını teşkil eden safhadır.¹⁶⁰

Konunun daha iyi anlaşılması için Şâtıbî'nin de verdiği şu örnekleri inceleyebiliriz. Bakara 2/196'da “*haccın tamamlanması*” emredilmektedir.¹⁶¹ Bu ayetin anlaşılması için, vahyin nâzil olduğu dönem Arapların yapıp etmelerinin bilinmesi gerekmektedir. Şöyle ki; o dönemde de hacc yapılmaktaydı, fakat bazı şartları eksik bırakılıyordu. Bu sebeple haccın ifası değil de tamamlanması emredilmiştir. Nahl 16/50,26, Mülk 67/16 gibi ayetlerde ise,¹⁶² o günün ortamındaki Tanrı tasavvuruna vurgu yapılmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Tanrı yerde tasavvur edildiğinden Kur'ân'ın anlayışında, “*üst ve gök*” kavramları vurgulanmıştır. Necm 53/49'da ise¹⁶³ “*Şi'râ*” yıldızının özellikle vurgulanmasının sebebi, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan toplumundaki müşriklerin taptıkları ve en büyük kabul ettikleri tek yıldız olması sebebiyledir.¹⁶⁴

Esbâb-ı nüzûlü bilmenin bir diğer faydası olarak da Şâtıbî, üzerine sistemini bina etmiş olduğu temellerden biri olan, “*Şâri'in maksadı*”nı tespiti yardımcı olması

¹⁵⁹ Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, Şûle Yay., İstanbul 1992, s.147.

¹⁶⁰ Albayrak, *Usûl*, s.128-129.

¹⁶¹ “*Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın! ...*”

¹⁶² “*Çünkü onlar, üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar ve kendilerine buyruldu yapıyorlar.*” Nahl 16/50; “*Gökte olanı sizi yerin dibine geçirmeyeceğinden emin misiniz?*” Mülk 67/16

¹⁶³ “*Şi'râ yıldızının Rabbi olan da O'dur.*”

¹⁶⁴ Diğer örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,154-155.

olarak gösterir. Çünkü sebebi bilmek, Kur'ân ayetlerini değerlendirmede, anlamı karışık gibi algılanan ibarelerde çoğunlukla açıklık sağlamaktadır.¹⁶⁵

Sebebin hususiliğinin, lafzın umumiliğinin önüne geçemeyeceği ve umumun tahsisle kayıtlanamayacağına dair, uzun sayılabilecek izahlar yapar. Ve bu konuda itirazlar serdederek bunları cevaplandırma yoluna gider. Ona göre asıl olan umûmîliktir.¹⁶⁶

B.MEKKÎ-MEDENÎ

Kur'ân'ı anlama ile ilgili kaynaklarda Mekkî Medenî ayırımını bilmenin önemine işaret edilmektedir.¹⁶⁷ Şâtîbî'ye göre ise, Kur'ân'ın anlaşılmasında Medenî sûrelerin Mekkî sûreler üzerine bina edilmesi zorunludur. Bununla beraber Mekkî ve Medenî sûrelerin kendi içinde tenzildeki sıralamaya göre ele alınması gerekir. Aksi takdirde doğru bir anlamaya varamayız.¹⁶⁸ Kur'ân hakkında değerlendirmede bulunacakların bunu yok sayamayacaklarını vurgular. Bu konuyu tefsir ilimlerinin inceliklerinden biri olarak kabul ederek, özellikle araştırmacının bu konudaki bilgisi oranında Allah'ın kelamı hakkında bilgisinin oluşabileceği ölçüsünü de koyar.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ona göre, bazen Mufassal surelerin çoğunda olduğu gibi bir tek problem hakkında nazil olması sebebiyle bütünsel bir yaklaşımla, bazen de Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ vb. surelerde olduğu gibi çeşitli konular hakkında inzal olması anlamında, yaklaşımda çeşitlilik olabilir. Surenin bir defada nazil olmasıyla peyderpey nazil olması arasında bu açıdan bir fark yoktur. *el-Muvâfakât*, IV,266.

¹⁶⁶ *el-Muvâfakât*, IV,27 vd. özellikle 40. Esbâb-ı nüzûl ile ilgili eserlerde de aksi değerlendirmeler olsa da, genelde "umûmî anlamın sebeple kayıtlı olduğuna dair" bir anlama öngörülmektedir. Bkz. Serinsu, *Esbâb-ı Nüzul*, s.207-213.

¹⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I,273 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, I,25 vd; Zerkânî, *Menâhil*, I,195 vd.

¹⁶⁸ *el-Muvâfakât*, IV,256.

¹⁶⁹ *el-Muvâfakât*, IV,258.

Şâtıbî, Mekkî surelerin konu bütünlüğünün de var olduğunu ve çoğunda şu üç esasın işlendiğini belirtmektedir. a. Vahdaniyet, b. Nübüvvet, c. Ahiret hayatı.¹⁷⁰ Şâtıbî'ye göre, Mekkî sureler içerisinde En'âm suresi inanç esasları ve dinin asıllarını açıklamak üzere nazil olmuştur.¹⁷¹ Medenî sureler içerisinde de Bakara Suresi hicretten sonra ilk inen suredir ve En'âm Suresindeki esaslar üzerine kurulan takva esaslarını yerleştirmiştir. Mükellefin bütün fiillerini ve çeşitlerini açıklamıştır. Diğer surelerde açıklananlar bunların detaylarıdır.¹⁷² Kendinden sonraki Mekkî sureler En'âm Suresi üzerine bina edildiği gibi Medenî sureler de Bakara Suresi üzerine kurulmuştur.¹⁷³ Ayrıca sadece Mekkî ve Medenîde değil, nüzulde de bir sıralamanın gözetilmesinin Kur'an'ın anlaşılmasında önemini özellikle vurgulamaktadır.¹⁷⁴

Şâtıbî'nin usûlünde, hüküm koymada (teşride) Mekkî-Medenî sınıflandırmasının önemi büyüktür. Metodolojisinin temellerinden biri olan "külli ve cüz'i"lerin tespitinde Mekkî ve Medenî ayrımı esas alınmıştır. Mekke dönemi Kur'an esasları külli (tümel) kaidelerdir.¹⁷⁵ Medenî teşri içerisinde bulunabilecek herhangi bir külli esasın, incelendiği takdirde ondan daha genel olan başka bir külliyeye

¹⁷⁰ *el-Muvâfakât*, IV,269-270. Mekkî olup da bu konuyla ilgisiz gibi görünen surelerde de bu esasların işlendiğini özellikle vurgulamaktadır. Bu açıdan Mü'minün suresi hakkında geniş açıklamalar için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,269-274.

¹⁷¹ Alimlerin Allah'ın varlığının ispatından imamete kadar varan Tevhid esaslarını bu sureden çıkardıklarını vurgular. *el-Muvâfakât*, IV,256-257.

¹⁷² İslam'ın esasları olan ibadetler, yeme içme gibi asılları içeren adetler, alış veriş, nikah, boşanma vb. muamelat, ölüm ve sonrası hükümleri ilgilendiren ceza hukuku hükümleri. *el-Muvâfakât*, IV,257.

¹⁷³ *el-Muvâfakât*, IV,257.

¹⁷⁴ *el-Muvâfakât*, IV,260.

¹⁷⁵ *el-Muvâfakât*, III,335.

göre cüz'i (tikel) olduğu, ya da külli bir aslın tamamlayıcısı olduğu anlaşılır.¹⁷⁶ Ayrıca taabbudî manalara yönelik mukayyet her bir delilin çoğunlukla Medenî olduğunu¹⁷⁷, azimetlerin Mekkî, ruhsatların Medenî olduğunu belirtir. Hicretten önce Mekke'de nazil olan ayetler gereğince hareket edenlerin "öndekiler" (sâbikûn) olduklarını belirterek -azimeti uygulamaları sebebiyle- onları över.¹⁷⁸

Ayrıca hükümlerde neshin uygulanması sırasında Mekkî-Medenî bilgisinin önemini belirtir. Çünkü ona göre, Mekkî esaslar küllidir ve küllilerde nesih gerçekleşmez. Medenî esaslar cüz'idir ve ancak onlarda nesih olduğuna işaret edilebilir.¹⁷⁹

Şâtıbî öncelikli olarak, Kur'ân'ın anlaşılmasında, Mekkî ve Medenî surelerin bilinmesi gerektiğini, aksi bir durumun doğru anlamadan uzaklaştıracağı üzerinde önemle durmaktadır. Medenî surelerin anlaşılmasında mutlaka Mekkîlerin anlam alanları ölçü olarak alınmalıdır. Aynı ölçütlük kendi içerisinde; sonra nazil olanların anlaşılmasında, önce inen Mekkî ve Medenîler için de kabul edilmektedir. Bu noktada nüzul sırasına koyarak değerlendirmenin önemi açıktır. Dikkat çektiği bir diğer konu da hüküm koymada Mekkî ve Medenînin bilinmesi gereğidir. Metodolojisinin temellerinden biri olan "külli-cüz'i" dengesinde, tümel ve tikellerin tespiti noktasında, Mekkî ve Medenî ayırımının özel önemi vardır. Mekke

¹⁷⁶ *el-Muvâfakât*, III,236. Korunması istenen külli esaslar beş tanedir. Din, nefis (can), akıl, nesil, mal. Şâtıbî'nin, hükümleri, bu esaslara sığdırma gayreti ve açıklamalar için bkz. *el-Muvâfakât*, III,236-240. Koymuş olduğu bu kaideyi bozmamak adına bazı zorlamalara da gitmektedir. Cihad Medine'de konulmuş bir hüküm olması ve bununla ilgili Mekkî külli bir asıl bulma çabası ki "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l münker"dir, (*el-Muvâfakât*, III,240) Buna rağmen cihadı asıl olarak nitelendirmesi (*el-Muvâfakât*, V,235) ve Draz'ın bu tutuma itirazı için bkz. *el-Muvâfakât*, V,235 dph. 7.

¹⁷⁷ *el-Muvâfakât*, III,235.

¹⁷⁸ Mesela Mekke döneminde sahabe, maddi bir yardımda bulunacakları zaman bunu sınırlandırmıyor, mallarının tamamına yakınına veriyorlardı. Sonraları ise bunlar belli oranlarla sınırlandırılmış ve yardımlar bu şekilde yapılmaya başlanmıştır. *el-Muvâfakât*, V,241.

¹⁷⁹ *el-Muvâfakât*, III,335-339.

döneminde nazil olanları külli, Medine dönemi teşriini ise cüz'i olarak nitelemektedir. Bu ayırım külli-cüz'i konusunda açıklanacağı üzere önemli sonuçlar doğurmaktadır.¹⁸⁰

C.HURÛF-U MUKATTA‘A (SÛRE BAŞLARI)

Şâtıbî'ye göre tefsirde ilgili problemleri açıklamaların bir kısmı da huruf-u mukatta‘a ile ilgili yorumlardır. Bunların bir kısmı, zâhir ve arabî şartlarına uymayan ve dolayısıyla sahih olmayan bâtın türünden olduğu gibi, bir kısmı da sahih olan bâtın türündendir. Bu tür açıklamalar selef-i salihine kadar varan ilim adamlarına nispet edilmektedir.¹⁸¹ Sure başları da bu türdendir. Bir kısmı doğru anlaşılabilmiştir.¹⁸² Şâtıbî, huruf-u mukattaanın anlamlandırılması faaliyetlerini şu örnekler üzerinden değerlendirir.

1.Yorum: İbn ‘Abbâs (68/687)'tan “*elif-lâm-mîm*” hakkında; elif Allah, lâm Cibrîl, mîm Hz. Muhammed olduğu şeklinde nakledilen rivayet; -eğer rivayet (isnadı) sahihse- Şâtıbî'ye göre içerik olarak problemlidir. Çünkü bu şekilde bir kullanımın Arap kelimelerinde varlığı bilinmemektedir. Şâtıbî, böyle bir kullanımın ancak lafzî ve hâlf bir delil getirilerek (karine) mümkün olabileceğini belirtir.¹⁸³

¹⁸⁰ Bkz. II.Bölüm “Küllî-Cüzî Dengesi” konusu.

¹⁸¹ Geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,231-235.

¹⁸² *el-Muvâfakât*, IV,235.

¹⁸³ *el-Muvâfakât*, IV,235-236.

Şâtıbî bu anlamlandırmayı, herhangi bir delil olmadığı gerekçesine dayanarak müteşabihlerden saymaktadır.¹⁸⁴

2.Yorum: Bu harfler, alfabe harflerine işaretlerdir. Kur'ân bu gibi harflerle nazil olmuştur ve Arapçadır.¹⁸⁵ Bu görüş sahipleri huruf-u mukatta'ayı Kur'ân'ın i'câzının bir delili olarak görürler ve Kur'ân'ın aynı harflerle bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okuduğunu savunurlar. Şâtıbî'ye göre bu, birinciye göre daha yaklaşık bir anlamlandırmadır.¹⁸⁶

3.Yorum: Harflerin rakamsal değerlerine atfen bunlardan kastın, bu ümmetin tarihi sürecine işaret eden sayılar olduğu iddiası.¹⁸⁷ Şâtıbî bu yoruma ilişkin siyer kitaplarında delil bulunduğunu fakat kabul edilebilmesi için Arapların huruf-u mukattaayı kullanarak tarih düşürdüklerine dair bilgiye ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre, böyle bir bilgiye sahip değiliz.¹⁸⁸

4.Yorum: “Keşf” yoluyla bilinebileceği iddiası. Bu tür iddia sahipleri, Kur'ân hakkında öne sürdükleri anlamlandırmalarına -her konuda bilgi kaynağı olarak gördükleri- keşf yoluyla ulaştıklarını belirtmişlerdir.¹⁸⁹ Şâtıbî, bu iddiaların ümmilik prensibiyle çeliştiğini belirtmektedir. Bu iddia sahipleri Allah Teala'nın muradının hiçbir şey bilmeyen ümmi Araplara hitabında, bu manalar olduğu iddiasında

¹⁸⁴ Delilli bir anlamlandırma olduğu takdirde bunun da değerlendirileceğini belirtir. *el-Muvâfakât*, IV,237.

¹⁸⁵ *el-Muvâfakât*, III,237.

¹⁸⁶ *el-Muvâfakât*, III,237.

¹⁸⁷ *el-Muvâfakât*, III,238.

¹⁸⁸ Siyer bilginlerinin ifadelerine göre bu tür bir uygulamanın aslı Yahudilere dayanmaktadır. *el-Muvâfakât*, IV,238. Siyer kaynaklarında huruf-u mukatta hakkında bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,238-240 dpn. 2.

¹⁸⁹ *el-Muvâfakât*, IV,241.

bulunmaktadırlar.¹⁹⁰ Şâtıbî sonuç olarak, keşfin dini konular dışında delil sayılmadığı gibi dini konularda da delil olmadığını ifade etmektedir.¹⁹¹

Şâtıbî burada sayılan ve sayılmayan zikredilenle türündeki görüşlerin, incelendiği takdirde problemlili görüşler olduğunun ortaya çıkacağını vurgular.¹⁹²

5.Yorum: Sûre başlarını, te'vilini ancak Allah'ın bildiği “sırlar (*esrâr*)” olarak anlayanların görüşü. Şâtıbî, bu görüşü diğerlerine göre “en açık” olarak nitelermekte ve uygun görmektir. Dolayısıyla da konunun müteşabihliğe girdiği tespitini yapmaktadır.¹⁹³ Bu, müteşabihliğin, külli kaidelerde bulunmadığı, ancak cüz'i furûda yer aldığı görüşü ile çelişmektedir.¹⁹⁴ Bu sebeptir ki harufu mukattaayı usûlde değil furuda müteşabihlerden sayar. Ona göre harufu mukattaa Ulum'ul-Kur'ân'ın furûdandır.¹⁹⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki Şâtıbî'nin, harufu mukatta'ayı hakiki müteşabihlerden kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü izafi müteşabihlikte usûl ve furu arasında fark yoktur. İzafi müteşabih olanlar ismen müteşabih sayılsa da aslen müteşabih değildir. Şahsın bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bunun giderilmesi halinde müteşabih ortadan kalkar.

Sûre başlarında yer alan harfler olan harufu mukatta'anın anlamlandırılması hususunda Şâtıbî'nin görüşü, bunların anlamının açıklanmadığı ve dolayısıyla aklın kendi kabiliyetiyle anlayamayacağı hususlarda olduğu yönündedir. Eğer bu harflerin

¹⁹⁰ Şâtıbî, bunlar kabul edilse bile diğer bazı keşf yoluyla elde edilen bilgileri sayarak, bunların delili bulunmadığını vurgular. *el-Muvâfakât*, IV,241.

¹⁹¹ *el-Muvâfakât*, IV,241.

¹⁹² *el-Muvâfakât*, IV,240.

¹⁹³ *el-Muvâfakât*, III,237.

¹⁹⁴ *el-Muvâfakât*, III,322.

¹⁹⁵ *el-Muvâfakât*, III,326-327.

anlamı açıklansaydı, diğer konularda olduğu gibi akli prensiplere uygun olurdu ve anlaşılırdı, görüşündedir.¹⁹⁶

D.NESH PROBLEMİ

a.Tanım ve Genel İlkeler

Şâtıbî, usûlcülerin neshin tanımını “*şer’î bir hükmün sonraki şer’î bir delil ile (yürürlükten) kaldırılmasıdır (ref’)*” şeklinde yaptıklarını belirtmekle beraber,¹⁹⁷ tefsir usûlcülerinin nesh problemlerine bakış açısıyla konuya yaklaşmamaktadır. Onun yaklaşımı doğal olarak, fıkıh usûlcüsü yaklaşımıdır ki, konuyu hüküm koymada karşılaşılan sorunlar açısından ele almaktadır.¹⁹⁸

Şâtıbî neshin anlaşılması için, Mekkî ve Medenî süreçlerinde külli-cüz’i dengesinin bilinmesini ön şart olarak kabul etmektedir.¹⁹⁹ Ona göre nesh, külli esaslarda (tümeller) –teorikte (aklen) mümkün olsa da- pratikte (fiilen) gerçekleşmez.²⁰⁰ Buna delil olarak; tümevarım (istikrâ) yöntemiyle ayetlerin tamamı

¹⁹⁶ *el-Muvâfakât*, III,212. Çünkü Şâtıbî, şer’î deliller akli prensiplere ters düşmez önermesini açıklarken (*el-Muvâfakât*, III,208) sure başlarının akılla bilinmeyen hususlar olduğu yönündeki itiraza (*el-Muvâfakât*, III,210) verdiği cevapta; alimlerce bilinebilir olduğunu gösteren, bu harflerin tefsirine dair çeşitli görüşler nakledilmiştir. Bilinemez kabul edilirse, yükümlülükle (teklif) ilgili hususlar olmadığını, bu açıdan delil olamayacaklarını savunur. Delil olarak kabul edilirse ve Allahtan başka kimsenin yorumunu bilmediği hususlardan sayılırsa, bu tür konuların çok az (nadir) olduğunu ve nadir olanın da genel hükümde değeri olmadığını ifade eder. Bu harflerin aklın anlamaya yol bulamadığı hususlardan olduğunu, açıklanan konunun ise, anlaşılabilen fakat akli prensiplere ters düşenlerin varlığının incelendiğini belirtir. Sure başları ise bunun dışındadır. “Eğer anlamları açıklansaydı akli prensiplere uygun olurdu” demektedir. *el-Muvâfakât*, III,212.

¹⁹⁷ *el-Muvâfakât*, III,341. Neshin tanımı ve tefsir usûlünde nesh hakkındaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II,151-175; Suyûtî, *el-İtkân*, II,700-723; Zerkânî, *Menâhil*, II,188-288 (Tanımın geniş bir tahlili için bkz. ay.191 vd.); Cerrahoğlu, *Usûl*, s.122-128; Demirci, *Usûl*, s.156-174. krş. Ateş, Süleyman, *Kur’an’da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

¹⁹⁸ Örnek olarak bkz. *el-Muvâfakât*, II,488-489; III,279; V,208 vb.

¹⁹⁹ *el-Muvâfakât*, III,335-336.

²⁰⁰ *el-Muvâfakât*, III,338.

üzerinde yapılan incelemeyi; mekkî esasların zarûriyyât, haciyyât ve tahsîniyyâtın korunması üzerine kurulu olduğu ve bunlardan da hiçbirinin neshedilmediği, aksine Medine döneminde bunları sağlamlaştırıcı esasların geldiğini göstermektedir. Ve hiçbir küllide neshin gerçekleşmediği sonucuna varmaktadır.²⁰¹

Nesh ancak cüz'ilerde (tikeller) olmaktadır.²⁰² Yine tümevarımla ortaya çıkmaktadır ki, neshin gerçekleştiği fer'i-cüz'i(mesele)ler diğer muhkemlere oranla azdır.²⁰³

Şâtıbî'ye göre Hz. Peygamber'e Mekke'de nâzil olan Kur'ân esasları küllî kaidelerdir.²⁰⁴ Mekke döneminde cüz'ilerin zaten azınlıkta olduğu ve buna ilaveten Mekkî-fer'î meselelerde de neshin az olarak gerçekleştiği düşünülürse, Şâtıbî'nin neshin Mekkî hükümlere oranını çok nadir olarak nitelemesi yadırganmamalıdır.²⁰⁵

Şâtıbî, mekkî hükümler hakkında nesh iddiasının kabul edilebilmesi için kesin bir delil gerektiğini belirtir.²⁰⁶ O da şu şartlar altında gerçekleşebilir. a. Nasih-mensuh arasını uzlaştırma (cem) mümkün olmamalıdır. b. Her iki hükmün de yürürlüğüne bulunmaması gerekir.²⁰⁷

Şâtıbî, neshin çoğunluğunun hükümlerin yerleştirilmesinde, ilahi hikmetin gereği olarak, Medine'de gerçekleşmiş olduğunu kabul etmektedir. Bunun sebebini

²⁰¹ Nesh hakkında yazılmış eserler incelendiğinde herhangi bir küllide neshin var olduğuna dair bir bilgiye rastlanmaması bu sonucu destekler. *el-Muvâfakât*, III,338-339.

²⁰² *el-Muvâfakât*, III,336, 339, 365.

²⁰³ Bu görüşünü Âl-i İmrân 3/7 ayeti ile ilgili olarak, mensuhu müteşabih, mensuh olmayanı da muhkem kabul edenlerin görüşü ile desteklemektedir. *el-Muvâfakât*, III,339.

²⁰⁴ *el-Muvâfakât*, III,335.

²⁰⁵ *el-Muvâfakât*, III,339.

²⁰⁶ Bu sebeple uzmanlar haberi vahidin Kur'ân'ı ve mütevatir haberi neshetmeyeceğinde icma etmişlerdir. Çünkü bu, kat'inin (bir hükmün) zanni ile kaldırılması demektir. *el-Muvâfakât*, III,339.

²⁰⁷ *el-Muvâfakât*, III,340.

de İslam'ın ilk dönemlerinde, sonra konulacak asıl hükme yaklaştırmak ve ısındırmak (ünsiyet ve ülfet) olarak görmektedir. İslamdan önceki bazı hükümlerin uygulanıp sonra kaldırılanları ve İslam döneminde meşru kılınıp sonra hükmü tamamen yerleştirilen esasları bu türe dahil olarak görür.²⁰⁸

Bununla beraber Şâtıbî, “aslî hükmü itibariyle mübah olanın²⁰⁹ haram kılınmasının” usûlcülere göre nesh olmadığını vurgulamaktadır.²¹⁰ Örneğin, namazda konuşma, Bakara 2/238 ayetle; iki tarafa dönme, Mü'minun 23/2 ayeti ile kaldırılmıştır. Bu ise şer'i bir hükmü değil, ilk muhatapların uygulaya geldikleri bir durumu neshetmiştir. Kur'ân'ın çoğunluğunun bu yönde hükümler içerdiğini ve cahiliye dönemine dair kaldırılan her uygulamanın bu kapsama girdiğini de belirtmektedir.²¹¹

Şâtıbî, küllilerde neshin gerçekleşmediğine delil olarak önceki dinleri de örnek verir. Pek çok ayette önceki dinlerde yer alan külli hükümler haber verilmiştir. Şâtıbî'ye göre bunlar bizim sistemimizde de mevcuttur ve aralarında fark yoktur.²¹² Şâtıbî, Mâide 5/48; “Sizden her biriniz (toplum) için bir yol ve bir yöntem kıldık

²⁰⁸ *el-Muvâfakât*, III,336-337. Namazın iki vakitten beşe, infakın miktarının serbestten zorunluya dönüştürülmesi, kıblenin değiştirilmesi, mut'a nikahının haram kılınması, talakın üçe indirgenmesi, zıharın talak sayılması vb. örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, III,337.

²⁰⁹ Draz da bunu, “Şer'i (mübah) hüküm konulmadan önce eşyanın aslı ve cari adet gereği olan mübah, şer'i hüküm sayılmamaktadır” şeklinde açıklar. *el-Muvâfakât*, III,341 dnp.5.

²¹⁰ *el-Muvâfakât*, III,341. “Asli itibariyle mübah, şeri bir hükmü neshetmiyor. Bunlar: a.Asli ibaha ile mübah olanın haram kılınması, b.Bir delil ile beraeti zimmetin kaldırılması, c.(Cahiliye döneminde insanların) buldukları durumun neshi (kaldırılması); bunlar kendi içinde aynı anlama gelen, şer'i hükmün neshi ile arasında fark olan hususlardır.” (Draz'ın açıklaması) *el-Muvâfakât*, III,343 dnp 1.

²¹¹ *el-Muvâfakât*, III,341-343. Draz da ; “Kur'ân'ın koyduğu hükümlerin çoğu, insanların (cahiliyede) işlediklerinin kaldırılması ve iptal edilmesi (geçersiz kılınması) şeklindedir. Mühlet verilip, tedrici olarak adet ve ibadetlerinin ıslahı istenmişse de ... bunlar nesh sayılmaz. Çünkü onlar (nesholunmada gerekli olan) konulmuş bir teşrii yerine geçmemiştir” şeklinde açıklar. *el-Muvâfakât*, III,343 dnp 2.

²¹² *el-Muvâfakât*, III,336. Nitekim usûlcülerin; zaruriyyatın, her toplumda (ümme) -koruma şekli farklılık arzetsede- gözetildiğini iddia etmelerini delil göstermekte, Hacıyyat ve tahsiniyyatta da durumun aynı olduğunu ifade etmektedir.III,365.konu ile ilgili ayetler Şûrâ 42/13, Ahkâf 46/35, En'âm 6/90, Mâide 5/43, Hacc 22/78, TâHâ 20/13, Bakara 2/183, Kalem 68/17, Mâide 5/45, Ankebût 29/29, En'âm 6/90 vb. *el-Muvâfakât*, III,365-366.

(*şir'aten ve minhâcen*)” ayetindeki farklılıkları, cüz'î-fer'î konularla ilgili olarak yorumlamaktadır.²¹³

b.Şâtıbî’de Mütakaddimûnun Neshe Bakışı

Kaynaklarımızda çokça bahsedilen ilk dönem alimlerinin nesh anlayışını da bu çerçevede şu şekilde değerlendirmektedir: İlk dönem alimlerinin sözlerinden, neshin onlara göre, usûlcülerin kullanımından daha kapsamlı (umûm) olduğu açıktır.²¹⁴ Bunun sebebi ise bu tür kullanımların hepsinin (takyîd, tahsîs, beyân vb.) aynı anlama gelen (müşterek) bir terimle ifade edilmesidir. O da, sonraki terminolojide nesh olarak, yani “önceki emrin, yükümlülük (teklif) konusunda hedeflenen olmadığı” öngörülmesidir. Hedeflenen (murad) sonraki hükümdür ve bu nass uygulanmaktadır. Hepsinin de aynı sonuca yönelik olması, nesh lafzının bu anılanların tamamı hakkında kullanılmasını bir kolaylık olarak yaygınlaştırmıştır.²¹⁵

Şâtıbî, ilk dönem alimlerinin nesh kavramını kullandığı alanlara da yer verme ihtiyacı hissetmiştir. Bunun sebebi hüküm koymada günümüzün nesh anlayışı dışında bazı hususların da nesh kavramı ile ifade edilmiş olmasıdır. Şâtıbî, bu tür kullanımları şu başlıklar altında özetlemiştir.

1.Mutlakın takyidi (mutlakın kayıtlanması); Mutlak, mukayyetle birlikte düşünüldüğünde zâhiri terk edilmiş bir nassdır. Mutlak ile amel edilmez, uygulanan

²¹³ *el-Muvâfakât*, III,367. Sonuç olarak, önceki dinlerde, nesh bulunmasına rağmen asıllarda (tümeller) ittifak edildiğine, sabit bırakıldığına ve nesh olmadığına göre, İslamiyet’te de bu tümellerin sabit kalmasını, değişmemesini ve neshe uğramamasını daha öncelikli olarak kabul etmek gerektiği kanaatindedir. *ay.*

²¹⁴ *el-Muvâfakât*, III, 344.

²¹⁵ *el-Muvâfakât*, III, 344-345.

mukayyedir. Sanki, mutlak mukayyet karşısında hiçbir anlam ifade etmez. Nasih-mensuh gibi kabul edilir.²¹⁶

2.Âmm-Hâss (genel-özel); Genel (âmm) zâhiri, ibarenin ifade ettiği şeylerin tümünü, hükmün içermesini gerektirir. Özel hüküm gelince ise genel hükmün zâhiri (görünen anlamı) değerlendirme dışı kalır. Bir yönden nasih-mensuha benzer. Ancak, âmm lafzın ifade ettiği içeriği (medlulü) tamamen devre dışı bırakılmaz. Sadece hâssın gösterdiği kısım bırakılır. Diğer kısımlar ise ilk hükmü üzere kalır.²¹⁷

3.Mübhem-Mübeyyen (belirsiz-belirli); Mutlak karşısında mukayyedin konumu gibidir.²¹⁸

4.Nesh; Şâtıbî'nin ilk dönemde neshin kullanımı ile ilgili olarak, "... 'sonraki şer'i bir delille şer'i hükmün kaldırılması' şeklinde kullandıkları gibi..." ifadesini kullanmasından, ilk dönem alimlerinin nesh tanımının günümüzdeki içeriğini de diğer kullanımlarıyla beraber "nesh" olarak kullandıklarını anlıyoruz.²¹⁹

Sonuç olarak, ilk dönem alimleri neshi, "lafızların zâhirinden hüküm çıkarmada, şâriin maksadı olmayan manaları vehmettiren ve problem olan unsurların açıklanması" anlamında kullanmaktadırlar. Bu kullanım ise sonraki dönem usûlcülerinin nesh kullanımından daha kapsamlıdır.²²⁰

²¹⁶ *el-Muvâfakât*, III, 344.

²¹⁷ *el-Muvâfakât*, III, 344-345.

²¹⁸ *el-Muvâfakât*, III, 345.

²¹⁹ *el-Muvâfakât*, III, 344. Şâtıbî, çoğunluğu İbn 'Abbâs(68/687)'tan olmak üzere (*el-Muvâfakât*, III, 345-349), mütekaddimun ulemasından neshin (istisna vb. için) kullanıldığına dair örnekler verip bunların istisna, beyan, tahsis, takyid için olduklarını veya aralarının cem edilebileceğini ifade eder. Rivayetler, kaynakları, değerlendirmeler ve tartışmalar için bkz. *el-Muvâfakât*, III, 345-364.

²²⁰ *el-Muvâfakât*, III,364.

c.Uygulamada Nesh

İlk dönemde görülen bazı uygulamaların şu anda bulunmamasının sebebi olarak da Şâtıbî, bunların az bir süre uygulanmış, sonra da neshedilmiş ve tamamen terkedilmiş uygulamalar olarak nitelendirmekte ve bunların delil olmayacağını, genel uygulamanın göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir.²²¹ Çünkü uygulamada çelişen rivayetlere rastlanmakta ve bunlar pratikte bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Şâtıbî işte bu noktada birinin uygulanmasını diğersinin neshedilmesi şeklinde yorumlamaktadır.²²²

Ayrıca Şâtıbî, dini konuların, asıllarında olduğu gibi teferruatta (furuda) da ihtilaf olsa dahi esasta tek bir görüşe dönük olduğunu vurgulamaktadır. Bunu desteklemek için ayetler delil olarak gösterildikten sonra²²³ ikinci bir delil de nasih-mensuhun alimlerce ittifakla Kur'ân ve sünnette varlığının kabul edilmesini göstermektedir. Şöyle ki, nasih ve mensuh birleştirilmeleri mümkün olmayan tearuz (çelişki) halindeki iki delil arasında olur. Dinin kaynaklarında ihtilaf (farklılık) olsaydı, nasih-mensuh ayrımının pratik faydası olmaz, ihtilaf dini asıllardan biri olurdu ve bunlardan her biri de uygulanırdı. Bunun olmaması ve deliller arasında tercih yapılması ihtilafın olmadığını göstermektedir. Şâtıbî'ye göre tek bir görüş, hüküm olarak konulmak istenmiştir.²²⁴

²²¹ *el-Muvâfakât*, III,276. Örnek olarak; ölünün orucu hakkında tartışmalar ve tutulamayacağına dair deliller (bkz. *age.*, III,276-278), ile mufassaldaki (Necm Sûresi) Kur'ân secdeleri (bkz. *age.*, III,278).

²²² *el-Muvâfakât*, III,279.

²²³ Örnek olarak bkz. Bakara 2/176,213, Âl-i İmrân 3/105, Nisâ 4/59,82, En'âm 6/153 vb.

²²⁴ *el-Muvâfakât*, V,61-62. Bu görüşün aksini güşünenler de olmuştur. Nesih anlayışını doğru bulmayanlardan bazılarına göre; Kur'ân başlıbaşına hukuk sistemi değil, İslam hukuk sisteminin öncelikli temel kaynağıdır. Kur'ân'ın içerdiği bütün nasslar hukuk için malzeme niteliğindedir. Bir nassın başkasıyla teâruzu (çelişmesi) sözkonusu olmadığına göre nesihten sözemenin anlamı da

Hız. Peygamberin vefatıyla da nesh uygulamasının sona erdiğini belirten Şâtıbî, bundan sonra herhangi dinî bir hükmün kaldırılamayacağını vurgulamaktadır.²²⁵

Şâtıbî'nin nesh anlayışı, önceden yerleşik, yeni bir hüküm vaz' edilmediği için ise yürürlükte olan bir uygulamanın –Şâtıbî'de, Hız. Peygamber dönemi ile sınırlı olmak şartı ile- kaldırılması anlamında klasik tefsir usûlündeki tanımına benzeşmesine rağmen daha çok günümüz İslam hukukunda “*ahkâmın değişmesi*” olarak ifade edilen hususla örtüşmektedir. Çünkü kültürümüzde hakim olan anlayışında nesh, bizzat nassın hükmünün kaldırılması ve ona bir daha dönülmemesi olarak adlandırılmıştır. “Maslahat ve ortama göre ahkâmın değişmesi ise böyle değildir. Burada nassın (asl-ı hitâb) iptali sözkonusu değildir. Nassın mevcut hükmü (uygulaması) belli bir maksadı (maslahatı) gerçekleştirecek şekilde konulmuştur. Ortamın değişmesi ile aynı uygulamayı sürdürme neticesinde gözlenen maksat gerçekleşmiyorsa, mevcut hükümden vazgeçilerek maksadı gerçekleştirecek başka bir hükme geçilir.”²²⁶

Şâtıbî'nin mekkîlerde yer alan küllî esaslarda neshin yer almasını mümkün görmemesi de, küllîlerin bu değişimin yer almayacağı asıllar olmaları sebebiyledir.

yoktur. Çünkü nesh Kur'ân'da anlam yönünden bir bütünlük oluşturmak için öngörülen bir yoldur. Demirci, *Usûl*, 173.

²²⁵ *el-Muvâfakât*, II,488-489. Şâtıbî adetleri, dini (şer'i) ve genel geçer (cârî) olarak ayırdıktan sonra dini adetleri de bu konuya dahil etmektedir. Örnek olarak da, Kabe'nin çıplak tavafının yasaklanmasını vermekte ve bunun sonradan görüşlerin değişmesiyle değişmeyeceğini belirtmektedir. Cari adetlerin sabit ve değişken olabileceğini belirtmektedir. *el-Muvâfakât*, II,488-489; ayrıca bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1990, s.87 vd.

²²⁶ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.89-90.

d.Değerlendirme

Sonuç olarak Şâtıbî, neshe pratik uygulamalardaki sorunların çözümü açısından yaklaşmaktadır. Teorik olarak kabul etmekle beraber, pratikte neshi iddia edilen pek çok ayetin aralarını uzlaştırma veya genel ifadelerin özelleştirilmesi, kapalı olanların açıklanması gibi yollarla sorunun giderileceğini belirtmektedir. İçki yasağında da olduğu gibi, bazı durumlarda da uygulanan durumun değiştirilmesini önceden konulmuş bir hükmü kaldırmadığından neshe dahil etmemektedir. Neshin varlığını, dinin kaynaklarında bir ihtilaf ve çelişki sebebi olarak değil de ihtilafın olmadığına delil saymaktadır. Çünkü uygulamada her ikisi değil de birisi tercih edilmekte dolayısıyla da farklı uygulamalar bulunmamaktadır.

Kısaca Şâtıbî neshi bir problem olarak değil de, pratik uygulamada gerekli olan iki delil veya uygulamanın şartlarına uygun olarak tercih edilmesi olarak görmektedir. Bu noktada nesihden önce deliller arası tercih ve uzlaştırma metotlarının kullanılmasını tercih etmekte, neshin çok az olduğunu belirterek ona son çare olarak başvurmaktadır.

E.MÜTEŞABİH

ŞÂTİBÎ'DE MÜTEŞABİHLER SORUNU

a.Müteşabihin Varlığı

Müteşâbih hakkında farklı tanımlar yapılmış olmakla beraber, genel olarak; “manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık

bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisine tercihte zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir.” şeklinde tanımlanabilir.²²⁷

Şâtıbî müteşâbihin varlığını kabul etmektedir.²²⁸ Fıkhî konularda, kapalı ve anlaşılamayan hususlar içermesi sebebiyle, müteşâbihin olmayacağı şeklindeki usûlcülerin görüşleri²²⁹ paralelinde, yükümlülükle (teklif) ilgili olan nasslarda müteşâbihin bulunmadığı görüşündedir.²³⁰

b.Muhkem ve Müteşâbihin Kullanımları

Şâtıbî’ye göre, muhkem ve müteşâbihin özel ve genel olmak üzere iki tür kullanımı söz konusudur.

1.Özel kullanım: Muhkem, mensuh olmayan anlamında; müteşâbih ise, mensuh anlamında kullanılır.

2.Genel kullanım: Muhkem, anlamının açıklanmasında başka bir şeye ihtiyaç duymayan açık ve seçik (beyyin/vâzıh); müteşâbih ise, -araştırma ve

²²⁷ Demirci, *Usûl*, s.174. Ayrıca bkz. Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996. Genel olarak İslam geleneğinde müteşâbih probleminin kaynağının dil problemi mi, bilgi problemi mi olduğu tartışılmaktadır. Dil problemi olduğuna dair görüşe göre; bu dünyadaki varlıklar için kullanılan kavramların metafizik konularda kullanılmasından kaynaklanan bir problemdir. Bilgi problemi olduğuna dair görüşe göre ise; müteşâbihatın konuların “metafizik alan konuları”dır. Bununla beraber, insanın bu alana ait bilgilerinin nasslarda belirtildiği kadardır. Bunların anlaşılması için gerekli olan yardımcı bilgiler yine nasslarda bulunmaktadır. Nassların insanın anlayacağı kavram ve kelimeleri de kullanması doğaldır. Kur’ân anılan bilgileri bu nitelikte de vermiştir. Ancak insan bunları anlamada ya tamamen başarısızdır ya da anladığından emin değildir. O halde eksik olan bilgidir. İnsan ya hiç bilgi verilmediği için ya da nasslarda bulunan bilgileri biraraya getirdiğinde metafizik alanla ilgili meseleleri çözebilecek yeterli malzemeyi elde edemediğinden dolayı, kendisine ait kavramları idrakinin ötesindeki bir başka varlık ve aleme uyarlamada zorluk çekmektedir. Demirci, *Müteşâbihler*, s.63-64. Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II,197 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, I,639 vd; Zerkânî, *Menâhil*, II,289 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, s.128 vd.

²²⁸ *el-Muvâfakât*, III,307,315 vb.

²²⁹ Örnek olarak bkz. Şa’ban, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara 1993, s.331-332.

²³⁰ *el-Muvâfakât*, IV,137.

değerlendirmeye kavransın veya kavranmasın- ibaresinden (lafız) kastedilenin (murâd) açık olmadığı ifadelerdir.²³¹

Anılan hususlar çerçevesinde “müteşabih”in anlam alanına, “mensuh, mücmel, zâhir, âmm, mutlak” kavramları; “muhkem”in anlam alanına ise, “nasih, hükmü sabit olan, mübeyyen, müevvel, muhassas, mukayyed” kavramları dahildir.²³²

c.Şâtıbî'de Müteşabihin Çeşitleri

Şâtıbî müteşabihleri üç kategoride değerlendirse de usûlde anladığımız anlamda ikiye ayırmaktadır.

1.Hakiki (gerçek) Müteşabih: Bilgisi beşerin gücü dahilinde olmayıp, hakikat ve mahiyetlerini ancak Allah Teâlâ'nın bildiği müteşabihlere hakiki ya da mutlak müteşabih denilmektedir.²³³ Şâtıbî Âl-i İmrân 3/7 ayette kastedilenin bu türe dahil olduğunu belirtmektedir. Manasını anlamaya imkanımız yoktur, neyin kastedildiğine dair herhangi bir delil de bulunmamaktadır.²³⁴

2.İzâfî (görelî) Müteşabih: Bu tür müteşabihler, kastedilen mananın anlaşılmasında bir karineye (delil) veya harici bir açıklamaya ihtiyaç gösteren hafî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlak ve âmm ayetlerle garîb kelimeler ve

²³¹ *el-Muvâfakât*, III,305. Âl-i İmrân 3/7'den müfessirlerin maksadının bu kullanım olduğunu belirtmektedir. Hadiste “helal bellidir, haram bellidir, aralarında müteşabihat vardır” ifadesindeki “belli olanların (beyyin, açıklanmış)” muhkemler olduğunu belirtmesine rağmen (*el-Muvâfakât*, III,306), yükümlülükle ilgili bir itiraza cevap verirken, hadislerdekinin konuyla ilgisi olmadığını, konunun Şâri'in hitabında varolan müteşabih olduğunu vurgular. (*el-Muvâfakât*, IV,139) Bu durum, Draz'ın, Şâtıbî'nin kastının ayettekini mutlak, hadistekini ise izafî müteşabihe dahil olduğunu belirtmesi ile anlaşılabilir. *el-Muvâfakât*, III,306 dpn. 2.

²³² *el-Muvâfakât*, III,306.

²³³ Demirci, *Müteşabihler*, s.68 vd.

²³⁴ *el-Muvâfakât*, III,315. Bu türe giren kısmın çok az olduğu ve inanmak dışında yükümlülük gerektirmediği belirtilmiştir. Bkz. “Müteşabih/Müteşabihlerin Anlaşılabilirliği ve Yükümlülük” konusu.

dilcilerin manalarında ihtilaf ettikleri lafızların bulunduğu ayetlerdir.²³⁵ Şâtıbî bu türün; anlamı itibariyle ayete dahil olsa da, bir şekilde açıklaması yapılabildiğine göre, açıkça Âl-i İmrân 3/7 ayetin kapsamına girmeyeceği görüşündedir. Çünkü, açıklaması (beyan) bulunduğundan dolayı, fikhî (şer'î) konularda vaz'olunan herhangi bir müteşabih bulunmaz²³⁶

Delillerin Menâtına Yönelik Müteşabih: Usûlde “*menât*,” tahrîcî'l menât, tenkîhu'l-menât ve tahkîku'l-menât olarak isimlendirilen ve delillerin illetini tesbite yönelik bir faaliyettir.²³⁷ Şâtıbî bu türü, bizatihi delillere yönelik olmayıp aksine (illetini tespitite karşılaşılan karışıklık ve benzeşme sebebiyle) delillerin menatına yönelik olan dolayısıyla delilin kendisinde müteşabihlik olmaması hasebiyle, müteşabih kavramı altında değerlendirilmeyen ifadeler olarak görür.²³⁸ Bu sebeple onun müteşâbih tasnifi iki sınıfta değerlendirmeye tabi tutulmuş, üçüncüsü ise zikredilmekle yetinilmiştir.

d.Müteşabihlerin Oranı

Müteşabihlerin miktarı tartışmalı olmakla beraber, Şâtıbî, Kur'ân içerisindeki oranının az olduğu kanaatindedir. Bu sonuca şu delillerden varmaktadır.

1.Muhkemler, Âl-i İmrân 3/7'de “*ümmü'l-kitap(kitabın anası/aslı)*” olarak nitelendirilmektedir. Bu, muhkemlerin sayısal olarak çoğunluğunu gösterir. Çünkü

²³⁵ Demirci, *Müteşabihler*, s.86 vd.

²³⁶ *el-Muvâfakât*, III,317. Fakat kasten, art niyetle, müçtehidin kusuru sebebiyle vb yollarla oluşan müteşabihlik, delillere değil, değerlendirenlerin kusuruna nispet edilir. Ayetteki “müteşabihlere uyanlar” Şâtıbî'ye göre, bunlar hakkında kullanılmıştır. Geniş bilgi ve örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, III,317-318.

²³⁷ Geniş bilgi için bkz. Şa'ban, *Usûl*, s.147-148; Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (FıkıhUsûlü)*, trc. Abdulkâdir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 2000, s. 211-213.

²³⁸ Örnek olarak; ölü (haram) ve boğazlanmış (helal) etlerin karışması ve bunların yenmesinde, helal veya haramlığa dair delil olmamasıyla meydana gelen karışıklığı (müteşabihlik) gösterir. *el-Muvâfakât*, III,318.

bir şeyin “ümmü”, büyük bir kısmı ve geneli demektir. Ayette “*diğerleri müteşabih...*” ifadesi ile kastedilen ise geriye kalan ve az olan kısımdır.²³⁹

2.Müteşabihin çoğunlukta olması halinde karışıklık ve problemin de çok olması gerekmektedir. Bu ise Kur’ân’ın beyan ve hidayet gibi özelliklerine ters düşerdi.²⁴⁰ Çünkü Kur’ân, insanlar arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmak için nâzil olmuştur. Kendi bünyesinde çokça problem barındıran bir kitap bunu gerçekleştiremez.²⁴¹

3.İstikrâ (Tümevarım): Müctehid, delilleri tümevarımla değerlendirdiğinde, bir bütüne oturduğunu, hükümlerin düzen içerisinde olduğunu görür, bütünün özelliklerini taşır.²⁴²

Müteşabihlerin sanıldığı gibi az değil, aksine çoğunluğu dilbilimsel sebeplerden dolayı, çok olduğunu²⁴³ iddia edenlere karşı, Şâtıbî şu şekilde cevap verir. Bu sayılanlar müteşabih olarak değerlendiriliyor olsalar da, gerçekleşmiş olan bir müteşabihlik yoktur. Çünkü genelde sayılan hususlar açıklanmış (beyan edilmiş) hususlardır. Müteşabih ise, ilgili hususlar açıklanmadığı zaman olur. Eğer açıklanmışsa durum farklıdır. Örneğin, “umum”, delille kendisinden tahsis yapılandır. Eğer “hâss” kaybolursa, tahsis kastedilen âmîm lafız müteşabih olur. Açıklama alınmaksızın açıklanan (mübeyyen) alınırsa müteşabih olur. Fakat

²³⁹ *el-Muvâfakât*, III,307. “Ümm” kelimesinin anlam alanı hakkında örnekler ve açıklamalar için bkz. *el-Muvâfakât*, III,307.

