

USÛL-İ FIKİH AÇISINDAN KUR'AN'IN MAHİYETİ VE GAYESİ HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Doç. Dr. Zeki KOÇAK*

Özet: İnsanlığın hikâyesinde başat rolü kutsal kitapların oynadığı malumdur. Kutsal kitapların sonuncusu olan Kur'an, öncekilerin akıbetine uğramasa da onun hakkında da şaz görüşleri dillendirenler olmuştur. Tarihte kalmış görüşleri yeniymiş gibi ortaya sürerek Müslümanların kafasını karıştırmayı marifet ve bilimsellik sayanlar her zaman olacaktır. Hâlbuki günümüze kadar Kur'an'a herhangi bir noksanlığın isnat edilememesi onun mükemmelliğini gösterdiği gibi yanlış ve yanlış isnada kalkışanların da su-i niyetlerini göstermiştir. Çalışmamızda Kur'an hakkında tarihte ileri sürülen bazı yanlış görüşlere dikkat çekilerek şimdiki tartışmaların eskiyi tekrarlamaktan ibaret olduğu gösterilmiştir. Usûl-i fikh açısından Kur'an'ın mahiyeti ve meşhur isimlerinden birkaçı üzerinde durulmuştur. Şüphenin ne olduğu hüküm bağlamında açıklanarak neden Kur'an'da şüphenin olmadığı usûl ve diğer ilgili ilim dallarıyla izaha çalışılmıştır. Ayrıca usûl-i fikhta, Kur'an'ın "el-Kitap" diye isimlendirilmesiyle bütüncül bir yaklaşımın hedeflendiği ele alınmıştır. Kur'an'ın gayesi hakkında çok söz söylene de, çalışmamızda genel mahiyetli gaye anlayışıyla fakihlerin gaye anlayışı incelenmiştir. Fakihlerin gaye anlayışının akide, ahlâk ve ahkâm üzerinden yürüdüğü ve diğer gayelerin bunların içerisinde verilmeye çalışıldığına işaret edilmiştir. Her iki gaye anlayışının, cüzün külle delaleti yöntemiyle hareket ettiğine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kitap, Kur'an, Mahiyet, Gaye, Usûl-i Fikh, Tarih.

A Few Words Regarding the Essence and the Purpose of the Quran in Terms of Usul al-Fiqh

Abstract: It is known that holy scriptures play the dominant role in the story of humanity. All though the Quran, which is the last of the holy scriptures, did not end up with the previous ones' fates, there were also those who voiced exceptional views about it. There will always be those who consider disturbing Muslims to be ingenious and scientific by presenting historical views as if new. However, the fact that no deficiency can be attributed to the Quran until today has demonstrated its perfection and bad intentions of those who attempt wrong and biased accusations. In our study, it has been shown that the current discussions consist of repeating the old, by drawing attention to some wrong opinions put forward in history about the Quran. In terms of usul al-fiqh, the essence of the Quran and some of its famous names are emphasized. By explaining what doubt is in the context of the provision, it has been tried to explain why there is no doubt in the Quran by the usul al-fiqh and other related branches of science. In addition, in the usul al-fiqh, it is discussed that a holistic approach is aimed by naming the Quran as "al-Kitab". Although a lot of words are said about the purpose of the Quran, in our study, the understanding of the purpose of the alfaqui was examined with an understanding of general purpose. It has been pointed out that the understanding of the purpose of the alfaqui is based on creed, ethics and judgment and that other purposes are tried to be given within them. It is tried to be mentioned that both understandings of purpose act with the inductive method.

Keywords: Book, Quran, Essence, Purpose, Usul al-fiqh, History.

* Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürü, zkocak25@hotmail.com

GİRİŞ

Mukaddes kitaplar, insanlık tarihinin bilgi kaynaklarının temelini teşkil eder. Suhuflardan sonra Tevrat, Zebur ve İncil her ne kadar sonradan tahrif¹ edilse de mevcut hallerine karşı da saygılı olmak Allah katından indirilen kitaplara imanın bir gereğidir.² Zira Allah Teâlâ, içlerinden haksızlığa sapanların dışında Ehl-i kitap'la mücadelenin güzel yolla olmasını ve "(Rabbimizden) bize indirilene de size indirilene de iman ettik"³ denilmesini buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav) de Ehl-i kitabın tasdik ve tekzip edilmemesini, ancak zikri geçen ayetteki gibi denilmesini istemiştir.⁴ İşte bu emirler, Müslümanlar için ölçü olmanın yanında salt inkâr ve ret temelli bir yaklaşım benimsenemeyeceğini göstermiştir.

Olması gereken böyle iken, Ehl-i kitabın farklı şekillerde Kur'an'ı inkâr veya reddi, Müslümanların ise amel konusunda ihmalkârlık ve özensizliği, dünyadaki savaşların, haksızlıkların ve adaletsizliklerin temel sebeplerindedir. Ayrıca kutsal kitapları keyfemayeşa yorumlayanlar, insanlığın içine düştüğü vahametini daima baş sebeplerinden biri olmuştur. Oysa bütün kitapların geliş sebebi insanlığın dünya ve ukbâ saadeti içindir. Allah'ın, her kitabı kavimlerinin lisanı ile gönderip⁵ ona tebliğ, tekit, takrir, tebyin görev ve yetkisini vermesi,⁶ kitapların gayesini veciz bir şekilde ifade etmiştir. Şuna dikkat çekelim ki, diğer peygamberlerin hilafına peygamberimiz nasıl bütün insanlık için gönderilmiş⁷ ise Kur'an da bütün insanlık için indirilmiştir.⁸ Buna rağmen oryantalistler,⁹ ısrarla İslamiyet'in dolayısıyla Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın ilk şekliyle tamamen Araplara gönderildiği¹⁰ iddiasını ileri sürmüşlerdir. Masumane gibi görülen bu iddialarının temelinde, önceleri

1 Ehl-i kitabın tahrifleri hakkında bk. Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 41,78.

2 Bakara, 2/285.

3 Ankebût, 29/46;

4 Buhârî, *İ'tisam*, 25.

5 İbrahim, 14/4.

6 Araf, 7/68; En'am, 6/19; Mâide, 5/67.

7 Sebe', 34/28; Araf, 7/158.

8 Furkân, 26/1.

9 Oryantalizm; din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında kendilerince değer yargıları üreten batı kaynaklı kurumsal faaliyetlere denir. Oryantalizm ve oryantalistler/müşteşrikler hakkında bilgi için bk. Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXX, 428-437.

10 O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 59; Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 17-20, 36-42.

dinler arası diyalog¹¹ gibi hususları işlerken şimdi de ılımlı İslam ve benzeri faaliyetlere zemin hazırlamanın yattığı söylenebilir.

Diğer taraftan Kur'an'da zikri geçen peygamberlerin hayatına baktığımızda sadece kitapları tebliğ etmemişler, aynı zamanda nasıl anlaşılacağını ve hayata nasıl aktarılıp tatbik edileceğini bizzat sîretleriyle göstermişlerdir. Onları takip eden ilk nesiller tarafından kitaplarla nasıl amel edileceği konusunda güzel misaller sunulmuştur. Yine tarih boyunca hüsn-ü misal olacak uygulamalar olmuştur. Bu güzel tatbikatlar, misaller ve uygulamalar, amme tarafından onaylandığından şaz ve aykırı görüşlere pek itibar edilmemiştir. İslam dini hakkında da dünya durduğu sürece bilerek veya bilmeyerek ümmetin icma telakkisinin dışında kalan şaz görüşleri ileri sürenler olacaktır. Onun için Hz. Peygamber'in vefatından sonra yanılmazlığın ve masumiyetin, ümmetin ittifakı demek olan 'icma'da¹² aranması, icmanın aslı bir delil olmasını ve bu uygulamanın ise gelenek haline gelmesini sağlamıştır.

Konu mukaddes kitaplar olunca pek tabii olarak anlama, en önemli unsuru teşkil edecektir. Çünkü söylenecek bütün sözler anlamaya bağlıdır. Anlama ile ilgili öncelikle şunlara cevap aranmalıdır. Birincisi; anlama nasıl olmalı? Doğru olması konusunda ihtilaf yoktur. İkincisi; şahsa göre mi olmalı, yoksa genel kabul gören bir usûl muvacehesinde mi olmalı? Burada da şahsiliğten çok genel kabul gören bir usûle, metoda, yöneme ve sisteme dayalı olması gerektiği açıktır.

İlim tarihine baktığımızda anlamayla ilgili dünyada "fikrin mantığını" Aristo, (m.ö.384-322) "sözün doğru nakliyle" ilgili mantığı hadis usûlcüleri, "sözün doğru anlaşılmasıyla" ilgili mantığı ise usûl-i fıkıh âlimlerinin yazdığını görüyoruz. Müslümanların ilim dünyasına kazandırdığı bu iki katkı bugün de önemini sürdürmektedir. Neticede doğru düşünmek için mantık kurallarından, sözü doğru nakletmek için hadis usulünden, genelde sözü ve özelde Kur'an'ı doğru anlamak için usûl-i fıkıhtan müstefit olmak gerekmektedir. Sadece bu kadar da değil, çağın getirdiği bilimsel verilerden ve inşa edilen yeni bilim dallarından ve disiplinlerden azamî derecede faydalanmak müstağniyi izahtır.¹³

11 Dinler arası diyalogun tarihi ve esasları ile ilgili çalışmaları incelediğimizde Hristiyanlar Müslümanlardan diyalogla ilgili olarak onların kitaplarındaki tahrifi kabul etmemeleri başta olmak üzere diğer dinlerin kitapları (Hinduizm ve Budizm) hakkında göstermeleri gereken toleransları da bekleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Buna mukabil Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki yanlış kanaatlerini devam ettirdiklerini ima ve yer yer de sarahaten ifade etmeleri yukarıda söylenenlere delil olma niteliğinde olduğu gibi diyalogdan neyi hedefledikleri de ortaya çıkmıştır. Dinler arası diyalogun temelinde kendilerini Müslümanlara kabul ettirmek ve kendi batıl düşüncelerinden ise taviz vermemek yatmaktadır. Bilgi için bk. Watt, s. 36-41, 179-185, 189-212, 213-215.

12 Dönmez, "İcma", s. 218.

13 Şunu da hatırlatmada fayda mülhaza ederiz: Her ilmin bir dili/istilâhı bir de mantığı ve esasları vardır. Sosyal bilimlerin dili edebiyat, fen bilimlerinin dili matematik, felsefe bilimlerinin dili mantık, din bilim-

Çalışmamızda usûl-i fıkıh esas alınsa da, konu Kur'an olunca, usûlün elde edilirken müstefit olduğu kelimelerden de yardım alınacaktır. Çünkü Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar kelimelerle başlamıştır.

1. KUR'AN HAKKINDA TARİHTEKİ TARTIŞMALAR VE KUR'AN'IN MAHİYETİ

Kur'an hakkında yapılan tartışmaların pek çok boyutu olsa da onun tahrif edilememesi inananları ve onların takipçilerini hep rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlıkların temelinde onun mahiyetini kavrayamama da etkili olmuştur.

1.1. Kur'an Hakkında Tarihteki Tartışmalar

Bütün kitaplar için geçerli olan serüven, lafzen tahrif hariç Kur'an için de geçerlidir. Çünkü önceki kitapları lafzen tahrif edenler Kur'an'ı da mana ve mefhum itibarıyla tahrife yönelirken onun peygambere aidiyetini ileri sürmeye çalışmışlardır. Özellikle oryantalistler çok basit gerekçeler ileri sürerek bunu yapmışlardır. Mesela, Kur'an'da ticareten bahsedilmesi ve Hz. Peygamber'in (sav) de ticaretle meşgul olmasından hareketle Kur'an'ın vahiy unsuru olmayıp Hz. Peygamber'e (sav) ait olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Bir diğeri, Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'in meseleleri hakkında yetersiz ve yanlış ifadeler içermemesi için nihai anlamda Kur'an Allah'tan geliyor olmakla birlikte, vahyedilen mesajlara peygamberin binçaltının aracı olduğunun kabul edilebileceğini önermiştir.¹⁵ Bunların temelinde yatan gerçeklerden biri Batılıların Allah ve peygamber düşüncesi ve bunlara bağlı olarak da vahiy telakkileriyle ilgilidir. Batılı düşünürler tahrife uğrayan kutsal kitaplarının mahiyetinden hareketle vahiy; doğuştan sahip olunan bilgi modeli, tezahür modeli ve bildirim modeli olarak genelde üçlü bir taksime tabi tutmuşlardır.¹⁶ İslam itikadında ise vahiy; Allah Teâlâ'nın bir emri, hüküm veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya melek vasıtasıyla peygamberine bildirmesi şeklinde tarif edilmiştir. Aktarım şekli olarak da Allah'ın ya bir melek vasıtasıyla ya da herhangi bir vasıta olmaksızın bir perde arkasından kendi sözünü işittirmesi şeklinde

lerinin hassaten Kur'an'ın dili ve mantığı ise usûl-i fıkıhtır. Derinliğine bir anlama için mezkûr şartlara ilaveten her alanın nevi şahsına münhasır mantığı ve esasları da her daim nazara alınmalıdır. Aksi halde yüzeysel ve yanlış anlama riski artacaktır.

14 Yıldırım, *Kelâmi Münakaşalara Giriş II*, s. 156.

15 Watt, s. 40-41.

16 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 76. William Temple, Helmut Richard ve Paul Tillich'e göre vahiy için bkz. Kılıç, s. 99-103, 106-114, 136-141; Raşit Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, s. 60-78.

olana vahy-i metluv/lafzı okunan vahiy denir. Allah'ın herhangi bir aracı olmadan mesajı doğrudan peygamberin kalbine aktarması şeklinde olana ise vahy-i gayr-i metluv/lafzı okunmayan vahiy denir.¹⁷

Tarihte Kur'an'ın lafzı hakkında batıl fırkaların söylediği yanlış fikirleri, çağımızda da oryantalistlerden etkilenen bazı yazarlar, zamanla tekrar etmektedir. Fazlurrahman (1919-1988) bazı ayetlerde¹⁸ geçen "ruh"tan hareketle; "herhalde ruh, peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir"¹⁹ demiştir. Devamında bu yorumlarının Gazzâlî (ö.505/1111) ve Dihlevî (ö.1176/1762) tarafından savunulduğunu da söylemiştir. Oysa Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İ'tikat* ve *Fezâihu'l-Bâtıniyye* de tam aksini muknâ delillerle ileride ele alınacağı gibi ispat etmiş ve yeniymiş gibi savunulan bu görüşleri Bâtınilerin ve diğer sapık fırkaların daha önce çok daha ileri seviyede gündeme getirdiklerini ele almış ve ilmi bir şekilde istidlali olarak iptal etmiştir.²⁰ Zaten Fazlurrahman Gazzâlî'nin hangi kitabında bu görüşte olduğunu da söylememiştir. Aslında Kur'an'ın lafzını peygambere nispet etme hususunda Bâtıniler ilklerden sayılır. Şimdikiler sadece onları takip etmişlerdir.²¹ Dolayısıyla tarihte gündeme gelen bu nevi şaz ve delilsiz iddialar tekrar gündeme alınınca, insanın aklına ister istemez "külli ceditin kadimün/her yeni eskidir" kaidesini hatırlamak geliyor. Diğer taraftan Fazlurrahman'ın, Dihlevî'nin görüşlerini isnat ettiği *Füyûz el-Harameyn* isimli kitabına ulaşmasak da Dihlevî'nin *el-Fevzü'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir* isimli eserinde Kur'an'ın apaçık Arapça inzal olduğunu, Fazlurrahman'ın isnadını doğrulayacak ifadelerin aksine, Kur'an'ın nazımının icazını ifade eden ayetleri konu etmiş ve savunmuştur.²² Fazlurrahman -kendi içinde gelgitler yaşasa da²³- hatalı bu anlayışını yerleştirmeye uğraşmıştır. Bunun için *İslami Yenilenme* isimli makalelerinde tıpkı Bâtıniler gibi peygamber

17 Vahyin halleri ve mahiyetiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah Dıraz, *el-Muhtâr min Künûzi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, s. 1-68; Raşit Rıza, s. 43-47; Yavuz, "Vahiy" *DİA*, XXXXII, 440-443.

