188294

TARİHTEN GÜNÜMÜZE

KUR'AN İLİMLERİ ve TEFSİR USÛLÜ

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 188294
Tas. No: 297.201
TAR.G



İLİM YAYMA VAKFI
Kur'an ve Tefsir Akademisi

© İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi
Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 01

Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü

Editörler
Bilal GÖKKIR
Necdet YILMAZ
Ömer KARA
Muhammed ABAY
Necmettin GÖKKIR

Redaksiyon
Bilal GÖKKIR
Necdet YILMAZ

Grafik Tasarım: TN İletişim
Baskı: Özkan Matbaacılık / İvedik Ankara

ISBN 978-605-5932-27-5
1. Baskı: Ağustos 2009

Yazılardaki üslup ve hukuki sorumluluk yazarlara aittir.

İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi
Molla Hüsrev Mahallesi Akifpaşa Sokak
No:2 34134 Vefa, Eminönü / İstanbul
tel.: 0212. 511 22 90 - faks: 0212. 511 22 90
e-posta: yazakademisi@gmail.com

Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı

–Şâtıbî Örneği–

Burhan BALTACI
Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

Tefsir Usûlünün Yeniden İnşâsı Meselesi

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması nüzulünden itibaren muhataplarının temel meselesi olmuştur. Vahyin nüzulünün devam ettiği dönemde, tebliğ ve tebyin sorumluluğunun da bir sonucu olarak, doğru anlama Hz. Peygamber'in kontrolünde gerçekleşmekte idi. Hz. Peygamber sonrasında ise sahabe, doğruya en yakın anlama ulaşabilmede yine ondan gelen rivayetleri öne almakla beraber "esbâb-ı nüzûl" olarak Ulûmu'l-Kur'an içerisinde önemli bir yer tutan, âyetlerin hangi bağlamda nazil olduğunu ifade eden ve temelde yine rivayetlere dayanan birikimi çerçeve olarak kabul etmiş ve bu çerçeve içinde anlamanın sınırlarını belirlemeye özen göstermişlerdir. Bu dönem tefsir faaliyetinin hadis külliyatı içerisinde şekillendiğini göz önünde bulunduracak olursak rivayet konusuna bu denli önem atfedilmesinin nedenlerini de daha iyi kavramış oluruz.

Tefsir tarihinin hadis külliyatı dışındaki ilk kaynakları sayabileceğimiz *Ğarîbu'l-Kur'an* türü eserlerdeki âyetleri anlama usûlü ise dilbilimin çizdiği sınırlar ve filolojik tahlillere dayanır. Kur'an âyetlerinin anlam alanlarına dair ilk müstakil eserler (tefsirler) telif edilmeye başlandığı dönemde hangi çerçevede bu anlama faaliyetinin yapıldığını gösteren, sınırların nerede başlayıp nerede bittiğine dair bizlere ipuçları veren yani ilgili eserlerdeki anlama usûlünü gösteren en önemli kaynaklar yine bu tefsirlerin mukaddimeleri olmuştur.[1]

Bu tarihi seyir içerisinde sonraki aşama müstakil usûllerin teşekkül ettiği dönemdir. Bu dönemin en belirgin vasfı ise günümüzde usûl eserleri olarak kabul ettiğimiz kaynakların Ulûmu'l-Kur'an olarak isimlendirilen ve Kur'an'ın anlaşılması için bilinmesi gereken ilimleri ihtiva eden bir içeriğe sahip oluşlarıdır. Bu içeriğin doğrudan, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın metodolojisi anlamında anlaşılan Tefsir Usûlü olarak değerlendirilmesi zor görünmektedir. Zaten ilgili kaynakların, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân, el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'an* gibi kendi isimlerinde yer alan "Ulûmu'l-Kur'ân" ifadesi de bir anlama usûlü önerme iddialarının olmadığı şeklinde düşünülebilir.

Günümüze kadar gelen dönemde –Ulûmu'l-Kur'an dışında– Kurân'ı anlama metodu olarak kabul edilecek bir Tefsir Usûlü faaliyetine rastlamak imkanı ise bulunmamaktadır.[2] Günümüzde özellikle Türkçe Tefsir Usûlü olarak kaleme alınan literatürde üç ana bölüm bulunmaktadır. Bu alandaki saygın yerini vurgulamadan geçemeyeceğimiz İsmail Cerrahoğlu Hocamızın tertip ettiği usûl içeriği hala tekrar edilmektedir.[3] Bu tertibe göre ilk bölümde nüzulünden metinleşme tarihine kadarki dönemi esas alan "Kur'an Tarihi" yer almaktadır. İkinci bölüm yukarıda içeriğinden bir nebze bahsettiğimiz "Ulûmu'l-Kur'ân," üçüncü bölüm ise Hz. Peygamber ile başlayan ve müstakil telif edilen tefsirlerle devam edip günümüz tefsir faaliyetleri ve bunların sınıflandırılması ile sonuçlanan, aynı zamanda kendi içerisinde de tasnif problemleri taşıyan bir "Tefsir Tarihi"dir.[4] Bu üçlü ayırımın her biri Tefsir bilimi içerisinde ayrı birer uzmanlık alanıdır ve Tefsir Usûlü ile ilgileri

---

[1] İlk dönem mukaddimelerdeki usûl ile ilgili özel bir çalışma yapan SDÜİF'den Ali Bulut'un doktora çalışmasının sonuçlarını ilgiyle beklediğimizi de burada ifade etmem gerekmektedir.

[2] Tefsir Usûlünün imkânı ve günümüz algılamaları hakkındaki tartışmalara örnek olarak bkz. Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu," *İslâmiyât (İslami İlimler Sorunu Özel Sayısı)*, c. 6, sy. 4, Ankara 2003, s. 69-84; Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?," *İslâmiyât (İslami İlimler Sorunu Özel Sayısı)*, c. 6, sy. 4, Ankara 2003, s. 85-104.

[3] Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1989.

[4] Tefsir Tarihinin yapisal problemleri hakkında bkz. Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine," *İslâmiyât*, c. 8, sy. 1, Ankara 2005, s. 11-24.

kabul edilmekle beraber, Tefsir Usûlü içerisinde değerlendirilmesinin ciddi sorunları barındırdığı düşünülmektedir.

Ulaşabildiğimiz Tefsir Usûlü eserleri arasında özellikle Türkçemizde, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlü olarak algılanabilecek bir Tefsir Usûlü denemesine Halis Albayrak'ın –hacmi küçük olmasına rağmen– "Kur'an'ın anlaşılması ve Yorumlanması" adlı üçüncü bölümü ile içerik olarak orijinal ve ilk olma özelliği ile dikkati çeken *Tefsir Usûlü* adlı eserinde rastlıyoruz.[5] Bu eser yeni bir anlama usûlüne doğru alınan yolun ilk adımları olmuş fakat devamında beklenen adımlar atılamamıştır. Aynı yönde adımlara ise ilk baskısından çok şey beklediğimiz fakat beşinci baskısında rastladığımız (dördüncü baskıdan itibaren eserde yer alan) "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi" adlı bölümü ile bu alanda epey bir mesafe alınmasını sağlayan Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* adlı eseridir.[6] Bu eserle birlikte artık Tefsir Usûlü alanında yapılan çalışmalarda bu yeni anlama ve yorumlama yöntemi denemesinden müstağni kalınamayacağı ve yeni adımların da atılacağı beklentisi açıkça kendini göstermiştir.