²⁴⁰ Âl-i İmrân 3/138, Bakara 2/2, Nahl 16/44 vb.

²⁴¹ *el-Muvâfakât*, III,308.

²⁴² Hûd 11/1, Yunus 10/1 olduğu gibi. Zümer 39/23 ise bazıları bazısına benzer, nüzul açısından öncesi sonrasını destekler (tasdik). *el-Muvâfakât*, III,308.

²⁴³ Bu iddiaların delilleri için bkz. *el-Muvâfakât*, III,309-311.

açıklayıcı var ise, bu göz ardı edilerek açıklananın müteşabihe delil olarak alınması art niyetli bir uygulamadan başkası değildir.²⁴⁴

İhtilafli meseleler çok olsa da genellikle müteşabih değildir. Aksine pek az kısım vardır. Şâtıbî'ye göre, yukarıda sayılanlar da aslında müteşabih değil, hakiki müteşabih olarak sayılanlar gerçekte müteşabihtir. Sonuç itibariyle müteşabihlerin oranı azdır ve delillerin genel durumu muhkem olmasıdır.²⁴⁵

e.Külf-Cüz'î Dengesinde Müteşabihler

Şâtıbî'nin, külli-cüz'i açısından incelediği müteşabihler, hakiki müteşabihlerdir. Açıklaması belli olan ve araştırılarak bulunabilen izafi müteşabihlerde usûl ve furu açısından fark yoktur.²⁴⁶ Hakiki müteşabihler alanında teşâbüh ise külli kaidelerde yer almaz. Ancak cüz'î furûda (teferruatla ilgili cüz'î konularda) yer alır.²⁴⁷ Şâtıbî, bu önermenin delillerini şu şekilde özetlemektedir.

1.Nassların istikrâsı (tümevarımla incelenmesi) bu sonucu doğurur.

2.Asıllara teşâbüh girerse dinin çoğunluğu müteşabih olur. Bu da uygun değildir.²⁴⁸

²⁴⁴ *el-Muvâfakât*, III,311-314. Mu'tezile, Hariciler ve Cebriye'nin bu noktada yanlış anladıkları ayetlere örnekler hk. bkz. *el-Muvâfakât*, III,313 vd. Paralel yorumlar için bkz. *el-İ'tisâm*, (I,245-246).

²⁴⁵ *el-Muvâfakât*, III,318-321.Kişilerin ilmi ve ilminden ortaya çıkanlar sebebiyle oluşan ihtilaflar, ayrıca dini konulara sonrada giren hususlardan doğan ihtilaflardan dolayı oluşan müteşabihlerin müteşabih olmadığı hakkında açıklama için bkz. *el-Muvâfakât*, III,320-321.

²⁴⁶ Şâtıbî'ye göre, araştırmacının hatasına yönelik olanlar (izafiler) hakikat yoluyla Kitaba nispet edilemez, belki mecaz yoluyla olabilir. *el-Muvâfakât*, III,327.

²⁴⁷ *el-Muvâfakât*, III,322.

²⁴⁸ Çünkü fer' asla bina edilir. Asıldaki her özellik fer'de de vardır. Bu da müteşabih asıllara dayanan fer'ilerin müteşabih olmasını gerektirir. Ayrıca asıllar da birbirine bağlıdır. Birinde meydana gelen teşâbüh hepsine sirayet eder. O zaman muhkem "ümmül-kitap" olmaz. Müteşabih çoğunlukta ve kitabın aslı olur. Bu ise ayetin ifadesine aykırıdır. Sure başlarındaki harfleri (hurûf-u mukatta'a) -ki en önemli müteşabihtir- usûlde değil furuda müteşabih sayar. Şâtıbî bunları, ulûmu'l-Kur'ân'ın furuundan kabul eder. *el-Muvâfakât*, III,322-323.

Bu teze karşıt olarak, müteşabihliğin usûlde (asıllar) de varolduğunu, doğrudan sapanların çoğunluğunun furuda değil asıllarda (usûlle ilgili konularda) sapmış oldukları iddiasına karşı cevabı şu şekildedir; O, asıllardan maksadın, usûlü'd-din (akaid), usûlü'l-fıkh veya bunların dışında cüz'i olmayan külli kaideler olduğunu; bu yüzden, bunlarda teşabühün varlığını kabul etmez, ancak bu sayılanların fer'i konularında (teferruatında) teşâbühün olduğunu kabul eder.²⁴⁹

Bu noktada Şâtıbî, asli esaslardan olduğu sanılan bazı hususların da asıllarına işaret ederek fer'i esaslardan olduğunu belirtir: a.Teşbihi anımsatan ayetlerdeki ifadeler, Allah'tan bahseden ayetler ile ilgili kaidelerden olan “*tenzîh usûlünün*” furûdudur. b.Sure başlarındaki hurûf-u mukatta'anın müteşabihliği²⁵⁰ usûlün bir dalı olan Kur'ân ilimleri'nin furuundandır. c.Müteşâbihin sınıflandırılmasında delildeki müteşabihlerden saymadığı, menâtın müteşabihliği ise helallik ve haramlık aslının furuudur.²⁵¹

Sonuç olarak Şâtıbî'nin vurgulamak istediği nokta, genel bir asılda veya külli bir kaidede müteşabihliğin bulunmadığıdır.²⁵²

f.Şâtıbî'de Müteşabihlerin Te'vili²⁵³

Şâtıbî izâfî ve hakiki müteşabihlerin te'vilinde (yorum/anlamlandırma) gereken bakış açısını şu şekilde belirlemektedir.

²⁴⁹ *el-Muvâfakât*, III,323.

²⁵⁰ Hurûf-u mukatta'a usûlde, hakiki müteşabihlerden kabul edilmektedir. bkz. Demirci, *Müteşabihler*, s.68 vd.

²⁵¹ *el-Muvâfakât*, III,323-326.

²⁵² *el-Muvâfakât*, III,327.

²⁵³ Te'vilin manası, alanı, şartları ve çeşitleri hk. geniş bilgi için bkz. Demirci, *Müteşabihler*, s. 115-126.

1. İzâfi Müteşabih: Şâtıbî, genelin özelle (âmmın hâssla), kayıtsızın kayıtlı ile (mutlakın mukayyetle), zarûfnin hâci ile vb. açıklanması gibi müteşabihin belirgin hale getirilebilmesine dair bir delil varsa te'vilin gerektiği görüşündedir. Çünkü hüküm ikisinin birlikte değerlendirilmesi ile ortaya çıkmaktadır.

2. Hakiki Müteşabih: Şâtıbî bu tür müteşabihlerin te'vilinin gerekmediğini düşünmektedir.²⁵⁴

Şâtıbî, müteşabihlerin te'vilinde belirlenecek tutumların ikiye ayrıldığını belirtir.

i. Selefî Tutumu: Sahâbe, tabiûn ve onlardan sonra gelenlerin oluşturduğu selef-i sâlihîn, te'vilin (yorum) belirlenmesini gerektirecek şekilde bu konulara girmemiş ve delilsiz konuşmamışlardır.

ii. Müteahhirûnun Tutumu: Sonraki alimlerin çoğunluğu bu konuda te'vil yolunu tercih etmişler, kinâye, istiâre ve temsîl gibi yönlerden Arap dilinin genişliğinden hareketle, müteşabihlerin anlaşılabilirliğine kanaat getirmişlerdir.²⁵⁵ Şâtıbî de müteşabihler karşısında selefîn bu tavrının takınılması gerektiği görüşündedir.²⁵⁶ Anlaşılacağı üzere bu, hakiki müteşabihler hakkındaki tavrıdır. Ona göre te'vilde delil olabilecek herhangi bir nass yoksa sadece yorumla te'vile gerek yoktur. İzafî müteşabihlerde ise –te'vil edilecek deliller de açıkça bulunması sebebiyle- hükmün belirlenebilmesi için te'vilin gerekliliğini benimsemektedir.

²⁵⁴ *el-Muvâfakât*, III,328.

²⁵⁵ Şâtıbî, bu tutumun *sebebi* olarak; öğrenmek isteyenleri ısındırmak ve mesajı anlaşılmazlıktan kurtarmak istediklerini göstermektedir. Te'vilin imkanı noktasından baktığında da, Al-i İmrân 3/7 ayetteki “ilm” kelimesinde vakfe (durak) yapılırsa bunu mümkün görmektedir. Bu konuda rivayetler bulunduğunu, dolayısıyla konunun icthadî olduğunu da ifade etmektedir. *el-Muvâfakât*, III,329.

²⁵⁶ *el-Muvâfakât*, III,329. Onları, bu konudaki görüşleri sebebiyle, takip edilmesi gereken örnekler, olarak nitelemesinden de bu anlaşılmaktadır. *el-Muvâfakât*, III,328-329.

Te'vilin Şartları

Şâtıbî izâfî müteşabihlerle ilgili olarak, müteşabihin te'vilinde, kendisiyle te'vil edilen anlamda (müevvel bih) üç özelliğin gözetilmesi gerektiğini vurgular.

i.Yaklaşımın doğru (sahih) bir anlama (mana) yönelik olması gerekir.

Şâtıbî'ye göre, sahih olmayan bir manaya yormak, onun hiçbir şekilde sahih olmayan bir delil olduğu sonucuna yöneltir.²⁵⁷

ii.İhtilaf edilen iki delil arasında genel anlamda ittifak sağlanmalıdır. Teâruz (çelişki) durumunda; kendisinden daha güçlü bir delil ile çelişkisi durumunda delile te'vil uygulanır. Bu durumda değerlendirme yapan şu yollardan birini tercih eder. Ya tercih ettiğine dayanarak tercih edilmeyeni toptan gözardı eder ve delillerin arasını uzlaştırmayı (cem') gerekli görmez. Ya da, herhangi bir yönüyle diğer delili de değerlendirmeye alır. Bu durumda yapılan bu işlem, doğru uygulanır ve üzerinde ittifak edilirse sorun olmaz; doğru uygulanmaz ise bu, amacı ortadan kaldırmaktır ve sonuçta çelişkiyi doğurur.²⁵⁸

iii.Te'vil edilen ibare anlamı kabul eder olmalıdır. Şâtıbî'ye göre müevvel bih (te'vil edilen, kendine yorulan) bu açıdan değerlendirildiğinde, şu iki durumdan biri olması söz konusudur;

a.İbare (lafız), ilgili anlamı kabul etmezse, hakkında ihtimal (yorum seçeneği) bulunmayan bir nassdır. Te'vili kabul etmiyor demektir.

²⁵⁷ Örnek olarak; Nisâ 4/125 ayette yer alan “*halîl*”i “fakir”; TâHâ 20/121 ayetteki “*ğavâ*” lafzını “buzağının süttten tıkanması” anlamı ile yorumlamak (ki birincisi anlam, ikincisi lafız yönüyle doğru değildir); Âl-i İmrân 3/138 ayetteki “*beyân*”ı, Beyân b. Sem'ân'ın “kendi ismi” olarak te'vil etmesi gösterilebilir. *el-Muvâfakât*, III,332-333.

²⁵⁸ Şâtıbî, birinci tavrı, çelişki durumunda tercih edilen bir yaklaşım olarak görür. *el-Muvâfakât*, III,331-332.

b.İbare anlamı kabul ediyorsa, bu durumda da; ya anlam ilmî şartlar doğrultusunda geçerlidir ve yaklaşımda problem yoktur, kastedilen anlam da ibareye ters düşmez. -Şâtıbî'ye göre bu şartları içeren bir anlamlandırmanın, gözardı edilmesine ya da tercih edilmemesine dair bir delil bulunmadıkça, dikkate alınmaması doğru değildir.- Ya da ilmî şartlar (dinî şartlar de buna dahildir) uygun gerçekleştirilmemiştir ki, bu şekliyle ibarenin te'vili doğru değildir.²⁵⁹

g.Müteşabihlerin Anlaşılabilirliği ve Yükümlülük

Şâtıbî, “şer’i deliller aklî prensiplere ters düşmez” meselesini delillendirmesi esnasında; Kur’ân’da anlamı anlaşılamayan hususların var olduğuna dair iddia sahiplerinin müteşabihlerden sayılan hurufu mukatta‘ayı örnek olarak göstermelerine cevap verirken, öncelikle müteşabihler hakkında müfessirlerce çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü, dolayısıyla da bunların bilinebilir olduğunu, bilinemeyen hususlardan kabul edilmesi halinde dahi, bunların yükümlülükle (teklîf) ilgili hususlar olmadıklarını, ameli konuda delil olamayacaklarını vurgular. Bununla beraber “aklın anlama imkanı bulamadığı konuların değil, anlaşılabilen fakat ma’kule (akliye/akla uygun olan) ters düşmesinin” tartışıldığına dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili olarak sûre başlarındaki harflerin; –anlaşılmadıkları kabul edilmesi halinde- anlaşılmaması sebebiyle konunun dışında olduğunu; anlamlarının açıklanması durumunda bu manaların da akli gereklere uygun (muktedâ’l-ma’kûl) olacağı sonucuna varmaktadır.²⁶⁰ Müteşabihlerin aslında akli gereklere ters düşen konular olmadığını, sorunun, problemin sahih bir temele bina edilmemesinden kaynaklandığını

²⁵⁹ *el-Muvâfakât*, III,330-331.

²⁶⁰ *el-Muvâfakât*, III,208-212.

belirtmektedir. Doğru bir temellendirme gerçekleşirse, te'vil (yorum), ma'küle (akli prensiplere) aykırı değil, uygun olacaktır.²⁶¹

İlahi hitabın amacı, dünya ve ahiret maslahatlarıyla ilgili, kişinin leh ve aleyhinde olan hususları bildirmekse, Şâtıbî'ye göre bu onun, kapalı ve şüpheli değil, açık ve seçik olmasını gerektirir. Kur'ân'da herhangi bir kapalı (mücmel) ifade varsa yükümlülük (teklîf) gerekli olmaz.²⁶² Âl-i İmrân 3/7de müteşabihin bulunduğu belirtilirken de, yükümlülüğün olmadığı; mükellefin anladığı şekliyle değil de, kastolunun (murat) anlam üzere iman edilmesi gerektiği açıklanmıştır.²⁶³

Şâtıbî, müteşabihleri yükümlülük kapsamına almamakla beraber tamamen de yok saymamaktadır. Müteşabihler konusunda yükümlülüğün, onların “Allah katından olduğuna iman edilmesi” şeklinde olacağını belirtir.²⁶⁴

h.Müteşabih ve Kaynağı

Müteşabih, olumlu veya olumsuzun (nefy ve isbat) çelişmesinden (tearuz) mürekkep bir şeydir.²⁶⁵

Bir konuda Şari'den bir hitap gelmezse; Şari'in kasdı kesin olarak (olumlu veya olumsuzluğu hakkında) ortaya çıkmıyorsa müteşabih kısmındandır.²⁶⁶ Bu kasıt

²⁶¹ Te'vili yapmanın da çeşitli özelliklere sahip olması gerektiğini “arabi ve makasid konusunda bilgili olması” şartlarını saymasından anlıyoruz. *el-Muvâfakât*, III,212-213.

²⁶² *el-Muvâfakât*, IV,140. Kur'ân'daki mücmel ifadelerin sünnetle açıklandığı da göz ardı edilmeden konu değerlendirilmelidir. *el-Muvâfakât*, IV,136.

²⁶³ Ayetten anlaşılan anlam iki türdür.. a.“Uzmanlar bilirler” başkalarına müteşabih olan onlara göre müteşabih değildir (görelidir). b.Allah kelimesinde vakıf yapılırsa “sadece Allah bilir” olur ki yükümlülük kaldırılmış anlamı ortaya çıkar. Diğerleri ise içtihat ve taklitte beyan olununcaya kadar yükümlü olmazlar. *el-Muvâfakât*, IV,138.

²⁶⁴ Bunun pratik sonucu olarak da yükümlülüğü kulları ilgilendiren eylemlerdense –müteşabih hadisi gereğince- işlemekten kaçınmak; değilse, üzerinde durmaktan kaçınmak (istiva gibi) olarak algılar. “Her şeye var olduğu şey üzere inanmak” genel yükümlülüğünü temel alır. *el-Muvâfakât*, IV,139.

²⁶⁵ *el-Muvâfakât*, V,116.

ortaya çıkarsa, ya kati veya zanni olur. Kati olarak belirgin ise değerlendirmeye açık (içtihat mahalli) değildir, kesindir ve yoruma ihtiyacı yoktur. Zanni ve nefy veya isbat yönlerinden birine yakın ise içtihat konusudur. Yakın değilse işte o zaman müteşabihe girer. Müteşabih ise Şâtıbî'ye göre -klasik anlayışımızda yer alan ifadeyle- yasak koruluk etrafında dolaşmak gibidir.²⁶⁷ Şâtıbî müteşabihi, hakkında soru sorulmasını kerahet dereceleri farklı olan mekruh on esas arasında saymıştır.²⁶⁸

i.Müteşabihlerin Pratik Sonucu

Kur'ân'ın bâtınını dışlayıp, zâhirine göre anlayan bid'at ehlinin yaklaşımını "Kitabın müteşabihlerine uyanlara" dahil olduğu kanaatindedir.²⁶⁹

Şâtıbî'ye göre müteşabihlerde ihtilaf yoktur. Hata edenler gerçek bilgi sahipleri ve uzmanlar değil, kendi görüş ve düşünceleri doğrultusunda yorumlayanlardır. İzâfî müteşabihlerde ihtilaf bilgiye dayalıdır ve ihtilaf müteşabihin asli özelliği değildir.²⁷⁰

F.KUR'ÂN'DA KISSALAR

Kur'ân'da yer alan nakiller, ayrıntıdan uzak, zaman ve mekan sınırlamaları olmaksızın verilmek istenen ana temaya matuf olarak yer alırlar. Şâtıbî'ye göre bu,

²⁶⁶ *el-Muvâfakât*, V,114-115, 344.

²⁶⁷ *el-Muvâfakât*, V,115-116.

²⁶⁸ *el-Muvâfakât*, V,390-392. İmâm Mâlik'in (179/795) "istivâ" hakkındaki görüşünü delil getirir. (bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I,254.)

²⁶⁹ *el-Muvâfakât*, IV,221 vd. Şâtıbî, Kur'ân'ın zâhir ve bâtını olduğunu kabul etmektedir. Onun zâhir ve bâtın anlayışının farklılığı için bkz. II.Bölüm "Zâhir Bâtın İlişkisi".

²⁷⁰ *el-Muvâfakât*, V,69-71. Onun bakışına göre ihtilaf asıl olsaydı isabet ve hata eden diye ayrılmaz, her ikisine de isabet denirdi. Ayrıldığına göre konu dinen ihtilaf konusu olabilecek türde değildir. *el-Muvâfakât*, V,71.

Arapçaya mahsus olan “*tâbî delalet*” içerisinde değerlendirilmesi gereken bir konudur.²⁷¹ Tâbî delalette söze çeşitli anlamlar katan yan unsurlar yer alır ve bunlar ifadede asıl maksat değildirler. Aksine bütünleyici ve tamamlayıcıdır. Bu yüzden Kur’ân’da anlatılan olayların anlatılış şekli farklılık arz eder. Bir surede bir maksat için anlatılırken, bir diğer surede başka bir maksat için anlatılır.²⁷² Bu sebeptendir ki nakilleri, zaman, mekan, şahıslar gibi ayrıntılarını anlamak için değil de nakillerin, ilgili ayette yer almasına sebep olan asıl maksada yönelik olarak anlamaya çalışmak daha doğrudur.

Şâtıbî, özellikle geçmiş peygamberlere dair Kur’ân’da yer alan kıssaların asıl maksadının, “Hz. Peygamber’i teselli ve kalbini sağlamaştırmaya yönelik” olduğunu vurgular. Bu sebeptendir ki kıssalar tüm teferruatıyla değil de, Hz. Peygamber’in karşı karşıya kaldığı yön merkezli olarak zikredilmiştir.²⁷³

Kur’ân-ı Kerim, önceki milletlerin kıssalarına yer vermekle, muhatapların sadece kendilerinin yükümlü tutulmadıklarını bilmelerini istemiştir. Özellikle de yükümlülüklerinin gerekleri hususunda öncekilerle ortak olduklarını, aksine yükümlülüğün hafifletildiğini, faziletlerinin ise artırıldığını belirtmiştir.²⁷⁴

Şâtıbî özellikle Kur’ân’da yer alan nakillerin kabul veya reddi üzerinde durmaktadır.²⁷⁵ Bu diğer meselelerde de olduğu gibi konunun pratik sonucu ile

²⁷¹ O, delaleti, aslî ve tâbî olarak ikiye ayırdıktan sonra; aslî delaletin her dilde mevcut olduğunu, tâbî delaletin ise Arapçaya mahsus olduğunu vurgular. *el-Muvâfakât*, II,105.

²⁷² *el-Muvâfakât*, II,106; IV,274.

²⁷³ *el-Muvâfakât*, IV,274. Kıssaların serdedilişinin diğer gayeleri hakkında bkz. Şengül, İdris, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s.277 vd.

²⁷⁴ *el-Muvâfakât*, II,137.

²⁷⁵ Kıssaların gerçekte var olmadığı iddiasını ortaya atan, Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu’l-Kasâfi fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Kahire 1972 s.178,254-255; Cevaplar için bkz. Şengül, *Kıssalar*, s.108

ilgilenmesi anlamında onun genellikle fakih yönünü yansıtır. Kabul veya ret açısından nakilleri ikiye ayırır.

a.Önünde ya da –çoğunlukla- sonunda, bir ret ifadesi varsa, anlatılan naklin gerçek dışı (batıl) olduğu hususunda hiçbir problem yoktur. O, ret ifadesi olduğu için, başka delile ihtiyaç duymadan bu değerlendirmeyi yapar.²⁷⁶

b.İbarenin beraberinde ret ifadesi yoksa, bu, anlatılanın doğruluğunu ve gerçekliğini gösterir.²⁷⁷ Doğruluğunun delili ise “*anlatımın (naklin) kendisi*” ve “*anlatılmış olmasıdır.*” Çünkü Kur’ân kendini, her şey için furkân, hidâyet (hüdâ), burhân, beyân ve tibyân olarak isimlendirmesi ve yaratılmışlara yönelik icmalen ve tafsilen Allah’ın delili olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında gerçekliği olmayan bir şeyi anlatması ve o konunun gerçek olmadığına dikkat çekmemesi düşünülemez. Bu Kur’ân’ın yukarıda anlatılan özellikleri ile bağdaşmamaktadır.²⁷⁸

Şâtıbî, nakillerin içeriklerinin gerçek olup olmadığının anlaşılmasının, geliş tarzlarını (siyak) gözönünde bulunduran için sorun teşkil etmediğini savunur.²⁷⁹ Bu elbette Kur’ân’ın bütünlüğünün ve özellikle siyak-sibak dediğimiz bağlamın gözetilmesi ile mümkündür.

Şer’u Men Kablenâ: Kur’ân’da nakledilen, yanlış olduğu da söylenmeyen ve asılsız olarak kabul edilmeyen, öncekilerin şeriatları ve onlara ait hükümler ise bazı alimler tarafından doğru kabul edilmiş ve dinimizde de değer atfedilmiştir. Bazıları

vd.; Şimşek, Sait, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s.49 vd.; Demirci, *Usûl*, s. 244-248.

²⁷⁶ Bununla ilgili örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,158-160.

²⁷⁷ *el-Muvâfakât*, IV,158.

²⁷⁸ *el-Muvâfakât*, IV,160-161. Red açısında nakiller ve pratik sonuçları hakkında örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,161-166.

²⁷⁹ *el-Muvâfakât*, IV,163.

ise bunu reddetmektedir. Bu, o hükümlerin doğruluğunu reddetme açısından değil, delil olması yönündendir. Burada Şâtıbî, (öncekilerle) ilgili nakillerde verilen bilgilerin ‘bilgi değeri açısından’ Kur’ân’da yer almaları sebebiyle doğru olduğuna, fakat bizim sistemimizdeki bir hüküm ile aralarındaki ayırımın nesih yoluyla olacağına dikkat çekmektedir. Yani öncekilerin hükmünün neshedilip edilmeyeceği ya da hangi önceki hükümlerin neshedileceği tartışılır ve ona göre hüküm verilir.²⁸⁰

G.MÜCMEL-MÜBEYYEN

a.Tanım ve Genel İlkeler

1.Mücmel kelimesi “dağınık şeyleri bir araya getirmek”, “kısa ve öz ifade etmek”²⁸¹ anlamına gelen “icmâl” masdarından türemiş ism-i mef’ûldür. Kelime anlamı, “bir araya getirilmiş”, “kısaca ifade edilmiş” demektir. Terim olarak, “kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayacak derecede kapalı olan, ancak maksadın, Şârî tarafından açıklanmasıyla anlaşılabilen lafız veya ayet” olarak tanımlanır.²⁸²

2.Mübeyyen, “açıklamak, izah etmek” anlamındaki “beyan” kökünden türemiş bir kelimedir. Kelime anlamı, “açıklanmış, beyan edilmiş ve anlaşılır hale getirilmiş” demektir. Terim anlamı “Kur’ân ayetlerindeki mücmel ve hafî gibi hususların açıklanıp anlaşılır hale getirilmesi”dir.²⁸³

²⁸⁰ Eğer uyarı ifadesi varsa reddedilen kısma dahildir. *el-Muvâfakât*, IV,160. Örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,160-161.

²⁸¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.203.

²⁸² Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, İstanbul 1993, s.331; Demirci, *Usûl*, s.228.

²⁸³ Demirci, *Usûl*, s.229.

Mücmel bir Kur'ân ifadesi yine Kur'ân-ı Kerimde aynı ayette²⁸⁴ veya başka ayetlerde beyan edilmiş, açıklanmış olabilir.²⁸⁵ Kur'ân'da yer alan bu tür beyanlar ile açıklanan mücmel ayetler, kendi iç dinamiği içerisinde açıklığa kavuştuğu için Şâtıbî bunları mücmel-mübeyyen meselesine dahil olarak görmez. Onun mücmelin beyanından anladığı şey; mücmel Kur'ân ifadelerinin Kur'ân dışında beyan edilmesidir. Hz. peygamberin beyanı dışında sahabe²⁸⁶ ve –alim oldukları konu ile sınırlı kalmak şartıyla- alimlerin de beyanına değer atfeden Şâtıbî, onların beyanında söylem-eylem (söz-fiil) birlikteliğinin önemine dikkat çekmektedir.²⁸⁷ Bu noktada beyan için ilk başvurulacak yetkili kaynak Hz. Peygamberdir.

b.Hz. Peygamber'in Beyanı

Hız. Peygamber söz, fiil ve takrirleri (ikrar) ile mübeyyin/açıklayıcı bir konumdadır. “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için sana da bu Kur'ân'ı indirdik.”²⁸⁸ ayeti gereği zaten Hz. Peygamber beyanla yani Kur'ân'ı açıklamakla yükümlü idi.²⁸⁹ Hz. Peygamberin beyanı konusunda –Nahl 16/44 ayetin gereğince gönderilmesi sebebiyle- herhangi bir problem yoktur.²⁹⁰ Bu noktadan hareketle

²⁸⁴ Bkz. Bakara 2/187.

²⁸⁵ Örnek olarak bkz. Târik 86/1-3; bkz. Cerrahoğlu, *Usûl*, s.183.

²⁸⁶ bkz. I.Bölüm “Sünnet.../Sahabe Uygulamalarının Kur'ân'ı Anlamada Yeri” konusu.

²⁸⁷ Şâtıbî bu görüşünü çeşitli hadislerle ve alimler hakkındaki ayetlere dayandırır. *el-Muvâfakât*, IV,76-78 vd.; “Allah'ın indirdiği Kitaptan, doğrulardan ve bildikleri şeylerden bazılarını gizleyenler hakkında olumsuz ifadeler” kullanılan ayetler için bkz. Bakara 2/42,140,174 vb; “Alimlerin peygamberlerin varisleri oldukları ve peygamberlerin de sadece ilmi miras olarak bıraktıkları” şeklindeki hadisler için bkz. Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, I-III, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, II,341, nu.3641 (19.Kitâbu'l-İlm 1); İbn Mâce, *Sunen*, I,81, nu.223 (Mukaddime 17.); “Hz. Peygamber'in, muhataplarının elde ettikleri bilgileri orada bulunmayanlara tebliğini isteyen hadisler” için bkz. Buhârî, *Sahîh*, I,37, nu.67 (3.İlim 9); I,52, nu.105 (3. İlim 37) vb.

²⁸⁸ Nahl 16/44.

²⁸⁹ *el-Muvâfakât*, IV,73.

²⁹⁰ *el-Muvâfakât*, IV,127.

Şâtıbî'ye göre Kur'ân'da herhangi bir mücmel varsa, Hz. Peygamber onu mutlaka beyan etmiştir. Namaz, zekat, hac vb.leri böyledir.²⁹¹ Şâtıbî tarafından Hz. Peygamberin beyanı üç kısımda değerlendirilmektedir.

1.Sözlü Beyan: Hz. Peygamber bazı konularda veya sorulan sorularla ilgili olarak sözlü beyanda bulunurdu. Hz. Aişe'nin, “*amel defteri sağından verilen kimse, kolay geçireceği bir hesaba çekilir.*”²⁹² ayeti hakkında bir sorusu üzerine Hz. Peygamber, “o sadece arzıdır” ifadeleri ile beyan etmişlerdir.²⁹³

2.Fiilî Beyan: Hz. Peygamber sözlü beyanları gibi bazı eylemleri ile de mücmel konuları beyan etmişlerdir. Namazın nasıl kılınacağını, haccın nasıl yapılacağını yapıp etmeleriyle açıklamışlardır. Ayrıca bu konulara, ilave olarak, sözlü beyanlarıyla da işaret etmişlerdir. “Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi siz de öyle namaz kılın”²⁹⁴ ifadeleri ve hac görevlerinin Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapılmasına dair²⁹⁵ beyanları bunu göstermektedir.²⁹⁶

3.Takriri Beyan (İkrar): Hz. Peygamber bir fiilin/eylemin gerçekleştiğini biliyor, batıl veya haram olması halinde tepki gösterme imkanı olmasına rağmen tepki göstermiyorsa/yadırgamıyorsa bu da bir tür beyan kabul edilmektedir.²⁹⁷

²⁹¹ *el-Muvâfakât*, IV,136. Şâtıbî bununla beraber Hz. peygamberin Kur'ân'da yer almayan bazı konuları da açıkladığını kabul etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,137.

²⁹² İnşikâk 84/8.

²⁹³ Buhârî, *Sahîh*, IV,1885, nu.4655 (68.Tefsir 422); Muslim,*Sahîh*, IV,2204, nu.2876 (51.Cennet 79.)

²⁹⁴ Buhârî, *Sahîh*, I,226, nu.605 (14.Ezan 18.)

²⁹⁵ Muslim, *Sahîh*, II,943, nu.1297 (15.Hacc 310.)

²⁹⁶ *el-Muvâfakât*, IV,74-75.

²⁹⁷ *el-Muvâfakât*, IV,75. Örnek olarak Zeyd ve oğlu Üsâme'nin renklerinin farklı olmalarına rağmen, kâiflik mesleği ile tanınan Müdlicli Müezziz, bir örtü altında yatarlarken ikisinin ayaklarını görünce “bu ayaklar birbirindedir” demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber çok sevinmişti. Bkz. Buhârî, *Sahîh*, VI,2486, nu.6388,6389 (88.Ferâiz 30); Muslim, *Sahh*, II,1081,1082 nu.1459 (17.Rıdâ' 38.)

c.Sahabenin Beyanı

Sahabenin de mücmel konuları beyanına özel bir önem veren Şâtıbî, onların beyanını, aralarındaki görüş birliği açısından iki grupta değerlendirmektedir.

a.Şâtıbî, sahabenin beyan ettikleri konuda, aralarında icmâ (görüş birliği) oluşmuşsa bunun sahih olduğu hususunda herhangi bir sorun görmez. “*Eğer cünüp iseniz temizlenin*”²⁹⁸ ayetinin beyanını bu türe örnek olarak gösteren Şâtıbî, sahabenin cünüplükten temizlenmeyi gerektirecek durumun ne olduğu hakkında ittifak etmiş olmalarını, ilgili ayetin beyanı kabul etmektedir.²⁹⁹

b.Görüş ayrılığı olması durumunda da ağırlıklı olarak sahabenin görüşüne itimat edilmesini benimseyen Şâtıbî, bunun sebeplerini şu şekilde sıralar.³⁰⁰

1.Sahabenin Arap dilini fesahat derecesinde iyi bilmeleri. Şâtıbî’ye göre bu özellik onları Kitap ve sünneti anlama noktasında önemli bir yere oturtmaktadır.

2.Vahye tanık olmaları. Sahabe, Kitap ve sünnet vahyinin sebeplerine ve vahiy esnasında gerçekleşen olaylara bizzat tanık olmuşlardır. Bu tanıklıklarından dolayı sebab-i nüzûlü en iyi onlar biliyorlardı. “Vahiy ortamının gereklerini (hal karinelerini)” yine en iyi onlar anlıyorlardı. Bir olaya muhatap olanın, üçüncü şahısların görmediklerine tanık olması avantajı gibi onlar da anılan sebeplerden dolayı Kur’ân vahyini başkalarından daha iyi kavramışlardır.³⁰¹

²⁹⁸ Mâide 5/6.

²⁹⁹ *el-Muvâfakât*, IV,127-128.

³⁰⁰ Sahabe görüşlerinin bağlayıcılığı hakkında geniş bilgi için bkz. I.Bölüm “Sünnet.../Sahabe Uygulamalarının Kur’ân’ı Anlamada Yeri” konusu.

³⁰¹ *el-Muvâfakât*, IV,128. Şâtıbî’ye göre, herhangi bir görüş ayrılığı rivayet edilmediği takdirde, mutlakın kayıtlanması ve genelin özelleştirilmesi gibi konularda onlardan nakledilen görüşlerle amel etmek daha doğrudur. Görüş atırlığı bulunması halinde Şâtıbî’ye göre, o zaman konu “ictihadi” demektir. *el-Muvâfakât*, IV,128.

d.Nasslarda Mücmellik Sorunu

Muhatapların bir konuda yükümlü tutulabilmeleri için o konunun, açık seçik belirtilmiş olması gerekir. Yükümlülük (teklif) açısından değerlendirildiğinde her bir nassın herhangi bir şekilde beyan edilmiş olması gerekir. Şâtıbf'ye göre mücmel bir ifade dini konularda yer almaz. Eğer yer almışsa üzerine herhangi bir yükümlülük bina edilemez.³⁰² Bu kanaate varmasına yol açan etkenler ise şunlardır.

1.Nasslar

i.Ayetler

“Bugün size dininizi ikmal ettim. Üzerinize olan nimetimi tamamladım.”³⁰³

“Bu Kur’ân, insanlara bir açıklama, sakınanlara yol gösterme ve bir öğüttür.”³⁰⁴

“Sana da insanlara gönderileni açıklayasın diye Kur’ân’ı indirdik. Belki düşünürler.”³⁰⁵ “Müttekîler için bir hidayettir.”³⁰⁶ “İhsan sahipleri için bir hidayet ve rahmettir.”³⁰⁷ “Eğer bir konuda çekişirseniz, onu Allah’a ve Rasulüne birakın.”³⁰⁸

ii.Hadisler

“Sizi apaydınlık üzere bıraktım, onun gecesi gündüzü gibidir.”³⁰⁹ “Size kendilerine sarıldığınız sürece sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah’ın kitabı ve

³⁰² *el-Muvâfakât*, IV,135.

³⁰³ Mâide 5/3.

³⁰⁴ Âl-i İmrân 3/138.

³⁰⁵ Nahl 16/44.

³⁰⁶ Bakara 2/2.

³⁰⁷ Lokmân 31/3. Şâtıbf'ye göre Kur’ân açık (mübeyyen) olduğu için hidayettir. *el-Muvâfakât*, IV,135.

³⁰⁸ Nisâ 4/59.

³⁰⁹ İbn Mâce, *Sunen*, I,16, nu.43 (Mukaddime 6.)

sünnetim.”³¹⁰ “Allah’ın size emretmiş olduğu hiçbir şeyi bırakmadım, onu size mutlaka emrettim. Allah’ın size yasakladığı hiçbir şeyi de terk etmedim, onu size mutlaka yasakladım.”³¹¹

2.Makası Bağlamında Mücmel

Şâtıbî’ye göre mücmel konuların yükümlülük alanı içerisinde olmadığı bir diğer göstergesi de makasid kuramıdır. Çünkü dinde mükelleflere yönelik hitabın gayesi, mükelleflerin lehlerine ve aleyhlerine olan dünya ve ahiretle ilgili şeyleri, kendilerine anlatmaktır. Bu, hitabın mücmel ve müteşabih değil, açık ve seçik olmasını gerektirir. Eğer hitapta kapalılık bulunursa bu, asıl maksada ters düşer. Ayrıca da ‘Allah tarafından –lutfen veya vücûben- maslahatların dikkate alınmış olduğu’ ilkesi ile zıtlık içerisinde. Şâtıbî’ye göre bu maslahatların dikkate alınmadığı farz edilse bile, maksadı olmayan bir hitap düşünülemez.³¹²

Bu açıdan bakıldığında Kur’ân, maksadı olan ve maslahatların dikkate alındığı bir hitap olmaktadır. Bu sebeple muhataplarına kapalı(mücmel) değil, açık ve mübeyyen bir hitap olması gerekmektedir.

3.Sonuç

Bu deliller ışığında Şâtıbî’nin vardığı sonuç şudur. Eğer dinde mücmel veya anlamı kapalı (müphem) ya da anlaşılamayan bir şey varsa, bu anılanların gereği ile

³¹⁰ Mâlik, Ebû ‘Abdillâh Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta’*, (Yahyâ b. Yahyâ Nüshası), Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut 1411/1990, s.690, nu.1662 (Kader 3.)

³¹¹ bkz. Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, I-VI, Mucesssetu Kurtuba, Mısır ts, V,153,162.

³¹² *el-Muvâfakât*, IV,140.

yükümlü tutmak doğru değildir. Çünkü bu imkansız (muhal) ile yükümlü tutmak veya ulaşılamayacak bir şeyin yapılmasını istemektir.³¹³

Şâtıbî bununla beraber, yükümlülük dışında kalan ve ayette “ ... *diğerleri ise müteşabih*tir.”³¹⁴ ifadesi ile belirtilen hususların bulunabileceğini kabul eder. Yine aynı ayette belirtildiği gibi, -müteşabihler hakkında mükellefin anladığı şekliyle değil de, Allah’ın kastettiği anlam üzere- “inanmak” dışında herhangi bir yükümlülük getirilmemiştir.³¹⁵

Mücmel bir konuya da, mücmel olması hasebiyle, bir yükümlülüğün taalluk edebileceğini belirten Şâtıbî, buradaki yükümlülüğü de şu şekilde açıklar. Öncelikle bir mücmelin -müteşabihlerde olduğu gibi- ‘Allah katından olduğuna inanılması’ en önemli yükümlülüktür. Ardından, eğer kullara yönelik fiillerdense (ef’âl-i ‘ibâd), ‘onu işlemekten sakınmaktır’.³¹⁶ Kullara yönelik fiillerden değilse, ‘onun üzerinde durmaktan kaçınmak’ bir diğer sorumluluktur. Şâtıbî bu tür mücmel ifadelerle örnek olarak, “*Rahmân arşa istivâ etti.*”³¹⁷ gibi ayetleri ve “Rabbimiz her gece dünya semâsına iner (inzâl).”³¹⁸ gibi hadislerde yer alan anlaşılması kapalı ifadeleri örnek olarak vermektedir.³¹⁹

³¹³ *el-Muvâfakât*, IV,137.

³¹⁴ Âl-i İmrân 3/7.

³¹⁵ *el-Muvâfakât*, IV,137-138. Âyette “...*İlimde uzmanlaşmış olanlar: ‘Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır’ derler.*” şeklindedir. Âl-i İmrân 3/7. Şâtıbî’nin müteşabihlerin anlaşılması ile ilgili görüşlerine birinci bölümde geniş olarak yer verilmiştir.

³¹⁶ Şâtıbî hadiste yer alan “Kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinin ve ırzını korumuş olur” (Buhârî, *Sahîh*, I,28, nu.52 (2.Kitâbu’l-İmân 32.) ifadesini bu görüşü destekler bulmaktadır. *el-Muvâfakât*, IV,139.

³¹⁷ TâHâ 20/5.

³¹⁸ Buhârî, *Sahîh*, I,384, nu.1094 (25.Tehceccud 14.); Muslim, *Sahîh*, I,521, nu.758 (6.Kitâbu Salâti’l-Musâfirîn 168.)

³¹⁹ *el-Muvâfakât*, IV,139-140.

Sonuç olarak Şâtıbî'nin sisteminde kapasite üstü bir yükümlülük söz konusu değildir. Bu sebepten dolayı teklîfi/yükümlülükle ilgili konuların açık seçik olması gerekir. Eğer Kur'ân'da mücmel bir ifade bulunuyor ve bunun bir açıklayıcısı(mübeyyin) da yoksa kesin olarak belirtmek gerekir ki onunla ilgili bir yükümlülük söz konusu değildir.³²⁰

H.KUR'ÂN'IN İ' CÂZİ

a.Genel İlkeler

İ'câz kelime anlamı itibariyle, “*acze düşürmek, aciz bırakmak*” anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'ın i'câzından kastedilen ise; “*onun bütün insanları kendi benzerini getirmekten aciz bırakması*”dır.³²¹

İ'câz konusunun ulûmu'l-Kur'ân konuları arasında gündeme gelmesinin sebebi Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Kur'ân, ilahi kaynaklı bir kitap olduğunu delillendirmek için muhataplarına kendisinin “*bir benzerinin*” ortaya konulması hususunda meydan okumuştur.³²² Bu çağrı, ardından “*on sûreye*”³²³ ve “*bir sûreye*”

³²⁰ *el-Muvâfakât*, IV,140.

³²¹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II,1001 vd; Zerkânî, *Menâhil*, II,354 vd; Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1990, s.126.

³²² “*De ki; Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler biraraya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini getiremezler*” İsrâ 17/88.

³²³ “*Yoksa onu (Kur'ân'tı) kendisi mi uydurdu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi on sûreye getirin.*” Hûd 11/13.

kadar indirgenmesine rağmen yanıt bulamamıştır.³²⁴ Kur'ân'ın i'câzının hangi açılardan gerçekleştiği usûl kaynaklarımızda geniş olarak tartışılmıştır.³²⁵

Şâtıbî, Kur'ân'ın i'câz yönünü benimsemekte ve Kur'ân'ı, "Hz. Peygamber'e verilmiş mucizelerin en büyüğü" olarak nitelendirmektedir.³²⁶ Kur'ân'ın mucize oluşunu ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delili olmasını, hükümlerin elde edilmesi gibi, Kur'ân'ın nasslarından ve ayrıntılarından tek tek incelenmesi ile değil de bizatihi Kur'ân'ın kendisinden ve içeriğinden elde edilen bir sonuç olacağı kanaatindedir.³²⁷

b.İ'câz ve Kur'ân'ın Zâhiri

Şâtıbî, Kur'ân'ın ayetlerde ifadesini bulan i'câzının, usûl kaynaklarında ifade edildiği gibi, çeşitli yönlerden değil de, sadece "*fesâhat*" ilminde konu edilen yollarla olması gerektiğini benimsemektedir.³²⁸

Şâtıbî'nin sisteminde Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili olan ve Arapça'nın anlam alanları ile ilgili her bir problem, zâhir-bâtın ayırımında zâhir kapsamında

³²⁴ "Yoksa onu uydurdu mu diyorlar? De ki: eğer sizler doğru iseniz Allaktan başka gücünüzün yettiklerini çağırım da onun benzeri bir sûre getirin." Yunus 10/38. ayrıca bkz. Bakara 2/23.

³²⁵ Râfî 'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî*, Beyrut 1990, s.148 vd. Şu açılardan İ'câzın gerçekleştiğini sayabiliriz. a. Nazım ve te'lif b. Dil ve üslûb c. Gaybî haberler d. Beşeriyetin ihtiyacını karşılaması e. İlmî İ'câz f. Hz. Peygamber tarafından değiştirilmemesi vb. Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Usûl*, s.162-168; Demirci, *Usûl*, s.206-212; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989, s.174 vd.

³²⁶ *el-Muvâfakât*, III,229.

³²⁷ *el-Muvâfakât*, IV,199.

³²⁸ Şâtıbî'nin kanaati İ'câzın belâgat ilmi sınırları içerisinde anlaşılması gerektiği yönündedir bu, Şâtıbî'nin ifadelerinde bazen "fesahati oluşturan beyan ve belâgat konularının Arap dilinin incelikleri çerçevesinde anlaşılması şeklinde" (*el-Muvâfakât*, IV,217), bazen de "Kur'ân nazımının İ'câzın kendisi ile bilindiği meânî ve beyan ilmi" (*el-Muvâfakât*, IV,146) tarzında yer almaktadır. Bu sayılanlar ise günümüzde belâgat ilmi bölümleri arasında yer almaktadır.

değerlendirilmektedir. Bu yönden beyan ve belâğata dair olan i'câzla ilgili her tür tartışma “Kur’ân’ın zâhiri” konusu altında incelenmelidir.³²⁹

Şâtıbî’ye göre bunun bir sonucu olarak Kur’ân’ın i’câzı, zâhirinin anlaşılması ile gerçekleşmiş olur. Çünkü Kur’ân’a inanmayanların kalpleri Allah’ın muradı olan bâtın manadan zaten uzaktır. Kur’ân’da çağrı yapılan husus ise cümle yapısı itibariyle kendisinin bir benzerini yapabilmeleri ile ilgili konuda olmuştur. Bunun bir sonucu olarak muhataplar acziyetlerini anlayacaklar ve Kur’ân’ın doğruluğunu kabul edeceklerdir.³³⁰

c.İ’câz ve Kur’ân’ın Anlaşılması

Şâtıbî’ye göre Kur’ân’ın Arapça olması, onu anlayabilmenin de ancak Arapça’ya vukufiyetle olabileceğini gerekli kılmaktadır. Din dili ile Arap dilini ayıran en temel nokta ise i’câzdır. İ’câz hariç bu iki dil birlikte değerlendirilebilir.³³¹

Kur’ân, dil, mana, üslup özellikleri, anlaşılır ve kavranabilir olması gibi açılardan insan sözüne benzer özellikler taşımaktadır. Fakat i’câz yönü sebebiyle inanmayanlar onun bir benzerini ortaya koymayı başaramamışlardır. Şâtıbî’ye göre i’câzla ilgili özellikleri Kur’ân’ı; a.Arap dilinin özelliklerini taşıyan arabî bir mesaj olma, b.Arap diline vakıf olma şartı ile, Allahın emir ve yasaklarının kolayca anlaşıldığı (fehmi) bir kitap olma; özelliklerinin dışına çıkarmaz. Çünkü i’câz, anlamları aklın kavrama alanı dışına çıkararak bir unsur olsa idi; din, “kapasite üstü bir

³²⁹ *el-Muvâfakât*, IV,214,217. Zâhir hk. geniş bilgi için bkz. II.Bölüm “Zâhir-Bâtın İlişkisi” konusu.