18 (İşte sana böyle emrimizden bir ruh vahyettik, Allah emrinden olan ruhu kullarından dilediğine indirir.) Şûrâ, 42/52; Mü'min, 40/15.

19 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 172.

20 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İ'tikat*, s. 73-83; Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 46-47.

21 Karadağ, *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 134-135.

22 Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebir*, s. 49-83, 85-103.

23 Fazlurrahman çokça tenakuza düşmüştür. Çünkü bazen peygamberimizi ve Kur'an'ı çokça övüyor, sonra Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka hiçbir mucizesi yoktur diyerek diğer bütün mucizelerini vefatından sonra uydurulmuş diyerek reddediyor. Akabinde Kur'an'ın lafzını ona isnada çalışıyor. Sonra Dihlevî ile Muhammed ikbalden alıntı yaptığını söyleyip onlara kendi düşüncelerini söyletirken düzeltme girişimine yöneliyor, fakat orada da asıl konuyu bırakıp Kur'an'ın ebediliğini gündeme getirerek konuyu netçe ortaya koymadan kaçınıyor ve tartışma noktasını terk ediyor. Bütün bu değerlendirmeler için bk. Fazlurrahman, *İslami Yenilenme III*, s. 20, 28-29, 31.

başlığı ile peygamber ve vahiy başlıklarında Haşr suresi 21. âyetin mealini müteakip Kur'an'ın kendisinin levh-i mahfuzda²⁴ yazılı olan esas kitabın farklı bir dildeki nüshası olduğunu söyler ki, burada kullandığı transcrip ifadesi mütercim tarafından da eleştirilmiştir.²⁵ Fazlurrahman vahyin psikolojik süreci açısından kendi görüşünü, Dihlevî'nin yanında Muhammet İkbale (1877-1938) de şöyle söyletmeye çalışır: Vahiy; “kelâmullah'ın peygamberin zihnine iletildiği ve oradan da peygamberin zihninin evvelinden beri sahip olduğu kelime dağarcığı ve üslup ile peygamberin dilinden zaman zaman dışa vurduğudur.”²⁶ Bu ne vahim bir hatadır ki, Kur'an'ın üslubu, icaz ve icazı konusunda mine'l-kadim hiç kimsenin benzerini getirmeye gücü yetmemiş ve İslam düşmanları bile bu durumu itiraf etmişlerdir. Muhammed İkbal'in ilgili eserine baktığımızda, felsefecilerin görüşlerini naklettikten sonra “fakat lafzın vahyedilmesinde de bir anlamın saklı olduğu unutulmamalıdır”²⁷ gibi İkbal'in Kur'an'ın lafzının Allah'a aidiyetine dair görüşleri Fazlurrahman tarafından görmezden gelinmiş, felsefecilerden yaptığı nakiller ona doğrudan nispet edilmiştir. Oysa “nâkile isnat, müddeiye ispat gerekir” meşhur usul kuralından hareket etseydi, mezkûr hataya düşmezdi. Diğer taraftan Fazlurrahman başkalarına söyletmeye çalıştığı görüşlerini tam içselleştirememiş olmalı ki, “Veliiyullah ve İkbal'in dediklerine katıldım başka bir şey yapmadım”²⁸ diyerek kendini rahatlatmaya ve savunmaya çalıştığı gözden kaçmamaktadır.

İslam dininde bâtinî yorum adı altında yaptıkları çarpıtmalarla maruf olan Bâtınilerin²⁹ Müslümanlara verdiği zararlar hala devam etmektedir. Gazzâlî,

24 Mütercim Levh-i Mahfuzu “Korunmuş Tablo” olarak tercüme etmiştir. Bu tür ıstılahların tercüme edilmesinin yanlışlığı açıktır.

25 Fazlurrahman'ın görüşü ve değerlendirmeler için bk. Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s. 20.

26 Fazlurrahman, *İslami Yenilenme III*, s. 29-31.

27 Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 42.

28 Fazlurrahman, *İslami Yenilenme III*, s. 33.

29 Bâtıniler Yaklaşık 1200 yıllık geçmişleri olan İsmaililer'in bir koludur. Şia'nın önemli iki kolundan biri olan İsmaililer isimlerini İmam Ca'fer es-Sadık'ın (ö.148/765) oğlu İsmail'den alırlar. Ca'fer es-Sadık'ın vefatını müteakip İmami Şii taraftarları birkaç gruba ayrılmıştır. 286/899 yılında Abbasi Hilafetine karşı örgütlenen İsmaili davetinin ilk başarılarını 297/909'da İsmaili bir devletin Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla başarıya ulaştığını görüyoruz. Fatımi halife Müstansır-Billah'ın 487/1094'te ölümüyle İsmaililik Müstali ve Nizari diye ikiye ayrılmıştır. Müstaliler birkaç kola ayrılmıştır Yemen ve Güney Asya'da yer edinmişlerdir. İrand'a ve Suriye'de yoğunlaşan Nizari İsmaililer ise İrand'a Hasan Sabbah'ın yardımıyla Alamut kalesi merkezli Nizari devletini kurdu. Hasan Sabbah'ın (ö.518/1124) ölümünden sonra Alamut kalesinde 654/1256 Moğollar tarafından yıkılıncaya kadar 166 yıl sürdü. Bâtuniyye, Karamite ve Müzdekiye yanında pek çok isimle anılan bu topluluk daha ziyade Bâtini ismiyle bilinir. Bunların en önemli özellikleri Kur'an'ın lafzının Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmeleridir. Bunun yanında sır tutma, ittisal yani yanındakinin mezhep ve görüşünden görünme, âlimlerle insanların arasını açma, Allah ve peygamberler hakkında şüpheye düşürme gibi pek çok hileli yollara başvurup Kur'an'ın batınını yani gerçek anlamını sadece onların imamlarının bileceği inancıyla insanları yanıltmaya çalışmışlardır. Esas itibarıyla bunların Mecûsilikteki inançlardan ve felsefecilerin görüşlerinden etkilendiği anlaşılmıştır. Diğer taraftan Bâtınileri

Bâtınilerin bu batıl yorumlarını teker teker ele almıştır. Mesela Bâtıniler, peygamberliğe inanç başlığında Cebrail'in "aklı faal" yani "çoşkun bir akıl" ve ona ait bir rumuz olduğunu, latif veya kesif bir cisimden mürekkep varlık olmadığından yüksek bir mekândan aşağı bir mekâna intikalinin söz konusu olmadığını söylerler. Kur'an ise "akıl"dan (Cebrail'i kastediyorlar) tefeyyüz edip gelenin Hz. Muhammed (sav) tarafından tabire (ibare/lafız) dönüştürülmesidir. Mecazen Kelâmullah olarak isimlendirilir. Çünkü o peygamber tarafından terkip edilmiştir. Zira Kur'an, Allah tarafından Cibril (akıl) vasıtasıyla terkipsiz, basitçe peygambere feyz olunmuştur ki o, zahiri olmayan batındır. Peygamberin kelamı ve ibaresi ise batını olmayan zahirdir. Bâtıniler, bu "kutsî feyz" in peygambere ilk gelişinde kemale ermediğini batıl bir inançla iddia ederken bu durumu bir annenin rahmine düşen nutfenin ancak dokuz ay sonra kemale ereceğine teşbih ederek gelen bu "kuvvet" in de kemale ermesi için Resulü Nâtık'tan Esas Sâmit'e³⁰ intikal etmesi gerektiğini söylerler. Böylece bu intikalın bazı şahıslardan (imam) diğerlerine intikal etmesi gerekir ki, kemale erme devam etsin...³¹ Görüldüğü üzere Gazzâlî'den az bir kısmını naklettığımız Bâtınilerin Kur'an hakkındaki görüşlerinin bin yılı aşkın olduğu, ancak günümüzdekilerin bu batıl görüşleri yeniymiş gibi seslendirmeleri ilim adına ne kadar düşündürücüdür. Nitekim İmam Mâturîdî (ö.333/944) "Andolsun ki biz onların, Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor, dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapçadır."³² âyetiyle Bâtınilerin, Allah Kur'an'ı Resulullah'ın diliyle indirmedi, onun kendisinin yazdığını iddia etmelerinin bir iftira olduğunu mezkûr âyeti delil göstermiş ve onlara meyledenlerin de olduğunu beyan etmiştir.³³ Oysa Allah, Kur'an'a peygamber dâhil kimsenin müdahale edemeyeceğini apaçık şöyle beyan etmiştir: "Eğer

İsmaililer diye savunmaya çalışan kendisi de bir İsmaili olan Daftary'i sünni âlimleri polemikçi diye isimlendirirken Nizamülmülk'e Siyasetnâme'sinde İsmailileri lanetlemeye yer ayırdığını söylese de elimizdeki antik dünya klasikleri tarafından basılan Siyasetnâme'de böyle bir bölüm yoktur. Çevirmen kitaba bazen bir kısım ilavelerin ve çıkarımların olduğu hakkında duyumları nakletse de detaylı bir bilgi vermemektedir. Daftary'i, Bâtınileri ve kollarını eleştiren İslam âlimleri hakkında başta Gazzâlî olmak üzere incitici bir dil kullanmıştır. Fakat yazdığı eserlerde de İslam âlimlerinin ele aldığı konuları farkında olmadan yer yer yazmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, I, 135, 155-162; Kaya, *İlm-i Kelam*, s. 35-42; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, s. 24-29, 18-21, 459 vd. Daftary, *Şii İslam Tarihi*, s. 145-148. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*'nin tamamına bakılabilir.

30 Bu cümlede kullanılan Natık'tan maksat, Şeriatı kendisinden önceki şeriatları nesheden kişidir. Burada Hz. Peygamber'i kastettikleri anlaşılmalıdır. Onlara göre her *natık*'in görevini bâtnî hakikatleri seçkinlere aktaran bir *vasi* devralır. Bu vasiye *samit* daha sonra *esas*'ta denmiştir. Ayrıca esasın ilim kapısı (el-vasi) olduğu da söylenmiştir. Samit'ten maksat; başkasının tesis ettiği şey üzerinde kaim olandır. Bâtını bilgiyi vakıf imamın kastedildiği anlaşılmalıdır. Bk. Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 48; Daftary, *Şii İslam Tarihi*, s. 147-148.

31 Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 46.

32 Nahl, 16/103.

33 Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 123-124.

peygamber bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı.”³⁴

Konuya farklı bir açıdan da bakabiliriz. Şayet Kur’an Allah tarafından korunuyor³⁵ olmasaydı, diğer kutsal kitaplar gibi Kur’an da tahrif edilecekti. Oryantalistler ve İslam ülkelerindeki takipçileri, tarihten tevarüs eden tartışmalar yerine belki de kendi uydurdıkları kitapları yerleştirmeye çalışacaklardı. Neticede Kur’an tahrif edilemediğinden yapılan itirazlar hep aynı mahiyette kalmıştır.

1.2. Kur’an’ın Mahiyeti

Kur’an’ın mahiyetini anlatabilmek için pek çok alt başlığa ihtiyaç olduğu malumdur. O başlıklara geçmeden kısaca mahiyete ve onu ortaya çıkarmada yardımcı olan tarife değinmek istiyoruz. Zira tarif, icmal tarikiyle lafzın delaletini şerh ettiğinden ‘had’ olarak isimlendirilmiştir.³⁶

Mantık ilminde mahiyet; cins, nev’i, fasıl, hassa ve araz-i âmm’dan oluşan beş küllîyi tarif ederken “ma hüve/ o nedir” şeklindeki soruların cevabına haber olan küllîdir, şeklinde tanımlanır. Şöyle ki, bir şeyin tasavvurunu ve nelliğini ifade ederken küllî bir kavramın sadece zihindeki fertleri dikkate alınırsa buna mahiyet/nelik denir.³⁷ Mahiyet, hakikatten umumîdir. Çünkü hakikat mevcut için, mahiyet ise mevcut ve madum için kullanılır. Yine bir şeyin mantık veya dil açısından ait olduğu cinsi ifade etmek için de kullanılır.³⁸ Neticede mahiyet bir eâm ve bir ehâstan oluşur. Mesela insan için “canlı” cins-i karîbi, “natık” ise fasl-ı karîbidir. Bu ikisinin birleşmesi insanın mahiyetini ifade eder. Buradan hareketle tarif; eğer kâinatta var olan bir hakikatten yani bir şeyin mahiyetinden bahsediyorsa “tarif-i hakîki” olur. Eğer kâinatta hakikatte olmayıp sadece tasavvurda olan şeyleri tarif ediyorsa, Anka kuşu gibi, o zaman “tarif-i ismi” olur.³⁹

34 Hakka, 69/44-47.

35 Hicr, 15/9.

36 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, s. 33-40.

37 İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 131, 208, 300.

38 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 728.

39 Şöyle ki, bu durumda isimden fehm olunan manayı hariçteki varlığından kat-i nazarla izah etmiş oluruz. Sonuçta bir şeyin hariçte, zihinde ve yazıda olmak üzere üç vücudunun olduğu anlaşılır. Bunlardan hariçteki vücut hakikattir, zihindeki vücut ve yazıda mevcut olandır. Yazı ve zihindeki vaki hayattakine uyarsa sadık/doğru, uymaz ise kazıp/yanlış olur. Eğer tarif muarrefe lazım olup ve ona has olan şeyden bahsederse o zaman “tarif-i resmi” olur. İnsan gülerdir gibi. Eğer tarif işiten kişiye daha açık bir lafız ile ifade edilirse “tarif-i lafzi” olur. Kazanfer’i, aslan diye tarif etmek gibi.

