

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TEFSİR GELENEĞİNDE HİKMET:
FAHREDDİN RÂZÎ ÖRNEĞİ**

Sakin TAŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Ali KARATAŞ

ŞUBAT - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEFSİR GELENEĞİNDE HİKMET:
FAHREDDİN RÂZÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Sakin TAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 03/02/2023 tarihinde hibrit olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI |
|---------------------------|----------------|
| Prof. Dr. Ali KARATAŞ | Başarılı |
| Prof. Dr. Soner DUMAN | Başarılı |
| Doç. Dr. Emrah KAYA | Başarılı |
| Doç. Dr. Fatih TOK | Başarılı |
| Doç. Dr. Nurullah DENİZER | Başarılı |

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet

Hayır

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütölen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Sakin TAŞ

03/02/2023

ÖNSÖZ

İnsanoğlu yaratıldığı ilk andan itibaren dünyadaki anlamını durmaksızın arayan bir varlıktır. İnsanın bu anlam arayışının ve varoluşundan gelen bitmez tükenmez sorularının karşılık bulabileceği yegâne kaynaklardan ilki Kur'ân'dır. Bir yandan Kur'ân'ın bir metin olması hasebiyle diğer metinlerdeki gibi bazı anlam sorunlarını beraberinde getirdiği aşikâr olmakla birlikte diğer yandan muhtevası bakımından insanın yaratılış amacını ve hayatını anlamlandırma bağlamında birçok yakıcı şüphelerden de insanı uzaklaştırmaktadır.

Kur'ân'da bu anlamda insan hayatına anlam katabilecek en önemli kavram hikmettir. Hikmete erişen kişi (el-Bakara 2/269) ona bahşedilen pek çok hayra istinaden hakîm diye adlandırılmakta ve bu tanımlamadan hareketle o, hayata daha farklı gözle bakabilmekte ve böylece olayların arkasındaki deruni anlam ve incelikleri çok daha kolay bir şekilde yakalayıp kavrayabilmektedir. Özellikle her şeyin hıza indirildiği ve eşyanın tüketildiği bu vasatta, insanlığın baş döndüren dünya telaşesinden sıyrılıp özüne dönmesi için gerekli olan reçeteler Kur'ân'ın hikmetinde mevcuttur.

Kur'ân'da hikmet formunda yirmi yerde geçen bu kavram geçtiği yer ve kullanıldığı fiillere göre farklı şekillerde anlaşılabilir. Bu bağlamda hikmet kavramı muhtevadaki anlam zenginliği itibariyle gerek müfessirler gerekse diğer ulema nezdinde değişik anlamlar kazanmıştır. Özellikle fıkıh usûlü ve kelâm ilminde belirli konular çerçevesinde tartışma meselesi olarak ele alınması bu kavramla ilgili zengin müktesebatın oluşmasına katkı sağlamıştır. Bunlardan en önemlileri hüsün-kubuh, aslah ve ilahi fiillerde hikmet meselesidir. Bu konuda Eş'ârîler, Allah'ın kudret ve ilim sıfatını esas alarak O'nun yapıp ettiklerinin herhangi bir illetle kayıtlanamayacağını düşünerek, bu konulardaki konumlarını açıkça belirlemişlerdir. Bu düşüncelerinin dayanak noktasıysa Allah'ın hiçbir şekilde bir zorunluluk altına sokulamayacağı ve O'nun (el-Enbiyâ 21/23) eylemlerinde bir sorguya muhatap olamayacağıdır.

Buradan hareketle bu çalışmada Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsiri bağlamında bu meseleler irdelenecektir. Râzî'nin Eş'ârî düşünceleri felsefe ile mezcederek bu düşünce içinde felsefi kelâm sisteminin adeta kurucusu olması bu çalışmanın seçilmesindeki etkenlerden biridir. Bu anlamda onun bu meselelerde nerede konumlandığı değerlidir. İlahî emir ve yasaklarda fiillerin hikmet barındırıp

barındırmadığı mevzusu ve şayet fiiller hikmet içeriyorsa bunların neler olduğu dirâyet tefsir sahasının en yetkin simalarından biri olan Râzî bakış açısıyla bu çalışmada tespit edilecektir. Bunun ortaya konulması amacıyla hikmet kavramının Kur'ân ve hadislerde nasıl mevzubahis edildiği ve bunların bilhassa kelâm ve fıkıh usûlüne nasıl yansıdığı birinci bölümde ele alınacaktır. Bir sonraki bölümde ise Kur'ân dili ve ilimleri açısından Râzî tefsiri özelinde hikmet kavramının ve hikmete yakın lafızların nasıl kullanıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümdeyse, Râzî'nin hikmet düşüncesinin ortaya konulabilmesi adına onun Kur'ân ayetleri bağlamında aslah, hüsün-kubuh ve ilahî fiillerde hikmeti nasıl anladığı tefsir örnekleri üzerinden incelenecektir. Böylece onun dil, belâgat, ahkâm ve kâinatla alakalı her türden konuda getirdiği hikmet içerikli yorumlar ortaya konularak bu düşüncedeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmanın sonuçlanması noktasında öncelikle araştırmayı büyük bir özveriyle takip eden ve teşvikleri ile benden yardımlarını esirgemeyen, devamlı cesaretlendirip yönlendiren, motive eden, her türlü sıkıntımıza tahammül gösteren, kıymetli desteklerini her zaman yanımda hissettiğim danışman hocam sayın Prof. Dr. Ali KARATAŞ'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez izleme komitesinde bulunup tashih ve eleştirileriyle tezin bu aşamaya gelmesinde büyük payları olan sayın Prof. Dr. Soner DUMAN ve Doç. Dr. Emrah KAYA hocalarıma; savunma jürisinde yer alıp öneri ve düzeltmelerle çalışmanın daha da olgunlaşmasını sağlayan Doç. Dr. Fatih Tok ve Doç. Dr. Nurullah Denizer hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca tezin hazırlanmasında zaman zaman görüş ve tekliflerine müracaat ettiğim sevgili dostum Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY'a ve yurtiçi eğitim burs desteklerinden dolayı da TÜBİTAK'a içtenlikle teşekkür ederim.

Son olarak yorucu ve yoğun akademik çalışmalarımın dolayısıyla zaman zaman kendisini ihmal etmek durumunda kalmama rağmen her daim desteğini yanımda hissettiğim kıymetli eşime ve kendisine hak ettiği kadar zaman ayıramadığımdan onun adına üzüldüğüm biricik kızım Meryem Hümeysra'ma da sonsuz şükranlarımı sunarım.

Sakin TAŞ

03/02/2023

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------------|
| KISALTMALAR..... | iv |
| ÖZET..... | vi |
| ABSTRACT..... | vii |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE | 18 |
| 1.1. Hikmetin Anlam Çerçevesi | 18 |
| 1.1.1. Hikmet Kavramı | 18 |
| 1.1.2. Kur’ân-ı Kerim’de Hikmet | 26 |
| 1.1.3. Hadislerde Hikmet | 30 |
| 1.2. İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Hikmet Kavramı | 33 |
| 1.2.1. Fıkıh Usûlünde Hikmet | 34 |
| 1.2.1.1. Hikmet ile İlişkili Kavramlar | 40 |
| 1.2.1.2. Hikmet ve Ta’lîl Problemi | 49 |
| 1.2.2. Kelâm İlminde Hikmet | 75 |
| 1.2.2.1. Salâh-Aslah | 77 |
| 1.2.2.2. Hüsün-Kubuh | 80 |
| 1.2.2.3. İlâhî Fiillerde Hikmet | 85 |
| 1.2.3. Tasavvufta Hikmet | 93 |
| 1.2.4. Felsefede Hikmet | 98 |
| 1.2.5. Tefsirde Hikmet | 105 |
| BÖLÜM 2: KUR’ÂN DİLİ VE İLİMLERİ AÇISINDAN RÂZÎ TEFSİRİNDE HİKMET | 124 |
| 2.1. Kavramsal Açıdan Hikmet | 124 |
| 2.2. Hikmetle Yakın Anlamalı Kelimeler | 136 |
| 2.3. Dilsel Açıdan Hikmet | 147 |
| 2.4. Kur’ân İlimleri Açısından Hikmet | 155 |
| 2.4.1. Uslûbu’l-Kur’ân | 155 |
| 2.4.2. Aksâmu’l-Kur’ân | 157 |
| 2.4.3. Tencîmu’l-Kur’ân | 160 |

| | |
|---|------------|
| 2.4.4. Tekrâru'l-Kur'ân | 161 |
| 2.4.5. İ'câzu'l-Kur'ân | 168 |
| 2.4.6. Münâsebâtu'l-Kur'ân | 170 |
| 2.4.7. Müteşâbihu'l-Kur'ân | 176 |
| 2.4.8. Müşkilu'l-Kur'ân..... | 179 |
| 2.4.9. Kıyasu'l-Kur'ân | 183 |
| BÖLÜM 3: TEFSİR YÖNELİŞLERİ AÇISINDAN HİKMET | 188 |
| 3.1. Fikhî Yönelişte Hikmet | 189 |
| 3.1.1. İbadetler | 190 |
| 3.1.1.1. Taharet | 193 |
| 3.1.1.2. Namaz | 194 |
| 3.1.1.3. Oruç..... | 203 |
| 3.1.1.4. Zekat..... | 205 |
| 3.1.1.5. Hac | 211 |
| 3.1.2. Muâmelât | 215 |
| 3.1.2.1. Nikah..... | 215 |
| 3.1.2.2. Zina | 229 |
| 3.1.2.3. İçki | 234 |
| 3.1.2.4. Kumar..... | 237 |
| 3.1.2.5. Faiz..... | 239 |
| 3.1.2.6. Cihad | 242 |
| 3.1.2.7. Kısas..... | 253 |
| 3.1.2.8. Miras | 256 |
| 3.1.2.9. Borç Verme | 261 |
| 3.1.2.10. Hırsızlık..... | 263 |
| 3.1.2.11. Diğer Bazı Muharremâta Dair Hikmetler | 264 |
| 3.2. Kelâmî Yönelişte Hikmet | 268 |
| 3.2.1. Kur'ân'ın Kelâmî Yorumu | 268 |
| 3.2.2. Ulûhiyetle İlişkili Ayetler | 269 |
| 3.2.2.1. İman | 269 |
| 3.2.2.2. Salâh-Aslah | 273 |
| 3.2.2.3. Hüsün-Kubuh..... | 282 |

| | |
|---|------------|
| 3.2.2.4. İlâhî Fiillerde Hikmet..... | 287 |
| 3.2.3. Nübüvvetle İlişkili Ayetler | 296 |
| 3.3. Tasavvufî Yönelişte Hikmet | 301 |
| 3.3.1. Kur'ân'ın İşârî Yorumu | 302 |
| 3.3.2. Sezgisel Değerlendirmeler..... | 306 |
| 3.3.3. Hurûflikle İlişkilendirilebilecek Yorumlar | 310 |
| 3.4. İlmî Yönelişte Hikmet | 313 |
| 3.4.1. Kur'ân'ın İlmî Yorumu | 314 |
| 3.4.2. Tabiata Dair Hikmetler | 315 |
| 3.4.3. İnsana Dair Hikmetler | 320 |
| SONUÇ | 327 |
| KAYNAKÇA..... | 336 |
| ÖZGEÇMİŞ | 357 |

KISALTMALAR

| | |
|--------------|---|
| AÜİFD | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| a.s | : Aleyhisselâm |
| b. | : Bin |
| Bk. | : Bakınız |
| b.y. | : Basım Yeri Yok |
| çev. | : Çeviren |
| DİA | : Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| Doç. | : Doçent |
| Dr. | : Doktor |
| Ed. | : Editör |
| Ens. | : Enstitüsü |
| Haz. | : Yayına Hazırlayan |
| Hız. | : Hazreti |
| İFAV | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları |
| İSAM | : İslâm Araştırmaları Merkezi |
| Nşr. | : Neşreden |
| M.Ö. | : Milattan Önce |
| Ö. | : Ölüm |
| Prof. | : Profesör |
| r.a. | : Radıyallâhu anh |
| TDV | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| Thk. | : Tahkik Eden |
| T.C. | : Türkiye Cumhuriyeti |
| ts. | : Tarihsiz |
| Üni. | : Üniversitesi |
| vd. | : Ve Diğerleri |
| y.y. | : Yayıncı Yok |
| Yy. | : Yayınları/Yayınevi |

ÖZET

Başlık: Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Râzî Örneği

Yazar: Sakin TAŞ

Danışman: Prof. Dr. Ali KARATAŞ

Kabul Tarihi: 03/02/2023

Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 335 (ana kısım)

Hikmet, Kur'ân'ın kilit kavramlarından biridir. Tefsir ilmi çerçevesinde teşekkül eden birikim açısından bakıldığında hikmet; anlam kayması, daralması ve genişlemesine uğrayan kelimelerin biridir. Belirleyici önemi dolayısıyla hikmet, değişik disiplinler tarafından sahiplenilmiştir. Öte yandan kelâm, fıkıh ve tefsir ilmi bağlamında hikmet anlayışlarındaki farklılıktan neşet eden birbiriyle ilişkili pek çok soru ve sorun ortaya çıkmıştır. Diğer tüm yorum faaliyetlerinin eksenini belirleyici olan ilâhî fiillerin hikmet kavramı ile kurulan irtibatı sözü edilen sorunların başını çekmektedir. Bu bağlamda Eş'ârî anlayış kudret ve irade merkezli bir tavır alarak ilâhî fiillerin bağımsız, nedensiz (*ta'îlîl*) ve kayıt altına alınmaz oluşunu öne çıkarmıştır. Buna göre Allah sorumluluk yükleyendir, sorumluluk yüklenen bir varlık değildir. Allah'ın fiillerinde, onların başkası için faydalı olması anlamındaki bir hikmetin bulunması ahlâkî değerlerdeki gerekçelerden ötürü zorunlu değildir. Zira Allah'ın hikmetli olması fiillerinin ilâhî iradeye göre meydana gelmesidir. Anlatılan teolojik tasavvuru, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Mu'tezile'ye karşı özellikle iman ve ahkâm içerikli ayetler bağlamında savunmaktadır. Bu nedenle Râzî'nin tefsirinden hareketle hikmet düşüncesi ve onunla yakın ilişkili meseleler burada incelenecektir. Böylelikle tefsir geleneğinde hikmetin Râzî düşüncesinde neye tekâbül ettiği belirlenecektir.

Bu amaçla çalışmanın ilk bölümü hikmet kavramının etimolojik ve terminolojik anlam yelpazesi eşliğinde haritasını sunmaktadır. Burada hikmetin, dini düşüncedeki yerine işaret edilecek ve ilim çevrelerindeki kullanımlarına bakılacaktır. Ayrıca tefsir ilminin sınırlılıklarına riayet ederek kavramın kelâm ve fıkıh ilmindeki ekollerin oluşumuna etkisi açıklığa kavuşturulacak ve gerek Râzî'nin tefsirinde gerekse tefsir geleneğinde nasıl işlendiği örneklerle sunulmaya çalışılacaktır. İkinci bölüm ise Kur'ân dili ve ilimlerine ait Râzî'nin hikem içerikli değerlendirmelerine yer verilecektir. Son bölümdeyse tefsir çalışması bağlamında hikmet kavramının bir düşünceyi inşa ediciliği üzerine gidilecektir. Kavramın kullanım keyfiyeti, ilişkilendirilen sözcük seçimindeki duyarlılıklar temsil gücü yüksek örneklerle somutlaştırılacaktır. Bir kavramın sistematik biçimde bir düşünceyi belirlemesi ve yönlendirmesi Râzî'nin hikmet kavrayışı üzerinden gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hikmet, Fahreddin Er-Râzî, Et-Tefsîru'l-Kebîr

ABSTRACT

Title of Thesis: The Wisdom in the Tafsīr Tradition: The Case of Fakhr al- Dīn al-Rāzī

Author of Thesis: Sakin TAŞ

Supervisor: Prof. Dr. Ali KARATAŞ

Accepted Date: 03/02/2023

Number of Pages: vi (pre text) + 335 (main body)

Wisdom is one of the critical concepts of the Qur'ān. From the point of view of accumulation formed within the framework of the science of tafsīr, wisdom is one of the words exposed to semantic shift, restriction and extension. Different disciplines have embraced wisdom because of its decisive importance. On the other hand, many interrelated questions and problems emerged from the difference in wisdom understanding in the context of kalām, fiqh, and tafsīr. The connection of divine acts, which determine the axis of all other interpretation activities, with the concept of wisdom is the leading cause of the problems mentioned. In this context, the al-Ash'arī understanding has taken a power and will-centered attitude about God and emphasized that divine acts are independent, causeless (ta'līl), and unrecorded. Accordingly, God is the bearer of responsibility, not a being who bears responsibility. Because of moral reasons, It is not necessary for moral reasons to have wisdom in God's actions, in the sense that they are beneficial for others. Because His being wisdom means His actions occur to the divine will. Fakhruddin al-Rāzī (d. 606/1210) defends the theological vision described against the Mu'tazila, especially in the context of the verses of the belief and rules. For this reason, the idea of wisdom and closely related issues will be examined here, based on al-Rāzī's tafsīr work.