Tebliğin Sınırları

Bu tebliğde "Tefsir Usûlü" ile kastedilen, elde mevcut usûllerden ziyade Kur'an'ı anlama usûlüdür (metodoloji). Ancak günümüz literatüründe elde mevcut kaynaklar da usûl olarak telif edildiklerinden dolayı onlardan da Tefsir Usûlü olarak bahsedilecek, ayrımın zarurî olduğu durumlarda açıklayıcı ifadelere yer verilecektir. Tefsir Usûlünün yeniden inşası ile kastımız, "inşa" kelimesinin sözlük anlamları arasında da yer alan "yeniden yazma" faaliyetidir. Yoksa bir bütün olarak Tefsir geleneği içerisinde yer alan usûllerin devre dışı bırakılarak gerçekleştirilecek yeniden yapılandırma faaliyeti değildir. Yeni bir Tefsir Usûlü inşasında Fıkıh Usûlünün katkısının göz önünde bulundurulmasını öneren bu çalışmanın elimizdeki mevcut Tefsir Usûlü külliyatının katkılarını göz ardı etmeyeceği tabiidir. Fıkıh Usûlü ile kastımız ise Fıkıh ilminin usûl literatürüdür. "Hukuk Usûlü" olarak bu tebliğde yer almamasının sebebi ise, modern hukukta "yargılama usûlünün" de hukuk usûlü olarak adlandırılması ve bu şekilde anlaşılmasının doğuracağı sorunlardır.

Bu tebliğde ortaya konulmaya çalışılacak olan, Kur'an'ın –ahkâm âyetleri özelinde de olsa– anlaşılması için kural ve kaideler üretmiş ve yüzyıllardır

---

[5] *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*, Şûle Yay., İstanbul 1998.

[6] *Tefsir Usûlü*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 2007.

bunu geliştirme gayreti içerisinde olan Fıkıh Usûlünden istifade edilmesinin gerekliliğine bir katkıdır. Bu katkı Şâtıbî örneği üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Şâtıbî'nin kavram dünyası ve bu kavramlara yüklediği anlamlardan hareketle Kur'an'ın doğru anlaşılmasında usûl arayışlarına bir zemin oluşturma gayreti içerisinde olunacaktır.

I. Fıkıh Usûlünün Tefsir Usûlüne Katkısı ve Sorunları

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, tarih boyunca sadece Tefsir ilmi ile ilgilenenlerin değil, İslâmî ilimlerle meşgul olanların tamamı ile tüm toplumun meselesi olarak kendini göstermektedir. Halis Albayrak'ın şu yorumu bu hususa dikkat çekmektedir: "Tarihte Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü çalışmaları, Kur'an'ı, çeşitli yönleriyle tanıtmayı amaçlayan, Kur'an'ı doğru anlayabilmenin yollarını gösteren faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir Usûlü çalışmaları, saf ve katıksız bir Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi gibi telakkî edilmemelidir. İslâm geleneğinde Kur'an'ı anlamanın metodolojisiyle Kelamcılar ve Usûlcüler, kendi ihtiyaçları istikametinde sistemli bir biçimde uğraşmışlardır."[7]

Günümüzdeki Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili metodoloji arayışları çerçevesinde, hermenötik[8] ve modern dilbilim ile semantik[9] gibi dilbilimin alt dalları olan, çeşitli alanlara dair verilerin yanında, İslâm kültüründeki usûl birikiminden de azami ölçüde yararlanmak gerekmektedir. Çünkü "İslâm Dünyası'nın fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kelam, tasavvuf ve felsefe mirasında, Kur'an'ın anlaşılmasında yöntem meselesi, önemli bir yer tutmuştur. İslâmî disiplinler arasında metodoloji meselesini en sistemli bir biçimde ele alan çalışmalar, fıkıh usûlü çalışmalarıdır. Fıkıh Usûlü, sadece Kur'an'ın anlaşılmasındaki yöntem sorunlarıyla ilgilenmemesine rağmen, bu konuda önemli bir mevkiye sahip olmuştur."[10] Bunda fıkhın, anlama ve yorumlama faaliyetinin

---

[7] *Tefsir Usûlü*, s. 12. Kelamcıların usûl arayışı ile ilgili bkz. Macit, Nadim, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları," *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1, Ankara 1999, s. 113-131.

[8] Hermenötik (hermeneutik): "Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, ürünlerinin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. 19. yüzyılda, pozitivizmin 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 yönteme ihtiyaç duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi." Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000, s. 447-449.

[9] 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, *Felsefe Sözlüğü*, s. 838-840.

[10] Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 131.

pratik sonucunu görme, uygulamadan geri bildirim alarak anlamın doğruluğunu test edebilme imkânının da payı bulunmaktadır.[11]

Fıkıh Usûlünden "Kur'an'ı Anlama Usûlü" olarak yararlanmanın önünde çeşitli sorunlar da bulunmaktadır. Bunların en önemlisi Fıkıh Usûlünün ilgi alanına sadece ahkâmla ilgili olan âyetlerin dâhil olmasıdır. Tefsir Usûlü olarak belirlenecek olan yöntemin her bir âyetin anlama ve yorumlama usûlü olma zorunluluğu bulunurken Fıkıh Usûlünde böyle bir zorunluluk olmaması, Fıkıh Usûlünün sadece ve sadece ahkâmla ilgili âyetlerin anlaşılmasında genel geçer bir yöntem olması problemi karşımıza çıkmaktadır.

Fıkıh Usûlcüsü ahkâm âyetlerinin anlaşılma ve yorumlanmasına yoğunlaşırken temel nirengi noktası yükümlülük (teklif) olmaktadır ve dolayısıyla da usûlünü tespit edeceği ahkâm âyetlerine yükümlülük merkezli bakmaktadır. Bu noktada da âyetlerin herkes için genel geçer olması ve yükümlü tutulabilme noktasına odaklanmaktadır. Çünkü usûlcü sorumluluğu ve yükümlülüğü, çeşitlilik arz eden bir tarzda değil de genel geçer ve herkes için aynı seviyede olması gereken bir durum olarak göz önünde bulundurmaktadır.

II. Şâtıbî'nin Örneklenmesinin Sebebi

Ebû İshâk eş-Şâtıbî (v. 790/1388) Fıkıh Usûlü alanında yazmış olduğu ve makâsıd kuramını öne çıkaran *el-Muvâfakât*[12] adlı eseri ile tanınmış bir ilim adamıdır. Onun usûlünde de, yukarıda yer verildiği üzere, Fıkıh Usûlcüsü yaklaşımını ve anlayışını yansıtan yükümlülük merkezli bir bakış açısına rastlanmaktadır. Bunun yanında ise diğer Fıkıh Usûlü âlimlerinin çoğunda olmayan bir yaklaşımla, Tefsir Usûlünde temel alabileceğimiz ve istifade edebileceğimiz bir tarzda, Kur'an'ı anlama usûlüne zemin olarak kullanabileceğimiz bir usûlü ve sistemini üzerine bina ettiği kavramlarla sınırlı olmak üzere kendine has bir yaklaşımı bulunmaktadır.

---

[11] Nitekim Ulûmu'l-Kur'ân'ın, *"Kur'an'ı hayata tatbik etme usûlü"* olarak yeniden yapılandırılması gerektiğine dair ortaya konulan görüşlerde de, fıkıh usûlünde olduğu gibi Kur'an'ın pratik yönüne ve anlama ve yorumlamada mânanın dönüşümüne vurgu yapılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân Nedir?*, Şûle Yay., İstanbul 1999, s. 11 ve devamı.

[12] Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî (v. 790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, tahkik Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421. Elimizde bulunan baskılarında *el-Muvâfakât*'ın isimlendirilmesi ile ilgili karışıklıklar ve sebepleri için bkz. Baltacı, Burhan, "Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (790/1388) Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme," *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sy. 23, Ankara 2005, s. 241 ve devamı.