Diğer taraftan İslam mantıkçıları terimin anlamını açıklayıcı söz anlamında “kavl-i şarih” ifadesini kullanmışlardır. “Kavl” mürekkep söz, “şarih” ise açıklayan anlamına gelip tarifi şartlarını içermektedir. Kısaca bu da tarifi, efradını cami ve ağyarını mani olması gerektiğini göstermiştir.⁴⁰ Mahiyet, felsefe terimi olarak mevcut bir varlığı ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılmıştır. Mesela somut bir varlık olan ağacın ne olduğu ile ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan ve onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze dikkat çekilerek cevaplandırılır ki, işte buna “ağacın mahiyeti” anlamında ağaçlık denir.⁴¹

1.2.1. Tarifi ve Meşhur İsimleri

Tefsir Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde Kur'an'ın özellikleri sayılmış tam bir tarife gidilmemiştir. Bu eserlerde tarif, kısmen mütekellim ulemasından, esasen de usûl ulemasından nakledilmiştir. Bu durumu son devir Ulûmu'l-Kur'an yazarları karmaşık şekilde zikretmişlerdir.⁴² Zerkânî (ö.1367/1948) eserine usûl ismini eklemekle farklı bir yöne girmiş olmalı ki, kısmen Kur'an'ın tarifine naklen yer vermiştir. Kendisi de farklı bir tarif yapmamıştır. Bu sahada ondan önce eser veren âlimlerin Kur'an'ın tarifini yazmaması onların eserlerinin isminde gizli olduğu kanaatini doğurur. Çünkü önceki âlimler Kur'an tarihinden ve Kur'an ilimlerinden bahsederken usûl ismini kullanmamışlardır. Zira onlar usûlün, usûl-i fıkıha mahsus olduğunu biliyor ve hangi alanla ilgili eser yazıyorlarsa ona uygun isimler veriyorlardı.⁴³

Kur'an'ı Kerim usûl eserlerinde “el-Kitap” diye başlanılıp sonra “ hüve'l-Kur'an” diye devam edilerek öncelikle *tarif-i lafzî* yapılmış, sonra *tarif-i hakikiye* geçilmiştir. Debbûsî, (ö.430/1039) Kitâbullah-i Teâlâ diye isimlendirdiği Kur'an'ı, “Mushaf'ın arasında bize meşhur yedi huruf ile mütevatiren naklolandı” şeklinde tarif etmiş ve mütevatir oluşu sebebiyle ilm-i yakîn oluşturduğunun vücûbiyetine dikkat çekmiş, diğer bazı özelliklerine de işaret etmiştir.⁴⁴ Pezdevî (ö.493/1100) ise el-kitap diye başlamış sonra ondan maksadın Kur'an olduğunu açıklamış sonra da

40 Cürcânî, *Şerhuş-Şemsiye*, s. 78-79.

41 Görgün, “Mahiyet”, *DİA*, XXVII, 336-338.

42 Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 12-13, 17-18, 21-22.

43 Mesela Zerkeşi, “el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an” ismini tefsir tarihi ve ulumu'l-Kur'an için kullanırken, el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh ismini tercih etmiştir. Bk. Gürkan, “Zerkeşi”, *DİA*, XXXIV, 289-293; Aynı durum Süyûtî içinde geçerlidir. O, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kuran ismini tefsir tarihi ve ulumu'l-Kur'an için kullanırken, el-Eşbâh ve'n-Nezârî fi Kavâid fi Furû'i Fıkhiş-Şafî, fıkıh küllî kaideleri için kullanmıştır. Kevkebû's-Sâtî fi Nazmi Cemî'l-Cevâmî, Usûl-i fıkıhla ilgili eseridir. Bunlar ve diğerleri için Bkz. Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 188-198; Mertoğlu, *DİA*, XXXVIII, 198-201.

44 Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 20.

“(Allah tarafından) Resulullah’a indirilen, Mushaflarda yazılan ve ondan bize şüphesiz mütevatir olarak nakledilendir” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁵ Abdulaziz Buhârî (ö.730/1330) bu tarifi resm-i tam olduğunu tercih eder. Çünkü tarif-i hakikide kitabın şeriatla hakikaten veya mecazen ne anlama geldiği bellidir. Hâlbuki Hz. Peygamber döneminde henüz Mushaflara yazılmamış ve bize de nakledilmemiştir.⁴⁶ Bu duruma daha önce İbn Hâcib de (ö.646/1249) dikkat çekmiştir.⁴⁷ Ancak bu tartışmalara katılmakla birlikte yine de umum-i belva açısından Pezdevî’nin tarifini, hakiki tarif kabul edebiliriz. Zaten Kâkî (ö.749/1348) de mezkûr tarifi bizim zamanımız açısından yapıldığına dikkat çekmiştir.⁴⁸ Tarifi devamında Pezdevî, Kur’an’ın ibarelerini ve delaletlerini birlikte ifade eden “Kur’an nazım ve mananın birlikteliğidir,”⁴⁹ tanımını ilave ederek lafız ve mana ile ilgili usulün en önemli bölümüne giriş yapmış ve Kur’an’ın lafız ve manasının ayrılığını savunmak isteyenlere cevap vermiştir. Ayrıca ulemanın tamamının bu görüşte olduğunu Ebu Hanife’nin (ö.150/767) de sahih görüşünün böyle olduğunu bildirmiştir. Ancak Ebu Hanife’nin namaza yeni başlayan kişiye mahsus olmak üzere, tıpkı imanda ikrarın ikrah halinde ruhsat olarak ıskatı gibi nazımın da öze binaen ruhsat olarak ıskat olacağı görüşünün olduğu söylenmiştir.⁵⁰ Sonradan Ebu Hanife’nin, bu ruhsata katılmayan imameynin görüşüne rücu ettiği ve itimat edilmesi gereken görüşün bu olduğu bildirilmiş⁵¹ ve fetvanın da böyle olduğu “aleyhi’l-’itmad” fetva rumuzundan anlaşılmıştır. Hatta bir kişi Mushaf’ı Farsça olarak yazsa ve Farsça olarak kıraate devam etse men olunur ve ibarelerin zıddıyla değiştirilmesi halinde de kişinin küfrüne hükümlenacağı söylenmiştir. İmanda dil ile ikrar konusu bundan farklıdır. Çünkü ikrah halinde insan diliyle kalbindeki ikrarın zıddını söylese kâfir sayılmaz.⁵²

Cürcânî, (ö.816/1413) Pezdevî’nin Kur’an tarifini aynen tekrar ettikten sonra ilaveten Ehl-i hakkın yani Ehl-i sünnetin, “Kur’an ledünnî ilmi icmal edip hakikatlerin tamamını kapsayandır”⁵³ şeklinde ayrı bir tarifini vermiştir. Kur’an kelam,

45 Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

46 Abdulaziz Buhârî, *Keşfü’l-Pezdevî*, I, 21.

47 İbn Hâcib, *Münteha’l-Usûl*, s. 45.

48 Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr fi Şerhi’l-Menâr*, I, 110-111; Molla Hüsrev Kur’an’ın kitabın müradifi olduğunu beyan etmekle birlikte metinde zikri geçen bütün tartışmaları hülasa ettikten sonra Kur’an’ın tarifinde ‘nazım’ı öne alarak Pezdevî’nin tarifindeki vurgulara bunu da ilave etmiş ve nazımla ilgili tartışmaları istidlali olarak evvel emirde bitirmiştir. Geniş bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 26-29.

49 Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

50 Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

51 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Sabri, *Meseletü Tercimeti’l-Kur’an*, s. 182-187.

52 Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 20-21.

53 Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 253.

felsefe ve belagat kitaplarında daha çok icaz ve icaz yönüyle Hz. Peygamber'in sıdkına delil getirilmiş ve onun mucizevi yönüne vurgu yapılmış, Kelâmullah olarak da kıdemine işaret edilmiştir.⁵⁴

1.2.2. Kelâmullah

Usûl-i fıkıh eserlerinde usûlün mahiyetine uygun olarak Kur'an için genelde Kitâbullah⁵⁵ denmiştir. Az da olsa Hitâbullah⁵⁶ ve Kelâmullah⁵⁷ ifadelerine de rastlanır. Kalam kitaplarında kadim tartışmaya binaen Kelâmullah denir. Bu kullanımlardaki izafetin teşrif için olduğu unutulmamalıdır.⁵⁸

Mahiyetle birlikte ona bağlı olarak tercüme, tefsir ve meale de işaret edilmesi gerekir. Kur'an'ın doksandan fazla ismi bulunmaktadır. Bu isimlerin ekserisi Kur'an'da bir kısmı da hadis-i şeriflerde geçmektedir.⁵⁹ En meşhur isimleri Kur'an, Kelâmullah ve el-Kitaptır. Bahsettiğimiz gibi lafzı da manası da Allah kelimidir. Dillerde okunması itibariyle iki şey söz konusu olur, "el-kelamu kelamu'l-bârî, ve's-savtü savtu'l-kârî" yani kalam Allah'ın kelimisi ses ise okuyanın sesi olup Kelâmullah'a delalet eder ki, bu kalam-i lafzidir. Yoksa şanı yüce olan Allah'ın kelimisi nefsi tabii olarak işitilemez. Fakat Allah dilediği kullarına işittirebilir. Zira "... ta ki, Allah'ın kelamını işitsin"⁶⁰ ayeti ile Allah'ın kelamına delalet eden şeyi işitmek kastedilir. Tıpkı "filanın ilmüne delalet eden şeyi işittim" diyen kişinin "onun ilmini işittim" demesi gibi. Yine "Allah'ın kudretine delalet eden şeye bak" manasına "Allah'ın kudretine bak" ifadesi de böyledir.⁶¹ Diğer taraftan Hz. Musa (as), Allah'ın kelamını ses ve harf vasıtası olmadan yani mahlûk olmaksızın delalet eden bir ses olarak işitmiştir, kelamın zatı değildir.⁶²

54 Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İtikât*, s. 73-83; Sâbüni, *el-Kifaye fi'l-Hidaye*, s. 125-135; el-Cisr, *er-Risâltü'l-Hâmidîyye*, s. 54-61; Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, s. 195-201; Râfiî, *İcazu'l-Kur'an*, s. 26-29.

55 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 20; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 77-78.

56 Şirâzî, *el-Lüma*, s. 6.

57 Teftâzânî, *Telvîh*, I, 49.

58 Demenhûrî, *Şerhu Cevhereti'l-Meknun*, s. 65.

59 Kur'an'ın isimleri ile ilgili Râzî, el-Kitap, el-Furkân, ez-Zikr, et-Tenzil, el-Hadis, el-Mev'ize, el-Hikmet, eş-Şifâ, el-Hüdâ, es-Sırâtü'l-Müstakim, el-Hablü, er-Rahmet, el-Bürhân, el-Mübârek gibi Kur'an'da geçen 36 isim saymıştır. Bk. Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, II, 15-20; Birişik, "Kur'an", *DİA*, XXVI, 383-384.

60 Tevbe, 9/6.

61 Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 85.

62 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 138-139; Nesefî, *Tabıratu'l-Edille*, I, 303-304; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 131-135; Şenkî, *Müzekkiretün fi Usûli'l-Fıkıh*, s.53-54. Kalam tarihinde uzunca tartışılan bu konu, "İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin öncülüğünde kurulup geliştirilen Ehl-i sünnet ilm-i kelamının mensupları probleme şöyle bir çözüm yolu bulmuşlardır: Kalam-ı ilahî "nefsî" ve "lafzî" olmak üzere iki nevidir. Kalam-ı nefsi

Kur'an'da kullanılan Kelâmullah ibaresi, Ebu Hanife'den itibaren kelim kitaplarında yer almış ve incelenmiştir.⁶³ Usûl kitaplarının aksine kelim kitaplarında el-Kur'an ve Kelâmullah şeklinde açıklayıcı olan tarif-i lafziye gidilmiştir. Bu duruma kelim ilminde minelkadim Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması ile inkârcıların Kur'an'ı Hz. Peygamber'in (sav) kendi nefsinden uydurduğu iddiaları da etki etmiştir.⁶⁴

Kelâmullah'ın varlığına itiraz edenlere Gazzâlî, mahlûkat için caiz olan sıfat, Halik'ta vacip bir sığata dayanır. Çünkü Resulullah'ın risaleti tebliğı kelim ile olmuş, icma dahi ona dayandırılmıştır. Kim Allah'ın kelimasını inkâr ederse peygamber tasavvurunu inkâr etmiş olur. Kelâmullah olması için buyrulduğu şekilde yani lafızla olması gerekir. Mesela "Bismillah" derken eğer aradaki "sin" harfi düşürülürse Kur'an olmaz, hata olur denmektedir. Ayrıca kadim olan kelim sıfatı Mushaflara hulul etmez. Mesela "ateş" kelimesini yazdığımızda ateşin kendisi sahifeye hulul etse sahife yanar, hatta konuşan kişi "ateş" dediğinde ağzının yanması gerekirdi. Diğer taraftan kârinin kıraatte bulunmasında kıraat/okumak, makru/okunan ve Kur'an olmak üzere üç şey vardır. Okunan yani makru Kelâmullah'tır, kıraat kârinin fiilidir. Kur'an ise okunan şeye denir.⁶⁵

Kur'an'ın hem lafız hem de mana olarak geldiğı konusu ayetlerde de geçmektedir. Mesela, "Onlardan bir fırka vardır ki, Allah'ın kelimasını dinlerler de akılları kavradıktan sonra onu, bile bile tahrif ederlerdi."⁶⁶ "ve eğer müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah'ın kelimasını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver"⁶⁷ "... Onlar Allah'ın sözünü değıştirmek istiyorlar,"⁶⁸ "Onlar söze kulak verir ve onun en güzeline tabi olurlar"⁶⁹ âyetleri hem lafız hem de mânâ birlikteliğini gösterir.

Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat olup zatından ayrılmaz, melek ve peygamber dâhil kimse tarafından idrak edilemez. Bu diğer sıfatlar gibi kadim olup mahlûk değildir. Lafzi kelim ise harflerden ve seslerden oluşan, belli bir dilden olan ve insanlar tarafından algılanan kelim olup kadim değil mahlûktur. İşte elimizde mevcut olup tarafımızdan okunan dinlenen ve Mushaflarda yazılı bulunan Kur'an budur. Bu, zât-ı ilâhiye ile kaim olan kelama (Kur'an'a) delalet etmesi, bir anlamda onun beşer idrakine indirgenmiş şekli olması bakımından yine kelim-ı ilâhidir. Bu kelimın yani Kur'an'ın lafızları ve kompozisyonu da ilahî olup Cebraîl (as) vasıtasıyla bu lafız ve kompozisyon içinde Hz. Peygamber'e getirilmiş, ondan da yazılı (Mushaf) ve sözlü (hafızaya alınıp okunan) olarak bize intikal etmiştir." Üşi, *Şerhu'l-Emâlî*, s. 38; Hâdimî, *el-Akaidü'l-Hayriyye*, s. 42-45.

63 Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 40.

64 Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *el-İktisât fî'l-İtikât*, s. 78-83; Türkistânî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, s. 79-80.