The first part of the study presents the map of the concept of wisdom along with its etymological and terminological meanings. Here, the place of wisdom in religious literature will be pointed out and its uses in scientific circles will be examined. In addition, by complying with the limitations of tafsīr, the effect of the concept on the formation of schools in the science of kalām and fiqh will be clarified. In the second part, al-Rāzī's assessments of the Qur'ānic language and sciences will be included. In the last part, constructivism of the concept of wisdom will be discussed in the context of his tafsīr work. The usage style of the wisdom concept and the accurate selection of its associated words will be embodied by highly representative examples. A concept's systematic determination and direction of thought will be shown through al-Rāzī's understanding of wisdom.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Wisdom, Fakhruddin Al-Rāzī, Al-Tafsīr Al-Kabīr

GİRİŞ

İnsanın merak ettiği önemli hususlardan birisi dünyaya gelişinin anlamıdır. İnsan, yaratılış itibariyle etrafında gerçekleşen olay ve olguları anlamlandırmak ve anlamak için düşünür. O aynı zamanda bu eylemi ile ulaştığı bilgi ve verileri sorgulayıp bunları eleştiriye tabi tutabilecek bir donanıma sahiptir. Bundan dolayı onun anlam arayışı bir ömür devam eden bir süreci kapsar. Kâinatın yaratılışındaki sır ve anlamı arayan insanın, bu arayışının ve varlığa dair sorularının cevap bulacağı kaynaklardan biri hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nitekim Kur'ân, enfûsî ve âfâki birçok delil ile kâinat ve insanda bulunan hikmet ve gayeleri göz önüne sermektedir. Bu anlamda insanoğlunun gerek kendi varoluşuna gerekse varlıktaki erekliliğin ardındaki gizin ne olduğuna ulaşmasını sağlayan kavramların başında hikmet gelmektedir.

Hikmet, İslâm düşünce geleneğindeki önemli kavramlardan biridir. Bu kavram Kur'ân'da birçok şekilde geçmektedir. Nitekim Kur'ân'da kendisine hikmet verilen kişinin pek çok hayra ulaştığı ayrıca hikmetin öğrenilip öğretilebileceğinden¹ söz edilmesi onun mahiyeti ve ne olduğu üzerine yoğunlaşılmasına sebep olmuştur. Hikmete sahip insan elde ettiği deneyim ve beceriler ile hayata daha farklı bir gözle bakabilmekte ve böylece eşyânın ardındaki incelikleri ve anlamları çok daha kolay bir şekilde görebilmektedir. İnsanın elde etmeye çalıştığı bu hikmeti barındıran Kur'ân'ın² anlamak ve içinde barındırdığı hikmet içerikli bilgileri kavramak Müslümanların en başından beri üzerinde durdukları bir görev olmuştur. Bu nedenle ilk asırlardan itibaren ulema, büyük bir gayret ve titizlikle Arap dili ve belâğatinin bütün incelikleri ve birçok faktörle bu kitabı incelemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda onun hakkında çok farklı araştırmalar yapılmış ve bunun sonucu olarak Kur'ân'ı değişik açılardan inceleyen çok yönlü ilimler ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da geçen bu kavram farklı İslâm disiplinleri içinde bu disiplinin kendine özgü paradigmasına bağlı olarak farklı şekillerde ele alınmıştır.

İslâm düşüncesi içinde dönüm noktası kabul edilen ve önemli âlimlerden biri olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler yazmış ve bu

¹ Bk. el-Bakara 2/129, 151, 269.

² Yâsîn 36/2.

yapılarıyla geleneğe şekil vermiştir.³ Düşünce sisteminde hikmeti değerlendirme şekli onun bu anlamda içinde yer aldığı gelenekte nerede durduğunu ortaya koyma açısından önem arz etmektedir. Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebir* adlı eseri İslâmî ilimler alanında çalışma yapacak kişilerin kendisinden bigâne kalamayacakları önemli bir eserdir. Râzî, bu eserinde hikmete sıkça atıf yapar. Tefsirinin özelliğinin bir gereği olarak hikmeti farklı açılardan ele alır ve farklı yorum biçimlerine göre ayetleri hikmet açısından değerlendirir.

Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu tefsir geleneğinde Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebir* adlı eseri bağlamında hikmetin ele alınmasıdır. Hiç şüphesiz Kur'ân'ın önemli kavramlarından biri olan hikmet zamanla Mushaf'taki anlamlarının ötesinde bir takım anlam kayması, daralması ve genişlemesine uğramıştır. Bu kavramın belirleyici niteliği sebebiyle hikmet, birtakım disiplinler tarafından sahiplenilmiştir. Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinde felsefe yerine hikmet, filozof yerine hukemâ kullanımı yaygınlaşmıştır. Hikmet ve türevleri Kur'ân ve hadislerde belli anlamlarda kullanılmasına rağmen İslâmî ilimler, kavramı kendi disiplinleri içerisinde değerlendirmiş, böylece farklı disiplinler bizzat hikmetle anılmış ve kendilerine ait hikmet anlayışları geliştirmişlerdir. Bunların başında sünnet/hadis, tasavvuf ve felsefe gelmektedir. Bu nedenle hikmet, tefsir ile birlikte felsefe, tasavvuf, fıkıh, kelâm, edebiyat ve ahlak gibi birçok farklı bilim dallarıyla da ilişkisi bulunan interdisipliner bir kavramdır. Her ne kadar birçok ilim nezdinde kavrama farklı anlamlar yüklense de bu çalışmada bunlarla birlikte kavramın Kur'ân'da kazandığı anlamın öne çıkarılması, tefsirlerde ve özellikle Râzî tefsirinde bunu nasıl ele alıp işlediğinin ortaya konulmasıdır.

Araştırmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerim'de hikmet yirmi defa geçmektedir. Hikmetle ilişkili yakın ve uzak anlamda pek çok kelime de Kur'ân'da yer almaktadır. Bu kavramın fıkıh usûlü, kelâm, tasavvuf ve tefsir gibi ilimlerin hikmet anlayışlarındaki farklılıktan doğan birbiriyle ilişkili pek çok soru ve sorun ortaya çıkmıştır. Özellikle hikmetin kelâm ilminde bazı problemler içinde ele alınması bunların fıkıh usûlüne bazı tartışmalar neticesinde

³ Bu konuda yapılan bazı çalışmalar için bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014); Ömer Türker – Osman Demir, *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

yansımaya yol açmıştır. Böylece kavramla ilgili oldukça zengin bir müktesebât oluşmuştur. Diğer tüm yorum faaliyetlerinin temelini belirleyici olan ilâhî fiillerin hikmet kavramı ile kurulan irtibatı, sözü edilen sorunların başında gelmektedir. Bu bağlamda Eş'ârî anlayış, kudret ve irade merkezli bir tavır olarak ilâhî fiillerin bağımsız, nedensiz (*ta'lîl*) ve kayıt altına alınmaz oluşunu öne çıkarmıştır. Buna göre Allah sorumluluk yükleyendir, sorumluluk yüklenen bir varlık değildir.⁴ Allah'ın fiillerinde, onların başkası için faydalı olması anlamındaki bir hikmetin bulunması ahlâkî değerlerdeki gerekçelerden ötürü zorunlu değildir. Zira Allah'ın hikmetli olması fiillerinin ilâhî iradeye göre meydana gelmesidir. Allah zaten hakîmdir. Anlatılan bu yaklaşımı Râzî, Mu'tezile'ye karşı *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsirinde savunmaktadır.

Kur'an'ın bu kavrama yüklediği anlamlar bu kelimenin İslâm düşünce tarihinde mühim bir rol almasına yol açmıştır. Ancak İslâmî ilimlerdeki tartışmalar sadece anlam değişimlerinden değil, konunun daha çok Allah'ın kudret, hakîm ve adalet sıfatlarıyla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Aslah meselesi ve hüsün-kubuh bu tartışmaların makes bulunduğu meselelerdir. Bu tartışmalar fıkıh ve kelâm üzerinden tefsirlere girerek, tefsir geleneğinde de ciddi bir karşılık bulmuştur.

Kur'an'ı anlama çabaları neticesinde tarih boyunca birden fazla ekol ve temâyül oluşmuştur. Naklî verilerle birlikte akli da esas alan yaklaşım bu anlama çabalarının bir ürünüdür. Klasik dönemdeki baskın tefsir algısının rivayetten dirayete evrilmesinde Râzî'nin önemli bir rol oynadığı şüphesizdir.⁵ Bu konuda öncülük büyük oranda her ne kadar Mâturîdî'ye (ö. 333/944) ait olsa bile onun tefsiri çeşitli nedenlerle Râzî kadar yaygınlık kazanmamıştır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eseri ise Râzî'nin tefsirinden önce yazılmış olsa bile Kur'an'ın belâgat özelliklerini merkeze alması ve eserinde yeri geldikçe itizâlî fikirlerini destekleyecek unsurlara yer vermesinden dolayı kendisinden bolca istifade eden Râzî'nin tefsiri kadar etki uyandırmamıştır.

Felsefî kelâmın kurucusu sayılan Râzî'nin çağlar boyu süren ve bütün İslâm dünyasını kapsayan bir tesiri vardır. Eserleri ve talebelerinin, onun fikirlerini sonraki nesillere aktarmasıyla Osmanlı fikir ve ilim hayatı üzerindeki etkisi daha derin ve sürekli

⁴ el-Enbiyâ 21/23.

⁵ Mustafa Öztürk, "Tefsir'de Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 340.

olmuştur.⁶ Bu tesir Beyzâvî'nin etkisiyle Osmanlı üzerinden günümüze kadar etkin bir şekilde gelmiştir. Böylece Osmanlı ilim geleneğindeki ana damarlardan biri “Râzî ekolü” olmuştur. Ayrıca kelâm ilminde hikmete dair konularda alınan pozisyona göre diğer bilimlerde hikmete taalluk eden tartışmalar buna göre şekillenmektedir. Râzî’de Müteahhirîn kelâmının “el-imâm”ıdır.⁷ Teorik tartışmanın pratik konularda bir tefsir örneği Râzî’nin tefsirinde çalışılması daha sağlıklı gözükmektedir. Böylece hikmet tartışmalarının tefsir geleneğinde nasıl şekillendiği Râzî öncesi tespit edilen bazı tefsirlerle birlikte örneklerle üzerinden bir bakış açısı sunmaya çalışılacaktır. İşte bu tez konusunun belirlenmesinde bizi yönlendiren bir durumdur. Râzî’nin seçilmesindeki bir diğer etken onun gerek dinî gerekse pozitif ilimlerde olan yetkinliğidir. Bu anlamda onun ilmî müktesebâtı sadece dinle alakalı ilimlerle sınırlı değildir. Pozitif ilimler kapsamında olan hendese, astronomi, anatomi ve tıp gibi alanlarda da eserler vermiştir. Kur’ân’da bu ilimlerle alakalı bazı bilgiler mevcuttur. Râzî de *et-Tefsîru’l-kebîr* adlı tefsirinde bunlarla ilgili oldukça hikmet içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Tefsir geleneğinde hikmetin çalışılmasına bütünlük açısından Râzî’nin bu eserinin seçilmesi daha isabetli gözükmektedir. Bu anlamda tefsir geleneğinde hikmetin nasıl kullanıldığı ve özgün bir alim olan Râzî’de bunun yansımalarının ne şekilde olduğu onun *et-Tefsîru’l-kebîr* adlı tefsiri özelinde belirlenmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Amacı

Tezimizin amacı hikmet anlayışının Kur’ân yorumundaki etkisini Râzî’nin *et-Tefsîru’l-kebîr* adlı tefsiri örneğinde ortaya koyarak tefsiri şekillendiren unsurlara dair sonuçlara ulaşmaktır. Bu çerçevede hikmet kavramı çerçevesinde şekillenen hikmet düşüncesinin İslâm ilimlerine yansıyan yönleriyle Râzî’nin tefsirinde nasıl bir konum arz ettiği ele alınmayı gerektirmektedir. Bu gerekçeyle kudret esaslı tanrı anlayışını benimseyen Eş’ârî düşüncede derin etkileri olan Râzî’nin tefsirinde çeşitli yorum biçimleri ve tefsir yönelişleri itibarıyla hikmeti nasıl ele aldığı belirlenmek hedeflenmiştir. Zikrettiğimiz noktalar çerçevesinde şu soruların cevabı aranacaktır:

⁶ Süleyman Uludağ, *Fahrettin Razi Hayati Fikirleri Eserleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2014), 5.

⁷ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 12

1. Tefsir geleneğinde hikmet kavramı tefsirlerde hangi anlamda kullanılmakta ve Râzî'nin tefsirinin bu gelenekteki yeri nereye oturmaktadır? Râzî'nin tefsiri hikmet açısından özgün midir?
2. Râzî, mezhebî temâyüllerin etkisiyle Kur'ân'ı tefsir etmiş midir?
3. Râzî, hikmet düşüncesiyle ilişki kurarak ele aldığı konularda bunları kendi ekolüne göre mi yoksa Kur'ân'daki bağlamdan hareketle mi değerlendirmiştir?
4. Râzî'nin kelâm ve fıkıh usûlünde ekol oluşturacak ölçüde bir tesiri vardır. Râzî'nin bu ilimlerde olan eserlerindeki teorik düzlemdeki hikmet anlayışının tefsirine yansımaları ne şekilde olmuştur? Râzî'nin kelâm ve fıkıh usûlünde bulunan bu yetkinliği tefsirine ne derece etki etmiştir? Oransal olarak hangi alanlarda daha fazla hikmet içerikli yorumlarda bulunmaktadır?
5. Râzî, yaptığı hikmet içerikli yorumlar kendi çağı açısından doyurucu bilgiler içermekte midir? Günümüz dünyasında her şeyin gerekçesi, mantığı ve anlamı bilinmeden insan zihni ikna olamamaktadır. Acaba yaşadığı dönemin önemli filozoflarından biri sayılan ve kelâm, tefsir ve fıkıh gibi alanlarda öncü eserleri olan Râzî'nin bu konularda hikmet içerikli doyurucu bilgiler mevcut mudur?

Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın başlığını *Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Râzî Örneği* olduğundan, araştırmamızın kaynaklarını hikmet ve Râzî ile alakalı eserler oluşturmaktadır. Öncelikle söylemek gerekirse tefsir geleneğinde hikmet bazlı bir çalışma şu ana kadar yapılmamıştır. Râzî ve hikmet kavramıyla alakalı birçok konuda çalışma yapılmasına rağmen bir tefsir bağlamında disiplin halinde böyle bir çalışma mevcut değildir. Bundan dolayı araştırmamızın kaynaklarını hikmet ve Râzî bazlı yapılan çalışmalar oluşturmaktadır.

