



[*Tefsir*]

TABERİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İLK YORUM TEORİLERİ: GÂÎ YORUM METODU ÜZERİNE ANALİZLER



Abdullah BAYRAM*

ÖZET

Klasik İslâm literatüründe teknik bir terim olarak Kur'ân'ın maksatları tevhid, nübüvvet, âhîret ve adalet gibi üst başlıklar altında değerlendirilmiştir. Modern dünyada öne çıkan değerler paralelinde ise adı geçen bu kavramlardan biri olan “adalet” kavramı, hukuk ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İnsan hakları ve eşitlik, din ve vicdan hürriyeti gibi temel hak ve hürriyetleri de ifade eden bu kavram, literatürde daha çok insan fiilleri ve toplum hayatına ilişkin hedefleri kapsayacak biçimde İslâm hukukunun genel maksat ve gâyeleri başlığı altında analiz edilmektedir. Kutsal metinlerin amaçsal nitelik taşıması ile onları yorumlayabilecek yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu makalenin amacı da, gâî/teleolojik yorum metodu açısından Taberî'nin düşünce sistemini ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirebilecek tefsir ve te'vil mekanizmalarına yaklaşımını analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Taberî, Gâî Yorum, İlk Yorum Teorileri, Tefsir ve Te'vil.

* Yrd. Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
[e-posta: abduallahbayram61@hotmail.com]

ABSTRACT

Theories of First Interpretation in al-Tabari's Thought System: Analyzes on Method of Teleological Interpretation

In the classical Islamic literature, the purposes of the Holy Qur'an/Maqasid al-Qur'an as a technical term is assessed under the top headlines like monotheism/tawhid, prophethood, afterlife/ahirah and justice. In parallel with the outstanding values in the modern world, the concept of "justice" that one of the above mentioned concept is discussed in the context of the relationship between law and ethic. The concept of justice, which emphasizes fundamental rights and freedoms such as human rights and equality as well as the freedoms of religion and conscience, is analyzed that under the heading of general purpose and objectives of Islamic law which is including the goals regarding the human acts and social life in the literature. There is a linear correlation between purposively qualities transportation of sacred texts and the interpretation mechanisms that can interpret them. The aim of this article is to analyze al-Tabari's thought system in terms of the method of the teleological interpretation and is to evaluate his approaching to the mechanisms of tafseer and taweel that can be described as the theories of first interpretation.

Keywords: al-Tabari, Teleological Interpretation, Theories of First Interpretation, Tafseer and Taweel.

Giriş

Gâiyyet, sözlükte *son uç, nihai nokta, zirve, ideal örnek* gibi anlamlara gelen *gâye* kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir.¹ Kur'an-ı Kerim'in, evrende bir nizamın bulunduğu ve bu nizamın bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet inayetini belgelediği tezleri,

¹ İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İst., 1996, c. XIII, s. 292; Bkz. Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İst., 1964, s. 3.

konuyla ilgili İslâmî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiş² ve *makâsıd* başta olmak üzere belli kavramlarla ifade edilmiştir.

Sözlükte; *bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek* anlamındaki *kasd* kökünden türeyen ve *niyet, amaç* gibi mânâlarda kullanılan *makasıd kelimesinin* çoğulu olan *makâsıd*, İslâmî literatürde geniş anlamıyla *din* daha dar anlamıyla *dini bildirime dayalı ameli hükümler* manasındaki *şerâat* kelimesiyle birlikte kullanıldığında *dinin gâyeleri* ya da *naslarda yer alan ameli hükümlerin gâyeleri* anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınması ikinci mananın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dini-hukuki düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir.³ Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde *makâsıdü's-şerîa*, *makâsıdü's-şâri'*, *makâsıdü't-teşrî*, *el-makâsıdü's-şer'iyye* gibi tamlamalarla ifade edilen *makâsıd* düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda *ehdâfii's-şerîa*, *rûhu's-şerîa* gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.⁴ Makâsıd sahasında kaleme alınan yeni çalışmalarda onun terim anlamına ilişkin birçok tanım verilmişse de bunları *İslâm'ın getirdiği hükümlerin gâyeleri* şeklinde özetlemek mümkündür. Klâsik literatürde ise, *makâsıd* kavramıyla yakından ilişkisi olan birçok terim bulunmaktadır. Meselâ *hikmet (hikmet-i teşrî)*, *illet*, *sebepe*, *mânâ*, *münâsîp vasıf* gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazen doğrudan *makâsıd* anlamında da yaygın biçimde

² Kutluer, *a.g.m.*, c. XIII, s. 292; Bkz. Yusuf Şevki, Yavuz, "İlliyyet", *DİA*, İst. 2000, c. XXII, 121-123; Kutluer, "İlliyyet", *DİA*, İst. 2000, c. XXII, s. 120-121.

³ Krş. Orhan Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İÜHF Yay., İst., 1971, s. 24; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (AÜHF Yay.), Ankara, 1992, s. 61-67; Recai G. Okandan, *Umûmi Amme Hukuku*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1968, s. 207; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İst., 1992, s. 21-27.

⁴ Ertuğrul Boynuakalın, "Makâsıdü's-şerîa", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVII, s. 423; Bkz. Abdurrahman Haçkalı, *İzzeddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), Samsun, 1999, s. 6-9.

makâsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır.⁵

Kur'ân'da yaratılışın bir gâyyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. Mesela; “*Yoksa siz boş yere yaratıldığınızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız.*”⁶ ayetinde, insanın yaratılışının bir gâye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken, “*Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık...*”⁷ ayetinde ise gâye olgusu bu defa topyekun âlemin yaratılışıyla ilişkilendirilmektedir. Yine, “*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık...*”⁸ ayetinde de yaratılış, gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır.⁹ Kur'ân'da birçok ayet, sebep gösteren “li-(için)” lâfzıyla Allah'ın yaratma filinde gerçekleşen gâyeyi belirtmektedir.¹⁰ Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış;¹¹ insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış;¹² cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır.¹³

Bu perspektifin, anlama ve yorumlama ameliyesinin “amaç” ekseninde gerçekleşebilmesini temin edebilecek yorum mekanizmalarının nitelik ve işlevi-

⁵ Boynukalın, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 423; Krş. Aral, *a.g.e.*, s. 28; İhtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, hukuk hayatında birlik, uyum ve kesinlik sağlanmasından önce gelmelidir. Teleolojik ya da fonksiyonel metot, kanununun uygulandığı zamandaki ihtiyaçların ve görüşlerin etkin olmasını önceler. Uygulamacı, kanunun uygulanması sırasındaki ihtiyaçları ve şartları öncelikle göz önünde bulundurur. Bu şekilde kanun metnine dayanılsa bile, kanun sınırlarının aşılması ve kanuna esneklik verilmesi mümkün olabilir. Bu metot taraftarları kanunun statik yapısı ile hayatın dinamik gerçekliği arasındaki çelişkiyi gidermenin hâkimin ödevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre kanunda yer alan kural kesin bir anlama sahip değildir. Aksine kuralın anlamı zaman içinde ve şartlara göre değişir, farklılaşır (Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006, s. 70-71); Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 11.

⁶ *el-Müminîn*, 23/115.

⁷ *es-Sâd*, 38/27.

⁸ *ed-Duhân*, 44/38–39.

⁹ Ayrıca bkz. *el-Enbiyâ*, 21/16–17.

¹⁰ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de ahkâmın gerekçelerinin çeşitli yollarla bildirilmesi için bkz. M. Yusuf Mûsâ, *Fıkhi İslâm Tarihi*, Çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İst., 1983, s. 64–70; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm arş ve tablül li-tarikati'l-ta'lîl ve tatavvurâtibâ fi usûri'l-ictibâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981, s. 292-300.

¹¹ *el-Mülk*, 62/2.

¹² *el-Hucurât*, 49/13.

¹³ *eş-Zâriyât*, 51/56.

ni ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Bu açıdan yukarıda zikrettiğimiz *makâsüd* merkezli yaklaşımların yanı sıra bunları uygulamaya koyabilecek amaçsal niteliğe haiz mekanizmaların da analizi önem taşımaktadır. Bu mekanizmaların ilim dallarına göre farklılık göstermesi tabii olup tefsir ilmi bazında *tefsir* ve *te'vîl* kavramlarının öncelikli iki yorum tekniği olduğu söylenebilir. Biz bu tezden hareketle Taberî özelinde, ilk yorum teorileri olarak vasıflandırabileceğimiz söz konusu yorum mekanizmalarının analizini hedefliyoruz.

Amaçsal/teleolojik yorum tekniğine, “gâî yorum” da denilmektedir. Bu metoda göre, kanunun metni onun yorumlanmasına ışık tutar ancak sadece bununla yetinmek doğru değildir. Bunun yanında, kanunun amacını ve özellikle zamanın ihtiyaçlarını ve dönemin anlayışlarını da dikkate almak gerekir. Çünkü hukuk yasayan bir sistem olması nedeniyle her neslin ve çağın ihtiyaçlarına cevap vermeli- dir. Bu ise kanun koyucunun belli bir zaman dilimindeki düşüncesine bağlanarak değil, kanunun konuluş amacının gözetilmesiyle gerçekleşebilir. Bu amaç ise, içinde bulunulan zamanın gereklerine göre belirlenmelidir. Çünkü bu anlayışa göre, yürürlüğe girdikten sonra kanunlar, kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıkar, bağımsız bir varlık haline dönüşürler. Teleolojik metot yanlıları, zamanla değişen ihtiyaçlar nedeniyle, toplumdaki adalet duygusunu sarsacak sonuçlar ortaya çıkarsa, kanunun bu adaletsiz durumları ortadan kaldıracak şekilde yorumlanmasının gerektiğini ileri sürerler.¹⁴ Bu yüzden, yorumlanacak metnin sözlerine ve yasa koyucunun verdiği anlama takılıp kalmadan, metnin “aklı” ve “ihtiyaçlara dönük” anlam ve amacını araştırmak ancak amaçsal yorumla mümkün olabilir.¹⁵

¹⁴ Gözler, *a.g.e.*, s. 171-172; Bkz. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1986, s. 195.