65 Gazzâlî, *el-İktisât fî'l-İtikât*, s. 74-82.

66 Bakara, 2/75.

67 Tevbe, 9/6.

68 Fetih, 48/15.

69 Zümer, 39/18.

Zira 'kelam' sözcüğü sadece manadan ibaret değildir. Bilakis bir anlam taşıyan harflerden müteşekkil, işitilen ve vaz' itibariyle diğerlerinden ayrılan kalıpların oluşturduğu özel bir yapıdır. Eğer mana lafızlara dökülmez ise ona kelam denmez. Çünkü o sadece tasavvurda kalmış olurdu. Dolayısıyla yukarıda zikri geçen üç ayette Allah'a isnat edilen kelam, manaları taşıyan söz kalıplarıdır.⁷⁰ Kaldı ki, bütün nahiv kitaplarında kelam en az iki şeyden mürekkep söz demektir.⁷¹ Kelamın tarifinde kullanılan "lafız" kelimesi ise ağızdan çıkan harfleri içeren şey demektir.⁷² Ayrıca temelde Sıbeveyhi'nin (ö.180/796) görüşlerinden hareketle şöyle bir izah daha yapılmıştır: "kelam", kendi nefsiyle kaim olan bir lafız ve müstakil manası olanıdır. Bu yönüyle kelamda noksanlık yok iken "kavl"de noksanlık vardır. Her kelam kavl'dir, fakat her kavl, kelam değildir. Mesela "kame Zeydün/Zeyd ayağa kalktı", kelamdır ve tamdır. "in kame Zeydün/eğer Zeyd kalktı ise", kavl'dir ve nokсандır. İşte bu sebeple olsa gerektir ki Kur'an'a kelamullah denmiş, kavlullah denmemiştir. Hatta bu konuda icmanın olduğu da nakledilmiştir.⁷³ Dolayısıyla Kelâmullah ifadesini mecaza hamledip sadece manayı ifade ettiğini iddia etmenin ilmi gerekçesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kelamda asıl olan hakiki mana olup mecaza gidebilmek için buna mutlaka bir delaletin olması ve mecazı ifade edecek karinenin bulunması gerekir. Lafızlarda asıl olan konulduğu manada kullanılmasıdır.⁷⁴ Zikri geçen ayetlerde ise hiçbiri mevcut değildir. Mecelle, bunu şöyle kaide haline getirmiştir: "Ma'nayı hakiki müteazzir olduğunda mecaza gidilir."⁷⁵

Kur'an nazımının bir benzerinin bugüne kadar getirilemediği herkesçe maldur. Hz. Peygamber'in bu nazm ile meydan okuyup bütün muarızlarını susturması peygamberliğinin bir delili ve tasdikidir. Kur'an'da kullanılan üslup, ahenk ve fasıla şeklinin hadislerde dahi kullanılamaması, ezberlenir olması, nevi şahsına münhasır akıcılığı, halaveti, zarafeti, letafeti hiçbir beşerin benzerini getirmeye gücünün yetmediği-peygamber dâhil- hiçbir varlığın takatinin ulaşamadığı kelamın, lafzen dahi olsa Hz. Peygamber'e nispeti ne kadar ağır bir iftiradır. En küçük bir dil ve belagat zevki olan onunla az bir frekans kuran herkesin, Kelâmullah'ı diğerlerinden ayıracağı da bir gerçektir. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in en azılı düşmanı olan Velit b. Muğîre, (ö. 1/622) "ondaki tatlılık, zarafet, altındaki bolluk, üstündeki

70 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9-11; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 55-57.

71 İbni Kemal Paşa, *Esrâru'n-Nahv*, s. 76.

72 Hâşimî, *el-Kavâidü'l-Esasiyye*, s. 24.

73 Râcihi, *Fıkhü'l-Luga*, s. 202-203.

74 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, I, 36.

75 Mecelle, md. 61.

verimlilik bunu bir beşerin söyleyemeyeceğini gösterir”⁷⁶ derken, bir hak ki, ona düşmanları bile şahadet etmiştir.⁷⁷ Süyûtî (ö. 911/1505) Kur’an’ın lafzen ve manen i‘cazı üzerine pek çok âlimden nakilde bulunmuş, Câhiz’in (ö. 255/869) Kur’an’ın belagatı ve eşsizliği hakkındaki görüşlerini nakletmiş ve özetle böyle bir kitabın hiçbir şekilde tasnif ve tanziminin mümkün olmadığını ispat etmiştir.⁷⁸

Allah’a izafe edilerek Kelâmullah denmesinde, Allah’ın insanlara bu kitapla neyi murat ettiğinin ehemmiyetine dikkat çekme vardır. Ayrıca Allah, Kur’an’ı melek vasıtasıyla Resulüallah’a ulaştırdı ki, onun varlığında mahlûkatın te’lifi olmadığı gibi hiçbir beşerin katkısının da söz konusu olmadığı ve bizzat Allah’ın kudretiyle olduğu anlaşılabilir. Hâlbuki kutsî hadislerin durumu böyle değildir.⁷⁹ Çünkü onların manası Allah’a, lafzı Hz. Peygamber’e mahsustur. Hamidullah, (1908-2002) Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından yazıldığını söyleyenlerin Müslümanlara büyük bir hakaret ettiğini söyler. Çünkü Ortaçağ Fransızları tarafından adı Mahomet diye bozulan Hz. Muhammed, onlara göre yalnızca mesajı iletme görevlisidir ki, ona kendiliğinden ne bir şey eklemiş, ne de ondan kendi isteğiyle en küçük bir şey çıkarmıştır.⁸⁰ İşte insaf sahibi ehl-i kitap bile onun Kelâmullah olduğunda şüphe etmemiştir. Kaldı ki, Kur’an’ın hususen yazılmasında ve sünnetle karışmamasında Hz. Peygamber’in gösterdiği hassasiyet ittifakla bilinmektedir. Diğer taraftan Medine’ye hicretten önce pek çok surenin yazıyla kaydedildiği de malumdur. Furkan, 25/5, Vâkıa, 56/79, Beyyine, 98/2 surelerindeki âyetler buna tanıklık etmektedir.⁸¹

Kelâmullah ismini sosyolojik olarak değerlendirenler de olmuştur. Bir dilin içerisinde yüzlerce dil vardır. Çünkü insan bulunduğu ortama göre konuşur. İşte bu dillerden birisi de kutsal metnin dilidir. Dolayısıyla bu dil bir etnisiteye, bir ulusa, bir ulusun tekeline verilemeyecektir. Bu dil Allah’çadır, onun için atalarımız Kur’an’ı Türkçeye çevirmeye pek yanaşmamışlardır. Çünkü çeviri kulcadır. Bir kul Allah’çayı birebir çeviremez. Bu yüzden “biz mealini yapıyoruz”, yani “bir tür yorumluyoruz” demişlerdir. Zaten her çeviri aslında bir yorumdur. Netice itibarıyla Kur’an’ı Kerim’in Arapça olduğu malumdur. Ancak onun her yönden Allah’a mahsus olduğunu da hatırdan çıkarmamalıyız. Şöyle ki, Kur’an’ı Kerim Allah’ın

76 Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 304.

77 Hallâf, *Usûl*, s. 33.

78 Süyûtî, IV, 303-320; bu alanda ayrıca geniş bilgi için bk. Râfiî, 173-203; İbn Kemal Paşa, “Risâletün fi Takriri Enne’l-Kur’ane’l-Azime Kelâmullahi’l-Kadimü,” V, 171-181.

79 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 119.

80 Hamidullah, *Kur’an’ı Kerim Tarihi*, s. 9.

81 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hamidullah, *Kur’an’ı Kerim Tarihi*, s. 13-17, 40-54.

kelamıysa ki öyledir ve kelimeler de dilse onun için buna Allah'ın Kelâmı anlamında Kelâmullah denmiştir.⁸²

Kur'an'ın tercüme, tefsir ve meal hakkında pek çok şey söylenmiştir. En azından bütün diller için harfi tercümenin imkânsızlığı bilinmektedir. Tefsir ve meal ise yorum eksenli olduğundan makul kabul edilmiştir.⁸³ Kur'an'ın mahiyeti ve tercümesi hakkında Mustafa Sabri Efendi, (1869-1954) Kur'an'ın indiği lügatten ayrılmayı kabul etmediğini söyler ve tercümenin pek çok yönden imkânsızlığını ele alır.⁸⁴ Merhum Erzurum Müftüsü Muhammed Sadık Solakzade: (1885-1960) “Kur'an Kelâmullah olduğundan ve kelimelere manalar tıpkı bedendeki kemiklere etlerin giydirilmesi gibi giydirildiğinden, o manaların o lafızlardan çıkarılıp başka bir dile aktarılması için Allah gerektiğini söylemiş ve insanın ise kendi nispetince Kelâmullah'tan bir şeyler anlayabileceğini belirtmiştir.⁸⁵

1.2.3. *La Raybe Fih Olan Kitap*

Allah Teâlâ Kur'an'ı “zalike'l-Kitap” olarak nitelerken onun kâmil bir kitap olduğunu göstermiştir. Çünkü “el-kitap” şeklindeki kullanım, kitabın kâmil olup buna mukabil olan kitapların bunun derecesinde olmadığına işarettir. Zira Araplar bir kişinin mükemmelliğini ifade etmek için “hüve'r-recül” derler ki, bu ifade o kişinin bütün razı olunan özellikleri cem ettiğini ve adamlığın kâmil derecesinde olduğunu ifade eder. İşte Bakara suresinin başındaki bu kullanım, Kur'an'ın “kitap” olma vasfı itibarıyla zirvede olduğunu gösterir.⁸⁶ Devamında gelen cümle, “Kitapta şüphe yoktur/la raybe fih” şeklindedir. İmam Maturidî, bu ibarede birkaç vecih olsa da neticede iki açıdan ele almanın mümkün olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi; bu kitapta şüphe etmeyin. İkincisi; bu kitap Allah katındandır. Bir diğer görüşe göre de bu kitap eminler ve güvenilirler tarafından indirilmiştir.⁸⁷ Secde suresinde, münkirlere ve müfterilere de cevap olacak şekilde aynı ifade daha tekit ve tesis edici bir vurguyla gelmiştir. “Bu kitabın âlemlerin rabbi tarafın-

82 Arslan, *Meselelerimizi Konuşmak*, s. 129- 147.

83 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 9-31.

84 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri, s. 47-82, 177-181.

85 Bu bilgiyi nakleden mezkûr müftünün talebesi yine Erzurum müftüsü ve İlahiyat Fakültesi hocalarından merhum Yunus Kaya da “İnsan, teklif açısından mükellef olduğundan Kur'an'ı belirli usûl dairesinde gereği kadar anlayabilir. Tıpkı insanın balı yiyip lezzetini aldığı gibi. Fakat arının yaptığı hakiki balı yapmaya gelince, ona bile gücü yetmeyen insanın, sarfe nazariyesine gerek kalmadan Kur'an'ın benzerini getirmeye haydi haydi gücü yetmemiştir ve yetmeyecektir.” demiştir.

86 Bakara suresinin başındaki ilk ayetlerin i'rabı ile ilgili geniş bilgi için bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 110-112.

87 Maturidî, *Te'vilat*, I, 14.

dan indirilmiş olduğunda la raybe fih/asla şüphe yoktur. ‘Onu peygamber kendisi uydurdu’ diyorlar, öyle mi? Hayır! Senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş bir kavmi uyarman için doğru yolu bulalar diye rabbinden gönderilen hak kitaptır.⁸⁸

Şimdi “la raybe⁸⁹ fih” ibaresini inceleyebiliriz. Bu cümlemin yapısında zarf yani cümlemin müsnedi, müsnedün ileyh üzerine tekaddüm etmediğinde tahsis meydana gelmemiştir. Bu durumda mutlak manada “Allah’ın katından indirilen kitaplarda esasen şüphe olmadığı” anlaşılır ki, bu tahrifsiz şekilleriyle bütün kutsal kitaplarda şüphenin olmadığını gösterir. Eğer bu cümlede zarf tekaddüm edip “la fihi raybun لا فيه ريب” şeklinde gelseydi o zaman “Allah katından indirilen kitaplardan sadece bu kitapta şüphe yoktur” anlaşılırdı. Hâlbuki tahrif edilmedikleri sürece Allah katından indirilen bütün kitaplarda şüphe yoktur.⁹⁰ Karşılaştırma açısından zarfın takaddüm edip tahsisin olduğu cümleye misal olarak cennet-teki içeceklerde baş ağrısı ve sarhoş ediciliğin olmadığını ifade eden “Onda baş

88 Secde, 32/2-3.

89 *Rayb*, *şek* ve *zan* kavramları arasındaki münasebet ve farka gelince; Rayb, *şek*/*şüphe*, *kuşku* ve *şek* ve *havfa*/korkuya delalet eder. Zira kişinin içerisinde *şek* ve korku düşünce Araplar “rabenî haza’l-emrû” bu iş beni şüphelendiriyor ve korkutuyor derler. Reyb’in ihtiyaç manası da vardır. Çünkü insanın bir şeyi (ihtiyacını) istemesinde de *şek*/*şüphe* vardır. İbn Fâris, *Megayisu’l-Luga*, s. 362; *Şek* ise *yakîn*’nin hilafıdır. İki şeyden birine *yakîn* olmayınca *şek*/*şüphe* olur. İbn Fâris, s. 443; Yani bir tarafı tasdik edememe durumudur. Mesela bir şehrin güzel olup olmadığı konusunda zihnin bir karara varamaması halinde tasdik olmaz, işte buna *şek*, *şüphe*, *kuşku* denir. Emiroğlu-Altunya, s. 298. *Zan*, *yakîn* (Bakara, 2/249) ve *şek* manasına gelmektedir. İbn Fâris, s. 551. Ezdattan olan *zan*, bazen *yakîn* bazen *şek* ifade eder, tıpkı *reca*’nın bazen emniyet bazen korku ifade etmesi gibi. Fukahaya göre *zan*, *şekkin* hemen öncesidir. Çünkü burada murat edilen iki şeyin varlığı ve yokluğu arasındaki tereddüdü ifade eder. İki tarafın eşit olması veya birinin tercih edilmesi eşittir. Ebu’l-Bekâ, s. 499. Kısaca *zan*, aklın bir konuda kesin hükmünün olmamasıdır. Şöyle ki, iki kavram arasında bir bağ kurarak bunları birbirine kesin olarak yaklaşırma (onaylama) ya da uzaklaştırmada (reddetme) kesin kararlı olunamamasıdır. Eğer bir tarafı %60 olarak tercih edilirse karşı tarafa da ihtimal tanınır. Bir tarafın tercih oranı %90 ve üzeri ise buna da *zann-ı galib* denir. Mesela geceleyin dolaşan birisine bu hırsızdır demek zandır. *Zan* tereddütlü ve ihtimalli olsa da bir hüküm vermektedir. Emroğlu-Altunya, s. 333. Netice itibarıyla *yakîn*; kâfi bir delile dayanıp kalbin kesinleştirdiği şeydir. Eğer verilen hüküm vaki hayata mutabık ise buna ilim denir. *Zan*, mümkün olan iki durumdan birinin diğerinden kuvvetlilik yönünden fazlaca ayrılmaması halidir. *Zann-ı galib* ise tercih edilen tarafta kalbin mutmain olmasıyla birlikte iki ihtimalden birini diğerine tercih etme halidir. *Şek*/*şüphe*; mümkün olan iki durumdan birinin diğerine meziyetinin olmadığı durumdur. *Vehim* mümkün olan iki durumdan zayıf olanın diğerine tecvizidir. Şunu da ifade edelim ki, sosyal hadiselerde yakîni bilginin elde edilmesi pek kolay değildir. Hatta günümüzde fiziki alanla ilgili olan bazı hallerde de tartışmaların olduğunu biliyoruz. Onun için hayatın olağan akışında *galib-i zan* ifade eden bilginin daha önemli olduğu açıktır. *Şek* ile *şüphe* arasında da kullanım açısından farklar olduğu kanaatindeyiz. Zira ilim şüpheden doğar dediğimizde şüphenin müspet bir anlamını hissettiğimiz gibi mer’i hukukta “şüpheden sanık yararlanır” ifadesi de müspet anlamdadır. Bu hususlarda *şekk* kelimesini bizler fazla kullanmıyoruz. “Yakîn *şek* ile zail olmaz” kuralında da bir bilgiden çok yakîn burada sabit ve var olan bir şey için kullanılmış gibidir. Yani “beraat-i zimmet asıl olduğundan” bir kişinin suçsuzluğu ispat edilinceye kadar yakîn olan yani sabit olarak bilinen o kişinin suçsuzluğudur. Belki de burada *ihtimal* kelimesine de hukuk açısından değinmeliyiz. Çünkü delillerin araştırılmasında ihtimallerden hareket edilerek eleme yapıp davaların ispatına çalışıldığı malumdur.