Öncelikle hikmet kavramını incelerken gerek biset öncesi gerek sonrasında hikmetin ne anlama geldiği etimolojik olarak belirlenmesi için ilk dönem Arap dili sözlüklerine müracaat edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-âyn*, İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-luğa*, Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-luğa* ve Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh* gibi ilk dönem sözlükleri bu anlamda istifade edilen kaynaklardır. Ayrıca Kur'ân'da geçen hikmet kavramı ve

türevlerinin ulema nezdinde nasıl anlaşıldığı ve bunların tefsirlere nasıl yansıdığını görmek adına ilk dönemlerden itibaren telif edilen vucûh ve nezâir eserlerine gidilmesi gerekmektedir. Zira vucûh ve nezâir eserleri müfessirlerin herhangi bir sözcük ile ilgili görüşlerinin toplanılıp birlikte verildiği ve ilgili görüşlerin dayanaklarının çoğu zaman göz ardı edildiği ancak sözcüğün genel tahlilinin başarılı bir şekilde verildiği eserlerdir. Başka bir açıdan da vucûh ve nezâir eserlerinde bir kelime üzerinde enine boyuna incelemeye sunulması sebebiyle söz konusu eserlerin konulu tefsirin ilk nüvelerini oluşturmalarıdır. Bu anlamda vucûh ve nezâir literatürüne ait Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Hârûn b. Mûsâ'nın (ö. 170/786 civarı) *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) *et-Tesârif*, Müberred'in (ö. 286/900) *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd*, Hakîm et-Tirmîzî'nin (ö. 320/932) *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, 'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, Hîrî'nin (ö. 430/1039'dan sonra) *Vücûhu'l-Kur'ân*, Dâmegânî'nin (ö. 478/1085) *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir ile Kâmûsu'l-Kur'ân* ve İbn Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi'ilmî'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* adlı çalışmaları oldukça istifade ettiğimiz kaynaklardır.

Bununla birlikte hikmetin gerek Kur'ân ve sünnette nasıl anlaşıldığı gerekse diğer ilmi disiplinlerde nasıl işlendiğine dair birçok çalışma mevcuttur. Bunlar içinden daha çok hikmeti kavramsal olarak ele alan ve Kur'ân, hadis ve diğer ilimlerde bunun nasıl anlaşıldığını baz alan bazı çalışmalar şunlardır:

Keskin'e ait *Kur'ân'da Hüküm "H-K-M Kökünün Etimolojik ve Semantik Ekseninde"* adlı çalışmanın ana konusu "hkm" ve ondan türeyen kelimelerin birlikte ele alındığı semantik bir çalışmadır. Burada hikmetin Kur'ân'da hangi manalara geldiği ve türevleriyle birlikte onda bulunan anlam alanları verilmektedir.⁸ Buna benzer bir çalışma Yetkin'in *Kur'ân-ı Kerîm'de Hüküm Kavramı* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Burada hüküm sözcüğü kendisine yakın bazı kavramlarla birlikte incelendikten sonra hükmün ilahî ve beşerî yönü üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda bu çalışma semantik bir çalışmadan ziyade hükmün, Allah'ın hükümdarlığını ve insanların otoritesini ifadesi gibi

⁸ Mustafa Keskin, *Kur'ân'da Hüküm "H-K-M Kökünün Etimolojik ve Semantik Ekseninde"* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017).

konuları incelemektedir.⁹ Tan'ın *Kur'ân'da Hikmet Kavramı* adlı çalışması hikmeti etimolojik ve terminolojik olarak inceleyen ve Kur'ân'da hikmetin kaynaklarını işleyen bir eserdir. Hikmetin kavramsal olarak derli toplu ele alan ilk eserlerden biridir.¹⁰ Durmuş'un *Kur'ân'da Hikmet Kavramı* adlı makalesi ise hikmetin sözlük anlamını ilkin ele almaktadır. Ardından Kur'ân'da bu kavramın nasıl kullanıldığı incelenmekte ve hikmetin geçtiği ayetler tahlil edilmektedir. Son kısımda hikmet-ilim ilişkisine değinilmektedir.¹¹ Yaz'ın *Tefsirlerde Hikmet Kavramı* adlı yüksek lisans tezi tefsirlerde hikmetin nasıl ele alındığını ve hikmetin semantik alanının derinlemesine olmaksızın incelendiği bir çalışmadır.¹² Uğur'un *Hikmet Ayetlerinin Tefsiri* adlı eseri hikmetin sözlük anlamıyla birlikte Kur'ân'da ve İslâmî ilimlerde nasıl ele alındığını inceleyen bir çalışmadır. Bu çalışmada konular fazla değerlendirilmemekle birlikte bilgiler derli toplu aktarılmaktadır.¹³ Orum'un *Kur'ân'ın Öğrettiği Kavramlar Hikmet* adlı eserinde hikmet daha çok Kur'ân'dan hareketle incelenmekle birlikte Kur'ânî bazı hikmet örnekleri üzerinde durulmaktadır. Eserin temel iddiası Kur'ân'ın hikmeti içerdiği ve peygamberin söz ve uygulamalarının kitabın içindeki hikmetlerden olduğu ve Kur'ân'ın hikmete ulaşma noktasında bir metot belirlediğidir.¹⁴ Kalkan'ın *Kur'ân'da "Hikmet" Kavramı* adlı yüksek lisans tezi hikmetin Kur'ân'da nasıl ele alındığını farklı bir metotla öznesine, nesnesine ve yüklemine göre tespit edilmektedir. Bu anlamda içerik olarak özgün bir yanı bulunmaktadır.¹⁵ Akbulut'un *Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine* adlı makalesi Kur'ân merkezli bir hikmet anlayışını savunmaktadır.¹⁶ İnak'ın *Hadislerde Hikmet Kavramı* adlı yüksek lisans tezi kütüb-i tis'a içinde tespit edilen otuz dört adet hikmet ve türevleriyle alakalı hadisleri incelemektedir.¹⁷ Kutluer'in *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* adlı eserinde hikmetin sözlüklerde nasıl geçtiği, Kur'ân, hadis ve tefsirlerde nasıl ele alındığı, cahiliye

⁹ Vedat Yetkin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hüküm Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)

¹⁰ Bilal Tan, *Kur'ân'da Hikmet Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000).

¹¹ Zülfikar Durmuş, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (Ağustos-Ekim 2003), 177-193.

¹² Mustafa Yaz, *Tefsirlerde Hikmet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

¹³ Hakan Uğur, *Hikmet Ayetlerinin Tefsiri* (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

¹⁴ Fatih Orum, *Kur'ân'ın Öğrettiği Kavramlar Hikmet* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017).

¹⁵ Murat Kalkan, *Kur'ân'da "Hikmet" Kavramı* (Bursa: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁶ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 99-121.

¹⁷ Halil İbrahim İnak, *Hadislerde Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

dönemi ve İslâm felsefesinde nasıl anlaşıldığı derli toplu bir şekilde işlenmektedir.¹⁸ Sönmez'in *Din Felsefesi Açısından Hakîm ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti* adlı doktora tezi hikmetin kavram olarak ve onun vahiy, fitrat, akıl ve nübüvvet ile olan ilişkisi açısından ele almaktadır.¹⁹ Yaman'ın *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* adlı doktora tezinin ilk bölümünde hikmet kavramsal açıdan ele alınmaktadır. İkinci bölümde Kur'ân'da geçtiği ayetler bağlamında incelenmektedir. Son iki bölümdeyse kavram İslâm düşüncesinin önde gelen bazı sûfî ve filozoflar etrafında tartışılmaktadır.²⁰ Yavuz'un *İslam İnancında Hikmet* adlı çalışması hikmeti kavramsal olarak ele aldıktan sonra hikmet-nübüvvet ve ilahi fiillerde hikmet konularını işlemektedir.²¹ Doğan, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı* adlı yüksek lisans tezinde hikmet düşüncesini kadim medeniyetler, Kur'ân ve onun dışındaki kutsal metinler ve İslâm düşüncesinde nasıl ele alındığı etrafında incelemektedir.²² Şavlı'nın, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı* adlı doktora tezinin girişinde hikmetin kavramsal tahlili yapıldıktan sonra birinci bölümde Kur'ân ve hadislerde hikmetin nasıl ele alındığı işlenmektedir. İkinci bölümde ise kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi İslâm ilimlerinde hikmet anlayışları incelenmektedir.²³ Korlaelçi'nin *Felsefe ve Hikmete Dair* adlı çalışması²⁴ ve Altıparmak'ın *Hikmet ve Felsefe İlişkisi* adlı makalesinde²⁵ hikmet felsefe açısından ele alınmaktadır. Benzer şekilde Çetin, *Kur'ân'da ve Felsefede Hikmet Kavramı* adlı makalesinde hikmeti ilkin Kur'ân açısından ele aldıktan sonra kavramı felsefe açısından işlemektedir.²⁶ 'Umer'in *el-Hikme* adlı eserinde hikmet kavramsal olarak ele alınmakta ardından Kur'ân ve sünnette bulunan hikmet örnekleri verilmektedir.

¹⁸ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 116-176.

¹⁹ Bülent Sönmez, *Din Felsefesi Açısından Hakîm ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

²⁰ Hikmet Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (Cambridge: Harvard University, 2008).

²¹ Salih Sabri Yavuz, *İslam İnancında Hikmet* (Ankara: STS Yayınları, 2015).

²² Servet Doğan, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

²³ Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

²⁴ Murtaza Korlaelçi, "Felsefe ve Hikmete Dair", *Felsefe Dünyası* 58 (2013), 27-39.

²⁵ Ö. Faruk Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003), 86-118.

²⁶ Yalçın Çetin, "Kur'ân'da ve Felsefede Hikmet Kavramı", *ANTAKİYAT* 3/1 (2020), 1-23.

Böylece bu çalışma daha çok kişiyi hikmete eriştirecek sebepler ve ondan uzaklaştıran maniler üzerinde durmaktadır.²⁷

Hikmetin daha çok kavram odaklı ve Kur'ân'da ve diğer ilimlerde nasıl anlaşıldığını ele alan çalışmalar dışında bunun bazı disiplinler özelinde ele alındığı çalışmalar da oldukça fazladır. Hikmetin fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi içinde “illet”, “sebeb”, “kıyas”, “şart”, “makâsıd”, “maslahat” ve “hikmetle ta'lîl” yönlerinden ele alındığı bu çalışmalar özellikle fıkıh usûlü eserleri başta olmak üzere günümüz makâsıd çalışmalarının çoğunda ele alınmaktadır. Bu eserlerde hikmet ve hikmetle karıştırılan ya da hikmetle aynı anlamda kullanılan lafızların değerlendirmeye alınması tefsirlerde hikmetin hangi anlamlarda kullanıldığını belirleme noktasında değerli bilgiler sunmaktadır. Müfessirler genelde bazı mezhebî ön kabullerle eserlerini telif ettiklerinden kendi mezheplerindeki hikmet anlayışlarını ayetleri incelerken ve yorumlarken bir derece ortaya koymaktadırlar. Özellikle Râzî gibi fıkıh usulüne ait *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* adlı eserinin beşinci cildini bu tür kavramların incelenmesine ayıran bir alimin hikmet anlayışının belirlenmesi noktasında bu tür tartışmaları ele alan çalışmaların incelenmesi gerekli görülmektedir. Hikmetin fıkıh usûlüne yansıyan yönlerinin tefsirde özellikle Allah'ın fiillerinin ve emrettiği ve yasakladığı şeylerin hikmet içerip içermeyeceği, hikmetle ta'lîlin mümkün olup olmadığının belirlenmesi ancak bu tür tartışmaların gerekçelerinin anlaşılmasıyla daha sağlıklı olmaktadır. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde “Fıkıh usûlünde hikmet” başlığı altında Râzî tefsirinde hikmet çalışılırken onun ayetlerde getirdiği bazı hikemî yorumların özellikle ahkâma taalluk eden meselelerde tutunduğu tavrın, gerekçeleri ve tartışmaların arka planı sunulmaya çalışılmaktadır. Benzer tartışmaların kelâma yansıyan yönleri olan Mu'tezile'nin ortaya attığı aslahın Allah'a bir zorunluluk olduğu, hüsün-kubuh ve ilâhî fiillerde hikmet konularında Râzî'nin aldığı mezhebî konum

²⁷ Nâsır b. Süleymân el-'Umer, *el-Hikme* (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1412). Bunlara benzer diğer bazı çalışmalar için bk. Hüseyin Güllüce, “Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 43-48; İbrahim Memiş, “Hikmet Kavramı Hakkında Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler Işığında Bir Analiz”, *Elmi Mecmuası* (Eylül 2008), 269-295; Mehmet Önal, “İslâm Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 113-122; Muhammed Fatih Kesler, “Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet”, *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 15 (Eylül 2019), 7-36. Mehmet Çalışkan, “Kur'an'da Hikmet Kavramı”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001), 89-119; Hüsamettin Erdem, “Kur'an'da Hikmet ve Hakîm Kavramları”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 427-437; Abdülaziz Bayındır, “Kur'ân'da 'Kur'ân' ve 'Hikmet' Kavramları”, *Kur'ân'ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (KURAMER Yay, 2017), 71-103.

bununla alakalı ayetlerin tefsirinde oldukça etkin olmaktadır. Bu saikle “Kelâm ilminde hikmet” başlığı altında hikmetin kelâm ilmine yansıyan tartışmaları olan salâh-aslah, hüsün-kubuh ve ilâhî fiillerde hikmet Mu‘tezîle, Eş‘ârîlik ve Mâturîdîlik mezhepleri etrafında incelenmekte ve Râzî’nin konumu belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu anlamda hikmetin fıkıh usûlüne ve kelâm ilmine yansıyan bu tür bilgilerin incelendiği, tartışıldığı bazı çalışmalar şunlardır:

Fıkıhî usûl bazında makâsîd temelli inceleyen İzzeddîn b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ)*,²⁸ İbn Kayyim el-Cevzî’nin (ö. 751/1350) *Şifâ'ü'l-'alil fî mesâ'ili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lil*,²⁹ Şâtîbî’nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*³⁰ ve *el-İ'tisâm*,³¹ Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) *Hüccetullâhi'l-bâliga*,³² İbn ‘Âşûr’un (1879-1973) *Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*³³ ve Muhammed Mustafa Şelebî’nin *Ta'lîlu'l-ahkâm*³⁴ adlı eseri bu anlamda istifade edilen eserlerdir. Bunların yanı sıra daha çok hikmetle ta'lîli ve fıkıh usûlünde ve kelâm ilminde hikmeti ele alan çalışmalar şunlardır:

Ebû Mu'nis’in *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fî't-teşrî'i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten* adlı eseri hikmeti neredeyse her açıdan ele alan bir çalışmadır. Burada kavramın kelâm ve fıkıh usûlüne yansıyan tartışmaları derli toplu verilmektedir. Çalışmamızda bu eserden oldukça istifade ettik.³⁵ el-'Avvâ'nın *et-Ta'lîlu bi'l-hikme cevâzuhû ve vukû'uhû fî's-şerî'ati ve'l-fikh* adlı eseri illet ve hikmetle ta'lîl'in imkânını

²⁸ İzzeddîn b. Abdisselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, çev. Süleyman Kaya – Soner Duman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

²⁹ İbn Kayyim el-Cevzî, *Kulların Fiillerinin Yarattılması ve Kaza-Kader Tartışmaları Şifâ'ü'l-'alil fî mesâ'ili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lil*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmülkura Yy., 2010).

³⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

³¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, ed. Ahmet Yaman, çev. Ahmet İyibildiren – Mustafa Özcan (İstanbul: İ'tisâm Yy. ts.).

³² Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi Hüccetullâhi'l-bâliga*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Yeni Şafak, 2003).

³³ Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, çev. Mehmet Erdoğan – Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).

³⁴ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabî, 1401/1981). Bunlara benzer diğer bazı çalışmalar için bk. Casir Avde, *İslâm Hukuk Felsefesi "Makâsîdü's-Şeria"*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015); et-Tûfî, *Risâle fî ri'âyeti'l-maslaha*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyeih (Lübnan: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1413/1993); Abdurrahman Halelî, “Mukârabâtu 'makâsîdu'l-Kur'âni'l-Kerîm': dirâseten târihiyyeten”, *et-Tecdîd* 20/39/A (1438/2016); Ali Ahmed el-Cercâvî, *Hikmetu't-teşrî' ve felsefetuhû* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1424/2003); Ahmed er-Reysûnî, *Madhal ilâ makâsîdu's-şerî'a* (Rebât: Dâru'l-Emân, 1431-2010); Ahmed er-Reysûnî, *ez-Zerî'atu ilâ makâsîdu's-şerî'a* (Kahire: Dâru'l-Kelime, 1437/2016); Ahmed er-Reysûnî, *el-Cem' ve't-tasnîf li makâsîdu's-şerî'i'l-hanîf* (Kahire: Dâru'l-Makâsîdî, 1437/2016).