¹⁵ A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 76; Amaçsal yorum metoduyla ilgili birtakım eleştiriler yapılmıştır. Buna göre, kanunun yürürlüğe girdikten sonra kaynağı ile ilgisinin kesileceği yönündeki anlayış teorik açıdan pek tutarlı bir görüş değildir. Zira her norm, geçerliliğini kanun koyucunun hukuki yetkisinden alır. Diğer taraftan, kanunun her gün yeniden o günün ihtiyaçlarına ve şartlarına göre ve ilgili olayın somut gerçekliğine göre yorumlanması hukuk uygulamasında istikrarı, netice itibarıyla de ‘hukuk güvenliği’ temelinden sarsar. Ve yine bu metodun uygulanmasıyla, ülke genelinde hukuk birliği ve ahengi bozulabilir. Bu nedenle, amaçsal yorum yönteminin ileri nitelikte bir metot olduğu anlayışı pek doğru değildir. Zira yorumun sonucu, yorumcunun gayesine göre şekillenmektedir (Gözler, *a.g.e.*, s.172; Ayrıca bkz. Aral, *a.g.e.*, s. 193).

Klasik İslam literatüründe *makâsıd* ya da *gâî* yorumun temelini, zaruret-i hamse olarak formüle edilen hayat, din, akıl, nesil ve malın korunması teşkil edip bunlar Kur'an'ın en temel amaçları olarak nitelendirilip¹⁶ onun: "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, sana gelip Allah'a hiçbir ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocuklarına öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine ve iyi olan hiçbir işte sana karşı gelmeyeceklerine dair sana bağlılık sözü (bey'at) verdiklerinde onların bey'atını kabul et..."¹⁷ ayeti de bu ekseninde değerlendirilmektedir.¹⁸

İnsanların bir arada olma hali öyle gelişi güzel, iletişimsiz ve amaçsız bir kitle veya yığın biçiminde olmayıp aksine belli bir hedefe doğru hareket eden belli bir amacı olup onu gerçekleştirmek için mücadele eden bir durumdur. Bundan dolayıdır ki, insanları toplu halde yaşamaya mecbur kılan gereksinimler, onların birbirleriyle ilişki içine girmeleri sayesinde elde edilir.¹⁹ Tabiatı gereği toplumsal ve sosyal bir hayat yaşayan insanlığınun, ilişkilerini belli bir düzen/hukuk içerisinde sürdürmesinin lüzumunu: «Ey insanlar! Biz sizleri bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizi tanıyasınız diye sizi uluslara ve oymaklara ayırdık. Kuşkusuz Allah katında sizin en değerliniz, O'na karşı en fazla sorumluluk bilinci taşıyanınızdır. Çünkü Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır.»²⁰ şeklinde ifade eden Kur'an-ı Kerim'in, çeşitli alanlarda gerçekleştirmeyi hedeflediği birtakım maksatları vardır ve bunlar sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiûn dönemleri başta olmak üzere, nasların mana ve maksadının anlaşılabilmesi için hem lafzî/literal hem de gâî/teleolojik yorum dengesi gözetilip doğru anlama

¹⁶ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324, c. I, s. 284-315; c. II, s. 296-306; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsıdû's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, s. 63-87; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaba fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2001, s.218-223; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1996, s. 7, 28; Bediuzzamân Saîd Nursî, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İst., 1994, c. I, s.165-166, s. 176, 208, 489, 1363; c. II, s.1159-1160, s. 1167, 1231, 1363, s.1848-1850, s. 1997.

¹⁷ *el-Mümtetine*, 60/12.

¹⁸ Bkz. Ali Pekcan, "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Çorum, 2008, s. 140-142.

¹⁹ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadremî, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, Beyrut, 1996, c. I, s. 234.

²⁰ *el-Hucurât*, 49/13.

ulaşma çabası olarak günümüze kadar süregelmiştir.²¹

Kur'an'ın yorumlanmasında lafzî ve gâî dengenin kurulamadığı durumlarda Kur'an'ın maksatlarıyla ve İslâm hukukunun genel maksat ve gayeleriyle çelişen yaklaşımların ortaya çıktığı ve çağımızda da tefsir ve te'vilin Kur'an maksatları çerçevesinde yapılması gerektiğini ileri sürüp nasların mana ve ruhuna vurgu yapan bazı yaklaşım ve yorumların lafız ve mana dengesini kuramadığı ve "maslahat" kavramını öne çıkararak daha çok serbest yorum anlayışını benimsediği görülmektedir.

Taberî (ö. 310/923)'nin ilmî şahsiyeti ve tefsirdeki metoduna dair pek çok araştırma gerçekleştirilmiş ve müfessir çeşitli yönleriyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.²² Biz ise Taberî (ö. 310/923)'nin bu ilmî kişiliğine kaynaklık eden düşünce sistemini,²³ gâî yorum metodu açısından değerlendirmeyi ve bu zemin üzerinden onun tefsir disiplinindeki ilk yorum teorilerine yaklaşımını analiz etmeyi amaçlıyoruz.

²¹ Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut, 1406, s. 191-349; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut, 2000, c. I, s. 18-19; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâbilul-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, c. II, s. 89-94; Boynukalın, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 423-427; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA.*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 79-94; a.mlf., "İllet", *DİA.*, İst., 2000, c. XXII, s. 117-120.

²² Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA.*, İst., 2010, c. XXXIX, s. 319-320.

²³ Bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İst., 1997, s. 15-16.

1. Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Düşünce Sisteminin Analizi

Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), hicrî III-IV/IX-X. asrın yetiştirdiği ve *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân ve Târîbu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle tanınan²⁴ müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müçtehitir.²⁵

Konumuz açısından bakıldığında Taberî (ö. 310/923) ile ilgili çalışmalarda, onun düşünceleri hakkında fikir edinmek mümkün ise de, düşünce sistemi hakkında derli toplu bir bilgi bulmak mümkün değildir. Hâlbuki bir âlim hakkında yargıda bulunabilmek için onun belli başlı konular hakkındaki düşüncelerinden ziyade, o düşünceleri üreten düşünce sistemine bakmak gerekir.²⁶

Tefsirinin mukaddimesinde eserini telif etme sebebini ve onda izleyeceği yöntemi ifade edip tefsir usulüne ilişkin meselelere geniş bir açıdan bakan Taberî (ö. 310/923),²⁷ Kur'ân'ı kâinatın bütünlüğü içinde konumlandırıp tefsir

²⁴ Bkz. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İst., 2010, c. XXXIX, s. 314-318; Fikret İşıltan, "Taberî", *İA*, İst., 1965, c. XI, s. 594-598.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî abbâri'l-ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 340-343; İbn Hallikân Ebül-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân*, nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire, 1367, c. III, s. 332; Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c. II, s. 163-169; Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemül-üdehbâ*, Kahire, 1367, c. XVIII, s. 40-48; a.mlf., *Mu'cemül-büldân*, Beyrut, 1410, c. IV, s. 405; Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâbü'r-ruvât alâ enbâbi'n-nuhât*, nşr.: M. Ebül-Fazl İbrâhîm, I-IV, Kahire, 1986, c. III, s. 89-90; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr.: Şuayb el-Arnâut vd., I-XXIII, Beyrut, 1981-1985, c. XIII, s. 100, 110; Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire, 1964-76, c. III, s. 120-128; Ebül-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr.: G. Bergstraesser, I-II, Kahire, 1932-35, c. II, s. 106-108; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin: Terâcimü musannifil-kütübî'l-Arabîyye*, I-XV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. IX, s. 147; Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, nşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire, 1972, c. II, s. 106-113; İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Dâru'l-hayr, Beyrut, 1966, c. XI, s. 145-148; Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden, 1967-84, c. I/1, s. 117-152; c. I/2, s. 3-25, s. 168; F. Rosenthal, "General Introduction", *The History of al-Tabarî*, New York, 1989, s. 5-134.

²⁶ el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s.15-16.

²⁷ Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, Kahire, 2000, c. I, s. 3-113; Nizametin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010, s. 66-165.

metodolojisini bu perspektif üzerine bina etmektedir. Zira mukaddimenin ilk cümlelerinde Allah'ın eşsiz hikmetlerine dikkat çekip her bir varlığın: "Allah'tan başka ilah yoktur" şahitliğinde bulunan delil ve hüccetler olduğunu belirten Taberî (ö. 310/923),²⁸ hem kâinat hem de nübüvvet müessesesinin Allah'ın varlığına ve birliğine çağırان davetçiler olduğunu vurgulamaktadır.²⁹ O, bu noktada, "... *Ta ki resullerden sonra, artık insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir hüccetleri/ delilleri kalmamış...*"³⁰ ayetini zikredip kâinattan Kur'an'a geçişin mantıksal altyapısını örmekte ve varlık ile Kur'an'a bütüncül bir perspektiften yaklaşmaktadır.³¹ Nitekim İslâm düşüncesinde âlem ve insanın Allah tarafından yaratılışı, Allah'ın kozmik gerçekliğe getirdiği düzen, var oluşun anlamı ve gayesi Kur'an'da düşünmenin konusu olarak belirlenirken bizzat Kur'an üzerinde düşünmenin gerekliliği de vurgulanmaktadır.³² Dolayısıyla düşünme etkinliğinin üç temel konusu Allah'ın mutlak ilim ve kudretiyle ilişkisi içinde âlem, insan ve Kur'an olmaktadır.³³

Çeşitli yönleriyle analiz edile gelen İslam düşünce tarihi açısından Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemine bakıldığında, ilk dönem ulemasının hemen hepsinin benimsediği beyânî bilgi sistemiyle³⁴ paralellik gösterdiği söylenebilir.³⁵ Sözlükte "Ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek" gibi manalara gelen beyân kelimesi Kur'an-ı Kerim'in üç ayetinde geçmekte

²⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 3. *وَحَصَمَتِ الْعُقُولَ لَطَائِفَ حُجَجِهِ وَقَطَعَتْ عِزَّ الْمَلْحَدِينَ* الحمد لله الذي حَجَّتْ الْأَبْيَابَ بِدَائِعِ حُجْمِهِ، وَحَصَمَتِ الْعُقُولَ لَطَائِفَ حُجَجِهِ وَقَطَعَتْ عِزَّ الْمَلْحَدِينَ أَسْمَاعَ الْعَالَمِينَ أَلْسُنُ أَدْلَتِهِ، شَاهِدَةٌ أَنَّهُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَجَائِبُ صُنْعِهِ، وَهَتَفَتْ فِي أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ أَلْسُنُ أَدْلَتِهِ، شَاهِدَةٌ أَنَّهُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ،

²⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s.3.