Tasavvufî tefsir anlayışının dayandığı zâhir ve bâtın anlayışı; nesh, müteşabih, mücmel, kıssalar vb. Ulûmul-Kur'an konularına bakışı; Sünnetin Kur'an yorumundaki yeri ve değeri; ilmî tefsir hakkındaki görüşleri; "ümmîlik," "arabîlik," "küllîlik-cüzîlik," "makâsıd" gibi Kur'an yorumunun sınırlarını belirleyen esasları ile Şâtıbî, diğer Fıkıh Usûlcülerinin aksine, sadece ahkâm âyetleri ile sınırlı kalmamış ve Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlü olarak adlandırabileceğimiz bir usûl ortaya koyma, en azından bir sınır belirleme gayreti içerisinde olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Tefsir Usûlünün yeniden inşasına Fıkıh Usûlünün bir katkısı olacaksa bunda Şâtıbî'nin önemli bir payının olacağı kanaatinden dolayı örnek olarak seçilmiştir.

III. Şâtıbî'nin Ulûmu'l-Kur'an Konularına Bakışının Genel Çerçevesi

Şâtıbî'nin, günümüz Tefsir Usûlü eserleri içerisinde yer alan Ulûmu'l-Kur'an 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 Şâtıbî, dinde anlaşılan her meselenin/ Kur'an nassının, anlayan üzerinde yükümlülük doğuracağı kanaatindedir.

Şâtıbî'nin ilim/bilgi anlayışı da fikirlerinin bu yönde olmasının diğer bir sebebidir. Onun ilim anlayışına göre bilgi, amelle (pratikle) birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. Kur'an ifadelerini bu açıdan ele alan Şâtıbî, Kur'an'ın içerdiği her bir hususun pratiğe yönelik olan bir yönünün var olduğunu öngörmektedir. Bu anlayışa göre Kur'an, âyetlerinin sadece anlaşılmasını değil, anlaşılan hususların anlayanlardaki etkilerini de görmek istemektedir.

Şâtıbî'nin tefsir literatüründe özel olarak anılmasının bir diğer sebebi de ilmî tefsire sistemli ilk itirazları yapan âlim olmasıdır. Onun ilmî tefsire itirazının sebepleri arasında Fıkıh Usûlcüsü olması, dolayısıyla da Kur'an'ı anlama faaliyetine sadece yükümlülük çerçevesinden bakması da yer alır. Kur'an'ın ilmî veriler doğrultusunda anlaşılmasına yol açılırsa bunun, muhataplara yüklenecek bir görev olmasından endişe etmektedir. Sistemi içerisinde her bir konuda özellikle de ilk muhatapların ümmîliğini izah ederken, yükümlülüğe ayrı bir yer ayırması bunun en önemli göstergesidir. Şâtıbî ilmî tefsire, sadece karşı çıkmış olmak için karşı çıkmamakta; sistemini üzerine kurduğu makâsıd, ümmîlik, arabîlik vb. unsurlar sebebiyle ilmî tefsiri kabul etmemektedir.

IV. Şâtıbî'nin Kavram Dünyası ve Bu Kavramlara Yüklediği Anlamlar

Şâtıbî'nin anlama ve yorumlama yöntemi ile bu yöntemin üzerine bina edildiği temelleri daha iyi kavrayabilmemiz için öncelikli olarak onun sisteminin omurgasını oluşturan temel kavramları ve onun bu kavramlara yüklediği anlamları tespit etmemiz gerekmektedir. Bu bizim için bir nevi Şâtıbî'nin anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti olacaktır.[13]

A. Ümmîlik

Şâtıbî"nin Kur'an'ı anlama sisteminde "*ümmîlik*" önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın ilk muhataplarının bu vasıfla nitelendirilmesi,[14] Hz. Peygamber'in hadislerinde de içinde bulunduğu toplum için bu ifadeyi kullanması[15] Şâtıbî'nin ümmîlik kavramını, anlama yönteminin temeline almasının en önemli dayanakları olmuştur.[16]

Bununla beraber Şâtıbî, tarihi gerçeklerden de hareket etmektedir.[17] Kur'an'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 tabiîdir. Aksi takdirde tam bir anlama/anlaşılma faaliyetinden söz etmek mümkün değildir.

Şâtıbî'ye göre ümmîliği gerekli kılan bir diğer husus da Kur'an'ın mucize olması, kendisi gibi bir kitabın, on sûresinin, hatta bir sûresinin bile meydana getirilememiş/getirilemeyecek olmasıdır. Şâtıbî'nin anlayışında dinde kapasiteyi aşan bir yükümlülüğün (teklif) olamayacağından dolayı, Kur'an'ın bu ko-

---

[13] Bu bölümün oluşturulmasında *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005, X+237 s.) isimli çalışmamızdan istifade edilmiştir.

[14] A'râf 7/158; Cuma 62/2 vb.

[15] Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts., 5/ 132; Tirmizi, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre (279 h.), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., 5/ 178-179, nu.2944 (47. "Kırâaat", 11); 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, 2/ 675-676, nu. 1814 (30. "Savm", 13); Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261 h.), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991, 2/ 761, nu.1080 (13. "Sıyam", 15) vb.

[16] *el-Muvâfakât*, 2/ 110.

[17] *el-Muvâfakât*, 2/ 111.

nudaki meydan okuyuşuna karşılık verebilmeleri ilk muhataplarının güçleri dâhilinde olan fakat i'caz sebebiyle yerine getiremedikleri bir hususdur. Bu anlamda da Kur'an ümmî toplumun bilgi düzeyini esas almıştır.

Ümmîlik, onun sistemi içerisine bir esas olarak yerleştikten sonra, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bazı sınırlılıklar getirmektedir. Öncelikle ilk muhatapların bilgi düzeyi esas alınmış ve Kur'an da onlar tarafından tam olarak anlaşılmış ise, daha sonraya ait herhangi bir anlayış veya herhangi bir veri ışığında Kur'an'ın anlaşılmasını onaylamak mümkün olmamaktadır. Bu da Şâtıbî'nin "ilmî tefsir hareketine karşı ilk sistemli itirazı yönelten" olarak usûl kaynaklarında yer almasına neden olmuştur.

Ümmî toplumun bilgi düzeyi esas alındığında ortaya çıkan bir diğer sonuç da; Kur'an'ın dilbilimsel yönünün anlaşılmasında, kendi dili olan Arapça'nın kuralları ile beraber ilk muhataplarının, dillerini kullanma özellikleri ve temayüllerinin de göz önünde bulundurulması gerçeğidir. Bununla beraber Şâtıbî'nin durduğu nokta, "–ümmî anlamada– arabî bağlamın hareket noktası kabul edilmesinden" çok, "–ümmî anlamada– arabî bağlamın bütünüyle sınırlandırıcı bir rol oynadığı" şeklinde anlaşılmaktadır. Bu ise Kur'an'ın son kitap olması ile her zaman ve zeminde anlaşılıp uygulanabilir olma özelliğiyle paralellik arz etmemektedir.