³³⁰ *el-Muvâfakât*, IV,217. Şâtıbî, i’câz yönünün anlaşılması için, anlamı elde etme aşamalarındaki gibi bütünlüğün dikkate alınmasını gerekli görmemektedir. *el-Muvâfakât*, IV,267.

³³¹ *el-Muvâfakât*, V,53.

yükümlülük (teklîf-i mâ lâ yutâk)” yüklemiş olurdu.³³² Bu, dinin genel ilkelerine uymazdı. Çünkü dinin genel ilkelerine göre, insanlara üstesinden gelebilecekleri yükümlülükler yüklenmiştir.

I.ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ

Kur’ân-ı Kerim’in üslûbunun kendine has özel ve farklı bir üslup olduğu bilinen bir husustur.³³³ Biz, üslûpla ilgili olarak Şâtıbî’nin ilgili bazı ayetleri nasıl anladığı, bu ayetlerden hangi üslup özelliklerini belirlediği ve üslubu sisteminde oturttuğu noktayı tespit etmekle yetineceğiz.

a.Nidâ

a1.Kur’ân’da Allah’tan kullarına ve kullardan da Allah’a hitaplar yer almaktadır. Şâtıbî’ye göre bunların kullanılış sebebi anlatmak/nakletmek(hikaye) veya öğretmek içindir. Şâtıbî’nin dikkat çektiği bir diğer husus da “Allah’tan kullara hitaben, nida içeren bir ifade kullanıldığında, ‘uzaklık ifade eden nida harfî(yâ)’ ile birlikte kullanılmıştır.³³⁴ Örnek olarak, “*Ey inanmış kullarım!...*”³³⁵, “*(Benim adıma) de ki; ‘Ey (kendilerine zulmetmekte) aşırı giden kullarım!’...*”³³⁶ ve çoğu yerde kullanılan “*Ey insanlar!...*”³³⁷ “*Ey iman edenler!...*”³³⁸ ifadeleri verilebilir. Şâtıbî’ye

³³² *el-Muvâfakât*, IV,144-145. Bununla beraber Şâtıbî, Kur’ân’ın sadece fesahat yönünün değil, i’câzlı olduğu kabul edilen herhangi başka bir yönün de onun anlaşılır ve kavranabilir olmasına engel olamayacağı kanaatindedir. a.y.; Ayrıca bkz. Sâd 38/29.

³³³ Geniş bilgi için bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II,362 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, s.159 vd; Yıldırım, *Kur’an-ı Kerîm ve Kur’an İlimlerine Giriş*, s.117 vd.

³³⁴ *el-Muvâfakât*, II,163.

³³⁵ Ankebût 29/56.

³³⁶ Zümer 39/53.

³³⁷ A’râf 7/158 vb.

göre bu kullanım şeklinde, kulların gaflette olmaları ve Allah'tan yüz çevirebilmeleri sebebiyle onlara bir uyarı ve nida edenin maddi anlamda kullara yakın olmaktan münezze olması gibi bir anlam yüklüdür.³³⁹

Kullardan Allah'a yönelik nida içeren ifadelerde ise 'nida harfi(yâ)' kullanılmamıştır. Şâtıbî bunun sebebi olarak, nida harfinin anlam alanında, uyarı (tenbîh) için kullanılmasının olduğunu düşünmektedir. Allah için böyle bir uyarı söz konusu olamayacağı için bu tür bir kullanıma gidilmemiştir. Ayrıca nida sözcükleri, özellikle de 'yâ harfi' uzaklık ifade etmektedir.³⁴⁰ Allah ise kullarına yakın olduğunu bizzat kendisi bildirmektedir.³⁴¹ Şâtıbî'nin, ayetlerde yer alan bu tür kullanımlardan, dini edep anlamında vardığı sonuçlar ise, 'nida harfinin(ünlem edatı) kullanılmaması' ve 'yakınlığın hissettirilmesidir'.³⁴²

a2. "Rab" lafzı kullanılan ünlemler. Kulların Allah'a olan nidası, kendi durumunu düzeltmesi için dilek ve istek içeren nidalar olmaktadır. Kur'ân'da bu tür nidalarda genelde "Rab" terimi kullanılmıştır. Şâtıbî'ye göre bu terimin kullanılış sebebi, içinde bulunduğu duruma uygun olan Allah'ın bir isimi ile çağrısını yapmasını ikaz etmek ve öğretmek içindir.³⁴³ Çünkü sözlük anlamı itibariyle 'rab' kelimesi, '(muhatap olduğu kimsenin) ıslahı ve terbiyesini üstlenen' anlamına

³³⁸ Bakara 2/104 vb.

³³⁹ *el-Muvâfakât*, II,164.

³⁴⁰ *el-Muvâfakât*, II,163-164.

³⁴¹ "Kullarım sana beni sorarlarsa, Şüphesiz Ben (onlara) yakıным" (Bakara 2/186); "Üç kişinin gizli bulunduğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli bulunduğu yerde altıncısı O'dur." (Mücâdele 58/7); "Biz insana şah damarından daha yakınız." (Kâf 50/16)

³⁴² *el-Muvâfakât*, II,164.

³⁴³ *el-Muvâfakât*, II,164.

gelmektedir. Bu anlamda Allah, kullarının yapmaları gereken bazı dualara da Kur'ân'da yer vermiştir.³⁴⁴

“*Hani onlar yine: ‘Allahımız(Allâhümme)! Eğer bu (kitap) senin katından gelen bir gerçek ise, o halde üzerimize gökten taş yağdır ya da bize çok acı veren bir azap getir.*”³⁴⁵ ayetinde olduğu gibi, Rab teriminin kullanılmadığı nidalarda da Şâtıbî, aynı amacın korunduğunu düşünmektedir. Anılan ayette, nida edenlerin durumlarının Rab kelimesiyle uygunluk değil zıtlık içerisinde olması sebebiyle bu şekilde bir kullanım tercih edilmektedir.³⁴⁶

b.Kinaye

Açıkça ifade edilmesi hoş olmayan konular için “*kinaye*” kullanılmıştır. Şâtıbî bu konuya örnek olarak, Kur'ân'ın, cinsel ilişkiden bahsederken “*elbise(libâs)* ve dokunma(mübâşeret)” gibi kelimeleri seçmesini³⁴⁷; Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında da tanrı olmadıkları sadedinde, “*ikisi de yemek yerlerdi...*”³⁴⁸ ifadesini kullanmasını göstermektedir.³⁴⁹

³⁴⁴ “*Rabbimiz! Eğer unuttur veya yanılırsak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme...*” (Bakara 2/286); “*Rabbimiz! Bizi doğru yola erdirdikten sonra kalplerimizi (ondan) saptırma.*” (Âl-i İmrân 3/8) vb.

³⁴⁵ Enfâl 8/32.

³⁴⁶ *el-Muvâfakât*, II,165.

³⁴⁷ Bakara 2/187. ayette geçen ifadeleri kastetmektedir.

³⁴⁸ Mâide 5/75. Ayette Hz. İsa ve annesinin tanrı olmadıkları anlatılırken yer verilen bu ifadelerden, onların, yemek yemenin tabii bir sonucu olarak ihtiyaç gidermeye ihtiyaç duyacakları ve bunun tanrı olmadıkları sonucunu doğuracağı anlatılmak istenmektedir. Şâtıbî'ye göre ayette kinaye yollu anlatılan konu budur.

³⁴⁹ *el-Muvâfakât*, II,165. Anılan ayetlerden bu sonucu çıkarmak asli delalet değil, Şâtıbî'nin hüküm çıkarmada kabul etmediği tâbi delalet yoluyla olmaktadır.

c.İltifât Üslûbu

Kur'ân'ın ifade özelliklerinden biri olan iltifatta, üslup, üçüncü şahıs(ğâib) ve ikinci şahıs(muhâtab) arasında değişebilmektedir. Şâtıbî'ye göre bu da anlamlıdır ve kul açısından gâipten huzura yönelme anlamına gelir. Fatiha suresindeki “*Hamd, alemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.*” ve “*Ancak Sana kulluk eder, yalnız Senden yardım dileriz.*”³⁵⁰ ifadeleri arasında böyle bir durum söz konusudur.³⁵¹

d.Tenzîh Üslûbu

Şerrin Açıkça Allah’a İzafe Edilmemesi: Yaratılan her şey gibi, hayır ve şer de Allah tarafından yaratıldığı halde, Kur'ân'da hayır Allah'a nispet edilirken³⁵² şer Ona nispet edilmemiştir. Yine Hz. İbrahim'in ifadelerinde; “*Beni yaratan da doğru yola eriştiren de Odur. ...Hasta olduğumda bana O şifa verir.*”³⁵³ yer almakta, “hasta eder” dememektedir. Şâtıbî'ye göre bu üslup özellikleri bizlere belli bir edep öğretmek içindir.³⁵⁴

e.Tartışma Üslûbu

Kur'ân'da yer alan tartışma ifadelerindeki üslup, Şâtıbî'ye göre, kabule sevk edici ve muhatabın inadını ve katı tutumlarını kırmaya yönelik yapıcı bir üsluptur.³⁵⁵

³⁵⁰ Fâtiha 1/1-4.

³⁵¹ Muhataptan gâibe iltifat anlamında tersi bir durum için bkz. Yunus 10/22.

³⁵² Âl-i İmrân 3/26. Ayetin sonunda Allah'ın her şeye kadir olduğu belirtilmektedir.

³⁵³ Şuarâ 26/78-80.

³⁵⁴ *el-Muvâfakât*, II,166-167.

³⁵⁵ *el-Muvâfakât*, II,167.

“Öyleyse, doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya biziz ya da sizsiniz.”³⁵⁶ gibi ayetler³⁵⁷ bu konuya örnek olarak verilebilir.

f. Tenezzülât

Sebeplere bağlı gerçekleşen işlerde adetlere uygun takınılan tavır. Allah her şeyin arka planını bilmesine rağmen ifadelerde genel geçer adetler doğrultusunda bir tavır takınmıştır. Şâtıbî, bu üslubun “*tenezzülât*”, indirgemeci ve övgüye değer bir üslup olduğunu belirtmektedir.³⁵⁸ “*Belki Allah bir zafer(fetih) verir veya katından bir emir getirir.*”³⁵⁹ ayeti ve benzeri ayetler³⁶⁰ ile “*umulur ki sakınırsınız*”³⁶¹, “*umulur ki hatırlarsınız*”³⁶² gibi Kur’ân ifadeleri örnek olarak verilebilir.

g. Terğîb-Terhîb

Şâtibi ayetler arasında terğîb ve terhib (teşvik-yıldırma) uyumunun varlığını ve beraberliğini ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre, Kur’an’da teşvik edici, çekici, cezbedici bir ifade yer almışsa beraberinde, öncesinde veya aynı bağlamda; sözün akışı içerisinde caydırıcı, yıldırıcı, çekindirici bir ifade de yer almıştır. Ümitlendirme

³⁵⁶ Sebe’ 34/24.

³⁵⁷ Şâtıbî’nin örnek olarak verdiği diğer ayetler ise şunlardır. “*De ki: Eğer Rahmân’ın çocuğu olsa, kulluk edenlerin ilki ben olurum.*” (Zuhruf 43/81); “*De ki: Uydurdumsa suçu bana aittir.*” (Hûd 11/35); “*De ki: Onlar bir şeye sahip olmadıkları ve akıl da edemedikleri halde mi şefaata edecekler.*” (Zümer 39/43); “*(İyi ama) ya ataları, hiçbir şey bilememiş ve doğru yolu da bulamamış idiyeler.*” (Mâide 5/104)

³⁵⁸ *el-Muvâfakât*, II,167-168.

³⁵⁹ Mâide 5/52.

³⁶⁰ “*Umulur ki Rabbin seni övülen bir makama(makâm-ı mahmûd) ulaştırır.*” (İsrâ 17/79); “*Hoşlanmadığınız bir şey sizin için çok hayırlı olabilir.*” (Bakara 2/216)

³⁶¹ Bakara 2/21 vb.

³⁶² En’âm 6/152 vb.

ve korkutma ile bu anlamda diğer ifadeler de aynı şekildedir. Cennetliklerin ve cehennemliklerin anlatımında da durum aynıdır.³⁶³

Konuyla doğrudan ilgili olmayan ifadeler yer almışsa bunları maksadı ortaya koyma esnasında araya giren parantez içi cümleler olarak görür. Sonra tekrar asıl konuya dönüldüğünü düşünmektedir.³⁶⁴

Bu münasebette birbir eşleme şeklinde değil de, yerine ve konumun gereğine göre, herhangi birisinin ağırlıklı olarak yer alabileceğini de kabul eder. Bunun sebebi olarak da, muhatapların emir ve yasakları ihlal tarafı ağır bastığında ifadelerin korkutma yönünün ağırlık kazandığını görmektedir.³⁶⁵

Konunun teorik ve pratik sonuçlarını da şu şekilde göstermeye çalışır. Teorik olarak, Kur'an'ın inzali ve icrası (yürürlüğü) müjdeleme ve uyarma üzere gerçekleşmiştir. Kur'an bu yönlerden birini dışlayıp diğeri için nazil olmuştur denilemez. Pratik olarak da, muhatapların korku ve ümit (kavf ve recâ) arasında olmaları istenmektedir. Çünkü ona göre imanın hakikati bu ikisi arasında cereyan etmektedir.³⁶⁶

Surelerin tek tek değerlendirildiğinde bu kuralın genel geçer olmadığı yönünde itirazlar söz konusu olabilmektedir.³⁶⁷ Bunlara cevap olarak Şatıbi, genel

³⁶³ Şatıbi ayetlerin dikkatle değerlendirildiğinde bu sonucun açıkça görüleceğini belirtir. Örnek olarak Bakara ve En'âm surelerinde böyle bir uyumun varlığı için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,167-70.

³⁶⁴ *el-Muvâfakât*, IV,168-70.

³⁶⁵ *el-Muvâfakât*, IV,170-2. Korkutma temasının ağırlıklı olarak işlendiği ibarelerin ümitlendirmeden, ümit kesilme ihtimali olan durumlarda ise ümitlendirici ifadelerin ağırlıklı olarak yer almasının da korkutmadan uzak olmadığını belirtir. Zümer 39/53 olduğu gibi. Diğer örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,170-1.

³⁶⁶ Mü'minûn 23/57-60, Bakara 2/218, İsrâ 17/57, Zümer 39/53, Ahzâb 33/57 ayetleri delil olarak sunmaktadır. Açıklamalar için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,178-9.

³⁶⁷ Bazen bu üslup özelliği dışında da ifadelerin yer aldığına dair itirazlar ortaya konmuştur. Delil olarak da Hümeze suresinin sonuna kadar korkutma, Duhâ ve İnşirah surelerinin tamamının

durumun iddia ettiği gibi olduğunu, pek az olarak yer alan örneklerin bu kuralı bozmayacağı kanaatindedir. Ona göre külli bir husus, vaz'î (akli olmayan) konularda çoğunlukta ise sonuç külli olarak belirtilir. Varlık aleminde yer alan normal konularda da durum aynıdır. Tümevarımla incelendiğinde itiraz olarak belirtilen örneklerin azınlıkta olduğu görülür. Bu durumu, usûl oluşturmada engel olarak görmemektedir.³⁶⁸

h.Sonuç

Şâtıbî bu tür çıkarımların, asli delaletin yanında, kendisinin de hüküm çıkarmada tasvip etmediği bir yöntem olan tâbî' delaletle elde edildiğini kabul etmekle birlikte bunların, bir çıkarımdan çok fazladan anlaşılabilir anlamlar olduğunu belirtmekte ve bu üslubun “*tenezzülât*”, indirgemeci ve övgüye değer bir üslup olduğunu ifade ederek, bunları “*âdâb-ı şer'iyye*” (dini adap/Kur'ân'ın üslupta gözettiği edep) olarak nitelemektedir. Kur'ân'ın ifade özelliklerinden bu çeşit adabın çok açık anlaşılabilirliğini bildiren Şâtıbî, bu çıkarımların, lafızların mana için konuluşlarından çıkarılmadığını, sadece Kur'ân'ın riayet ettiği üsluptan elde edilen adap olduğunu ısrarla belirtmektedir.³⁶⁹

müjdeleyici olduğu öne sürülmüştür. Diğer örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,172-4. ayrıca beyan ilminde yer alan “her yere uygun üslup, her makama uygun söz vardır” genel kaidesi ciddi bir itirazdır. Ay.

³⁶⁸ Bu genel cevabın yanında itiraz konusu olan ayet ve sureleri tek tek açıklamak suretiyle ayrıntılı olarak da cevaplandırma yoluna gitmektedir. Bkz. *el-Muvâfakât*, IV,175-8.

³⁶⁹ *el-Muvâfakât*, II,163,168-169.

IV.SÜNNETİN KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDAKİ YERİ

Şâtıbî'nin sisteminde sünnetin Kur'ân'ı anlamadaki yerine geçmeden önce, sünneti nasıl tanımladığına, sünnetle neyi kastettiğine ve bu kavramın içeriğinden neyi anladığına kısaca değinmek gerekmektedir.

A.ŞÂTİBÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞI

a.Sünnetin Tanımı

Şâtıbî sünnet kavramını üç şekilde kullanmaktadır.

1.Özel anlamıyla, *Hz. Peygamberden nakledilen mevcut verilerin tamamıdır.*

Bunlar Kur'ân'ı Kerimde yer almayan, aksine Hz. Peygamber tarafından - Kur'ân'daki hususları beyan etsin ya da etmesin- ortaya konulmuş olan birikimdir.³⁷⁰

2.Sünnet, '*bid'atın karşıtı*' olarak anlaşılacak şekilde kullanılmaktadır.³⁷¹

3.Sünnet, "*sahabenin yapıp ettikleri*" anlamında³⁷² kullanılmaktadır.³⁷³

b.Sünnetin İçeriği

Şâtıbî yaptığı bu üç tanımdan ulaşılan sonuçlara göre sünnetin içeriğini dört noktada sıralamaktadır. Bunlardan üçü Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri ve takrirleri

³⁷⁰ *el-Muvâfakât*, IV,289.

³⁷¹ Bu çeşit anlayış, Hz. Peygamberin eylemlerine uygun hareket edip etmemeye göre yapılan bir değerlendirmedir. 'Falanca, sünnete göre(bir hayat sürmekte)dir' ya da 'falanca, bid'at üzere (bir hayat sürmekte)dir' denilmektedir. Burada hareket noktası amel/eylemdir. *el-Muvâfakât*, IV,290.

³⁷² Şâtıbî bu tanımını temellendirirken iki unsura dayanır. a. Sahabe yapıp ettikleri herhangi bir hususta kendilerince bilinen ve fakat bize kadar ulaşmamış olan bir sünnete dayanıyor olabilirler. b. Ya da sahabenin tümünün veya halifelerin icma ettikleri bir ictihada dayanıyor olmaları mümkündür. *el-Muvâfakât*, IV,290.

³⁷³ Şâtıbî'nin sahabenin icraatlarını sünnet kavramı içerisinde kabul etmesi, sahabe dönemindeki uygulamaları meşruiyet zeminine oturtma gayreti olarak da görülmektedir. Ömer Yılmaz, *Şâtıbî'de Sünnetin Delillliği*, s.52.

(onayları/ikrâr)dir.³⁷⁴ Dördüncüsü ise sahabe ve halifelerden elimize ulaşan verilerdir.³⁷⁵

c.Sünnetin Değeri

Şâtıbî'nin anlayışında sünnet önemli bir değere sahiptir. Ona göre Hz. Peygamberin vermiş olduğu herhangi bir haber, gerçekliği ve doğruluk değeri açısından, aynen haber verdiği gibidir. “Gerçeklik açısından haklı, doğruluk derecesi itibariyle doğrudur (sıdk), haber değeri olarak da güvenilir” bir konumdadır.³⁷⁶

Şâtıbî'nin bu kanaati, yükümlülük konusunda üzerine hüküm terettüp etsin veya etmesin Hz. Peygamberden gelen her bir veri için geçerlidir. Bu verilerin, vahiy meleği tarafından Allah'tan doğrudan getirilen ya da Hz. Peygamberin kalbine üflediği veya gönlüne(nefis) attığı(ilkâ) bir vahiy olması ile; rüya, keşif, olağanüstü bir şekilde veya her nasıl olursa olsun muttali olması arasında herhangi bir fark yoktur. Bunların her birisi Hz. Peygamberin dediği gibidir, muteberdir, delil kabul edilir ve üzerine inanç (itikad) ve ibadet (amel)le ilgili her türlü hüküm bina edilir. Şâtıbî, sünnete atfettiği bu değeri, Hz. Peygamber'in “ısmet” (peygamberlerin günah işlemekten Allah tarafından korundukları şeklindeki) sıfatı ile desteklenmiş olmasına ve onun “*kendi arzusuna(hevâ) göre konuşmayacağı*”³⁷⁷ prensibine

³⁷⁴ Şâtıbî'ye göre bunlar ya vahye ya da ictihada dayalıdır. *el-Muvâfakât*, IV,293.

³⁷⁵ *el-Muvâfakât*, IV,293.

³⁷⁶ *el-Muvâfakât*, IV,464.

³⁷⁷ Necm 53/3-4.ayetleri hatırlamaktadır.

dayandırmaktadır.³⁷⁸ Şâtıbî'nin sünnete atfettiği bu değer, onun sisteminde Kur'ân sünnet ilişkisini anlamamızı daha da kolaylaştıracaktır.

B. SÜNNET KUR'ÂN İLİŞKİSİ

a.Sünnetin Kur'ân'a Göre Konumu

Sünnet, delillerin değerlendirilmesinde kitaptan yani Kur'ân'dan sonra gelmektedir. Şâtıbî bu sonuca şu verilerden hareketle ulaşmaktadır.

1.Kitap kat'î, sünnet ise zannîdir.³⁷⁹

2.Sünnet, Kitabı açıklamaktadır. Bu açıdan bakıldığında açıklayan açıklanana bağımlıdır. Ayrıca sünnet ilave bir hususu bildiriyorsa dahi, o zaman da yine o husus Kur'ân'da bulunmadığı zaman sünnete müracaat edilmektedir.³⁸⁰

3.Bir diğer veri de nakli deliller yani konuyla ilgili rivayetlerdir.³⁸¹

b.Sünnetin Kur'ân'ın Tefsiri Oluşu

Şâtıbî'ye göre sünnet, çok net bir şekilde “*Kur'ân'ın tefsiri mahiyetindedir.*”

Bu konuda hiçbir itirazı kabul etmeyen Şâtıbî, sünneti tümüyle Kur'ân ahkâmının ne anlama geldiğini açıklayan konumda kabul etmektedir. Kur'ân'ın Hz. Peygambere

³⁷⁸ *el-Muvâfakât*, IV, 464,470.

³⁷⁹ Şâtıbî sünnetin de genel anlamda bir bütün olarak kati olduğunu kabul etse de, teferruatta zanni olduğu görüşündedir. Bu sebeple kitaptan sonra gelmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,294.

³⁸⁰ *el-Muvâfakât*, IV,296.

³⁸¹ *el-Muvâfakât*, IV,298. Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i görevli olarak gönderirken ona 'ne ile hükmedeceğini' sorması üzerine onun verdiği cevapta Allah'ın Kitabı'ndan sonra 'Rasulullah'ın sünneti' ifadesini kullanması vb. çeşitli rivayetler. Ahmed, *Musned*, V,230,242; Ebû Dâvûd, *Sunen*, II,327, nu.3592 (Akdiye 11.); Tirmizî, *Sunen*, III,616, nu.1327 (13.Ahkâm 3.)

insanlara açıklaması için indirildiğini beyan eden ayet³⁸² Şâtıbî'nin en önemli dayanağıdır. Sünnet mükteşebatı içerisinde yer alan her ne varsa bunlar, temelde Kur'ân'ın açıklanması için ortaya konulmuştur. İnsanlar uygulama noktasında sünnetle amel ettiklerini düşünseler de yine bunlar sonuç itibarıyla Kur'ân'a dayanmaktadır.³⁸³

Sünnetin Kur'ân'ı Tefsir Yönleri: Sünnet, içerdiği anlamlar açısından Kur'ân'a yönelik olması sebebiyle onun “mücmelini tafsil eder, müşkilini açıklar (beyan), muhtasar (özet) ifadelerini izah eder, mutlakı kayıtlar (takyid), genel ifadeleri (umum) özelleştirir (tahsis), Kur'ân ifadelerinden pek çoğunu sözlük anlamı düzeyinde anlaşılabilir zâhirinin dışına çıkarır.”³⁸⁴ Şâtıbî'ye göre sünnette yer alan her bir konuya genel olarak veya ayrıntılı bir şekilde mutlaka Kur'ân'da temas edilmiştir.³⁸⁵

c.Kur'ân'ın Sünneti Külli (Tümel) Olarak Kapsaması

Şâtıbî Kur'ân'ın külli olarak sünneti kapsamının³⁸⁶ çeşitli açılardan değerlendirilebileceğini belirterek bunları şu şekilde sıralar.

1.Genel anlamda: Şâtıbî bu tarz, genel anlamda Kur'ân'ın sünneti külli olarak kapsamı şeklindeki bir yaklaşımın, sünnetle amel etmenin sahit olduğu ve ona uymanın gerekliliği noktasında anlaşıldığı kanaatindedir.³⁸⁷

³⁸² Nahl 16/44.

³⁸³ *el-Muvâfakât*, IV,311-312.

³⁸⁴ *el-Muvâfakât*, IV,334.

³⁸⁵ *el-Muvâfakât*, IV,314-316. Şâtıbî bu görüşüne Kitabın her şeyin açıklayıcısı olduğu (Nahl 16/89), onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı (En'âm 6/38) ve dinin tamamlandığını (Mâide 5/3) ifade eden ayetlerden de destek bulmaktadır. Ona göre eldeki veriler de tümevarımla bir bütün olarak incelendiğinde bu sonuca götürür. *el-Muvâfakât*, IV,318-319. Karşıt görüşler için bkz. Abdulhâlik, Abdulğani, *Huciyyetu's-Sunne*, s.526 vd.

³⁸⁶ *el-Muvâfakât*, IV,339.

2.Sünnetin beyan oluşu: Bu tür değerlendirmenin en yaygın ve amaca uygun yaklaşım tarzı olduğunu belirten Şâtübî; namaz, oruç, zekat, hac gibi Kur'ân'da emredilen ibadetlerin nasıl yapılacağını açıklayan hadislerin bunu desteklediği görüşündedir.³⁸⁸

3.Genel olarak Kur'ân'da gösterilen her bir husus incelendiğinde bunların, açıklama (beyan) ve izah (şerh) ilavesiyle birlikte tam anlamıyla sünnette de var olduğu³⁸⁹ şeklinde bir değerlendirme.³⁹⁰

4.Sünnetin, haram ve helal olduğu belli olan hususlar arasında kalan konularla ilgili olarak *ictihad* ve *kıyas* mekanizmasının aktif hale getirilmesi ve sorunlara çözüm üretmesi temelinde yapılan değerlendirme. Şâtübî Hz. Peygamberin vahiyle belirlenen haram helal alanı içerisinde *ictihad* etmesi ya da Kur'ân'daki bir asla dayanarak *kıyas* yoluyla bazı hükümler koymasını vahyin dışına çıkma olarak

³⁸⁷ *el-Muvâfakât*, IV,340-342. Bu noktada Şâtübî'nin delili, Hz. Peygambere uymayı emreden ayetlerle (Nisâ 4/59; Ahzâb 33/36; Haşr 59/7 vb.) birlikte Kur'ân'ın tümünün genel içeriğidir.

³⁸⁸ *el-Muvâfakât*, IV,343-345. Konuya temel olan ayetler (Nahl 16/44 vb.) ve ilgili hadisler ile beyanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili geniş bilgi için bkz. I.Bölüm "Mücmel-Mübeyyen" konusu..

³⁸⁹ Şâtübî'nin sisteminde yer alan "Kur'ân'ın sünneti küllî olarak kapsamı," yine Şâtübî tarafından, yukarıda sayılan ve biri hariç tasvip ettiği şekliyle, çeşitli yönlerden açıklanmıştır. Sadece bu maddede zikredilen hususlarla temellendirilen yeni teoriler geliştirilmiştir. Bkz. Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yay., Ankara 1993, s.237-247,278-279. Şâtübî, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan ayrı hüküm koyduğu düşüncesine katılmadığı doğrudur. (*el-Muvâfakât*, IV,320.) Ona göre sünnetin tamamı Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. Sünnette yer alan şekle uyulduğunda ise; uygulamada Hz. Peygamber'e, emre itaat noktasında da Allah'a uyulmuş olmaktadır. (*el-Muvâfakât*, IV,331.) Şâtübî'nin sistemindeki Kur'ân'ın sünneti küllî olarak kapsamı, -sıhhat şartları baki kalmak üzere-hadislerin değerinin daha da sağlamlştırılması için Kur'ân desteği verilmesi faaliyetidir. Onun hadisi, vahiy veya Kitap ve sünnetten sahih bir vahye dayanan Hz. Peygamber'in *ictihadı* olarak anlaması da bunun bir göstergesidir. (*el-Muvâfakât*, IV,335)

³⁹⁰ *el-Muvâfakât*, IV,346. Bu noktada Şâtübî, Kur'ân'ın içeriğini zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcı unsurları (mükemmilât) olarak ifade edilebilecek maslahatların temini ve mefsedetlerin giderilmesini içerdiğini, sünnetin de aynı muhtevaya sahip olduğunu ifade eder. Bu unsurların içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,347-352.

değerlendirmemektedir.³⁹¹ Bu nokta ile ilgili pek çok örnek vermektedir. Biz icthad ve kıyasla ilgili olarak birer örnekle yetineceğiz.

İctihadla ilgili örnek: “Allah temiz olan şeylerin helal pis olan şeylerin haram kılınacağını”³⁹² bildirmiştir. Hz. Peygamber ise bu ikisi arasında kalan her iki tarafa da dahil edilmesi mümkün olabilecek türden şeylerin helal veya haram olduğunu hakkında icthad etmiştir. Örnek olarak Hz. Peygamber köpek dişli olan yırtıcı hayvanlar ile pençeli kuşların³⁹³ ve ehli eşek etinin yenilmesini yasaklamıştır.³⁹⁴

Kıyasla ilgili örnek: Allah Teala'nın nikahtaki yasaklamalarla ilgili olarak “sizi emziren (süt) anneleriniz ve süt kardeşleriniz”³⁹⁵ ifadesiyle saymış olduğu kimselere Hz. Peygamber, ‘soy dikkate alındığında kimler haram oluyorsa süt yoluyla da aynı kimselerin haram olduğunu’ kıyas yoluyla ilave etmiştir.³⁹⁶

5.Kur’ân’ın ayetleri bir bütün olarak ele alındığında ortaya çıkan tek bir anlamın/sonucun var olduğunu ve bunun sünneti de kapsadığı ve sünnetin bu manaya uygun olarak geldiği şeklinde bir değerlendirme.³⁹⁷

6.Hadislerdeki ayrıntıların da Kur’ân’daki ayrıntılar içerisinde yer aldığı şeklindeki yaklaşımdır. Şâtıbî, bu tarzı benimseyenlere göre sünnetteki her bir anlamın sadece luğavi vaz’ açısından Kur’ân’da işaret edilmiş veya bizzat değinilmiş

³⁹¹ *el-Muvâfakât*, IV,352,379.

³⁹² A’râf 7/157.

³⁹³ Buhârî, *Sahîh*, V,2102-2103, nu.5207 (72.Kitâbu’z-Zebâih 28.); Muslim, *Sahîh*, III,1533, nu.1932 (34.Kitâbu’s-Sayd ve’z-Zebâih 12.)

³⁹⁴ Buhârî, *Sahîh*, V,2102, nu.5202,5206 (72.Kitâbu’z-Zebâih 28.); Muslim, *Sahîh*, III,1540, nu.1940 (34.Kitâbu’s-Sayd ve’z-Zebâih 35.)

³⁹⁵ Nisâ 4/23.

³⁹⁶ Buhârî, *Sahîh*, II,935, nu.2502 (56.Kitâbu’s-Şehâdât 7.); Muslim, *Sahîh*, II,1068, nu.1444 (17.Kitâbu’r-Radâ’ 1-2.); Tirmizî, *Sunen*, III,453, nu.1147 (10.Kitâbu’r-Radâ’ 1.)

³⁹⁷ *el-Muvâfakât*, IV,392-393.

olduğu düşüncesinde olduklarını belirtmektedir.³⁹⁸ Şâtübî sadece bu tür bir yaklaşımı uygun bulmamaktadır. Ona göre Kur’ân’ın sünnette yer alan her bir konuya luğavi vaz’ açısından doğrudan değiniyor olması mümkün değildir.³⁹⁹ Diğer anılan değerlendirmeler hakkında olumsuz eleştiride bulunmaması ve örneklerle uzunca açıklamasından onlarla ilgili kanaatinin olumlu olduğu izlenimi vermektedir.

d.Yükümlülük ve Kur’ân Sünnet İlişkisi

Şâtübî, Kur’ân’ın anlaşılmasıyla ilgili her bir meseleyi, fıkıhçı olmasının da etkisiyle, yükümlülük (teklîf) merkezli değerlendirdiği gibi, Kur’ân-sünnet ilişkisini veya Kur’ân’ın anlaşılmasında sünnetin yeri ve değeri problemini de, yine yükümlülük noktasını merkeze alarak değerlendirmektedir. Kur’ân’ın sünneti külli olarak kapsamı ve sünnetin de sadece Kur’ân’ın açıklaması olduğu yönündeki kesin kanaatinden kastının yükümlülük düzeyi ile sınırlı olduğu, bunun ise emir, nehiy ve izin verilen konular ve bunlarla ilintili hususları içerdiğini belirtmektedir.⁴⁰⁰

Yükümlülük dışında kalan sünnet verilerini de ikiye ayırmaktadır.

1.Kur’ân’ın tefsiri mahiyetinde olanlar. Yükümlülük dışında kalan ve Kur’ân’ı tefsir eden sünnetten verilere sahip bulunmaktayız ve bunların ilgili ayetleri tefsir dışında herhangi bir teklif değeri söz konusu değildir.⁴⁰¹ Örneğin, “(İsrailoğullarına, şehrin) kapısından eğilerek girin ve ‘hutta’/bağışla’ deyin...”⁴⁰²

³⁹⁸ *el-Muvâfakât*, IV,393. örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,394-401.

³⁹⁹ *el-Muvâfakât*, IV,401. Şâtübî, Kur’ân’da bulunamayan hususlarda sünnete ve ictihada başvurulacağını belirten Muaz b. Cebel hadisine de dikkat çekmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,405.

⁴⁰⁰ *el-Muvâfakât*, IV,406.

⁴⁰¹ *el-Muvâfakât*, IV,406.

⁴⁰² Bakara 2/58.

ayeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber, ‘tahıl’ anlamında “*habbe*” dedikleri ve bu şekilde sözü değiştirerek⁴⁰³ şehre girdiklerini bildirmektedir.⁴⁰⁴

2.İtikadi veya ameli herhangi bir yükümlülük getirmediği gibi Kur’ân’ın tefsiri mahiyetinde de olmayan rivayetler. Şâtıbî bu tür rivayetlerin Kur’ân’da bir esasının(asl) olması gerekmediği çünkü bunların teklifle ilgili olmadığı kanaatindedir. Şâtıbî’nin bu şekilde bir değerlendirme yapmasının sebebi, onun, ‘Kur’ân’ın sadece yükümlülükler için nazil olduğunu’ benimsemesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁵

Şâtıbî, yükümlülükler dışında kalan konularda da hadislerin var olduğunu ve bunların Kur’ânla ilintilendirilmesinin gerekli olmadığını düşünmesine rağmen yine de bu tür rivayetlerin Kur’ân’la, zorlamayla da olsa, bir bağlantısını kurmaya çalışmaktadır. O, bu tür hadisleri Kur’ân kıssalarına benzetmekte ve kıssalar, ‘müjdeleme ve korkutma’ ilkesine yönelik olduğu gibi, bu tür rivayetlerin de ‘emre ve nehye hizmet etmekte olduğunu’ ve ‘teşrî’nin tamamlayıcı birer unsuru’ olarak görmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde ise, bu rivayetler de tümüyle Kitabın dışına çıkmamış olarak kabul edilebilmektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰³ İlgili hadis Bakara 2/59 ayetin tefsiri olarak da rivayet edilmektedir.

⁴⁰⁴ Buhârî, *Sahîh*, III,1248-1249, nu.3222 (64.Kitâbu’l-Enbiyâ 29.); Muslim, *Sahîh*, IV,2312, nu.3015 (54.Kitâbu’t-Tefsîr 1.); Tirmizî, *Sunen*, V,188, nu.2956 (48.Tefsîru’l-Kur’ân 3.)

⁴⁰⁵ *el-Muvâfakât*, IV,417.

⁴⁰⁶ *el-Muvâfakât*, IV,418.

C.SAHABE UYGULAMALARININ KUR'ÂN'I ANLAMADA YERİ

a.Genel İlkeler

Şâtıbî, sünnet tanımları arasında da saydığı, “*sahabenin sünneti*” diye ifade ettiği sahabenin uygulamalarını da sünnet olarak kabul etmektedir. Sahabe uygulamalarıyla amel edilmesi ve onlara müracaat edilmesini gerekli görmektedir.⁴⁰⁷

Şâtıbî'nin bu şekilde bir anlayışa sahip olmasının temelindeki etkenler arasında Kur'ân'ın üstün vasıfları sebebiyle ilk muhataplarını övmesi önemli bir yer tutmaktadır. “*Siz insanlar için ortaya çıkarılmış olan en hayırlı ümmetsiniz.*”⁴⁰⁸, “*Böylece sizi, insanlara şahit olmanız, peygamberin de size şahit olması için orta bir ümmet kıldık.*”⁴⁰⁹ gibi ayetlerde Kur'ân'ın muhataplarının sahabe olduğu kanaatindedir.⁴¹⁰

Ayetteki hitabın sonraki muhataplarını da kapsadığı kabul edilse bile; sahabenin, vahyin ilk muhatapları ve canlı tanıklar olarak Hz. Peygamberden vahyi ilk alanlar olmaları sebebiyle ayrı bir yeri olduğunu düşünmektedir. Ayrıca onlar tüm zamanlar içinde muhatap olanlara göre, ayette ifade edilen özelliklere daha uygun düşmektedirler.⁴¹¹ Şâtıbî'nin diğer dayanak noktaları ise Hz. Peygamberin sahabeyi öven, onlara uyulmasını öğütleyen,⁴¹² onları sevmenin önemi ve aleyhlerinde olanları

⁴⁰⁷ *el-Muvâfakât*, IV,446.

⁴⁰⁸ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁰⁹ Bakara 2/143.

⁴¹⁰ Kur'ân'ın ilgili ayetlerindeki muhatapların sahabe olduğunu ısrarla vurgulayan Şâtıbî, ayetteki hitaba sonra gelenlerin muhatap olarak kabul edilmesinin kıyas vb. yollarla mümkün olabileceğini belirtmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,447.

⁴¹¹ *el-Muvâfakât*, IV,447-448.

⁴¹² Ahmed, *Musned*, IV,126; Tirmizî, *Sunen*, V,43, nu.2676 (42.İlim 16.); İbn Mâce, *Sunen*, I,15-16, nu.42-43 (Mukaddime 6.)

da yermenin gereğine işaret eder nitelikteki hadisleri⁴¹³ ile alimler arasındaki yaygın kanaate göre onların görüşünün diğer görüşler arasında tercih edilir bir yerinin olmasıdır.⁴¹⁴

b.Sahabe Sünnetinin Bağlayıcılığı

Şâtıbî, Kitap ve sünnette yer alan ifadelerin anlamlarının, sahabenin sözleriyle (söylem/kelam) açıklık kazanacağı görüşündedir. Bu konularda onların görüşlerine uymak taklit olarak kabul edilebilir. Fakat sebab-i nüzûl gibi yoruma açık olmayan konular onların içtihat etmeleri, kendi fikirleri doğrultusunda görüş bildirmeleri mümkün olmayan konulardır. Özellikle sahabe, kendilerinden sonrakilerin şahit olamayacakları, mükellef oldukları hususların sebeplerine ve hal karinelerine (vahi ortamının gereklerine) vakıf olmuşlardır. Ortamın ve günün gereklerinin bir ibare içerisinde olduğu gibi aktarılması ise mümkün değildir. Dolayısıyla onların, dini eksiksiz ve en sağlam şekliyle anlamada önceliklerini belirtmek yerinde olur. Şâtıbî'nin anlayışına göre, Kur'ân ve sünnetle ilgili olarak, sahabeden gelen ve dikkate alınmadığı zaman nassın tam olarak anlaşılmayacağı kanaati uyandıracak tefsir mahiyetindeki herhangi bir açıklama, amel edilmesi gerekli bir hüküm konumunda olur.

Ayrıca sünnette de sahabenin yolundan gidilmesi ve onlara uyulması istenmiştir. Hz. Peygamber, “Sünnetime ve benden sonra gelecek, kılavuzluk eden

⁴¹³ Örnek olarak bkz. Tirmizî, *Sunen*, V,653, nu.3861 (50.Menâkıb 59.); Ahmed, *Musned*, IV,87.

⁴¹⁴ Bu konudaki örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,456 vd.

hulefâ-i râşidînin sünnetine yapışın. Onlara iyice tutunun ve azı dişlerinle kavrayın” buyurmuştur.⁴¹⁵

Şâtıbî bütün bunlarla beraber, ictihadın konusu olan bir meselede sahabenin sahip olduğu anılan özelliklerine ihtiyaç duyulmuyorsa, o zaman onların görüşlerinin alınıp alınmamasının bizler için eşit mesafede olduğu kanaatindedir.⁴¹⁶

Şâtıbî'nin sahabe görüşlerine yüklediği bu değeri onun Kur'ân ve sünnet anlayışı ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. O, Kur'ân ve sünneti teklif (yükümlülük) merkezli olarak değerlendirmekte ve onlarla ilgili her bir hususa bu açıdan yaklaşmaktadır. Sahabenin görüşlerini 'muteber', uygulamalarını ise 'uyulması gerekli hususlar' olarak nitelendirmektedir.⁴¹⁷ Sahabenin yükümlülük çerçevesinde yapıp ettikleri ile ilgili hususlar, fikir yürütmeye imkan bulunmadığı için bağlayıcılığı genel olarak kabul edilen bir durumdur. İctihad edilmesi ve fikir yürütülmesi mümkün olan, aynı zamanda Hz. Peygambere isnat edilmeyen konularda ise sahabe tefsiri tercih sebebi olmakla birlikte bağlayıcı değildir.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Ahmed, *Musned*, IV,126; Tirmizî, *Sunen*, V,43, nu.2676 (42.İlim 16.); İbn Mâce, *Sunen*, I,15-16, nu.42-43 (Mukaddime 6.)

⁴¹⁶ *el-Muvâfakât*, IV,129.

⁴¹⁷ *el-Muvâfakât*, IV,449.

⁴¹⁸ Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay. İstanbul 1990, s.79.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂTİBÎ'NİN ANLAMA YÖNTEMİNİN KAVRAMSAL TEMELLERİ

I.ÜMMÎLİK

A.TANIM VE GENEL İLKELER

a.Kelime Anlamı

Arapçada “ana” anlamına gelen “ümm” kelimesinin ism-i mensûbudur ve “anasından doğduğu gibi kalan, okuma yazma öğrenmeyen, ilk yaratıldığı konumunu muhafaza eden,” anlamına gelir.¹

b.Kur’ân’da Ümmî Kelimesi

1.Ümmî kelimesi, tekil olarak iki yerde Rasulullah’ın sıfatı olarak kullanılmıştır.

a.“Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygambere uyanlar var ya, işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygambere inanıp ona saygı gösteren, ona

¹ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî (h.711), *Lisânu’l-Arab*, I-XV, Beyrut ts., XII,34-35; Rağîb, *Mufredât*, s.87; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, I,68.

yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr'a (Kur'ân'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.”²

b. “De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim. Ondan başka tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah'a ve ümmî Peygamber olan Rasûlüne –ki o, Allah'a ve onun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”³

2.Çoğul ve özelde Rasulullahın içinden çıktığı Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Arapların, genelde de bütün ümmetin sıfatı olarak kullanılmıştır.

“Ümmîlere, kendilerinden onlara âyetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitâb'ı ve hikmeti öğreten bir Peygamber gönderen O'dur. Halbuki onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.”⁴

3. “İlahi kitaplar hakkında bilgisi olmayanlar” anlamında kullanılmıştır.

“İçlerinde ümmîler vardır ki bir takım kuruntular hariç Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar.”⁵

4.Ehl-i kitabın dışındakiler anlaşılacak şekilde “herhangi bir ilahi dine sahip bulunmayan Araplar” için kullanılmıştır.

“Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: ‘Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim.’ Ehl-i kitaba ve ümmîlere de: ‘Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?’ de. Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular demektir...”⁶

² A'râf 7/157.

³ A'râf 7/158. Hz. Peygamber'in ümmîliği hakkında bkz. Yörük, İsmail; İsmail Şık, “Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği,” *Dinî Araştırmalar*, 7/19, ss.173-189, Mayıs-Ağustos 2004, s.181 vd.

⁴ Cuma 62/2.

⁵ Bakara 2/78.

“Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmazsan onu sana geri vermez. Bu da onların, ‘ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize vebal yoktur’ demelerindedir. Allah adına bile bile yalan söylerler.”⁷

B.ŞÂTİBÎ ve ÜMMÎLİK

Şâtübî ümmîlik prensibini (dinin ümmî olduğunu), dinin muhataplarının ümmî olmasına dayandırmaktadır. Böyle olmasını dinin maslahatlarını gözetmede daha uygun görmektedir.⁸ Dinin ümmî olduğunu ise şu delillere dayanarak ispatlamaya çalışmaktadır.

a.Ümmîliğin Delilleri

1.Naklî Deliller

i.Ayetler

“Ümmîlere kendilerinden bir peygamber gönderen O Allahtır.”⁹ “Allaha ve ümmî peygamber olan Rasulüne ... inanın.”¹⁰ gibi daha önce anılan ayetlerde Hz. Peygamber’in ve Kur’ân’ın ilk muhataplarının ümmî olarak nitelendirilmeleri Şâtübî’nin ümmîliği temel kabul etmesinin en önemli delillerindedir.

ii.Hadisler

⁶ Âl-i İmrân 3/20.