³⁰ *en-Nîsa*, 4/165.

³¹ Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 3. *فَكُلُّ مَوْجُودٍ إِلَى وَحْدَانِيَّتِهِ دَاعٍ، وَكُلُّ مَحْسُوسٍ إِلَى رُبُوبِيَّتِهِ هَادٍ، بِمَا وَسَمَهُمْ بِهِ مِنْ أَثَارِ الصَّنْعَةِ، وَمُقَارَنَةِ أَحْدَاثٍ لَازِمَةٍ، لِتَكُونَ لَهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ. مِنْ نَقْصِ وَزِيَادَةِ، وَعِجْزِ وَحَاجَةِ، وَتَصَرُّفِ فِي عَاهَاتٍ عَارِضَةٍ، وَمُقَارَنَةِ أَحْدَاثٍ لَازِمَةٍ، لِتَكُونَ لَهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ. ثُمَّ أُرْدِفَ مَا شَهِدَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَدْلَتُهُ، وَأُكِّدَ مَا اسْتَنْتَارَتْ فِي الْقُلُوبِ مِنْهُ بِهَجْتِهِ، بِرِسْلِ ابْتِعْنَهُمْ إِلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، دَعَاةً إِلَى مَا اتَّضَعَتْ لَدَيْهِمْ صَحْتَهُ، وَثَبَّتْ فِي الْعُقُولِ حِجَّتَهُ، { لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ } [سورة النساء: 165]*

³² Bkz. *ez-Zümer*, 39/27; *Muhammed*, 47/24.

³³ Kutluer, "İslam", *DİA.*, İst., 2001, c. XXIII, s. 23.

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İst., 1999, s. 28.

³⁵ Bkz. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, c. I, s. 8-16; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, tahk.: A. M. Şâkir, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts. s. 20; el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 688-689.

olup buralarda “ilan etme”³⁶, “açıklama”³⁷ ve “ifade etme”³⁸ anlamlarında kullanılmıştır. “İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir,”³⁹ hadisinde ise “söz ve ifade” manasına gelmektedir.⁴⁰ Buna göre beyân, “Mânâdaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır”. Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân denileceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. İmam Şâfi’î (ö. 204/819) ve Hanefî usulcülerin çoğunluğu “maksadın açıklığa kavuşturulması (izhâr)”nı esas almışlardır.⁴¹

İmâm Şâfi’î (ö. 204/819) başta olmak üzere beyânî bilgi sistemini benimseyen âlimlerin çıkış noktasını, “... *Ey Resulüm! İşte sana bu kutlu kitabı indirdik ki her şeyi açıklasın, doğru yolu göstereyim...*”⁴² ayetinde ve benzeri ayetlerde hem bir amacı hem de bir bilgi sistemini ifade eden beyân/tibyân kavramı⁴³ teşkil etmiş ve onlar düşünce sistemlerini bu temel üzerine tesis etmişlerdir. Bağdat’ta on yıl kadar Şâfi’î mezhebine göre fetva veren Taberî (ö. 310/923)’nin de,⁴⁴ Kur’an’a yaklaşımının İmâm Şâfi’î (ö. 204/819) ile muvafık olduğunu açıkça gözlemleyebiliyoruz. Zira İmam Şâfi’î (ö. 204/819)’nin, beyân kavramını “Arap dilinin fitratı”⁴⁵ üzerine inşa etmesi ve Taberî (ö. 310/923)’nin Kur’an’la Arap dili arasındaki muvâfakata vurgu yapması⁴⁶, onların aynı ortak paydadan hareket ettiklerini gösterebilir. Binaenaleyh kâinat ile nübüvvet arasındaki kaynak ve amaç birliğini, Kur’an ve Arap dilinin uyumu üzerine tesis edip Kur’an tefsiri-

³⁶ Âl-i İmrân, 3/138.

³⁷ *el-Kyâme*, 75/19.

³⁸ *er-Rahmân*, 55/4.

³⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sabîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1981, “Nikâh”, 47; “Tıb”, 51.

⁴⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *DİA*, İst., 1992, c. VI, s. 22.

⁴¹ İbrahim Kâfi, Dönmez, “Beyân”, *DİA*, İst., 1992, c. VI, s. 23; Bkz. Abdülazîz b. Ahmed Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr alâ usûli’l-Beşdevî*, I-IV, nşr.: Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1997, c. III, s. 104-163; M. Edib Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, el-Mektebetü’l-İslâmî, I-II, Beyrut, 1984, c. I, s. 28-31.

⁴² *en-Nabl*, 16/89.

⁴³ el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 18.

⁴⁴ Fayda, *a.g.m.*, c. XXXIX, s. 316.

⁴⁵ eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, s. 52.

⁴⁶ *el-Taberî*, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 11-12. قالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب. فإن بابنه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه. موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائمة، وإن بابنه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه.

nin *davet fonksiyonu*⁴⁷ çerçevesinde gerçekleştirilmesi gereğini belirten ve “Beyânın en üstün biçimi, kişinin ifadesini en açık bir şekilde ortaya koyan, maksadını açıklayan ve dinleyicisine en iyi biçimde anlatan açıklama”⁴⁸ olduğunu vurgulayan Taberî (ö. 310/923), Allah’ın fillerini hikmetle vasıflandırıp insanların faydasının hedeflendiğini şöylece dile getirmektedir: “Allah Teâlâ’nın kullarına olan en büyük nimetlerinden ve yaratıklarına verdiği en büyük lütuflarından biri de *beyân(dil)*dir. Onunla insanlar içlerindeki sırları açığa çıkarır, önem atfettikleri şeyleri ifade ederler. İnsanlar, dil ile zorlukları kolaylığa dönüştürürler; Allah’ı tevhid, tesbih ve takdis eder; ihtiyaçlarını giderir, birbirleriyle diyaloga geçip, tanışıp muamelede bulunurlar. Allah, dil yönünden insanları farklı derece ve mertebelerde yaratmıştır; bir taraftan usta hatipler, diğer taraftan meramını ifade edemeyen kimseler... Bu konuda en iyi olan, muradını en iyi açıklayabilendir. En iyi dil, konuşanın maksadını en iyi şekilde dışarıya yansıtan ve dinleyenin en rahat bir şekilde anlamasını sağlayan dildir. Eğer bir kelam, bu özelliği aşarak beşerin benzerini yapamayacağı özellikler taşırsa, o kelam ölüleri diriltmek, dil-sizlerin dilini çözmek ve âmâ olanları görür hale getirmek gibi peygamberlerin nübüvveti için bir delil ve işaret olur. İşte Kur’an, hitabet sanatının zirvede olduğu bir topluma kendi dilleri ile gelen ve bir benzerini getirmeleri için kendilerine meydan okuyan bir kitap olduğu halde, buna karşılık olumlu bir cevap gelmemesi, Kur’an’ın mucizevî bir kitap olduğunu gösterir. Muhatabın anlayamayacağı bir dille konuşmanın, abes bir durum olduğu ortadayken; Allah’ın insanlara anlamayacakları bir şekilde hitap ettiğini düşünmek çok daha abestir. Binaenaleyh Allah, her elçiyi muhatabının anlayabileceği bir dille yani kendi dilleriyle göndermiştir. Eğer risâletin dili muhataplarının anlamayacakları şekilde olsaydı, o zaman muhataplar açısından risâlet öncesiyle risâlet sonrası arasında herhangi bir farklılık kalmaz; dolayısıyla da risâletin varoluş sebebi gerçekleşmemiş olurdu. Bu ise bir eksiklik ve abesle iştiğaldir. Allah Teâlâ ise herhangi bir fayda sağlamayan bir hitap yaptırmaktan ve söyledikleri anlaşılmayan bir pey-

⁴⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 3.

⁴⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 9. وكان المعنى الذي به بَيَانُ الْفَاعِلِ الْمَفْعُولِ فِي ذَلِكَ، فَصَارَ بِهِ فَاضِلًا وَالْآخِرُ مَفْعُولًا هُوَ مَا وَصَفْنَا. 9. من فضل إبانة ذي البيان، عما قصر عنه المستعجم اللسان، وكان ذلك مختلف الأقدار، متفاوت الغايات والنهائيات. فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه.

gamber göndermekten münezzehtir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: *"Biç her peygamberi, kendi milletinin lisani ile gönderdik..."*⁴⁹ prensibini vurgulayan Allah Teâlâ yine aynı istikamette Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e: *"Ey Resulüm! Sana bu kitabı indirmemiz, sırf onların, hakkında ihtilaf ettikleri gerçekleri açıklaman ve sırf iman edecek kimselere hidâyet ve rahmet olması içindir."*⁵⁰ diye buyurmaktadır. Elbette ki Kur'an'ın ne olduğunu bilmeyen kimseyi, Kur'an'la hidayete kavuşturmak mümkün değildir."⁵¹

Bu ifadelerde Taberî (ö. 310/923)'nin Kur'an'ın tefsirine dair yaklaşımının muhatap merkezli olup Arap dili ile Kur'an'ın tam muvafakat ettiğini ve bunun da Kur'an yorumunun dil platformunda gerçekleşmesi gerektiğini beyân bilgi sisteminin bakış açısı olarak gözlemleyebiliyoruz. Zaten Taberî (ö. 310/923)'nin Kur'anla Arap dilinin uyumunu belîğ bir hikmet olarak nitelendirdiği⁵² bu husus meyanında el-Câbirî (ö. 2010) beyânı; tebliğ yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metotlar şeklinde tanımlayıp onun anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını kapsadığını ifade etmektedir.⁵³ İslâmî ilimlerdeki pek çok disiplin beyân kavramına "hüküm ve hikmetlerin ortaya çıkarılması" veya "maksadın açıklığa kavuşturulması" anlamını yükleyip onu daha çok lafız ve mânâ ilişkisi üzerine kurulu bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak değerlendirmişler ve beyân kavramının "gâî/finalist" karakterine dikkat çekmişlerdir.⁵⁴

Bütün bu bilgiler ışığında denebilir ki nereden bakılırsa bakılsın Taberî (ö. 310/923)'nin yolu birçok noktada Ehl-i hadis ve Selefilikle kesişmektedir. "Kur'an'ın zâhirîne sadakat» prensibi dikkate alındığında Taberî (ö. 310/923)'nin tefsirdeki mesleği aynı zamanda İmam Şâfî (ö. 204/819)'nin temelde Arap dilini ve bu dille nazil olan naslarda zâhir mânâyı önceleyen ve

⁴⁹ İbrahim, 14/4.