³⁵ Râid Nasrî Cemîl Ebû Mu'nis, *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fî't-teşrî'i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007).

ele aldıktan sonra Kur'ân ve sünnetten hikmetle ta'lîle örneklik teşkil edebilecek bazı örnekler üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada sahabenin ta'lîle dair tutumları hikmetle ilişkilendirilebilecek bazı fetva ve örneklerle birlikte verilmektedir.³⁶ Öğüt'ün *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* adlı eseri hikmetin sözlük ve terim anlamları verildikten sonra kavramın diğer ilimlerdeki kullanımlarını incelemektedir. Ardından hikmetle ta'lîlin imkanını inceleyen, bu konudaki tartışmaları ulemanın görüşleriyle aktaran ve bazı örnekler eşliğinde inceleyen derli toplu bir eserdir.³⁷ Özdemir'in *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* adlı doktora tezinin ilk bölümünde ta'lîl tartışmalarını felsefî ve kelâmî açıdan tartışılmaktadır. Burada Mu'tezîle, Eş'ârîler, Mâtürîdîler ve Zahirîler'de kelâmî ta'lîlin mahiyeti ve bu alan etrafında oluşan hüsünkubuh ve ilâhî fiillerde hikmetle ta'lîl hususu enine boyuna incelenmektedir. İkinci bölümde ise ta'lîle ilişkin usule ilişkin bazı mevzular ele alınmaktadır. Çalışmamızda bu eserden oldukça istifade ettik.³⁸ Başoğlu'nun *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* adlı doktora tezi daha çok illet etrafındaki tartışmalara odaklanmaktadır.³⁹ Ada'nın *İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu* adlı yüksek lisans tezi üç bölümden oluşmakta ve ilk iki bölümde hikmet kavramsal ve çeşitli ilim dallarında ele alınmaktadır. Son bölümde temizlik, namaz, zekat, oruç ve hac ibadetinde bulunan hikmetleri ele almaktadır. Ancak kanaatimizce çalışmaya gereken özen gösterilmemiş ve bilgiler dağınık bir halde verilmiştir. Başlıklar içinde uyumsuz bilgiler bulunmaktadır ve konusal bütünlüğe çok dikkat edilmemiştir.⁴⁰ Yavuz'un *Sebeb-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış* adlı çalışması özellikle hikmetin sebep ve illetten farkı ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir.⁴¹ Özkan'ın *Şer'î Hükümlerin Ta'lîli ve İbadetlerde İctihat Meselesi Üzerine* adlı makalesinde taabbudî ve ta'lîli hükümler üzerinde durulmakta ve Kur'ân ve sünnetten ta'lîl örnekleri verilmektedir. Ayrıca sahabe ve sonraki dönemlerdeki ulemanın hikmetle ta'lîl meselesindeki konumlarından

³⁶ Muhammed Selîm el-'Avvâ, *et-Ta'lîlu bi'l-hikme cevâzuhû ve vukû'uhû fi'ş-şer'î'ati ve'l-fikh* (London: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1436/2014)

³⁷ Salim Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2009).

³⁸ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

³⁹ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

⁴⁰ Örneğin bk. İsa Ada, *İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu* (Konya: Konya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 11-13, 14, 16, 17, 19, 22.

⁴¹ Yunus Vehbi Yavuz, "Sebeb-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu*, ed. Abdülhamit Birışık (Bursa: Kur'ân Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005).

bahsedilmektedir.⁴² Kahraman'ın *İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine* adlı çalışması Özkan'ın makalesinden daha derli toplu ve örnekleri daha zengindir. Bu konudaki önemli kaynaklarımızdan biridir.⁴³

Hikmetin özellikle kelâm ilminde fiiller, hüsun-kubuh ve Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri bağlamında yapılan bazı çalışmalarda şunlardır:

Öğük'ün *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* adlı doktora tezi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin şer anlayışı ve hikmet anlayışı ele alınmaktadır. Özellikle son bölüm imamın hikmet anlayışını belirleme açısından bize bazı konularda örneklik teşkil etmektedir. İkinci bölümde ise Mâtürîdî'nin şerri temellendirmesi kötülük problemi etrafında buna dair belli başlı konular içerisinde incelenmektedir.⁴⁴ Günaydın'ın üç bölümden oluşan *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı* adlı yüksek lisans tezinin ilk bölümünde Mâtürîdî'nin hayatıyla birlikte hikmet hakkında bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da hikmet kavramının mahiyeti hikmet-Allah-insan ilişkisi üzerinden ele alınmakta ve son bölümde de bu tefsirde hikmetle bazı problematik alanlarda yapılan

⁴² Mehmet Özkan, “Şer’î Hükümlerin Ta’lîli ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Ekim 2012 – Mart 2013), 55-77.

⁴³ Abdullah Kahraman, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57. Bu bağlamda şu çalışmalarda zikredilebilir. bk. Abdulkahim Abdurrahman Es’ad es-Sa’dî, *Mebâhîsü'l-İlle 'inde'l-usûliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1421-2000); Ali b. Abbas el-Hakamî, “Hakîketü'l-hilâf fi't-ta'lîli bi'l-hikme ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî”, *Mecelletü Câmî'atu Ummu'l-Kurâ* 7/9 (1411), 11-85; Ârif Ali el-Karadâgî – Husâmeddîn Halîl Ferec, el-“Hikmetü ve't-ta'lîli fi'l-Kur'âni ve's-Sünne: dirâseten tahlîliyyeten li'l-'alâketi beyne'l-'akîdeti ve'l-makâsîd”, *et-Tecdid* 20/39A (1438/2016), 11-32; Husâm Huseyin Mizbân – Âmir Yâsîn 'Aydân, “es-Silletü Beyne't-Ta'lîli bi'l-Hikme ve Nakdi'l-İlle 'inde'l-Usûliyyîn”, *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmî* 10 (2017), 767-828; Usâme 'Adnân – Besmâ Alî Rubâba'a, “Alâkatu makâsîdu's-şerî'a bi'l-'illeti ve'l-münâsebeti ve'l-hikmeti dirâseten te'sîliyyeten fihriyyeten”, *Dirâsât: 'Ulûmu's-Şerî'ati ve'l-Kânûn* 42/3 (Aralık 2015), 1213-1222; Cihad Tunç, “İslâm Dinini Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 199-210; Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 1986); Kâzım Baykal, *Hikmet-i Teşri' -Dinimizin Emir ve Yasaklarındaki Nedenleri ve Amaçları Üzerine Bir İnceleme-* (Bursa: Doğru Hakimiyet Matbaası, 1983); Muharrem Sıddık Günaydın, *Ömer Nasuhi Bilmen'in “Büyük İslâm İlmihali” Adlı Eserinde Hikmet-i Teşri'* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2015); Hamza Arslan, *İslâm Miras Hukukunda Terike Taksiminde Gözetilen Maslahatlar* (Elazığ: Fırat Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2009); Zeynep Cerah, *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2012); Ümit Güler, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hüccetullâhi'l-Bâliğa Adlı Eserindeki Hikmet-i Teşri' Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2010); Nasi Aslan, “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, thk. Fikret Kahraman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, Aralık 2017), 99-113.

⁴⁴ Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

değerlendirmeler ele alınmaktadır.⁴⁵ Cansız *İlahi Fillerde Hikmet* adlı tezinin birinci bölümünde hikmet kavramını işledikten sonra kavramın kelâm ilminde ortaya çıkışını ve hangi tartışmalarda ele alındığını aktarır. İkinci bölümdeyse İlâhî fiillerde hikmet meselesi Mu‘tezile, Eş‘ârî ve Mâtürîdiler nezdinde derli toplu verildikten sonra hikmet-illet ilişkisi kelâm açısından ele alınmaktadır. Son olarak da aslah ‘ala’l-lâh kavramını Allah’ın hikmetle fiil işleme bağlamında incelemektedir.⁴⁶

Yaptığımız çalışmaya benzerlik arz eden bir çalışma Oral’ın *Mâtürîdî’nin Hikmet Anlayışı* adlı doktora tezidir. İki bölümden oluşan bu tez ilk bölümde hikmetin kavramsal tahlilini içermektedir. Ancak burada tefsirlerde hikmetin kullanımına dair bir bilgi bulunmamaktadır. İkinci bölümde *Mâtürîdî’nin Hikmet Anlayışı* başlığı altında onun hikmet anlayışını oluşturan Allah’ın isim ve sıfatları, salâh-aslah, hüsün-kubuh, tekîf-i mâ lâ yutâk, gaye ve nizâm delilleri hakkında bazı bilgiler aktarmaktadır. Allah âlem ilişkisi, ilâhî fiillerde hikmet, evrenin, ahiretin yaratışındaki hikmet, hayır, şer ve hikmet ilişkisi ve ibadetlerdeki hikmet anlayışı aktarılmaktadır. Bu bölüm içinde ibadetleri ele aldığı yerde Mâtürîdî’nin hikmet anlayışıyla birlikte hikmeti nasıl kullandığına kısaca temas etmektedir.⁴⁷ Ancak bizim çalışmamız bundan daha derli toplu ve tefsir geleneğinde hikmeti daha belirgin bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca sadece hikmet kavramı değil bu anlamda kullanılan lafızları da ele aldığından tezimizin bu anlamda bir özgün yanı da bulunmaktadır.

Çalışmanın özellikle birinci bölümünde yukarıda bahsi geçen çalışmalardan istifade edilmekle birlikte tefsir geleneğinde hikmet nosyonu içinde bilgilerin derli toplu çalışıldığı bir eser bulunmamaktadır. Bu anlamda verilen eserlerin bazıları çalışmamızın birinci bölümündeki muhtevaya benzemekle birlikte hikmetin vucûh ve nezâir eserlerinden belirlenerek verilmesi ve konuların belli bir sıralama dâhilinde aktarılması, tefsir eserlerinde hikmetin nasıl kullanıldığı noktasında bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

⁴⁵ İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî’nin Te’vilâtu’l-Kur’ân’ında Hikmet Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁴⁶ Hasan Cansız, *İlahi Fillerde Hikmet* (Konya: Necmettin Erbakan Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2014). Buna benzer diğer bazı çalışmalar için bk. Ahmet Cihan, *Mâtürîdî’nin Hikmet ve Rızık Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 1987); Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43-76; Hanifi Özcan, “Mâtürîdî’ye Göre Hikmet Terimi”, *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 42-46; Hüseyin Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş‘ârîlik ve Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Fiillerinde Hikmet* (Sakarya: Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2006)

⁴⁷ Osman Oral, *Mâtürîdî’nin Hikmet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 2014.)

Ayrıca Râzî'nin tefsiri bağlamında onun hikmet anlayışını ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu anlamda çalışmanın son iki bölümünde Râzî tefsirinde hikmetin nasıl kullanıldığı ve onun hikmet anlayışının tefsire yansımaları örneklerle verilmektedir. Böylece Râzî'nin yaşadığı asra kadar hikmetin nasıl anlaşıldığı, hikmetin fıkıh usûlu ve kelâm ilminde hangi konular etrafında tartışıldığı, kelâm ve fıkıh usûlu ilminde imam sayılan bir alim gözünden *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsir özelinde çalışılmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızın teorik ve pratik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda hikmetin Râzî tefsirine yansımaları tespit etmeden önce hikmetin bir sözcük olarak lügat ve ıstılâhî değerlendirilmesi yapılacaktır. Ardından hikmet Kur'ân bağlamında incelenerek hadislerdeki kullanımları ele alınacaktır. Yine teorik çerçeveyi oluşturacak şekilde hikmetin İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki ele alınışını tasvirî bir şekilde ortaya konulacaktır. Buradaki amaç problemin teorik kısmına temas edilerek konu hakkında genel bir bakış açısının kazanılmasının sağlanmasıdır. Ayrıca tefsir ilminin sınırlarına riayet ederek hikmetin kelâm ve fıkıh ilmindeki ekollerin oluşumuna etkisi açıklığa kavuşturulacaktır. Böylelikle bu ilimlerde hikmet kavramına yüklenen değişik anlamların hangi tartışmalara yol açtığı görülecektir. Ardından tefsir geleneğinde hikmetin nasıl kullanıldığı ve hangi anlam kalıplarında işlendiği Râzî öncesi belirlenen beş müfessir üzerinden ele alınacaktır. Bunlar Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Süfyân b. es-Sevrî (ö. 161/778), Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Zemâhşerî'dir (ö. 538/1144). Mukâtil'in seçilmesindeki sebep onun tefsirinin bize ulaşan ilk tam tefsir olmasındandır. Örnekliğin artması adına Taberî öncesi Süfyân es-Sevrî'ye nispet edilen tefsir de bu amaçla incelenmiştir. Ancak bu iki eserin daha çok dil ve rivayet ağırlıklı olması ve geniş hacimli olmamasından ötürü bunlarda hikmet içerikli yorumlara pek rastlanılmamıştır. Taberî'nin seçilmesinin nedeni günümüze ulaşan rivayet ağırlıklı tefsirlerin ilki olması ve kendinden önceki tefsir yorumlarının çoğunu içermesindedir. Mâtürîdî ise hikmet merkezli bir kelâm anlayışına sahip olmasından dolayı Râzî öncesi hikmet kavramını en yoğun şekilde işleyen tefsirdir. Zemâhşerî Mu'tezîli olması hasebiyle tercih edilmiş ve mezhebî temâyülünden *el-Keşşâf* adlı tefsirinde ayetler genelde aslah prensibine göre hikmet esaslı yorumlanmıştır. Böylelikle bu kısımdan itibaren tezin pratik yönleri işlenmeye başlanmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Râzî'nin tefsirinde dil ve Kur'ân ilimlerine dair getirdiği hikmet içerikli yorumlar işlenecektir. Bu bölümün başında öncelikle Râzî tefsirinde hikmet kavramının nasıl işlendiği ve hangi sözcüklerin hikmetle ilişkilendirildiği çeşitli örnekler eşliğinde aktarılmaya çalışılacaktır. Böylelikle *et-Tefsîru'l-kebîr*'de teorik düzlemde hikmetin nasıl ele alındığı pratik yönlerle birlikte tahlil edilecektir. Ardından Râzî'nin örneklem açısından en zengin muhteva dil ile onunla ilişki konularında getirdiği hikmet ve fayda değerlendirmeleridir. Bu konularda ilmi müktesebâtını görmek oldukça mümkündür. Bu anlamda *Dil ve Belağat Açısından Hikmet* başlığı altında dil ile birlikte belâgat konularında getirdiği hikmet içerikli yorumlara da değinilecektir. Ancak çalışmamızın ana omurgasını tefsir geleneğinde hikmet konusu oluşturduğundan tezimizde konular hakkında muhteva bilgisi verilmekten ziyade Râzî'nin hikmet içerikli yorum ve değerlendirmelerine odaklanılmaktadır. Bunun bir nedeni, Râzî'nin tefsirinin muhteva olarak çok geniş ve çok fazla konu barındırdığından hem savrulmanın önüne geçmek hem de tezin kapsamının çok fazla genişleyeceğinden konunun ana omurgasından uzaklaşılması endişesidir. Bu anlamda *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eserde birçok belâgat değerlendirmeleri mevcuttur. Ancak hikemî yorumların daha çok takdim ve te'hîr konusunda yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu nedenle belâgat başlığı altında bu örnekler verilecektir. Bu tefsirde Kur'ân ilimleri hakkında da oldukça malumat bulunmaktadır. Aynı gerekçeyle hikem içerikli meseleler daha çok “uslûbu'l-Kur'ân”, “aksâmu'l-Kur'ân”, “tencîmu'l-Kur'ân”, “tekrâru'l-Kur'ân”, “i'câzu'l-Kur'ân”, “münâsebâtu'l-Kur'ân”, “müteşâbihu'l-Kur'ân”, “müşkîlu'l-Kur'ân” ve “kısasu'l-Kur'ân” adlı Kur'ân ilimlerinde tespit edilmiştir. Bunların dışındaki Kur'ân ilimlerine dair bilgiler bu tefsirde bulunsa bile bu ilimlerin hikmetine dönük bir değerlendirme tespit edilemediğinden bahsi geçen bölümler dışında ulûmu'l-Kur'ân'a ait bir bölüm bulunmayacaktır.