Şâtıbî'nin ümmîlik konusunda ne dediğinin tam olarak anlaşılabilmesi için, onun yükümlülük anlayışının ve "ümmîlik ve yükümlülük" ilişkisini nasıl kurduğunun bilinmesi gerekmektedir.[18] Şâtıbî, "kapasiteyi aşan bir yükümlülüğü (teklif)" dinin genel ilkelerine uygun bulmamaktadır. İnsanların yaratılışındaki ve kapasitelerindeki farklılıkları kabul etmekle birlikte; dinin yükümlülük alanını belli 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 donanımlı kimselerin genel kitleler içerisinde azınlık teşkil etmesini 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 *"ümmîliğin kalkmasından"* söz etmiş olmasıdır. Bu, Şâtıbî'nin sistemindeki tıkanıklıkların çözümü için önemli bir ipucudur. Çünkü

[18] *el-Muvâfakât*, 2/ 141 ve devamı

ona yöneltilen bütün eleştirilerin temelinde *"ümmî düzeyi asıl kabul etmesi"* yatmaktadır. Bu kabulden hareket edildiğinde ise; her zaman ve zeminde Kur'an'ın sadece ilk muhataplarının anlayış düzeyinde anlaşılması ve bu düzeyin dışına çıkılmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Aksine 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 önemini vurgulamaktadır. Ayrıca onun, –müteşabihler gibi– yükümlülük gerektirmeyen meselelerin anlaşılmasında ümmîliğin esas alınmasını konu dışında kabul etmesi, mükellefiyet dışı ifadelerin anlaşılmasında Kur'an'ın ilk muhataplarının anlayışına tamamen bağlı kalmamızın gerekli olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Eğer Şâtıbî ümmîliği bir temel kabul ediyor ve sadece teklifi hükümler için bir esas olarak düşünüyorsa, bu anlayış, "teklif-i mâ lâ yutâk" şeklinde İslâm kültürü içerisinde ifadesini bulan ve tartışılıp genel kabul görmüş bir konudur.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ilk muhataplarının ümmî olduğundan hareket ettiği de bilinen bir husustur. Fakat o, bu ümmî düzeye bir sistem yerleştirmekle beraber; ümmîliğe bağlı kalıp süregelen bir asıl/esas olarak kabul etmemiştir. Ümmîlik sadece sürecin bir parçasıdır. Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun bilgi düzeyini yükseltmek için yapıp ettikleri dikkatle incelenirse, onları ümmîlikten çıkarmak adına gösterdiği gayret açıkça görülecektir. Ayrıca kendisini ümmî 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, Mehmet Erdoğan'ın tabiriyle ilgili toplumu "kitabî" bir toplum yapma gayretidir.[19]

Kur'an'ın yükümlülük hususunda en alt seviye olarak ümmîliği temel alması hem ilk dönem hem de günümüz açısından anlaşılabilir bir husustur. Çünkü teklif en alt seviyede tutulmazsa, dinin *"genellik ilkesine"* ters düşülmüş olur. Bilakis İslâm'ın temel ilkelerine göre din, herkes tarafından anlaşılıp uygulanabilecek derecede yükümlülükler öngörmektedir.

Şâtıbî'nin anlayışında *"ucu açık yükümlülük"* yoktur. Yükümlülük belli 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 anlamanın kuralları

[19] Erdoğan, Mehmet, "İmam Şâtıbî Bağlamında Rasûlullah'ın ve Ümmetin Ümmîliği," *Tebliğ ve Makaleler*, (MÜİF. Kütüphanesi, Genel, nu. 8115), ss. 1-14, İstanbul 1995, s. 10.

vardır. Fakat bu, her tür anlama faaliyetini ümmîlik düzeyine hapsediyor anlamında değildir. Onun sisteminin genel özellikleri çerçevesinde bu anlamayı, *"sınırlı ve sorumlu bir anlama"* faaliyeti olarak adlandırabiliriz. Bu noktada ümmîlik bu sınırlardan biridir. "Arabîlik"le birlikte dinin ilk muhataplarının anlama alanı doğrultusunda bir açı oluşturur. Bu açının derecesi aynı kalmak şartı ile ucu açıktır ve açının içerisinde kalındığı sürece zihinsel faaliyet alanı vardır.

B. Arabîlik

Şâtıbî'nin sisteminin en temel unsurlarından biri de bilindiği gibi makâsıda verdiği önem ve bunun usûlündeki yeridir. Makâsıdın önemli öğelerinden biri de Şari'in dini "anlaşılması için vazetmiş" olmasıdır. Şâtıbî'ye göre dinin anlaşılmasının sınırlarından bir diğeri ise *"arabîlik"*tir. Arabîlikte de en temel husus, temel kuram ve kavramları ile *"dil unsurudur."* Yani anlaşılabilirliğin bağlı olduğu temellerden biri *Arapça'dır*. Çünkü Şâtıbî'ye göre din dili Arapça'dır. Şâtıbî'nin dinin Arapça olmasından kastı, Kur'an'ın Arap dili ile inmiş olmasıdır. Dolayısıyla onu anlama çabası da, yine sadece bu yolla, Arap dili yoluyla olmalıdır.[20]

Bu noktada Şâtıbî'nin en önemli delilleri Kur'an'ın Arapça olduğunu bildiren âyetlerdir.[21] Şâtıbî'ye göre bu âyetler Kur'an'ın, arabî olduğunu, yabancıların dili ile değil de, Arapların dili ile geldiğini göstermektedir. Bu sebeple Kur'an'ı açıklama çabası içerisinde olan kimse, onun Arap dili açısından ele alınarak anlaşılabileceğini bilmesi gerekir. Bu yön göz ardı edilerek Kur'an'ı anlamaya çalışma imkânı yoktur.[22]

Şâtıbî'nin bir bütün olarak sistemi, özellikle de *"ümmîlik"* ve *"arabîlik"* anlayışı, onun günümüz Kur'an'ı anlama çabaları içerisinde istifade edilmeye çalışılan *"tarihsellik"*[23] bilgi birikiminin geleneğimizdeki temsilcisi olarak görülmesine sebep olmaktadır.[24]

---

[20] *el-Muvâfakât*, 2/102.

[21] *"Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."* Yusuf 12/2; Diğer âyetler için bkz. Şuarâ 26/ (193-194) 195; Nahl 16/103; Fussılet 41/44.

[22] *el-Muvâfakât*, 2/102.

[23] 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'an'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.

[24] Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 269. Örnek olarak Erdoğan; "...kanaatimizce bugünkü 'tarihsel okuma' ifadesindeki 'tarihsel' kelimesi ile örtüşüyor gibi gözükü yor." şeklinde ifade eder. "Kur'-

Tarihselliğin felsefi anlam alanına vurgu yapan ve Kur'an'ı, müsteşriklerin değerlendirmelerinde olduğu gibi, tarihin derinliklerine gönderen bir tarihsellik anlayışından[25] elbette ki söz etmiyoruz. Şâtıbî'nin bu anlayışla herhangi bir ilişkisinin kurulabilmesi imkânı bulunmamaktadır.[26] Burada değinilmek istenen, İslâm dünyasında Kur'an'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'an'ın kullandığı dilin iyi anlaşılması ve Kur'an'ın kullandığı dilin kavram dünyasının –bağlamın– iyi tespit edilmesidir. Bu nokta itibariyle tarihsellikle ilişkilendirecek olursak; Mehmet Paçacı'nın dediği gibi "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."[27] sonucuyla karşılaşmamız kaçınılmazdır. Paçacı, bu sebeple, "Aslında bana göre söylenmek istenen şeyler, klasik Fıkıh Usûlü metodu kullanılarak da söylenebilirdi. Ancak böyle yapılmadı, yeni şeyler söylemek için yeni bir yöntem kullanıldı."[28] demekten kendini alamamıştır.

İşte Şâtıbî, söylemek istediklerini Fıkıh Usûlü metodunu kullanarak söylemiş bir Fıkıh Usûlü âlimidir. Onu içinde bulunduğu geleneğin bir parçası veya o geleneğin içinde fikir üreten bir ilim adamı olarak kabul etmek gerekmektedir.