90 Desûki, *Hâşiye alâ Muhtasârî’l-Meânî*, I, 594-595; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi’l-Beyan*, I, 30.

döndürücü özellik yoktur. Onlar onu içmekle sarhoş da olmazlar”⁹¹ ayetinde “la fiha gavlün...” ibaresinde müsned olan zarf, müsnedün ileyh olan “gavlün”ün önüne geçtiğinden tahsisi ifade etmiştir. Çünkü takdim tahsis ifade eder. Bu durum kasru'l-mevsuf ale's-sıfat babından sadece cennetteki içeceklerde baş döndürmenin yani baş ağrısının ve akli gidermenin olmadığı, cennetin dışındaki içeceklerin baş ağrısına/dönmesine dolayısıyla sarhoşluğa sebebiyet vereceği anlaşılmıştır. Zikri geçen âyette olduğu gibi Kitapla ilgili ayette de cinsten hükmünü nefyeden “la” geldiğinden ve “Nefyin siyakındaki nekre umum ifade ettiğinden”⁹² bu kullanım ile istiğrak da oluşmuş, dolayısıyla *şüpheye* ve diğer bir ifadeyle *raybe* herhangi bir *ihtimale* mahal kalmadığı anlaşılmıştır. Kaldı ki, *rayb*/şekkin kitaptan şek ve şüpheyi iyice uzaklaştırmak için Bakara suresindeki 23. âyette “Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüpheye iseniz, haydin onun benzeri bir sure getirin” fermânıyla meydan okunması manidardır.⁹³ Râzî, iki ayetin mukayesesini yaparken “ehem takdim edilir” kuralından hareketle burada *raybin* külliye/tamamen kitaptan nefyedilmesi için takdim edildiğini de söylemiştir.⁹⁴

Şimdi konuyu Kur'an'ın mahiyetini anlama bağlamında ayette geçen şüphenin mahiyetinden hareketle inceleyebiliriz. Zemahşerî'den (ö.538/1144) itibaren âlimler “*rayb*” kelimesini genelde “şek” ile tefsir etmişlerdir.⁹⁵ Ancak “*rayb*”da nefsin çırpınması ve ıstırabının olduğu bildirilmiş “şekte *rayb*/çırpınış, “sıdk”da ise itminan vardır” ibaresi meşhur olmuştur.⁹⁶ Râzî (ö.606/1210) tarafından *rayb*de kalpteki kinden kaynaklanan bir rahatsızlığın olduğu da ifade edilmiştir.⁹⁷ Şek'in iki nakiz⁹⁸ arasında tereddüt olup herhangi birini diğerine tercih edememe hali olduğuna değinmiştik.

Öyleyse öncelikle usûlde hüküm ifade eden cümlenin mahiyetine dikkat çekebiliriz. Usûlde kullanılan “hüküm” sözlükte “isnadu şeyin li âhere icaben ev sel-

91 Saffat, 37/47.

92 İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, s. 185.

93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 112-115; Teftâzânî, *Muhtasârü'l-Meânî*, s. 154-155.

94 Râzî, II, 21; Şunu da ifade edelim ki, Sâffât suresinin 47. âyetinden hareketle içkinin yasaklanma tedriciliğinde ilk olarak bu ayetin alınması daha uygun olacaktır. Çünkü belagat ve fesahat ustası olan Arapların, gelecekte dünyadaki içkilerin yasaklanacağını buradan anlamaları hiçte zor değildir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Desûkî, *Hâşiye alâ Muhtasâri'l-Meânî*, I, 591-593.

95 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 16; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 42.

96 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 113.

97 Râzî, *Tefsirü'l-Kebîr*, II, 21.

98 Mantıkta bilinen husus şudur ki, tenakuzda iki şeyin cemi de, irtifai da mümkün değildir. Hayat ile ölüm gibi. Zatta ise iki şeyin içtimaî mümkün değil ama irtifai mümkündür. Siyah ile beyaz gibi, ama yeşil olabilir.

ben/bir şeyi diğer bir şeye müspet veya menfî olarak isnat etmektir.”⁹⁹ Başka bir tarifte ise “bir şeyi uygun olduğu yere koymak” ayrıca “övlmeye layık bir sonuç” olarak da tarif edilmiş, fıkıh açısından ise mükellefin fiilleriyle alakalı şari'nin hükmünden ibaret sayılmıştır.¹⁰⁰ Dolayısıyla usûldeki “Allah'ın hitabı veya hitabının eseri”¹⁰¹ tartışmalarına burada hacet yoktur.

Şimdi şüphenin nerede olduğunu inceleyebiliriz. Mesela ele aldığımız cümle- nin ögelerinde şüphe olmaz. Çünkü müfredi tasavvur şüpheyi doğurmaz, şüpheyi doğuran tasdikdir, yani cümledeki nispettir. Şöyle ki, “Mehmet talebedir” denildi- ğinde, Mehmet'i tasavvur, talebeyi tasavvur, sonra talebeliğin Mehmet'e nispetini tasavvur edilir. Eğer Mehmet talebelik vasfını haiz ise “Mehmet talebedir” nispeti doğru, değil ise yanlıştır. Bu nedenle nispetin vaki olup olmaması itibariyle iki yönünün olduğunu da söyleyelim. Yine Mehmet ile ağaç kavramlarını ele alalım, Mehmet'i tasavvur, ağacı tasavvur, herhangi bir sıkıntı doğurmamaktadır. Fakat ağacın Mehmet'e nispetini tasavvur ettiğimizde ağacın insana nispetinin uygun olmadığını anladığımızdan “Mehmet ağaçtır” diyemeyiz.

O zaman âyete döndüğümüzde “la raybe fih” ibaresinde “kitabın cümlelerinin nispetinde şüphe yoktur.” Bu kitapta yüzlerce hüküm ve haber cümleleri vardır. İşte mutlak ilim ve hikmet sahibi Allah'ın kelimasında bu cümlelerin nispetinde şüphenin eseri yoktur. Çünkü beşerin konuştuğu cümlelerde ve verdiği haberler- de genelde şüphe vardır. Zaten bütün yazarlar bu durumu fitraten bildikleri için yazdıkları kitapların mukaddimelerinde “vaki kusurlarımın tarafıma bildirilme- si” diye bir cümleyi kullanırken kendi cümlelerinin nispetindeki hatanın oldu- ğunu da kabul etmişlerdir. İşte dünyada tek bir kitap vardır ki, O, bu kitabın hiçbir cümlesinin nispetinde şüphe yoktur diye başlar.

Konuyu anlaşılır kılma açısından şunu da ifade edelim ki, insanoğlu konu- şurken genelde ya hüküm verir ya da bir haber nakleder. Şimdi insanoğlu ne ile hüküm verir?

1. Akıyla hüküm verir.
2. Nefsiyle/hevasıyla hüküm verir.
3. Duygularıyla hüküm verir.
4. Örf ve âdet ile hüküm verir.
5. Nass ile hüküm verir.

99 Konuyla ilgili bilgi için bk. Huserî, *Nazâriyyetü'l-Hüküm*, s. 10-12; Ali Cuma, *el-Hükümüş-Şer'i*, s. 36-41; Edip Salih, *Masâdirü'l-Teşri'*, s. 617-621.

100 Hükümün tarifıyla ilgili bilgi için bk. Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 155-156.

101 Konuyla ilgili bilgi için bk. Huserî, *Nazâriyyetü'l-Hüküm*, s. 31-36; Ali Cuma, *el-Hükümüş-Şer'i*, s. 45-48.

Kişi eğer bunları yerli yerinde kullanır ve kendi alanına hasrederse doğru yapmış olur. Fakat sübutu ve delaleti kat'i olan nas ile verilen hüküm hariç, yine de diğer vasıtalarla elde edilen bilgi için kesin doğrudur, yakîni bilgidir demek her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü yanlışta ihtimali vardır. Onun için zann-ı galip ifadesi daha uygundur. Bu sebeple biz yukarıda vicdan ile hüküm vermeyi yazamadık, zira vicdanî kanaat hukukta ayrı bir yeri haiz diğer alanlarda ayrı bir mahiyeti haizdir.¹⁰² Belki şunu söyleyebiliriz: Fer'î delillerden sayılan “şehadetü'l-kalp” ki, buna kalbin şehadeti yani vicdanın sesi, vicdanî kanaat diyebiliriz. Bu delil vicdan açısından incelenmeye muhtaçtır. Her fer'î delil bir aslî delile dayanır, kuralından hareket ettiğimizde şehadetü'l-kalbin, sünnete dayandığına işaret edilmiştir.¹⁰³ Zira Hz. Peygamber: “Elini kalbine koy (elini vicdanına koy) ve kalbinden/vicdanından fetva iste. Seni vicdanen rahatsız edeni terk et, isterse insanlar o konuda senin lehine fetva vermiş olsun,”¹⁰⁴ buyurmuştur.

Eğer yukarıda zikri geçen ilim elde etme aletleri yerli yerinde kullanılmaz ise yanlış hüküm verildiği herkesçe kabul edilir. Çünkü bu durum bedihiyattandır. Bunun için fazlaca şek ve şüpheye mahal yoktur. Bu sebeple olsa gerek ki, akait ve kalam metinleri eşyanın sabitliği ile ilmin sebeplerini birlikte zikretmişler ve ilim elde etmede akı, duyuları ve haber-i sadığı yerinde kullanmayı esas kabul etmişlerdir.¹⁰⁵ Çünkü sanallığı/vehmi gerçek hayatla karıştıran sofestaiyyeler gibi gereksiz şüpheye mahal olmadığı açıktır. Ayrıca şüpheyi bertaraf edecek ilmin yollarının üç ile sınırlandırılması, “mevzu-i beyanda sükût hasr ifade eder”¹⁰⁶ usûl kaidesi gereği bu üç kaynağın akıl, havass-ı selime ve haber-i sadıktan ibaret oldukları anlaşılmıştır. Bunların dışındaki “ilham” ve benzeri şeylerle şüphenin giderilip ilmin tahakkuk etmeyeceği bildirilmiş ve çağımızda olduğu gibi gündeme alınan pek çok tartışma da bitirilmiştir.

102 Vicdan, iyi ile kötüyü ayırt etme yetisidir. Şuur, iç halimizi bize tanıtan aydınlıktır. Şuurla vicdan insanda bulunan iki ayrı yetidir ve şuardan vicdana geçiş insanın varlığının görülen bir ilerleyişidir. Vicdanın yapısında çok çeşitli duygular bulunur. Rousseau gibi duygular, duyguyu vicdanın yapısında temel alıyorlar ve vicdanı ilahi içgüdü, ölmez ve ilahi sadâ olarak tanımlıyorlar. Kant gibi akılcı ahlakçılar ise vicdanın temel yapısını akılda arıyorlar. Sosyologlar ise onu toplumun eseri olarak görüyorlar. Yalnız adaletin iyi olduğunu her vicdan bilir. Ancak çeşitli alanlarda ödevini yaparken, ne türlü davranışların adalete uygun olacağını belirtmekte vicdan yetersiz olabilir. Bunu belli etmek aklın işidir. Topçu, *Ahlâk*, s. 130-132. Topçu sonunda Kant'ın görüşünü desteklemiştir. Ancak konuyu her defasında sadece akla götürmenin yeterli olduğunu düşünmüyoruz. Belki hangi bilgi alanıyla ilgiliyse oraya götürmenin daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

103 Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, I, 110-111.

104 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 228; Dârimî, *Büyu'*, 2.

105 Konuyla ilgili geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 24 vd.

106 Hallâf, *Usûl*, s. 178; Zekiyyüddin Şaban, *Usûl*, s. 429.

Günümüzde yazılan eserlerde hüküm cümlesi yerine “olabilir” şeklinde yorumlarla geçitirilmesi ihtiyat ilkesi açısından uygun görülse de her zaman doğru olabilir mi? Belki bu ifadenin altında yatan gerçek, kesin bir bilginin ve iddiasını ispat edecek delilin bulunmamasıdır. Onun için önceden var olan metin geleneği terk edilmiştir. Burada eski metin geleneğini savunmak istemiyoruz. Onun hakkında da özellikle aşırı ihtisardan dolayı eleştirilerimizi *Metin İnşası* ile ilgili çalışmalarımızda mevcuttur. Ancak bu yeni yazım türünün hüküm vermektan uzak ve haşviyatla dolu olduğunu da söylemeliyiz.

Kur'an'ın metni hakkında uygun olmayan söz söyleyenlerin ya da hepimizin yazdıkları metinlerden en kisasını ve en mükemmelini (kendimizce) seçip bir incelemeye tabi tutsak nasıl olur? Mesela kullanılan haber cümlelerinin doğruluğu ile hüküm cümlelerinin isabetli olup olmadığını araştırsak acaba elimizde kaç sahife ya da kaç cümle kalır?

Kur'an'a baktığımızda yirmi üç sene gibi uzun bir sürede ediplerin, fasihlerin, belagatçıların ve hatiplerin en yoğun olduğu bir dönemde inzal olmuştur. Böyle bir sürede parça parça gelip tenakuz içermemesi, benzerinin, suresi değil bir ayetinin dahi getirilememesi,¹⁰⁷ verdiği haberlerin doğruluğu ve gelecektekilerin tahakkuku, ilmî gerçeklerin zaman geçtikçe anlaşılması, hukukî hükümlerin toplum düzenini inşası, meydan okumanın bütün imkânlarını muarızlarına tanınması ve inkarcıların incelemeleri neticesinde, mukteza-yı hale muhalif tek bir cümle bile bulamaması,¹⁰⁸ bu kitabın lafzen ve manen beşer sözü olmadığını delili olarak yetmez mi? Öyleyse Allah Teâlâ'nın verdiği hükümlerde, yani emir ve nehiyler ile bu anlama gelen ahkâmın içerisinde şüphenin olmadığı anlaşılmalıdır.

Kur'an'da buyrulan hükümleri genelde ikiye ayırmak adetten olmuştur. Bunlardan ilki akıl üstü olup akılla illeti anlaşılabilen taabbudî hükümlerdir. İbadet nev'inden hükümler bu kısma girmektedir.¹⁰⁹ Diğer i akılla idrak olunup illeti anlaşılan ta'lili ya da taakkulî hükümlerdir. Muamelat nev'inden hükümler bu kısma girmektedir.¹¹⁰

Genel taksimattan sonra Kur'an'da kullanılan üslubun inceliği, ahlakiliği ve edebiliği ile ilgili bir iki misale bakabiliriz. Kur'an'da aileyle ilgili mahrem konular

107 Kasas, 28/39; İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13; Bakara, 2/23; Tur, 53/33-34; Nisa, 4/82; Rum, 30/1-4; Fetih, 48/27; Hûd, 11/49.