⁷ Âl-i İmrân 3/75.

⁸ *el-Muvâfakât*, II,109.

⁹ Cuma 62/2.

¹⁰ A’râf 7/158.

“Ben ümmî bir ümmete gönderildim.”¹¹ Şâtıbî, İslam ümmetine ümmî denmesinin sebebini, öncekilerin ilimlerine dair bilgileri olmamaları olarak gösterir. Kelimenin kökenine vurgu yaparak “ümm (anne)” kelimesinin ism-i mensubu olması sebebiyle “annesinden doğduğu gibi kalan, okuma yazma vb.lerini öğrenmeyenlerdir ki doğduğu yaradılışı üzere bulunmaktadır” açıklamasında bulunur.¹² Diğer bir hadiste, “Biz ümmî bir ümmetiz, hesap kitap bilmeyiz, ay şöyle şöyle şöyledir...”¹³ şeklinde yer almaktadır.

Şâtıbî, hadiste, ümmîliğin açıklandığını, “hesapla ve kitapla (okuyup yazma ile) ilgili bilgilerin bulunmaması” olduğunu belirtir. Buna delil olarak da “*Sen daha önce herhangi bir kitaptan okumuş ve sağ elinle de yazmış değildin*”¹⁴ ayetini verir. Bunlar gibi Kur’ân ve sünnetten pek çok delil, muhatapları ümmî olması sebebiyle, dinin ümmîlik vasfı üzere vaz’edildiğini göstermektedir.¹⁵

2.Tarihi Gerçeklik

Şâtıbî’ye göre, dinin ilk muhataplarının ümmîlik özelliği sebebiyle ve de onlar arasından seçilen, dinin kendisiyle gönderildiği Peygamber’in ümmî olması hasebiyle din “ümmî” vasfını almıştır. Eğer din ve dolayısıyla da Kur’ân ümmî olarak gönderilmemişse, o zaman, muhataplarının bilgi düzeyleri dışında bir şekilde gelmiş olur ki bu, dinin vaz’edilişine aykırıdır. Çünkü dinin, muhataplarının

¹¹ Ahmed, *Musned*, V,132; Tirmizi, *Sunen*, V,178-179, nu.2944 (47. Kırâat 11.)

¹² *el-Muvâfakât*, II,110. Aynı doğrultuda görüşler için bkz. Rağıb, *Mufredât*, s.87; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, I,68.

¹³ Buhârî, *Sahîh*, II,675-676, nu. 1814 (30.Savm 13.); Muslim, *Sahîh*, II,761, nu.1080 (13.Sıyam 15.)

¹⁴ Ankebût 29/48.

¹⁵ *el-Muvâfakât*, II,110.

anlayacakları şekilde olması gerekir. İlk muhataplar olan Araplar ise, Allahın onları vasıflandırdığı şekliyle ümmî idiler. Din de o takdirde ümmî olmalıdır.¹⁶

3.İ'câzu'l-Kur'ân

Şâtıbî'ye göre din, eğer ilk muhatapların o dönemdeki bilgi düzeylerinde olmasaydı, onlar tarafından “*mucize*” olarak algılanmazdı. Kur'ân'ın i'câzına dair hususların; “Bu bizim bilgi düzeyimizde değil, çünkü bu söz (kelam) benzeri bir şeyi biz bilmiyoruz. Bizim sözüümüz bilinen ve bizce anlaşılabilir türden, bu ise ne anlaşılabilir ne de bilinen bir şey.” diyerek, kendilerini Kur'ân hitabının dışında kabul ederlerdi. Kur'ân da onları bağlamaz ve herhangi bir konuda onlara delil olmazdı. Bu husus ayette şu şekilde belirtilmiştir. “*Biz bu Kur'ân'ı yabancı bir dille ortaya koysaydık, 'ayetleri uzun açıklanmalı değil miydi. Bir Araba yabancı dil olur mu?' derlerdi.*”¹⁷ Ayrıca müşriklerin, ‘Hz. Peygamber’e Kur'ân'ı bir insan öğretiyor.’ iddialarını yine Allah, “*Kastettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu (Kur'ân) ise apaçık bir Arapça'dır.*”¹⁸ buyurarak reddetmiştir. Şâtıbî, muhatapların bunu kabullenmelerini ve benzerini getirmekten aciz kalmalarını, onların Kur'ân'ı anlayabildiklerine ve bilgi düzeylerinin de o seviyede olduğuna delil kabul etmektedir.¹⁹

b.Ümmîlik ve Arap Dilinin Kullanım Hususiyetleri

Şâtıbî'ye göre dinin, dolayısıyla da ilk kaynak olan Kur'ân'ın anlaşılması için, ümmîlerin yani Kur'ân'ın kendi dillerinde nazil olduğu ilk muhataplar olan Arapların bilgi düzeylerine tabi olmak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf

¹⁶ *el-Muvâfakât*, II,111.

¹⁷ Fussilet 41/44.

¹⁸ Nahl 16/103.

¹⁹ *el-Muvâfakât*, II,111-112.

varsa dinin kaynaklarının anlaşılması hususunda bunu terk etmek doğru değildir. Eğer böyle bir örf yoksa, dinin anlaşılması için onların bilmedikleri bir şeyi gerekli saymak da uygun değildir.²⁰ Şâtîbî bunu delillendirirken şu verilere dayanmaktadır.

i.Arap dilinde kural dışı kullanımların mevcudiyeti.

Arap kelamının pek çok yerinde genel geçer kurallar dışına çıkılmıştır. Manzum metinlerin hususiyetlerinin nesir metinlerinin çoğunda -ihtiyaç olmadığı halde- kullanılması, meramı ifade eden daha uygun yolların terk edilmesi gibi özellikler Arapların dil kullanışlarında azımsanmayacak orandadır. Bu gibi özellikler edebi kullanımda zayıflık olarak da kabul edilmemiştir. Normal ifadelerin kullanılışı daha çok olsa da bunlar da hem oldukça fazla hem de güçlü kullanışlardır.²¹

ii.Kur'ân'ın yedi harf (hurûf-u seb'a) üzere inmiş olması.

Bilindiği gibi Arap dilinin bir özelliği de, kastedilen anlamda bir sorun yaşanmayacaksa bazı lafızların eş anlamlıları ve yakın anlamlıları kullanılmaz. Kelam baştan sona bir bütünlük içerisinde olduğundan hitaptan kastedilen açısından bir farklılık yoktur. Dilde bu çeşit tasarrufta bulunmak Arapların adeti idi.²²

iii.Arap dilinde hazf üslûbu. Genelde dikkate alsalar da bazen ibarenin(lafız) gereklerinin bir kısmını göz ardı etmeleri. İbareye teorik olarak bakıldığında lafızların gerektirdiği pek çok ince ayrıntılar olmasına karşın bunları es geçerlerdi.²³

²⁰ *el-Muvâfakât*, II,131.

²¹ *el-Muvâfakât*, II,131-132.

²² *el-Muvâfakât*, II,132-133. Huruf-u seb'a hakkında geniş bilgi için bkz. I.Bölüm "Yedi Harf ve Kırâat" konusu.

²³ *el-Muvâfakât*, II,134-135.

iv.Doğal olması. Arapça otoritelerine göre Arap diline ait övgüye dair olan eserler (zorlamayla oluşturulan) yapmacıklık tekellüfünden uzak olanlardır.²⁴

Şâtıbî, bu delillerden hareketle, Allah'ın Kitabı ve Rasulullah'ın sünneti hakkında söz söyleyecek/yorumda bulunacak kimselerin Arap dilinin sınırladığı alanın üzerinde görüş beyan etmelerini doğru bulmamaktadır. O bu sınırı, Arapların özen gösterdiği hususlara özen göstermek ve onların belirlediği sınırdan durmak olarak görmektedir.²⁵

Sonuç olarak, Kur'ân nasıl ki ilk muhatapların dilini kullanmak suretiyle onlara hitabetti ve böylece anlaşılır olmanın ilk temel şartını bulundurdu ise, muhteva bakımından da onların seviyesinde olmak anlamına gelen “ümmîlik” ile anlaşılır olabilmesinin ikinci temel şartını da bulundurmuştur denilebilir.²⁶

C.ÜMMİLİĞİN ŞÂTİBÎ'NİN SİSTEMİNDEKİ YERİ

a.Ümmîlik ve Arabîlik

Şâtıbî'nin sisteminde anlamlandırmanın yöntemi ve anlamada ulaşılabilecek sonuçlar bütün Araplar için geçerli olan “genel geçer (âmm) anlamlar” olması gerekir. Anlaşılmaya çalışılan kelama, lafız ve mana itibariyle onların seviyeleri üzerinde bir anlam yüklenemez ve muhataplar bu tür bir anlamlandırma ile mükellef

²⁴ *el-Muvâfakât*, II,135. konuyla ilgili olarak müellif, Asmaf'nin Hutay'e'yi şiirlerinde düzeltmelere gitmesinden dolayı eleştirmesini örnek olarak verir. bkz. ay.

²⁵ *el-Muvâfakât*, II,135. Sayılan delillere ilk itirazı Dıraz yöneltir. Ona göre; özellikle son iki delilden bu sonuca ulaşmak mümkün değildir. Kur'ân ve hadiste lafzın bir kısım hükümlerinin dikkate alınmadığı görülebilir. Şâtıbî'nin ifade ettiği anlamda sözün sarfedilmesi Kitap ve sünnette asla yer almaz. Böyle olunca da son iki hususa yer vermeye gerek yoktur. *el-Muvâfakât*, II,135, dpn. 3.

²⁶ Erdoğan, Mehmet, “İmam Şâtıbî Bağlamında Rasûlullah'ın ve Ümmetin Ümmiliği (Ümmîlik),” *Tebliğ ve Makaleler*, Basılmamış Makale (MÜİF. Ktp. Genel, nu.8115), İstanbul 1995, s.8-9; krş. Albayrak, *Usûl*, s.128-129.

tutulamaz. Çünkü ilk muhataplar, maksatları ihlal edilmediği ölçüde, sözlerinde ve işlerinde derinlemesine hareket etmezlerdi.²⁷ Bunlara dikkat edilmediği takdirde kastedilenin dışına çıkılmış olmaktadır. Kitap ve sünnetin de, manaları bütün Araplar için ortak olacak şekilde anlaşılması gerekir. Bunun içindir ki Kur'ân, yedi harf üzere nazil olmuştur. Bu sayede Arap kabilelerinin Kur'ân'ı anlayabilmeleri sağlanmış ve lehçeler Kur'ân'da müşterek olarak ifade edilebilmiştir.²⁸

Özetle; bu konu ile ilgili olarak bilinmesi gereken, dini anlama faaliyetinin ümmîlerin kapasitesi olan cumhura ait müşterek ölçü üzere olmasının gerekliliğidir.²⁹

b.Lafız-Mana Dengesinde Ümmîlik

Şâtıbî'nin sistemine lafız mana dengesi yönüyle bakıldığında hitabın geneline yayılmış şekilde bulunan manalara (anlam) önem verilmesi en önemli maksattır. Çünkü ilk muhataplar olan Araplar manalara önem veriyorlardı. Lafızları ise anlamlar için düzenliyorlardı. Bu Arapça uzmanlarınca bilinen bir husustur. Lafız, kastedilen mananın elde edilmesi için bir araçtır. Asıl kastedilen anlam (mana) olmasına rağmen Şâtıbî, bunun her tür mana da olmadığını ifade eder.³⁰ Şöyle ki; Şâtıbî'nin anlayışına göre, ibarenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden “*ifrâdî mana (ayrıntı anlam)*” önemsizdir. Onun arka planında anlaşılacak olan “*terkîbî mana*” dikkate alınması gerekir.³¹

²⁷ *el-Muvâfakât*, II,136. Bununla beraber Şâtıbî, özel kimseler için kastettikleri özel bazı şeylerin olduğunu da kabul etmektedir. Bunlar genele göre gizli fakat kastedilen tarafından anlaşılacak gizli kinayeler ve uzak rumuzlar (remizler)dir. *el-Muvâfakât*, II,136.

²⁸ *el-Muvâfakât*, II,136-137.

²⁹ *el-Muvâfakât*, II,138.

³⁰ *el-Muvâfakât*, II,138.

³¹ *el-Muvâfakât*, II,139.

Şâtıbî'nin ifadesine göre, Hz. Ömer (23/644) insanlara hitaben; Abese 80/31 “*fâkihетен ve ebben*” ayetini okuyup “*ebb* kelimesi nedir?” diye sorduktan sonra, “bununla emrolunmadık” diyerek sorusunu geri almıştır.³² Yine Hz. Ömer'in “*mürselât*,”³³ “*âsıfât*”³⁴ gibi kelimeleri soran birini tartaklamasını örnek olarak verir.³⁵ Şâtıbî'ye göre cümlede terkîbî mana biliniyorsa bütün bunları araştırmak yasaklanmıştır. Bunun dinen sahîh bir dayanağının “*Yüzlerinizi doğudan ve batıdan tarafa çevirmeniz iyi olmak demek değildir*”³⁶ ayeti olduğunu belirten Şâtıbî'ye göre, şayet ayrıntı (ifrâdî) manayı anlamak, terkibi manayı anlamaya götürüyorsa, o zaman ayrıntı anlamı araştırmak bir zorlama olarak değerlendirilmez, aksine gerekli bile kabul edilebilir. Mesela, Nahl suresi 47. ayette yer alan “*tehavvuf*” kelimesini Hz. Ömer minberden sormuş ve Hüzeyl kabilesinden biri onun anlamının “azar azar noksanlaştırmak” anlamına geldiğine dair bir şiir okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, cahiliye devri şiirlerinin önemine işaret etmiş, “onda Kitab'ımızın tefsiri vardır” diyerek insanların dikkatini çekmiştir.³⁷ Şâtıbî, bu iki olay arasında çelişki olmadığını, çünkü adı geçen son olaya konu olan kelimelerin “*anahtar kelimeler*” olması hasebiyle ayetin anlaşılmasının ilgili kelimenin anlamının bilinmesine bağlı olduğunu, birinci olayda ise böyle bir durum olmadığını belirtmektedir.³⁸

Şâtıbî'ye göre bu veriler çerçevesinde yapılması gereken “*hitabın manasını anlamaya (fehm)*” özen göstermektir. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen

³² İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut h.1379, XIII,270-271. (İbn Hacer, hadisi tahrîc edenin Humeydî olduğunu belirtmektedir.)

³³ Mürselât 77/1.

³⁴ Mürselât 77/2.

³⁵ *el-Muvâfakât*, II,139.

³⁶ Bakara 2/177.

³⁷ *el-Muvâfakât*, II,139-140; bkz *el-Muvâfakât*, I,58.

³⁸ *el-Muvâfakât*, II,140.

budur. Başlangıçta hitap onun üzerine kurgulanmıştır. Kitap ve sünnet üzerinde düşünen ve anlamlandırma çabası içindeki pek çok kimse bunu gözardı etmektedir. Ayetlerin ifade etmediği şekilde manalar ve bilinmeyen anlamlar çıkarılmaktadır. Bu durumda anlam arayışında olanlar kapalılıkla karşılaşacaklardır.³⁹

c.Ümmîlik ve İlmî Tefsir

Şâtıbî, ilmî tefsir anlayışına veya Kur'ân'dan ilmi veriler ışığında çıkarımlarda bulunmaya karşı görüşlerini; ümmîliğe, onun bir gereği olarak da dinin ve Kur'ân'ın ilk muhataplarının bilgi düzeyleri dışına çıkmamasına dayandırmaktadır.⁴⁰

Şâtıbî'ye göre Kur'ân'a önceki ve sonrakilerin ilimlerini izafe etmek doğru değildir. Onun bu fikri dayandırdığı en önemli delili ise ümmîlik prensibidir. Çünkü selef-i salihîn olarak nitelendirilen sahabe, tabiûn ve onları takip eden nesiller Kur'ân'ı, Kur'ân ilimlerini ve onun içeriğini en iyi bilenlerdi. Bize ulaşan rivayetlere göre onların ilgilendikleri konular teklîfî (yükümlülükle ilgili) hükümler, ahiretle ilgili hükümler ve diğer ilgili konulardır.⁴¹ Şâtıbî ilmî tefsire “*ümmîlikle*” birlikte, “*dil ve belâğat*”, “*Kur'ân'ın i'câzı*” ve “*anlaşılabilirlik*” gibi yönlerden karşı çıkmaktadır. Şâtıbî'nin ilmî tefsire bakış açısı, bu tür anlama ile ilgili değerlendirmeleri araştırmanın birinci bölümünde ayrı bir konu olarak incelendiğinden burada sadece işaret etmekle yetinilmiştir.⁴²

³⁹ *el-Muvâfakât*, II,140.

⁴⁰ *el-Muvâfakât*, II,127 vd.

⁴¹ *el-Muvâfakât*, II,127.

⁴² Şâtıbî'nin ilmî tefsirle ilgili değerlendirmeleri hakkında geniş açıklamalar için bkz. I.Bölüm “İlmî Tefsir” konusu.

d.Ümmîlik ve Yükümlülük (Teklîf)

Şâtıbî'nin sisteminde ümmîlik ile yükümlülük (teklîf) arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. O, yükümlülük seviyesini tespitte ümmîliği esas alır. Mükellefin teklif altına girebilmesi için itikadî ve amelî bütün yükümlülüklerin, ümmî bir kimsenin kavrayabileceği seviyede olması gerekir.⁴³

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Şâtıbî yükümlülükleri, itikadî ve amelî olarak ikiye ayırır ve her birinin anlaşılması için, mükellefe ümmî anlayış düzeyinde hitap edilmesi gerektiğini örneklerle açıklar.

1. İtikadî (inançla ilgili) yükümlülükler

Bu tür teklîfi hükümlerin, ister anlayışı ileri düzeyde ister daha az anlayışlı ve kavrayışlı olsun, herkesin ortak olarak muhatap olması açısından kavranmaya yatkın ve akla kolay gelen hususlar olması gerekir. Şayet bu yükümlülükler, özel bazı kimselerin anlayıp kavrayabileceği hususlar olmuş olsaydı, bu durumda din genel ve herkese hitap eder bir özellikte olmazdı. Dolayısıyla dinin öğrenilmesini ve inanılmasını istediği hususlar, elde edilmesi kolay konular olması gerekir. Aksi takdirde çoğunluk dikkate alındığında bunlar “gücü aşan/kapasite üstü yükümlülükler” olurdu ki din böyle gücü aşan bir sorumluluk yüklememiştir.⁴⁴

Teolojik problemler Kur'ân'da, anlaşılması mümkün bir şekilde sunulmuştur. Bunun dışında kalan konular muhatapın dikkatinden uzak tutulmuştur. Örnek olarak; Allah, isim ve sıfatları ile “yaratılmışlar üzerinden” tanıtılmıştır. Muhataplar tarafından karıştırılabilecek veya benzeştirilebilecek hususlar ise, “Onun benzeri

⁴³ *el-Muvâfakât*, II,141.

⁴⁴ *el-Muvâfakât*, II,141.

hiçbir şey yoktur."⁴⁵ genel kaidesine havale edilmiştir. Şâtıbî bu noktada, genel anlamda anlayışların (idrak) birbirinden üstünlüklerini kabul etmektedir. Fakat kendisinin bu noktada iddia ettiği hususların, yükümlü tutulan miktarla ilgili olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶

Şâtıbî'nin dayandığı bir diğer nokta da, ilk dönemden ulaşan elde mevcut birikim içerisinde, Hz. Peygamber ve sahabeden konu ile ilgili olarak bir rivayetin olmadığıdır. Ona göre, bu gibi konularda derinleşmek ve çoğunluğun ortak anlayışı dışında sonuçlar elde etmek "ümmî olan dinin konuluş esasları" dışına çıkmak olur.⁴⁷

2.Amelî (pratik hayatla ilgili) yükümlülükler

Şâtıbî inançla ilgili konularda olduğu gibi ameli konularda da ümmîlik prensibine uygun olarak kurallar konulduğu kanaatindedir. Yükümlülükler herkes tarafından bilinebilecek ve yaklaşık olarak yerine getirilebilecek şekilde düzenlenmiştir. Bunun en önemli örnekleri namaz ve oruç vakitleridir. Namaz vakitleri gölge, fecrin doğuşu, güneşin doğuş ve batışı, şafağın batışı gibi herkesçe gözlenebilen olaylara bağlanmıştır. Oruçta da durum aynıdır. Orucun vaktiyle ilgili ayette, "sizce beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar..." ibaresindeki anlam yanlış anlaşılınca "tan yeri (feci vakti)" ibaresi nazil olmuş⁴⁸ ve maksadın ne olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁴⁹

⁴⁵ Şûrâ 42/11.

⁴⁶ *el-Muvâfakât*, II,141-142.

⁴⁷ Şâtıbî, bu noktayı önemli bulmakta ve itikadi fırkaların tamamına yakınının çıkış sebebi olarak görmektedir. *el-Muvâfakât*, II,142-143.

⁴⁸ Bakara 2/187.

⁴⁹ *el-Muvâfakât*, II,143. Şâtıbî'nin bu konuya delil teşkil edebilecek tarzda verdiği örnek hadisler için bkz. *el-Muvâfakât*, II,143-144.

Şâtıbî ayrıca Hz. Peygamberin, “Biz ümmî bir ümmetiz, hesap kitap bilmeyiz. (Eliyle işaret ederek) Ay böyledir ve böyledir.”⁵⁰ hadisini de delil olarak sunar. Ona göre Allah bizden güneş ve ayın yörüngelerindeki çeşitli hareketlerinin hesabını bilmemizi istememiştir. Çünkü bunlar dinin ilk muhatapları olan Arapların yaşadıkları dönemin bilgi düzeyi ve sahip oldukları ilimlerden değildi. Hem bunlar ince konular olup bu tür bilgilere ulaşmak da zordu. Bu yüzden Allah bizim zann-ı gâîple hareket etmemizi kesin bilgi düzeyinde kabul etmiştir. Hatayı affetmiş ve bilgi sahibi olmadan düşülen günahları mazeret olarak kabul etmiş ve bunun gibi, çoğunluğu ilgilendiren ortak noktalarını gözetmiştir.⁵¹

Bu noktada Şâtıbî, Arapların bilgi düzeylerinden bahsederken yıldızlar ve güneşle ilgili konuları ihtiva eden “*İlm-i Nücûm*”un onların bilgilerine dahil olduğunu belirtmiştir.⁵² Kur’ân, ilk muhataplarının bilgi düzeylerini esas aldığına göre bu tür bilgilerin onlarda var olduğu Şâtıbî tarafından iddia edilmektedir.

Şâtıbî’ye göre yükümlülük (teklîf) bu anılanların bir gereği olarak uygulanmaktadır. Çünkü yaratılış itibariyle zayıf kuvvetli, küçük büyük, kadın da erkek gibi değildir. Üstelik genel geçer durumda her birinin bir son noktası vardır. Genel çoğunluğun (cumhur) müştereken/ortak olarak güç yetirebileceği husus esas alınmış, bunlarla sorumlu tutulmuşlardır. Şayet Allah dileseydi onları güç yetiremeyecekleri şeylerle de sorumlu tutardı (ilzam). Muhataplardan istediği bir husus hakkında delil getirmez, nasihat ve hatırlatmalarda bulunmazdı. Anlaşılmayacak şeyleri anlamaları, bilinmeyecek şeyleri bilmelerini isterdi ki bunu

⁵⁰ Buhârî, *Sahîh*, II,675, nu. 1814 (30.Savm 13.); Muslim, *Sahîh*, II,761, nu.1080 (13.Sıyam 15.)

⁵¹ *el-Muvâfakât*, II,144-145.

⁵² *el-Muvâfakât*, II,112-113.

da kimse kısıtlayamazdı. Ancak Allah onlara bildikleri ve yapıp ettiklerinin bütünü olan bilgi düzeyleri seviyesinde hitabetmiş, yükümlülüklerini güçleri yetecek şeylerle sınırlandırmıştır.⁵³

D.ÜMMİLİKLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

Şâtıbî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasında ortaya koyduğu sistemin esaslarından önemli bir unsuru teşkil eden "ümmîlik" konusunda yaptığı açıklamalara önemli itirazlar yöneltilmiştir. Bunlara geçmeden önce, Şâtıbî'nin bu noktada aktarılanlara karşı itirazların yöneltebileceğini düşünerek bazı konulara açıklık getirmek için yaptığı bazı izahlara göz atalım.

a.Şâtıbî'nin Öngördüğü İtirazlar

Şâtıbî'nin karşı çıkılabileceğini düşündüğü konular şunlardır.

1.Önceki nesillerden bize aktarılan pek çok çıkarım vardır. Bu tür tetkikleri ancak özel kimseler (havâs) yapabilir. Bunlar çoğunluğun ulaşamadığı önemli sonuçlara ulaşmışlardır. Ayrıca, her bir nass ümmî düzeyde anlaşılıyorsa, alimlerin bir önemi kalmazdı. Kaldı ki sahabe ve tabiun ve sonraki nesiller içerisinde bile özel bir gurup ve genel halk kitlesi vardır. Hepsi de Arap ve ümmî bir ümmette yer almalarıyla beraber, özel zümrenin anladığı ile genelin anladığı elbette aynı değildir. Bu daha sonraki nesillerde de bu şekilde devam etmiştir.

⁵³ *el-Muvâfakât*, II,137.

2.Dini konular içerisinde ‘genel’ olarak Arapların bilebileceği hususlar olduğu gibi, ‘özel’ olarak alimlerin bilebileceği ve de ‘sadece Allah’ın’ bileceği hususlar olduğu kabul edilirse, bu, çoğunluğun anlayacağı ilkesi ile nasıl bağdaşır?⁵⁴

Şâtıbî’nin verdiği cevapları ise şu şekilde sıralayabiliriz.

1.Şâtıbî’ye göre bu tür, itiraza mahal olan konular, “izafi konular”dır. Bunlarla ilk etapta kullukta bulunulması istenilmemiştir. “Bunlar dini ilimlerde derinleşmiş, teklifi hükümler üzerinde çalışan ve kendisinden herhangi bir yönden/açıdan ümmîlik vasfı kalkacak şekilde şer’î nassları anlamadaki müktesebatı/kazanımları sebebiyle çoğunluk insanlara göre farklılık arz eden(temayüz etmiş) kimselere sunulan hususlardır. Bu tür kendini yetiştirmiş ve uzmanlaşmış kimselerin önemli konulardaki tetkikleri ve araştırmaları sonucu ortaya çıkan (anlama), sıradan kimselerin anladıkları ile karşılaştırıldığında ortaya çıkan oran, uzmanlaşmış olanların geniş kitlelerine oranı ile paralellik arz etmektedir. Bu oran korunduğunda anlatılanlarla soruda belirtilen arasında bir çelişki kalmaz.” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁵⁵ Yani ilim adamlarının oranı çoğunluğun/genelin oranına göre azdır. Anladıklarının oranı da çoğunluğun anladıkları yanında azınlıkta kalmaktadır. Bu kabulle de konuyu ‘*istisnalar kaideyi bozmaz*’ noktasına getirmektedir.

Bizim için burada önemli olan Şâtıbî’nin sistematüğinde, kesin bir dille reddetmeden, böyle bir kapı aralamasıdır. Çünkü o, sistemi içerisinde açık kapı bırakmamaya dikkat etmektedir. Bu noktadan bakıldığında öncelikle, ümmî seviyenin bazı kazanımlarla da olsa *aşılabilceği* görülmektedir. Ayrıca yükümlülük

⁵⁴ *el-Muvâfakât*, II,145.

⁵⁵ *el-Muvâfakât*, II,146.

(teklif) gerektiren hususlar dışında kalan konuların da ümmîlik anlayışı çerçevesi dışında da anlaşılmasının mümkün olabileceği sonucuna ulaşılabilir. ⁵⁶

Draz'ın da vardığı sonuç bu yöndedir. Ona göre, Şâtıbî'nin işaret ettiği noktadan, dini konularda özel donanımlı kimselerin anlamlandırabileceği ve tetkik edebileceği, çoğunluğun ilgi alanı dışında bulunan konuların var olduğu ortaya çıkar. Dıraz'a göre bu durum Şâtıbî'nin cevap vermeye çalıştığı problemi kabullendiği anlamına gelmektedir. ⁵⁷

2.Şâtıbî insanların dini konularda anlayışlarının farklılığını kabul etmektedir. Çünkü yaratılıştan da tekdüzeliğin olmadığı bir gerçektir. Dini konularda donanımlı olan kimse belli bir birikimi olmayan gibi değerlendirilemez. Buna rağmen hepsinin ortak bir sorumluluk zemini üzerinde hareket ettiklerine dikkat çekmektedir. ⁵⁸ Yükümlülüğün 'herkes tarafından anlaşılabilir ortak bir anlayış ve genel tarafından yerine getirilebilecek ortak edimler bütünü' olması, zaten genel anlayış içerisinde kabul edilen bir husustur. Bu noktada Şâtıbî'nin fikirleri genel kaidelerle

⁵⁶ Şâtıbî bu noktadaki çelişki olmadığına dair açıklamaları ile ümmîlik ve yükümlülüğü açıklarken belirttiği hususlar arasında çelişkiye düşmektedir. Çünkü yükümlülük ile ilgili açıklamalarında ümmîlik sınırı dışındaki anlamalar hakkında "dinde bu gibi konularda derinleşmek ve çoğunluğun ortak anlayışı dışında sonuçlar elde etmek, ümmî olan dinin konuluş (vaz' ediliş) esasları dışına çıkmak olur" ifadesini kullanmıştır. *el-Muvâfakât*, II,143. Buradaki ifadeleri ile "ümmî anlayış dışına çıkılmaz" ifadelerini ortadan kaldırmaktadır.

⁵⁷ *el-Muvâfakât*, II,146, dpn.3.

⁵⁸ *el-Muvâfakât*, II,146. Şâtıbî örnek olarak verâ(takva)yı vermektedir. Ona göre herkesin sakınması gerekli hususlar vardır. ve bunlar bellidir. Bunun yanında birikim sahibi özel bazı kimseler ise çoğunluğun açıkça bilmediği için sakınmadığı bazı şeylerden de sakınırlar. Fakat bu kimseler ve çoğunluk başta belirtilen genel konularda müşterek sorumludurlar. Bu durumun diğer bütün konularda da bu örnekte olduğu gibi geçerli olacağı savunulan Şâtıbî; her bir ferdin genel olarak, çoğunluk tarafından anlaşılabilir bir konunun ortak hükmü üzere hareket ettiklerini savunmaktadır. *el-Muvâfakât*, II,147.

paralellik arz etmektedir. Şâtıbî'nin görüşleri arasında asıl anlaşılmaya çalışılan ise “dini anlamada ümmî bir yaklaşımın gerekliliği” meselesidir.⁵⁹

3.Şâtıbî'ye göre dinin anlaşılmasında farklılık bulunsa bile bunlar genelde mutlak (kayıtlanmamış) ve sınırları belirlenmemiş dini konularda olur. Bunlar mükellefin değerlendirmesine bırakılmış hususlardır. Her bir fert kavrayışı ölçüsünde sorumludur.⁶⁰

b.Diğer Değerlendirmeler

Şâtıbî'nin ümmîlik ile ilgili görüşleri çeşitli açılardan değerlendirilmiş ve farklı itirazlar yöneltmiştir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz.

1.Ümmîlik ve Devamlılık

Şâtıbî'nin görüşlerine en önemli itiraz, onun anlayışında ilk muhatapların özelliği olarak ifade edilen ümmîliğin, devamlılığı ve sonraki insanların Kur'ân'ı anlamadaki bilgi düzeylerini de kapsamına yapılmıştır.

Kur'ân ilk muhatapların bilgi düzeyini gözetmiştir. Kur'ân'ın başlangıç itibariyle ümmî düzeyi esas aldığı genel olarak kabul edilen bir husustur.⁶¹ Bununla beraber muhataplarına çeşitli sorumluluklar yüklerken aynı zamanda onları bu konularda bilgilendirmiştir. Kur'ân'ın nüzülü ile birlikte Rasulullah, “ezberden okunacak bir metin bulunmayan” anlamında “ümmî” olmaktan çıkmış ve artık “Kur'ânî” ve “Kitabı bilen ve hatta öğreten biri” olmuştur. O gerçek anlamda bir “muallim” idi. Müşrik Araplar da zamanla Müslüman oldukça ve Kur'ân'dan

⁵⁹ Şâtıbî'nin bu izah tarzının ve örneğin konu ile ilgili olmadığını belirten Dıraz aynı yönde kanaat bildirmektedir. *el-Muvâfakât*, II,147, dpn.1.

⁶⁰ *el-Muvâfakât*, II,147-148. Dıraz ise mutlak olsun olmasın bu farklılığın varlığını devam ettirdiğini ileri sürmekte ve problemin ortadan kalkmadığını düşünmektedir. *el-Muvâfakât*, II,147. dpn. 2.

⁶¹ Erdoğan, Mehmet, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s.179.

ezberledikçe nisbî olarak ümmîlikten kurtulmuşlardır.⁶² Mesela, namaz kılabilmenin şartı herkesin az çok Kur’ân bilmesini gerektirmekteydi. Ayrıca Kur’ân, kendisine uyulmak için indirilmiş bir kitaptır.⁶³ Dolayısıyla bundan böyle ümmete hala “ümmî” ümmet demek yerine “*Kitâbî/Kur’ânî ümmet*” demek daha uygun olacağı yönünde görüşler bildirilmiştir.⁶⁴

Bu itirazı yöneltenlere göre, başlangıçta kabul edilebilir ve gerekli olarak görülebilecek olan ümmilik esası, sonsuza dek bu şekliyle devam edecek ve din de devamlı ümmi kalacak demek değildir. Aksine ümmi başlayan din, zaman içinde kurumlaşacak, insanlar arasında uzmanlaşma ve işbölümü de artacak, buna bağlı olarak da yükümlülükleri belirlemede kullanılan araçlar medeniyetin değişmesine paralel olarak, kolaylık ve genellik ilkelerine de bağlı kalmak şartıyla, değişebilecektir. Bunun en önemli şahidi de okuma yazma ve hesap bilmediklerini kendisi söyleyen Hz. Peygamberin İslam’ın ilk yıllarından itibaren okuma yazmayı yaygınlaştırmak için her türlü önlemi alması ve desteği sağlamasıdır.⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında, “*ümmi ortam*” dikkate alınarak konulmuş olan, özellikle araç hükümlerin, geliştirilerek değiştirilmesi Hz. Peygamberin sünneti olarak kabul edilmektedir.⁶⁶

2.Ümmîlik ve Evrensellik

⁶² Erdoğan, “Ümmîlik,” s.10.

⁶³ Bakara 2/170; En’âm 6/106, 155; A’râf 7/3, 157, 203; Câsiye 45/18.

⁶⁴ İslam ulemasının İslam öncesine “*câhiliye devri*” nitelemesinin o günkü durumu yansıttığı ve bunun sonraya şamil olmadığına dikkat çekilmektedir. Erdoğan, “Ümmîlik,” s.10.

⁶⁵ İslâm’ın ilk döneminde bu konularla ilgili olarak genelde yapılanlar, özelde de örnek olarak “*suffe*” eğitim ve öğretimi için bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, trc. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1990, II,766 vd.

⁶⁶ Bkz. Erdoğan, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s.180.

Bir diğere itiraz da ümmîliğin evrensel ve genel geçer bir şart olarak anlaşılmasına yapılmıştır. Dinin ümmîliğinin evrensellik gereği “dini yükümlülüklerde asgari düzey olan sade/vasat bir insanın durumunu dikkate alınması mümkün iken, lafızcı ve şekilci bir yorumla, İslam dininin ideal düzeyinin “ümmîlik” yani “okuma yazma, hesap kitap bilmeyen”⁶⁷ bir toplumun yaşam biçimi” olduğunu söylemek ve bütün olumlu gelişmeleri bir sapma ya da kırılma (bidat) olarak görmek de mümkündür.⁶⁸

Nasların ifadesiyle İslam dini ümmîdir. Bunun anlamı, İslamın muhataplarının ilave bir şart aranmaksızın sadece akıllı ve ergen olmalarının yeterli olmasıdır. Bu terim, “İslamı anlamak ve yaşamak için hususi bir ihtisasa gerek yoktur” anlamındadır. Ve bu onun evrensel oluşunun doğal sonucu ve gereği olarak kabul edilmelidir. Eğer tüm insanlığa hitap ediyorsa, o zaman yükümlülük seviyesini en alt düzeyde tutmak zorunda olduğu bir gerçektir.⁶⁹ Böylece evrenselliğin gereği gerekli esnekliğe sahip olunmuş ve tıkanma, ümmetin zor duruma düşmesi gibi sonuçlar daha baştan ortadan kaldırılmıştır.⁷⁰ Fakat bu Kur’ân’ın anlaşılmasında ucu

⁶⁷ Rasulullah ve Arapların hesap bilmemesi mutlak anlamda değildir. Bilindiği gibi Rasulullah da Araplar da ticaret yapılarıdır. Bu belli bir düzeyde hesap kitabı gerektirir. Kasıt, uzmanlık gerektirecek olan “astronomik hesaplar”dır. Güneş, ay ve diğer yıldızların gözlenmesi o dönemdeki insanlar için hesaptan daha kolaydı. (Gerçi bazı ilimleri bilenler vardı.) Gözlemin esas alınması hem daha pratik hem de daha münasipti. (Erdoğan, “Ümmîlik,” s.11-12.) Rasulullah ise hem gözlemin hem de hesabın dikkate alınabileceği esasını vazetmiştir. (Özellikle deccal hadisi bu konuda oldukça açıktır. bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II,798.)

⁶⁸ Erdoğan, Mehmet, “Makâsıd-ı Şerî’ a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması (Makâsıd),” *Basılmamış Tebliğ*, (Kutlu Doğum Haftası) Ankara 2001, s.5.

⁶⁹ Erdoğan, Mehmet, “Kur’an’ da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz’îlik Dengesi –Şâtıbî Örneği- (Küllîlik),” *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, ss.1-41, yay. haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s.18.

⁷⁰ Erdoğan, “Ümmîlik,” s.12.

açık olmak şartı ile, alt seviyede bir düzeyin tespiti anlamında değil de, çıtanın üst sıçrama noktası olarak anlaşılırsa bu, dinin, genel ilkeleri ile de bağdaşmamaktadır.⁷¹

E.GENEL DEĞERLENDİRME

Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlama sisteminde “*ümmilik*” önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân'da Hz. Peygamberin ve Kur'ân'ın ilk muhataplarının bu vasıfla nitelendirilmesi, Hz. Peygamberin hadislerinde de içinde bulunduğu toplum için bu ifadeyi kullanması Şâtıbî'nin en önemli dayanakları olmuştur.

Bununla beraber Şâtıbî, tarihi gerçeklerden de hareket etmektedir. Kur'ân'ın bizzat kendisinin ifade ettiği “anlaşılmak için nazil olmuş olması”, ilk muhatapları tarafından da eksiksiz olarak anlaşılması gerektiği sonucuna götürmektedir. İlk muhataplarının bilgi düzeyleri göz önüne alınacak olursa, onlar tarafından anlaşılacak hitabın, yine onların bilgi düzeylerinde olması tabiidir. Aksi takdirde tam bir anlama/anlaşılma faaliyetinden söz etmek mümkün değildir.

Şâtıbî'ye göre ümmiliği gerekli kılan bir diğer husus da Kur'ân'ın mucize olması, kendisi gibi bir kitabın, on sûresinin hatta bir sûresinin bile meydana getirilememiş/getirilemeyecek olmasıdır. Şâtıbî'nin anlayışında kapasiteyi aşan bir yükümlülüğün(teklif) olamayacağından dolayı, Kur'ân'ın bu konudaki meydan okuyuşu ilk muhataplarının güçleri dahilinde olan fakat i'caz sebebiyle yerine getiremedikleri bir husustur. Bu anlamda da Kur'ân ümmi toplumun bilgi düzeyini esas almıştır.

⁷¹ Dinin ilme ve gelişmeye bakışını tespit etme noktasında genel bir kanaat vermesi açısından Kur'ân'da “*ilim*” kelimesinin türevleri ile beraber geçtiği yerlerin sayısının dikkate alınması yerinde olur. Bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s.469-480.

Ümmilik, sistem içerisine bir esas olarak konulduktan sonra, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bazı sınırlılıklar getirmektedir. Öncelikle ilk muhatapların bilgi düzeyi esas alınmış ve Kur'ân da onlar tarafından tam olarak anlaşılmış ise, daha sonraya ait herhangi bir anlayış veya herhangi bir veri ışığında Kur'ân'ın anlaşılmasını onaylamak mümkün olmamaktadır. Bu da Şâtıbî'nin "ilmi tefsir hareketine karşı ilk sistemli itirazı yönelten" olarak usûl kaynaklarında yer almasına neden olmuştur.

Ümmi toplumun bilgi düzeyi esas alındığında ortaya çıkan bir diğer sonuç da; Kur'ân'ın dilbilimsel yönünün anlaşılmasında, kendi dili olan Arapça'nın kuralları ile beraber ilk muhataplarının dilini kullanma özellikleri ve temayüllerinin de göz önünde bulundurulması gerçeğidir. Bununla beraber Şâtıbî'nin durduğu nokta, "arabî bağlamın -ümmî anlamada- hareket noktası kabul edilmesinden" çok, "arabî bağlamın -ümmî anlamada- bütünüyle sınırlandırıcı bir rol oynadığı" şeklinde anlaşılmaktadır. Bu ise Kur'ân'ın son kitap olma ile her zaman ve zeminde anlaşılıp uygulanabilir olma özelliği ile paralellik arz etmemektedir.

Şâtıbî'nin ümmilik konusunda ne dediğinin tam olarak anlaşılabilmesi için, onun yükümlülük anlayışının ve "ümmilik ve yükümlülük" ilişkisini nasıl kurduğunun bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Şâtıbî, "kapasiteyi aşan bir yükümlülüğü (teklif)" dinin genel ilkelerine uygun bulmamaktadır. İnsanların yaratılışındaki ve kapasitelerindeki farklılıkları kabul etmekle birlikte; dinin yükümlülük alanını bir düzeye oturtan Şâtıbî, bu düzeyde -donanımlar oranında- farklılıklar olabileceğini, bu farklılıkların genel yükümlülük düzeyini değil -donanımın artması oranında yükümlülüğü artıracak şekilde- özel yükümlülükleri

belirleyeceği kanaatindedir. Sistemini bunlar üzerine kurmamasının sebebi olarak da bu tür kimselerin genel içerisinde azınlık teşkil etmelerini göstermektedir.

Dikkatten kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da, Şâtıbî'nin, bir konuda uzmanlaşmak ve o konu ile ilgili donanımlara sahip olmakla, sadece ilgili konu ile sınırlı kalmak şartı ile “*ümmiliğin kalkmasından*” söz etmiş olmasıdır. Bu, Şâtıbî'nin sistemindeki tıkanıklıkların çözümü için önemli bir ipucudur. Çünkü ona yöneltilen bütün eleştirilerin temelinde “*ümmi düzeyi asıl kabul etmesi*” yatmaktadır. Bu kabulden hareket edildiğinde ise; her zaman ve zeminde Kur'ân'ın sadece ilk muhataplarının anlayış düzeyinde anlaşılması ve bu düzeyin dışına çıkılmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Oysa ki Şâtıbî, -fıkıh usûlcüsü olmasının da etkisiyle- bu düzeyi sadece yükümlülük gerektiren hususlarda vazgeçilmez kabul etmektedir. Ucu açık bir yükümlülüğün olamayacağından hareketle yükümlülükte bir düzey belirlemenin önemi açıktır. Ayrıca onun, -müteşabihler gibi- yükümlülük gerektirmeyen meselelerin anlaşılmasında ümmiliğin esas alınmasının konu dışında kabul etmesi ve ilgili hususlardaki yükümlülüğün; Allah hakkındaki dini naslarda yer alan ifadelerde sadece “*inanmakla*”, kullara yönelik olanlarında ise -yapılması istenen bir husus bulunmadığı için- inanmak ve bunlardan uzak durmakla sınırlı tutması; teklif dışı ifadelerin anlaşılmasında Kur'ân'ın ilk muhataplarının anlayışına bağlı kalmamız gerektiği anlayışında olduğunu göstermez. Eğer Şâtıbî ümmiliği bir temel kabul ediyor ve sadece teklifi hükümler için bir esas olarak düşünüyorsa, bu anlayış, “*teklif-i mâ lâ yutâk*” şeklinde İslam kültürü içerisinde ifadesini bulan ve tartışılıp genel kabul gören bir çerçeveye oturtulmuş bir konudur.

Hz. Peygamberin Kur'ân'ın ilk muhataplarının ümmi olduğundan hareket ettiği de bilinen bir husustur. Fakat o, bu ümmi düzeye bir sistem yerleştirmekle

beraber; ümmiliğe bağlı kalıp, süregelen bir asıl/esas olarak kabul etmemiştir. Ümmilik sadece sürecin bir parçasıdır. Hz. Peygamberin yaşadığı toplumun bilgi düzeyini yükseltmek için yapıp ettikleri dikkatle incelenirse, onları ümmilikten çıkarmak adına gösterdiği gayret anlaşılır. Ayrıca kendisini ümmi olarak nitelerken, halka bir muallim/öğreten ve eğiten konumunda olması, ashabını da ilme teşvik etmesi, bu yönde faaliyetler göstermesi ve onlar arasından da halkı eğitici konumda olanları görevlendirmesi göz ardı edilmemelidir. Bu ilgili toplumu “kitabî” bir toplum yapma gayretidir.

Kur’ân’ın yükümlülük hususunda en alt seviye olarak ümmiliği temel alması hem ilk dönem hem de günümüz açısından anlaşılabilir bir husustur. Çünkü teklif en alt seviyede tutulmazsa, dinin “*genellik ilkesine*” ters düşülmüş olur. Oysa ki İslam’ın temel ilkelerine göre, din herkes tarafından anlaşılıp uygulanabilecek derecede yükümlülükler öngörmektedir.

Şâtıbî’nin anlayışında “*ucu açık yükümlülük*” yoktur. Yükümlülük bir düzeyde belirlenmiştir. Bunlar haricinde fazladan anlayış ve kavrayışlar aynı oranda yükümlülük getirmektedir. Bu ise genele şamil olmamaktadır. “*ucu açık bir anlama*”dan da söz etmek oldukça güçtür. Onun sisteminde anlamamanın kuralları vardır. Fakat bu, her tür anlama faaliyetini ümmilik düzeyine hapsediyor anlamında değildir. Onun sisteminin genel özellikleri çerçevesinde, “*sınırlı ve sorumlu bir anlama*” faaliyeti olarak adlandırabiliriz. Bu noktada ümmilik bu sınırlardan biridir. “Arabîlik”le birlikte dinin ilk muhataplarının anlama alanı doğrultusunda bir aç oluşturur. Bu açının derecesi aynı kalmak şartı ile ucu açıktır ve açının içerisinde kalındığı sürece zihinsel faaliyet alanı vardır.