Tarihsellik konusunda araştırmaları ile tanınan Ömer Özsoy ise, tarihselliğin geleneğe atıflarının gözden kaçırıldığını belirtirken; makâsıdu'ş-şerî'a ile 'tarihsel yöntem' arasında, 'şeriatın vazedilişinde birtakım gayelerin hedeflendiği ve bu gayelerin bilinebilirliği konusundaki paralelliğin' ötesinde, bir "*ayniyetten*" söz edilemeyeceğini, vurgulamaktadır.[29]

Yapılan araştırmalarda Şâtıbî'nin, günümüz ilim dünyasında, "tarihselciliğin kaynakları arasında/gelenekteki birkaç kaynaktan biri" olarak sunulduğu

---

an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi -Şâtıbî Örneği-," *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, ss. 1-41, yayına hazırlayan İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. 11.

[25] Örnek olarak bkz. Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 17.

[26] Erdoğan, "Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi -Şâtıbî Örneği-," s. 25.

[27] Paçacı, Mehmet, "Kurân ve Tarihselci Yorum," *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, ss. 75-80, Van 2001, s. 76-77.

[28] "Kurân ve Tarihselci Yorum," s. 79.

[29] *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 70.

tespit edilmiştir. Tarihsellikle ilgili müstakil bir araştırma yapan Kotan da, bunu tespit etmiş, özellikle Şâtıbî'nin isminin ön plana çıktığını vurgulamıştır. Ona göre Şâtıbî'yi sistemi ve geleneği içinde anlamayıp fikirlerinin günümüzdeki farklı bir paradigmada inşasına çalışırsak, "orijinal Şâtıbî yerine modern bir restorasyonla modern bir Şâtıbî ile karşı karşıya geliriz. Halbuki bu Şâtıbî, artık o Şâtıbî değildir."[30]

Şâtıbî'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'an'ın tarihselliğine referans olarak alınan Şâtıbî'ye ait seçme pasajlar vardır." Şâtıbî arabîlik ve ümmîliğe vurgu yapmakla beraber bunu, klasik Fıkıh Usûlünün daha sağlıklı bir şekilde kullanılması için yapmaktadır. Bununla beraber, "Kur'an ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduğu yerin tam karşı tarafında durmaktadır." yorumuna katılmamak mümkün değildir. Tarihsellikte değişken olarak kabul edilen ahkâmı, "mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel[31] olduklarını ifade etmektedir."[32] Bilindiği gibi bu, geleneğimizdeki Fıkıh Usûlü yaklaşımıdır. Şâtıbî'nin bütün kaygısı ise "meşrû anlamdır."[33]

C. Lafız-Mâna Dengesi

Şâtıbî pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da orta yolu benimsemektedir. Lafız ve mânanın, nassın anlaşılmasında birlikte değerlendirilmesi gerektiğinden yanadır. Kanun koyucunun maksatlarının anlaşılması için bunun önemli olduğunu vurgular. O, nassların anlaşılmasında lafız veya mânadan herhangi birisinin öne çıkarılmasını değil de, birlikte değerlendirilmesini gerekli görmekte ve lafız mâna dengesinin gözetilmesine vurgu yapmaktadır.[34]

Kur'an'ın anlaşılmasında lafzın ve mânanın kendi içlerinde özel bazı şartları taşıması Şâtıbî için bir gerekliliktir. Kur'an'dan çıkarılan Arap dilince geçerli

---

[30] Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 269.

[31] Bkz. *el-Muvâfakât*, 1/ 108-110.

[32] Şâtıbî'nin hükümlerin değişmesiyle ilgili görüşleri de yine geleneğimizdeki ile paralellik arz etmektedir. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 316; Şâtıbî'nin de içinde bulunduğu klasik usûl alimlerinin, 'hükümlerin veya hükümlere konu olan âyetlerin değişebileceğini" kastetmediklerine dair bkz. Karaman, Hayreddin, "Değerlendirme", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, Bayrak Yay., İstanbul 2000, s. 246. İslam hukukunda değişim ile ilgili olarak bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 87 ve devamı

[33] Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 269-271'den özetle.

[34] *el-Muvâfakât*, 4/ 224 ve devamı

olmayan her bir mânanin, Ulûmu'l-Kur'an açısından değerlendirildiğinde de hiçbir anlam ifade etmediği kanaatindedir.

Bu noktadan hareketle Şâtıbî, lafız için, Arapça'nın genel geçer kurallarına uyma anlamında "*arabîlik*"; mâna için ise, o anlamın çıkarılabileceğine bir "*delil (burhan)*" bulunması gerektiğini belirtir ve bunlar gözetilmeden elde edilecek anlamların Allah'ın kelamını tahrife kadar gideceği uyarısını yapar.[35] Bununla ilgili olarak lafzın arabî sınırlar içerisinde anlaşılmamasının sonucu gelinen noktaları örnekler vererek açıklar.[36] Herhangi bir delil olmadan âyetten çıkarılan çeşitli anlamları da, yukarıda belirtildiği gibi delilsiz olması sebebiyle, doğru bulmamaktadır. Mâide 5/3. âyette "*domuz eti*"nden bahsedildiğinden dolayı, domuzun iç yağı ve derisinin, âyette anılmaması sebebiyle, helal olduğu yönündeki bir anlamayı bu türe örnek olarak verir.[37]

Lafız-Mâna Dengesinde Mâna Ağırlığı

Şâtıbî'ye göre hitaptan kastedilen, ibare üzerinde değil, söz ile ifade edilen mâna üzerinde yoğunlaşmaktır. O, bunu ifade ederken mânanın anlaşılması için lafızlar üzerinde yapılacak çalışmaları yadırgamamaktadır. Çünkü Kur'an'ın, Arapça ile anlaşılabileceğini kabul etmektedir. Onun yadırgadığı nokta, bunun dışına çıkıp ifrat noktasına varan aşırı anlamlandırmalardır. Çünkü hem Kur'an'ın ilk muhatapları bu tür mânalar anlamamışlar, hem de bu ümmetin selefi bu tür konularda derinleşme ile meşgul olmamıştır.[38]

Şâtıbî'nin sistemine lafız mâna dengesi yönüyle bakıldığında hitabın geneline yayılmış şekilde bulunan mânalara (anlam) önem verilmesi en önemli maksattır. Çünkü ilk muhataplar dil kullanımında mânaya önem veriyorlardı. Lafızları ise anlamlar için vazediyorlardı. Lafız, kastedilen mânanın elde edil-

---

[35] *el-Muvâfakât*, 4/ 231.

[36] Örnekler için bkz. *el-Muvâfakât*, 4/ 225-230. Beyan b. Sem'ân'ın, Âl-i İmrân 3/138. âyetteki "*beyân*"dan, Ebû Mansûr el-Kisf'in, Tûr 52/44. âyetteki "*kisf*"ten kendi isimlerinin kastedildiğini iddia etmeleri gibi. *el-Muvâfakât*, 4/ 225-226.; Hz. Adem hakkında Tâhâ 20/121. âyetteki "*ğavâ*" lafzını "hazımsızlık", Hz. İbrahim hakkında Nisâ 4/125. âyetinde yer alan "*halîl*" lafzını ise "fakir" olarak anlayanları da örnek olarak vermektedir. *el-Muvâfakât*, 4/ 229-231.

[37] *el-Muvâfakât*, 4/ 228. Bir diğer örnek de, bir erkeğin dokuz kadına kadar evlenebileceğini Nisâ 4/3. âyette yer alan "*...ikişer üçer dörder...*" ifadelerindeki sayıların toplamı olarak algılayanların görüşüdür. *el-Muvâfakât*, 4/ 227.