⁵⁰ en-Nahl, 16/64.

⁵¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 8-11.

⁵² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 9.

⁵³ el-Câbirî, *Arap-İslâm*, s. 18.

⁵⁴ Bkz. Adem Yerinde, *Abkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst., 1997, s.141.

en genel çerçevede Kur'an tefsirinde literalist bir yaklaşımı salık veren beyân teorisi ile Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884)'nin tesis ettiği Zâhirî mezhebinin âlâmet-i fârikası olan ekstrem lafızcılıkla da birçok yönden örtüşmektedir. Mama-fih Taberî (ö. 310/923)'nin ıstılahındaki *zâhir*, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından temelleri atılıp İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulan Zâhirîliğin anlamı son derece daraltılmış ve sığlaştırılmış *zâhir*nden ziyade İmam Şâfi'î (ö. 204/819)'nin özellikle *er-Risâle*'de vurguladığı *zâhire* uygun düşmektedir. Bu nedenle Taberî (ö. 310/923)'nin tefsir anlayışındaki zâhir ve zâhirî mânâ vurgusunu *ılmli Zâhirîlik* diye okumak daha isabetli olsa gerektir.⁵⁵ Taberî (ö. 310/923)'ye göre herhangi bir sözü anlama çabasında takınılacak ilk ve doğal tutum, onun zâhir anlamı üzere olduğunu ve âmm bir ifade olarak sahip olduğu bütün anlamları kendisinde barındırdığını kabul etmektir.⁵⁶ Nitekim Taberî (ö. 310/923)'nin söz konusu yaklaşımını İmam Şâfi'î (ö. 204/819)'nin *er-Risâle* adlı eserindeki şu ifadelerinde belirgin olarak gözlemleyebiliyoruz: “Arap dilinin doğasında, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma üslubu vardır. Âmm ve zâhir mânânın kastedildiği bu ifade tarzında herhangi bir izaha ihtiyaç duyulmaz. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma, ancak bununla *âmm* kastedilmekle birlikte *hâsın* da bu umumi hitaba dâhil olduğu bir üslup tarzı da vardır. Bu tarz hitapta umûmun şamil olduğu fertlerin bir kısmının kastedildiğine dair istidlalde bulunulur. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma ve bununla *hâsın* kastetme üslûbu da mevcuttur. Bu üslup tarzında zâhirden başka bir mânânın kastedildiği sözün gelişinden (siyak) anlaşılır. Bütün bu farklı üsluplara ilişkin bilgi kelamın başında, ortasında veya sonunda mevcuttur.»⁵⁷

Kur'an yorumunda muhatap-dil merkezli Kur'an tasavvurunu benimseyen Taberî (ö. 310/923), bu yaklaşımını *zâhir* ve *âmm* mekanizmalarıyla uygulama alanına koymuştur. Çünkü usûl-i fıkıhta *zâhir*, kendindeki murad ve maksadın anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duymaksızın mânâyâ gâyet açık bi-

⁵⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 187-188.

⁵⁶ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 36.

⁵⁷ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 32.

çimde delalet eden ve fakat te'vil ve tahsîs ihtimaline de açık bulunan, ayrıca kendisinden istinbât edilen hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızları ifade eder. Zâhîrîn hükmü, aksine bir delil bulunmadıkça lafzın ifade ettiği açık/zâhîrî mânâ uyarınca amel etmektir. Çünkü aslolan delil bulunmadıkça lafzın mânâsından başka bir mânâyâ hamledilmemesidir.⁵⁸ Biz bu hususu “Gâî Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Tefsir Disiplinindeki İlk Yorum Teorilerine Yaklaşımı” başlığı altında inceleyeceğiz.

2. Gâî Yorum Açısından Taberî'nin Tefsir Disiplinindeki İlk Yorum Teorilerine Yaklaşımı

Gâî yorum metodu açısından İslâm literatürüne bakıldığında nas ve metinlerin yorumlanmasında yaklaşım ve anlayış farklılıklarını ifade eden ve özellikle Kur'ân naslarının mânâ ve maksatlarının anlaşılması için geliştirilen *tefsir* ve *tevil* kavramlarının, ilk dönem yorum teknikleri olarak ön plana çıktığı görülebilir. Meselâ Ebû Tâlib es-Sübki (ö. 771/1369), lafzî/literal yorumlama mekanizması olarak *tefsîrî*; gâî/finalist yorumlama mekanizması olarak ise *te'vil* ön plana çıkarmakta ve bu iki kavramı şöyle mukayese etmektedir: *Tefsir*, bir kelimenin sözlük anlamını, hakikat veya mecaz yönünü açıklamaktadır. *Te'vil* ise; bir ibarenin içyüzünü, o ibareden konuşanın asıl gâyesinin ne olduğunu ortaya koymaktır. Meselâ: “İnne Rabbeke lebi'l-mirsâd”⁵⁹ ayetine ilişkin olarak *mirsâd* kelimesinin *rasad* kökünden geldiğini ve «beklemek, fırsat gözlemek» anlamına geldiğini belirtmek bir *tefsîr*ken; bundan maksadın gafletten, tembellikten sakındırma, ilahi emirlere uyulmasını teşvik, âhirete hazırlıklı olmayı tavsiye olduğunun ifade edilmesi ise bir *te'vildir*.⁶⁰

Gâî yorum metodu açısından Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemini değerlendirirken ahahtar kelime olarak işlediğimiz *beyân* ise, genelde sözle olmakla birlikte usulcülerin çoğunluğuna göre fil hatta sükût ile de olabilir. Bu yönü ile

⁵⁸ Zekiyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ankara, 1990, s. 314-315.

⁵⁹ *el-Fecr*, 89/14.

⁶⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, Ankara, 1955, s. 98; Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391, c. II, s. 149.

beyân *tefsîr*den ayrılır. Zira *tefsîr* bir mânâyâ açık olarak delâlet eden lafızla olur. Diğer taraftan *beyân*, *te'vil*den de kapsamlıdır. Çünkü *te'vil* ilk anda kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılamayan söz hakkındaki açıklamayı ifade eder.⁶¹ *Beyân* teorisinin *tefsîr* ve *te'vil* mekanizmasından farklı yönlerini belirttikten sonra gâî yorum metodu açısından tefsir disiplinindeki ilk yorum teorileri olan *tefsîr* ve *te'vil* mekanizmalarının analizine geçebiliriz.

“Fesr” veya mablûb olarak “sefr” kökünden gelip “bir şeyi açıklamak, izah etmek ve üzeri örtülü bir şeyi açmak” gibi benzer anlamları taşıyan “tefsir” kelimesi⁶², bu kelimelerin “gizli olanı açığa çıkarma”⁶³ ortak anlamında birleşen formlarıyla Kur’ân’da da geçmekte⁶⁴ ve terim anlamını “mânâ ve maksadın kavranması”⁶⁵ temeline oturtmaktadır.⁶⁶ Tefsir ilminin kelime kökeninin gâî/ finalist karakter taşıdığı paralelinde önem arz eden diğer bir nokta da “fesr”in görünen ve maddî; “sefr”in ise soyut ve manevî olguların açıklanmasına yönelik olduğunu belirten yaklaşımlardır.⁶⁷ Zaten Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) gibi

⁶¹ Dönmez, *a.g.m.*, c.VI, s.25; Bkz. *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye (Mv.F)*, Kuveyt, 1983, c.VIII, s.223-224.

⁶² Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1990, c. IV, s. 367-371; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Lüga ve Sıbâhu'l-Arabîyye*, tahk.: Ahmed A. Attar, I-VI, Beyrut, 1990, c. II, s. 781; Muhammed Murtezâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır, 1306, c. III, s. 470; er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnan Davûdî, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 1992, s. 380; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, II, 146; Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, I-II, Dimeşk, 1993, c. II, s. 1189; Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts., c. I, s. 13; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılabâtü'l-Fünûn*, I-II, İst., 1984, c. II, s. 1116; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü ve Tarîhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İst., 2001, s. 21.

⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II s. 147-148.

⁶⁴ “Yüzler vardır o gün pırıl pırıldır.” (*el-Abese*, 80/38) ayetinde geçen “musfıra” kelimesi Arap dilinde “parlak ve aydınlık” anlamına gelmekte ve “Kadın örtüsünü çıkarttı” şeklinde kullanılmaktadır (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 55); “O ayetler şereflî, yüce ve tertemiz sahifelerde, iyilik tımsalı çok değerli kâtiplerin elleriyle yazıldı.” (*el-Abese*, 80/15) ayetinde geçen “sefera” kelimesi (benzer anlamı için bkz. *el-Cuma*, 62/5) Arap dilinde “kâtipler/ yazarlar” anlamına gelmekte ve “bir şeyi açıklayan ve izah eden” şeklinde kullanılmaktadır (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 370). “Tefsîr” kelimesi ise sadece “Onların sana itiraz için getirdikleri her temsile karşı biz sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz.” ayetinde “tefsîran” şeklinde geçmekte ve “tafsîl ve vuzuha kavuşturma” anlamında kullanılmaktadır.