II.LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ

A.GENEL İLKELER VE TARTIŞMALAR

Kur'ân nassları itibariyle, gerek lafzını gerekse manasını mütevatir olarak kabul eden Şâtıbî;⁷² nassların anlaşılmasında lafız mana dengesini, Şâri'in maksatlarını tespitte önemli görmektedir.⁷³ Lafız mana merkezli tartışmalarda varılan noktadaki görüş ayrılıklarını üç grupta değerlendirmektedir.

a.Lafız Merkezli Anlayış

Nassları lafız merkezli değerlendiren ve zâhir anlamları çerçevesi dışında anlaşılmasını uygun bulmayan görüş. Şâtıbî zâhirilerin bu görüşte olduklarını ve kanun koyucunun maksatlarını zâhirde ve bizzat nasslarda aradıklarını belirtir.⁷⁴

b.Mana Merkezli Anlayış

Nassların manalarını, arka planlarını ve nasslardan çıkarılan bâtını anlamları lafzın önünde tutan ve esas kabul eden görüş. Şâtıbî bu görüş sahiplerini kendi aralarında da ikiye ayırır.

1.Kanun koyucunun maksatlarının, zâhirde veya zâhirden anlaşılın hususlarda değil de, yalnızca bunların ötesinde bulunduğunu iddia edenlerin görüşü. Şâtıbî bu görüşü Bâtınîlerin temsil ettiklerini belirtmektedir. Bu tür bir anlamayı, nassları ve kanun koyucunun maksatlarını kavrayabileceğimiz lafzi unsurların yok sayılması sebebiyle uygun görmemektedir.

⁷² *el-Muvâfakât*, II,109, (III,131).

⁷³ Bu sebeple konuya makasid bölümünde yer vermektedir. *el-Muvâfakât*, III,132 vd.

⁷⁴ *el-Muvâfakât*, III,132-133.

2.Zâhire ve nassların lafızlarına ancak mananın izin verdiği ölçüde itibar edilebileceğini, kanun koyucunun maksatlarını ancak lafızların anlamlarını dikkate almakla kavranabileceğini savunanların görüşü. Bu görüş sahiplerine göre nassın, nazari manaya ters düşer gibi bir görüntü arz ediyorsa; nass değil, nazari mana tercih edilir. Şâtıbî bu tür bir düşünce tarzının dayandığı noktalar olarak da şunları gösterir.

i.Genel olarak maksatların gözetilmesinin gerekliliği fikri,

ii.Mananın hakem kabul edilmesi, lafızların nazari manaya tabi olması fikri.

Şâtıbî bu görüş sahiplerini de “kıyasta aşırı gidenler” olarak niteler ve bunların kıyası nassların önüne geçirdiklerini belirtir.⁷⁵

c.Dengeyi Benimseyen Anlayış

Lafız ile manayı birlikte değerlendiren ve her ikisini de yok saymayan görüş. Şâtıbî bu görüşü “ilimde uzmanlaşmış ve derinleşmiş alimlerin” temsil ettiklerini belirtmektedir.⁷⁶

B.ŞÂTİBÎ VE LAFİZ-MANA

a.Şâtıbî'nin Denge Anlayışına Bakışı

Şâtıbî pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da orta yolu benimsemektedir. Lafız ve mananın, nassın anlaşılmasında birlikte değerlendirilmesi gerektiğinden yanadır. Kanun koyucunun maksatlarının anlaşılması için bunun önemli olduğunu vurgular. O, nassların anlaşılmasında lafız veya manadan herhangi birisinin öne

⁷⁵ *el-Muvâfakât*, III,133-134.

⁷⁶ *el-Muvâfakât*, III,134.

çıkarılmasını değil de, birlikte değerlendirilmesini gerekli görmekte ve lafız mana dengesinin gözetilmesine vurgu yapmaktadır.

Kur'ân'ın anlaşılmasında lafzın ve mananın kendi içlerinde özel bazı şartları taşıması Şâtıbî için bir gerekliliktir. Kur'ân'dan çıkarılan Arap dilince geçerli olmayan her anlamın, ulumu'l-Kur'ân açısından değerlendirildiğinde de hiçbir şey ifade etmediği görülecektir.⁷⁷

Bu noktadan hareketle Şâtıbî, lafız için, Arapça'nın genel geçer kurallarına uyma anlamında “*arabîlik*”; mana için ise, o anlamın çıkarılabileceğine bir “*delil (burhan)*” bulunması gerektiğini, bunlar gözetilmeden elde edilecek anlamların Allah'ın kelamını tahrife kadar götüreceği uyarısını yapar.⁷⁸ Bununla ilgili olarak lafzın arabî sınırlar içerisinde anlaşılmasının sonucu gelinen noktaları örnekler vererek delillendirir.⁷⁹ Bunlar arasında Kur'ân'daki bazı lafızları kendi isimleri olarak algılayanlardan⁸⁰ lafzın gerektirmediği yönde ifadeleri yorumlayanlara kadar pek çoğu bulunmaktadır.⁸¹

Bunlarla birlikte, delil olmadan ayetten çıkarılan çeşitli anlamları da, yukarıda belirtildiği gibi delilsiz olması sebebiyle, doğru bulmamaktadır. Mâide 5/3 ayette

⁷⁷ *el-Muvâfakât*, IV,224.

⁷⁸ *el-Muvâfakât*, IV,231.

⁷⁹ Örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,225-230.

⁸⁰ Beyan b. Sem'ân'ın, Âl-i İmrân 3/138 ayetteki “*beyân*”dan; Ebû Mansûr el-Kisfî'nin, Tûr 52/44 ayetteki “*kisf*”ten kendi isimlerinin kastedildiğini iddia etmeleri gibi. *el-Muvâfakât*, IV, 225-226.

⁸¹ Hz. Adem hakkında Tâhâ 20/121 ayetteki “*ğavâ*” lafzını “hazımsızlık”, Hz. İbrahim hakkında Nisâ 4/125 ayetinde yer alan “*halîl*” lafzını ise “fakir” olarak anlayanları örnek olarak vermektedir. *el-Muvâfakât*, IV,229-231.

“domuz eti”nden bahsedildiğinden dolayı, domuzun iç yağı ve derisinin, ayette anılmaması sebebiyle, helal olduğu yönünde bir anlama bu türdendir.⁸²

b.Şâtıbî ve Lafız-Mana Dengesinde Mana Ağırlığı

Şâtıbî’ye göre hitaptan kastedilen, ibare üzerinde derinleşmek değil aksine sözle ifade edilen mana üzerinde derinleşmektir. O, bunu ifade ederken mananın anlaşılması için lafızlar üzerinde yapılacak çalışmaları yadırgamamaktadır. Çünkü Kur’ân’ın, Arapça ile anlaşılabilceğini kabul etmektedir. Onun yadırgadığı nokta, bunun dışına çıkıp ifrat noktasına varan aşırı anlamlandırmalardır. Çünkü, hem Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Araplar bu tür manalar anlamamışlar, hem de bu ümmetin selefi bu tür konularda derinleşme ile meşgul olmamıştır.⁸³

Kur’ân hakkında bu tür yorumlarda bulunmayı ve bu yorumların söz sahibince de kastedilmiş olduğunu iddia etmeyi çok tehlikeli bulmaktadır.⁸⁴

Şâtıbî’nin sistemine lafız mana dengesi yönüyle bakıldığında hitabın geneline yayılmış şekilde bulunan manalara (anlam) önem verilmesi en önemli maksattır. Çünkü ilk muhataplar olan Araplar manalara önem veriyorlardı. Lafızları ise anlamlar için düzenliyorlardı. Şâtıbî’ye göre bu Arapça uzmanlarınca bilinen bir husustur. Lafız, kastedilen mananın elde edilmesi için bir araçtır. Asıl kastedilen anlam (mana) olmasına rağmen Şâtıbî, bunun her tür mana da olmadığını da ifade

⁸² *el-Muvâfakât*, IV,228. Bir diğer örnek de, bir erkeğin dokuz kadına kadar evlenebileceğini Nisâ 4/3 ayette yer alan “...ikişer üçer dörder...” ifadelerindeki sayıların toplamı olarak algılayanların görüşüdür. *el-Muvâfakât*, IV,227.

⁸³ *el-Muvâfakât*, IV,262-263. Şâtıbî’nin, bu tür uğraşların Kehf 18/104 ve Şuarâ 26/168 ayetler kapsamında yadırganan faaliyetlere dahil olabileceğine dikkat çeken ve kıyamet gününde Allah’ın “şu ayetlerden (mesela) cinası kastettiğimi nereden anladın?” demeyeceğini bize kimin garanti edebileceği şeklinde bir yaklaşımı söz konusudur. *el-Muvâfakât*, IV,263.

⁸⁴ Hatta bu tür anlamların Nur 24/15 ayetin manası altına gireceğini iddia etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,263.

eder. Şöyle ki; Şâtıbî'nin anlayışına göre, ibarenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden 'ifradî mana (ayrıntı anlam)' önemsizdir. Onun arka planında anlaşılın 'terkibi mana' dikkate alınması gerekir.⁸⁵

Şâtıbî, Hz. Ömer (23/644)'in Abese 80/31 "fâkîheten ve ebben" ayetini okuyup "ebb kelimesi nedir?" diye sorduktan sonra, "bununla emrolunmadık" diyerek sorusunu geri almasını,⁸⁶ yine Hz. Ömer'in "mürselât,"⁸⁷ "âsıfât"⁸⁸ gibi kelimeleri soran birini tartaklamasını örnek olarak verir.⁸⁹

Şâtıbî'ye göre cümlede terkibi mana biliniyorsa bütün bunları araştırmak yasaklanmıştır. Bunun dinen sahîh bir dayanağının "Yüzlerinizi doğudan ve batıdan tarafa çevirmeniz iyi olmak demek değildir"⁹⁰ ayeti olduğunu belirten Şâtıbî'ye göre, şayet ayrıntı (ifradî) manayı anlamak, terkibi manayı anlamaya götürüyorsa, o zaman ayrıntı anlamı araştırmak bir zorlama olarak değerlendirilmez aksine gerekli bile kabul edilebilir. Mesela, 16/Nahl suresi 47. ayette yer alan "tehavvuf" kelimesini Hz. Ömer minberden sormuş ve Hüzeyl kabilesinden biri onun anlamının "azar azar noksanlaştırmak" anlamına geldiğine dair bir şiir okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, cahiliye devri şiirlerinin önemine işaret etmiş, "onda Kitabınızın tefsiri vardır" diyerek insanların dikkatini çekmiştir.⁹¹ Şâtıbî, bu iki olay arasında çelişki olmadığını, çünkü adı geçen son olaya konu olan kelimeler "anahtar kelimeler"

⁸⁵ *el-Muvâfakât*, II,138-139.

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII,270-271. (İbn Hacer, hadisi tahrîc edenin Humeydî olduğunu belirtmektedir.)

⁸⁷ Mürselât 77/1.

⁸⁸ Mürselât 77/2.

⁸⁹ *el-Muvâfakât*, II,139.

⁹⁰ Bakara 2/177.

⁹¹ *el-Muvâfakât*, II,139-140; Ayrıca bkz. *el-Muvâfakât*, I,58.

olduğundan ayetin anlaşılmasının ilgili kelimenin anlamının bilinmesine bağlı olduğunu, birinci olayda ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁹²

Şâtıbî'ye göre bu veriler çerçevesinde yapılması gereken *hitabın manasını anlamaya (fehm)* özen göstermektir. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen budur. Başlangıçta hitap onun üzerine kurgulanmıştır. Kitap ve sünnet üzerinde düşünen ve anlamlandırma çabası içindeki pek çok kimse bunu göz ardı etmektedir. Ayetlerin ifade etmediği şekilde manalar ve bilinmeyen anlamlar çıkarılmaktadır. Bu durumda anlam arayışında olanlar kapalılıkla karşılaşacaklardır.⁹³

III.ZÂHİR-BÂTIN İLİŞKİSİ

A.GENEL İLKELER

Şâtıbî, zâhir-bâtın ilişkisinin teorik temellerinin Hz. Peygamberden nakledilen “*her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğuna dair*” rivayetlere dayandığını belirtmektedir⁹⁴. Rivayette yer alan zâhir, “tilavetin zâhiridir, bâtın ise Allah’ın muradını anlamaktır” şeklinde yorumlanmasını tasvip etmektedir.⁹⁵ Bu yorum Şâtıbî'ye göre Kur’ân bütünlüğüne de uygundur. Çünkü Nisâ 4/78, “*bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar*” ayetinden maksat; Allah’ın hitabının

⁹² *el-Muvâfakât*, II,140.

⁹³ *el-Muvâfakât*, II,140.

⁹⁴ Özellikle Hasen el-Basrî (110/728) vasıtasıyla Hz. Peygamber’den mürsel olarak nakledilen bir rivayette şu şekilde yer alır; “Allah’ın indirdiği her bir ayetin mutlaka bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her harf bir haddir, her hadd bir matla’dır”. *el-Muvâfakât*, IV,208. Draz bu hadis hakkında hadd, Allahın o ayette amaçladığı muradının bir son noktası; matla’, başlangıç ve o maksadı Allah’ın muradı üzere anlamaya ulaştıracak bir çıkış noktası vardır. *el-Muvâfakât*, (trc.) III,369, dpn.202.

⁹⁵ *el-Muvâfakât*, IV,208. Aynı paralelde yorum için bkz. Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. ‘Abdillâh (h.283), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyyeti’l-Kubrâ, Mısır 1329, s.3.

muradını anlamıyorlar şeklindedir. Bizzat kelimayı anlamıyor değillerdir. Çünkü Kur’ân, kendi dillerinde nazil olmuştur.⁹⁶ Nisâ 4/82, Muhammed 47/24 “*Kur’ân’ı tedebbur etmiyorlar (düşünmüyorlar) mı?*” ayetinden, mananın zâhirinin, inanmayanların da Arap olmaları açısından anladıkları bir yön, amaçlananın ise başka bir yön olduğu anlaşılmaktadır. Tedebbür, maksatlara yönelen kimse için söz konusu olduğundan inanmayanlar için gerçekleşmemektedir.⁹⁷

Sonuç olarak Şâtıbî, zâhirden maksadın, Kur’ân metninden dil temel olmak üzere (arabi) olarak anlaşılmanın; bâtıdan kastın ise, söz(kelam) ve mesaj(hitap)dan Allah’ın gözettiği maksat(muradı) olduğu kanaatine varır.⁹⁸ Zâhir- bâtın konusunda dayanılan rivayetin bu çerçevede yorumlanması gerektiğini vurgular. Bu açıdan bakıldığında sonuç olarak;

Eğer Kur’ân’ın bir zâhiri bir de bâtını vardır diyen kimsenin kastı bu ise doğrudur. Bunun dışında bir bâtın anlayışı kastediliyorsa, bu, selefte (şahabe ve onları takip edenler) göre, bilinmeyen farklı bir şey getiriliyor demektir ki bunu ispat için kat’i bir delil gerekir. Çünkü bâtıdan kastedilen yeni yorum, Kitabın tefsirinde kendisiyle hükmedilecek ve başvuru kaynağı olacak bir asıl olmaktadır. Şâtıbî’nin sistematüğinde asılların da zanni değil kat’i olması gerekir.⁹⁹

⁹⁶ *el-Muvâfakât*, IV,208. Bu anlamda Hz. Ali (40/661)’den, “sizde yazılı bir metin var mı?” sorusuna “Hayır, sadece Allah’ın Kitâbı, müslüman bir şahsa verilmiş anlayış ve şu sahifede bulunanlar (Buhârî, *Sahîh*, 96.el-İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne 5.)” ifadesi ve Hasen el-Basrî’den “zahr zâhirdir, batn ise sır (gizli)dır” şeklindeki yorumların da bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular. *el-Muvâfakât*, IV,208-209.

⁹⁷ *el-Muvâfakât*, IV,209.

⁹⁸ *el-Muvâfakât*, IV,210,214.

⁹⁹ *el-Muvâfakât*, IV,210. Şâtıbî’ye göre delil olarak başta serdedilen hadisin senedi sahihse bile en son noktada bu mürsel bir hadistir. Kat’iliği noktasında bu da göz ardı edilmemelidir. *el-Muvâfakât*, IV,210.

B.ZÂHİRE İLİŞKİN HUSUSLAR

Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olan Arapça'nın anlam alanları ile ilgili her bir problem zâhir kapsamında değerlendirilmelidir. Bu sebeple beyan ve belağata dair tartışmalar Kur'ân'ın zâhiri altında incelenir ve bunlar anlaşıldığında Kur'ân'ın zâhiri anlaşılabilir olur.¹⁰⁰

a.Zâhir İ'câzu'l-Kur'ân İlişkisi

Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın İ'cazı'nın, Bakara 2/23, Hûd 11/13 vb. ayetlere göre, sadece fesahat yoluyla olması gerekir. Fesahati oluşturan beyan ve belağat meselelerinin Arap dilinin incelikleri çerçevesinde anlaşılmasıyla Kur'ân'ın zâhiri anlaşılabilir olacağına göre, Kur'ân'ın İ'cazı da zâhirinin anlaşılmasıyla gerçekleşmiş olur.¹⁰¹ Çünkü Kur'ân'a inanmayanlara kalpleri Allahın muradı olan bâtın manadan uzak olduğu halde cümle yapısı itibariyle (sentaktik olarak) onun bir benzerini yapabilecekleri bir konuda meydan okunmuştur. Bu sebeple acziyetlerini anlayacaklar ve Kur'ân'ın doğruluğunu kabul edeceklerdir.¹⁰²

b.Zâhir-Arabî İlişkisi

Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın anlaşılmasında zâhirin, Arap dili esasları merkezli Arabi anlayış olduğunda bir problem yoktur. Çünkü Kur'ân “*apaçık bir Arapça ile nazil olmuştur*”¹⁰³ ve onu Hz. Peygambere bir insanın öğrettiği iddialarına,

¹⁰⁰ *el-Muvâfakât*, IV,214,217. Örnekler ve değerlendirmeler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,214-217.

¹⁰¹ *el-Muvâfakât*, IV,217.

¹⁰² *el-Muvâfakât*, IV,217. Draz şu açıklamayı getirir; fesahat vasıtasıyla gerçekleşen İ'cazdan hedeflenen, sonuç almaktır. Bu da aczleri sebebiyle Kur'ân'ı tasdik ve muradını anlamalarıdır. Doğruluğunu itirafa götüren zâhirdir. İtirafın peşinden ise manaları anlamak gelmektedir. Bu da bâtındır ki inzaldeki amaç ve maksatlardır. a.y., dñn. 2.

¹⁰³ Şuarâ 26/195.

“Kastettikleri kimsenin dili yabancıdır. Kur’ân ise apaçık Arapçadır”¹⁰⁴ şeklinde cevap vermektedir. Bunun yanında Arapça olması, nazil olduğu topluma hitap etmesinin bir şartıdır da.¹⁰⁵ Bu sebeplerden dolayıdır ki, Kur’ân’ın Arapça kalıplar içerisinde nazil olduğunu, iman etmeyenler de kabul etmekteydiler. Onlar lafızların manalarını sadece Arapça olması açısından anlamışlardı. Kur’ân’ın zâhirini anlama hususunda bir fazlalık da gerekmiyordu. Fakat kastedileni anlama hususunda durum aynı olmamıştır. Bu sebeplerle Kur’ân’dan istinbat edilen, Arap dilince geçerli olmayan her mananın Kur’ân ilimleri açısından bir anlamı yoktur. Onlar kaynak veya metot olarak kullanılmaz.¹⁰⁶

Ayetler hakkında seleften gelen tefsirleri içeren nakilleri kullanmadan re’ye tabi olarak görüş serdedenler, lafız için arabilik, anlam için de kesin bir delil (burhan) bulunması şartını göz önüne almadıklarından dolayı Allahın kelimasını tahrife kadar varmışlardır.¹⁰⁷

C.BÂTINLA İLGİLİ HUSUSLAR

a.Bâtının Şartları

Bâtının, hitapdan Şâri’in kastı olduğu belirtilmişti. Şâtıbî’ye göre bâtin olarak yapılan anlamlandırmanın şu şartlara uygun olması gerekmektedir.

1.Zâhir Anlama Uygunluk

¹⁰⁴ Nahl 16/103.

¹⁰⁵ Fussilet 41/44.

¹⁰⁶ *el-Muvâfakât*, IV,224.

¹⁰⁷ *el-Muvâfakât*, IV,231. Bu konuda örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,225-231.

Anlam, arabi maksatlara uyacak şekilde, Arap dilinde yerleşik zâhirin gereklerine uygun olmalıdır. Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın Arabi olduğu kaidesi açıktır. Arapça'nın gerektirmediği bir "anlama" kesinlikle Arabi olarak nitelendirilemez. Çünkü bu, lafız veya anlamlarda bir delili olmayan Kur'ân'a yamanmış bir anlamadır. Bunun sorumluluğu, bilgi sahibi olmadan Kur'ân hakkında görüş ileri sürenlerin vebali gibidir.¹⁰⁸

2.Delil Şartı

Ortaya konulan anlamın başka bir anlamla çelişmemesi ve başka bir yerde onun doğruluğunu gösteren bir nass veya zâhir bir desteğin (şahid) olması gerekmektedir. anlamı destekleyen başka bir delil yoksa veya onunla çelişen bir durum (veya ayet) varsa bu, Kur'ân hakkında sadece bir iddiadan öteye geçemez. Delilsiz bir iddia da kabul edilmez.¹⁰⁹

b.Sonuçları Açısından Bâtının Önemi

Şâtıbî sonuçları açısından bânın önemini iki maddede şu şekilde özetlemektedir.

1.Kur'ân'ın muhataplarının kulluk vasfını gerçekleştirebilmesini (tahkîk) ve Allah katında rubûbiyyetin ikrarını gerektiren her bir mana, Kur'ân'ın kendisi sebebiyle indirildiği murat ve maksut (amaç ve maksat) yani bân olmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁸ *el-Muvâfakât*, IV,232.

¹⁰⁹ Şâtıbî kendi verdiği bânı anlamlarla ilgili örneklerde, bu iki şartın da bulunması sebebiyle anlamların sahih olduğunu savunmaktadır. *el-Muvâfakât*, IV,232.

¹¹⁰ *el-Muvâfakât*, IV,218.

2.Sırat-1 müstakîmden sapan ve kayan her bir kimse, Kur'ân'ın bâtınından anlayış (fehmi) ve bilgisi (ilim) ölçüsünde kaybı ile; gerçeğe ulaşan ve doğruyu bulan herbir kimse de onun bâtınından anladığı ölçüde ulaşmıştır.¹¹¹

c.Bâtînî-İsmâîlî Yorumlar

Bu noktada Şâtîbî, Bâtınilerin tefsirlerini¹¹² kendi bâtın anlayışının dışında kabul etmekte ve onların tefsirlerinin bâtın ve zâhir ilmi ile ilgisi olmadığını açıkça belirterek örneklerle açıklamaktadır.¹¹³

Râfızîlerin Kur'ân te'vilini Mekkelilerin şiir te'viline benzeten ve onların şiirdeki ifadeleri hiç ilgisi olmayan şeylerle yorumladıklarını anlatan el-Kutbî'nin nakline de katılmaktadır.¹¹⁴

d.İşârî Tefsirler

Tefsir Usûlünde işârî tefsir, “*Yalnız tasavvuf erbâbına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmek.*” olarak tanımlanmaktadır. Bu tür tefsirde yorum, sûfînin kendi fikirlerine değil, makamı itibariyle kalbine doğan ilhâm ve işaretlere dayanmaktadır.¹¹⁵

Şâtîbî işârî yorumları da, Kur'ân'ın bâtînî yorumları olarak görmek ve onların kabulü için de zâhir anlama uygunluk ve delile dayanma şartını aramakla beraber, bu

¹¹¹ *el-Muvâfakât*, IV,223.

¹¹² Bâtînî-İsmâîlî yorumlar ve dayanak noktaları hakkında bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Bâtunilik ve Bâtini Te'vil Geleneği)*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, s.193 vd.

¹¹³ *el-Muvâfakât*, IV,232-233,261.

¹¹⁴ *el-Muvâfakât*, IV,234. Adı geçen el-Kutbî'nin İbn Kuteybe olduğuna dair muvafakat nâşirinin iddiası ve bu örnek hakkında kaynakça için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,234, dpn. 1.

¹¹⁵ Demirci, *Usûl*, s.355. İşârî tefsir geleneği ile ilgili olarak bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,337 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, II,5 vd.

tür yorumlara daha esnek bakmaktadır. İşârî yorumları şartlarına uydurmak için çaba göstermektedir.¹¹⁶ Şâtıbî'ye göre tasavvufî tefsirlerde yorum sahipleri, genelde kendi yorumlarının, murâd-ı ilâhi (Allah'ın kastı) olduğunu iddia etmemişlerdir. O, bu sebepten dolayı işârî yorumları, bâtinî-ismâilî olanlardan ayırmaktadır.¹¹⁷ Bu görüş, onun tasavvufî yönü ile birlikte değerlendirildiği takdirde daha iyi anlaşılacaktır.¹¹⁸ Şâtıbî'nin işârî tefsir ile ilgili görüşlerini, örnek yorumlar üzerinden anlamaya çalışmak daha yerinde olacaktır.

D.BÂTİNÎ - İŞÂRÎ YORUMLAR VE ŞÂTİBÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ

a.Tusterî'nin Yorumları

Bu bölümde, Sehl b. 'Abdillâh et-Tusterî (283/896)¹¹⁹ ve bazı alimlerin bâtinî yorumları hakkında Şâtıbî'nin değerlendirmelerine yer verilerek onun zâhir bâtin ilişkisine ve bu ilişkideki dengeye nasıl baktığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikle Sehl b. Abdillâh et-Tusterî'nin yorumları hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmektedir.

¹¹⁶ *el-Muvâfakât*, IV,242-243.

¹¹⁷ Eğer bu ve benzeri bir durumda iddia sahibi bunun Allahın muradı olduğunu açıklamışsa, onu Kur'ânî ve vücûdî yaklaşımın arasını ayıramayan tasavvuf erbabından görmekte, bunun sebebi olarak da seyr-i sülûkta epey mesafe katetmesine rağmen istenen seviyeye ulaşamaması olarak kabul etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,254.

¹¹⁸ Bkz. I.Bölüm "Şâtıbî'nin Hayatı ve Eserleri/Hayatı" konusu.

¹¹⁹ Sehl b. 'Abdillâh et-Tusterî ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s.65 vd; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,380 vd; Cerrahoğlu, *Usûl*, II,14 vd.

1. “Allah’a ortaklar (rakipler/ endâd) koşmayın”¹²⁰ ayetinde yer alan “endâd” hakkında et-Tusterî, ortakların/rakiplerin en büyüğü olarak “kötülüğü emreden nefsi (nefs-i emmâre) göstermektedir.”¹²¹

Şâtıbî, bu yorumun zâhirinin problemliliğini belirtmektedir. Çünkü, ayetin bağlamı (siyak) ve karinelere ortaya çıkan, “endad”dan maksat, insanların taptıkları putlar ve benzeri şeylerdir. Onlar kendi nefislerine tapmıyorlar ve onları tanrı edinmiyorlardı.¹²² Bu eleştirisine rağmen Şâtıbî, et-Tusterî’nin tefsirini doğruya götürebilecek bir yönün de varolduğu değerlendirilmesini yapar. Müfessir ayetin tefsirinin sadece bu olduğunu iddia etmemekte, dini bir yaklaşımla örnek kabilinden nidd olabilecek bir şeyi belirtmiştir. Şâtıbî’ye göre bu yaklaşım tarzını Kur’ân iki açıdan desteklemektedir.

i. Değerlendirici, bazen ayetten bir yaklaşım tarzı/bakış açısıyla bir mana çıkarır. Bu manayı, ayetin hakkında nazil olmadığı başka bir şeye uygular. Çünkü maksat yönüyle aralarında bir birliktelik veya yakınlık vardır. Şâtıbî, et-Tusterî’nin yorumunda “nidd” ve “nefs-i emmare” arasında böyle bir yakın ilişkinin gerçekleştiği kanaatindedir.¹²³

¹²⁰ Bakara 2/22.

¹²¹ Tusterî, *Tefsîr*, s.9.

¹²² *el-Muvâfakât*, IV,242-243.

¹²³ *el-Muvâfakât*, IV,243-244. Şâtıbî, bu yaklaşım tarzının doğruluğuna destek olarak “onlar, Allah’ı bırakıp hahamlarını ve papazlarını Rab olarak kabul ettiler” (Tevbe 9/31) ayetini görmektedir. Aslında onlar Allah’ı bırakıp ayette sayılanlara tapmamışlardı. Fakat her ne şekilde olursa olsun onların emirlerine uyup, yasakladıklarından kaçınmışlardı. Dolayısıyla nefsinin arzusunun peşinden gidenlerin durumu da bunun gibi kabul edilebilir. *el-Muvâfakât*, IV,244.

ii.Şâtıbî'ye göre, ayet putperestler hakkında nazil olmuş olsa da, Müslümanların kendilerine nispet ederek anlamalarını ve kendilerine pay çıkarmalarını mümkün görmektedir.¹²⁴

Sonuç olarak Şâtıbî, Bakara 2/22 ayetinin nefsi emmareye indirgenerek açıklanmasını doğru bulmaktadır.¹²⁵

2.“(İkiniz) bu ağaca yaklaşmayın”¹²⁶ ayetinde, Allah'ın gerçek anlamıyla “yeme” kastetmediğini, kendisinden başka bir şeyin himmetine sığınmayı kastetmiş olduğu, dolayısıyla da ayetin; “Benden başka hiçbir şeye önem atfetme” şeklinde olduğu yorumu yapılmaktadır.¹²⁷

Şâtıbî bu yorumun, ayette yasaklanan yemenin bizzat kendisidir, şeklinde anlayan pek çok müfessirin zıddına olduğunu, ayette kastedilenin bizzat yeme olduğunu kabul etmekle beraber, bu te'vilin de geçerli olabileceği bir yön bulmaktadır. Şöyle ki; yasak, sadece “yaklaşma” hususunda gelmiştir. Açıkça yeme yasağı yoktur. Bu açıdan yoruma bakılacak olursa, ibare ve tefsiri arasında bir bağdaşmazlık ve zıtlık söz konusu değildir. Yasağın sadece yaklaşmanın kendisine yüklenmesi de açık bir ilinti olmaması sebebiyle doğru değildir. Yorumu yapanın da böyle bir iddiası yoktur. Yasak ise “yaklaşmadaki mana” hakkındadır. Bu da ya “almak, yemek” ya da “yeme sonucunu doğuracak bir şey”dir. Bu da ilgili görüş

¹²⁴ Örnek olarak da Hz. Ömer(23/644)'in Müslümanlardan bazılarının dünyalık hususunda pek geniş davrandığını görünce, “dünya hayatında sizin için güzel olan her şeyi harcadınız” Ahkâf 46/20 ayetini hatırlatmasını göstermektedir. Ayet kafirler hakkında nazil olmasına rağmen Hz. Ömer kendilerine pay çıkarmaktadır. *el-Muvâfakât*, IV,244-245.

¹²⁵ *el-Muvâfakât*, IV,245.

¹²⁶ Bakara 2/35.

¹²⁷ Tusterî, *Tefsîr*, s.11. (geniş izah için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,245-246.)

sahibine göre, “himmetin kesilmesi”dir. Bu ise yasak olan bir şeyden yeme fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan bir temeldir.¹²⁸

3. “*İnsanlar için yeryüzünde kurulan ilk ev...*”¹²⁹ ayeti hakkında “evin(beytin) bânını Hz. Muhammed’in kalbidir. Allah’ın, kalbine tevhibi yerleştirdiği kimse, ona inanır, onun hidayetine (göstermiş olduğu yola) uyar.” şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁰ Şâtıbî, bu tefsiri açıklanmaya ihtiyaç gösteren bir yorum olarak görmektedir. Çünkü, -onun sisteminin temellerinden olan ümmilik ve arabilik prensipleri gereğince- bu tür bir anlamlandırmayı Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Araplar bilmezler. Bu anlama uygun mecazi bir vaz’ şekli de yoktur. Sözün gelişimine ve akışına da uygunluğu söz konusu değildir. Şâtıbî bu noktada, bu yorumun, Kur’ân’ın tefsiri olarak sunulmayışını geçerli bir mazeret olarak görmektedir. Bu açıdan değerlendirilirse problemin ortadan kalktığı görüşündedir.¹³¹

4. “*Cibt ve tâğûta (putlara ve batıla) inanırlar*”¹³² ayeti hakkında et-Tusterî’nin yorumu şu şekilde olmuştur; “bütün tâğûtların başı, kulun günaha başbaşa kaldığı kötülüğü emreden nefistir(nefs-i emmare)”¹³³

Şâtıbî, bu yorum hakkında da bir önceki maddede olduğu gibi, bu yorumun ayetin tefsiri olarak sunulmaması halinde sorun olmadığını, fakat tefsir olarak kabul edilmesi halinde ise Bakara 2/22. ayetin yorumu hakkındaki değerlendirmenin geçerli olduğunu öne sürmektedir. İlgili ayet hakkındaki yorumunu dikkate alarak

¹²⁸ bkz. *el-Muvâfakât*, IV,246.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/96.

¹³⁰ Tusterî, *Tefsîr*, s.27. (*el-Muvâfakât*, IV,247.)

¹³¹ *el-Muvâfakât*, IV,247.

¹³² Nisâ 4/51.

¹³³ Tusterî, *Tefsîr*, s.30.

değerlendirecek olursak karşımıza çıkan sonuç, ayette geçen cibt ve tağuta bir örnek olması hasebiyle ya da arlarındaki ilinti sebebiyle nefis-i emmareye yorulması sakıncalı görülmemektedir.¹³⁴

5.et-Tusterî'nin yorumlarına göre âyette ifade edilen¹³⁵ “*ve'l-câri zi'l-kurbâ*”nın bâtinî anlamı “kalb”dir. “*ve'l-câri'l-cunubi*”, “nefis-i tabî'î”dir.¹³⁶ “*ve's-sâhibi bi'l-cenb*”, “dine (şerf'at) uyan akıl”dir. “*ve'bni's-sebîl*” ise “Allah Teâlâ'ya itaatkâr organlar”dır.¹³⁷

Şâtübî, burada anılan yorumların problemliliğini belirtmektedir. Çünkü anlaşılması gereken mana, kelamın zâhirinden ilk etapta anlaşılabilir anlam olmalıdır. Bunun dışındaki manalar, inananı inanmayan ile Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Arapların bilmediği anlamlardır. Bunun en önemli delilleri de ona göre şöyle sıralanabilir; a.Sahâbe ve tâbiînden oluşan selef alimlerinden buna benzer veya yakın anlamda Kur'ân tefsiri nakledilmemiştir.¹³⁸ b.Bu tefsirin doğruluğunu gösteren bir delil de yoktur. c.Ayetin lafzî bağlamı (akışı/siyak-sibak) da bu tür bir anlamaya imkan vermemektedir. d.Bu şekilde anlaşılmasına dair harici bir delil de bulunmamaktadır. e.Aksine bu ve benzeri tefsirler, Kur'ân yorumunda kabul

¹³⁴ *el-Muvâfakât*, IV,248. Draz, Şâtübî'ye itiraz etmekte ve Bakara 2/22 yi açıklarken Şâtübî'nin en güçlü argümanının “tefsir olarak sunulmaması” şartı olduğuna dikkat çekmektedir. Yalnız dikkat edilecek olursa bu şartı Şâtübî, Âl-i İmrân 3/96. ayetin yorumunu değerlendirirken ortaya koymaktadır. Krş., *el-Muvâfakât*, IV,242-245, 247.

¹³⁵ Nisâ 4/36.

¹³⁶ Şâtübî'nin nefis-i tabîi şeklinde rivayet ettiği ibare (*el-Muvâfakât*, IV,248) Tusterî'de “tabiat” (yaratılış, huy, mizaç) şeklinde yer almaktadır. Bkz., *Tefsîr*, s.30.

¹³⁷ Tusterî, *Tefsîr*, s.30.

¹³⁸ Şâtübî'ye göre böyle bir anlam biliniyor olsaydı mutlaka nakledilirdi. Ayrıca anılan nesli Kur'ân'ın zâhiri ve bâtinîni anlama hususunda en dikkatli ve dini bilgiler konusunda en bilgili kimseler olarak pek çok konuda olduğu gibi ölçü olarak kabul etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,248.

edilemezliği ve olumsuzluğu sabit olan bâtinilerin vb.lerinin yorumlarına daha yakın durmaktadır.¹³⁹

6.Ayette yer alan “*billurdan yapılmış Őeffaf bir zemin*”¹⁴⁰ ifadesi şu Şekilde yorumlanmıştır; “*sarh*”, “nefis (huy/karakter),” “*mumerred*” ise “hevâdır,” o hevâ galip gelirse, Allah’ın kullarını korumayı bırakmasıyla beraber hidayet ışıklarını örter.¹⁴¹

7.“*İşte zulmetmeleri sebebiyle çökmüş olan evleri ...*”¹⁴² ayeti, “kendilerinin emir ve yasaklara muhatap olduklarını bildikleri halde, yasaklanan Şeyleri yapmaya devam eden kalpleridir” Şeklinde yorumlanmıştır. Ayette yer alan “*evler (buyût)*”, “kalplerdir; bir kısmı zikir ile bayındır(ma’mur), diğer bir kısmı ise zikirden gafleti sebebiyle haraptır.”¹⁴³

8.“*Allah’ın rahmetinin belirtilerine bak, yeryüzünü ölüminden sonra nasıl diriltiyor*”¹⁴⁴ ayeti, “kalplerin zikir ile diriltilmesidir” Şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁵ “*Karada ve denizde fesat çıktı*”¹⁴⁶ ayeti hakkında ise “Allah Teâlâ kalbi denize, organları karaya benzetmiştir” denilmiştir.¹⁴⁷ Bu ise ayetin bâtinidir.¹⁴⁸

¹³⁹ *el-Muvâfakât*, IV,248-249.

¹⁴⁰ “*Sarhun mumerradun min kavârîr*” Neml 27/44.

¹⁴¹ *el-Muvâfakât*, IV,249. Tusterî’nin tefsirinin kaynak olarak kullandığımız nüshasında bu ifadelere rastlanamamıştır.

¹⁴² Neml 27/52.

¹⁴³ Tusterî, *Tefsîr*, s.70.

¹⁴⁴ Rûm 30/50.

¹⁴⁵ Tusterî, *Tefsîr*, s.74.

¹⁴⁶ Rûm 30/41.

¹⁴⁷ Tusterî, *Tefsîr*, s.73.

¹⁴⁸ *el-Muvâfakât*, IV,249.

b.Diğer Bazı Bâtınî-Tasavvufî Yorumlar

1.“Allah’ın mecitlerinde onun adının anılmasını yasak edenden daha zalim kim vardır”¹⁴⁹ ayeti şu şekilde yorumlanmıştır. “Mescitler kalplerdir, günahlar sebebiyle Allah’ı anmaktan (zikirden) alıkonurlar.”¹⁵⁰

2.“*Faĥla’ na’leyk (pabuçlarını çıkar)*”¹⁵¹ ayetinde ifadesini bulan “*na’leyn*”in bâtinî anlamı, “dünya ve ahiretten ibaret olan iki alemdir” denilmiştir.¹⁵² Aynı ayetin yorumu hakkında Şiblî’den gelen bir rivayette, “kendinden olan herşeyden arın ki, bize tastamam ulaş;” İbn ‘Atâ’dan ise “varlıktan (kainattan) sıyrılmak ve bu mesajdan sonra asla ona yönelme.” yorumu yapılmıştır. O, “*na’l* (pabuç) nefistir, mukaddes vadi kişinin dinidir”, o zaman da anlam “nefsinden kurtulmanın ve dinle beraber olmanın vakti geldi” demektir.¹⁵³

Şâtıbî, bütün bu yorumları, seleften yapılan nakillerde yer almayan anlamlar olarak kabul etmektedir. Bunların hepsinin –rivayetleri sahih olmak şartıyla-, a.Kur’ân’ın ilk muhataplarının anlayışı dışında olan anlamlar, b.Allah’ın kelimadaki muradının bunlar olduğuna dair hiçbir delil olmayan iddialar olduğunu belirtir.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Bakara 2/114.

¹⁵⁰ Benzeri açıklamalar için bkz., Âlûsî, Şihâbu’d-Dîn Seyyid Mahmûd (h.1270), *Rûhu’l-Meânî*, I-XXX, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts., I,364-365.

¹⁵¹ TâHâ 20/12.

¹⁵² Benzeri izahlar için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI,169,210.

¹⁵³ *el-Muvâfakât*, IV,250. Eleştiri kaynakları olarak bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s.86-89.

¹⁵⁴ Hz. Peygamber’den ve sahabeden kişilerin kendi görüşleri doğrultusunda Kur’ân’ı tefsir etmeleri hakkında uyarıcı nitelikte sözler rivayet edildiğini belirten Şâtıbî, buna rağmen açıklama gereği duymasının sebebi olarak, bu gibi rivayetlerin kendisinden nakledildiği değerli kimselerin saygınlığı olduğunu vurgular. *el-Muvâfakât*, IV,252.

c.Yorumların Kabulü ve Reddi

Bu gibi yorumlar karşısındaki tavır ve tutumları da Şâtıbî, şu şekilde değerlendirir.

1.Kabul edenler. Bu yorumları onaylayan ve olduğu gibi alıp Kitabında Allah'ın muradının o olduğuna inananlar. Bu kimseler, bunların aksi türde tefsir kitaplarında nakledilen yorumlarla karşılaştıklarında, ya ilk yorumları yalan saymakta ya da probleme düşmektedirler.

2.Reddedenler. Bu tür yorumları genel olarak yalanlamakta ve zikri geçen bâtni tefsirlerdeki, benzeri uydurma ve iftiralarla eş tutmaktadırlar.

Şâtıbî'ye göre her iki bakış açısı da insaftan uzaktır. Bu tür problemleri ortadan kaldırmaya girişmeden önce, bu tür nakillere açıklık kazandıracak, kabul edilebilir bir esasın ortaya konulması gerekecektir.¹⁵⁵ Bu tür kabul edilebilir bir esasın ortaya konulması için “*i'tibârât-ı Kur'âniyye*” olarak nitelendirdiği, kalplere doğan ve anlayışlara açılan Kur'ânî yaklaşımları iki kısımda değerlendirir ve genel bir prensip koymaya çalışır.¹⁵⁶

IV.ÖZNELLİK

Anlamanın ve yorumlamanın, temelde ferdî bir olgu olması sebebiyle insanlar, bir davranışı, bir hadiseyi, bir metni, doğru veya yanlış anlayabilmektedirler. “Özellikle sözün ve metnin olduğu yerde, anlama ve

¹⁵⁵ *el-Muvâfakât*, IV,252.

¹⁵⁶ Bkz. *el-Muvâfakât*, IV,253 vd. Bu yaklaşımlara II.Bölüm “Öznel Yaklaşımlar” konusunda değinilecektir.

yorumlama da çeşitlenir. ...Kur'ân'ı, anlama ve yorumlamada objektifliğin/nesnel anlamının yeri olduğu gibi öznelliğe de yer vardır.”¹⁵⁷

A.KAYNAĞI İTİBARIYLA ÖZNEL YAKLAŞIMLAR

Şâtıbî, “kalplere doğan ve anlayışlara (basiretlere) açılan” diye vasıflandırdığı öznel yaklaşımları (i'tibar) şartlarının (batınî anlamının şartları) tam olması koşuluyla iki kısımda değerlendirir.

a.Kur'ân Kaynaklı Yaklaşım

Kaynağı Kur'ân olan yaklaşım ki bu, usuldeki “*Kur'ân metni kaynaklı öznelikle*” benzeşmektedir. Şâtıbî bu tür bir yaklaşımla elde edilecek anlamın sahih bir yaklaşım olduğunu ve diğer varlıkların ona tabi olacağını belirtir. Eğer bu yaklaşım sonucu elde edilen anlama karşı bir şüphe ve tereddüt oluşursa o zaman bu anlam, ya doğru değildir ya da tam değildir.¹⁵⁸

Şâtıbî, bu tür yaklaşımı değerlendirirken, bu tür yaklaşımın Kur'ân'ın bânını anlama konusunda sahih, muteber ve saygın bir yol olduğunu belirtir. Çünkü, ona göre bu tür yaklaşımı, ancak ve ancak taklit veya ictihat üzere amel etmek (pratik hayatını düzenlemek) suretiyle ona ehil olanlar elde edebilir. Kur'ân'ın pratiğinde ve

¹⁵⁷ Albayrak, *Usûl*, s.149. Albayrak subjektifliği sebeplerini; a.Kur'ân metninin subjektif anlama ve yorumlamalara yol açması, b.Subjektifliğin okuyucudan kaynaklanması (mezhebî farklılıklar, bilgi seviyesinde farklılık, şuur farklılığı) olarak göstermektedir. Bkz.*age.*, s.150-154.

¹⁵⁸ *el-Muvâfakât*, IV,253. “Seyr-i sülûkunu tamamlamış ehl-i tahkik açıkladığı üzere” ifadesini kullanmasından bu türe mutasavvıfların yaklaşımını dahil ettiği anlaşılmaktadır. ay.

ahlakıyla ahlaklanmada sınırlarını aşmadıkları için, bu yaklaşımları esnasında da sınırları aşmayacaklarını varsayar.¹⁵⁹

Bunu destekleyen ise seleften nakledilen yaklaşımlardır. Çünkü onlar arabilğin ve şer'i delillerin gösterdiği dışına çıkmamışlardır.¹⁶⁰

b.Varlık Kaynaklı Yaklaşım

Kaynağı mevcudat (varlık alemi) olan yaklaşım;¹⁶¹

Şâtıbî, bu türe giren yaklaşımların birincisi gibi genel olarak kabul edilebilir olduğunu söylemenin doğru olmayacağını; aksine, durum değerlendirmesi yapılması gerektiğini savunur.¹⁶² Tasavvufî bazı yaklaşımlar bu türden olup, Şâtıbî'ye göre kişinin kendi şahsına mahsus bir bilgidir.¹⁶³

Ona göre bu ikinci türe giren çıkarımlarda bulunanlar hitaptan kastedilen anlamın sadece bu olduğunu iddia etmemişler, görüşlerini ileri sürdükten sonra murad-ı ilahinin bu olup olmadığı noktasında fikir bildirmemişlerdir.¹⁶⁴ Bu noktaya

¹⁵⁹ Kur'ân'ın nazil olduğu ana amaç hidayettir. Kur'ân'ın anlaşılması da bu amaca uygun olarak hareket etmenin bir sonucudur. *el-Muvâfakât*, IV,253.

¹⁶⁰ *el-Muvâfakât*, IV,253.