[38] *el-Muvâfakât*, 4/ 262-263. Şâtıbî'nin, bu tür uğraşların Kehf 18/104. ve Şuarâ 26/168. âyetler kapsamında yadırganan faaliyetlere dahil olabileceğine dikkat çeken ve kıyamet gününde Allah'ın "şu âyetlerden (mesela) cinası kastettiğimi nereden anladın?" demeyeceğini bize kimin garanti edebileceği şeklinde bir yaklaşımı söz konusudur. *el-Muvâfakât*, 4/ 263.

mesi için bir araçtır. Asıl kastedilen, anlam (mâna) olmasına rağmen Şâtıbî, bu mânanın her tür mâna da olmadığını ifade eder. Şöyle ki; Şâtıbî'nin anlayışına göre, ibarenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden *'ifradî mâna (ayrıntı anlam)'* önemsizdir. Onun arka planında anlaşılan *'terkibî mâna'* dikkate alınması gerekir.[39]

Şâtıbî, Hz. Ömer'in (23/644) *"ve fâkiheten ve ebben"*[40] âyetini okuyup *"ebb* kelimesi nedir?" diye sorduktan sonra, "bununla emrolunmadık" diyerek sorusunu geri almasını,[41] yine Hz. Ömer'in *"mürselât,"* *"'âsıfât"*[42] gibi kelimeleri soran birini tartaklamasını örnek olarak verir.[43]

Şâtıbî'ye göre bu veriler çerçevesinde yapılması gereken *hitabın mânasını anlamaya (fehm)* özen göstermektir. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen mânadır. Öncelikli olarak hitap mâna üzerine kurulmuştur.

D. Zâhir-Bâtın İlişkisi

Şâtıbî, zâhir-bâtın ilişkisinin teorik temellerinin Hz. Peygamber'den nakledilen *"her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğuna dair"* rivayetlere dayandığını belirtmektedir.[44] Rivayette yer alan zâhir, "tilavetin zâhiridir, bâtın ise Allah'ın muradını anlamaktır" şeklinde yorumlanmasını tasvip etmektedir.[45] Bu yorum Şâtıbî'ye göre Kur'an bütünlüğüne de uygundur. Çünkü Nisâ 4/78, *"bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar."* âyetinden maksat; Allah'ın hitabının muradını anlamamalarıdır, çünkü âyette kastedilenler bizzat kelamı anlamıyor değillerdir. Çünkü Kur'an onların kendi dillerinde nazil olmuştu.[46]

Sonuç olarak Şâtıbî, zâhirden maksadın, Kur'an metninden dil temel olmak üzere (arabî) anlaşılanın; bâtından kastın ise, söz (kelam) ve mesajdan (hitap) Allah'ın gözettiği maksat (muradı) olduğu kanaatine varır.[47] Zâhir-bâtın konusunda dayanılan rivayetin bu çerçevede yorumlanması gerektiğini vurgular.

---

[39] *el-Muvâfakât*, 2/ 138-139.

[40] Abese 80/31.

[41] İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî (852 h.), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut h.1379, 13/ 270-271.

[42] Mürselât 77/1-2.

[43] *el-Muvâfakât*, 2/ 139.

[44] Hasen el-Basrî (110/728) vasıtasıyla Hz. Peygamber'den mürsel olarak nakledilen bir rivayette şu şekilde yer alır; *"Allah'ın indirdiği her bir âyetin mutlaka bir zâhiri bir de bâtını vardır..." el-Muvâfakât*, 4/ 208.

[45] *el-Muvâfakât*, 4/ 208. Aynı paralelde yorum için bkz. Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh (283 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, Mısır 1329, s. 3.

[46] *el-Muvâfakât*, 4/ 209.

[47] *el-Muvâfakât*, 4/ 210,214.

Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olan Arapça'nın anlam alanları ile ilgili her bir problem zâhir kapsamında değerlendirilmelidir. Bu sebeple beyan ve belagata dair tartışmalar Kur'an'ın zâhiri altında incelenir ve bunlar anlaşıldığında Kur'an'ın zâhiri anlaşılmış olur.[48]

Şâtıbî'ye göre bâtın olarak yapılan anlamlandırmanın şu iki şarta uygun olması gerekmektedir:

Zâhir Anlama Uygunluk: Anlam, arabî maksatlara uyacak şekilde, Arap dilinde yerleşik zâhirin gereklerine uygun olmalıdır. Şâtıbî'ye göre Arapça'nın gerektirmediği bir "anlama" kesinlikle arabî olarak nitelendirilemez.

Delil Şartı: Ortaya konulan anlamın başka bir anlamla çelişmemesi ve başka bir yerde onun doğruluğunu gösteren bir nass veya zâhir bir desteğin (şahid) bulunması gerekmektedir.[49]

Zâhir-bâtın ayırımı tartışmaları kaynaklı olarak tefsir tarihimizde şekillenen Bâtınî yorumlar ile işârî tefsirler hakkında Şâtıbî'nin görüşlerini değerlendirdiğimizde aşağıdaki sonuçlara ulaşmamız mümkündür.

1. *Bâtınî-İsmâilî Yorumlar*: Şâtıbî, zâhir-bâtın anlayışı çerçevesinde değerlendirdiği Bâtınilerin tefsirlerini[50] kendi bâtın anlayışının dışında kabul etmekte ve onların tefsirlerinin bâtın ve zâhir ilmi ile ilgisi olmadığını açıkça belirterek örneklerle açıklamaktadır.[51]

2. *İşârî Tefsirler*: Tefsir Usûlünde işârî tefsir, "Yalnız tasavvuf erbâbına açılan ve zâhir mâna ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmek." olarak tanımlanmaktadır. Bu tür tefsirde yorum, sûfînin kendi fikirlerine değil, makamı itibariyle kalbine doğan ilhâm ve işaretlere dayanmaktadır.[52]

Şâtıbî işâri yorumları da, Kur'an'ın bâtınî yorumları olarak görmek ve onların kabulü için de zâhir anlama uygunluk ve delile dayanma şartını aramakla beraber, bu tür yorumlara daha kabul edilebilir bir tarzda yaklaşmaktadır. İşârî yorumları kendisinin bâtınla ilgili şartlarına uydurmak için çaba göster-

---

[48] *el-Muvâfakât*, 4/ 214,217. Örnekler ve değerlendirmeler için bkz. *el-Muvâfakât*, aynı yer.

[49] Şâtıbî kendi verdiği bâtınî anlamlarla ilgili örneklerde, bu iki şartın da bulunması sebebiyle anlamların sahih olduğunu savunmaktadır. *el-Muvâfakât*, 4/ 232.

[50] Bâtınî-İsmâilî yorumlar ve dayanak noktaları hakkında bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Bâtınilik ve Bâtınî Te'vil Geleneği)*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, s. 193 ve devamı.

[51] *el-Muvâfakât*, 4/ 232-233,261.

[52] İşârî tefsir geleneği ile ilgili olarak bkz. Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kâhire 1976, 2/ 337 ve devamı; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, 2/ 5 ve devamı.

mektedir.[53] Şâtıbî'ye göre tasavvufî tefsirlerde yorum sahipleri, genelde kendi yorumlarının, murâd-ı ilâhi (Allah'ın kastı) olduğunu iddia etmemişlerdir. O, bundan dolayı işârî yorumları, Bâtınî-İsmâilî olanlardan ayırmaktadır.[54] Şâtıbî'nin bu yorumları, onun tasavvufî yönü bulunduğuna dair bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılmaktadır.