⁶⁵ Zerkânî, *Menâbil*, c. II, s. 4.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. V, s. 55.

⁶⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 412, 636; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 147-148; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 367; ez-Zehabi, *et-Tefsîr*, c. I, s. 114; Emîn el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir*

konunun birçok uzmanı da,⁶⁸ tefsir ilminin tanımında Kur'an'ın mânâ ve maksatlarını açıklığa kavuşturan özelliğine vurgu yapmış⁶⁹ ve “İnsan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'an metninin içerdiği mânâları ortaya koymak” şeklinde tanımlamıştır. Aynı şekilde tefsir ilminin gâyesini “dünya ve âhret mutluluğuna ulaşabilmek için Kur'an'ın mânâlarını kavramak ve onun hükümlerini «istinbât yoluyla elde etmek»⁷⁰ şeklinde ifade etmişlerdir.⁷¹ Bu husus, Nebisi Muhammed (s.a.v.)'e indirilen Allah'ın kitabının kendisiyle anlaşılabilir, mânâları açıklanan, hüküm ve hikmetleri istihraç edilen⁷² ve bunu gerçekleştirirken de lügat, nahiv, sarf, beyân, usûl-i fıkıh ve kıraat ilminden faydalanan ve sebep-i nüzûl ve nâsîh ve mensûh bilgisine ihtiyaç duyan bir ilim⁷³ olarak tanımlanan “tefsir”in, Kur'an'ın mânâ ve maksatlarını anlamak için geliştirilen bir mekanizma olduğunu ve doğru yaklaşımın söz konusu zemin üzerindeki lafzî/literal ve gâî/finalist yorum dengesinin sağlanmasıyla gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Terim anlamı “meşrû bir sebep veya delile dayanarak ayeti öncesi ve sonrasında ve kitap ve sünnete uygun olacak şekilde zâhirî mânâsının dışındaki muhtemel mânâlardan birine hamletmek”⁷⁴ olan ve “evl” kökünden gelip “rucû et-

Metod, Kur'an Kitaplığı, Çev. Mevlüt Güngör, İst., 1995, s. 13.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, nşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İst., 1971, c. I, s. 427; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 174.

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 334; Muhammed el-Gızzî, İtkan mâ yuhsinu mine'l-ahbârî'd-dâirati mine'l-elsine, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire, 1415, c. II, s. 460.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 427.

⁷¹ Bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 270-272.

⁷² Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Sübehi ve'l-Mehûl ve Mesâlikî'l-Ta'lîl*, Matbaatu'l-Esâd, Bağdâd, 1971, s. 159; el-Hûlî, *Kur'an*, s. 63.

⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. I, s. 105.

⁷⁴ Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-şünûn*, c. I, s. 334; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Dârul-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1405, c. I, s. 72; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 50; s. 148-149; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl*, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Darul-Fıkr, Beyrut, 1992, s. 298; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 222; krs. İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, tevîlin bu ve buna benzer terim anlamlarıyla hem Kur'anî bağlamda «tevîl» kelimesine yüklenen hem de selef âlimlerinin bu kavrama yükledikleri anlamlar arasında paralellik mevzubahis değildir; bu yaklaşımlar bazı müteahhirin âlimleri tarafından ileri sürülmüştür (Ebû'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Dekâku't-tefsîr el-câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, Dımeşk, 1404, c. I, s. 330).

mek, aslına dönmek, bir şeyi varacağı yere iletmek; sözü ölçüp biçmek ve tefsir etmek⁷⁵ gibi anlamları taşıyan “tevil” kelimesi,⁷⁶ ilk dönem lügat kitaplarındaki anlamına paralel olarak Kur’an’da geçtiği on beş kadar yerde,⁷⁷ «âkıbet, sonuç» mânâsıyla hep aynı anlamdadır. Bazı nüanslar dışında bu mânânın, sözlükte olduğu gibi, «rücû etmek ve varacağına varmak» olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir şeyin rücû etmesi, o şeyin aslına dönmesi, vakti gelince vuku bulması, ortaya çıkması, nasıllık ve niceliğinin, mahiyet ve kühünün tezahür etmesidir.⁷⁸

Bazı ayetlerde geçen “tevil” kelimesi, ilk bakışta “tefsir” ve “tabir” anlamlarını çağrıştırıyorsa da iyice incelediğimizde onların da yukarıda belirttiğimiz anlamları taşıdıklarını görebiliriz.⁷⁹ Fakat terim anlamından bakıldığında “tevil” kelimesinin tıpkı “tefsir” kelimesinde olduğu gibi; “Onların sana itiraz için getirdikleri her temsile karşı biz sana gerçeği ve en güzel *açıklamayı* getiririz.”⁸⁰ ayetindeki *tefsîran* kelimesiyle paralellik gösterdiğini ve “tafsîl ve vuzuha kavuşturma” anlamında kullanıldığını ifade edebiliriz.⁸¹ Fakat ilk dönem âlimleri (mütেকaddimûn) çoğunlukla “tefsîr” ve “te’vil” kavramlarını müterâdif görmekle birlikte,⁸² bu kelimelerin farklı anlam düzeylerine haiz olduğuna da işaret etmişlerdir. Meselâ İbn Abbâs (ö. 68/687)’a göre “tefsîr”: “Arapların dilleri sayesinde bildiği”, “hiç kimsenin bilmemekten dolayı mazur sayılamayacağı”, “âlimlerin bildiği” ve “sadece Allah’ın bildiği” olmak üzere dört bölüme ayrılmaktadır.⁸³ Bu ve benzeri sınıflandırmaların tarihi süreç içerisinde “tefsîr” ve

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XI, s. 32.

⁷⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 31-32; ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, c. II, s. 148; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 1189; et-Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 89; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 10; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Üsûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (TDVY), Ankara, 1985, s. 214; Demirci, *a.g.e.*, s. 31.

⁷⁷ Âl-i imrân, 3/7; en-Nisa, 4/59; el-Araf, 7/53; Yunus, 10/39; Yusuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ, 17/35; el-Kehf, 18/78, 82.

⁷⁸ Yusuf Işıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vil*, Esra Yay., İst., 1997, s.22.

⁷⁹ Işıcık, *Te’vil*, s. 57.

⁸⁰ Furkan, 25/33.

⁸¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 55; XI, 33; Ebü’l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi’l-Tefsîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy., ts., c. XVII, s. 367; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 17; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 6.

⁸² Bkz. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, *Buhûs fi Usûli’l-Tefsîr*, Beyrut, 1988, s. 18.

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, c. I, s. 7-8

“te’vil” arasındaki farklar olarak tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Meselâ ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) , “âlimlerin bildiği tefsir” kısmını, “Arapların dilleri sayesinde bildiği tefsir” kısmıyla mukayese etmekte ve bunların arasındaki farkın “tefsîr” ve “te’vil” arasındaki farkı ifade ettiğini belirtmektedir.⁸⁴

İlk dönem âlimlerinden farklı olarak daha sonraki âlimler (müteahhirûn), “tefsîr” ve “te’vil” kavramlarının etimolojisine farklı anlamlar yükleyerek,⁸⁵ “te’vil”den daha kapsamlı gördükleri “tefsîr”i, daha çok lafzî/literal yoruma; “te’vil”i ise mânâ ve maksada ulaştırır⁸⁶ gâî yoruma hasredip,⁸⁷ “tefsîr”in riwayete; “te’vil”in ise dirayete/istinbât ve içtihâda dayandığını belirtmişlerdir.⁸⁸ Meselâ İmâm Mâturîdî (ö. 333/944) *tefsîr* ve *te’vil* kavramlarını: “*Tefsîr*”. Ayetten kastedilen mânânın öyle olduğunu kesin olarak söylemek ve o mânânın amaçlandığına Allah’ı şahit göstermektedir. Bu tefsir kesin bir delile dayanıyorsa geçerlidir; aksi takdirde yasaklanmış olan “re’y tefsiri” grubuna girer. *Te’vil* ise: Kesin olduğunu söylemeksizin ve Allah’ı şahit göstermeksizin ayeti taşıdığı anlamlardan birine hamletmektir.”⁸⁹ ifadeleriyle nesnel/kesinlik ve öznel/görecelik açısından konumlandırmış ve bu yaklaşım fıkıh usûlüne benzer bir şekilde yansıyarak lafzî/literal ve gâî/finalist yorum karakterini almıştır.⁹⁰ Bu açıdan *tefsîr*, metnin lafzî anlamını ortaya koyarken; *te’vil* ise gizli anlam veya metnin

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 165-166.

⁸⁵ Bkz. el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, c. I, s. 72; Demirci, *a.g.e.*, 19-24; Krş. el-Hûlî, *Kur’ân*, s.14.

⁸⁶ Ebu Câ’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehâs, *Meâni’l-Kur’ân’i’l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1409, c. I, s. 351.

⁸⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 149; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-ğünûn*, c. I, s. 334; İbn Teymiyye, *Kütüb*, c. XVII, s. 367-368; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 20.

⁸⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 150, 166; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X, Eser Yayınevi, İst. 1971, c. I, s. 27; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlu’t-tefsîr ve kavâidubû*, Dârün-Nefâis, Beyrut, 1986.

s. 52; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s.149-153; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 1189-1190; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 6; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 19-22; Demirci, *a.g.e.*, s. 38; Durmuş Ali Kayapınar, *Tefsîr Usul ve Tarihi*, Konya, 2001, s. 201-202.

⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-ğünûn*, c. I, s. 334.