¹⁶¹ Şâtıbî, bu türe "vücûdî" yaklaşım da demektedir. *el-Muvâfakât*, IV,254. Draz bu tür yaklaşımı "hâricî yaklaşım" olarak adlandırmakta ve şu örneği vermektedir. Kadr 97/3 ayetteki "bin ay" ifadesinden kastın 'Emevî Devleti'nin ömrü' olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onların iktidarı 83 yıl + 4 ay sürmüştür. Yine iddiaya göre, bu ayet Hz. Peygamber'i teselli için inmiştir. Bu tür yorumlar Kur'ân'dan alınmamış, bilakis sayıların tesadüfıyla Kur'ân dışından, vakiadan alınmıştır. *el-Muvâfakât*, IV,254, dpn. 1.

¹⁶² *el-Muvâfakât*, IV,253-254. Örnek olarak bâtinî anlayış teorilerini, hareket noktaları Kur'ân dışından olması sebebiyle bu guruba ait görmektedir. *ay.*

¹⁶³ Kalbin "câr zi'l-kurbâ", nefsi tabiinin de "cârü'l-cunub" olması vb. çıkarımlar ona göre sahihtir, çünkü varlık aleminde olanların birbirleriyle karşılaştırılması doğru ve kolaydır da. Yalnız bu konuda uzmanlaşmamış (râsih) olan ya da onların kontrolünde bulunmayanlar için sakıncasına da değinmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,254. Şâtıbî'nin işârî çıkarımlara kapı araladığını görmektedir.

¹⁶⁴ Eğer bu ve benzeri bir durumda iddia sahibi bunun Allahın muradı olduğunu açıklamışsa, onu Kur'ânî ve vücûdî yaklaşımın arasını ayıramayan tasavvuf erbabından görmekte, bunun sebebi olarak da seyr-i sülûkta epey mesafe katetmesine rağmen istenen seviyeye ulaşmaması olarak kabul etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,254.

dikkat edilmesi şartıyla tasavvufi yaklaşımları normal kabul etmekte, Bâtıniler gibi buna benzer çıkarımlarda bulunanların elde ettikleri sonuçların anılan çerçeve ve şartları taşımaması sebebiyle yaklaşımsal değeri olmadığı belirtmektedir.¹⁶⁵

B.KURAN TEFSİRİNDE RE'Y

Şatibi'ye göre re'y iki kısımdır.¹⁶⁶

a.Arap kelamına, Kitap ve Sünnete uygun olan re'y; bu şartlara haiz olanların şu sebeplerle görüş belirtmeleri gerekmektedir.

1.Kur'an'la ilgili olarak; manayı açıklamak, hüküm çıkartmak, lafzı yorumlamak ve muradı anlamak gibi sebeplerle görüş belirtmek gerekir. Şâtıbî'ye göre sayılanlar, önceki alimlerden nakledilmiş değildir. Bu durum karşısında kayıtsız kalındığı takdirde hükümlerin tamamı ya da çoğunluğu atıl olur ki bu, uygun şekilde görüş belirtmenin gereğini gösterir.¹⁶⁷

2.Görüş belirtmek gereksiz olsaydı, Hz. Peygamber, sayılanların hepsini “tevkifi” olarak açıklamış olması gerekirdi.¹⁶⁸

¹⁶⁵ *el-Muvâfakât*, IV,254.

¹⁶⁶ Şatibi öncelikle, Kur'an tefsirinde re'yin kullanılmasının yerildiğine ve gerekliliğine dair görüşler nakledildiğini belirtir ve ölçü olarak da Hz. Ebû Bekr'den (13/634) nakledilen şu iki tür rivayetleri gösterir. a.Kur'ân'dan bir şey hakkında kendisine sorulan soruya, “eğer Allah'ın Kitabı hakkında bilmediğim bir şeyi söylersem hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer barındırır” ve “Allah'ın Kitabı hakkında kendi görüşüme göre (re'y) konuşsam...” b.Kur'ân'da ifadesi geçen “*kelâle*” hakkında sorulduğunda “bu konuda kendi görüşüme göre konuşuyorum. Eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandır. Kelâle ...dır.” Sonuçta bu iki rivayetten kullanılacağı ve terk edileceği sonuçları beraberce çıkarılabilir ki bu çelişki olacağından re'yi ikiye ayırır. *el-Muvâfakât*, IV,276.

¹⁶⁷ *el-Muvâfakât*, IV,278.

¹⁶⁸ Durumun böyle olmaması Şâtıbî'ye göre; Hz. Peygamberin, bütün Kur'an'ı açıklamakla sorumlu olmadığını, kendi bilgisi olmadan bilinmeyecek noktaları açıkladığını ve müctehidin ichtihadiyle anlayabileceği çoğu şeyi bıraktığını, bunun yanında da Kur'an tefsirinin tamamında “tevkifilik” gerekmediğini gösterir. *el-Muvâfakât*, IV,278.

3.Kur'an hakkında en fazla dikkat gösteren nesil olan sahabe, anlayışlarına göre Kur'an'ı tefsir etmişlerdir. Bu da ilgili konuda tevkifiliğin olmadığını göstergesidir.¹⁶⁹

4.Kur'an hakkında iki açıdan değerlendirme yapılır. a.Dinî konularla ilgili olarak; bu konuda sözün tevkifiliği, re'y ve görüşün terk edilmesi gerektiği tartışmalı olmasına rağmen kabul edilebilir. b.Arapça referanslar açısından; tevkifin bu konuda geçerli olması söz konusu değildir. Aksi takdirde selefın de böyle yapması gerekirdi.¹⁷⁰

b.Arap diline ve Şer'i delillere uygun olmayan re'y; kabul edilmeyen re'y budur. Çünkü bu, delilsiz olarak Allah hakkında söz uydurmak anlamına gelmektedir. Kur'an hakkında re'y ile görüş bildirme konusunda nakledilen ağır ifadeler bu kısım hakkındadır. Bunlar, Kur'an konusunda değerlendirme yapanın desteksiz görüş bildirmekten sakınması içindir.¹⁷¹

Sonuçlar

a.Kesin bir delil olmaksızın Allah'ın Kitabı hakkında görüş bildirmekten sakınmak. Bu noktada Şatıbi, tefsirde ihtiyaç duyulan bilgiler açısından insanları üç kısma ayırır.1. Uzman derecesinde olanlar (râsihûn).¹⁷² 2. Uzmanlaşmamış olanlar, kendini bu seviyede kabul etmeyenler; bunların görüş bildirmesinin doğru olmadığı

¹⁶⁹ *el-Muvâfakât*, IV,278.

¹⁷⁰ *el-Muvâfakât*, IV,279.

¹⁷¹ Hz. Ebû Bekr (13/634), Hz. Ömer (23/644), İbn 'Abbâs (68/687), İbn Mes'ûd (32/652) vb. sefefe ait re'y ile tefsirin kınanması, reddi ve kendilerinin Kur'an hakkında yorum yapamayacaklarına dair rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,280-3.

¹⁷² Sahabe, tabiun ve onları takip eden nesilleri bu kategoride değerlendirmektedir. Onlar çekinerek görüş bildirdiklerine göre, "eğer biz de ilim ve anlayışta kendimizi onlar gibi kabul ediyorsak(!) bu konuda onlardan daha fazla kaçınmamız gerekir" demektedir. *el-Muvâfakât*, IV,284.

kanaatindedir.¹⁷³ 3. Durumu net olmayanlar; kendisinin müctehid seviyesine ulaştığı hususunda şüphesi olanlar ile bir kısım bilgilerde olmayıp da bazı konularda kendini bu seviyede kabul edenler. Şatibi, bu guruba dahil olanların da görüş bildirmesi yasaklananlar gibi olduğu fikrindedir.¹⁷⁴

b.Kur'an hakkında değerlendirme yapmayıp bu konuda selefe itimat eden ve değerlendirmeyi onlara bırakılan kimseler kınanmaz. Kendine gerekli olan ve zaruri durumlar dışındaki hallerde serbestlik vardır.¹⁷⁵

c.Değerlendirme yapan, yorumlayan ya da görüş bildiren şunu unutmamalıdır ki o, söylediği sözü Allah'ın kastı olarak sunmaktadır. Bu ise ancak delillere dayalı olarak açıklamayla mümkün olur. İster kesin olsun ister ihtimalli, Kuran hakkında söylenecek her söz (yorum) için mutlaka bir desteğin bulunması gerekir. Aksi takdirde batıl olur ve görüş sahibi, yerilmiş olan ehl-i re'y içerisine dahil olur.¹⁷⁶

C.KUR'ÂN TEFSİRİNDE AŞIRI YORUMLAR VE ORTA YOL

a.Aşırı Yorumlar

Kur'ân tefsiri orta yol ve i'tidal üzere olmalıdır. Selef alimlerinin çoğunluğu bunu benimsemiştir. Şatibi'ye göre bu davranış şekli, onların diğer olaylar karşısında

¹⁷³ *el-Muvâfakât*, IV,284.

¹⁷⁴ Ona göre aslolan ilmin olmamasıdır. Tereddüt ve şüphesi olanlar hakkında bu uygulanır. Şatibi'ye göre, fırka ve mezheplerin oluşması ve bu konuda kargaşanın ortaya çıkmasında, kendi durumları hakkında iyimser davranarak uzmanlarla beraber görüş ortaya koyanların rolü bulunmaktadır. *el-Muvâfakât*, IV,284.

¹⁷⁵ Bu konudaki değerlendirmenin kıyasta olduğu gibi yapılacağını belirtir ve nass olmayan konuda selefın kıyastan sakındıkları gibi aynı mahsurdan dolayı görüş bildirmekten de sakınmışlardır. Hatta bu ona göre daha ağırdır. "Allah şunu kastetti" demektir ki bu, daha tehlikelidir. *el-Muvâfakât*, IV,284.

¹⁷⁶ *el-Muvâfakât*, IV,284-5.

sergiledikleri bir özellik idi ve onların bu özelliklerini övmektedir. Orta yoldan uzaklaşarak aşırı uçların tercih edildiği de olmuştur. Bunlar ya ifrat ya da tefrittir ki Şatibi bu tür yorumları olumlu bulmamaktadır.¹⁷⁷ Aşırı uçlarda yer alan yorumları ikiye ayırmaktadır.

1.Tefrit (gevşeklik): Bu tür yorumlamalara gidenler Kuranın anlaşılmasını sadece nazil olduğu dil olan Arapça'nın anlaşılmasına hasretmişlerdir. Manalarını anlamayı ön planda tutmamışlardır.

2.Ifirat (aşırılık): Bu türe dahil olanlar da nasları başka bir açıdan aşırılık içerisinde anlamışlardır ve anlamları bu şekle hasretmişlerdir.¹⁷⁸

Şatibiye göre bu tür anlamlandırmalar *ümmîlik* prensibiyle çelişmektedir. O dönemde Araplarca bilinmeyen hususların Kurandan anlaşılması hususunda Şatibinin görüşü, bunlara itibar edilmeyeceği ve bu inceliklerin onların kelimasında kastedilmediği, dolayısıyla da Kuranda da ifade edilmeyeceği yönündedir. Şatibi, lafızlardaki mürekkep (terkîbî) manaları anlama noktasındaki yaklaşımları bunun dışında tutmaktadır. Bu da o dönem toplumunca bilinen bir husus olması sebebiyle olsa gerektir. Eğer terkibi mana dışındakiler kastedilmişse bunlar ikincil maksatlardır ve kastedilen manayı kavramaya yardımcı olması açısından önemlidir.¹⁷⁹ Lafız-mana dengesinin gözetilmesini önemsemektedir.

¹⁷⁷ *el-Muvâfakât*, IV,261.

¹⁷⁸ *el-Muvâfakât*, IV,261. Şatibi, birinci türe Bâtınîlerin yorumlarını örnek olarak verir ve kabul edilemeyeceği noktasına da işaret eder. *ay.*

¹⁷⁹ *el-Muvâfakât*, IV,261-2. Mecaz, istiare, kinaye gibi türleri terkibi manayı anlamaya yardımcı unsurlar olarak görmektedir. a.y. bu tür müellifin kabul etmediği anlamlandırmaların hem Arap dili özellikleri dışında maksat bu olmadığı halde, araştırmacıyı düşünceye sevk etmesi, hem de bu tür tetkiklerin insan ile hitaptan asıl kastedilen şey olan mananın anlaşılıp gereği ile kulluk etmenin arasına girmekte ve asıl maksadı gerçekleştirilmeye engel olarak görmektedir. Bu yaklaşımın pratik sonucu olarak da, ibareden manayı anlayıp maksadı gören ve pratikte uygulamaya yansıtma

Sonuç olarak Şatıbiye göre her ilmin i'tidâl (orta ve normal) ile beraber, ifrat ve tefrit olmak üzere iki de uç hali vardır. Her iki aşırı uç da kabul edilebilir gözükmemektedir. Makbul olan orta yol olan i'tidaldir.¹⁸⁰

Kur'ân tefsirinde orta yolu elde etme kaynaklarını da göstermektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli konulardan bir tanesi şudur; “sözün gelişimi/akışı, hal, zaman ve olayların değişimiyle değişir.” Burada gözden kaçırılmaması gereken unsur “*bütünlük meselesidir.*”¹⁸¹ Şâtıbî'nin Kur'ân tefsirinde dengeyi bulmak için bütünlüğe verdiği değer sebebiyle, bütünlükle ilgili görüşlerine burada yer verilecektir.

b.Orta Yol/Bütünsel Yaklaşım

Şatıbiye göre Kur'ân'ı anlamaya çalışanın aklında tutması gereken temellerden biri, “konu (olay, problem) ve ondaki halin gerekleri (muktezâ-i hâl) yönüyle sözün başından sonuna kadar (bir bütün olarak) değerlendirmektir.”¹⁸² Konu birden fazla cümle içerse de bunlar birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü problem birdir ve bir tek şey hakkında nazil olmuştur. Anlama faaliyetinin içinde olanın kelamın sonunu başına, başını da sonuna vurması (irca etmesi) gerekir. Şâtıbî'ye göre, ancak bu şekilde Şâri'in maksadı mükellefin anlayışında oluşacaktır. Eğer değerlendirme

çalışanla, ibarenin zahirine takılan ve asıl kastolunan manayı anlayamayan arasındaki farka işaret etmektedir. *el-Muvâfakât*, IV,262.

¹⁸⁰ *el-Muvâfakât*, IV,261,4-5.

¹⁸¹ Bu hususun dilbilimin meâni ve beyan bölümlerinin de ifadesi olduğunu belirtir. *el-Muvâfakât*, IV,266.

¹⁸² *el-Muvâfakât*, IV,266.

kelamın parçalarına dağıtılsa bununla Allah'ın muradına varmak söz konusu değildir.¹⁸³

Şâtıbî'ye göre, *parçacı yaklaşım* sadece sözün maksadını anlama açısından değil de Arap dili ve onun gerekleri yönüyle zahiri manayı anlamada uygulanabilir. Anılan esaslar çerçevesinde zahir anlam anlaşılınca kelamın içeriğine yönelmek gerekir. Bu yolla kastedilen anlama ulaşılmış olur. Bu ikinci aşamada maksadı tespit yardımcı olan etkenlerden biri de esbab-ı nüzulün değerlendirilmesi olacaktır.¹⁸⁴

Değerlendirmeye alınan ibare iki şekilde olabilir.

a.Kelam, uzun olsun kısa olsun, -tek bir konu/problem hakkında nazil olması anlamında- bir bütün olarak yaklaşıma ve değerlendirmeye açık olabilir. Bu durum mufassal surelerin çoğunda görülmektedir.

b.Bazen de, çeşitli konular hakkında inzâl olması anlamında, değerlendirmede çeşitlilik olabilir. Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Alak ve benzeri surelerde olduğu gibi.¹⁸⁵ Bu ikinci kısım için iki yaklaşım söz konusudur.

b1.Konuları açısından: Bu tür bir surenin değerlendirilmesinde her konu veya problem özel olarak değerlendirilir. Böylece anlam elde edilmiş olur. Bu yönüyle birinci kısım gibidir.

¹⁸³ *el-Muvâfakât*, IV,266.

¹⁸⁴ Şâtıbî'ye göre Allah'ın muradı doğrultusunda anlaşılınca bu anlamlandırmanın bir ileri safhası da taabbud (kulluk)tur. *el-Muvâfakât*, IV,266.

¹⁸⁵ Şâtibi, bu noktada surenin bir defada nazil olması ile peyderpey nazil olması arasında kendisine göre bir farkın bulunmadığını, değerlendirmenin konulardaki çeşitliliğe göre yapılmasını vurgular. *el-Muvâfakât*, IV,266.

b2.Nazm açısından: Bu açıdan değerlendirmesinin gereğini Kuranın tertibinin vahiyle olduğu, bu konuda insan unsurunun müdahalesi olmadığına dayandırmaktadır.¹⁸⁶

Şatıbi, bunların her biri için, bütün bu bakış açılarıyla kelamın başından sonuna kadar değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu noktada o, siyak sibak çerçevesine dikkati çekmektedir. Mesela, bütün yönleriyle değerlendirmeden, sureyi sadece nazm yönüyle değerlendirmek hiçbir fayda vermez.¹⁸⁷

Surelerde Bütünlük

Şatıbiye göre nazm açısından Bakara suresi tek bir kelamdır.¹⁸⁸ Kevser Suresi tek bir konu hakkında nazil olmuştur, Alak Suresi iki konu içerir.¹⁸⁹ Mekki sureler de kendine özgü bir konu bütünlüğüne sahiptir. Çoğunluğunda, vahdaniyet, nübüvvet ile dirilme ve ahiret hayatı şeklinde saydığı üç temanın işlendiğini belirtir.¹⁹⁰

Kur'ân'ın Bütünlüğü

Kelam olması açısından Kur'ân'ın bütünlüğüne iki açıdan da bakılabileceğini belirtir.

a.Şatıbi, Kelamullah olması yönüyle haddizatında Kur'an'ı tek bir kelam olarak nitelenmenin doğru olabileceğini belirtir. Çünkü bir kısmını anlamak herhangi

¹⁸⁶ Şatıbiye göre, bu iki türle de bir anlayış elde edilemez. Sadece bir kısım l'caz özellikleri ve Mekkî Medenî gibi bazı problemlerdir. *el-Muvâfakât*, IV,267.

¹⁸⁷ *el-Muvâfakât*, IV,267.

¹⁸⁸ Bazı bölümleri hedeflenen konuya giriş ve ön hazırlık, bir kısmı pekiştirici ve tamamlayıcı, bir bölümü ise tafsilatıyla hükümleri yerleştirmek olan inzalindeki asıl maksattır, te'kit vb. ifade özellikleri de vardır. Örneğin Bakara 2/183-187 her ne kadar farklı zamanlarda inmiş olsalar da tek bir kelamdır oruç hükmüyle ilgilidir. Geniş açıklama için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,268-9.

¹⁸⁹ Alak 96/5'e kadar bir konu sonrası bir diğer konudur. Bkz. *el-Muvâfakât*, IV,269.

¹⁹⁰ Bu sayılan hususların geniş izahı ve Mekkîlere örnek olarak Mü'minûn Sûresi incelemesi için bkz. *el-Muvâfakât*, IV,269-74.

bir yönüyle diğer bir kısmını anlamaya bağlıdır. Çoğunlukla anlamını gerçek anlamıyla anlamak ancak diğer bir yerde veya surede açıklanmasıyla mümkündür. Bu itibarla “*Kur’an’ın tamamı tek (bütün) bir kelimedir*” denilebilir.¹⁹¹

b.Şâtıbî Kur’ân’ın kelamın bir bütün olmadığını da söylenebileceğini belirtir. Bu da onun zâhir/lafzî yönü itibariyledir ki her sure birbirinden ayrıdır. Anlamı ve başlangıçları ile birbirlerinden ayrılmış sureler olarak nazil olmuştur. İlk muhataplar da “besmele” ile bir surenin bitip diğerinin başladığını biliyorlardı. Bu şekilde çeşitli olay ve sebeplere istinaden nazil olmasıyla hem nüzûldeki ayrılığı hem de anlaşılmasında mananın bağımsızlığı bilinmiş oluyordu.¹⁹²

Anlaşılması açısından; Şatibi, ayetlerin zahiri anlamlarının anlaşılmasında - nazm yönünden vb. gibi- parçacı yaklaşıma gerek duyulabileceğini kabul etse de hüküm elde edilirken ayetlerin bir kısmı ile değil de bütünüyle değerlendirilmesini uygun görmektedir.¹⁹³

V.ARABİLİK

A.GENEL İLKELER

Şâtıbî’nin sisteminin en temel unsurlarından biri de bilindiği gibi makasıda verdiği önem ve usûldeki yeridir. Makasıdın önemli öğelerinden biri de Şari’in

¹⁹¹ *el-Muvâfakât*, IV,274-5.

¹⁹² *el-Muvâfakât*, IV,275. Draz, surelerle ayrılmış olarak değerlendirilmesine itiraz eder. Ona göre esas kabul edilmesi gereken birincisidir. Besmele ile ayrılmış sureler olması, mana bakımından birbirlerinden ayrılmasını gerektirmez. Kesin çizgilerle böyle bir ayırımın yapılması neticesinde, Şatibi’nin sistematüğinde önemli bir yer tutan Medenî teşriin Mekkî üzerine bina edilmesinin imkanını sorgular. Ayrıca ona göre nasih ve mensuh ayetlerin aynı surede olma şartı da yoktur ki bu ayırım böyle bir şartı zorunlu kılar. Bkz. *el-Muvâfakât*, IV,275 dñn. 1.

¹⁹³ *el-Muvâfakât*, IV,267.

(kanun koyucunun) dini, “anlaşılması için vazetmiş” olmasıdır. Dinin anlaşılmasının sınırlarından bir diğeri ise “*arabîlik*”tir. Arabîlikte de en temel husus, temel kuram ve kavramları ile “*dil unsurudur.*” Yani anlaşılabilirliğin bağlı olduğu tümellerden biri *Arapça’dır.* Çünkü Şâtıbî’ye göre din dili Arapça’dır.¹⁹⁴

Şâtıbî’nin dinin Arapça olmasından kastı, Kur’ân’ın Arap dili ile (lisan) inmiş olmasıdır. Dolayısıyla onu anlama çabası da, yine sadece bu yolla, Arap dili yoluyla olmalıdır.¹⁹⁵

Bu noktada Şâtıbî’nin en önemli delilleri Kur’ân’ın Arapça olduğunu bildiren ayetlerdir. “*Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*”¹⁹⁶ “(Onu (Kur’ân’ı), *Ruhu’l-Emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye,*) *apaçık Arap dili ile (senin kalbine indirmiştir.)*”¹⁹⁷ “*Şüphesiz biz onların ‘Kur’ân’ı ona ancak bir insan öğretiyor.’ dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur’ân), apaçık bir Arapçadır.*”¹⁹⁸ “*Eğer biz bu Kur’ân’ı yabancı bir dil ile ortaya koysaydık, ‘Ayetleri teferruatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Araba yabancı dilden (Kitap) olur mu?’ derlerdi.*”¹⁹⁹

Şâtıbî’ye göre bu ayetler Kur’ân’ın, arabî olduğunu, yabancı olup yabancıların dili ile değil de, Arapların dili ile geldiğini göstermektedir. Bu sebeple Kur’ân’ı açıklama çabası içerisinde olan kimse, onun Arap dili açısından ele alınarak

¹⁹⁴ *el-Muvâfakât*, II,101.

¹⁹⁵ *el-Muvâfakât*, II,102. Şâtıbî Kur’ân’daki kelimelerin kaynağının Arapça olup olmadığını, kendisinin belirttiği arabîlik esasına delil olmadığını özellikle belirtir. *el-Muvâfakât*, II,101.

¹⁹⁶ Yusuf 12/2.

¹⁹⁷ Şuarâ 26/ (193-194) 195.

¹⁹⁸ Nahl 16/103.

¹⁹⁹ Fussilet 41/44.

anlaşılabilirliğini bilmesi gerekir. Bu yön göz ardı edilerek Kur'ân'ı anlamaya çalışma imkanı yoktur.²⁰⁰

B.ARABİLİKLE İLGİLİ HUSUSLAR

a.Kur'ân'da Yabancı Kelimeler

Şâtıbî'ye göre bir ifadenin Araplarca kullanılması ve manasının da anlaşılması, o ifadenin Arapça kabul edilmesi için yeterlidir. Çünkü yabancı dilden Arapçaya geçmiş kelimeler ilk halinde bırakılmamıştır. Azınlıkta olmak üzere mahrec (harflerin çıkış yerleri) ve sıfatları Arap harflerine benzeyen kelimeler aynen kalmıştır. Benzemeyenler orijinal haliyle alınmamış, Arap dili kalıplarına sokulmuştur.²⁰¹ Şâtıbî'ye göre bu konuda görüş ayrılıkları olsa dahi, bunlardan dini bir hüküm çıkarılmamakta, fıkhi bir konu hakkında kendisine başvurulacak bir dayanak olmamaktadır.²⁰²

b.Arabîlik ve Dil Boyutu

Kur'ân'ın Arap dili ile nazil olması, Arapça olup yabancı kelime bulunmamasından Şâtıbî'nin kastı; Kur'ân'ın özel lafızlar/terimler ve manaları ifade ederken, kullandıkları üslup itibariyle Arapların yaşayan/kullandıkları dilleri (alâ lisâni ma'hûdi'l-'Arab) üzere nazil olduğudur.²⁰³

Örnek olarak, Araplar fitrî olarak, genel (âmm) bir ifade ile; bazen açık (zâhir) manayı, bazen bir açıdan genel bir açıdan da özel (hâss) manayı veya sadece

²⁰⁰ *el-Muvâfakât*, II,102.

²⁰¹ *el-Muvâfakât*, II,102-103.

²⁰² *el-Muvâfakât*, II,103.

²⁰³ *el-Muvâfakât*, II,103.

özel bir manayı anlarlar; aynı şekilde zâhir bir ifadeden de zâhir olmayan bir anlamı anlayabilirler. Bütün bunlardan hangi anlamı kastettikleri söylemin (kelam) başından, ortasından ve sonundan kısaca bütünlüğünden anlaşılabilir. Yine tek bir şey pek çok isimle adlandırılırken, pek çok şey de tek bir şekilde isimlendirilir (vücûh ve nezâir). Sonuçta Şâtıbî Kur'ân'ın, Arapça'nın mevcut dil ve üslup özelliklerini kullandığını belirtmektedir. Şâtıbî'ye göre, vaz' (dil konuluğu) ve üslup özelliklerinin farklılığı sebebiyle, yabancı dillerin Arap dili ile anlaşılması nasıl mümkün değilse, Arap dilinin de yabancı bir dil ile anlaşılması mümkün değildir.²⁰⁴

c.Zâhir Bâtın İlişkisinde Arabîlik

Şâtıbî'nin anlayışında zâhirden maksat “*arabî olarak* (Arapça temelinde ibareden) *anlaşılan*,” bâtından kasıt ise ifadeden “*Allah'ın gözettiği mana ve maksattır.*”²⁰⁵

Şâtıbî'nin sisteminde zâhirin anlaşılması ile arabî anlayış örtüşmektedir. Çünkü Kur'ân'ın Arapça olması, nâzil olduğu topluma hitap etmesinin bir şartıdır. Dolayısıyla Arap dilince geçerli olmayan anlamlandırma çabalarının Kur'ân ilimleri açısından hiçbir değeri yoktur.²⁰⁶ Lafız için arabîlik, anlam için ise kesin bir delilin bulunmasını zorunlu görmektedir.²⁰⁷

Bâtın, yani kastedilen anlamın anlaşılması için, yukarıda belirtilen delil şartı yanında bir de “*zâhir anlama uygun olma şartı*” da vardır.²⁰⁸ Anlam, arabî maksatlara uyacak şekilde Arap dilinde yerleşik zâhirin gereklerine de uygun

²⁰⁴ *el-Muvâfakât*, II,104.

²⁰⁵ *el-Muvâfakât*, IV,210,214.

²⁰⁶ *el-Muvâfakât*, IV,224.

²⁰⁷ *el-Muvâfakât*, IV,231.

²⁰⁸ Bkz. II.Bölüm, “Zâhir Bâtın İlişkisi” konusu.

olmalıdır. Arapça'nın gerektirmediği hiçbir anlam arabî olarak nitelendirilemez.²⁰⁹

Yani bâtın anlam da zâhire, dolayısıyla da arabî çerçeveye uygun olmalıdır.

d.Hakikat Mecaz İlişkisi ve Arabîlik

Şâtıbî'ye göre, delilin, lafızda (ibarede) hakikati varsa, mecazi manada istidlalde bulunulamaz, çıkarım yapılamaz. Ancak müşterek lafzın umumileştirilmesi söz konusu olabilir. O da, bu mananın Araplarca, ilgili lafız ve benzerleri hakkında kullanılır olması şartına bağlıdır. Aksi takdirde kabul edilmez.²¹⁰

*1.Şartın bulunduğu duruma örnek. “Ölüden diriye, diriden ölüyü çıkarır.”*²¹¹ ayetinden hakikî manası yanında mecâzî manası da kastedilmiş olabilir. “Ölü iken (kalbini) dirilttiğimiz kimsenin durumu...”²¹² gibi ayetlerde, kastedilen anlama uygun olarak yukarıda anlam çıkarılmıştır. Ayette müşterek lafız hem hakikat hem mecaz anlamda kullanılır. İki anlam da kastedilmiştir görüşünde olanlar vardır.²¹³

2.Şartın bulunmamasına örnek.

*i. “Ey inananlar sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken –yolcu olanlar hariç- gusledene kadar namaza yaklaşmayın.”*²¹⁴ ayetinde sarhoşluk, “hakiki” ya da kullanılan mecazi “uyku sarhoşluğu”, takva itibariyle ibadetin kabulüne engel olan gaflet, şehvet ve dünya sevgisi sarhoşluğu diye tefsir edilirse, cünüplük “günah kirlerine bulanmak”; temizlenmek ise “tevbedir.” Bu gibi tefsirler

²⁰⁹ *el-Muvâfakât*, IV,232.

²¹⁰ *el-Muvâfakât*, III,249.

²¹¹ Yûnus 10/31.

²¹² En'âm 6/122.

²¹³ *el-Muvâfakât*, III,249.

²¹⁴ Nisâ 4/43.

Şâtıbî'ye göre muteber değildir. Çünkü Araplar bu gibi ifadelerde bu kelimeleri kullanmazlar.²¹⁵

ii. “Ayakkabılarını çıkar.”²¹⁶ ayeti dünya ve ahiretten müteşekkil “iki alem” olarak tefsir edilmiştir. Bu, ister hakikat, ister mecaz olsun Arapların zâhir itibariyle bilmediği bir anlamlandırmadır. Şâtıbî'nin bu noktada itirazına temel teşkil eden en kuvvetli delili ise, Kur'ân'ın arabî olarak ve Arapların diliyle nazil olmasıdır.²¹⁷

e.Sonuç

Şâtıbî'nin bir bütün olarak sistemi, özellikle de “ümmîlik” ve “arabîlik” anlayışı, onun günümüz Kur'ân'ı anlama çabaları içerisinde istifade edilmeye çalışılan “tarihsellik”²¹⁸ bilgi birikiminin geleneğimizdeki temsilcisi olarak görülmesine sebep olmaktadır.²¹⁹

Tarihselliğin felsefi anlam alanına vurgu yapan ve Kur'ân'ı, müsteşriklerin değerlendirmelerinde olduğu gibi, tarihin derinliklerine gönderen bir tarihsellik anlayışından²²⁰ elbette ki söz etmiyoruz. Şâtıbî'nin bu anlayışla herhangi bir

²¹⁵ *el-Muvâfakât*, III,250.

²¹⁶ TâHâ 20/12.

²¹⁷ *el-Muvâfakât*, III,250-251.

²¹⁸ Tarihsellik (tarihselcilik/tarihîlik) kavramları ve anlam alanları hakkında bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.909-910; Kotan Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001; Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000; Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004; *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, haz. Kurav Vakfı, Bayrak Yay., İstanbul 2000; Serinsu, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şûle Yay., İstanbul 1996; s.23-50.

²¹⁹ Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s.269. Örnek olarak Erdoğan; “...kanaatimizce bugünkü ‘tarihsel okuma’ ifadesindeki ‘tarihsel’ kelimesi ile örtüşüyor gibi gözüküyor.” şeklinde ifade eder. “Küllîlik”, s.11.

²²⁰ Örnek olarak bkz. Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s.17.

ilişkinin kurulabilmesi imkanı bulunmamaktadır.²²¹ Burada değinilmek istenen, İslam dünyasında Kur'ân'ın doğru olarak anlaşılması ve yorumlanması ile ondan çıkarılacak genel ilkeler hususunda, vahyin nâzil olduğu ortamın ölçü olarak alınması merkezli tartışmalardır.

Şâtıbî'nin arabîlik kavramında ifade etmek istediği düşüncenin genel hatları, Kur'ân'ın kullandığı dilin iyi anlaşılması ve Kur'ân'ın kullandığı dilin kavram dünyasının –bağlamın- iyi tespit edilmesidir. Bu nokta itibariyle tarihsellik ile ilişkilendirecek olursak; “Baştan itibaren İslâmî disiplinler, Müslümanların oluşturduğu disiplinler, temel olarak tarihselci bir bakış açısına sahiptir. Zaten her hangi bir hitabın, bir metnin dili üzerinde çalışmak demek, ... tamamıyla tarihselci bakış açısına sahip olunmasını gerekli kılmaktadır.”²²² sonucuyla karşılaşmamız kaçınılmazdır. Paçacı, bu sebeple, “Aslında bana göre söylenmek istenen şeyler, klasik fıkıh usulü metodu kullanılarak da söylenebilirdi. Ancak böyle yapılmadı, yeni şeyler söylemek için yeni bir yöntem kullanıldı.”²²³ demekten kendini alamamıştır.

İşte Şâtıbî, söylemek istediklerini fıkıh usulü metodunu kullanarak söylemiş bir fıkıh usulü alimidir. Onu içinde bulunduğu geleneğin bir parçası veya o geleneğin içinde fikir üreten bir ilim adamı olarak kabul etmek gerekmektedir.

Tarihsellik konusunda araştırmaları ile tanınan Özsoy ise, tarihselliğin geleneğe atıflarının gözden kaçırıldığını belirtirken; makâsıdu'ş-şerf'a ile 'tarihsel yöntem' arasında, 'şeriatın vazedilişinde birtakım gayelerin hedeflendiği ve bu

²²¹ Erdoğan, “Külfîlik”, s.25.

²²² Paçacı, Mehmet, “Kurân ve Tarihselci Yorum,” *Kur'ân ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, ss.75-80, Van 1982, s.76-77.

²²³ “Kurân ve Tarihselci Yorum,” s.79.

gayelerin bilinebilirliği konusundaki paralelliğin' ötesinde, bir "ayniyetten" söz edilemeyeceğini, vurgulamaktadır.²²⁴

Yapılan araştırmada şâtibî, günümüz ilim dünyasında, "tarihselciliğin kaynakları arasında/gelenekteki birkaç kaynaktan biri," olarak sunulduğu tespit edilmiştir. Tarihsellikle ilgili müstakil bir araştırma yapan Kotan da, bunu tespit etmiş, özellikle şâtibî'nin isminin ön plana çıktığını vurgulamıştır. Ona göre şâtibî'yi sistemi ve geleneği içinde anlamayıp fikirlerinin günümüzdeki farklı bir paradigmada inşasına çalışırsak, "orijinal şâtibî yerine modern bir restorasyonla modern bir şâtibî ile karşı karşıya geliriz. Halbuki bu şâtibî, artık o şâtibî değildir."²²⁵

şâtibî'nin yaşadığı dönem içerisinde veya günümüzdeki anılan restorasyonu bağlamında, tarihselci veya tarihselciliğin delillerini haklı çıkarmada yararlanılabilecek bir konumda olmadığından hareket edersek; ona ait "sadece ortada tarihselci bir okuma süzgecinden geçirilerek Kur'ân'ın tarihselliğine referans olarak alınan şâtibî'ye ait seçme pasajlar vardır." şâtibî arabîlik ve ümmîliğe vurgu yapmakla beraber bunu, klasik fıkıh usûlünün daha sağlıklı bir şekilde kullanılması için yapmaktadır. Bununla beraber, "Kur'ân ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduğu yerin tam karşı tarafında durmaktadır." Tarihsellikte değişken olarak kabul edilen ahkâmı, "mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel"²²⁶ olduklarını ifade etmektedir."²²⁷ Bilindiği gibi bu,

²²⁴ *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s.70.

²²⁵ *Kur'an ve Tarihselcilik*, s.269.

²²⁶ Bkz. *el-Muvâfakât*, I,108-110.

²²⁷ şâtibî'nin hükümlerin değişmesiyle ilgili görüşleri de yine geleneğimizdeki ile parellilik arz etmektedir. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s.316; şâtibî'nin de içinde bulunduğu klasik usûl

geleneğimizdeki fıkıh usûlü yaklaşımıdır. Şâtıbî'nin bütün kaygısı ise “meşrû anlamdır.”²²⁸

VI. KÜLLÎ-CÜZ'Î DENGESİ

A.GENEL İLKELER

Şâtıbî'nin sistemini doğru olarak kavrayabilmek için dikkatle incelenmesi gereken hususlardan biri de onun sisteminde önemli bir yer tutan küllîlik ve cüzîlik meselesi ve bu ikisi arasındaki dengedir. Küllîlerden kastı, terimin kendisinden de anlaşılacağı üzere, elde edilen genel ve asıl ilkelerdir. Bu küllîler, zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyattır. Diğerleri ise bunların tamamlayıcı unsurlarıdır (mükemmilat).²²⁹ Bunlar üst düzey küllîlerdir ve üzerlerinde bir başka küllî de söz konusu değildir. Bunlar dinin asıllarıdır.²³⁰

Şâtıbî cüzîleri ise genel anlamda hakiki ve izafi olarak iki şekilde adlandırmaktadır. Hakiki cüzîden kasıt, ‘tafsili delillersin nassları’; izafi (görelî) cüzîden kasıt ise ‘kendilerine göre daha kapsamlı olan üç küllînin altına giren küllî kaideler vb.dir’.²³¹

alimlerinin, ‘hükümlerin veya hükümlere konu olan ayetlerin değişebileceğini’ kastetmediklerine dair bkz. Karaman, Hayreddin, “Değerlendirme”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, Bayrak Yay., İstanbul 2000, s.246. İslam hukukunda değişim ile ilgili olarak bkz. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.87 vd.

²²⁸ Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s.269-271 özetle.

²²⁹ Şâtıbî'nin usûldeki en belirgin farklılığı, makasida diğer alimlere göre daha fazla yer vermesidir. Makasıdı ise zaruri, haci ve tahsini maksatlar olarak bu üç esas üzerine temellendirir. Zaruriyyat ise şu beş esasta toplanmaktadır: Dinin, nefsin (canın), neslin (soyun), malın ve aklın korunması. Geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, II,17-25.

²³⁰ *el-Muvâfakât*, III,171-172. M. Erdoğan, “furuu fıkıhın esasları” ifadesinin anılan küllîleri daha iyi karşılayabileceği görüşündedir. Küllîlik, s.20.

²³¹ Şâtıbî'nin hakiki ve izafi cüzî ifadelerinden Draz'ın anladığı şekil sunulmuştur. *el-Muvâfakât*, III,173, dpn.3.

B.KÜLLÎLİK VE ÖZELLİKLERİ

a.Kur'ân ve Küllîlik

Anılan küllîler, dini anlamda bütün deliller göz önünde tutulduğunda doğru olabilir. Fakat Kur'ân açısından küllî ve cüzînin neler olduğuna bakacak olursak Şâtıbî'nin bu noktadaki görüşü şu şekildedir: “Kur'ân'ın şer'i hükümleri bildirmesi çoğunlukla küllîdir. Bazan cüz'i gelmişse onun dayanağı da yine küllîdir. Bu da ya i'tibar yoluyla, ya da aslın manası yoluyla.”²³² Bir delil ile şahsa özel kılınan ayetler cüz'i olarak bulunabilir.” Bu çeşit ayetlere örnek olarak Şâtıbî, Hz. Peygambere özel durumları (hasâisu'n-nebî) gösterir.²³³

Kur'ân'ın mana itibariyle(manevi), küllîleri en üst noktada içerdiğini belirtir. Bunlar da zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat ile her birinin tamamlayıcı unsurları (mükemmilat)dır.²³⁴

b.Küllî ve Cüz'ide Ölçü

Şâtıbî'ye göre her bir şer'i delilin “küllî” olarak kabul edilmesi mümkündür. “Mü'minlere değil de sırf sana mahsus olmak üzere...”²³⁵ vb. nasslarda olduğu gibi bir delil ile özel olduğu belirtilenler hariç, lafız itibariyle genel (küllî) veya özel (cüzî) olması arasında herhangi bir fark yoktur. Bu açıdan değerlendirildiğinde

²³² *el-Muvâfakât*, IV,180. “İ'tibar yoluyla” diye nitelenen Draz'a göre sonuçları itibariyledir, yani istihсандır, aslın manası olarak ifade edilen ise kıyastır. ay. dpn.1.

²³³ Şâtıbî buna delil olarak şu hususları gösterir. a. Kur'ân özet (muhtasar) olmasına rağmen kapsamlı (câmî)dir. Kapsamlı olması demek *muhtevasının* küllî esaslardan oluşması anlamına gelir. Çünkü din Kur'ân'ın nüzulünün sona ermesiyle tamam olmuştur. b. Kur'ân çoğunlukla açıklanmaya ihtiyaç duyar. Sünnetin hacmi ve ihtiva ettiği meselelerin çokluğuna rağmen Kur'ân'ın açıklaması (beyan) (Nahl 16/44) niteliğindedir. *el-Muvâfakât*, IV,180-181.

²³⁴ *el-Muvâfakât*, IV,182.

²³⁵ Ahzâb 33/50. Ayrıca Ahzâb 33/53'de olduğu gibi, bkz. İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, III,1579.

delil(nass), küllî (genel ifade kullanılmış bir nass) ise küllî olduğuna dair herhangi bir sorun yoktur. Cüzî (özel bir sîga ve lafız kullanılmış ve bir olay ve şahsa özel bir hüküm içeriyor) ise bu onun, teşri (hüküm olarak uygulanması) açısından değil, nüzul açısından cüzî olduğunu göstermektedir.²³⁶

Şâtıbî bu görüşünü doğrulamak için şu delillere dayanır.

i. Teşriin asıl itibariyle genel oluşu (umum).²³⁷

ii. Kıyasın şer'i bir asıl oluşu.²³⁸

iii. Hz. Peygamberin özel uygulamaları genelleştiren mahiyetteki söz ve fiilleridir.²³⁹

iv. Bazı ayetlerde özel olarak bu hususun belirtilmesi. “*Sonunda Zeyd eşiyle ilgisini kesince onu seninle evlendirdik ki, evlatlıklar eşleriyle ilgilerini kestiklerinde, onlarla evlenmek konusunda onlara bir sorumluluk olmadığı bilinsin.*”²⁴⁰ “*Allah Rasulünde sizin için güzel bir örnek vardır.*”²⁴¹ Şâtıbî bu ayetten de Hz. Peygambere özel bazı durumlar hariç onun hakkındaki hususların da genelleştirildiği kanaatindedir.²⁴²

²³⁶ *el-Muvâfakât*, III,241.

²³⁷ Şâtıbî, Hz. Peygamberin bütün insanlığa gönderildiğine dair ifadeler içeren nassları delil olarak kullanır. A'râf 7/158, Sebe' 34/28, Nahl 16/44 vb.

²³⁸ Çünkü kısaca kıyas, sigası (kipi) özel bir nassı anlam olarak genelleştirmektir. Kıyasın delillliği, üzerinde ittifak edilen bir husustur. Dolayısıyla bir delil genelleştirme anlamında küllîleştirilmeseydi, kıyasın anlamı kalmazdı. *el-Muvâfakât*, III,242.

²³⁹ “Namaz ve haccı benim yaptığım gibi uygulayın” vb. örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, III,243-6.

²⁴⁰ Ahzâb 33/37.

²⁴¹ Ahzâb 33/21.

²⁴² *el-Muvâfakât*, III,242-243.

c.Mekkî ve Medenî Bağlamında Küllîlik

Şâtıbî küllîlerin Mekkî teşrî içerisinde yer aldığını cüzîlerin ise Medenî olduklarını iddia etmektedir. Bunu kanıtlamak için Medenî olan bazı küllî esasların da Mekkî küllî esasların birer cüzîsi olduğunu iddia etmekte ve bunu ispata çalışmaktadır.²⁴³ Şâtıbî'ye göre Medenî nasslar incelendiğinde, bunlar içerisinde küllî olduğu düşünülen esasların, kendisinden daha genel bir hususla kıyaslandığında cüzî olduğu veya küllî bir aslın tamamlayıcısı olduğu sonucuna ulaşılır. Şâtıbî bu önermesini kanıtlamak için dinin korunmasını istediği küllî asıllar olan beş temel esasın Mekkî olduğunu ispatlamaya çalışır.

i.Dinin korunması. Bu asıl, Kur'ân ve sünnetin temelini teşkil etmekte ve de Mekke'de inen ilk esaslardan olmaktadır.

ii.Nefsin(canın) korunması. *“Allahın kutsal saydığı cana haksız yere kıymayın”*²⁴⁴ gibi ayetler²⁴⁵ nefsin korunmasının Mekkî olduğuna işaret etmektedir.

iii.Aklın korunması. Akıl tahrip eden içki vb. şeylerin Medine döneminde yasaklandığı bilinmektedir. Fakat Şâtıbî'ye göre akıl da diğer organlar gibi nefsin korunmasına dahildir. Bu da Mekkî esaslar arasındadır. Diğer bir açıdan değerlendirildiğinde de aklın korunması, mükemmilat (tamamlatıcı unsurlar)dandır. Şâtıbî buna delil olarak, *“Şeytan içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ister.”*²⁴⁶ ayetini getirir. Ona göre, içki günah ve düşmanlığa yardımcı bir

²⁴³ *el-Muvâfakât*, III,236-240. Ayrıca bkz. I.Bölüm “Mekkî Medenî” konusu.

²⁴⁴ En'âm 6/151.

²⁴⁵ Bkz. Tekvîr 81/8-9, En'âm 6/119.

²⁴⁶ Mâide 5/91.

unsurdur. Dolayısıyla onun yasaklanması da yardımcı unsurlar arasında değerlendirilmelidir.

iv.Neslin (soyun) korunması. Neslin korunmasına yönelik olarak gelen, zinanın yasaklanması vb. ayetlerin Mekkî olması, buna işaret eder.

v.Malın korunması. Malın korunması, zulmün, israfın, haksızlığın, ölçü ve tartıyı eksik tutmanın, yeryüzünde bozgunculuk yapmanın vb. yasaklandığı Mekkî olan ayetlerle sağlanmıştır.

Irzın korunması. Şâtibî bu esası da nefse eziyet veren şeylerin yasaklanması kuralı altında değerlendirir.²⁴⁷

Yine bunlara bağlı olarak Şâtibî, şehadet cümlelerini söylemek, namaz ve zekat gibi esasların Mekke’de geldiğini belirtir. Hac ve orucu ise Medenî olmaları hasebiyle tamamlayıcı unsurlar (mükemmilat) arasında değerlendirir ve asıllarını Mekkî kabul eder.²⁴⁸

d.Fikhî Delillerin Küllîliği

Şâtibî fikhî delillerin küllîliğini veya küllî dayanaklarını şu şekilde belirtir.