108 Kur'an'ın icazı için bk. Râfî, *İcazu'l-Kur'an*, s. 117-155.

109 Mehallâvî, *Teshilü'l-Vüsûl*, s. 387-388.

110 İletinin bu son özelliği ile ilgili önceki durumu da içine alacak şekilde 25 özellik sayılmıştır. Bilgi için bk. Mahallâvî, *Teshilü'l-Vüsûl*, s. 390-404.

bir edep ve hayâ ölçüsü içerisinde zikredilmiştir. Mesela karı-koca ilişkisi birbirlerinin elbisesi olarak ifade edilmiştir.¹¹¹ Çocuğun oluşum süreci en ince ayrıntısına kadar zikredilirken yine edep ifadeleriyle nakledilmiştir.¹¹²

Diğer taraftan Kur'an'da Allah'ın hem geçmişe hem geleceğe dair verdiği haberlerden hangisi yalanlanmıştır? Geçmiş kavimlerin hallerinden haber verirken aynı akıbete duçar olmamak için "ibret alın" ibareleriyle düşünmemiz, kıyas yapmamız ve ibret almamız istenmiştir. Bu esnada yapılan nakillerde Hz. Musa'nın (as) kavminin tevhitte sapıp buzağıya tapması,¹¹³ Firavun'un yaptıkları,¹¹⁴ Lut'un (as) kavminde yapılan büyük günahdaki ahlaksızlığın ve hayâsızlığın boyutu,¹¹⁵ yine Kur'an'da geçen Nûh, Âd, Semûd kavimleri ve diğerlerinin işledikleri itikatsızlık, ahlaksızlık ve hukuksuzluk sebebiyle helak haberleri nakledilmiş ve genel bir ferman olarak "sizin kâfirleriniz onlardan daha mı hayırlı? Yoksa sizin için kitaplarda bir berat mı var?"¹¹⁶ buyurmuştur. Bunları naklederken, misal verirken Allah kullarından çekinip de¹¹⁷ hakkı tersyüz etmez. Yanlış hüküm ve yalan haberden Allah münezzehtir.

Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in (sav) karşılaştığı olaylar ve sıkıntılar bazında onu da uyarmış,¹¹⁸ kavminin durumu ve ona karşı olanların bozuk itikatları, ahlaksızlıkları, hukuksuzlukları, haber olarak nakledilmiş, Hz. Peygamber'in (sav) güzel ahlak üzere olduğu bildirildikten sonra karşısındakilerin; peygamberi delilikle suçlamalarına karşılık Allah, kimin deli ve sapan kişi olduğunu bildiğini, onların yalancı, yağcı ve yalaka bir tip olduklarını, yemin edip durduklarını, aşâğılık, daima kusur arayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba bütün bunların ötesinde bir de veled-i zina olan bu kimseleri haber veriyor. Ve onlara maddî varlıkları ve oğullarının çokluğu sebebiyle boyun eğmemesini istiyor.¹¹⁹

111 Bakara, 2/187.

112 Tarık, 86/5-8; Mü'minun, 23/ 12-14.

113 Bakara, 2/54.

114 Kasas, 28/3-4, 38-40.

115 Hûd, 11/78-81.

116 Kamer, 54/43.

117 Bakara, 2/26.

118 Abese, 80/1-7.

119 Kalem, 64/4-14. Surenin tefsiriyle ilgili Abdullah Dıraz şunları hülasa etmiştir: İbn Abbas'tan gelen rivayete göre bu sure Alak suresinden sonra gelmiştir. Kur'an'ın nüzul sıralamasındaki ilk iki suresinde kalemden bahsedilmesi Muhammedi davetin ilim, tedvin, talim ve teallüm konusunda ayıracı bir şerefi olarak yeterlidir. Surenin ilk yedi ayetinde peygamberin kalbini tatiyp etmek ve yalancıların ileri sürdüğü sefihlik ve delilik töhmetinden beri kılmak içindir. Sonra gelen dokuz ayette ise Hz. Peygamber'in sırat-ı müstakim üzere sabit olup en küçük bir şekilde özellikleri sayılanlara meyletmemesi istenmiştir. Zaten onların kötü

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle şöyle bir soru sorabiliriz. İnsan hangi vasfıyla Allah'ın kelamı böyle olamaz şöyle olmalı gibi sözler söyleyebilir. Bu aynen yaratılışının basitliğine bakmadan Allah'a hasım kesilenin¹²⁰ haline benzemektedir. Çünkü bu da ilminin basitliğine ve azlığına¹²¹ bakmadan Allah'ın kelamına hasım kesilmektedir. Allah, naklettiği bu hükümlerde, haberlerde, misallerde, peygamberini uyarmasında ve ona karşı olanların vasıflarını zikretmesinde, gerçeğin aksini buyurup hem kitabının başında “Kitaptaki cümlelerin nispetinde şüphe yoktur”¹²² ayetiyle, hem de yalan ve benzeri halleri yasaklayan bütün ayetleriyle tenakuz mu etmeliydi? Belki de yalanın rahatça söylendiği, iftiraların atıldığı, hakkaniyetin itibar kaybettiği ve haksızlıklar karşısında sükût suikastının yaşandığı dünyamızda ilahî kelamı anlamak zor hale gelmiştir.

1.3. Usûl-i Fıkıhta Kitap

Hemen hemen bütün usûl-i fıkıh kitaplarında şer'î deliller sayılırken Kur'an yerine 'Kitap' kelimesi, teşrif için de genelde kitâbullah, bazen hitâbullah az kere de kelâmullah kullanıldığına değinmiştik. Kitap, tarif-i hakiki ile tarif edilmeden önce, Kur'an'da da kastedildiği¹²³ gibi tarif-i lafzi ile Kur'an olarak tarif edilmiştir. Daha sonra tarif-i hakikî olarak; “Allah tarafından resulüne indirilen, Mushaf-larda yazılan, peygamberden şüphesiz bir şekilde tevatür yoluyla nakledilendir,”¹²⁴ şeklinde tarif edildiğine değinilmişti. İnceleme yapıldığında Mushaf şeklinin sadece Kur'an'a mahsus olduğu anlaşılmış ve bütün insanlarca kitap¹²⁵ denmesi maruf olmuştur. İşin diğer tarafı ise ahad tarikile gelen Übey b. Ka'b'ın (ö.33/654) Mushafı, şöret tarikiyle gelene ise İbn Mes'ud'un (ö.32/652) Mushaf'ı denmiştir. Dolayısıyla inzal, icaz ve şüphesiz tevatür kaydına gerek yoktur. Çünkü bunlar-sız da maksat (mushaf) hâsıl olmuştur. Şurası unutulmamalıdır ki, Kur'an'dan bir ayeti elimize aldığımızda ona Kur'an denir, ancak kitap denmesi tartışmalıdır. Teftâzânî (ö.792/1390) umumî'l-müşterek¹²⁶ olamayacağını da izaha çalışarak

ahlaklı ve pis tabiatlı oldukları beyan edilmiştir. Bu sebeple meyletmesi imkânsızdır. Ayrıca onların Hz. Peygamber'i tekzipleri ne akıl ne de düşünce iledir. Sadece zenginliğin, azınlığın ve mal ile evlatlarının fitneliği sebebiyledir. Bk. Abdullah Diraz, *Min Revâii't-Tefsîr*, s. 295-296.

120 Yasin, 36/77.

121 İsrâ, 17/85.

122 Bakara, 2/2.

123 İbrahim, 14/1.

124 Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

125 Belki Mushaf olmadan önce levh-i mahfuzdaki hali kastedilirse kitap denmesinde bir mahzur olmaz.

126 Umumu'l-müşterek, usûl-i fıkıhta tartışılmıştır. Hanefiler “müşterek lafız konduğu manaların hepsini birden içine almaz” yani “innel müştereke la yeummu” derler. Cumhur ise “müşterek lafzın konduğu bütün anlamları içine aldığı” görüşünde olup “innel müştereke yeummu” derler. Hanefiler bu konuda zikrettikleri kuralı fûruda tatbik ederler. Mesela vefat eden bir kişinin ala ve esfel mevlaları olsa, vasiyetinde

tercihini bir ayete de kitap deneceğinden yana kullanmıştır.¹²⁷ Ebu Hilal el-Askerî, (ö.395/1008) kitap ile Mushaf arasındaki farka değinirken, kitabın bir varak/sahife için ve varakların toplamı için kullanıldığını, Mushaf'ın ise bütün varakların toplanıp bir araya getirilmesi için kullanıldığını yazmıştır.¹²⁸ Bu durum kitabın usuldeki kullanımından nispeten farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu kullanım günümüzdeki kullanıma biraz daha yakındır. Çünkü günümüz örfünde Kur'an'ın tamamına kitap dense de bir ayete ya da Kur'an'ın az bir kısmına genelde kitap denmediği malumdur.¹²⁹ Belki de günümüzde kitap kelimesi önceki anlamına göre -Kur'an'la ilgili olarak- anlam daralmasına uğramıştır.

Diğer taraftan kitap kelimesinde hep bir tamlık ve toplu olmak anlamı mevcuttur. Zira “el-Kitab” askerlerin toplanmasına denir. Zaten askerde de içtima etmek, toplanmak ve bir arada olmak anlamı vardır.¹³⁰ Usûl-i fıkıh ilminde “el-Kitap” denmesi, hükümlerin alındığı esnada kitabın tamamına bakmanın gereğine işaret içindir. Çünkü Kur'an dendiğinde de bu anlam olsa da yine de kitap kelimesi daha kapsayıcıdır. Kur'an'ın bir kısmını değil tamamını ifade eder. Fakat bir ayet de olsa ona Kur'an denir,¹³¹ yalnız kitap dense itiraz olunur. İşte usûl âlimlerinin şer'î delilleri sayarken kitap demelerindeki asıl maksat, bütünlüğü görmeye ve ona göre hüküm vermeye yönlendirmek içindir. Ayrıca kitabın usûl ve fıkıh ilminin mahiyetinden olan hüccet/burhan,¹³² farz,¹³³ sözleşme¹³⁴ teklifler ve benzeri anlamları yanında ilimleri bir arada toplama anlamı da vardır.¹³⁵

şu malımı mevlama verdim diye vasiyet etse vasiyeti geçersizdir. Çünkü hangi mevlasının olduğu belli değildir. Onun için umumu'l-müşterek kabul edilemez. Fakat bu kural yemin bahsinde “vallahî senin mevlan ile konuşmayacağım” diye kişi yemin eder ve kişinin Mevralarından biriyle konuşursa yemininde hanis olacağından hareketle kaideye bir sıkıntının olduğu anlaşılmıştır. Bu defa “müşterek konuştuğu mahnaların hepsini bir anda kapsamaz, ancak nefyiden sonra gelirse kapsar/elmüştereku la yeummu, illa iza kane ba'dennefyi yeummu” yukarıdaki misalde Mevla lafzı hefyiden sonra geldiği için müşterek lafız her iki mevlayı içine almıştır. Son kaideyi tercih edenler arasında İbn Hümâm bulunmaktadır. Bilgi için bk. İbn Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 81-82; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 135-136.

127 Teftâzânî, *Telvîh*, I, 49-52.

128 Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Fürûk fi'l-Luga*, s. 531.

129 Şunu da söyleyelim ki, örfümüzde Kur'an'a bakalım derken genelde kitap anlamında ‘tamamına bakalım’ın kastedildiğini söyleyebiliriz. Fakat genelde tartışılan konuyla ilgili bir âyet gösterilince sanki kitabın yani Kur'an'ın tamamına bakılmış gibi hareket edildiğinden yine de bir âyetle yetinildiğine çoğu kere şahit olmuşuzdur. Oysa olması gereken konu bütünlüğünü, tahsisi, takyidi, tebyini içeren bütün ayetlere bakmak gerekir ki, Kur'an'ın tamamına yani kitaba bakılmış olsun.

130 Râzî, *Tefsîrül-Kebîr*, II, 15; Kurâî, *et-Tefsîru'l-Beydâvî maa't-Ta'likât*, s. 68; Musa Kâzım, *Saffetü'l-Beyan*, s. 35.

131 Râzî, *Tefsîrül-Kebîr*, II, 14. “Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız” Araf, 7/204; Cin, 72/1.

132 Sâffât, 37/157.

133 Bakara, 2/178, 183; Nisa, 4/103.

134 Nûr, 24/33.

135 Râzî, *Tefsîrül-Kebîr*, II, 15. Ayrıca Kitap ile daha ziyade ahkâm, Kur'an ile kıraat ve tabbudilik kastedilmiş olabilir.

Diğer taraftan Kur'an'ın i'cazı ve tarihiyle ilgili çalışmalarda "kitap" yerine bizzat "Kur'an" kullanılmıştır. Çünkü bu ve benzeri alanlarda yapılan çalışmalarda konuyu izah sadedinde bir iki ayeti şahit getirmek yeterli olabilir. Fakat hüküm vermede durum farklıdır. Yani fıkıh ilminde tek ayetle hüküm verme yerine genelde tahsis, takyit, tebyin gibi hususlardan hareketle en azından konu bütünlüğünü sağlayan bütün ayetleri görmenin zarureti anlaşılmıştır. Çünkü usûl âlimleri arasında yaygın olan istikra yöntemi, külli hükümleri belirlemede genelde Kur'an'ın tamamını incelemede kullanırlar. Bu sebeple fikhî hüküm verebilmek için kitaptaki konuyla ilgili ayetlerin tamamını görme zarureti hâsıl olmuştur. Hatta tebyin görevine binâen sünnete de bakmanın zarureti ortaya çıkmıştır. Kaldı ki, usûlde Hz. Peygamberin kavli, fiilî ve takririni nakleden hadislerle, "hadis" yerine hepsini içine alan "sünnet" denmesi yukarıda kitap hakkında sunduğumuz gerekçeleri aynen içerir. Ayrıca İbn Abidin, (ö.1252/1836) usûlde el-kitap dendiğinde Allah'ın kitabı anlaşıldığı gibi sünnetin mukabili olarak da anlaşıldığına dikkat çekmiştir.¹³⁶ Onun bu değerlendirmesi her iki delilin konu bütünlüğünü içerecek şekilde ele alınmasını da gösterir. Değindiğimiz gibi tarihte kitabı tahrife yönelenler olduğu gibi -bir hadise sünnet dense de- konu bütünlüğünü yani Kur'an ve sünneti görmeden genelde tek hadisle amel eden seleflerin de farkında olmadan sünneti tahrife yöneldikleri söylenebilir. Neticede çağımızda Müslümanların imanını kurtarmaya çalıştığını iddia eden selefler ile İslam'ın imajını kurtarmaya çalıştığını iddia eden modernistler, çelişkiler içerisindedirler. Çünkü Kur'an ahkâmının tarihselliğini ve sünnetin tespitine dair şüpheli yaklaşımlarla Hz. Peygamber'in (sav) otoritesini zayıflatmaya yönelik gayretleriyle bilinen modernistler ile İslam sünnetten, sünnet de İslam'dan ibarettir diyerek Kur'an'a bakmadan isteklerine göre bir hadisle amele eden selefler,¹³⁷ İslam'ın en aslı iki delilini bile birlikte mütalaa edememişlerdir. Her iki zümrenin usûl-i fıkıhtan habersiz olmaları onların durumunu özetler mahiyettedir.

2. KUR'AN'IN GAYESİ HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Usûl-i fıkıhta Kur'an'ın tarifiyle başlanmasının önemli inceliklerinden biri de hakikî tarifi, bir şeyin hakikatinden ve mahiyetinden bahsetmek için, kullanılmasıdır.¹³⁸ Bir şeyin gayesinin, içeriğinde gizli olduğu malumdur. Onun için Kur'an'ın hakikaten ve mahiyeten içeriği onun gayesini tespitimizde bize yardımcı olacaktır.

136 İbn Abidin, *Hâşiyetü Nesemâti'l-Eshâr*, s. 11.

137 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Köse, "Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi", s. 3-5.