Son bölümde ise Râzî'nin tefsir çalışması bağlamında hikmet kavramının bir düşünceyi inşa etmesi üzerinde durulacaktır. Bu kısımda kavramın kullanımı zengin örneklerle somutlaştırılacaktır. Bir kavramın sistematik biçimde bir düşünceyi yönlendirmesi Râzî'nin hikmet kavrayışı üzerinden böylece değerlendirilecektir. Burada ilkin *Fikhî Yönelişte Hikmet* başlığıyla Râzî'nin tefsirinde ibadet ve muamelat ile ilgili getirdiği hikemî yorumlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından *Kelâmî Yönelişte Hikmet* başlığıyla Râzî'nin ulûhiyet ve nübüvveteye dair getirdiği hikemî yorumlar işlenecektir. Burada hikmet kavramının kelâm ilmine yansıyan meseleleri olan salâh-aslah, hüsün-

kubuh ve ilâhî fiillerde hikmet bağlamında ayetlerin Râzî tarafından nasıl yorumlandığı da ortaya konulacaktır. Bu başlık altında ahirete dair bir başlık bulunmamaktadır. Her ne kadar *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsir ahirete dair konularda birçok mesele ve tartışmalar ihtiva etse bile bununla alakalı bir başlık oluşturabilecek kadar hikmet içerikli yorumlar elde edilememiştir. Bu nedenle bununla alakalı bazı örnekler iman başlığı altına eklenmiştir. Bu bölümün bir alt başlığını *Tasavvufî Yönelişte Hikmet* oluşturmaktadır. Burada Râzî'nin tasavvuf alanına giren bazı irfânî konulardaki sezgisel değerlendirmeleri ve işârî alanda getirdiği hikmet içerikli yorumlar işlenecektir. Râzî'nin tefsirinde azımsanmayacak derecede sûfî ve işârî yorum bulunmaktadır. Ayrıca hurûfilîği andıran bazı hikemî yorumlarda bu kısımda ele alınacaktır. Bu bölümün son konusu ise *İlmî Yönelişte Hikmet*'tir. Burada ilmî/bilimsel yöneliş açısından Râzî'nin evren ve insan ile alakalı getirdiği hikmet içerikli yorumlar verilecektir. Böylece kendi döneminde mevcut bulunan bilimsel bilgilerle Râzî'nin ayetleri nasıl işlediği tespit edilecektir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus onun verdiği bilgilerin kendi dönemindeki bilimsel gelişmişlikle paralel olduğudur. Bu nedenle günümüz açısından bakıldığında anakronizme düşürecek ve kıymetli görülemeyecek bazı bilgilerin verildiği görülmektedir. Kanaatimizce Râzî'nin bu bilgileri vermesindeki ana motivasyon bunlarla Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etme ve kulların O'na yönelmesini sağlayacak aklî ve hissî bilgileri vermektir. Ayrıca bu bölüm içinde ele alınan başlıklar Celâl Kırca'nın *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*⁴⁸ adlı eserinden alınmıştır. Burada dikkat çekilecek son bir hususta çalışmanın birinci bölümünde *Felsefede Hikmet* adlı bir başlık olmasına rağmen üçüncü bölümde bu tertibe riayet ederek *Felsefî Yönelişte Hikmet* adlı bir başlığın olmayışıdır. Zira tezde ele alınan meseleler Râzî'nin hikmet içerikli yorumlarıdır. *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsirde birçok felsefî tahlil bulunsa bile felsefeyle alakalı hikemî yorumlar tespit edilemediğinden bu bölümde böyle bir başlık eklenme gereği duyulmamıştır.

Çalışmamızda yer yer tasarrufta bulunarak meâl olarak Diyanet Vakfı ile Çelik'in⁴⁹ meâlleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ancak dipnotta sayfa ve numara verilmemiş sadece ayetin anlamı ya da ayet numarası verilmiştir. Ayrıca bu çalışmada ismi geçen kavram,

⁴⁸ Bk. Celâl Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 69, 85, 127, 195.

⁴⁹ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara, DİB Yayınları, 2003); Ömer Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013)

eser ve yazar isimlerinin yazım metodunda dikkat edilen hususlara bakıldığında yazarların ilk zikredildikleri yerlerde vefat tarihleri verilmiş, tezin diğer bölümlerinde ilk geçtiği bölüm başında bu tarihler yeniden zikredilmiştir. Vefatlardaki tarihlendirmede ilkin hicrî ardından miladi takvim verilmiş, miladi 1900 yılından sonraki tarihlerin yazılışında sadece miladi takvim zikredilmiştir. Çalışmada zikri geçen yazar, ıstılâhî kavram ve eser isimlerinin imlasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin benimsediği kullanım kaynak alınmıştır. İsimlerde ve kavramlarda ise transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE

1.1. Hikmetin Anlam Çerçevesi

İslâm düşüncesindeki önemli kavramlarından biri olan hikmet gerek bi'set öncesi Arap edebiyatı gerekse bi'set sonrası Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe gibi İslâm geleneğinin farklı disiplinlerinde önemli bir yere sahiptir. Hikmetin Kur'ân'da bizzat Allah tarafından methedilmesi ve bol hayır ile ilişkilendirilmesi⁵⁰ onun ne olduğu konusunda çok sayıda fikrin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle hikmetin bol hayırla nitelenmesi onun hayırlı şeylerin esası ve kaynağı olduğu yönündeki kabulü ortaya çıkarmıştır.

Gündelik dil ve hayatta çok yaygın bir kullanım alanına sahip olan hikmet, birçok edebî literatüre kaynaklık etmiş ve hikem türü eserlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Ayrıca Kur'ân'da, hikmetin farklı kalıplarda özel anlamlarda kullanılması İslâm düşüncesinin farklı disiplinlerinde kavramın farklı şekillerde anlaşılmasını beraberinde getirmiştir. Bu sebeple farklı disiplinlerde hikmet lafzına pek çok anlam yüklenmiştir. Bu açıdan kapsamı oldukça genişlemiş olan hikmetin sadece bir yönüyle değil barındırdığı anlam alanı çerçevesinde irdelenmesi gerekmektedir.

Çalışmanın sınırlarını belirlemek açısından şunu belirtmek gerekmektedir: Her ne kadar hikmete yüklenen anlam alanlarına ve ona verilen anlam gereğince çeşitli disiplinlerde oluşan problem ve zenginliklere temas edilecek olsa da burada daha çok hikmetin ele alındığı alan tefsir ilmi olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Kur'ân'da geçen hikmet sözcüğü Arap dilindeki kullanımı, bi'setin ilk dönemlerindeki anlamı ve zamanla uğradığı anlam değişimleri göz önünde bulundurularak incelenecektir. Akabinde bu sözcüğün Kur'ân ve hadislerdeki kullanım şekillerine bakılacaktır.

1.1.1. Hikmet Kavramı

Dilbilimciler hikmeti, حکم/ha-ke-me ile aynı kökten gelen hüküm, hakîm, hâkim ve hakem gibi pek çok sözcükle birlikte ele aldığı görülmektedir. Hikmetin anlam alanının daha iyi belirlenebilmesi adına öncelikle bu kavramla yakın anlam örgüsüne sahip olan حُكْم/hüküm

⁵⁰ el-Bakara 2/269.

sözcüğü ve türevlerinin anlaşılması gerekmektedir. Nitekim hükm kelimesi Kur’ân’da dört farklı kalıpta otuz defa⁵¹ geçmektedir.

Hükm kelimesi hakeme-yehkumu fiilinin masdarıdır.⁵² Bu kelimenin asıl anlamı engel olmak, zulme mani olmak, ıslah etmek maksadıyla alıkoymaktır.⁵³ Araplar حَكَمْتُ/hakemtü, أَحْكَمْتُ/ahkemtü ya da حَكَّمْتُ/hakkemtü dediğinde bir şeyi engellemeyi bir şeye karşı koyup o şeyden alıkoymayı kastederler. Nitekim حَكَّمْنَا فَلَانًا تَحْكِيمًا denildiğinde bu cümleden birisini istediği şeyden alıkoymak⁵⁴ anlaşılır. Hükm, “Hükmetmek ve yargılamak”⁵⁵ manasına da gelmektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) Meryem suresi 12. ayeti delil göstererek bu kelimeye “İlim, fikh ve adaletle hükmetme”⁵⁶ anlamını da eklemektedir.⁵⁷ حَكَّمْنَا فَلَانًا أَمْرًا cümlesinde hakkemnâ, “Aramızda hükmettik, yargıya vardık.” anlamındadır. Kelimenin isim hali hükûmettir. Herhangi bir şahsın düşmanlarının ona haksız yere cürüm işlemesine mani olmasından⁵⁸ ve kişiyi zulümden alıkoyma yükümlülüğünden dolayı devlete hükümet denilmektedir.⁵⁹ Cürcânî (ö. 471/1078-79) hükm lafzını, bir şeyin yerli yerine konulması olarak açıklar ve ona ikinci

⁵¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Kur’ân-ı Kerim Lügati İlavelerle Mu’cemü’l Müfrehes*, ed. Yasemin Muş, çev. Mahmut Çanga (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 163.

⁵² İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba’labekke (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 1987), “Hükm”, 1/564.

⁵³ Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü’l-luğa* (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1986), “Hükm”, 1/246; Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü’l-luğa ve Şihâhu’l-luğa muretteben tertîben elifbâyyen vufke evâli’l-hurûf*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2009), “Hükm”, 270; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Heyet (Beyrut: Daru Sâdir, 1992), 12/140-141; Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-Fikr, 1979), “Hükm”, 2/91; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), “Hakame”, 126.

⁵⁴ İbn Fâris, 1979, “Hükm”, 2/91; Cevherî, “Hükm”, 270.

⁵⁵ Cevherî, “Hükm”, 270.

⁵⁶ İbn Manzûr hükm lafzının bu anlamda kullanımına örnek olarak şu hadisi getirir: *الخِلافة في قريش والحكم في أنصار* “Hilafet Kureyş’in, hükm (yargıda bulunma, adaletle hükmetme) ise Ensar’ın hakkıdır”. Ona göre Ensar’a hükm lafzının has kılınması fukahâ olan sahabelerin çoğunun Ensar’dan olmasıdır. Bu durum onların yargıda bulunma ve adaletle hükmetme konusunda daha mütehassıs/uzman olduğunu gösterdiğini kendisine düşündürmektedir. Buna Muâz b. Cebel, Ubeyy b. Ka’b, Zeyd b. Sâbit gibi önde gelen fakîh sahabeyi örnek verir. bk. İbn Manzûr, “Hükm”, 12/141; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, ed. Abdülalîm et-Tahâvî (Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, 1385/1965), “Hükm”, 31/522. Muteber hadis kaynaklarında bu sözün kime ait olduğunu tespit edilememiştir.

⁵⁷ İbn Manzûr, “Hükm”, 12/140.

⁵⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim el-Sâmerrâ’î (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.), “ha-ka-me”, 3/67; İbn Manzûr, “Hükm”, 12/142; Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhtâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), “Hükm”, 1095; Zebîdî, “Hükm”, 31/511; Ebü Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebet’u l-Hâncî, 1396/1976), “Hükm”, 4/113.

⁵⁹ Ezherî, “Hükm”, 4/111; İbn Manzûr, “Hükm”, 12/141.

bir anlam olarak da “sonucu övülen şey” manasını verir.⁶⁰ Zebîdî (ö. 1205/1791) ise bazı kişilerin hükm lafzını adil yargı ve adaletle hükmetmeye hasrettiklerinden⁶¹ bahseder.

Hükm, أَحْكَم/ahkeme kalıbında “işî sağlam, muhkem, iyi yapma”⁶² anlamına gelmektedir. Araplar bir kişiyi hakîm vasfına namzet gördüklerinde أَحْكَمُهُ النَّجَارِب yani deneyimlerinin onu hakîm/hata ve yanlışlarından dersler çıkarıp tecrübe edinerek işlerini muhkem yaptığını kastederler. مُحْكَم/Muhakkem ise tecrübesiyle olgunlaşan yaşlı kişiler için kullanılmaktadır. Nitekim bir hadiste buna yakın bir anlamda إِنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُحْكَمِينَ buyrulmuştur. Burada kastedilen kişiler şehit edilmeleri veya şirki tercih etmeleri konusunda zorlanan ashâbü’l-uhdûddur. Onlar öldürölmelerine karşılık dinlerinde sağlam/muhkem kalmayı tercih ettiklerinden, onlara muhakkem denmiştir.⁶³ Muhakkem, hikmetiyle temayüz etmiş kimselere de denir.⁶⁴ Buna göre muhakkem; kişinin önceki hayat deneyimleri sayesinde maruz kaldığı yeni olaylarda yaşadıklarından aldığı tecrübelerle eylemin hakkını vermesi, yerli yerince iş yapması, sağlam bir duruşla olgun, dengeli, tutarlı ve bilgeli duruş ortaya koymasını ifade etmektedir.

İbn Düreyd (ö. 321/933) kişiye öğüt veren, onu çirkin işlerden alıkoyup engelleyen ve onu takdire şayan davranışa sevk eden her türlü sözü “hükm” ve “hikmet”⁶⁵ kapsamında görerek bu iki kelimenin aynı anlam dünyasına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Farîs de (ö. 395/1004) hikmetin kişiyi cehaletten alıkoyması sebebiyle anlam olarak hükm sözcüğüyle aynı anlamda görmektedir.⁶⁶ Buna göre hükm, hikmet anlamında kullanılmıştır. İbn Düreyd, Hz. Peygambere isnat edilen إِنَّ مِنَ الشَّيْءِ لِحُكْمًا وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا “Muhakkak şiirlerin bazısında hükm/hikmet vardır ve beyanda da sihir.”, hadisinde hükm kelimesinin hikmet⁶⁷ anlamında kullanıldığını söz eder. Bu anlama göre şiirde cahil veya sefih’in mevcut durumundan onu alıkoyan, zapturapt altına alan ve akılsızlığından men eden,⁶⁸ cahilliğini ıslah etmeye yönelik faydalı öğütler içeren, ibretli hikemî tarzda

⁶⁰ Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), “Hükm”, 96.

⁶¹ Zebîdî, “Hükm”, 31/510.

⁶² İbn Manzûr, “Hükm”, 12/143; Cevherî, “Hükm”, 270.

⁶³ Fîrûzâbâdî, “Hükm”, 1095-1096; Cevherî, “Hükm”, 270. Hz. Peygamber’e (a.s) isnat edilen bu sözün aslı kaynaklarda tespit edilememiştir.

⁶⁴ İsfahânî, “Hakame”, 128.

⁶⁵ İbn Düreyd, “Hükm”, 1/564.

⁶⁶ İbn Fâris, 1979, “Hükm”, 91.

⁶⁷ bk. İbn Düreyd, “Hükm”, 1/564; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1434/2013), 26/92.

⁶⁸ İbn Manzûr, “Hükm”, 12/141.

sözler, doğru önerme ve hükümler⁶⁹ bulunabilmektedir. Her şiir kişiyi yalnızca sürüklemeyi, bilakis bir kısmı hak içerir ve muhatabını hayra teşvik⁷⁰ eder. Hüküm masdarının hikmet manasında kullanımına Hz. Peygambere isnat edilen الصَّمْتُ حُكْمٌ وَقَلِيلٌ فَاعِلُهُ⁷¹ “Susmak hüküm/hikmettir ancak onu yapanı azdır.”, hadisi de örnek verilir.⁷² Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًا⁷³ ayetinde geçen hüküm hikmet demektir. Buna göre Hz. Yahyâ’ya küçüklüğünde verilen hüküm, hikmetin⁷⁴ bizzat kendisidir.