⁹⁰ Usûl-i fıkıhta “te’vil”: “Lafızdan maksadın ne olduğunu zannî bir delil ile ve içtihat yoluyla beyan etmektir ve kesinlik ifade etmez. Oysaki tefsirde söz konusu manaya Allah şahitlik etmektedir. O manayı bizzat Şâri’ açıklamaktadır. Bunun için müçtehitlerin te’vili kesin değildir.” şeklinde ifadelendirilmektedir. (Abdülkerîm Zeydân, *el-Ve’âz fî usûlil-fıkıh*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst.,1979,s.290;Bkz.Şa’bân,a.g.e.,s.377-381; Muhammed ez-Zafzâf, *et-Ta’rîf bi’l-Kur’ân ve’l-badîs*, Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, Kahire, 1955, s. 154.

arkasındaki hakikat ile ilgilenir. Başka bir deyişle *tefsîr*, yorumcuyu metnin harflerine (zâhirine) bağladığı halde; *te'vil* yorumcuyu harflerin sınırlarından (lafzın kalıbından) özgür kılar ve ona şeklin sınırlarının ötesindeki yazarın asıl maksadına ulaşma imkânı sağlar.⁹¹

Tefsirin terimsel tanımlamalarını dikkate aldığımızda bunların genellikle, Kur'ân metninin dış yönleriyle ilişkili olduklarını görürüz. Çünkü bu tariflerde “tefsir” hep esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve kıssalarla ilgili ilimlerle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu unsurlar ise Kur'ân metninin bizzat kendisine değil, metni anlamayı kolaylaştıran dış özelliklere aittir. Dolayısıyla tefsir ilmi “te'vil”e giriş mahiyetindeki ilimleri bünyesinde toplayan bir ilim olarak görülmektedir. Buna göre tefsir, te'vil eyleminin bir parçası olup, aralarında bir açıdan âmm-hâss, diğer açıdan da ‘nakl’in içtihatla olan ilişkisi türünden bir ilişki olur ki, bu ilişki, önceki dönem âlimler tarafından ‘rivayet’ ve ‘dirayet’ isimleriyle ifade edilmişlerdir.⁹²

Tefsir mekanizmasının, Allah'ın muradının araştırılması⁹³ ve ayetlerin üzerindeki örtünün kaldırılarak *mânânın* açığa çıkarılmasını⁹⁴ hedeflemesi ile te'vilin mekanizmasının, müşkil olan lafızların mânâsını belli bir siyasetle düzenleyerek müşkil olmayan, vâzıh bir lafızla ifade etmesi ve mânâyı yerli yerine koyup⁹⁵ mana ve maksada ulaşılmasını⁹⁶ amaçlaması, her iki mekanizmanın da gâî karakter taşıdığını göstermektedir. Ayrıca bu kavramların izahlarında anahtar kavram olarak yer alan *mânâ*, sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “any (inâyet)” kökünden mimli masdar veya ism-i mef'ûl (ma'ni-ma'nâ) olup “denil-

⁹¹ Muhammad Salleh Ja'afar, “Doğuya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vil”, Çev.: Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y. 2, sayı, 2, Rize, 2004, s., 171; Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammedel-Gazzâlî, *Cevâbiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut, 1985, s. 21-52.

⁹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Meşhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990, s. 264; Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 148; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 87; es-Süyûtî, *el-Itkân*, c. II, s. 174; ez-Zehabi, *et-Tefsîr*, c. I, s. 14-15; ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4.

⁹³ ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. II, s. 4.

⁹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 147.

⁹⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 34; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s.148-149;

⁹⁶ en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. I, s. 351.

mek istenen, kastedilen şey” manasına gelir.⁹⁷ Buna göre mana, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarda anlatılmak istenen, onlarla anlaşılacak şeydir.⁹⁸

Şâtubî (ö. 790/1388)’nin Kur’an’ı yorumlamadaki temel maksadın mananın kavranmasına yönelik olup bu gerçeğin ihmal edilerek lafızlara takılıp kalındığı ve zarûrî olmayan meselelerin öne çıkarılarak asıl gâyeden uzaklaştırıldığı vurgusundan⁹⁹ meseleye bakıldığında “tefsîr”in, lafızların zâhirî anlam düzeylerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan bir “lafzî/literal yorumlama mekanizması” karakteri taşıdığı ve bu özelliğiyle lafızları aşan mana ve maksatların analizinde kifayetsiz kalacağı söylenilebilir.¹⁰⁰ Zaten bu boyutta Kur’an’ın genel/tümel ve özel/tikel gâyelerinin analizini temin edebilecek diğer bir yorumlama mekanizması olarak “te’vil” devreye girmiş¹⁰¹ ve böylece ilk yorum teorileri olarak “tefsîr” ve “te’vil” mekanizmaları Kur’an’ın lafzî/literal ve gâî/finalist yorumlanması işlevini üstlenmişlerdir.¹⁰²

Kur’an’ın maksatlarına ilişkin çalışmaların önündeki en büyük engel belki de, rivayete dayalı tefsir anlayışıdır. Çünkü bu türden pek çok tefsir Kur’an’a perde olmuş ve onun yüce maksatlarının araştırılmasını engellemiştir. Hem sened hem de içerik açısından hiç de bilgi değeri olmayan rivayetlerin çokluğu insanları Kur’an’ın maksatlarına yönelmekten alıkoymuştur.¹⁰³

Maturîdî (ö. 333/944)’nin ve usûl-i fıkıhçıların yaklaşımlarına göre tefsir; özellikle değışmezleri, üzerinde yorum yapılmasına, içtihatla bulunulmasına izin

⁹⁷ Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, Tahk.: Câsim en-Nesmî, Vuzâretu’l-evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994, c. IV, s. 9; eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 207.

⁹⁸ Sedat Şensoy, “Mâna”, *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 555; İmâm eş-Şâfi’î’nin hükmün gerekçesini belirtmek için “mânâ” kelimesini kullanmasına dair Bkz. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst. 1995, s. 419-422.

⁹⁹ Bkz. Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtubî, *el-Muvâfakât fi Usûliş-Şerî’a*, I-IV, Tahk.: Abdullah Dıraz, *Dâru’l-Ma’rife*, Beyrut, ts. c. III, s. 410; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm: Tefsîru’l-menâr*, Kahire, 1353-1354, c. I, s. 9-11; el-Hûlî, *Kur’ân*, s.62.

¹⁰⁰ Bkz. Osman Bakar, *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu*, Çev. M. Paçacı, Fecr Yay., Ankara, 1991, s. 100-102; Muhammed Arkoun, *Kur’ân Okumaları*, Çev. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İst., 1995, s.175.

¹⁰¹ Bkz. Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, ((Basılmamış Doktora Tezi)), İst. 1999, s. 27; el-Hûlî, *Kur’ân*, s.63.

¹⁰² Bkz. en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm*, c. I, s. 351; Ja’afar, “Doğuya Yolculuk”, s. 168, 171; el-Hûlî, *Kur’ân*, s. 33-34.

¹⁰³ ez-Zerkânî, *Menâbil*, c. II, s. 20.

verilmeyen, doğrudan tâbi olunması istenilen rivayetleri/nakilleri ifade etmektedir. Dolayısıyla dirayet/aklî tefsir anlayışıyla örtüşen te'vil eylemi ki içtihadta belli sınırlar çerçevesinde her türlü aklî-mantikî çıkarımda bulunmaya karşılık gelmektedir, küllî ve tikel gâyeleri belirlemede daha etkin bir rol üstlenmektedir. Çünkü bu gâyelerin belirlenmesi büyük oranda aklî/içtihadî bir süreçtir.¹⁰⁴

Te'vil mekanizmasının, “lafzı, zâhirî ve aslî anlamından çıkararak delile ihtiyacı olan başka mânâyâ nakledilmesi”¹⁰⁵ şeklindeki tanımlarında belirleyici rol oynayan *delil* ifadesi, Kitap ve Sünnetin yanında aklın da delil olabileceği şeklinde algılanırken; “ayetin zâhirî mânâsından çıkarılıp Kitap ve Sünnete uygun muhtemel bir mânâyâ döndürülmesi”¹⁰⁶ şeklindeki tariflerinde ise Kitap ve Sünnete hasredilmiştir. Yukarıda *tefsir* ve *te'vil* mekanizmalarının temel ayırım noktası olarak ifade etmeye çalıştığımız *akıl delili* açısından meseleye bakıldığında, tevilde, tefsirden farklı olarak aklın fonksiyonel olduğu ve söz konusu yaklaşımların delil ifadesini farklı algıladıkları açıkça görülebilir.¹⁰⁷ Bu hususa dair yaklaşımını sergilerken tefsir ve te'vil kavramlarının farklılığını savunan görüş üzerinden değil; bilakis onların müteradif olduğu kabulünden hareket eden Taberî (ö. 310/923) ise,¹⁰⁸ *aklî delâleti* delil alıp farklı görüşleri değerlendirmeye tabi tutmakta ve ilmi meselelere ilişkin te'viller arasında tercihte bulunmaktadır.¹⁰⁹

Bununla birlikte “Te'vil”de bulunan kişi, metni kişisel isteklerine göre yorumlama yetkisine sahip değildir. Önünde bu şekilde mutlak bir alan bırakılmış değildir. Aksine tevilin, metinle ilişkili olan ve “tefsir” kavramı içine giren bazı zorunlu ilimlerin bilgisine dayanması gerekir. Te'vilcinin, metni kişisel arzularına, şahsi ve ideolojik eğilimlerine alet etmemesi ve makbul bir yorumlamada bulunabilmesi için “tefsir” bilgisine sahip olması zorunludur. Yoksa yapılan

¹⁰⁴ *ez-Zazâf, et-Ta'rîf*, s.159.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XI, s. 33.

¹⁰⁶ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 65-66.

¹⁰⁷ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. M. Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 279-280.

¹⁰⁸ *et-Taberî, Câmi'ul-beyân*, c. III, s. 184 (*Te'vil* kelimesi, Arap dilinde *tefsir* ve bir şeyin varlığı sonuç manasını taşımaktadır...); Ayrıca bkz. a.mlf., *a.e.*, c. I, s. 93, 96, 188, 220; c. III, s. 174, 175, 184; c. XI, s. 62.