1.Kitap (Kur’ân): Kitabın dinin küllî bir esası olduğu ve çoğunlukla küllîleri ihtiva ettiği, cüzîlerinin de küllîlere dayandığı hususu açıklanmıştır.²⁴⁹

²⁴⁷ *el-Muvâfakât*, III,236-238.

²⁴⁸ Haccın Hz. İbrahim’den gelen ve genel anlamda araplarca yapılagelen işlerden olduğu ve İslamın bunu düzelttiğini, orucun ise Aşûre orucu olarak cahiliye döneminde tutulduğunu; Hz. Peygamber tarafından da bunun devam ettirildiğini ve Medinede her iki ibadetin de yeniden düzenlendiğini dolayısıyla bunların mükemmilattan olduğunu iddia etmektedir. *el-Muvâfakât*, III,239-240. Cihadın da Medeni ve genel bir esas olması sebebiyle Mekki başka bir asla dayandırma ihtiyacı hisseder. Bu asıl da “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münkerdir” ve cihadı onun bir fer’i olarak görür. Bu esas da Lokmân 31/17 vb. ayetlere dayanır. *el-Muvâfakât*, III,240.

²⁴⁹ Ayrıca bkz. *el-Muvâfakât*, IV,144,180.

Kitap dışında kalan deliller olan sünnet, icmâ ve kıyasın her biri de Şâtıbî'ye göre, Kur'ân'dan kaynaklanır. Şu ayetler bu delilleri içerir:

2.Sünnet: Şâtıbî, sünnetin küllîliğini, “*Peygamber size ne verdiyse alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının...*” ayetine;²⁵⁰

3.İcmânın küllîliğini, “*Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.*” ayetine;²⁵¹

4.Kıyasın küllîliğini ise “*Allahın sana gönderdiği gibi hükmedesin diye...*” ayetine dayandırmaktadır.²⁵²

Şâtıbî'ye göre dinin küllîlerine vakıf olmak için, Kur'ân'ın teorik (nazarî) ve pratik (amelî) yönleri ile içli dışlı olmak gerekmektedir. Bunun için de ayrıca Kur'ân'ı açıklayan sünnete vakıf olmak gerekir.²⁵³

C.KÜLLÎLER VE CÜZ'İLER

a.Küllîlerin Önemi

Küllî cüzî dengesinde, küllînin önemli bir ağırlığı vardır. Küllî, tümevarım (istikrâ) metodu ile cüzîlerin birlikte değerlendirilmesi neticesinde elde edilen bir kaide olması sebebiyle, herhangi bir cüzînin onu zedelemesi mümkün değildir. Bu

²⁵⁰ Haşr 59/7.

²⁵¹ Nisâ 4/115.

²⁵² Nisâ 4/105. Draz'a göre, bu üç ayetin kapsam bakımından küllîlerin en genişlerindedir. *el-Muvâfakât*, IV,182, dñn. 4.

²⁵³ *el-Muvâfakât*, IV,144.

sebeple cüzî, küllînin hükmü altındadır. Cüzî değerlendirilirken bu, dikkatten uzak tutulmamalıdır.²⁵⁴

b.Cüzîlerin Önemi

Şâtıbî'nin sisteminde cüzîlerin de önemli bir yeri vardır. O, cüzîleri dinin asılları (usûlü'ş-Şerîa') olarak nitelendirmektedir.²⁵⁵ Cüzîlerin sistemdeki yeri ve önemini şu şekilde sıralayabiliriz.

1.Küllînin tespitindeki yeri ve önemi: Küllî, cüzîlerin değerlendirilmesi ve istikrası sonucu elde edilmektedir. Küllî, cüzîler hakkındaki bilgimizden önce bizce, "küllî olarak" bilinen bir husus (malum) değildir. Çünkü cüzîler dışında varlığı söz konusu değildir. Cüzîlerin içeriğinde bulunmaktadır. Cüzîleri dikkate almadan sadece küllî ile yetinmek, bilinmeyen bir şeyle yetinmek olur. Küllînin bilgisini ortaya koyan cüzîdir.²⁵⁶

2.Küllînin doğru anlaşılmasındaki yeri: Cüzînin cüzî olarak ortaya konulması, küllînin doğru ve tam anlamıyla ortaya konulması içindir. Bu anlamda cüzîyi –cüzî olması sebebiyle- değerlendirme dışı tutmak, aslında bizzat küllîyi değerlendirme dışı tutmak demektir. Bu da küllîyi dikkate almanın gereğini kabul edip cüzîyi devre dışı bırakanlar açısından çelişkidir.²⁵⁷

3.Küllî bilgiyi elde ettikten sonraki aşamada değeri: Küllî hakkında bilgiyi elde etmekte cüzîden yararlanmaktayız. Fakat bu bilgiyi elde ettikten sonra cüzînin

²⁵⁴ *el-Muvâfakât*, III,180-181.

²⁵⁵ *el-Muvâfakât*, III,173.

²⁵⁶ *el-Muvâfakât*, III,174-175.

²⁵⁷ Küllînin bilgisini cüzîden elde ettiğimiz halde; küllî, cüzîye muhalif (zıt) ise, o zaman küllînin bilgisini tam olarak elde edemediğimiz anlamına gelir. Cüzî dikkate alınmaksızın genel (mutlak) anlamda küllîye itibar edilmez. Bu sebeple her bir meselede beraberce gözetilmeleri zorunludur. *el-Muvâfakât*, III,175-176.

önemi hala devam ediyor mu ve faydası nedir? Bu soruyu gündemine alan Şâtıbî'ye göre; küllî bilgi elde edildikten sonra da cüzîye ihtiyaç sona ermemektedir. Çünkü zaruriyyât olarak nitelendirilen dinin en temel küllîlerinin neler olduğu ve bunların korunmasının gerekliliği bilindikten sonra, bunların ne şekilde korunacağını tespit edilmesi noktasında cüzîlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunların korunmasının çeşitli yolları vardır. Şâtıbî'ye göre bunların, akılla tespit edilebilir olanları yanında bir de tespit edilemeyenleri bulunmaktadır. Akılla belirlenebilenlerinin de zaman ve mekana göre değişmesi neticesinde maksat hasıl olmayabilir. Dolayısıyla cüzîlerin de dikkate alınması gerekmektedir.²⁵⁸ Çünkü, en genel küllîler olması hasebiyle sadece zaruriyyat dikkate alınmış olsaydı haciiyyat veya diğer birkısım zaruriyyata dahil esaslar zarar görmüş olurdu. Şâtıbî, anılan her bir küllînin cüzîler ile beraber dikkate alınması neticesinde, o küllî derecede yer alan esasların ve diğer küllîlerin muhafaza edildiği kanaatindedir. Çünkü bu üç küllî derecede yer alan esaslar, birbirini desteklemektedir ve birbiriyle yakın ilişki içerisindedir.²⁵⁹

4.Akılla kavranılamayan hususlarda cüzîlerin değeri. Şâtıbî'ye göre Kanun koyucunun cüzîlere yer vermesinin bir diğer sebebi de, hakkında nass gelmediği zaman, sadece akılla kavranması mümkün olmayan hususlar olmalarındandır. Şâtıbî'ye göre kanun koyucu cüzîlere yer vermeseydi, maslahatlar kaybolacağı gibi düzeni bozan problemler ortaya çıkardı.²⁶⁰

²⁵⁸ *el-Muvâfakât*, III,177. Şâtıbî, İslam hukukunda genel kaidelerden istisna olarak uygulanan arayâ, kırız, musâkât, selem, karz vb. türden uygulamalara ait hükümlerin, cüzîlerin dikkate alınması neticesinde küllîler dışına çıkılarak ele alındığını, eğer sadece küllîler dikkate alınsaydı, bunların zarar göreceğini örnek olarak vermektedir. *el-Muvâfakât*, III,179.

²⁵⁹ *el-Muvâfakât*, III,179.

²⁶⁰ Peygamber gönderilmeyen fetret dönemlerinde insanların, küllî esaslar diyebileceğimiz, insanlık için olmazsa olmazlarını koruyabilmek için akılları ile ortaya koydukları hükümlerin bazen

Yukarıda belirtilen hususlardan da anlaşılacağı gibi, Şâtıbî'nin sisteminde cüz'ler sadece küllîlerin tespit edilmesi esnasında başvuru birer tikel önerme niteliğinde değildir. Küllîlerin kendileriyle tespit edilmesi açısından onların varoluş sebebi olmaları yanında, uygulamada da küllîlerle beraber dikkate alınmaları kaçınılmaz olan unsurlardır. Usûl, küllî olması gerektiği için, tespit edilirken, cüz'lerden yararlanır ve sonra küllî olarak istifade edilir. Fakat hüküm konusunda aynı durum söz konusu değildir. Şâtıbî'nin sisteminde hüküm verilirken küllîlerden hareketle sadece akıl kullanılarak hüküm verilmez, küllînin ışığında cüz' ile hüküm verilir.²⁶¹

D.DENGE BOYUTU

Şâtıbî'ye göre, dini konularda küllî cüz'i ilişkisi varlık kategorileri arasındaki küllî-cüz' ilişkisi gibidir. Kitap, sünnet, icma ve kıyastan özel bir delil getirme esnasında bu cüz'lerin küllîlerle beraber değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü cüz'lerin küllîlere ihtiyaç hissetmemesi mümkün değildir.²⁶²

İstikra ile küllî bir kaide tespit edildikten sonra, bir cüz' (mesele) hakkında da bir nass, herhangi bir açıdan bu kaideye ters düşecek şekilde gelirse, aralarının cem (te'lif) edilmesi gerekir. Çünkü kanun koyucunun, bu cüz' hakkında nass koyarken

hakkaniyet ölçüleri dışına çıktığı ve maslahatı sağlamak yerine problemlere yol açtığını delil olarak kullanmaktadır.bkz. *el-Muvâfakât*, III,179-180.

²⁶¹ Bu soruna "usûl-hüküm" konusu işlenirken daha ayrıntılı olarak değinilmiştir, bkz.

²⁶² *el-Muvâfakât*, III,174. Bu denge, Şâtıbî'yi anlama faaliyeti içerisinde yer alanlar tarafından da tespit edilmiş bir husustur. Örnek olarak Draz'ın görüşü için, *el-Muvâfakât*, III,171-172, dpn.2, III,183, dpn.1; Ayrıca bkz. Erdoğan, "Küllîlik," s.8-39.

küllîyi korumaması ve gözetmemesi düşünülemez. Küllînin dikkate alınması ve cüzînin yürürlükten kaldırılması (ilga edilmesi) mümkün değildir.²⁶³

Şâtıbî, dinde verilen herhangi bir haberin, haber verilen konunun bilgi değerine zıt olmasının mümkün olmadığı prensibinden hareketle, Kur'ân'da yer alan “balın insanlar için şifa olması” ile ilgili bilgiyi örnek olarak vermektedir. Bu önerme, uzmanlar tarafından da pek çok hastalık için doğruluğu kanıtlanmıştır. Yine tecrübelerle balın bazı durumlar için ise zararlı olduğu görülmüştür. Uzmanlarca bu genel önerme kayıtlanmıştır. Genel önerme genelliğini bir küllî olarak muhafaza etmesine rağmen, safra hastalığı olanlar için zararlı olması gibi, özel bir durum için öngörülen o önerme dışındaki uygulama ise cüzî olarak ayrıca gözetilmiştir.²⁶⁴

Yukarıdaki örnekte cüzînin hem dikkate alınması hem de alınmaması gibi bir çelişki yoktur. Çünkü Şâtıbî'ye göre, her cüzînin her durumda dikkate alınması gerekmez. Aksine cüzî küllî ile hükmedildiğinde elde edilmek istenen doğru sonuç gerçekleşmiyorsa (arâyâ, selem vb. istisnai durumlarda olduğu gibi) cüzî dikkate alınır.²⁶⁵ Bu durumda dahi küllînin genel hükmünün tahsis edildiği veya mutlakin takyidi vb. şeklinde anlaşılır. Genel anlamda bir cüzî ile küllî kaidenin ihlal edildiği

²⁶³ *el-Muvâfakât*, III,176.

²⁶⁴ *el-Muvâfakât*, III,181-182.

²⁶⁵ Fazlurrahman'ın sistemindeki ikili harekette genel ilke sonuç vermediği zaman yapılacak olan genel ilkenin ve tespit edilmişin gözden geçirilmesi ile Şâtıbî'nin sistemindeki küllî ilke sonuç vermediği zaman istisnai hüküm olarak cüzînin dikkate alınıp uygulanması farklı hususlardır. Krş. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s.31-34,74.

şeklinde anlaşılmaz. Şâtıbî, küllî ve cüzînin birlikte değerlendirildiği durumların bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.²⁶⁶

Küllîyi dikkate almadan cüzîyi ele alan bir değerlendirme hatalı olacağı gibi; aynı şekilde cüzîyi dikkate almadan küllîyi değerlendiren kimse de hatalı olacaktır.²⁶⁷

Şâtıbî sonuç olarak, küllî ve cüzîlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmakta,²⁶⁸ hatta her bir meselede beraberce gözetilmeleri/dikkate alınmalarını zorunlu kabul etmektedir.²⁶⁹

VII.KAT'Î-ZANNÎ

A.DELİLLERDE KAT'Î-ZANNÎ

Şâtıbî'ye göre her bir şeri delil ya kat'îdir ya da zannîdir. Zannî delili de kat'î ile ilintisine göre çeşitlere ayırmaktadır.²⁷⁰

a.Kat'î Delil: Şâtıbî'ye göre delil kat'î ise, kabulünde ve değerlendirilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Şâtıbî, abdestsizlikten temizlenme,

²⁶⁶ Bu iki yön ile ilgili olarak dikkate almadan ihmalkar davranmak doğru değildir. Nassları mutlak ve mukayyet olarak incelemenin gerekli olduğu ve doğru sonuca götüreceğine inanmaktadır. *el-Muvâfakât*, III,182-183.

²⁶⁷ *el-Muvâfakât*, III,174.

²⁶⁸ *el-Muvâfakât*, III,180.

²⁶⁹ *el-Muvâfakât*, III,176.

²⁷⁰ Şâtıbî, delilleri kat'î zannî olarak ikiye ayırdıktan sonra dört grupta değerlendirmektedir. Bunlardan birinci grup hakkında, "bu kısmın açıklanmaya ihtiyacı yoktur" demektedir. Kat'î zannî ayırımını yaparken kat'îyi açıkladığından bu ifadeyi kullanmaktadır ki bu madde **kat'î** kısmı ifade etmektedir. İkinci, üçüncü ve dördüncü gruplar ise zannînin kat'îye göre konumu dikkate alınarak yapılan tasnifi içermektedir. bkz. *el-Muvâfakât*, III,184. vd.

namaz, zekat, oruç, hac, emri bi'l-m'aruf nehyi ani'l-münker, adalet vb.lerinin gereğine dair delilleri kat'î kategorisinde değerlendirmektedir.²⁷¹

b.Zannî Delil: Şâtıbî zannî delili de kat'î ile ilişkisini göz önünde bulundurarak şu şekilde sınıflandırmaktadır.

1.Kat'î bir asıl ile bağlantılı/kat'iden kaynaklanan zannî. Şâtıbî, kat'î bir asıldan kaynaklanması sebebiyle, bu zannîlerle amel edilmesi ve değerlendirmede dikkate alınmasını gerekli bulmaktadır. Şâtıbî'ye göre ahad haberlerin tamamı bu gruba girmektedir. Çünkü bu tür haberleri, “Kendilerine indirileni insanlara açıklaman için sana Kur'ân'ı(Zikir) indirdik.”²⁷² ayeti gereğince Kur'ân'ın açıklaması(beyan) kabul etmektedir.²⁷³

Abdest ve gusül temizlikleri, namaz ve haccın özellikleri ve bunun dışındaki Kitabın nasslarını açıklayan hadislerdeki verileri bu kategoride kabul etmektedir. Ayrıca alışverişin bazı türlerini, ribâyı vb.şeyleri yasaklayan hadislerin de; “Allah alışverışı helal ribâyı haram kıldı.”²⁷⁴ ve “Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin.”²⁷⁵ ayetlerinden kaynaklandığını, dolayısıyla da bu tür zannî gruba dahil olduklarını düşünmektedir.²⁷⁶

Yine delaleti zannî olan ahad (haberi vahid) veya mütevatir olarak nakledilen beyanlar da bu türdür. Örnek olarak Hz. Peygamberin “Zarar verme ve zararla

²⁷¹ el-Muvâfakât, III,184.

²⁷² Nahl 16/44.

²⁷³ el-Muvâfakât, III,184.

²⁷⁴ Bakara 2/275.

²⁷⁵ Bakara 2/188. Ayrıca bkz. Nisâ 4/29.

²⁷⁶ el-Muvâfakât, III,184-185.

karşılık verme yoktur."²⁷⁷ hadisi verilebilir. Bu hadis mana itibariyle kat'î esaslara dayanmaktadır.²⁷⁸ Şâtıbî haberi vahidlerin dikkatle değerlendirildiğinde, her birisinin bu şekilde kat'î bir sonuca dayandığını iddia etmektedir.²⁷⁹

2.*Kat'î asıllara zıt olan ve kat'î bir asıl tarafından desteklenmeyen zannî delil.* Şâtıbî'ye göre bu tür zannîlerin reddedileceği ve değerlendirmede dikkate alınmayacağı konusunda hiçbir kuşku yoktur.²⁸⁰ Şâtıbî haberi vahidin Kitaba arzını da bu konu ile bağlantılı görmekte ve kat'î zannî ölçüsünü kullanmaktadır. Örnek olarak Hz. Aişe, "Ölü, yakınının kendisine ağlamasından dolayı azap görür."²⁸¹ hadisini, "Hiçbir günahkar başkasının günahını yüklenmez. İnsan için sadece kendi çalıştığı vardır."²⁸² ayetindeki asla ters düştüğü gerekçesiyle reddetmektedir.²⁸³

3.*Herhangi bir kat'î asıl tarafından desteklenmeyen ve kat'î bir asla da ters düşmeyen zannî delil.* Bu zannî delilin kabul edilemeyeceğini düşünenler, bilinmeyen bir durum üzere hüküm bina edilemeyeceğini, istikranın da bunun mevcut olmadığı gösterdiğinden hareket ederler. Uygulanabileceğini düşünenler de zan ile amelin furuu fıkhıta mümkün olmasına dayanmaktadırlar. Konuya örnek olarak "*Katil varis*

²⁷⁷ Ahmed, *Musned*, I,313; İbn Mâce, *Sunen*, II,784, nu.2340,2341 (13.Kitâbu'l-Ahkâm 17.).

²⁷⁸ Şâtıbî, Bakara 2/231,233, Talâk 65/6 ayetler ile dinen her türlü zarar verme ve zarara yol açacak uygulamanın yasaklanmasını buna delil gösterir. *el-Muvâfakât*, III,185.

²⁷⁹ *el-Muvâfakât*, III,186.

²⁸⁰ Şâtıbî bunun sebebi olarak dinin esaslarına ters düşmesi ve sıhhatine herhangi bir destek/şahit bulunmamasını göstermektedir. *el-Muvâfakât*, III,186.

²⁸¹ Muslim, *Sahîh*, II,641-642, nu.928 (11.Cenâiz 23.)

²⁸² Necm 53/38-39.

²⁸³ Muslim, *Sahîh*, II,642, nu.929 (11.Cenâiz 23.); Geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, III,190 vd..

*olamaz.*²⁸⁴ hadisi gösterilmektedir. Şâtübî bu tür zannî delillerin sahih olması halinde dikkate alınmasına karşı değildir.²⁸⁵

Ayrıca Şâtübî, anılan zannîlerle amel etmenin sıhhatine dair bir delil getirme anlamında olmadığını, kat'înin hükmü altına girmekle kat'î muamelesi göreceğini, bu anlamda usûlcülerin haberi vahidi değerlendirmelerinin dışında bir anlamı kastettiğini de belirtir.²⁸⁶

B.KAT'Î-ZANNÎ VE USÛL

Şâtübî'nin usûlle ilgili en temel önermelerinden birisi de, “fıkıh usûlü zannî değil, kat'îdir.” önermesidir. Bunun en önemli dayanağı, usûlün, dinin küllilerine dayanmasıdır.²⁸⁷

Şâtübî'ye göre usûlün kat'î olduğu, istikra yöntemi ile yapılan değerlendirme sonucu ortaya çıkmıştır. “Zannî değildir” önermesini ise şu şekilde delillendirir.

1.Fıkıh usûlü şu üç esastan birine; akli prensiplere, şeri delillerden hareketle yapılan külli istikraya veya her ikisine beraberce dayanmalıdır. Şâtübî'ye göre bu sayılanların her birisi de kat'îdir. Dolayısıyla usûl de bunlara dayanması sebebiyle kat'îdir.

2.Eğer usûl zannî olmuş olsaydı, akli bir mesele ile ilintili olmazdı. Çünkü zan, akli esaslarda kabul edilmemektedir. Dini bir külliyeye de dayanıyor olmazdı.

²⁸⁴ Ahmed, *Musned*, I,49; Tirmizî, *Sunen*, IV,370, nu.2109 (30.Ferâiz 17.); İbn Mâce, *Sunen*, II,883-884, nu.2645,2646 (21.Kitâbu'd-Diyât 14.).

²⁸⁵ *el-Muvâfakât*, III,206-207.

²⁸⁶ *el-Muvâfakât*, III,207.

²⁸⁷ *el-Muvâfakât*, I,17-18.

Çünkü zan cüzilerle bağlantılı bir husustur. Zannın, dinin asıllarıyla bağlantılı olması kabul edilirse şüphe(şekk)nin de usûlle bağının kabul edilmesi gerekir ki o zaman değişikliğe uğraması kabul edilmiş olur.

3.Şâtıbî'nin zannînin usûlden sayılamayacağına dair bir diğer delili de; Fıkıh usûlünde zannî kabul edilirse, dini asıllar(usûlü'd-din) olarak ifade ettiği inanç esaslarında da zannînin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu kabul edilmediğine göre, usûlü fıkıhta da zannî kabul edilmez.

4.Şâtıbî'nin bir diğer dayanağı da, usûlde zannî kabul edilirse, asıllarda ihtilaf(görüş ayrılığı) çıkma ihtimalinin var olmasıdır. Kur'ân'ın korunmuşluğuna²⁸⁸ ve dinin tamamlandığına²⁸⁹ dair ayetlerde kastedilen, nass olarak konulmuş (mansus) külli esaslar(usûl)dir, cüzi meseleler değildir. Reel durum(vakıa) da, zanların(anlayışlar) farklılığı, cüzi nasslarda ihtimallerin çeşitliliği ve hataların varlığının kesinliği sebebiyle cüzilerin korunmadığını göstermektedir. Nitekim ayetlerin anlamlarına dair ahad haberlerde hata bulunmaktadır. Koruma altındaki Zikirden kasıt "külli" olandır. Buna göre her aslın kat'î olması gerekir. Ayrıca usûl kaideleri delillerin ölçülmesi için kullanılmaktadır. Zannîlerin ise böyle bir ölçüt olması mümkün değildir.²⁹⁰ Bütün bu delillerden "zannîler usûl olarak kabul edilmezler" sonucu çıkmaktadır.²⁹¹

²⁸⁸ Hicr 15/9.

²⁸⁹ Mâide 5/3.

²⁹⁰ *el-Muvâfakât*, I,18-23'den özetle.

²⁹¹ *el-Muvâfakât*, I,23. Şâtıbî bu sonucun hemen ardından, "usûlde yer alan ve kat'î olmayan konular, kat'îye tabi olan teferruat konulardır, usûlün zannî olduğu anlamında değildir" demektedir. *el-Muvâfakât*, I,24. Drazın da işaret ettiği gibi, bu zannîlerin varlığını kabul etmesi ve usûlde kat'î ve zannîleri ayırt etmemesi geride soru işaretleri bırakmaktadır. *el-Muvâfakât*, I,24, dpn. 1.

Usûl ilminde kullanılan mukaddimeler(öncül) ve dayanılan delillerin kat'î olması gerekmektedir. Çünkü bunlar zannî olursa ulaşılan sonuçlar da kesinlik(kat'îyet) ifade etmezler.²⁹²

Şâtıbî bu kat'î mukaddime ve delilleri üç kısımda ele almaktadır. a. Akli olanlar. Vücûb, cevâz ve muhalden oluşan, aklın hükümleri ile bağlantılı/dönük olanlar gibi. b.Örfi(alışıl gelmiş, adet) olanlar. Örfi olanlarda da örfen vacip, caiz ve muhal(imkansız) vardır. c.Nakli olanlar. En üst düzeyde olanlar delaleti kat'î olmak şartı ile lafzî mütevatir ve manevî mütevatir olan haberlerden yapılan çıkarımlar ve dinin verilerinin istikrasından elde edilen sonuçlardır.²⁹³ Usûl ilminde hükümlerin üçü aşmayacağı kanaatindedir. Bunlar da vücub (gereklilik), cevâz ve muhal (imkansızlık)dır. Şâtıbî'ye göre bunlara vuku' ve ademi vuku'(gerçekleşip gerçekleşmediği) de ilave edilir. Çünkü bir şeyin delil olup olmaması gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlıdır. Sahih olup olmaması ise akli, örfi ve nakli olmaları ile ilgilidir. Dolayısıyla herhangi bir konunun farz, mendup, mübah, mekruh veya haram olması, usûl ile ilgili olmadığından dolayı, usûl konuları arasında yer almaz.²⁹⁴

C.ŞER'Î DELİLLERDE KAT'İLİK

Şâtıbî'ye göre, şeri delillerde kat'îlik -yaygın kullanıma göre- bulunmamakta veya çok nadir olarak bulunmaktadır. Şâtıbî delillerden kastının "âhâd" olanlar

²⁹² *el-Muvâfakât*, I,25.

²⁹³ *el-Muvâfakât*, I,25.

²⁹⁴ Şâtıbî bunlara usûl konuları arasında yer verenleri ilimleri birbirine karıştırmakla itham etmektedir. *el-Muvâfakât*, I,25-26.

(haberi vâhid/âhâdu'l-edille') olduğunu belirtmektedir.²⁹⁵ Bu deliller haberi vahid ise, kat'îlik ifade etmediğinin açıkça ortada olduğunu; mütevatir olanların ise kat'îlik ifade etmelerinin, tamamı veya çoğunluğu zannî olan öncüllere bağlı olduğunu, zannî bir şeye bağlı olanın da sonuçta ifade ettiği değer zannî olmasının gerektiğini belirtmektedir. Şâtıbî bu öncülleri şu şekilde sayar: Luğavi nakil, nahvi görüşler, müşterekliğin olmaması, mecazın olmaması, şeri veya örfî nakil, idmâr(ızmar), umumun tahsisi, mutlakın takyidi, nasihin bulunmaması, takdim tehir ve akli bir aykırılık. Bütün bunlarla beraber kat'îyet ifade etmesini imkansız görmektedir. Şâtıbî'ye göre kat'î olduğu görüşünde olanlar da haddizatında bunların zannî olduklarını kabul etmekte, fakat bunların hissi ve nakli bir karine ile birlikte kesinlik ifade edeceği görüşündedirler. Bu ise çok ender hatta imkansızdır.²⁹⁶

Şâtıbî'yi anlamaya çalışan bazı araştırmacılar, Şâtıbî'nin "ahad" olarak nitelendirdiği hadisler hakkında yaptığı kat'î zannî değerlendirmesini, Kur'ân ayetleri hakkında yaptığı gibi bir kanaate varmıştır. Şâtıbî açıklandığı gibi haberi vahidlerin tamamını zannî kabul etmektedir. Mütevatir olanların ise kat'î olması şarta bağlıdır. Bu şartlar da zannîdir. M. Erdoğan da, sayılan şartların bütün nasslar hakkında olduğu hissine kapılmış ve "Şimdi bizim nass dediğimiz şeylerin en güçlü olanı Kur'ân ayetleridir. Herhangi bir Kur'ân ayeti bir kısmını sunduğumuz bu on ihtimale açık mıdır? Açıktır... Öyleyse bir nassın tek başına kat'îyet ifade etmesi hiçbir zaman mümkün değildir."²⁹⁷ şeklinde görüşünü açıklamıştır. Ayrıca Şâtıbî, sünnetin konumunun Kur'ân'a göre ikincil konumda olduğunu delillendirirken,

²⁹⁵ *el-Muvâfakât*, I,27-28.

²⁹⁶ *el-Muvâfakât*, I,28.

²⁹⁷ Erdoğan, Küllilik, s.10.

Kitabın kat'î sünnetin ise zannî olduğunu belirtmektedir. Sünnetteki kat'îlik, tafsilatında ve ayrıntılarında değil bütünüdür. Kitap ise bütünü ve ayrıntıları itibariyle kat'îdir.²⁹⁸ Zannî deliller birlikte değerlendirildiğinde bir sonuca ulaşıyorsa bu, kat'îyet ifade etmektedir. Şâtıbî bunu “manevi mütevatire” benzetmektedir.²⁹⁹

Şâtıbî delillerin birlikte değerlendirilmesi neticesinde “İslamın namaz, zekat ve benzeri beş esasının vücubu(farz olması) ortaya çıkmış, icmânın da delil olduğu yine bu yöntemlerle belirlenmiştir” demektedir.³⁰⁰

Şâtıbî'ye göre namazın vücubiyetine, “Namazı kılınız.”³⁰¹ ayetinden veya bir başka delilden ulaşılamaz. Fakat bu konu ile ilgili deliller birlikte değerlendirildiğinde, namazın farziyetinin dinin zaruri esaslarından biri olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.³⁰² Şâtıbî'nin, kat'î olan küllilerinin en genel olanları zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyattır. O, bu külli asılların kat'î olmasını öngörmektedir. Namaz da anılan istikra yöntemi ile zaruriyyatın altına dahil olmaktadır. Yoksa ki “namazı kılınız” ayetinin, kat'î olmadığını ifade etmek istememektedir. Çünkü Şâtıbî Kur'ân'ın bir bütün olarak ve ayrıntıları itibariyle kat'î olduğunu çok net bir biçimde ifade etmektedir.³⁰³

Burada Şâtıbî, hüküm verirken değil, usûlü(asılları) tespit ederken istikrayı kullanmaktadır. Kısaca, fıkıh usûlü kat'îdir; usûlde kullanılan öncüller (mukaddimeler) ve deliller de kat'îdir. “Her usûl kaidesi kat'î olmalıdır.” önermesini

²⁹⁸ *el-Muvâfakât*, IV,294.

²⁹⁹ *el-Muvâfakât*, I,28.

³⁰⁰ *el-Muvâfakât*, I,29-30.

³⁰¹ Bakara 2/110.

³⁰² *el-Muvâfakât*, I,29,31.

³⁰³ *el-Muvâfakât*, IV,294.

kastetmekte, fakat “her kat’î, usûle dahil olmalıdır/dahildir.” gibi bir iddiada bulunmamaktadır. Namazla ilgili vermiş olduğu ayet örneğini, kat’î zannî çerçevesi içerisinde usûl konusu olarak ele almasını, Şâtıbî’nin sistemine ancak bu şekilde yerleştirmek mümkün olmaktadır.

Ayrıca Kitabın teferruatıyla beraber kat’î olması³⁰⁴ sübut ve nakli açısından; delillerin tamamının tek tek değerlendirildiğinde zannî olduğunu ifade etmesi ise, ayetlerin de zannî olduğu kabul edilirse, ayetlerdeki zannîliğin delalet açısından³⁰⁵ olduğuna hükmedilerek bu iki ifade arasındaki çelişki de ortadan kaldırılmış olur.

VIII.AKIL-NAKİL ETKİLEŞİMİ

Şâtıbî’nin anlayışında aklî deliller, delalete bağımsız olarak kullanılmazlar. Çünkü yapılan inceleme/tetkik dinî bir konuda yapılan incelemedir. Akıl ise şer’î/dinî konularda hüküm koyucu değildir.³⁰⁶

Şâtıbî aklî delillerin kullanılmasını, naklî delillerle birlikte veya naklî delillerin kullanılma metodunu belirlemede ya da naklî delillerin menâtını (dayanağını ve sebebini) kontrol etmede vb. durumlarda mümkün görmektedir.³⁰⁷

³⁰⁴ *el-Muvâfakât*, IV,294.

³⁰⁵ Bkz. *el-Muvâfakât*, IV,294, dpn.2.

³⁰⁶ *el-Muvâfakât*, I,27,30.

³⁰⁷ *el-Muvâfakât*, I,27.

A.AKLIN NAKLE TABİ OLMASI

Şâtıbî'ye göre naklin ve aklın birbirini destekler mahiyette olduğu durumlarda dahi, nakil öncelikli kabul edilir ve aklın kendisine 'tâbi olduğu unsur' şeklinde değerlendirilir. Akıl ise arka planda ve nakle uyan bir konumda bulunduğu kabul edilir. Akıl naklin kendisine tanıdığı alan ölçüsünde inceleme ve değerlendirmede dikkate alınır.³⁰⁸ Yani Şâtıbî'nin sisteminde aklın dikkate alınacağı alanı da belirleyen nakil kabul edilmektedir.³⁰⁹

Şâtıbî bu tezini şu akli delillere dayandırır.

a.Aklın, naklin belirlediği sınırı aşması caiz olursa, naklin böyle bir sınır tespit etmesinin bir anlamı olmaz. Oysa ki Şâtıbî'ye göre, olması gereken böyle bir sınırın varlığıdır.

b.Şâtıbî'ye göre akıl bir konunun husun veya kubuh yönü(iyi veya kötü olup olmadığı) konusunda karar vermede yetkili değildir. Eğer akla dinin sınırladığı çizgiyi geçme yetkisi verilirse husun ve kubuh konusunda da bu yetki kabul edilmiş olur ki bu, dinin genel ilkelerine aykırıdır.³¹⁰

c.Şâtıbî'ye göre aklın, naklin sınırlarının ötesine geçmesi kabul edilirse, bunun varacağı son nokta olan dinin akılla ortadan kaldırılmasına/iptaline de olur verilmesi gerekir ki bu imkansızdır ve batıldır. Çünkü Şâtıbî'ye göre dinin(şeriat) anlamı; "mükelleflerin fiilleri, sözleri ve inançları ile ilgili sınırların tespit edilmesidir. Din bütün bunların içeriğinin bir bütünüdür." Şâtıbî'ye göre bunlardan

³⁰⁸ Aklın ve naklin birbirine tanıdıkları alan ve akılla naklin etkileşimi hakkında bkz. Erdoğan, *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s.42.

³⁰⁹ *el-Muvâfakât*, I,125.

³¹⁰ *el-Muvâfakât*, I,125.

herhangi birinin sınırının aşılmasına olur vermek her birinin aşılmasına olur vermek anlamına gelecektir. Ayrıca bir sınırın aşılmasının doğru kabul edilmesi, o sınırın varlığının doğru olmadığı anlamına gelmektedir. Bütün bunları kabul etmek dinen imkansızdır.³¹¹

Şâtıbî her halükarda aklın nakle hakim konumda olamayacağını –her türlü itiraza rağmen- üzerine basarak belirtmektedir.³¹²

B.AKILLA NAKLİN ÖRTÜŞTÜĞÜ BİLGİ ALANI

Şâtıbî kesinlik ifade edip etmeme açısından bilgileri üç kısma ayırmaktadır. Bunlar; a.Asıl ve itimat edilen bilgi, b.Kesinlik taşımayan bilgi, c.Her ikisi dışında kalan ve makbul olmayan bilgi. Bunlardan birinci kısım kati olan veya katiye dayanan bilgidir. Şâtıbî'ye göre din bu tür bilgi düzeyindedir ve koruma altındadır.³¹³ Şâtıbî bu bilginin akli olmadığını, vaz'î olduğunu özellikle vurgulamakla beraber; vaz'î olanların da bazen kesin bilgi ifade etmede aklilerle aynı doğrultuda olabildiklerini belirtmektedir. Şâtıbî dini bilginin de bu türde olduğunu ifade eder. Çünkü dini konudaki bilgi tam istikrâ(tümevarım) neticesinde elde edilen bir bilgidir ki, akılda devamlı(muttarid) ve genel, sabit ve değişmez, her dem hakim(etken) konumda olan küllilerden oluşan bir birikim meydana getirir. Bu sayılanlar akli küllilerin (genel esasların) özellikleridir. Akli külliler varlık aleminden alınmış

³¹¹ *el-Muvâfakât*, I,131. Şâtıbî birinci noktanın, kıyasın kabulünü tehlikeye düşüreceği yönündeki itiraza katılmamakta ve kıyasın sadece akli bir tasarruf olmadığını, aksine delillerin –yine onların verdiği sınırlılık ve genişlikte- incelenmesi ile ilgili bir işlem olduğunu ifade etmektedir. *el-Muvâfakât*, I,133.

³¹² *el-Muvâfakât*, I,135.

³¹³ Hicr 15/9.

olmakla beraber Şâtıbî bu bilginin akli değil vaz'î olduğunu düşünmektedir. Bu yönüyle şer'î külliyyat ile eşittirler, aralarında fark bulunmamaktadır.³¹⁴

Şâtıbî'ye göre ilmin bu kısmına ait üç özellik vardır. Bunlar, a.Genellik ve devamlılık. b.Sabit ve değişmezlik. c.Hakim (etken) konumda olması.³¹⁵

C.ŞER'Î DELİLLER-AKLÎ ÖNERMELER İLİŞKİSİ

Şâtıbî'ye göre şer'î deliller akli önermelere ters düşmez. O, bu görüşünü şu akli delillerle desteklemektedir.

a.Şer'î delillerin akli önermelere ters düşmesi durumunda, bu delillerin şeri veya başka herhangi bir hüküm için delil olmaları mümkün değildir. Çünkü deliller mükellefler tarafından kabul edilmeleri için ortaya konmuş esaslardır. Herhangi bir ters düşmede gereğini yapma bir yana muhataplar tarafından kabul dahi edilmezler.

b.Deliller akli önermelere ters düşmüş olsalar, ilgili delillerin gereği ile yükümlülük, kapasite üstü bir yükümlülük (teklîf-i mâ lâ yutâk) olurdu. Böyle bir durum yükümlülük açısından bakıldığında aklın kabul ve tasavvur dahi etmediği, hatta aksini tasavvur edip kabul ettiği hususlarla yükümlü tutulmuş olacaktı. Böyle bir durumu da aklın kabul etme zorunluluğundan söz etmek ise imkansızdır. İlgili durum kabul edilecek olursa kapasite üstü yükümlülük de kabul edilmiş olur ki, bu usûlen geçersiz(batıl) bir durumdur.

c.İstikrâ ile ortaya çıktığı üzere yükümlülüğün kaynağı akıldır. Akıl ortadan kalktığı zaman yükümlülükten söz edilememekte ve ilgili kimseler sorumsuz başıboş

³¹⁴ *el-Muvâfakât*, I,107-108.

³¹⁵ Bkz. *el-Muvâfakât*, I,108-110.

varlıklara benzemektedirler. Yükümlülüğün kabul edilebilmesi için aklın deliller vasıtasıyla kabule ulaşması gerekmektedir. Oysa ki deliller akli önermeler doğrultusunda gelmemiş olsa akıllı bir insanı ikna etmeleri; akılsız, bunak, çocuk vb. bir kimseyi ikna etmekten daha zor olurdu. Böyle bir durumda da anılan kimselerden yükümlülüğün düşmesi gibi akıllı kimseden de düşmesi gerekirdi ki bu geçersiz bir sonuçtur.

d.Şer’î delillerin akli önermelere ters düşmesi durumunda Hz. Peygamber zamanında inkar edenler öncelikli olarak eleştirilerinde bunu kullanırlardı. Çünkü dinin reddedilmesi hususunda insanlar arasında en fazla istekli olanlar yine ilk dönem inkarcıları olmuşlardır. Onların dini reddetmek için iftiralara varan eleştirilerde buldukları ve Hz.Peygamber hakkında sihirbaz, deli, yalancı vb. ithamları ile, Kur’ân hakkında da sihir, şiir, uydurma, insan öğretisi, öncekilerin mitolojileri vb. sözleri bilinmektedir. Onlar bunun yerine, ‘Bu, akla uygun değil.’ ya da ‘Bu, akla ters.’ şeklinde itirazlarda bulunurlardı. Şâtıbî’ye göre böyle bir itirazın olmaması onların dinin içeriğini kavradıklarını ve onu akla uygun bulduklarını göstermektedir.

e.Şâtıbî’ye göre bir diğer delil de istikrâ(tümevarım)dır ki, üstün akılların onu tasdik etmesi ve ister istemez boyun eğmesi, şer’î delillerin akli önermeler doğrultusunda olduğunu göstermektedir.³¹⁶

Şâtıbî’ye göre dinin akli önermelere ters olmayacağını dil ve makasından bilgi sahibi olanlar rahatlıkla anlayabileceklerdir.³¹⁷

³¹⁶ *el-Muvâfakât*, III,208-210 özetle. Bu noktada hurûf-û mukatta’a (sûre başları) ve müteşâbihlerle ilgili bazı itirazların geleceğini düşünen Şâtıbî bunlara da uygun cevaplar vermektedir. Adı geçen konular hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. I. Bölüm, “Hurûf-u Mukatta’a” ve “Müteşâbihler” başlıkları.

D.DEĞERLENDİRME

Şâtıbî'nin görüşlerinden de istifade edilerek vahyin akla, aklın da vahye bırakmak zorunda olduğu bir alan bulunduğu fikri yerleşik bir kanaattir.³¹⁸ Şâtıbî, özellikle dini konularda, nakil merkezli hareket edilmesi gerektiğini ve aklın hareket kabiliyeti olan alanın nakille belirlendiğini ısrarla belirtmektedir. Buna rağmen o, - dini hususlar merkezli olarak- aklın nakle bırakmak zorunda olduğu bir alandan bahsetmemektedir. Akılla naklin örtüştüğü alanların varlığını kabul etmektedir ki bu konunun tabiatı gereğidir. Buna rağmen Şâtıbî, bu konularda dahi nakle öncelik verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü din, vahiy kaynaklıdır ve vahiy kaynaklı olan bu bilgi, onun bilgi sisteminde birinci derecede doğruluk değeri olan bir bilgidir.

Yine Şâtıbî şer'î delillerin akli önermelere ters düşmeyeceğini de ifade etmektedir. Bunu da özellikle yükümlülük merkezli olarak değerlendiren Şâtıbî, yükümlülüğün bulunabilmesi için dini delillerin akli önermelere ters düşmemesinin pek tabi olarak gerekli olduğunu savunmaktadır. Dini çıkarımların metot ve kaynağının(menât) tespitinde de aklın rolünü kabul etmektedir.

³¹⁷ *el-Muvâfakât*, III,213. Bu noktada Şâtıbî, Nâfi' b. el-Ezrâk'ın İbn 'Abbâs'a (68/687) çeşitli ayetler ile ilgili olarak sorduğu ve sonraki literatüre de "*Mesâil-i Nâfi' b. el-Ezrâk*" olarak geçen sorulara İbn 'Abbâs tarafından verilen cevapları ve bu cevapların akliliğini örnek olarak vermekte ve 'bu cevaplarda olduğu gibi her şey yerli yerine oturtulacak olursa dinin ve Kur'ân'ın akli (ma'kul) olacağını' belirtmektedir. Ayette yer alan "*Eğer o, Allah'tan başkasından gelse idi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*" (Nisâ 4/82.) ifadesini de delil olarak kabul etmektedir. Bkz. *el-Muvâfakât*, III,213-216.

³¹⁸ Örnek olarak bkz. Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s.42. Görüşler Erdoğan'a ait olmasına rağmen en önemli argümanlarını Şâtıbîye dayandırması sebebiyle örnek olarak kullanılmıştır.

IX.MAKÂSİD ANLAYIŞI

A.TANIM VE GENEL İLKELER

Şâtıbî'nin makâsîd anlayışı, fıkıh usûlü ilminin konusu olmakla birlikte, usûlünün temel ögesini teşkil etmesi sebebiyle, genelde dinin özelde de Kur'ân'ın anlaşılmasında dikkate alınması gerekmektedir. Bu sebeple onun makâsîd anlayışına kısaca genel hatları ile değinilecek ve makâsîd ile ne kastettiği ortaya konulmakla yetinilecektir.

Şâtıbî'nin, sisteminin temelini teşkil etmesine rağmen makasîdın bir tanımını yapmadığı bilinmektedir.³¹⁹ Makâsîd konusunda özel çalışmaları olan Tâhir b. Âşûr (1293/1973) tanım mahiyetinde şu açıklamayı yapar; “Hukukun Genel Gayeleri, hukuk normlarının özel bir türüne ait olacağını düşünemeyeceğimiz şekilde, bütünü veya çoğunda Şârî'ce göz önüne alınmış nitelikler ve hikmetlerdir. İslâm'ın nitelikleri, genel gayesi ve hukukun mutlaka göz önünde bulundurduğu özellikler bunlar içine girer. Aynı şekilde, sadece bazı norm türlerinde değil, çoğu norm türlerinde gözetilmiş hikmetler de bunlar arasında yer alır.”³²⁰ Bu, tanım olarak kabul görmemiş ve “Makâsîd, teşrîin bütün aşamalarında Şârî' tarafından kastedilen hükümdür.”³²¹ ve “Makâsîd, kulların maslahatına yönelik olarak, dinin gerçekleştirmek için ortaya koyduğu gayelerdir.”³²² gibi tanımlar yapılmıştır.

³¹⁹ Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd*, s.17; Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve Makâsîdu's-Şerî'a*, s.119. Şâtıbî, sistemini makâsîd anlayışına dayandırmıştır. Makâsîdî usûlde ilk defa ortaya atan ilim adamı değildir. Şâtıbî öncesi makâsîd hk. bkz. Raysûnî, *age.*, s.35 vd.

³²⁰ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s.78.

³²¹ Ubeydî, *age.*, s.119.

³²² Raysûnî, *age.*, s.19.

B.ŞÂTİBÎ VE MAKÂSİD ANLAYIŞI

Şâtıbî'nin fıkıh usûlü sisteminde makâsıdın yeri ve önemi; “Şâtıbî'nin İslam hukuk felsefesinin temel doktrinini İslâm hukukunun hedef ve gayeleri –makâsıdu'ş-şerîa- oluşturmaktadır. O, İslâm hukuk bütünlüğünün sadece kaynak birliğiyle değil, gaye birliğiyle birlikte gerçekleşeceği sonucuna varmıştır. Bu kavramı geliştirmek için Şâtıbî, hukukta gaye –makâsıd- doktrinini, hukukun tek hedef ve gayesi olan maslahat veya insanlığın iyilik ve refahı olgusuyla açıklamıştır.”³²³ şeklinde ifade edilmektedir.