حِكْمَةٌ/Hikmet sözcüğü حَكَمَ/h-k-m kökünden masdardır. Çoğulu حَكَمَ/hikem olarak gelir. Kök olarak “menetme (fesattan, hata ve yanlıştan, her türlü günah ve çirkinlikten), zapt etme, ıslah etme ve yoluna koyma maksadıyla alıkoyma”⁷⁵ anlamını taşımaktadır. Menetmedeki gaye kötü amaçlı bir müdahale değil bilakis kişinin iyiliği ve doğru yola iletilmesi için bir tür fiili veya sözel müdahaledir. Hikmet zulümden alıkoyan ve insanı cehaletten engelleyen bir niteliktir. Araplar atın gemine, çenesiyle dinginleştirilmesi ve o şekilde koşup kaçmasını engelleme/alıkoyması, hakimiyeti altına alması, kontrol etmesi manasında “hakemetü’l-licâm” derler. Burada “hakeme” atın çenesini çevreleyen gemle/dizginle ona engel olunmasına ve hayvanın hakimiyet altına alınmasına denmektedir.⁷⁶ Bu dizgin sayesinde at, sahibi tarafından yanlış hareketlerden sakındırılmış ve kontrol altına alınarak atın hakimiyeti sağlanmış olmaktadır. Bunun için gem/dizgin “hakametu’d-dâbbe” olarak isimlendirilmiştir.⁷⁷ Aynı anlamda başka bir kullanım olarak Araplar فَرَسٌ مَحْكُومَةٌ cümlesini, atın başında gem olduğunda kullanırlar.⁷⁸

⁶⁹ İsfahânî, “Hakame”, 127.

⁷⁰ Abdülhamîd b. Abdilkerîm Ferâhî, *Müfredâtü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ecmel Eyyub el-İslâhî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), “el-Hükmu ve’l-Hikmetü”, 175.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâtî, *Şihâbü’l-ahbâr*, thk. Hamdî b. Abdi’l-Mecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1407/1986), 1/168 (No. 240); Beyhakî (ö. 458/1066) hadisi الصَّمْتُ حُكْمٌ وَقَلِيلٌ فَاعِلُهُ veryantıyla “hikemun” lafzıyla aktarır. Ayrıca bu sözün Hz. Lokman’a (a.s) ait olduğundan bahseder. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid Eşref (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd li’l-Neşr ve’t-Tevzî’, 1423–2003), 7/73 (No. 4671).

⁷² İbn Manzûr bu sözü Yahyâ b. Zekeriyâ el-Kûfî’ye (ö. 182/798) nisbet etmektedir. bk. İbn Manzûr, “Hüküm”, 141; Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü’z-zîne mu’cemun istikâkiyyun fi’l-mustalahâti d-dîniyyetive’s-sakâfiyye*, thk. Saîd el-Ğânemî (Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2015), “el-hikmetu ve’l-hakîmu”, 1/389.

⁷³ Meryem 19/12.

⁷⁴ İsfahânî, “Hakame”, 127.

⁷⁵ Halil b. Ahmed, ts., “Hakame”, 66; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Tashîhi’l-vucûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-Şekâfeti’l-Diniyye, 1428/2007), “Hikmet”, 180; İbn Fâris, 1979, “Hüküm”, 2/91; Cevherî, “Hüküm”, 270.

⁷⁶ Cevherî, “Hüküm”, 270; İbn Manzûr, “Hüküm”, 12/141.

⁷⁷ İsfahânî, “Hakame”, 126; Zebîdî, “Hüküm”, 31/515.

⁷⁸ Ezherî, “Hüküm”, 4/112.

Hikmet, hangi anlam ve kalıpta kullanırsa kullanılsın “hakeme” yani gem sözcüğüyle olan kök mana ilişkisini korumaktadır. Gem hayvanın başıboş hareket etmesine mani olup taşkınlığını önlediği, ona dinginlik ve uysallık kattığı gibi kendisinde hikmet tecelli eden kişiye de onu cehaletten alıkoyan bir erdem, doğruluk ve ahlak bakımından bir olgunluk kazandırmaktadır. Nitekim *الكَلِمَةُ الْجَيِّدَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ* cümlesinde veya *الكَلِمَةُ الْجَيِّدَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ* hadisinde⁷⁹ geçen hikmet kelimesi, “kişiyi çirkin olan şeylerden uzaklaştırıp alıkoyan ve iyiliklere sevk edip öğüt içeren her türlü söz”⁸⁰ anlamında kullanılmaktadır. *أَحْكَمْتُ الرَّجُلَ* cümlesinde bu anlam bulunmaktadır. Buna göre kişiyi fenalık ve kötülükten alıkoyup engelleyen ve bu şekilde onu ifsat edecek isteklerinden meneden⁸¹ her şey hikmettir. Her nerde iyiliği elde etmek veya kötülüğü gidermek var ise orada hikmet vardır. Mahkemeyi yöneten kişiye *حَاكِمٌ/hâkim* denilmesinin nedeni de zalimden neşet edebilecek zulmü hâkimin mazlumdan engellemesi ve insanlar arasında hükmü (doğru ve yanlış) ayırt edip doğruya isabet etmeyi) uygulayan kişi olmasındandır.⁸² Bu anlam örgüsüne göre hikmet; hata ve yanlıştan, hakir ve adi işlerden korumaktadır.

Hikmet kelimesinin zıttı olan sefih⁸³ ile birlikte kullanımını onun *men etme* anlamını daha fazla öne çıkarmaktadır. Nitekim *حَكَمْتُ السَّفِيهَ وَأَحْكَمْتُهَا* “Akılsız/savurgan (sefih) kişiyi kontrol altında tuttum, onu akılsızlığından neşet eden durumdan men edip hakimiyetime aldım.”⁸⁴ cümlesinde bu görülmektedir.

Aktarılan bilgilerden her ne kadar iki kavram arasında nüans olduğu gözlemlense bile bazı durumlarda hikmet ile hükm aynı anlamda kullanılabilir. Ancak hikmet fi’letun kalıbında hükm lafzından türeyen (masdar binâi nev‘) masdarın bir çeşidini ifade eden formda olduğundan anlam alanı kendisinden türediği masdarın bir türünü içermektedir. Hikmet kavramında kişiyi zulümden, cehaletten, hata ve yanlıştan, sefihlikten alıkoyan faydalı ilim ve bunun eyleme dönüştürülmesi anlamı daha çok öne çıkmaktadır. Bu açıdan hükmün, hikmetten daha genel ve geniş bir anlam sahası mevcuttur ve aralarında umum-husus vardır. Başka bir deyişle her hikmet hükmdür ancak

⁷⁹ Hadisin tamamı için bk. Ebû ‘Abdillâh b. Yezîd el-Ğazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu’âd b. ‘Abdilbâkî (Halep: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye; Fayşal ‘İsa el-Bâbî el-Halebî), “Bâbu’l-hikmeti”, 15 (No. 4169).

⁸⁰ İbn Düreyd, “Hükm”, 1/564.

⁸¹ Zebîdî, “Hükm”, 31/514.

⁸² Zebîdî, “Hükm”, 31/510; Râzî, “el-Hikmetü ve’l-hakîm”, 1/235.

⁸³ Hikmet sözcüğünün anlam alanına giren uzak ve yakın kavramlar için bk. Tan, *Kur’ân’da Hikmet Kavramı*, 38-76; Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 16-33.

⁸⁴ İsfahânî, “Hakame”, 126.

her hükm hikmet değildir.⁸⁵ Bunun nedeni hangi anlamda ve siyakta kullanılırsa kullanılsın hikmet kavramında asıl kök anlamı olan doğruya sevk etme, ıslah/düzeltilme amacıyla alıkoyma, engelleme ve zapt etme manasının olmasıdır. Bu durum hükm lafzında her zaman bulunmamaktadır. Zira hükm lafzında her ne kadar ıslah için menetme anlamı var ise de onda bir şeyi ölçü olarak başka bir şey hakkında “Şu şöyledir” veya “Şöyle değildir” şeklinde karar verme⁸⁶ ağır basmaktadır. Ayrıca hikmet sözcüğünün olumsuz bir niteleme ile kullanımı söz konusu olmadığı halde hüküm sözcüğünün Kur’ân’da (el-‘Ankebût 29/4) olumsuz anlamda kullanımı söz konusudur.

Hikmet kavramının bir diğer anlam alanını *adâlet, ilim ve hilm*⁸⁷ oluşturmaktadır. Hilm; mizaç ve kişiliği öfkeli şekilde parlamadan zapt etme becerisine denilmektedir. Buna göre hilm, adâlete yakın bir kavramdır.⁸⁸ Ferâhî’ye (1863-1930) göre hilm ve bağışlama hikmetin olmazsa olmazlarından⁸⁹ Zira hikmet ile kişi, mevcudatta ortaya çıkan durumlarda kendisini adaletsizlikten alıkoymakta ve olaylara karşı söz ve fiillerinde seri, sert ve kaba olmaktan kendisine mani olmaktadır.

Cevherî (ö. 400/1009’dan önce) özellikle hikmetin ilim ile irtibatını ön plana çıkarır.⁹⁰ Ayrıca hikmet, aklın⁹¹ bir diğer ismidir. Kebîsî hikmeti; aklın, hak ve ilimle isabet etmesi⁹² olarak tarif eder. İsfahânî bu anlam alanına yakın olarak hikmeti; akıl ve ilimle hak olana isabet etmek⁹³ başka bir ifadeyle ilim ve akıl işbirliği sayesinde gerçeği yakalamak olarak tanımlar. İbn Manzûr ise hikmeti en kıymetli varlıkları en yüce/faziletli bilgi vasıtasıyla bilmektir,⁹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca o hikmeti adaletle eş değer

⁸⁵ İsfahânî, “Hakame”, 127.

⁸⁶ İsfahânî, “Hakame”, 127.

⁸⁷ Halil b. Ahmed, ts., “Hakame”, 3/66; Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a’zam*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2000), “Hüküm”, 3/50; Fîrûzâbâdî, “Hüküm”, 1095.

⁸⁸ Zebîdî, “Hüküm”, 31/513.

⁸⁹ Ferâhî, “el-Hükümü ve’l-Hikmetü”, 280.

⁹⁰ Cevherî, “Hüküm”, 270.

⁹¹ Akıl, kişiyi kötülükten alıkoymak onu ıslah edip iyilik ve hayra sevk etmesi gibi hikmette aynı işlevi görmektedir. Bu sebeple akıl ile hikmet eşanlamlı olarak görülmektedir. bk. Ebü Bekr Muhammed b. Uzeyr el-Uzeyzî es-Sicistânî, *Ġarîbü’l-Ġur’ân el-müsemmâ nüzhetü’l-kulûb*, thk. Heyet (Mısır: Mektebetü ve Matba’atü Muhammed ‘Ali Subḥ ve Evlâduhu, 1382/1963), “Hikmet”, 83.

⁹² Ahmed ‘Ubeyd el-Kebîsî, *Mevsû’atü’l-keîmâtî ve ehevâtihâ fi’l-Kur’ân’il-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1438/2017), 3/461.

⁹³ İsfahânî, “Hakame”, 127. Ebü Hatim er-Râzî de buna yakın bir tarif ile hikmeti; hakka isabet ve kavrayış çabukluğu olarak tanımlar. bk. Râzî, “el-Hikmetü ve’l-hakîm”, 1/389.

⁹⁴ İbn Manzûr, “Hüküm”, 12/140.

görür, hikmeti adalet yerine kullanır. Bu anlamda hakîm vasfını taşıyan kişi adil oluşuyla ön plana çıkan adalet ile özleşen adil/adaletli kişidir.⁹⁵

Hakîm, hâkim ve hakem lafızları Allah'ın sıfatlarıdır ve anlam olarak birbirine yakın kelimelerdir.⁹⁶ Hâkim, Allah için kullanıldığında adaletle yargılayan ve karar veren; hakem formunda ise hükmünde adil⁹⁷ anlamındadır. Allah'ın hakîm olarak isimlendirilmesi iki yöndendir. İlki; yaratıcı her şeyi bilicidir bu nedenle zatı hakîm olmaya layıktır. Ayrıca Allah hikmetin bizzat kendisidir. İkincisi ise fiil ve eylemlerinin sapasağlam oluşundan dolayı hakîm olmaya layıktır, zira O eylemlerinde kusursuz, muhkem olandır.⁹⁸ Hakîm ile hakem lafızları birbirleriyle yakın anlamlı kelimeler olarak, derinlemesine bilip kavrayan, yanlışlığı engelleyen ve adaleti sağlayan gibi manalar taşırlar. Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre (ö. 322/933-34) Allah; yaratmasındaki kusursuzluğu, eylemlerinin dengesizlik ve noksandan hali oluşu, küçük büyük yarattığı hiçbir şeyden dolayı acze düşmemesi, yapılmasını uygun gördüğü her ne var ise onun bir hikmet/incelikten olması, yasakladığı şeylerde fesadı engellemenin esas oluşundan dolayı hakîmdir. Sıcak, soğuk, yaş kuru her şeyi bir ölçüyle yaratmıştır. Hikmetiyle âlem dengede olmaktadır.⁹⁹

Hikmetin insana nispeti ile Allah'a nispeti arasında farklılık mevcuttur. Hakîm vasfı insana izafe edildiğinde dengeli olmayı, aşırılıklardan uzak durup orta yol izlemeyi, adaletli hareket etmeyi ifade eder. Kişi deneyim ve tecrübeleriyle önceki hatalarından kendini alıkoyarak, işlerine sapasağlam hükmederek bunları usta ve kusursuzca her türlü eksiklikten ari/menedilmiş şekilde yaptığında ona hakîm denilir.¹⁰⁰ Burada tecrübî bilgiyle hikmetin ilişkisi öne çıkmaktadır. Hakîm vasfı Allah'a izafe edildiğinde ise tüm varlıkları en üstün, sağlam/muhkem bilgiyle bilmeyi ifade eder. Allah mutlak hüküm sahibi ve yapıp ettiklerinde âdil, bütün işlerinde ihsan sahibi olduğundan gerçek hakîm odur.¹⁰¹

⁹⁵ İbn Manzûr, "Hüküm", 12/143.

⁹⁶ İbn Manzûr, "Hüküm", 12/140.

⁹⁷ İbn Düreyd, "Hüküm", 1/564.

⁹⁸ 'Askerî, "Hikmet", 180.

⁹⁹ Râzî, "el-Hikmetu ve'l-hakîmu", 1/234-235.

¹⁰⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), "Hakame", 1/206.

¹⁰¹ İbn Manzûr, "Hüküm", 12/140-141.

Hakîm sözcüğünün bir kimse hakkında kullanılmasında söz konusu kişide bilgi ve davranış birlikteliği ve uyumunun olmasına dikkat edilir. Buna göre ilim ve amel birlikteliği sağlanmadığı sürece bir kişiye hakîm denilmez. Kişi ilmiyle günahlardan kendini alıkoyar. İlmî sayesinde isyana düşmez (men‘) ve onunla Allah’a itâat eder. İlmî ile ayakları yere sağlam basar ve ona sınıksız sarılır.¹⁰² Bu açıdan hikmet, söz ve fiillerinde ilmiyle âmil olarak yerli yerince davranmadır. Buna göre hakîm, âlim ve hikmet sahibi olandır.¹⁰³ İlim ve hikmeti birleyendir. İlimsiz amele ya da tek başına ilme bu şekilde hikmet denilmemektedir. Hakîm, sanatların inceliklerine derinlemesine vakıf olup, incelikleri güzellikle ve kusursuz, en zarif ve en iyi olanını yapana¹⁰⁴ denir. Cürcânî (ö. 816/1413) söz ve fiilleri sünnete uyumlu olan kimselere¹⁰⁵ hukemâ denildiğinden söz eder. Bir tür peygamber hikmetine eren, onun gibi yaşayan kişi hikmete ermiş kişidir. Ayrıca işlerinde ve yapıp ettiklerinde mükemmel yaklaşanlara da hakîm denir.¹⁰⁶ Bu anlamda hakîm; işini muhkem,¹⁰⁷ eksiksiz yapan ve hikmet sahibi olarak zararlı şeylerden kaçınan¹⁰⁸ anlamına gelmektedir.

Bi’set öncesi hikmet kavramının toplumda yer edip etmediği noktasında Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) Hz. Peygamber’in kişiye hakem denilmesinin yasak olduğundan bahsetmesi dikkate değerdir. Sözlüklerde verilen bilgilerden gerek cahiliye devrinde gerek sonrasında hüküm lafzı ve türevlerinin Araplar nezdinde bilindiği ve ona değer atfedildiği görülmektedir.¹⁰⁹

Yapılan bu değerlendirmelerden sonra sözlük anlamı esas alarak hikmet şöyle tanımlanabilir: Kişiyi ıslah etme ve doğru yola iletmek amacıyla günahattan, her türlü

¹⁰² Râzî, “el-Hikmetu ve’l-hakîmu”, 1/235, 1/387.