¹⁰⁹ *et-Taberî, Câmi'ul-beyân*, c. VII, s. 16; c. XVII, s. 175.

te'vil, önceki alimlerin belirttiği gibi, metnin lafız ve mânâsına 'aykırı', 'sakınca-
lı' diye nitelenen tevillerden biri olmaya mahkûmdur.¹¹⁰ Te'vil konusunda İslâm
tarihinde cereyan eden tartışmaların, ihtilafların ve hatta birbirlerini tekfir eden
aykırı fırkaların doğmasının kısacası 'te'vil buhranı'nın asıl nedeni de yukarıda
sözü edilen makamları¹¹¹ ve te'vil yapması caiz olan insanlar sınıfını ayırt ede-
meyen ehliyesiz kimselerin te'vile 'musallat' olmalarıdır. Bütün bunlar şeriatin
maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.¹¹²

Kur'an'ı yorumlamadaki gâye, Kur'an'ın anlaşılmasını temin etmektir. Çünkü
o, insanları dünya ve âhirette mutlu edecek esasları gösteren bir dinin kitabıdır.
En önemli gâye bu olunca, bunun dışındaki konular ya bu gâyeye tâbidir yahut da
onun elde edilmesi için bir vasıtaadır.¹¹³ Şârîhin gâyeleri lafızından anlatılmak iste-
nen, onun her bir hükmü koyarken yöneldiği maksatlardır.¹¹⁴ Bunlar hükümlerin
konulmasına vesile olacak ya da hükümlerin konulmasının gerekçelerini oluştura-
cak bir niteliğe sahiptir. Bunların toplamından da daha genel bazı gâyelerin temin
edilmesine olanak sağlar. Bu genel gâyeleri; fert ve toplulukların mutluluğunu
gerçekleştirmek, yeryüzünde düzeni sağlamak, iyilik ve kemale doğru evrilmesi
yönünde dünyayı imar etmek başlıkları altında özetlemek mümkündür.¹¹⁵

Eserinde tefsir ve tevil kelimelerini çokça kullanan Taberî (ö. 310/923), bu
kavramlar arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin onları aynı anlam ve iş-
levde kullanmanın yanı sıra,¹¹⁶ bu yorum mekanizmalarını hem lafzî hem de

¹¹⁰ Ebû Zeyd, *Mejbûmu'n-Nass*, s. 264-265; Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, c. II, s. 152, s. 170-171, 178-179; İbn Teymiyye, *Kütüb*, c. XIII, s. 355; M. Şerâfeddîn Yalıtka, "Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İst. 1930, Y. 4, S. XVI, s. 46-51.

¹¹¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minbâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 1985, s.359-363.

¹¹² a.mlf, *el-Keşf*, s. 363; *Faşlu'l-makâl*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 1985, s.112-114.

¹¹³ el-Hülî, *Kur'an*, s. 62.

¹¹⁴ Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹⁵ Yûsuf Hâmid Âlim, *el-Makâsıdu'l-âmmе li'ş-şer'iatil-İslâmiyye*, Kahire, 1997, s. 82-83; Bkz. Mustafa Aydın, *Doğuş Dönemlerinin Işığında İslâm'ın Toplumsal Şekillenışı ve Değişme Dinamikleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1991, s.91; Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâmeliü maa'l-Kur'âni'l-a'zîm*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1321, s.73; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 183-184; 200-201; a.mlf., İslam ve Çağdaşlık, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1990, s. 86-87.

¹¹⁶ *et-Taberî, Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 93,96,188,220; c.III, s.174,175,184; c.XI, s.62; Bkz. Fatih Bayar,

gâî nitelikleriyle kullanmaktadır. Meselâ, “... *Kim inanmayı reddederse, yaptıkları boşa gitmiştir...*”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde tefsir ve te’vil kavramlarını eş anlamlı kullanan Taberî, bu ayetin “... *ve men yekfür bi'l-îman...*” kısmında geçen *iman* ve *küfür* kelimelerinin tefsirinde amaçsal yaklaşıma şöylece vurgu yapmaktadır: “İman, Allah’ı, peygamberlerini ve kitaplarını tasdik; *küfür* ise bunları reddetmektir. Bu kelimeyi, birebir zâhirî anlamına göre değil, ondan amaçlanana göre tefsir etmektir. Kelimenin lâfzî ve Kur’ân’daki anlamına göre te’vili ise şudur: “Kim Allah’a iman etmeyi reddeder, O’nun birliğini kabul etmekten ve emir ve yasaklarına uymaktan geri durursa amelleri boşa gider. Zira Arap dilinde küfür, inkâr; iman ise tasdik ve ikrar etmek anlamındadır. Buna göre, Allah’ın birliğini tasdik ve ikrar etmeyen, kâfir olur. Bu, sözün zâhirî anlamına göre olan te’vilidir.”¹¹⁸

Görüldüğü gibi Taberî bütünüyle beyân bilgi sistemine bağlı olarak çalışan ve fikir üreten bir âlimdir. Taberî, zâhir ve bâtın kelimelerini, Şâfi’î (ö. 204/819)’nin kullandığı anlamda kullanmaktadır. Buna göre zâhir, Arab’ın kelimadan anladığı mânâ; batın ise, fıkıh ve istinbât yoluyla anlaşılın mânâdır.¹¹⁹ Bu açıdan mânâ kelimesi gâî bir vasfa sahiptir. Çünkü sözlükte “demek istemek, kastetmek» anlamındaki “any (inâyet)” kökünden mimli masdar veya ism-i mef ‘ül (ma’ni-ma’nâ) olup «denilmek istenen, kastedilen şey» mânâsına gelir.¹²⁰ Buna göre mânâ, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarda anlatılmak istenen, onlarla anlaşılın şeydir.¹²¹

Ayrıca Taberî (ö. 310/923)’nin, te’vil ihtilafları çerçevesinde, takındığı dikkat çekici tutumlardan biri de, te’vil edilen ayetin dar çerçevesi dışına çıkıp te’vil edilen ifadenin de içinde bulunduğu ayet ya da ayetlerle Allah’ın neyi kastettiğine bakmak ve onlarla amaçlanan anlamı tesbit etmektir. Bir bütün olarak ayetin ya da ayetlerin anlamını ve hedefini ortaya koyan Taberî, daha sonra

Taberî'nin Tefsir Metodolojisi, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, s. 324-329.

¹¹⁷ el-Mâide, 5/5.

¹¹⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. VI, s. 110.

¹¹⁹ es-Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. I, s. 373.

¹²⁰ Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 9; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 207.

¹²¹ Şensoy, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 555; İmâm eş-Şâfi’î’nin hükmün gerekçesini belirtmek için “mânâ” kelimesini kullanmasına dair Bkz. Şükrü Özen, *a.g.t.*, s. 419-422.

ayetin tartışmalı olan kısmının te'vilini, bu bütünlük içinde aramaya çalışır.¹²² Mesela Taberî: "Hayret, siz Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz! Hâlbuki sizler birer cansız varlıklardınız (ölülerdiniz). Allah size hayat verdi, ardından da sizi tekrar öldürecek sonra tekrar diriltecektir..."¹²³ ayetinin siyâkını ölçü alıp onun tefsirini amaçsal perspektifle yorumlamaktadır. Çünkü ayetin sevk sebebi, kelime ve terkiplerin tek tek ele alınışından öte, bir bütün olarak, ayetin gâye, konum ve akış yönünü gösterir. Bir sözün içindeki kelime ve terkipler, sözün akış yönüne göre yeni anlamlar ve fonksiyonlar kazanabilir. Bundan dolayı, bir sözü anlamaya çalışırken dikkate alınması gereken noktalardan biri de, sözün gâyesi olmalıdır.¹²⁴

Taberî (ö. 310/923), ayetin insanları ikaz etme gâyesi güttüğünden hareket ederek onda zikredilen ölümün insanın dünyaya gelmeden önceki merhalesiyle ilgili olduğunu belirtip ayetin gâyesiyle uyuşmayan yorumları bu gerekçeyle çürütmekte ve ölüleri uyarmanın anlamsız olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

Sonuç

Modern hukuk sistemlerinin hukukun gâyesine ilişkin ileri sürdüğü görüşler, İslâm düşünce tarihinin ve İslâm hukuk felsefesinin kendine has özellikleri içerisinde vahiy ve fitrat eksenli olarak değerlendirilmiştir. İlâhî ve tabîî karaktere hâiz bu yaklaşımların hemen tamamına göre toplumsal ve bireysel hayata ilişkin hükümler, *maslahatların teminini ve mefsedetlerin kaldırılmasını* amaçlamıştır. Bu formül ise, insanların hem dünya hem de âhirete dair menfaatlerinin elde edilmesini ifade etmektedir. Hukukun asıl amacı mutlak adaleti değil ama insanların menfaatini korumaktır. Bu bağlamda hukuk olması gerekeni değil somut olanı daha açıkçası insana fayda vereni gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Bu anlamda adalet sosyal faydayı en üst düzeyde sağlamayı amaçlar.¹²⁶ Hukuk bilimi sahasında yapılan çalışmalarda hukukun yalnızca normatif değil aynı zamanda gâyeci/finalist olduğu da vurgulanan bir husustur. Hukukun gâyeci/finalist

¹²² Aydın, *a.g.e.*, 129.

¹²³ *el-Bakara*, 2/28.

¹²⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 128-129.

¹²⁵ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. I, s. 188; bkz. a.mlf., *a.e.*, c. V, s. 138. *en-Nisa*, 4/54; c. XV, s. 197-198. *el-Kehf*, 18/9.

¹²⁶ Görgün, Şanal, Kodakoğlu, Mehmet, *Hukukun Temel Kavramları*, Yetkin Yay., Ankara, 2008, s. 18.