138 Leknevî, *Kameru'l-Akmâr*, s. 15.

2.1. Kur'an'ın Genel Anlamda Gayesi

Kur'an'ın gayesi hakkında pek çok eser yazılmıştır. Tefsir eserlerinin en büyük hedefi onun gayesini insanlığa sunmaktır. Onun için tefsir eserlerinde rivayet ve dirayet yoluyla tefsir etme meşhur olmuştur. Çünkü Kur'an'ı tatbik eden, yaşayıp anlatan Resulullah'tır. Onun dışında dil ve üslubundan hareketle ulema Kur'an'ın anlaşılması için Arap dilinin incelikleri ve diğer aslı ve fer'i ilimler yardımıyla onun gayesini beyan etmek ve hedefini göstermek için ayrı bir gayrete girmişlerdir. Zira Rabbimiz yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa ve yedi deniz daha katılsa Allah'ın sözlerinin yazılmakla bitmeyeceğini beyan etmiştir.¹³⁹ Netice itibarıyla Kur'an'ın gayesi hakkında yazılan eserlerde genelde müelliflerin ilgilendiği ilim dalı açısından konuya yaklaştıkları unutulmamalıdır. İnsan nev'inin terbiyesi için Kur'an'ın itikadî, fitrî, aklî, ilmî, içtimaî, siyasî, idarî, hukukî, ruhî, ahlakî, iktisadî, ailevî ve insanî pek çok maksadının olduğu tartışılmıştır.¹⁴⁰

Girişte değindiğimiz gibi Hz. Peygamber nasıl bütün insanlığa gönderilmiş ise Kur'an da bütün âlemi inzar ve insanlara doğru yolu göstermek için indirilmiştir.¹⁴¹ “Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıktan aydınlığa azîz ve hâmid olan Allah'ın yoluna çıkartman için indirmiş olduğumuz bir kitaptır.”¹⁴² “Bu bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır, artık ona uyun ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki, (takvayı elden bırakmayın) size merhamet edilsin.”¹⁴³ “Şüphesiz bu Kur'an en doğru olana iletir, sahih amel işleyen müminleri de muhakkak onlar için büyük bir ecir vardır diye müjdeler.”¹⁴⁴

Fenârî, (ö. 834/1431) insanın gerçek terakkisi için Kur'an'ın içeriğini üçe ayırmıştır. Birincisi; Kur'an “hablullahî'l-metîn” olup Allah ile manen irtibat için sağlam ve güvenilir bağıdır. İkincisi; “ez-zikrû'l-hekîm” olup bütün bölümleriyle gerçek nasihat ve hikmetli zikirdir. Üçüncüsü; “es-sırâdu'l-müstakîm” olup hak din, vacip olan inanç ve erdemlerin her yönden yerine getirilmesi buna uymakla mümkündür.¹⁴⁵

139 Lokman, 31/27.

140 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Raşit Rıza, *el- Vahyü'l-Muhammedî*, s. 168-340.

141 Sebe, 34/28; A'raf, 7/158; Furkân, 26/1.

142 İbrahim, 14/2.

143 En'am, 6/155.

144 İsra, 17/9.

145 Fenârî, *Aynu'l-Ayân*, s. 31. Yeri gelmişken Kur'an'ın zikir olmasından hareketle okunması konusunda birkaç hususa işaret etmek istiyoruz. Kur'an'ın okunması bir eğitimidir. İnsanın her evresinde okuduğunda kalbine inşirah ve huzur verdiği ehline malum olup hayatın sonuna kadar Müslümanlarca bir vecd içerisinde okunmaktadır. Anlamını bilerek okumak çok daha iyi olmakla birlikte herkesin onun anlamını bilmesi mümkün olmadığından anlamını bilmeden okuyanlara da “ma hüve şifâün ve rahmetün li'l-

Gerçekte dinin taliplileri, felsefeciler ve ahlakçılar açısından Kur'an'ın içerdiği maksatlar çok olmakla birlikte dört başlık altında toplanabilir. Bunların ikisi nazari maksattır ki, *hakki bilmek (marifetü'l-hak)* ve *hayrı bilmektir*. Amelî maksatlar da iki tane olup hakkı bilmenin sonucu olarak *hakki yüceltmek ve ona tabi olmaktır*. Hayrı bilmenin sonucu olarak da *hayrı işlemek ve onun mesuliyetini taşımaktır*.¹⁴⁶ Buraya kadar saydığımız gayeler hakkında söylenecek sözlerin nihayetini kestirmek pek zordur.

2.2. Kur'an'ın Akîde, Ahlâk ve Ahkâm Açısından Gayesi

Kur'an'ın burada sayamayacağımız gayelerini bir nüve olarak içeren akîde, ahlâk ve ahkâmdan oluşan bir eksen üzerinde dönüp dolaştığını söyleyebiliriz.¹⁴⁷ Bu üçlüye diğer dinî görevleri, vâcibât ismiyle ekleyen de olmuştur.¹⁴⁸

2.2.1. Akîde Açısından Gayesi

İtikat, kalbi şirk ve putperestliğin tohumlarından arıtır. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret hayatı gibi imanın temel şartlarını ve esaslarını yerine getirerek sağlam ve sahîh bir akîdeye ulaştırır.¹⁴⁹ Akîde ona inanan milletlere nispetle hayat felsefesidir. Çünkü insan varlığı itibariyle hayata, dini ile hayatın anlamına kavuşur. Zira beşer binlerce yıldan beri yaşaya gelmişken baki bir hayatı da beklemekte ve hayatı için kaybolmayan bir mana aramaktadır. Bu manayı verecek olan İslam akîdesi, bir dinin verebileceği iyiliklerin hepsini verebilmekte ve her dalından ilim ve me-

müminin" ayeti mucibince şifadır. Çünkü bedenın gıdaya ihtiyacı gibi ruhun da gıdaya ihtiyacı vardır. İşte Kur'an ruhun gıdasıdır ve hasta ruhlar için şifadır. Tıpkı bir ilacın kimyasal olarak içeriğini bilmese de aynı hastalıkta olan kişilere, içeriğini bilene mesela aynı hastalığı geçiren doktora şifa olduğu gibi bilmeyene de şifa olur. Bir diğer husus ise, abdestsiz Kur'an'a el sürülmemesi meselesidir ki, kadim ulemamız bu kanaattedir. Çünkü kelim-i lafzî, kelim-i nefsiye delalet ettiğinden ona saygıdan ötürü ve "ve men yüazzim şei-rallahî fe inneha min takva'l-kulûb" ayeti mucibince şei-air-i İslamiyyeden olan Kur'an'a hürmet etmişlerdir. Kaldı ki, şöyle de düşünürüz. Vakıa suresinde "la yemessuhu ille'l-mütahherun" buyrulması da bunun delilidir. Ayrıca bizim Kur'an'ın elimizde mevcut olan Mushaf haline yani kelim-i lafziye dokunmamız için bedenem temiz olmamız gerektiği gibi onun manalarını anlamak için de ilim yanında ruhen de temiz olmamız gerektiğini anlamamız nassa aykırı olmasa gerekir.

146 Abdullah Dıraz, *Min Revâii't-Tefsîr*, s. 73-83.

147 Şeltut, *Kur'ânâ Doğru*, s. 10-11.

148 Devalibî, Kur'an'ın hedefini akıl dışı taklit ile mücadele ve bütün toplumu kapsayan ıslahı gerçekleştirmek olarak belirledikten sonra gayesinin ise akîde, ahlâk, ahkâm ve vâcibât yani dinî görevler olarak tespit etmiş, sonra da bunların tahakkuku için beş tane daha prensip belirlemiştir. Bunlar; hayata ve hayra davet, marufu emir, münkeri nehy ve bunların hepsini ilim ve aklın hakemliğinde yapmaktır. Bilgi için bkz. Devalibî, *el-Medhal*, s. 19-28.

149 Kaya, *İlm-i Kelam*, s. 17-21.

deniyet bahşetmektedir. Kur'an inanan ve inanmayan herkes için bütün tekliflerin üstünde bir de öğütte bulunur ki, bu "tefekür"dür.¹⁵⁰

2.2.2. Ahlâk Açısından Gayesi

Ahlâk, nefsi kötü duygulardan arıtıp güzel duygu ve hasletlerle donatarak¹⁵¹ fert ve toplumu birlikte yükseltir. İnsanlar arasındaki müspet bağları güçlendirir. Sıdkı, sabrı, ahde vefayı, cömertliği, merhameti kısaca Allah'ın kullarından istediği iyiliği ve güzelliği ihya edip bütün şer ve kötülüklerden korunmayı öğretir. İslam'ın insanlık için teklif ettiği güzel hasletler aynı zamanda "Esmâ'ül-Hüsna"sında Allah'ın vasıflandığı yüce sıfatlardır. O halde özde Allah'ın nitelendiği bu sıfatların yaratılan bir kul için takdir olunan pay ile insanların da vasıflanması gerekir. Kullar yaratılıştaki mahdud kuvvetleriyle sorumludur. Kur'an'da ahlâkın kıvamı mesuliyettir. İslam, "sorumluluğu" her türlü dinî teklif ve ahlâkî erdemlerin mihveri olarak kabul eder.¹⁵²

2.2.3. Ahkâm Açısından Gayesi

Ahkâm ise Allah'ın kitabında açıklamış olduğu gibi namaz, oruç, zekât, hac, nezir ve yemin gibi *ibadetler* ile insanın rabbiyle olan ilişkisini düzenlemektedir. Akitler, tasarruflar, suçlar, cezalar gibi *muamelat* ile insanların, insanla ve milletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini yine yeryüzünde fesat çıkarma, suç işlemenin bütün çeşitleri ve cezalarını belirleyerek savaş-barış halleri, esirlerin durumu, antlaşmalar ve bunlara benzer hususları düzenlemiştir. Aile ve ceza konularında umumî hükümler yanında mirasta ise özel hükümlere yer verilmiştir. Bu alanların dışında genelde umumî hükümler kullanılmıştır.¹⁵³ Biraz dikkat edilirse gelenekte *ibadet*, *muamelât* ve *ukûbat* diye taksim edilen fıkıh ilmi, günümüzde daha da detaylara ayrılmıştır.¹⁵⁴ Aslında hayatın olağan akışı içerisinde çok daha detaylara

150 Akkâd, *Kur'an Felsefesi*, s. 13-25; Tefekür konusuyla ilgili ayetler için bkz. Sebe, 34/46; Bakara, 2/219; Haşr, 59/21.

151 Kaya, *Tasavvuf*, s. 21.

152 Akkâd, *Kur'an Felsefesi*, s. 46-53; İslam babadan, baba sorumluluğu, anneden anne sorumluluğu öğren-ciden öğrenci sorumluluğu, kısaca her kademe insanın kendi vazifesine uygun sorumluluk bekler. Bu sorumlulukların verilme yaşı anaokulunda olmalıdır. Ağaç yaş iken eğilir, çocuğa sorumluluk verilmelidir. Kısaca Sorumluluk ahlâkî, kişinin kendinden ve muhataplarından sorumlu olmasını sağlamaktır. Arslan, s. 151-152.

153 Hallâf, *Usûl*, s. 33-35.

154 Kabaca yapılan bir araştırmada Kur'an'da on ayetin anayasa hukuku, yetmiş kadar ayetin şahıs, aile ve miras hukuku, yetmiş kadar ayetin medeni ve borçlar hukuku, kırk üç ayetin cinayetler ve muhakeme hukuku, yirmi beş ayetin devletler hukuku, on ayetin ticaret ve maliye hukukuyla alakalı olduğu anlaşılır.

ayrılmalıdır. Zira günümüz hukuk fakültelerinde okutulan derslerden bu çeşitliliğin haklı olarak daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Ahkâm açısından yukarıda saydığımız alanlara Kur'an'ın gayesi bağlamında daha üst bir noktadan baktığımızda makâsidü'ş-şeriayı ve onun esası olan "zarûriyyât-ı hamse"yi görebiliriz. Zira Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi kitabî dinlerin temelinde *dini, nefsi, nesli, malı ve aklı* korumanın olduğu¹⁵⁵ düşünülürse, ahkâmın bunların muhafazasını mihver edindiği söylenebilir. Belki de Şatıbi (ö. 790/1388) eserini makâsıt üzerine kurgularken fıkıh ilminin bütün alanlarını *zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât* ekseninde mütalaa ederek zarûriyyât-ı hamsenin korunacağını düşünmüştür. Hatta fıkıhtaki ibadet, muamelat ve cinayet taksimatına âdetleri de ekleyerek makâsıdın hayatın her alanını kuşattığını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca şari'nin teşri kıldığı hükümler ile dünyevî ve uhrevî maslahatları gerçekleştirmeyi gaye edindiğini de yine malum üçlüye irca etmiştir.¹⁵⁶ Makâsıt konusunda Şatıbi'nin takipçisi İbn Âşûr (ö. 1284/1868) da maslahat ve mefsedetin tespiti için gerçeklik ve küllîlik, açıklık, fesadın ayrılmayan vasıf oluşu, fayda veya zararın zıddıyla müsâvî oluşu ve genel geçer oluşu gibi beş tane kriterle konuyu hüküm verme açısından daha belirgin hale getirmeye çalışmıştır.¹⁵⁷

Tabii olarak bunların muhafazası için ilim ve aklın rehberliğinde bir üst esas olan "adaletin temini" öne alınmalıdır. Bu arada adaleti temin için devlet bir aygıt olarak zorunludur. Aksi halde ihkâk-ı hakka kalkışmalar olur ki, bunun sonucu zulüm, fitne, bozgunculuk ve kargaşadır. İşte hak muhterem olduğundan ihkâkı ve onu koruyup adaleti tahakkuk ettirmek devlet için bir vecibedir.¹⁵⁸ Adaletin en gerçekçi sonucu olan kültürümüzde Allah anlamında kullanılan "hak" kelimesinden gelip hakka uygun ve yakın olma demek olan "hakkâniyet"i ileri sürebiliriz. Hakkâniyet, bir kişiye hakkı olanı vermek, bir kişinin hakkı olan şeyi ona teslim etmektir. Kültürümüzde Hak'ka yakın olmak, Allah'a yakın olmaktır. Dolayısıyla adalet Allah'a yakın olmaktır ve aynı zamanda bir kişinin hakkını teslim etmektir.¹⁵⁹ Netice itibarıyla ahkâmın ve vâcibâtın tahakkukunda makâsıt, adalet, hakkaniyet yanında belki de samimiyet bu alanın kuşatıcısı olabilir.

Hallâf, *Usûl*, s. 33-35; Ebu Zehra, *Usûl*, s. 93-104; Akkâd, Kur'an'ın gayelerinin vicdan ve fikir gerçekliğinin özünü uyumlu olduğunu söylerken pek çok konuyu tahlil ettiği gibi miras, aile, ceza ve devletler hukukunun Kur'an açısından da tahlilini yapmıştır. Bilgi için bk. Akkâd, *Kur'an Felsefesi*, s. 217-310.

155 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 637-637.

156 Şatıbi, *el-Muvafakât*, II, 3-42.

157 İbn Âşûr, *Makâsidü'ş-Şeriâ*, s. 283-291.