¹⁰³ Cevherî, “Hüküm”, 270.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, “Hüküm”, 12/140.

¹⁰⁵ Cürcânî, “el-Hükemâu”, 97.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, “Hüküm”, 12/143.

¹⁰⁷ Cevherî, “Hüküm”, 270; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Al el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr mu’cemun Arabiyyun Arabi* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1987), “Hüküm”, 1/56.

¹⁰⁸ Feyyûmî, “Hüküm”, 1/56.

¹⁰⁹ Hadis ile ilgili bilgiler için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn muretteben alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), “Hakame”, 1/343. İbn Manzûr bu tür bir yasaklanmanın gerekçesini Allah’ın hakem oluşuna bağlar. Allah’ın sıfatlarıyla ortaklık olunmaması için bu tür isimlerden hoşlanılmadığından bahseder. bk. İbn Manzûr, “Hüküm”, 12/141, 12/145. Ezherî, insanların hakîm veya hakem olarak isimlendirildiklerini ve bunu yasaklayan bir şeyi de bilmediğini ifade eder. bk. Ezherî, “Hüküm”, 4/414. İbn Dureyd’te Arapların hakem, hakîm, hukeym, hakkâm ve hukmân şeklinde isimlendiklerinden bahseder. bk. “Hüküm”, 616. İbn Sîde buna hakemân ismini de ekler. bk. İbn Sîde, “Hüküm”, 3/51. Fîrûzâbâdî bu isimlere benzer bazı şahısların adlarını verir. bk. Fîrûzâbâdî, “Hüküm”, 1096. Ayrıca cahiliye döneminde “حُكَّامُ الْعَرَبِ” ile “حَكِيمَاتُ الْعَرَبِ” tabiri ve o dönemdeki bazı hakîm’lerin isimleri için bk. Zebîdî, “Hüküm”, 31/517-520, 31/523-524.

çirkeflik ve yanlışlıktan, zulüm, cehalet ve sefihlikten, onu ifsat edecek her türlü şeyden menetme, alıkoyma, zapt etme, tutmadır. Bu eylemi gerçekleştiren kişi yararlı, derin, en doğru bilgi ve ilim amel birlikteliğini sağlayarak işini sağlam/muhkem yapar ve eylem ve sözlerinde isabet eder. Böylece her şeyi yerli yerine koyar. Doğru yolda ilerleme (istikamet), sabır, hilm ve teenni ile birlikte adaleti de içselleştirerek, geçmişinden tecrübe edinerek kesin apaçık hükümlerle hükmedip yargılamada bulunur. Sonuç olarak hikmet; işin ehline verilmesi, zahiri bir ehliyetle birlikte yapılan işin derinliğine nüfuz edilerek tamamen ıslah amaçlı ve bilgece yapıp etmedir.

1.1.2. Kur'ân-ı Kerim'de Hikmet

Kur'ân'da hikmet sözcüğü on iki ayrı surede on dokuz farklı ayette yirmi defa geçmektedir. Bununla birlikte hikmetin kök türevleri otuz beşi Mekkî ve yirmi ikisi Medenî olmak üzere toplam elli yedi surede¹¹⁰ hem fiil hem de isim¹¹¹ formunda farklı şekillerde olmak üzere iki yüz on defa geçmektedir.

Kur'ân'da hikmet sözcüğünün çoğu zaman başka kelimelerle birlikte zikredildiği görülür. Buna göre yedi yerde kitap, iki yerde kitap, Tevrat ve İncil (Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110), birer defa mülk (el-Bakara 2/251), mülk ve fasle'l-hitâb (Sâd 38/20), kitap ve mülk (en-Nisâ 4/54), mev'iza (en-Nahl 16/125), hayr (el-Bakara 2/269) ve âyât (el-Ahzâb 33/34) kelimesiyle birlikte gelmiştir. Hikmet dört yerde kendi başına ve bizzat Kur'ân-ı Kerim'i ifade eden "hikmetun bâliğa" (el-Kamer 54/5) şeklinde de bir kez geçmektedir. Ayrıca hikmet sözcüğü (el-Kamer 54/5) tek başına kullanışı dışında yedi farklı fiille birlikte gelmektedir. Bu açıdan hikmet *عَلَّمَ*/alleme fiiliyle onun öğrenilip/öğretilebileceği,¹¹² *زَكَّى*/zekkâ ile onunla kötülüklerden arındırıldığı,¹¹³ *آتَى*/âtâ

¹¹⁰ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1376/1956), 1/193-194.

¹¹¹ H-k-m kökünün Kur'ân'da 14 farklı şekilde kullanım sahası mevcuttur. Fiil formu 7 farklı varyantla toplam da 50 kez geçmektedir. Bu formların dağılımı şu şekildedir; Mâzî (4), Muzâri (39), Emir (7). Bu kökün isim formuyla Kur'ân'da anlam sahası daha genişir ve toplamda 7 farklı şekilde 160 kez geçmektedir. İsim şeklinde kullanım şekilleri ve Kur'ân'daki dağılımı şu şekildedir. Masdar formunda 50 defa; Hükm (30), Hikmet (20); sıfatı müşebbehe formunda 97 kez ve sadece hakim kalıbında; İsmi Fail sığasıyla hâkim (5), hakem (3) kalıplarıyla 8 kez; ismi meful sığasıyla birer kez muhkemâtun (Âl-i İmrân 3/7) ve muhkemetun (Muhammed 47/20) şeklinde; mubâlağa ism-i fail hukâm (el-Bakara 2/188) şeklinde bir kez ve ismi tafdil ehkem kalıbıyla geçmektedir. bk. Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Mu'cemu'l-mevsû'î li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm ve kirâatihî* (Riyâd: Müessetü Sütûri'l-Ma'rife, 1423/2002), 571-572.

¹¹² bk. el-Bakara 2/129, 2/151; Âl-i İmrân 3/48, 3/164; el-Mâide 5/110; el-Cum'a 62/2.

¹¹³ bk. el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

ile hikmetin bizzat Allah tarafından verildiği veya çalışılarak erişilebileceği,¹¹⁴ أَنْزَلَ/enzele ile hikmetin kitap gibi indirilebileceği,¹¹⁵ أُنزِلَ/ud'u ile hikmetle davetin tavsiye edildiği, bizzat bilgece/hakîm olarak davetin yapılmasının emredildiği,¹¹⁶ أَوْحَى/evhâ ile hikmetin vahyedildiği,¹¹⁷ يُتْلَى/yutlâ ile hikmetin tilavet edilip okunduğu¹¹⁸ ve جِئْتُ/ci'tu ile hikmetle gelineceği¹¹⁹ gibi manalar kazanabilmektedir.

Hikmetin çeşitli ifade kalıpları ve fiillerle birlikte kullanılması onun delalet ettiği anlam alanının genişlemesine ve hakkında oldukça zengin yorumların oluşmasına yol açmıştır. Özellikle hikmete herhangi bir kişinin ulaşabilme imkânının oluşu insanlar nezdinde onu oldukça cazip hale getirmiştir. Kur'an'ın tamamına bakıldığında hikmetin ve kapsamının ne olduğu hakkında okuyucunun zihninde net bir fikrin oluşmaması, zaman içerisinde kavramın muhtevasında bir esnekliğe veya anlam genişlemesine sebebiyet vermiştir. Bu sebeple hikmetin ilk dönemlerdeki anlamından yola çıkarak kavramın müfessirlerce nasıl anlaşıldığını ve zaman içinde kazandığı anlamları tespit etmek adına vucûh ve nezâir eserlerine bakmayı önemsiyoruz. İlgili eserlere göz atıldığında hikmete aşağıda zikredilen anlamların verildiği görülmektedir:

1. Mevâ'iz: Hikmet, Kur'an'da bulunan emir ve yasaklardan oluşan öğütler/nasihatlerdir. Örneğin; Bakara suresi 2/231 ayetindeki kitab Kur'an; hikmet ise Kur'an'daki emir, nehiy, helâl ve harama ilişkin öğüt ve nasihatlerdir.¹²⁰ Nisâ suresi 4/113, Âl-i 'İmrân suresi 3/48 ile aynı surenin 164. ayetlerindeki hikmet ise Kur'an'da bulunan helal ve haram türünden nasihatlerdir.¹²¹ Hîrî (ö. 430/1039'dan sonra) Mâide suresi 5/110

¹¹⁴ bk. el-Bakara 2/251, 2/269; Âl-i 'İmrân 3/81; en-Nisâ 4/54; Lukmân 31/12; el-Ahzâb 33/34.

¹¹⁵ bk. el-Bakara 2/231; en-Nisâ 4/113.

¹¹⁶ bk. en-Nahl 16/125.

¹¹⁷ bk. el-İsrâ 17/39.

¹¹⁸ bk. Sâd 38/20.

¹¹⁹ bk. ez-Zuhrûf 43/63.

¹²⁰ Askerî bu ayette geçen hikmeti helal, haram, hükümlerin vecihleri ve şeriat bilgisinin tamamına hamletmektedir. Bu görüşün sıhhatine dayanak olarak da ilgili ayette hikmet sözcüğünün ahkâmın beyanından sonra gelişini delil olarak sunmaktadır. Hikmetle helal ve haram açıklanıp aydınlığa kavuşmakta ve bu şekilde kişinin sakıncalı, yasak olana düşmesi alıkonulduğundan ona hikmet denildiğinden bahsetmektedir. bk. Askerî, "Hikmet", 180-181. Bu ayetlerde Kur'an'ın kitâb ve hikmetle birlikte anılışı Ferâhî'ye göre şundandır: Kur'an'ın kitap olarak isimlenişi kendisinde barındırdığı hüküm içeren ayetlere, hikmet olarak adlanması ise onun dini şeriatın -faziletli, övgüye değer ahlakları ve sahih akide konularını- hikmetlerini kapsamasındandır. Bu açıdan bakıldığında kitap Kur'an'ın içerdiği hükümler, hikmet ise bunun dışındaki usûl konularını kapsamaktadır. bk. Ferâhî, "el-Hukmu", 175.

¹²¹ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011), "Hikmet", 87; Süleymân b. Sâlih el-Kar'âvî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1410/1990), "Hikmet", 294. Bakara suresi 2/151 ayetindeki hikmette bu anlamdadır. bk. Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâru'l-Hürriyeti li't-taba'ati, 1409/1988), "Hikmet", 91.

ayetindeki hikmeti helal ve haram¹²² olarak izah eder. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) hikmeti bâliğayı (el-Kamer 54/5) mev'iza¹²³ olarak değerlendirir.

2. Sünnet:¹²⁴ Hikmet, Hz. Peygamber'in (a.s) Kur'an'ın emir ve nehiyelerini; helal ve haramlarını açıklayan beyanlarıdır. Hikmetin sünnet olarak yorumlanması vücûh ve nezâir eserlerinde ilk defa Yahyâ b. Sellâm'da (ö. 200/815) geçmekte ve bunu Katade'nin (ö. 117/735) "kitap Kur'an, hikmet ise sünnettir"¹²⁵ şeklindeki görüşüne dayandırmaktadır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) el-Bakara 2/129, 151, 231, Âl-i İmrân 3/164, el-Cum'a 62/2 ve en-Nisâ 4/113 ayetlerinde geçen "kitâb" kelimesinin Kur'an, hikmetin ise -Kur'an bilgisi konusunda güvendiği bir kişiden işittiğine göre- Allah Resûlunun sünneti (Allah bilir kaydını ekleyerek) olduğu görüşündedir.¹²⁶ Başka bir ifade ile İmam Şâfiî'ye göre hikmet; hakkında nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in (a.s) ortaya koyduğu sünnet/hükümler *يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* kapsamında¹²⁷ geçen hikmetin öğretilmesidir.¹²⁸ Ona göre bu durum hikmetin sünnet oluşuna delildir. Ayrıca hikmet bizzat Allah'ın kitabı ile beraber anılmış ona tabi kılınmıştır. Allah, Kur'an'da Resûl'üne itâati farz kılmış, çoğu kez Peygambere imanı kendine imanla birlikte vermiştir. Bütün bu durumlar hikmetin sünnet olduğuna ve sünnetin ilgili ayetler kapsamına göre Allah tarafından öğretildiğini göstermektedir.¹²⁹

¹²² İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî, *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Fâtıma Yusûf el-Hiyemî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), "Hikmet", 107; Ahmed b. Muhammed el-Berîdî - Fehd b. İbrâhim b. Abdullah ed-Dâli', *Mevsû'atü'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (Riyâd: Dâru't-Tedmuriyye, ts.), "Hikmet", 1/372.

¹²³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi' ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdü'l-Kerîm Kâzîmu'r-râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), "Hikmet", 261; Berîdî - Dâli', "Hikmet", 1/370. Okuyan bu ayetin içinde bulunduğu ayetler grubundaki mevzunun "Allah Resûlunun getirip tebliğ ettiği haberler" olduğundan bahseder. Bu nedenle buradaki hikmet Kur'an anlamındadır. bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), "Hikmet", 137.

¹²⁴ Yahyâ b. Sellâm'dan önce vücûh ve nezâir literatüründe eserleri olan Mukâtil b. Süleymân ve Hârûn b. Mûsâ'da aynı örnekler "المواعظ التي في الأمر والنهي" başlığı altında verilmektedir. bk. Mukâtil b. Süleymân, "Hikmet", 87; Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî, "Hikmet", 91.

¹²⁵ Buna kitab ve hikmetin birlikte yer aldığı (el-Bakara 2/151, 231; en-Nisâ 4/113; Âl-i İmrân 3/164) ayetleri örnek verilmektedir. bk. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kur'an mimme'stebehet esmâ'uhü ve taşarrafet me'ânih*, thk. Hind Şelebî (Umman: Müessesetü Âli'l-Beyti'l-Melikiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 1429/2008), "el-Hikmetü", 268-269; İbnü'l-Cevzî, "el-Hikmetü", 261-262; Berîdî - Dâli', "el-Hikmetü", 1/371.

¹²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 76-79.

¹²⁷ el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

¹²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 32.

¹²⁹ Ferâhî, İmam Şâfiî'nin başını çektiği ve muhaddislerin çoğunun aynı fikirde olduğu hikmetin sünnet olduğu fikrini tenkit etmektedir. İtirazının temelini sünnet taraftarlarının kitapla birlikte hikmetin geldiği ayetlerde özellikle kitaba verilen yanlış anlam oluşturmaktadır. Ayrıca Nisâ suresi 4/113 ile Ahzâb suresi 33/34 ayetlerinde hikmetin inzâli ve tilavetinden bahsedilmektedir. Ferâhî'nin aktardığına göre Kur'an'da bu türden fiiller hadisler için kullanılmamaktadır. Ferâhî, bazı hadislerin hikmet içerebileceğini ve Kur'an'da bulunan bazı hikmetleri açıkladığına da dikkat çekmektedir. İmam Şâfiî'nin izinden gidenlerin de bu anlamı kastetmiş olabileceklerini düşünmektedir. Bu nedenle Ferâhî sünnetin hikmete has kılınmasını

3. Fehm ve İlm: Hikmet fehm yani anlama, kavrama yeteneği ve ilim demektir. Hz. Yahya'ya (a.s) henüz çocuk iken verilen hükm/hikmet derinlemesine anlayış, kavrayış ve ilim (Meryem 19/12),¹³⁰ ve Lokman'a (a.s) verilen hikmette fehm ve ilimdir (Lukmân 31/12).¹³¹

4. Fehm ve Akıl: Hikmet fehm ve akletme gücü demektir. Yahyâ b. Sellâm buna Meryem suresi 19/12, Lukmân suresi 31/12, En'âm suresi 6/89, Enbiyâ suresi 21/79 ve Yûsûf suresi 12/22 ayetlerini örnek vermektedir.¹³² İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre bu ayetlerin tamamında hikmet sadece fehm¹³³ anlamındadır.