E. Küllî-Cüzî Dengesi

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).[55] Bunlar üst düzey küllîlerdir ve üzerlerinde bir başka küllî de söz konusu değildir, diğer bir ifade ile dinin asıllarıdır.[56]

Şâtıbî cüzîleri ise genel anlamda hakikî ve izafî olarak iki şekilde adlandırmaktadır. Hakikî cüzîden kasıt, 'tafsili delillerin nassları'; izafî (göreli) cüzîden kasıt ise 'kendilerine göre daha kapsamlı olan üç küllînin altına giren diğer küllî kaideler vb.dir'.[57]

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 sebeple cüzî, küllînin hükmü altındadır. Cüzî değerlendirilirken bu husus dikkatten uzak tutulmamalıdır.[58]

Şâtıbî'nin sisteminde cüzîlerin de önemli bir yeri vardır. O, cüzîleri dinin asılları (usûlü'ş-Şerîa') olarak nitelendirmektedir. Cüzîlerin sistemdeki yeri ve önemini şu şekilde sıralayabiliriz:

---

[53] *el-Muvâfakât*, 4/ 242-243.

[54] *el-Muvâfakât*, 4/ 254.

[55] Şâtıbî'nin usûldeki en belirgin farklılığı, makâsıda diğer âlimlere göre daha fazla yer vermesidir. Makâsıdı ise zarurî, hâcî ve tahsinî maksatlar olarak bu üç esas üzerine temellendirir. Zaruriyyât ise şu beş esasta toplanmaktadır: Dinin, nefsin (canın), neslin (soyun), malın ve aklın korunması. Geniş bilgi için bkz. *el-Muvâfakât*, 4/ 17-25.

[56] *el-Muvâfakât*, 3/ 171-172. Erdoğan, "furû-ı fıkhın esasları" ifadesinin anılan küllîleri daha iyi karşılayabileceği görüşündedir. "Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi -Şâtıbî Örneği-," s. 20.

[57] Şâtıbî'nin hakikî ve izafî cüzî ifadelerinden Draz'ın anladığı mâna sunulmuştur. *el-Muvâfakât*, 3/ 173, dipnot 3.

[58] *el-Muvâfakât*, 3/ 180-181.

1.Küllînin tespitindeki yeri ve önemi: Küllî, cüzîlerin değerlendirilmesi ve istikrası sonucu elde edilmektedir.

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.

3.Küllî bilgiyi elde ettikten sonraki aşamada değeri: Şâtıbî'ye göre, zaruriyyât olarak nitelendirilen dinin en temel küllîlerinin neler olduğu ve bunların korunmasının gerekliliği bilindikten sonra, bunların ne şekilde korunacağının tespit edilmesi noktasında da cüzîlere ihtiyaç duyulmaktadır.[59]

4.Akılla kavranılamayan hususlarda cüzîlerin değeri: Şâtıbî'ye göre Şâri'in cüzîlere yer vermesinin bir diğer sebebi de, ilgili cüzîlerin hakkında nass gelmediği zaman, sadece akılla kavranması mümkün olmayan hususlar olmalarındandır.[60]

Şâtıbî'nin sisteminde cüzîler sadece küllîlerin tespit edilmesi esnasında başvurulan birer tikel önerme niteliğinde değildir. Küllîlerin kendileriyle tespit edilmesi açısından onların var oluş sebebi olmaları yanında, uygulamada da küllîlerle beraber dikkate alınmaları kaçınılmaz olan unsurlardır. Usûl, küllî olması gerektiği için, tespit edilirken, cüzîlerden yararlanılır 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 cüzî ile hüküm verilir. Cüzîlerin küllîlerle beraber değerlendirilmesi gerekmektedir.[61]

Şâtıbî'ye göre, her cüzînin her durumda dikkate alınması gerekmez. Sonuç olarak Şâtıbî, küllî ve cüzîlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmakta,[62] her bir meselede beraberce gözetilmelerini/dikkate alınmalarını zorunluluk olarak kabul etmektedir.[63]

---

[59] *el-Muvâfakât*, 3/ 177. Şâtıbî, İslam hukukunda genel kaidelerden istisna olarak uygulanan arayâ, kıraz, 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*, 3/ 179.

[60] Bkz. *el-Muvâfakât*, 3/ 173-180.

[61] *el-Muvâfakât*, 3/ 174. Bu denge, Şâtıbî'yi anlama faaliyeti içerisinde yer alanlar tarafından da tespit edilmiş bir hususdur. Örnek olarak Draz'ın görüşü için, *el-Muvâfakât*, 3/ 171-172, dipnot 2; 3/ 183, dipnot 1; Ayrıca bkz. Erdoğan, "Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi -Şâtıbî Örneği-," s. 8-39.

[62] *el-Muvâfakât*, 3/ 180.

[63] *el-Muvâfakât*, 3/ 176.

F. Akıl-Nakil Etkileşimi

Şâtıbî'nin anlayışında aklî deliller, delalette bağımsız olarak kullanılmazlar. Çünkü yapılan inceleme dinî bir konuda yapılan incelemedir. Akıl ise şer'î/ dinî konularda hüküm koyucu değildir. Şâtıbî aklî delillerin kullanılmasını, naklî delillerle birlikte veya naklî delillerin kullanılma metodunu belirleme ya da naklî delillerin menâtını (dayanağını ve sebebini) kontrol etme vb. durumlarda mümkün görmektedir.[64]

Şâtıbî'nin görüşlerinden de istifade edilerek yapılan değerlendirmelerde vahyin akla, aklın da vahye bırakmak zorunda olduğu bir alan bulunduğu fikri yerleşik bir kanaattir.[65] Şâtıbî, özellikle dini konularda, nakil merkezli hareket edilmesi gerektiğini ve aklın hareket kabiliyeti olan alanın nakille belirlendiğini ısrarla belirtmektedir. 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 dinî delillerin aklî önermelere ters düşmemesinin, pek tabi olarak, gerekli olduğunu savunmaktadır. Dinî çıkarımların metot ve kaynağının tespitinde de aklın rolünü kabul etmektedir.

G. Makâsıd Anlayışı

Şâtıbî'nin makâsıd anlayışı usûlünün temel taşı konumunda olması sebebiyle, genelde dinin özelde de Kur'an'ın anlaşılmasında dikkate alınması gerekmektedir.

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 anlaşılmak için konulmuş olması; dini, gereği ile yükümlü tutmak için koymuş olması; mükellefin dinin hükmü altına girmesi(nde Allah'ın kastı).[66]

---

[64] *el-Muvâfakât*, 1/ 27,30.

[65] Örnek olarak bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 42. Görüşler Erdoğan'a ait olmasına rağmen en önemli delillerini Şâtıbî'ye dayandırması sebebiyle örnek olarak kullanılmıştır.

[66] *el-Muvâfakât*, 2/ 7-8. bkz. Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslam Hukuk Teorisi (Islamic Legal Phi-*

Şâri' Açısından Makâsıda Bakışı

1. Şâri'in Başlangıçta Dinin Vaz'ındaki Kastı: Şâtıbî'ye göre dinî hükümler yaratılıştaki maksatlarının korunmasına yöneliktir. Bu tür maksatlar zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç kısımdır.[67]

2. Dinin, Anlaşılmak İçin Vaz'edilmiş Olması: Şâtıbî'nin dinin, dolayısıyla da dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılması noktasında vurguladığı en önemli husus "*arabîlik*"tir. 'Arap dili merkezli, dilin üslûbu ve esbâb-ı nüzûlü de içine alan tarihi bağlamın verileri' arabîliğin çerçevesini oluşturmaktadır.[68] Şâtıbî'nin sisteminde dinin ve de Kur'an'ın anlaşılabilirliğinin temel şartlarından bir diğeri de "*ümmî*" bilgi düzeyidir.[69]

3. Dinin, Gereği İle Yükümlü Tutulmak (Teklîf) İçin Vaz'edilmiş Olması: Şâtıbî'ye göre Allah dini, gereği ile yükümlü tutmak için vazetmiştir, yükümlülükte orta yolu benimsemiştir ve yükümlü tutulan hususlar mükellefin gücü ve kapasitesi dâhilindedir. Şâtıbî'nin sistemi incelendiğinde dinî her hususa yükümlülük (teklîf) merkezli baktığını tekrar ifade etmekte yarar vardır.[70]

4. Mükellefin, Dinin Hükmü Altına Girmesi(nde Allah'ın Kastı): Şâtıbî, mükellefin, dinin hükmü altına girmesinde Allah'ın kastını, "mükellefin, arzularının dışına çıkarılarak, –zorunlu olarak onun kulu iken– kendi isteği ile Allah'a kul olması" olarak ifade eder.[71]

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.[72]

---

losophy), trc. Muharrem Kılıç, İz Yay. İstanbul 1997, s. 197 ve devamı.