özelliğini benimseyenlere göre hukuk kurallarında hem kânun koyucu tarafından vaz' edilirken hem de yetkili kılınan organlarca uygulanırken göz önünde bulundurulmuş amaç veya amaçları vardır. Ancak beşeri hukuk sistemlerinde hukukun amacının ne olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu amaç, "güvenliğin sağlanması", "toplumun mutluluğu veya iyiliği", "adâlet", "hürriyet", "eşitlik" gibi ilkelerle ifade edilmeye çalışılmış, sonraları bu amaçlar arasında daha önemliden da az önemiye doğru bir sıralama yapılabileceği de belirtilmiştir.¹²⁷

Birçok ayette de Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gâye ve faydaların sağlanması için halk ettiği belirtilir.¹²⁸ Bir mefhum olarak şer'î hükümlerin bir gâyeye yönelik oldukları, naslarda bulunmaktadır. Örneğin "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."¹²⁹, "Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder."¹³⁰ gibi ayetlerden ve "Din kolaylıktır."¹³¹, "Zarar vermek ve zararlar karşılık vermek yoktur."¹³² gibi hadislerden şer'î hükümlerin bir gâyesinin olduğu mefhum olarak anlaşılmaktadır.¹³³

Araştırmamızda Kur'an'ın maksatları (Makâsıdu'l-Kur'an) perspektifinden hareket edip, Taberî (ö. 310/923)'nin düşünce sistemini gâî/teleolojik yorum metodu açısından değerlendirmek suretiyle onun Kur'an tefsirinde amaçsal yaklaşım izlediğini örnekleriyle analiz ettikten sonra müfessirin bu bakış açısını ilk yorum teorileri olarak nitelendirebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarıyla uygulamaya koyduğunu açıkça müşahede ettik. Taberî, Kur'an'ın gerçekleştirilmek istediği maksatları gözeterek Kur'an'ın yorumlanmasında hem lafzî/literal hem de gâî/teleolojik yorum dengesini başarıyla tatbik etmiştir.

¹²⁷ Güriz, *a.g.e.*, 60, 61.

¹²⁸ Kutluer, *a.g.m.*, XIII, 292; Ayrıca bkz. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 27-29; Boynukalın, *a.g.m.*, 423-424.

¹²⁹ el-Bakara, 2/185.

¹³⁰ en-Nahl, 16/90.

¹³¹ Buhârî, *es-Sahîh*, İman, 29; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, *Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1988, İman, 28; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1993, c. V, s. 69.

¹³² Mâlik b. Enes, *el-Muwatta*, Mısır, 1314, Akdiye, 31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İst. 1992, Ahkâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 326-327.

¹³³ Boynukalın, *a.g.t.*, 15; Krş. Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 4-11.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M.F., *el-Mu'cemül-müfhebres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1950.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-tefsîr ve kavâidubû*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Âlim, Yûsuf Hâmid, *el-Makâsıdu'l-âmmе li's-şerîati'l-İslâmiyye*, Kahire, 1997.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İst., 1992.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, çev. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İst., 1995.
- Aydın, Atık, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ank. Okulu Yay., Ank., 2005.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008.
- Bayrakçı, Nizametin, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd, 1344.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Turhan Kitabevi, Ank., 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, Ank., 1955.
- el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdervî*, I-IV, nşr.: Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İst., 1981.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1998.
-, "Makâsıdu's-şerîa", *DİA*, c. XXVII, Ank., 2003.
- el-Bûtû, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2001.
- el-Câbirî, M. Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İst., 1997.

-, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İst., 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Üsûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (TDVY), Ank., 1985.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Tahk.: Câsim en-Nesmî, Vuzâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve Sıbâhu'l-Arabîyye*, tahk.: Ahmed A. Attar, I-VI, Beyrut, 1990.
- el-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabâkâtî'l-kurrâ*, nşr.: G. Bergstraesser, I-II, Kahire, 1932-35.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1405.
-, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire 1991
-, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1983.
- Çağlı, Münir, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1971.
- Çobanoğlu, Rahmi *Hukukta Gaye Problemi*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1964.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, nşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire, 1972.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., (İFAV), İst., 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, Maslahat, *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003.
-, "Beyân", *DİA*, c. VI, İst., 1992.
-, "İllet", *DİA*, c. XXII, İst., 2000.
- en-Nehhâs, Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409.
- Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Davûd*, Dâru İhyâis-Sünnetin-Nebeviyye, Beyrut, ts.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, I-II, Beyrut, 1981.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefbûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990.

-, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ank., 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, I-X, İst. 1971.
- Fayda, Mustafa, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank.,1996.
-, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yay., Ank.,1990.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324.
-, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1985.
-, *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Sübehi ve'l-Mehîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*, Matbaatu'l-Esâd, Bağdâd,1971.
- el-Gazâlî, Muhammed, *el-Mebâviru'l-hamse li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru's-Şurûk, Beyrut,ts.
- el-Gızzî, Muhammed, *İtkan mâ yuhsinu mine'l-ahbâri'd-dâirati mine'l-elsine*, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire,1415.
- Görgün, Şanal, Kodakoğlu, Mehmet, *Hukukun Temel Kavramları*, Yetkin Yay., Ank. 2008.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ank., 2000.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ank. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (AÜHF Yay.), Ank., 1992.
-, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ank., 2006.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyân", *DİA*, c. VI, İst., 1992.
- Haçkalı, Abdurrahman, İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 1999.
- el-Hamevî, Yâkut b. Abdullâh *Mu'cemü'l-üdebâ*, Kahire, 1367.
-, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, 1410.

- el-Hûlî, Emîn, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev. Mevlüt Güngör, İst., 1995.
- Işılta, Fikret, "Taberî", İA, c. XI, MEB Yay., İst., 1965.
- Işıcık, Yusuf, Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl, Esra Yay., İst., 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsidi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978.
-, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İst., 1999.
-, et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr, Beyrut, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadremî, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, Beyrut, 1996.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'i'z-zamân*, nşr.: M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire, 1367.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîbi İbn Hibbân*, thk. Kemal Y. el-Hût, Beyrut 1987.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
-, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Dâru'l-hayr, Beyrut, 1966.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvini, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İst. 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1990.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 1985.
-, *Faslu'l-makâl*, çev. Süleyman Uludağ, İst., 1985.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, nşr.: G. C. Kanawati, Saîd Zâyid, Tahran, 1343.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Dekânu't-tefsîr el-câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulûmî'l-Kur'an, Dımeşk, 1404.
-, Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fî't-Tefsîr, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., ts.
- el-İsfehânî, er-Râgıb, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'an*, tahk.: Safvân Adnan Davûdî, Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabâkâti'l-kurrâ'*, Kahire, 1351-53.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf, *İhbâhür-ruvât alâ ebbâbi'n-nubât*, Kâhire, 1369-93.
- İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâ'i'l-musannifin mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- Ja'afar, Muhammad Salleh, "Doğuya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Tevîl", çev.: Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y.2, s. 2, Rize, 2004.
- el-Karadâvî, Yûsuf, *Keyfe neteâmelü maa'l-Kur'âni'l-azîm*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1321.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-jünûn*, I-II, nşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İst., 1971.
- Kayapınar, Durmuş Ali, *Tefsir Usul ve Taribi*, Konya, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü musannifil-kütübi'l-Arabîyye*, I-XV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Kıftî, Ali b. Yûsuf, *İnbâhür-ruvât alâ enbâhî'n-nuhât*, nşr.: M.Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire, 1986.
- Kılıç, Muharrem, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1999.
- Kutluer, İlhan "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İst., 1996.
-, "İlliyyet", *DİA*, XXII, İst., 2000.
-, "İslam", *DİA*, XXIII, İst., 2001.

- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır, 1314.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev.: Osman Cilacı, Beyan Yay., İst., 1983.
- el-Mevsû'atü'l-fikhîyye (Mv.F), c. VIII, Kuveyt, 1983.
- Mûsâ, M. Yûsuf, *Fıkâhî İslâm Taribi*, çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İst., 1983.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sabîhü Müslim*, thk. M.F. Abdülbâkî, Beyrut, ts.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.
- Nursî, Bediüzzamân Saîd, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İst., 1994.
- Okandan, Recai G., *Umûmi Amme Hukuku*, İst. Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., (İÜHF Yay.), İst., 1968.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler*, Tespitler, Teklifler, Ank. Okulu Yay., Ank., 2011.
- Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1995.
- Pekcan, Ali, “Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Çorum, 2008.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm: Tefsîru'l-menâr*, Kahire, 1353-1354., *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzi'd-dîn, Beyrut, 1406.
- Rosenthal, F., “General Introduction”, *The History of al-Tabarî*, New York, 1989.
- es-Sabbağ, Muhammed b. Lütfi, *Buhûs fi usûli't-tefsir*, Beyrut, 1988.
- Sâlih, M. Edîb, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkâhî'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-II, Beyrut, 1984.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden, 1967-84.

- es-Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire, 1964-76.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insânîyye, I-II, Dîmeşk, 1993.
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1370.
-, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*, Kahire, ts.
-, *Tabâkâtü'l-huffâz*, Beyrut, 1393.
- Şa'bân, Zekiyüddîn, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ank., 1990.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: A. M. Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
-, *er-Risâle*, Kahire, 1940.
-, *er-Risâle*, İst., 1985
- eş-Şâtıbî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a*, I-IV, Tahk.: Abdullah Dıraz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
-, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İst. 1990.
- Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkati'l-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd, Beyrut, 1981.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
-, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki ilmi'l-usûl*, Kahire 1937.
- Şensoy, Sedat, «Mânâ», *DİA*, c. XXVII, Ank., 2003.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, Kahire, 2000.
-, *Tefsîru't-Taberî:Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk.Mahmud Muhammed Şakir, Dâru'l-Ma'arif, Kahire ts.
-, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-Fünûn*, I-II, İst., 1984.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. A.M. Şakir, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

- Yaltkaya, M. Şerâfeddîn, “Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri”, *Dariülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İst.,1930, y. 4, sayı, XVI.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İliyyet”, *DİA*, XXII, İst., 2000.
- Yerinde, Adem, *Abkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İst., 1997.
- ez-Zafzâf, Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır, 1306,
- ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr.: Şuayb el-Arnâut vd., I-XXIII, Beyrut, 1981-1985.
-, *Tezkîratü'l-Huffâz*, I-IV, Beyrut, ts.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Dârul-Kalem, Beyrut, ts.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, I-II, Kahire 1972.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391.
-, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994.
- Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst., 1979.