158 Berki, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, s. 117.

159 Arslan, s. 210.

SONUÇ

Allah insanı yaratmış ve ondan kulluk istemiştir. Kulluğun akılla ve bilgiyle olacağı malumdur. Yaratıcı, insana doğru kulluk etmesi için akli vermiş, peygamberleri ve kitapları göndermiştir. Aklını Allah'ın gösterdiği istikamette kullananlar olduğu gibi Allah ile yarıştırmaya kalkarak O'nun gönderdiği kitapları ya tahrif etmişler ya da iman edenleri kitaplar ve peygamberler hakkında şüpheye düşürmeye çalışmışlardır. Bütün bunları yaparken kendilerince akli bir takım gerekçeler de üretmişlerdir. Çünkü Rum suresinin 32. âyetinde buyrulduğu üzere her grubun/hizbin kendisini rahatlatacak bir gerekçesi vardır.

İslam dünyasında öncelikle Bâtınilerle başlayan Kur'an'ın lafzını Hz. Peygamber'e hamledip batınını bilme gibi sapkın düşünceler, az da olsa tarihte taraftar bulduğu gibi günümüzde de bu görüşleri savunanlar olmuştur. Fukahanın Kur'an'ı, hakikî tarifine ilaveten bir de delâlet açısından *lafız ve mananın birlikte ismidir*, diye tarif etmesi ve mahiyetini açıklaması bu batıl görüş sahiplerini meyyus etse de, dünya durdukça batılın taraftarlarının olacağı da anlaşılmıştır. Aslında daha geri gidilirse Cahiliye Araplarının itirazlarının bunlarınkinden daha ileride ve daha ciddi olduğu anlaşılır. Çünkü onlar edebiyat, fesahat ve belagat sahibi olduklarından benzerini getirmeye uğraşmışlar, getiremeyince de en azından Kur'an'a saygı duymuşlar. Bu defa da batıl dinlerini ve ilahlarını korumak için savaşmaya yönelmişlerdir.

Günlük hayatta yüzlerce cümle kullanan insanın hüküm veya haber verdiği malumdur. Bunların doğruluğu ise tartışmalıdır. Allah -her peygamberine daha ziyade dönemine mahsus mucize verirken- peygamberimize kıyamete kadar geçerli olan sözlü bir mucize göndermiştir. Onun cümlelerinin nispetinde şüphenin olmadığını beyan etmiş ve meydan okumuştur. Usûl-i fıkıhta şüphenin nispette olacağından hareketle Kur'an'ın cümlelerinin nispetinde şüphenin olmadığı hem hüküm hem de haber açısından artık anlaşılmıştır. Bu güne kadar da aksini savunup delil getiren de olmamıştır. Usûl âlimleri kitabın doğru anlaşılması için belirli kaide ve kuralları tespit etmiş ve ona bütüncül yaklaşmanın yolunu göstermek için de "kitap" ismini tercih etmişlerdir. Buradan da anlaşılıyor ki, Kur'an'ı anlamının dilini ve mantığını usûl âlimleri oluşturmuşlardır.

Kur'an'ın gayesi hakkında pek çok müfessir, mütekellim ve fakih konuşmuştur. Bunlara ilaveten diğer ilim sahipleri de onun gayesi hakkında söz söylemeye çalışmıştır. Görülen o ki, herkes durduğu yerden ve kendi görüşü açısından bir şeyler söylemiştir. Tıpkı bir manzaraya bakanların o manzarayı baktıkları yerden farklı

şekillerde görüp hissettiklerini aktarmaları gibi. Bu değerlendirmeler içerisinde fakihlerin gaye yaklaşımı, daha cami ve daha realist görünmektedir. Çünkü neticede insanoğlu bu âlemde inanç, amel, dinî görevler ve erdemlikle mesuldür. Bunlar da *akîde*, *ahlâk*, *ahkâm* ve *vâcibât* şeklinde ifade edilmiştir. Neticede Allah'ın sağlam ipi olan Kur'an ile ilişkiyi kesmemenin yanında, onu anmak, hatırdâ tutmak ve istikametten ayrılmamak yeğlenmiştir. Belki de bunların hepsi tefekkür, mesuliyet bilinci, adalet, hakkaniyetle ve nihayet samimiyet ile zirveleşecektir.

Kaynakça

- Abdulaziz Buhârî, (ö.730/1330) *Keşfü'l-Pezdevî*, İstanbul 1308.
- Abdullah Dıraz, (1894-1958) Muhammed, *el-Muhtâr min Künûzi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Kahire 2004.
- , *Min Revâii't-Tefsîr*, haz. Ahmet Mustafa Fadliyye, Kahire 2018.
- Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855) Ebu Abdillâh, *el-Müsned*.
- Akkâd, (1884-1964) Abbas Mahmut, *Kur'an Felsefesi*, çev. Ahmet Demirci, Ankara ts.
- Ali Cuma, Muhammed, *el-Hükmü'ş-Şeriyü İnde'l-Usûliyyîn*, Kahire 2006.
- Arslan, (1956-2018) Hüsâmettin, *Meselelerimizi Konuşmak*, İstanbul 2020.
- Berki, (1882-1976) Ali Himmet, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1955.
- Beydâvî, (ö.685/1286) Kadı Nasirüddin, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, İstanbul ts.
- Birişik, Abdulhamit, "Kur'an", *DİA*, XXVI.
- Buhârî, (ö.256/870) Ebu Abdillâh M. b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*.
- Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, XXX.
- Cessâs, (ö.370/981) Ahmed b. Ali er-Razî, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî, Vezaretü'l-Evkaf, 1994.
- Cisr, (1845-1909) Hüseyin b. Muhammed, *er-Risâltü'l-Hâmidîyye*, thk. M. Mutasimnillah, Lübnan 1998.
- Cürcânî, (816/1413) Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifat*, thk. M. Mar'aşlı, Beyrut 2007.
- , *Şerhu'ş-Şemsiye alâ Tahrîri'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Kum 1343.
- Daftary, Farhad, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 2017.
- , *Şii İslam Tarihi*, İstanbul 2020.
- Dârimî, (255/869) Abdullâh b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*.
- Debûsî, (ö.430/1039) Ebu Zeyd, *Takvimü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkah*, thk. Halil el-Meys, Beyrut 2001.
- Demenhûrî, (ö.1192/1778) Ahmed, *Şerhu Cevhereti'l-Meknun*, Matbaatu'l-Ezheriyye (Mısır), 1309.
- Devalibî, (1907-2004) Muhammed Maruf, *el-Medhal ila İlmi Usûli'l-Fıkah*, Matbaatu Camiati's-Sûriyye 1958.
- Desûkî, (ö.1230/1815) Muhammed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Meânî*, İstanbul 1308.

- Dihlevî, (ö.1176/1762) Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, thk. S. Nedvî, Beyrut 1987.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcma", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul 2014.
- Ebu Hanife, (ö.150/767) *Fıkhu'l-Ekber*, (Aliyyü'l-Kârî'nin şerhiyle birlikte) Beyrut 1984.
- Ebu Hilâl el-Askerî, (ö.395/1008) *el-Fürûk fi'l-Luga*, thk. Cemal Abdulganî, Beyrut 2006.
- Ebu'l-Bekâ, (ö.1095/1684) *el-Külliyât*, Beyrut 2012.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, (ö.436/1044) Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut 1983.
- Ebu Zehra, (1898-1974) Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Beyrut 1958.
- Elmalılı, (1878-1942) M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Edip Salih, Muhammed, *Masâdirü't-Teşrii'l-İslamî ve Menâhicü'l-İstınbat*, Riyat 2002.
- Fazlurrahman, (1919-1988) *İslami Yenilenme III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002.
- , *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeç, Ankara 1996.
- Fenârî, (ö.834/1431) Muhammed b. Hamza, *Aynu'l-Ayân*, İstanbul 1325.
- Gazzâlî, (ö.505/1111) Ebu Hamid, *el-İktisât fi'l-İ'tikât*, Beyrut 1988.
- , *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, thk. M. Ali Kutup, Beyrut 2011.
- , *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Fevatihu'r-Rahamût ile birlikte) thk. İ. M. Ramazan, Beyrut 1994.
- Görgün, Tahsin, "Mahiyet", *DİA*, XXVII.
- Gürkan, Menderes, "Zerkeşi, Bedreddin", *DİA*, XXXIV.
- Hâdimî, (ö.1176/1702) Muhammed Vehbi, *el-Akâidü'l-Hayriyye*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Hallâf, (1888-1956) Abdulvehhab, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, İstanbul 1948.
- Hamidullah, (1908-2002) Muhammed, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanit, İstanbul 2010.
- Hâşimî, (1878-1943) Mutafa Ahmet, *el-Kavâidü'l-Esâsiyye*, thk. M. Ahmet Kasım, Beyrut 2007.
- Huserî, Ahmed Tayyib, *Nazariyyetü'l-Hüküm ve Masâdirü't-Teşri' fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslamî*, Beyrut 1986.
- İbn Abidin, (ö.1252/1836) Muhammed Emin, *Hâşiyetü Nesemâti'l-Eshâr alâ Şerhi İfâdeti'l-Envâr alâ Metni Usûli'l-Menâr*, Mısır 1979.
- İbn Âşûr, (1879-1973) Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus ts.
- , *Makasidü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, thk. M. Tahir Meysavî, Umman 2001.
- İbn Fâris, (ö.395/1004) Ebu'l-Hüseyn, *Megâyisu'l-Luga*, thk. Enes M. Şamil, Kahire 2008.
- İbn Hâcib, (ö.646/1249) Cemalüddin Ebu Amr, *Münthe'l-Usûl ve'l-Emel fi İlmi'l-Usûli ve'l-Cedel*, Beyrut 1985.
- İbn Hümâm, (ö.861/1457) Kemal, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. M. A. Abdulhalik, Beyrut 1971.
- İbn Kemal Paşa, (ö.940/1534) Ahmet b. Süleyman, *Esrâru'n-Nahv*, thk. Ahmet Hasan, Beyrut 2002.
- , "Risaletün fi Takriri Enne'l-Kur'ane'l-Azime Kelâmullahi'l-Kadîmü," *Mecmuu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza Bekri, İstanbul 2018.

- İbn Kudâme, (ö.620/1223) Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Menâzır*, thk. M. b. Riyad, Beyrut 2012.
- İbn Nüceym, (ö.970/1563) Zeynüddin b. İbrahim, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut 2001.
- İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul 2018.
- İsmail Hakkı Bursevî, (ö.1137/1725) *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Beyrut ts.
- Kâkî, (ö.749/1348) Muhammed b. Ahmed, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, thk. F. Abdulgafur Afganî, Riyad 2001.
- Karadaş, Çağfer, *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, İstanbul 2019.
- Karâfî, (ö.684/1285) Şihabüddin Ahmed, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî, Beyrut 2007.
- Kaya, (1927-2015) Yunus, *İlm-i Kelam*, İstanbul 2010.
- , *Tasavvuf Nefsi Aritma ve Donatma*, İstanbul 2011.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul 2004.
- Köse, Saffet, *Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi -Selefi Akım ve Modernist Söylemin Dindarlığı Dönüştürücü Etkisi-*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 35, 2020.
- Kuraî, Abdulkarim, *et-Tefsîru'l-Beydâvî maa't-Ta'likâti'l-Müfîde*, Karachi 2012.
- Leknevî, (ö.1285/1868) Abdulhalim, *Kameru'l-Akmar li Nûri'l-Envâr, fî Şerhi'l-Menâr*, thk. M. Abdusselam, Beyrut 1995.
- Mâturidî, (ö.333/944) Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-M. Aruçi, İstanbul 2018.
- , *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, Beyrut 2004.
- Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye.
- Mehallâvî, (1863-?) M. Abdurrahman, *Teshîlü'l-Vüsûl ile İlmî'l-Usûl*, thk. M. İ. Hafnavî, Kahire 2010.
- Mertoğlu M. Suat, "Süyûti", *DİA*, XXXVIII.
- Molla Hüsrev, (ö.885/1480) *Mir'âtü'l-Usûl*, İstanbul 1966.
- Muhammed Abduh, (1849-1905) *Risâletü't-Tevhîd*, thk. M. Raşit Rıza, Beyrut 2001.
- Muhammed İkbâl, (1877-1938) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul ts.
- Musa Kâzım, (1858-1920) *Saffetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul 1330.
- Mustafa Sabri Efendi, (1869-1954) *Meseletü Tercimeti'l-Kur'an*, thk. Abdulaziz b. Süleyman, Beyrut 2019.
- Nesefî, (ö.710/1310) Ebu'l-Berekât, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr, (Şerhu Nûri'l-Envâr ile birlikte)*, Beyrut 1986.
- , *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut 2009.
- Nesefî, (ö.508/1115) Ebu'l-Muîn, *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımeşk 1990.
- Nizamülmülk, (ö.485/1092) *Siyasetnâme*, çev. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul 2007.
- O'leary, (1872-1957) De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 2018.
- Özkan, Halit, "Süyûti", *DİA*, XXXVIII.

- Pezdevî, (ö.493/1100) Fahrulislam, *Usûlü'l-Pezdevî*, tahrir, Kasım b. Kutluboğa, thk. Said Bektaş, Beyrut 2014.
- Râcihi, Abduh, *Fıkhu'l-Luga fi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 2009.
- Rafîi, (1884-1937) Mustafa Sadık, *İ'cazu'l-Kur'an ve'l-Belâgâtü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004.
- Raşit Rıza, (1865-1935) Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1985.
- Râzî, (ö.606/1210) Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1990.
- , *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1988.
- Sâbûnî, (ö.580/1184) Nureddin, *el-Bidâye fi Usûlîd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000.
- , *el-Kifaye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut 2014.
- Semerkindî, (ö.539/1144) Alâuddin Ebu Bekir, *Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, thk. M. Zeki Abdilber, Kahire 1997.
- Süyûtî, (ö.911/1505) Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Binali, Kahire 2006.
- Şâtîbî, (ö.790/1388) Ebu İshak, *el-Muvafakât fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid M. Hıdr Hüseyin, Beyrut ts.
- Şehristânî, (ö.548/1153) Ebu'l-Feth Muhammed, *el-Mîlel ve'n-Nihel*, thk. M. Abdulkadir, Beyrut 2006.
- Şeltut, (1893-1963) Mahmut, *Kur'an'a Doğru*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1987.
- Şenkitî, (1907-1974) M. Emin, *Müzekkirtün fi Usûli'l-Fıkıh*, Dimeşk 2004.
- Şirâzî, (ö.476/1083) Ebu İshak, *el-Lüma fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1985.
- Teftâzânî, (ö.792/1390) Sâduddîn, *Muhtasârü'l-Meânî*, İstanbul 1977.
- , *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, haşiye, Muhammed Ali, Karachi 2011.
- , *Telvih ale't-Tavzih*, İstanbul 1310.
- Topçu, (1909-1975) Nurettin, *Ahlâk*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İstanbul ts.
- Türkiştânî, (ö.733/1333) Şücaüddin Hibetullh, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, Umman 2012.
- Üşî, (ö.575/1179) Sirâceddin Ali b. Osman, *Şerhu'l-Emâlî*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2008.
- Watt, W. Montgomery, (1909-2006) Müslüman-Hristiyan Diyalogu, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahiy" *DİA*, XXXXII.
- Yıldırım, Arif, *Kelâmi Münakaşalara Giriş II*, Erzurum 2007.
- Zekiyüddin Şaban, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslami*, İstanbul 2016.
- Zemaşerî, (ö.538/1144) Ebu'l-Kasım Carullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut 1977.
- Zerkânî, (ö.1367/1948) M. Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvar Ahmet, Beyrut 1996.