[67] el-*Muvâfakât*, 2/ 17.

[68] el-*Muvâfakât*, 2/ 101 ve devamı.

[69] el-*Muvâfakât*, 2/ 109 ve devamı Şâtıbî'nin ümmîlik üzerinde ısrarla durmasına rağmen Kur'an'ın ve dinî herhangi bir şeyin, ümmînin anlayış düzeyi ötesinde bir düşünce veya fiili reddetmemektedir. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 218.

[70] Geniş bilgi için bkz. el-*Muvâfakât*, 2/ 171 ve devamı. Bu konu fıkhın konusu olması hasebiyle geniş olarak ele alınmayacaktır. Yükümlülük (teklîf) ve Fıkıh Usûlündeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Şa'ban, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yay., Ankara 1993, s. 197 ve devamı; Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (FıkıhUsûlü)*, trc. Abdulkâdir Şener, Fecr Yay., Ankara 2000, s. 271 ve devamı.

[71] el-*Muvâfakât*, 2/ 289 ve devamı; Zâriyât 52/56 ve benzeri âyetler.

[72] Şâtıbî secde eyleminin Allah veya put için yapılmasının doğurduğu farklı sonuçları örnek olarak verir. el-*Muvâfakât*, 3/ 7-8 ve devamı.

Şâtıbî'nin, Şâri'in maksatları arasında saydığı, "dinin anlaşılmak için konulmuş olması" meselesi, dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılması ile doğrudan ilgilidir. Çünkü Şâtıbî'ye göre dinin anlaşılmak üzere konulmuş olması (vaz'), temel kaynağı olan 'Kur'an'ın da anlaşılmak üzere vaz'edildiği ve de ilk muhataplarından itibaren de anlaşıldığı' sonucuna götürmektedir. Şâtıbî bu noktadan hareketle, ilk muhatapların Kur'an'ı anlamış olduklarını, Kur'an'ın anlaşılması için ise onların bilgi düzeyi olan ümmîliği yeterli görmektedir. Yani ümmîliğin asıl kaynağı makâsıd anlayışıdır.

Şâtıbî ayrıca dinin dolayısıyla da Kur'an'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 Şâtıbî'nin sisteminin en önemli unsuru olan makâsıd kuramıdır.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında yararlanılan çağdaş metodolojilerden biri olan hermenötikte 'yazarın niyeti' eksenli tartışmalar,[73] –her ne kadar Şâtıbî'nin içerisinde yetiştiği İslâmî ilimler ortamı, onun varlık ve bilgi anlayışı tam anlamı ile hermenötik metot ile örtüştürülemeyecek noktada ise de– makâsıd ile karşılaştırılabilir. Şâtıbî'nin varlık anlayışında Allah ve onun kelamı olan Kur'an ile onun bilgi anlayışında Kur'anî bilgiye atfettiği değer (Kur'an anlayışı ve Kur'an metninin doğrudan sahibi olan Allah hakkındaki varlık anlayışı); hermenötik metotta ifade edilen, metnin tarihiliği ve metnin yazarının anılan tarihi ortamın bir 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.

Ayrıca Şâtıbî'nin makâsıd teorisinde, kanun koyucunun maksatlarından birisi de "dinin anlaşılmak üzere konulmuş olması"dır. Dolayısıyla ilk muhataplar da dini ve Kur'an'ı tam olarak anlamışlardır. Onların anlama alanı dışında kalan ve Kur'an'a yüklenen her bir anlam, ilk muhatapların bilgi düzeyi dışında kalacağı ve Kur'an'dan o mânayı anlamadıkları sonucunu doğuracağı için sorunludur. Onun bu anlayışını –makâsıd 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.

---

[73] Örnek olarak bkz. Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 46 ve devamı.

V. Değerlendirme

Şâtıbî'nin anlama yönteminde; "ümmîlik," "arabîlik," "küllî-cüzî dengesi," "lafız-mâna dengesi" ve asıl kastolunanın mâna merkezli anlama olduğuna yaptığı vurgu, "zâhir-bâtın ilişkisi," "akıl ve naklin yerli yerine oturtulması," dini konularda naklin yer açtığı alanda aklın kullanılması ile "makâsıd" anlayışının birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tekrar ifade etmek gerekirse, Şâtıbî'nin anlayışında "ucu açık bir anlama ve yorumlama"dan da söz etmek oldukça zordur. Onun sisteminde anlamanın kuralları vardır. Fakat bu, onun her tür anlama ve yorumlama faaliyetini ümmîlik bilgi düzeyine ve arabî bağlama hapsettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun sistemini genel özellikleri çerçevesinde, *"sınırlı ve sorumlu bir anlama ve yorumlama"* faaliyeti olarak adlandırabiliriz. Bu noktada ümmîlik 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.

VI. Kaynaklar

Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts.

Albayrak, Halis, Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şûle Yay., İstanbul 1998.

Baltacı, Burhan, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005.

_____, "Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (790/1388) Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme," *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sy. 23, Ankara 2005.

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.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.

Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine," *İslâmiyât*, c. 8, sy. 1, Ankara 2005.

Demirci Muhsin, *Tefsir Usûlü*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 2007.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, trc. Abdulkâdir Şener, Fecr Yay., Ankara 2000.

Erdoğan, Mehmet, "İmam Şâtıbî Bağlamında Rasûlullah'ın ve Ümmetin Ümmîliği," *Tebliğ ve Makaleler*, MÜİF. Kütüphanesi, Genel, nu. 8115, ss. 1-14, İstanbul 1995.

_____, "Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi -Şâtıbî Örneği-," *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, ss. 1-41, yayına hazırlayan İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998.

_____, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1995.

_____, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1990.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî (852 h.), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut h.1379.

Karaman, Hayreddin, "Değerlendirme", Kur'an'ı *Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, Bayrak Yay., İstanbul 2000.

Kotan Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001.

Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, hazırlayan Kurav Vakfı, Bayrak Yay., İstanbul 2000.

Macit, Nadim, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları," *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1, Ankara 1999.

Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi (Islamic Legal Philosophy)*, trc. Muharrem Kılıç, İz Yay. İstanbul 1997.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261 h.), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004.

Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu," *İslâmiyât (İslâmî İlimler Sorunu Özel Sayısı)*, c. 6, sy. 4, Ankara 2003.

_____, *Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Bâtınilik ve Bâtıni Te'vil Geleneği)*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.

Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?," *İslâmiyât (İslâmî İlimler Sorunu Özel Sayısı)*, c. 6, sy. 4, Ankara 2003.

_____, "Kur'an ve Tarihselci Yorum," *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, ss. 75-80, Van 2001.

_____, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir?*, Şûle Yay., İstanbul 1999.

_____, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, Şûle Yay., İstanbul 1996.

Şa'ban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yay., Ankara 1993.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421.

Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999.

Tirmizi, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre (279 h.), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh (283 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, Mısır 1329.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kâhire 1976.