Şâtıbî'nin sisteminde makâsıd iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisi Şâri'in maksatları, ikincisi ise mükellefin maksatlarıdır. O, Şâri'in maksatlarını dört ana bölümde inceler. Bunlar, Şâri'in başlangıçta dinin vaz'ındaki kastı; dinin anlaşılacak için konulmuş olması; dini, gereği ile yükümlü tutmak için koymuş olması; mükellefin dinin hükmü altına girmesi(nde Allah'ın kastı).³²⁴

a.Şâtıbî'nin Makâsıd Anlayışının Temelleri

Şâtıbî genel anlamda dinlerin konuluş gayesinin, hem bu dünyada hem de sonrasında kulların maslahatlarına yönelik olduğunu ifade eder.³²⁵ Bu kanaate nassların tümevarımla değerlendirilmesi neticesinde varıldığını belirten Şâtıbî, Peygamberlerin gönderilmesinin ve yaratılışın gayelerini belirten ayetleri delil olarak kullanmaktadır. “*Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki*

³²³ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s.197.

³²⁴ *el-Muvâfakât*, II,7-8. bkz. Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s.197 vd.

³²⁵ *el-Muvâfakât*, II,9.

*insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.*³²⁶ *"Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."*³²⁷ *"O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır."*³²⁸ *"Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım."*³²⁹ *"Hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve yaratandır."*³³⁰

Bunlara ilave olarak Şâtıbî, hükümlerin belli bir illete dayalı olduklarını ifade eden nassların da konuya delil olacakları kanaatindedir.³³¹ Bunlarda bazıları şunlardır: (Abdest ile ilgili ayette,) *"Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; ama sizi temizlemek ve şükretmeniz için, size olan nimetini tamamlamak ister."*³³² (Oruçla ilgili olarak,) *"Ey İman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız diye, size de farz kılındı."*³³³ (Namazla ilgili,) *"Şüphesiz namaz, hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar."*³³⁴ (Kible hakkında,) *"İnsanların aleyhinize bir delili olmaması için, her nerede olursanız yüzünüzü o tarafa (Mescid-i Harâm) çevirin."*³³⁵ (Cihat hakkında,) *"Haksızlığa uğratarak kendilerine savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmalarına izin*

³²⁶ Nisâ 4/165.

³²⁷ Enbiyâ 21/107.

³²⁸ Hûd 11/7.

³²⁹ Zâriyât 51/56.

³³⁰ Mülk 67/2.

³³¹ el-Muvâfakât, II,12.

³³² Mâide 5/6.

³³³ Bakara 2/183.

³³⁴ Ankebût 29/45.

³³⁵ Bakara 2/150.

verilmiştir.”³³⁶ (Kısâsla ilgili olarak,) “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır.*”³³⁷ (Tevhîdin yerleştirilmesi hakkında,) “*Kıyamet gününde, ‘biz bundan habersizdik’ demeyesiniz diye,... (Allah Teâlâ,) ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demiş, (onlar da) ‘Evet şahidiz’ demişlerdi.*”³³⁸

Şâtıbî bu ve benzeri nasslardan hareketle, hükümlerin belli bir illete bağlı olmalarının, dinin genel prensipleri yanında bütün tafsîlî hükümleri için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmaktadır.³³⁹

b.Şâri’ Açısından Makâsıda Bakışı

b1.Şâri’in Başlangıçta Dinin Vaz’ındaki Kastı

Şâtıbî’ye göre dinî (şer’î) hükümler yaratılıştaki maksatlarının korunmasına yöneliktir. Bu tür maksatlar zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç kısımdır.³⁴⁰

1.Zarûriyyât: Bunlar Şâtıbî’nin sisteminde “olmazsa olmazlar” olarak ifade edebileceğimiz hususlardır. Din ve dünya işlerinin gerçekleştirilmesi kendilerine bağlı olan, bulunmamaları durumunda dünyevî konularda kargaşanın, ahiretle ilgili hususlarda ise kurtuluşun yerini hayal kırıklığının alacağı konulardır. Zarûriyyât Şâtıbî’ye göre beş kısımdan ibarettir. Bunlar; dinin, nefsin (canın), neslin (soyun), malın ve aklın korunmasıdır. Şâtıbî’ye göre sayılan bu hususlar, bütün dinlerde ortak

³³⁶ Hacc 22/39.

³³⁷ Bakara 2/179.

³³⁸ A’râf 7/172.

³³⁹ Şâtıbî, kelam ilminin tartışma alanı içerisine giren, ilgili hususun ‘Allah için vâcip mi yoksa câiz mi’ olduğu hakkındaki tartışmaları konu edinmemektedir. *el-Muvâfakât*, II,13.

³⁴⁰ *el-Muvâfakât*, II,17.

olarak gözetilmişlerdir.³⁴¹ Zarûriyyâtın korunmasından kasıt; zarûriyyât olarak belirtilen hususlara varlık kazandırmak, onların varlığının muhafazasını sağlamak ve onları ortadan kaldıracak veya kaldırmaya yönelik olan şeyleri de onlardan uzaklaştırmaktır.³⁴²

2.Hâciyyât: Bulunmadıkları ya da gerçekleşmedikleri zaman doğacak olan kargaşa ve olumsuzluklar zarûriyyât kadar olmamakla beraber; rahatlık sağladıkları ve sıkıntıyı ortadan kaldırdıkları için ihtiyaç duyulan; gözetilmedikleri zaman ise sıkıntı doğuran unsurlar Şâtıbî'nin sisteminde hâciyyât olarak ifade edilir.³⁴³

3.Tahsîniyyât: Şâtıbî tahsîniyyâtı; üstün ahlak (mekârimu'l-ahlâk) olarak nitelendirdiği, uygun davranışlar gösterip hoş karşılanmayan davranışlardan uzak kalma olarak nitelemektedir. Şâtıbî'ye göre tahsîniyyât olarak ifade edilen hususlar, zarûriyyât ve hâciyyât asılları üzerine artı bir güzellik olması içindir. Çünkü bunların olmaması durumunda zarûriyyât ve hâciyyâtın zarar görmesi söz konusu değildir.³⁴⁴

Tamamlayıcı Unsurlar (Mükemmilât): Şâtıbî'nin sisteminde zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın tamamlayıcı unsurları ve onları mükemmelleştiren hususlar

³⁴¹ *el-Muvâfakât*, II,19-20. Örnek vermek gerekirse Şâtıbî'nin sisteminde; iman ve namaz, oruç, hac, zekat vb. ibadete taalluk eden hususlar dinin korunmasına yönelik; yemek, içmek, giyim, barınma vb. dini literatürde 'âdât' olarak nitelenen beşeri davranışlar nefsin ve aklın korunmasına yönelik; 'muâmelât' olarak adlandırılan hususlar ise öncelikle neslin ve malın, dolaylı olarak da nefsin ve aklın korunmasına yönelik konulardır. *el-Muvâfakât*, II, 18-20 özetle.

³⁴² *el-Muvâfakât*, II,17-18.

³⁴³ *el-Muvâfakât*, II,21. Şâtıbî örnek olarak; ibadetlerde hastalık ve yolculuk gibi özel durumlar için verilen ruhsatlar; 'âdât' ile ilgili olarak, helal olan yiyecek, içecek, giyim ve barınmada temiz ve kalitelisinin tercih edilmesi; 'Muâmelâtta' ise kırâz, müsâkât, selem vb. alışveriş türlerini vermektedir. *el-Muvâfakât*, II,21-22 özetle.

³⁴⁴ *el-Muvâfakât*, II,22-23. Şâtıbî bu türe örnek olarak; ibadetler hususunda (temizlikle ilgili olan bütün hususları içeren) necâsetin giderilmesi, örtünme, nafîle-sadaka vb. şeylerle Allah'a yaklaşma; 'âdât' ile ilgili olarak, yeme içme âdâbı, israf ve cimrilikten kaçınma vb.; 'muâmelât'la ilgili olarak da, pis şeylerin satımını yasaklamak vb. durumları göstermektedir. *el-Muvâfakât*, II,22-23 özetle.

da vardır. Bunların bulunmaması durumunda zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât hiçbir şekilde zarara uğramazlar.³⁴⁵

Şâtıbî'nin anlayışında, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın kendi aralarında bir derecelendirme söz konusudur. Zarûrî maksatlar (zarûriyyât), hâciyyât ve tahsîniyyât için asıl niteliğindedir. Dolayısıyla tahsînî, hâcî maksadın; hâcî ise, zarûrî maksadın gerçekleşmesine hizmet etmesi hasebiyle aslolan ve hedeflenen zarûrî maksadın gerçekleşmesi ve korunmasıdır. Şâtıbî'ye göre zarûriyyât olarak sayılanlar her ilâhî dinde ortak olan hususlar ve asıllardır (usûlu'd-dîn).³⁴⁶

Şâtıbî'ye göre Allah'ın dini vaz'etmekteki maksadı, "uhrevî ve dünyevî maslahatların gerçekleştirilmesidir".³⁴⁷ Ona göre, bu minval üzere vaz'edilmesi için dinin, her türlü yükümlülük (teklîf) için ve her türlü ortamda bulunan mükellefler için "ebedî, küllî ve genel" olması gerekmektedir. İslam Dininde de bu özelliklerin var olduğunu özellikle vurgulamaktadır.³⁴⁸

b2.Dinin, Anlaşılma İçin Konulmuş Olması

Şâtıbî, dinin Şârî' tarafından konuluşunda (vaz') "anlaşılma" maksadının göz önüne alındığını bu konuya özel bir bölüm ayırmak suretiyle vurgular.

³⁴⁵ *el-Muvâfakât*, II,24. Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın tamamlayıcı unsurları ve bunların şartları hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, II,24-30.

³⁴⁶ *el-Muvâfakât*, II,43. Bu noktadan hareketle Şâtıbî şu önermeleri sunmaktadır. a.Zarûrî, kendi dışındakiler için asıldır, b.Zarûrî ihlale uğradığı zaman ona bağlı olan diğerleri de ihlale uğrar, c.Diğerlerinin ihlale uğraması, kendisine bağlı oldukları zarûrînin ihlalinin gerektirmez, d.Tahsînî ve hâcînin genel anlamda zarar görmesi sebebiyle, bundan zarûrî herhangi bir açıdan etkilenebilir, e.Hâcî ve tahsînînin zarûrî için korunması gerekir. Geniş bilgi ve izahları için bkz. *el-Muvâfakât*, II,31-43.

³⁴⁷ *el-Muvâfakât*, II, 62. Uhrevî maslahatlar için bkz. *el-Muvâfakât*, II,54-61, dünyevî maslahatlar hk. tartışmalar için bkz. *el-Muvâfakât*, II,44-53.

³⁴⁸ *el-Muvâfakât*, II,62. Şâtıbî'ye göre dinî anlamda maslahatlar insanların dünyevi konudaki bakış açılarına göre değil, ahirete yönelik bir dünya hayatına göre belirlenmiştir. Bu izahla maslahat konusundaki spekülasyonların önüne geçmek istemektedir. bkz. *el-Muvâfakât*, II,63 vd. Aklın ise, dünyadaki maslahat ve mefsedetleri ayrıntıları ile kavramasının imkansızlığına dikkat çeken Şâtıbî, ancak dinin maslahat ve mefsedetlerin genel esaslarını ortaya koyduktan sonra tecrübe vb. yollarla kavrayabileceğini belirtir. *el-Muvâfakât*, II,78.

Şâtıbî'nin dinin, dolayısıyla da dinin temel kaynağı olan Kur'ân'ın anlaşılması noktasında vurguladığı en önemli husus “*arabîlik*”tir. ‘Arap dili merkezli, dilin üslûbu ve esbâb-ı nüzûlü de içine alan tarihi bağlamın verileri’ arabiliğin çerçevesini oluşturmaktadır.³⁴⁹

Şâtıbî'nin sisteminde dinin ve de Kur'ân'ın anlaşılabilirliğinin temel şartlarından bir diğeri de “*ümmî*” bilgi düzeyidir. Şâtıbî'ye göre, Kur'ân'ın ifadeleri kendisinin anlaşılabilir olduğunu vurgulaması sebebiyle,³⁵⁰ ilk muhatapları da onu doğru ve Kur'ân'ın öngördüğü şekilde anlamışlardır. Bu sebeple onun anlaşılması için ilk muhataplarının bilgi düzeyi olan ümmîlik dışında bir birikimi öngörmek gerekmemektedir.³⁵¹

Bununla beraber Şâtıbî, dinin ve Kur'ân'ın anlaşılmasında lafız-mana dengesi ve bu dengede mana ağırlığının bilinmesine de işaret etmektedir.³⁵²

b3.Dinin, Gereği İle Yükümlü Tutulmak (Teklîf) İçin Konulmuş Olması

Şâtıbî'ye göre Allah dini, gereği ile yükümlü tutmak için koymuştur, yükümlülükte orta yolu benimsemiştir ve yükümlü tutulan hususlar mükellefin gücü ve kapasitesi dahilindedir. Şâtıbî'nin sistemi incelendiğinde dini her hususa yükümlülük (teklîf) merkezli baktığı görülecektir.³⁵³ Bu konu fikhın konusu olması

³⁴⁹ *el-Muvâfakât*, II,101 vd. Geniş bilgi için bkz. II.Bölüm “Arabilik” konusu.

³⁵⁰ Yusuf 12/2 vb. ayetler.

³⁵¹ *el-Muvâfakât*, II,109 vd. Şâtıbî'nin ümmîlik üzerinde ısrarla durmasına rağmen Kur'ân'ın ve dini herhangi bir şeyin, ümmînin anlayış düzeyi ötesinde bir düşünce veya fiili reddetmemektedir. Mes'ûd, *age.*, s.218. Ümmîlik, Şâtıbî'nin sistemindeki yeri, doğurduğu sonuçlar ve tartışmalar için bkz. II.Bölüm “Ümmîlik” konusu; İlk muhatapların bilgi düzeyi ve ümmî bilgi düzeyinde Kur'ân'ın anlaşılmasının sonuçları için bkz. I.Bölüm “İlmî Tefsir” konusu.

³⁵² Şâtıbî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasında lafız ve manaya atfettiği değer ve öncelikler hakkında bkz. II.Bölüm “Lafız-Mana Dengesi” konusu.

³⁵³ Geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, II,171 vd.

hasebiyle geniş olarak ele alınmayacaktır.³⁵⁴ Tefsir konuları incelenirken yeri geldikçe değinilmiş ve yükümlülükle ilişkisi kurulmuştur.

b4.Mükellefin, Dinin Hükümü Altına Girmesi(nde Allah'ın Kastı)

Şâtıbî, mükellefin, dinin hükümü altına girmesinde Allah'ın kastını, “mükellefin arzularının dışına çıkarılarak, -zorunlu olarak onun kulu iken- kendi isteği ile Allah'a kul olması” olarak ifade eder.³⁵⁵

Bunu delillendirmek için şu naslardan istifade eder; Kulların, Allah'a kulluk ile onun emir ve yasakları altına girmek için yaratıldığına açıkça delâlet eden naslar; “*Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım*”³⁵⁶ “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş olursunuz.*”³⁵⁷ Allah'ın bu maksadına muhalefetin yerildiği naslar; “*Biz (ona): Ey Dâvud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle karar ver! Seni Allah'ın yolundan saptırmaması için sakın arzularına uyma!*”³⁵⁸ “*Azgınlık edene ve dünya hayatını yeğleyene gelince; (bilsin ki), cehennem onun varacağı yer olacaktır.*”³⁵⁹ Dünya ve ahiretle ilgili maslahatların hevâ ve heves peşinde koşmakla gerçekleşmeyeceğine dair tecrübe ve naslar; “*Eğer gerçek onların heveslerine uysaydı, gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi.*”³⁶⁰

³⁵⁴ Yükümlülük (teklîf) ve Fıkıh Usûlü'ndeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Şa'ban ,*Usûl*, s.197 vd.; Ebû Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.271 vd.; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersaâdet, İstanbul ts., s.76 vd.

³⁵⁵ *el-Muvâfakât*, II,289 vd.

³⁵⁶ Zâriyât 52/56.

³⁵⁷ Bakara 2/21. Ayrıca bkz. TâHâ 20/132, Bakara 2/177, Nisâ 4/36.

³⁵⁸ Sâd 38/26.

³⁵⁹ Nâziât 79/37-39. Ayrıca bkz. Nâziât 79/40-41, Necm 53/3-4, Câsiye 45/23, Mü'minûn 23/71, Muhammed 47/14,16.

³⁶⁰ Mü'minûn 23/71.

c.Mükellef Açısından Makâsıda Bakışı

Şâtıbî'nin mükellef açısından makâsıda bakışının temelini niyet oluşturmaktadır. O, ameller niyetlere göredir, esasını kabul etmekte ve bunun ibadet ve âdetler için geçerli olduğunu düşünmektedir. Maksat ve niyete göre bir eylem ibadet olurken, aynı eylem niyete göre kişiyi din dışına çıkarabilir. Şâtıbî secde eyleminin Allah veya put için yapılmasının doğurduğu sonuçları örnek olarak verir.³⁶¹

Şâtıbî'nin delil niteliğinde ortaya koyduğu nasslar ise şunlardır; *“Halbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve haniflerden olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekat vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.”*³⁶² *“O halde sen de dini Allah'a has kılarak kulluk et.”*³⁶³ *“Gönlü iman ile dolu olduğu halde (inkara) zorlanan müstesna, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar eder gönlünü kafirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlardır.”*³⁶⁴

C.DEĞERLENDİRME

Şâtıbî'nin makâsıd anlayışına usûl içerisinde verdiği yer ve atfettiği değer asıl itibarıyla Fıkıh Usûlü'nün konusudur. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında Şâtıbî'nin sistemini tespit etmeye yönelik olarak yapılan bu çalışmada makâsıda özel bir yer ayrılmasının sebebi, makâsıdın onun sisteminde işgal ettiği yer, bunun

³⁶¹ el-Muvâfakât, III,7-8 vd.

³⁶² Beyyine 98/5.

³⁶³ Zümer 39/2.

³⁶⁴ Nahl 16/106. Ayrıca bkz. Tevbe 9/54, Bakara 2/231, Nisâ 4/12, Âl-i İmrân 3/28.

yanında da dinin dolayısıyla da Kur'ân'ın anlaşılmasında makâsîd kuramının dikkate alınmasının gereğine yaptığı atıftır.

Onun, Şâri'in maksatları arasında saydığı, “dinin anlaşılmak için konulmuş olması” meselesi ise, dinin temel kaynağı olan Kur'ân'ın anlaşılması ile doğrudan ilgilidir. Çünkü Şâtîbî'ye göre dinin anlaşılmak üzere konulmuş olması (vaz'), temel kaynağı olan 'Kur'ân'ın da anlaşılmak üzere vaz' edildiği ve de ilk muhataplarından itibaren de anlaşıldığı' sonucuna götürmektedir. Şâtîbî bu noktadan hareketle, ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamış olduklarını, onun anlaşılması için ise onların bilgi düzeyini (ümmî) yeterli görmektedir. Yani ümmiliğin asıl kaynağı makasîd anlayışıdır.

Şâtîbî ayrıca dinin dolayısıyla da Kur'ân'ın anlaşılması için ilk muhatapların dili ve bu dilin özellikleri yanında, tarihi bağlamı da içeren arabîlik meselesine atıf yapmaktadır. Dolayısıyla arabîliğin de temel dayanak noktası yine Şâtîbî'nin sisteminin en önemli unsuru olan makâsîd kuramıdır.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında yararlanılan çağdaş metodolojilerden biri olan hermenötikte 'yazarın niyeti' eksenli tartışmalar,³⁶⁵ -her ne kadar Şâtîbî'nin içerisinde yetiştiği İslâmî ilimler ortamı, onun varlık ve bilgi anlayışı tam anlamı ile hermenötik metot ile örtüştürülemezse de makâsîd ile karşılaştırılabilir. Şâtîbî'nin varlık anlayışında Allah ve onun kelâmı olan Kur'ân ile onun bilgi anlayışında Kur'ânî bilgiye atfettiği değer (Kur'ân anlayışı ve Kur'ân metninin doğrudan sahibi olan Allah hakkındaki varlık anlayışı); hermenötik metotta ifade edilen, metnin tarihiliği ve metnin yazarının anılan tarihi ortamın bir

³⁶⁵ Örnek olarak bkz. Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, s.46 vd.

parçası olduğuna dair ön kabuller ile benzeşmemektedir. Şâtıbî ile ilgili bu bilgiler göz ardı edilerek yapılacak bir değerlendirmenin, o ve fikirleri hakkında yanlış yorumların yapılmasına yol açabileceği dikkatten uzak tutulmamalıdır.



SONUÇ

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri tarih boyunca, Kur'ân İlimleri ve tefsir usûlünün de içinde bulunduğu İslâmî ilimlerle meşgul olanların meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ı anlama metodolojisiyle tefsirciler yanında fıkıh usûlcüleri de kendi ihtiyaçları doğrultusunda sistemli bir biçimde meşgul olmuşlardır. Fıkıh usûlü özel olarak Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yöntem sorunları ile ilgilenmemesine rağmen, bu konuda önemli bir konuma sahiptir.

“Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi” isimli araştırmamız; Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kendi döneminde farklı bir metodoloji önerdiği kabul edilen ve bir fıkıh usûlü alimi olan Şâtıbî'nin, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminin günümüz tefsir usûlü terminolojisi çerçevesinde ortaya konulmasından ibarettir.

Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlama metodolojisinin özelliklerini ortaya koyarken, onun müstakil bir tefsirinin ve tefsir usûlüne dair eserinin olmadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Şâtıbî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasına dair verdiği bilgiler arasından öncelikle Kur'ân Tarihi ve Tefsir Usûlü ile ilgili olan -günümüz Tefsir Usûlü eserlerinin içeriğini oluşturan konular- ele alınmıştır. Şâtıbî'nin Tefsir Usûlü konularına bakışında ortak nokta; bu konulara bir tefsirci gibi değil de fıkıhçı gözüyle bakması ve her bir konuya yükümlülük (teklîf) merkezli yaklaşmasıdır. Bu onun makâsıd

teorisinin bir gereğidir. Çünkü makâsıd anlayışındaki unsurlardan biri de, Allah'ın dini yükümlü tutmak için vaz'etmiş olmasıdır. Dolayısıyla dinde anlaşılan her meselenin/ Kur'ân nassının, anlayan üzerinde yükümlülük doğuracağı kanaatindedir.

Şâtıbî'nin ilim anlayışı (bilgi teorisi) da fikirlerinin bu yönde olmasının diğer bir sebebidir. Onun ilim anlayışına göre bilgi, amelle (pratikle) birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. Kur'ân ifadelerini bu açıdan ele alan Şâtıbî, Kur'ân'ın içerdiği her bir hususun pratiğe yönelik olan bir yönünün var olduğunu öngörmektedir. Bu anlayışa göre Kur'ân, ayetlerinin sadece anlaşılmasını değil, anlaşılanların anlayanlardaki etkilerini de görmek istemektedir.

Şâtıbî'nin tefsir literatüründe özel olarak anılmasının bir diğer sebebi de ilmî tefsire sistemli ilk itirazları yapan alim olmasıdır. Onun ilmî tefsire itirazının sebepleri arasında fıkıh usûlcüsü olması, dolayısıyla da Kur'ân'ı anlama faaliyetine sadece yükümlülük çerçevesinden bakmasıdır. Kur'ân'ın ilmî veriler doğrultusunda anlaşılmasına yol açılırsa bunun muhataplara yüklenecek bir görev olmasından endişe etmektedir. Sistemi içerisinde her bir konuda özellikle de ilk muhatapların ümmiliğini izah ederken, yükümlülüğe ayrı bir yer ayırması bunun en önemli göstergesidir.

Şâtıbî, ilmî tefsire karşı çıkmak için karşı çıkmamakta; sistemini üzerine kurduğu makâsıd, ümmîlik, arabîlik vb. unsurlar sebebiyle ilmî tefsire olumsuz bakmaktadır.

Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlama sisteminde "ümmîlik" önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in ve Kur'ân'ın ilk muhataplarının bu vasıfla nitelendirilmesi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de içinde bulunduğu toplum için bu

ifadeyi kullanması Şâtıbî'nin en önemli dayanakları olmuştur. Şâtıbî, tarihi gerçeklerden de hareket etmektedir. Kur'ân'ın bizzat kendisinin ifade ettiği “*anlaşılmak için nazil olmuş olması*”, ilk muhatapları tarafından da eksiksiz olarak anlaşılması gerektiği sonucuna götürmektedir. İlk muhataplarının (ümmî) bilgi düzeyleri göz önüne alınacak olursa, onlar tarafından anlaşılacak hitabın, yine onların bilgi düzeylerinde olması tabiidir. Aksi takdirde tam bir anlama/anlaşılma faaliyetinden söz etmek mümkün değildir.

Ümmilik, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bazı sınırlılıklar getirmektedir. Öncelikle ilk muhatapların bilgi düzeyi esas alınmış ve Kur'ân da onlar tarafından tam olarak anlaşılmış ise, daha sonraya ait herhangi bir anlayış veya herhangi bir veri ışığında Kur'ân'ın anlaşılmasını onaylamak mümkün olmamaktadır. Bu da Şâtıbî'nin “ilmî tefsir hareketine karşı ilk sistemli itirazı yönelten” olarak usûl kaynaklarında yer almasına neden olmuştur.

Ümmi toplumun bilgi düzeyi esas alındığında ortaya çıkan bir diğer sonuç da; Kur'ân'ın dilbilimsel yönünün anlaşılmasında, kendi dili olan Arapça'nın kuralları ile beraber ilk muhataplarının dili kullanma özellikleri ve temayüllerinin de göz önünde bulundurulması gerçeğidir.

Şâtıbî'nin, bir konuda uzmanlaşmak ve o konu ile ilgili ilmi donanımlara sahip olmakla, sadece ilgili konu ile sınırlı kalmak şartı ile, “ümmiliğin kalkmasından” söz etmiş olması da dikkat çekicidir. Bu da Şâtıbî'nin sistemindeki tıkanıklık ile kendisine yöneltilen ve temelinde “ümmî düzeyi asıl kabul etmesi” yatan eleştirilerin çözümünde önemli bir ipucudur. Şâtıbî, -fıkıh usûlcüsü olmasının da etkisiyle- bu düzeyi sadece yükümlülük gerektiren hususlarda vazgeçilmez kabul

etmektedir. Ucu açık bir yükümlülüğün olamayacağından hareketle yükümlülükte bir düzey belirlemenin önemi açıktır.

Kur'ân'ın yükümlülük hususunda en alt seviye olarak "ümmiliği" temel alması hem ilk dönem hem de günümüz açısından anlaşılabilir bir husustur. Çünkü yükümlülük (teklîf) en alt seviyede tutulmazsa, dinin "genellik ilkesine" ters düşülmüş olur.

Şâtıbî'nin makâsîd teorisinde, kanun koyucunun maksatlarından birisi de "dinin anlaşılacak üzere konulmuş olması"dır. Dolayısıyla ilk muhataplar da dini ve Kur'ân'ı anlamışlardır. Onların anlama alanı dışında kalan ve Kur'ân'a yüklenen her bir anlam, ilk muhatapların bilgi düzeyi dışında kalacağı ve Kur'ân'dan o manayı anlamadıkları sonucunu doğuracağı için sorunludur. Onun bu anlayışını –makasîd anlayışının bir diğer unsuru olan "din yükümlülük için konulmuştur" prensibi sebebiyle- yükümlülük çerçevesinde değerlendirirsek ve de yükümlülük gerektiren anlamlar dışında kalan anlamaları hariç tutarsak tefsire bir hareket alanı sağlamış oluruz.

Şâtıbî'nin anlama yönteminde; "külli-cüzî dengesi," "lafız-mana dengesi" ve asıl kastolunanın mana merkezli anlama olduğuna yaptığı atıf, "zâhir-bâtin ilişkisi," "kat'î ve zannî"nin belirlenip usûl ve hükümde kullanımının iyi tespit edilmesi, akıl ve naklin yerli yerine oturtulması, dini konularda naklin yer açtığı alanda aklın kullanılması ile "makâsîd" anlayışının birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Şâtıbî'nin anlayışında "ucu açık bir anlama ve yorumlama"dan da söz etmek oldukça güçtür. Onun sisteminde anlamanın kuralları vardır. Fakat bu, onun, her tür anlama ve yorumlama faaliyetini ümmilik bilgi düzeyine ve arabî bağlama hapsettiği

şeklinde anlaşılmalıdır. Onun sistemini genel özellikleri çerçevesinde, “*sınırlı ve sorumlu bir anlama ve yorumlama*” faaliyeti olarak adlandırabiliriz. Bu noktada ümmilik bu sınırlardan biridir. “Arabîlik”le birlikte dinin ilk muhataplarının anlama alanı doğrultusunda bir açı oluşturur. Bu açının derecesi aynı kalmak şartı ile ucu açıktır. Anlama ve yorumlamanın yolunu aydınlatan ışığa benzetebileceğimiz “makâsıd” anlayışı doğrultusunda ve yukarıda belirtilen açının içerisinde kalındığı sürece zihinsel faaliyet alanı vardır.



BİBLİYOGRAFYA

‘Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu‘cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

‘Abdulhâlik, ‘Abdulğanî, *Hucsiyyetu’s-Sunne*, Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, Beyrut 1986.

Ahmed Bâbâ, Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed Bâbâ et-Tinbuktî (h.1032), *Neylu’l-İbtihâc bi Tatrîzi’d-Dîbâc* (İbn Ferhûn’un *ed-Dîbâc’ı* ile birlikte), Mısır h.1351.

Ahmed, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts.

Akdemir, Salih, “İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine”, (Draz, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*’ya yazılan giriş).

_____, *Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümeleleri*, Akid Yay., Ankara 1989.

_____, *Son Çağrı Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, Şûle Yay., İstanbul 1992.

_____, "Kıraat Sorunu," *Dinî Araştırmalar*, c.4 sy.11, ss.19-34, Eylül-Aralık 2001, Ankara 2001.

_____, "Kur'ân'ı Anlamak", "Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak," *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, ss.165-176, Fecr Yay., Ankara 1995.

_____, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*, Şûle Yay., İstanbul 1998.

'Alî, 'Abdurrahmân Âdem, *el-İmâm eş-Şâtibî 'Akâdetuhû ve Mevkîfuhû mine'l-Bide'ı ve Ehlihâ*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1998.

Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn Seyyid Mahmûd (h.1270), *Rûhu'l-Meânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Aydüz, Davut, *Kur'ân'a Dair İncelemeler*, Nil Yay., İstanbul 2000.

_____, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yay., İstanbul 2000.

Brockelmann, Carl, *GAL.*, Leiden 1938.

Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Cû'fî (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.

_____, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1989.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-'Arabiyye*, I-VI, thk. Ahmed 'Abdu'l-Ğafîr Attâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır ts.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.

Curcânî, 'Alî b. Muhammed Seyyîd Şerîf (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1990.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakim Ve Meal-i Kerim* I-III, nşr. Mürşid Çantay, İstanbul, 1990.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, terc. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul 1999.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., İstanbul 1996.

Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, Mim Yay., Ankara 1983.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, I-III, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (FıkıhUsûlü)*, trc. Abdulkâdir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 2000.

Ekin, Yunus, "Endülüs Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, ss.247-266, Sakarya 2001.

Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1990.

_____, “İmam Şâtıbî Bağlamında Rasûlullah’ın ve Ümmetin Ümmiliği (Ümmîlik),” *Tebliğ ve Makaleler*, Basılmamış Makale (MÜİF. Ktp. Genel, nu.8115), ss.1-14, İstanbul 1995.

_____, “Kur’an’da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz’îlik Dengesi –Şâtıbî Örneği- (Küllîlik),” *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, ss.1-41, yay. haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998

_____, “Makâsıd-ı Şerî’a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması (Makâsıd),” Basılmamış Tebliğ, ss.1-12, (Kutlu Doğum Haftası) Ankara 2001.

_____, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1995.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (h.370), *Tehzîbu’l-Luğa*, I-XV, thk. ‘Abdu’s-Selâm Serhân, ed-Dâru’l-Mısriyye, ts. ys.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

Ferré, Frédéric, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul 1999.

Fierro, Maribel, “al-Shatibî”, *The Encyclopedia of Islam IX*, ss.364-365, Leiden 1996.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, I-IV, Daru’l-Cîl, Beyrut ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid (505/1111), *Cevâhiru’l-Kur’ân*, ys. 1329 h.

Göka, Erol; Abdullah Topçuoğlu; Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme)*, Vadi Yay., Ankara 1999

Guiraud, Pierre, *Anlambilim La Semantiqué*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1999.

Gümmüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayhan Yay. İstanbul 1990.

Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları I-II*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1991.

Halefullâh, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1972.

Hamevî, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî (h.626), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-X, Matba'atu's-Seâde, Mısır 1324/1906.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, trc. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1990.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir (1293/1973), *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi (Mekâsıdu's-Şer'ati'l-İslamiyye)*, trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

_____, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ys. ts.

İbn Ferhûn, İbrâhîm b. 'Alî (h.799), *ed-Dîbâcu'l-Muzheb fi M'arifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezheb*, Mısır h.1351.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut h.1379.

İbn Haldun, ‘Abdurrahmân b. Muhammed, (784/1382), *Kitâbu’l-‘İber*, I-VII, ys. ts.

_____, *Şifâu’s-Sâil li Tehzîbi’l-Mesâil*, thk. Muhammed b. Tavît et-Tancî, AÜİF. Yay., Ankara 1958.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (h.275), *Sunen*, I-II, Dâru’l-Hadîs, Kahire ts.

İbn Mansûr, ‘Abdu’l-Vehhâb, *A’lâmu’l-Mağribi’l-‘Arabî*, ys. 1979.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî (h.711), *Lisânu’l-Arab*, I-XV, Beyrut ts.

İbn Ruşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (595/1198), *Faslu’l-Makâl*, Matba‘atu’l-‘İlmiyye, Mısır h.1313.

İbnu’l-Esîr, Mecdu’d-Dîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (h.606), *en-Nihâye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, I-V, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

İbnu’l-Hatîb, Lisânu’d-Dîn Muhammed b. Sa‘îd (776/1374), *el-İhâta fî Ahbâri Ğarnâta*, (nşr. Muhammed ‘Abdullah ‘Înân) Mektebetu’l-Hâncî, I-IV, Kahire 1973-1978.

Karaman, Hayreddin, “Değerlendirme”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, Bayrak Yay., İstanbul 2000.

Kattân, Mennâ’, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1990.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu‘cemu’l-Kabâili’l-‘Arabiyye el-Kâdîme ve’l-Hadîse*,

_____, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.

Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Ankara 1996.

Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yay., Ankara 1993.

Kırca, Celal, *İlimler Ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Nşr., İstanbul 1993.

Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi," *İslâmiyât*, 7/3, ss.43-58, Ankara 2004.

Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi," *Kur'ân ve Dil Sempozyumu*, ss.19-30, Van 2001.

_____, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.

Kotan Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001.

Kur'an ve Dil–Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu, Düzenleyen; Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van 1982.

Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, haz. Kurav Vakfı, Bayrak Yay., İstanbul 2000.

Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (h.671), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX + F, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

Kuzgun, Şaban, *Dört İncil*, İstanbul 1991.

Lévi-Provençal E., "Nasrîler", *İA.*, IX, ss.114-115, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1960.

- _____, “Şâtibe”, *İA.*, IV, ss.337, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Munestirî, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Kahire h.1349.
- Mahmasânî, Subhî, *el-Mucâhidûne fî'l-Hakk*, Beyrut ts.
- Makkarî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed et-Tilimsânî (h.1041), *Nefhu't-Tîb fî Ğusni'l-Endelus er-Ratîb*, ys. ts.
- Mâlik, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta'*, (Yahyâ b. Yahyâ Nüshası), Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1411/1990.
- Matthew, Donald, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi Ortaçağ Avrupası*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Yay., İstanbul 1988.
- Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslam Hukuk Teorisi (Islamic Legal Philosophy)*, trc. Muharrem Kılıç, İz Yay. İstanbul 1997.
- _____, “Şâtibî’de Anlam Teorisi,” trc. Muharrem Kılıç, *İslamî Araştırmalar*, X/1,2,3, ss. 168-173, Ankara 1997; (“Shatibî’s Theory of Meaning,” *Islamic Studies*, XXXXII/1, ss.5-16, Pakistan 1993.)
- Meşînî, Mustafa İbrâhîm, *Medresetu't-Tefsîr fî'l-Endelus*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.
- Mucârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. 'Alî el-Endelûsî (h.862), *Bernâmeucu'l-Mucârî*, nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Beyrut 1982.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (h.261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991.

Müftüoğlu, Ömer, *Eski Ahitte ve Kur'ân'da V-S-Y Kökünüñ Semantik Açıdan İncelenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

Nass, İhsan, *Kitâbu'l-Kabâili'l-'Arabiyye Ensâbihâ ve A'lâmihâ*, I-II, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

Okumuş, Mesut, *Gazzâli'nin Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998.

Özdağ, Musa, *Feyizler*, I-VI (Hamle Yay., İstanbul 1992), VII (Doğuş Yay., Adapazarı 2002).

Özdemir, Mehmet, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar," *AÜİF. Dergisi*, XXXVI, ss.233-254, Ankara 1997.

_____, "Endülüs", *DİA*, c.XI, ss.211-225, İstanbul 1995.

_____, "Gırnata", *DİA*, c.XIV, ss.51-57, İstanbul 1996.

_____, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994,1997.

Özek, Ali ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Medine 1992.

Özlem, Doğan (derleyen), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazular*, Ark Yay., Ankara 1995.

_____, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, (I-II), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazuları*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Bâtnilik ve Bâtını Te'vil Geleneği)*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.

_____, “Şâtübî'nin Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *İslâmiyât*, III/1, ss.71-94, Ankara 2000.

Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

_____, “Kur'ân-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İAD.*, V/3, ss.175-193, Ankara 1991.

Palmer, F.R., *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, trc. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.

Parlak, Nizamettin, *Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

Rabinow, P; William Sullivan (derleyenler), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trc. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.

Rafî'î, Mustafa Sâdık, *I'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1990.

Râğîb, Ebu'l Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Fadl el-İsfehânî (~ h.425), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1992.

Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetu'l-Makâsüd 'inde'l-Îmâm eş-Şâtubî*, el-M'ahedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia 1995.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, I-XXXII+F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, I-(II, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1998.), Om Yay., İstanbul 2000.

Sa'îdî, 'Abdu'l-Mute'âl es-Sa'îdî, *el-Muceddidüne fi'l-İslâm*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire ts.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.

Searle, J.R., "Söz Eylem Nedir", trc. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, Ed. Doğan Aksan, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1982.

Sem'ânî, Ebû Sa'îd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (h.562), *el-Ensâb*, I-V, thk. 'Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1988.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân Nedir?*, Şûle Yay., İstanbul 1999.

_____, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yay., İstanbul 1994.

_____, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şûle Yay., İstanbul 1996.

Seybold, C.F., "Gırnata", *İA.*, IV, ss.779-781, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964.

Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yay., İzmir 1997.

Sözen, Edibe, *Söylem, Paradigma*, İstanbul 1999.

Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân (911/1505), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1987.

Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara 1993.

Şâfi'î, İmâm Muhammed b. İdrîs (204/820), *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, İstanbul 1985.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421.

_____, *el-İ'tisâm*, (I-II), thk. Mahmûd T'amuhû Halebî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

_____, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.

_____, *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtıbî*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Matba'atu'l-Kevâkib, Tunus 1985.

Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.

Şeyban, Lütfi, *Reconquista, Endülüüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yay., İstanbul 2003.

Şimşek, Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (h.310), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Tancî, Muhammed b. Tavîr, İbn Haldun'un *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*'ine yazdığı önsöz, AÜİF. Yay., Ankara 1958.

Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre (h.279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh (h.283), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyeti'l-Kubrâ, Mısır h.1329.

Tümer, Günay; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1988.

Türker, Ömer, "Şâtıbî'nin Kur'ân Tefsiri'ne Yaklaşımı," (Basılmamış Makale), İstanbul ts.

Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtıbî ve Makâsıdu's-Şerî'a*, Beyrut 1992.

Uğur, Hakan, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı," Basılmamış Doktora Semineri, ss.1-76, Konya 2003.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1991.

Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998.

Veşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib ve'l-Câmi'u'l-Mağrib an Fetâvâ Ehli İfrîkiyye ve'l-Endelus ve'l-Mağrib*, I-XII.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989.

Yılmaz, Ömer, *Şâtîbî'de Sünnetin Delillîği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002.

Yörük, İsmail; İsmail Şık, "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği," *Dinî Araştırmalar*, 7/19, ss.173-189, Ankara 2004.

Yücel, Hakan, *Şâtîbî'nin el-Muvafakat'ında Kitap Delili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002.

Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XX, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1994.

Zebîdî, Zeynu'd-Dîn Ahmed b. Ahmed b. 'Abdi'l-Latîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, trc. ve şerh, Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kâhire 1976.

Zerkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1988.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh (794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1990.

Zeydân, 'Abdulkerîm, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, İstanbul 1993.

Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, I-X, ys. 1954.



ÖZET

Baltacı, Burhan, Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005, X+237 s.

“Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi” isimli araştırmamız, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kendi döneminde farklı bir metodoloji önerdiği kabul edilen ve bir fıkıh usûlü alimi olan Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (v. 790/1388), Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminin günümüz tefsir usûlü terminolojisi çerçevesinde ortaya konulmasına yöneliktir.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, araştırmanın konusu, önemi ve metodu belirtildikten sonra; Şâtîbî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında olabildiğince kısa bilgi verilmiştir. Şâtîbî'nin Kur'ân'ı anlama metodolojisine doğrudan etkisi sebebiyle, yaşadığı çevre ile etkilendiği şahıs, olay veya ortamın tespiti için hayatına ve dönemine genel hatlarıyla bir bakış yapılmıştır.

Birinci bölümde; Şâtîbî'nin Kur'ân tarihine, tefsir usûlüne ve sorunlarına, ilmî tefsire, Ulûm'ul-Kur'ân'a ve sünnetin Kur'ân tefsirindeki yerine dair görüşlerine değinilmiştir.

İkinci bölümde; Şâtîbî'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminin iskeletini teşkil eden temel kavramlar ele alınarak, bu kavramlara yüklediği anlamlar ve kavramların sınırları tespit edilmiş olup bunlara yüklediği anlamlara dair yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir.

Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar yer almaktadır.

ABSTRACT

Baltacı, Burhan, Shâtibî's Exegesis of Qur'ân, PhD. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005, X+237 p.

Abû Ishâq Ibrâhim b. Mûsâ b. Mohammad al-Lakhmî al-Shâtibî (d.790/1388) is one of the important muslim thinkers and jurists (faqîh). Shâtibî was grew up in Granada (in al-Andalus/Muslim Spain) where had become a center of knowledge (al-'ilm. Shâtibî, his learning in law and jurisprudence, had unique opportunity of studying with the well-known scholars of Arabic language and literature of his time.

In this study we discussed Shâtibî's apprehending of Qur'ân and his exegesis. In the introduction, we reviewed Shâtibî's biography. In this part, Shâtibî's life, works and historical background along with political, social, cultural and economic developments in fourteenth century in Granada.

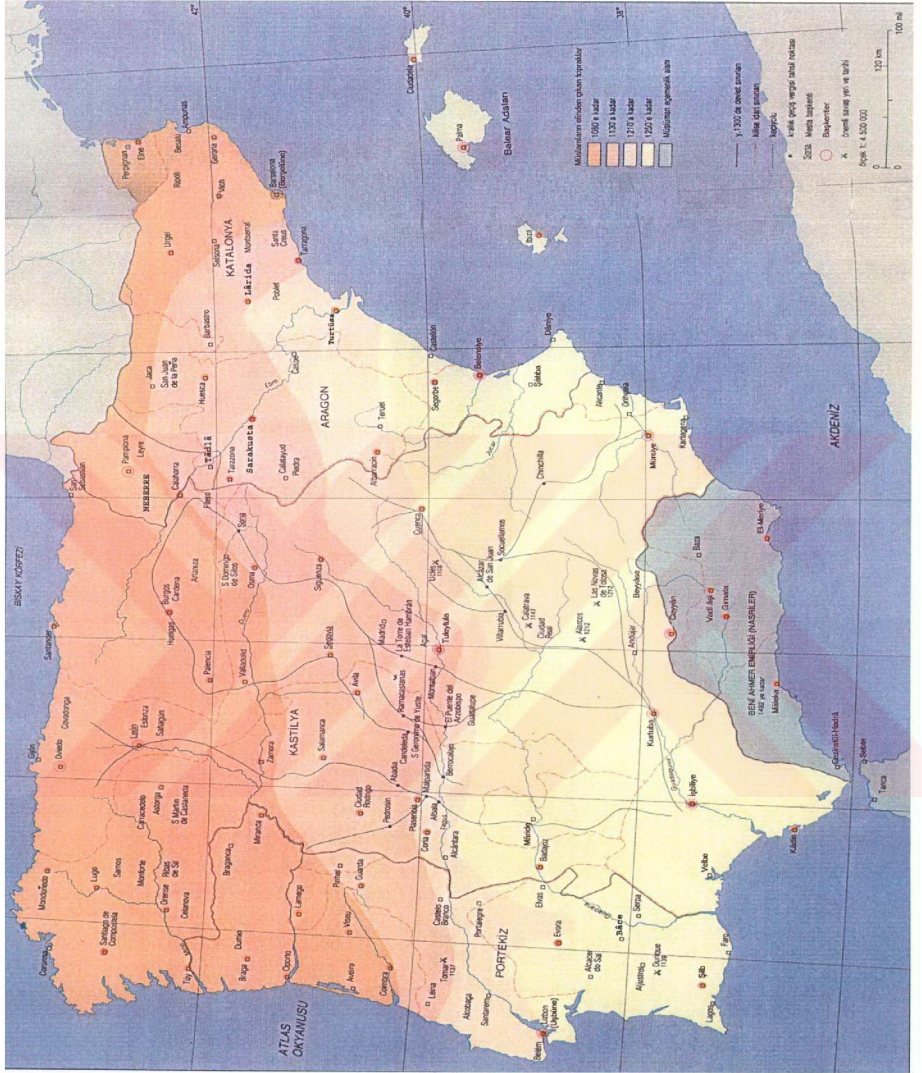
In the first chapter, we discussed Shâtibî's views in exegesis of Qur'ân and History of Qur'ân with descriptive method.

We reviewed in the second chapter "conceptual foundations of Shâtibî's understanding of Qur'ân (ummiyyah, arabiyyah, maqâsid al-Shariah etc.)." The universality within a language system should better be termed as generality. In case of Arabic language, Shâtibî adopted the term ummiyyah. Shâtibî identified the Arabs of the Qur'ânic period as ummiyyûn and further defined it as ignorance of the Sciences of ancients.

The final chapter was assigned to research and discuss Shâtibî's Qur'ânic explanation method. The presented study has ended with conclusion.

EK: Harita: Şâtıbî'nin Yaşadığı Dönemde Endülüs ve Benî Ahmer Devleti (Nasrîler).¹

¹ Mathew, Donald, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi Ortaçağ Avrupası*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Yay., İstanbul 1988, s.114, (harita yeniden düzenlenmiştir.)



Ek: Şâtıbnî'nin Yaşadığı Dönemde Endülüslü ve Benî Ahmer Devleti (Nasrîler).