5. Nübüvvet: Hikmet, peygamberlik anlamındadır. Bakara suresi 2/251¹³⁴ ile Nisâ suresi 4/54¹³⁵ ayetlerinde hikmet peygamberlik anlamındadır. Mukâtil, Sâd suresi 38/20 ayetinde Dâvud'a (a.s) verilen hikmeti, kitapla birlikte nübüvvet¹³⁶ olarak yorumlar.¹³⁷

uygun görmez. Mâide suresi 5/110 ayetinde hikmetin -büyük oranda ahkam barındırmasından- Tevrât'a ve -içinde birçok öğüt, nasihat ve delil barındırmasından ötürü- İncil'e isim olmasını buna delil olduğunu düşünmektedir. bk. Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'an*, "el-Hukmu ve'l-Hikmetu", 175-178. Bayındır, İmam Şafîi'nin hikmetin sünnet olduğu ve Kur'an gibi vahyedildiği kanaatinin Sünneti Kur'an'la eş değerde görmesini sağladığından dolayı bunu hatalı bulup eleştirmektedir. bk. Abdülaziz Bayındır, "İmam Şafîi'nin Hikmet Anlayışı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şafîi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Araştırma Yayınları, 2014), 225-252. Akbulut'ta İmam Şafîi'yi tenkid eder. bk. Ahmet Akbulut, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günal (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 30-31. Arslan ise İmam Şafîi'nin hikmet teorisinin bazı kişiler tarafından zorlama bir yorum olarak görülmesini eleştirmektedir. bk. Giyasettin Arslan, "İmam Şafîi'nin Hikmet Teorisi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVI/3 (2003), 449-453; Giyasettin Arslan, *Hicri İkinci Asrın Siyasi Yapısı İçinde İmam Şafîi'nin Kur'an'ı Tefsir Metodolojisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 141-157. Kesler, Kur'an'da Hz. Muhammed'e verilen hikmetin ona verilen bazı özel bilgiler kapsamında eğitilip, öğretilmesi şeklinde anlamaktadır. Kur'an'dan ayrı olarak gelen bu özel vahiy/bilgi ile Nebi'ye (a.s) öğretilen bazı sünnet örnekleri için bk. Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet", 13-33.

¹³⁰ el-Enâm 6/89, Yûsûf 12/22 ile el-Enbiyâ 21/79 ayetlerinde de aynı anlama gelmektedir. bk. Mukâtil, "Hikmet", 87; Askerî, "Hikmet", 181; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegâni, *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbi'l-lâhi'l-'azîz ve meâniha*, thk. Fâtma Yûsûf el-Hiyemî (Suriye-Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1419/1998), "Hikmet", 249.

¹³¹ Mukâtil, "Hikmet", 87. Askerî, Lokman'a (a.s) verilen hikmetin ilim ile birlikte isabetlilik, fikirde sağlamlık olabileceğini düşünmektedir. bk. Askerî, "Hikmet", 181-182.

¹³² Bk. Yahyâ b. Sellâm, "Hikmet", 269.

¹³³ Bk. İbnü'l-Cevzî, "Hikmet", 262. Âl-i İmrân suresi 3/79 ayeti de bu anlamdadır. bk. Hîrî, "Hüküm", 107.

¹³⁴ Hîrî bu ayette geçen hikmetin kitap anlamında olduğunu söylemektedir. bk. Hîrî, "Hikmet", 107; Beridî - Dâli', "Hikmet", 1/372. Dâmegâni ise bu ayette kitap ile birlikte nübüvvetin kastedildiğini düşünür. bk. Dâmegâni, "Hikmet", 291.

¹³⁵ Hîrî, "Hikmet", 107; İbnü'l-Cevzî, "Hikmet", 262. Askerî bu ayette geçen hikmetin nübüvvet anlamıyla birlikte şahitlik örneklik teşkil etmeleri anlamını barındırabileceğini söyler. bk. Askerî, "Hikmet", 181.

¹³⁶ Mukâtil, "Hikmet", 88. Dâmegâni'de aynı anlamı vermektedir. bk. Dâmegâni, "Hikmet", 249. Hârûn b. Mûsâ bu ayette geçen hikmetin sadece peygamberlik anlamında olduğunu düşünmektedir. bk. Hârûn b. Mûsâ, "Hikmet", 92.

¹³⁷ Kur'an'da kendilerine hikmet verildiği zikredilen peygamberler için bk. Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*, 59-72.

6. Tefsîru'l-Kur'ân: Hikmet, Kur'ân'ın tefsiri anlamındadır. Bakara suresi 2/269 ayetinde bahsi geçen hikmet Kur'ân'da bulunan ilimler anlamındadır.¹³⁸

7. Kur'ân:¹³⁹ Hikmet, Kur'ân'ın bizzat kendisi demektir. Nahl suresi 16/125 ile İsrâ suresi 17/39 ayetinde geçen hikmet Kur'ân'ın kendisidir.¹⁴⁰

Hikmet, Kur'ân'da bulunduğu siyaka ve cümledeki konumuna göre yeni anlamlar kazanmaktadır. Bu nedenle hikmet Kur'ân'da geçen diğer benzer kavramlar gibi çok anlamlı kelimelerden biri sayılmaktadır. Kur'ân'ın hikmet vasfı, ayetlerinin son derece sağlam olup öğütlerinin, buyruklarının ve yasaklarının yerli yerince oluşunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın hikmet vasfının işlevselliği her zaman en doğru ve eskimeyen bilgiler içermesinde, hükümlerinin sağlam ve yerli yerinde oluşunda, doğruyu konuşmasında ve hayatı düzenlemesinde kendisini göstermektedir.

1.1.3. Hadislerde Hikmet

Hadislerde hikmet kavramının kullanımına bakıldığında Kur'ân'da bulunan anlam zenginliğinin burada da olduğu görülmektedir. İnak'ın tespitine göre muteber hadis külliyyatından *Kütüb-i tis'a*'da içerisinde otuz dört farklı hadiste hikmet ve türevleri bulunmaktadır.¹⁴¹ Hikmet içeren hadislerin bazıları sahih olmakla birlikte büyük çoğunluğunun rivayet açısından isnatları zayıf¹⁴² görülmektedir.

Hadislerde geçen hikmet kavramına bakıldığında onun daha çok mahiyetinden, bir bölge ile bağlantısından¹⁴³ ve ilahi bir ikram olmasından bahsedildiği görülmektedir. Hikmet

¹³⁸ Mukâtil, "Hikmet", 88. Hârûn b. Mûsâ bu ayette hikmetten kastın Hz. Peygamber'den (a.s) öğrenilen Kur'ân tefsiri olduğunu düşünmektedir. bk. Hârûn b. Mûsâ, "Hikmet", 92. Yahyâ b. Sellâm'a göre bu ayetteki hikmetin anlamı Kur'ân'ı zahiren okuyabilme ve onun tefsirinin ilmidir. Katade'ye göre ise Kur'ân'ı fıkhetme/anlama yeteneğidir. bk. Yahyâ b. Sellâm, "Hikmet", 270. Askerî, hikmetin Kur'ân tefsirinin ilmi/bilgisi anlamında olduğunu aktarmakta ayrıca bu ayette hikmetin bizzat Kur'ân'ın kendisi de olabileceğini düşünmektedir. Buna dayanak olarak da İsrâ suresi 17/39 ayetinde hikmetin bu anlamda kullanılmasını örnek verir. bk. Askerî, "Hikmet", 181.

¹³⁹ Hikmet bizzat Kur'ân'ın kendisi anlamına geldiği gibi diğer kutsal kitaplar içinde kullanılmaktadır. İncil örneği için bk. Fîrûzâbâdî, "Hüküm", 1095.

¹⁴⁰ Mukâtil, "Hikmet", 88; Yahyâ b. Sellâm, "Hikmet", 270. Askerî, bu ayette hikmetin, Kur'ân anlamında olduğu gibi ayrıca kişiyi her türlü yanlış şeyden alıkoyup doğru olan şeylere yönlendiren sözler içinde olabileceğini de söylemektedir. bk. Askerî, "Hikmet", 182. Halebî'ye (ö. 756/1355) göre buradaki hikmet nübüvvet, mev'izâ ise Kur'ân'dır. bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), "Hikmet", 1/443.

¹⁴¹ Bunların hadislerdeki dağılımına bakıldığında hikmet kavramının yirmi iki defa olmak üzere en çok geçtiği görülmektedir. bk. İnak, *Hadislerde Hikmet Kavramı*, 21.

¹⁴² Sâbbâh Tâhâ es-Sâmerrâî, *el-Hikmetu 'inde'l-usûliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 58.

¹⁴³ Peygamber (a.s), Yemen'den gelen bir grubu karşılarken "İman'da hikmette Yemen'dedir/Yemen'e mensuptur," şeklinde bir söz söylemiştir. Burada hikmet bir bölgeye isnat edilmektedir. bk. Müslim, *el-*

kelimesinin geçtiği rivayetlerin en meşhuru hem halk hem de ulemâ nezdinde yaygınlık kazanan “Hikmet, müminin yitiğidir; onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir.” hadisidir.¹⁴⁴ Bu hadis Müslümanların nerden ve kimden geldiğine veya neden neşet ettiğine bakılmaksızın kendilerine yarayan her türlü faydalı bilgileri veya sözleri elde etmeye daha layık olduğunu göstermektedir. Mümin, kişileri hakkın mercii değil fiil ve eylemleri hakikat ölçüsü almalıdır. Bu anlamda hikmet her türlü medeniyet ve kültürden neşet edebilmekte ve kişi bu konuda önyargıya kapılmadan onu elde etmek için peşinden gitmelidir. “Yalnız iki türden insan haset (gıpta) edilmeye değerdir: İlki, Bir adam ki Allah kendisine hikmet vermiştir, o da bu hikmet gereğince hareket eder, hükmeder ve bunu başkalarına da öğretmektedir. Diğeri ise Allah’ın kendisine mal verdiği ve onun da bu malı hak yolunda harcamasıdır.”¹⁴⁵ Bu hadis de kıskanılacak yegane şeyin hikmet olduğunu vurgulaması açısından değerlidir.

“Hikmetin başı Allah korkusudur.”¹⁴⁶ hadisi samimi bir kalp ile Allah’a bağlanmanın gerekliliğini vurgulaması ve toplumda ortaya çıkabilecek her türlü anarşi ve suçların önlenmesinin Allah’a karşı derin bir saygıdan geçtiğini göstermesi açısından önemlidir. “Kim kırk sabah Allah’a karşı samimi olursa kalbinden lisanına hikmet çeşmeleri akmaya başlar.”¹⁴⁷ rivayeti hikmetin salt nazari bir formda olmadığını; eyleme taşınan bilginin de

Câmi ‘u’s-şahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), “Menâkıb”, 61 (No. 3499); Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, “İmân”, 21 (No. 82, 84, 88, 89, 90). Hadisin kaynak değeri, metin tahlili ve hikmetle Yemen’in birlikte kullanımı hakkındaki değerlendirmeler için bk. Kadir Demirci, “İmân da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak-Haziran 2011), 95-122; Ayşe Esra Şahyar, “İmân Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir” Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* X/1 (2012), 7-33.

¹⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ kitâbi’s-Sünen*, thk. Muhammed Diyâu’r-rahmân el-’Azamî (Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 447 (No. 844). Tirmizî, hadisin garîb olduğunu ravilerden biri olan İbrahim b. el-Fadl el-Mahzûmî’nin hadis konusunda hafızasının zayıflığı konusunda muallal olduğunu aktarır. bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî’ el-Halebî, 1395/1975), “Mâ Cae fi Fadli’l-Fıkhî ‘ale’l-İbâdeti”, 39 (No. 2687). Hadisin farklı rivayeti için bk. İbn Mâce, “el-hikmetu”, 15 (No. 4169). Özşenel, hadisin merfu’, mevkûf, maktû’ ve mürsel şeklinde nakledildiğinden söz etmektedir. bk. Mehmet Özşenel, “Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Divan* (1996/2), 203.

¹⁴⁵ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. en-Nâsır (Dımaşk: Dâru Tavki’n-Necât, 1422, b.y.), “el-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne”, 96 (No. 7316); Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, “Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasrihâ”, 6 (No. 266); İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, “Zühd”, 37 (No. 4209).

¹⁴⁶ Beyhakî, *Şu‘abü’l-İmân*, 2/202 (No. 730); Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm el-Kelâbâzî, *Me‘âni’l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmâil - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/1999), 326. Hadis zayıftır. bk. Sâmerî, *el-Hikmetu ‘inde’l-usûliyyîn*, 62.

¹⁴⁷ Kudâî, *Şihâbü’l-ahbâr*, 1/285; Abdullâh b. el-Mübârek, *Kitâbü’z-Zühd ve’r-rekâ‘ik*, thk. Habîbu’r-rahmân el-’Azamî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/359; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1409), 10/70. Sûfiler nezdinde daha çok yaygınlık kazanan bu rivayet isnat açısından zayıftır. bk. Sâmerî, *el-Hikmetu ‘inde’l-usûliyyîn*, 62.

hikmet olduğunu göstermektedir. Eylemin devamlılığı kişide bir karakter temin etmekte ve bunun sonucunda Allah'ın verdiği bir tür ilim ile ondan hikmete uygun bilgiler meydana gelmektedir. Ayrıca hikmetin elde edilmesinde teorik çalışmaların ötesinde ilim-amel uygunluğu ve Allah'a samimi bir şekilde bağlanmanın önemli bir rolünün olduğunu göstermektedir.

Hiz. Peygamber tarafından hikmet bazen bir beldeye nispet edildiği gibi bazen de sahabilerin şahsiyetleri ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin “Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır.”¹⁴⁸ hadisinde Hiz. Ali'nin hikmet ile medh edilerek onun sahip olduğu karakter, şahsiyet ve fazilete dikkat çekilmektedir. İbn Abbâs'ın aktardığı bir rivayette Allah Rasûlü'nün onu göğsüne bastırarak “Allah'ım, (onu dinde fakîh kıl) ona hikmeti ve Kitabın tevîlini öğret!”¹⁴⁹ şeklinde söylediği aktarılır. Bu hadiste hikmetin ne olduğu konusunda birbirinden farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler çerçevesinde muhteva olarak hikmet; Kur'ân, Kur'ân'ı hayatına yansıtma, Kur'ân'ı tefsire yarayacak faydalı ilim, sünnet (kitapla birlikte hikmetin zikredilmesinden ötürü), sözde isabet/doğruluk, Allah'tan samimi bir şekilde haşyet, akl, ilham ve vesveseyi ayırt edebilecek bir nur/cevher, isabetle hızlı cevap ve her türlü fayda temin edebilecek söz tesiri¹⁵⁰ gibi manaları kapsamaktadır. Ancak İbn Abbâs'ın Kur'ân tefsirinde sahabenin önde gelenlerinden biri olması göz önünde tutulduğunda bu hadisteki hikmetin Kur'ân'ın muhkem, hatasız anlaşılıp yorumlamasını sağlayacak ilim, ince ve derin anlayış şeklinde anlaşılması daha doğru gözükmektedir.

“Muhakkak şiirlerin bazısında hüküm/hikmet vardır ve beyanda da sihir.”¹⁵¹ hadisi şairlerin olumsuz propagandalarına rağmen şiirde kişiyi hayra teşvik edebilecek şeylerin

¹⁴⁸ İbn Hanbel, *Fedâilu's-sahâbe*, thk. Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/634. Tirmizî rivayet için münker ve garip olduğunu söylemektedir. bk. Tirmizî, “Menâkib”, 46 (No. 3723). Hadisin farklı bir versiyonu için bk. Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/137, (No. 4638).

¹⁴⁹ Buhârî, hadisi aktardıktan hemen sonra hikmeti nübüvvet dışındaki mevzularda isabet anlamında tanımlamaktadır. Bu tarife göre Hiz. Peygamber (a.s) tarafından İbn Abbâs'a yapılan duada hikmetin nebevî bilgi dışında elde edeceği bir tür beceri ile gerek dinde gerek dünyevi meselede karşılaştığı her durumda hakka isabet türünden bir şey olduğunu göstermektedir. bk. Buhârî, “Zikru İbn Abbâs”, 62 (No. 3756). Tirmizî, hadisin hasan sahih olduğunu belirtmektedir. bk. Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, “Menâkibu Abdillâh b. Abbâs”, 43 (No. 3824). Başka bir tarik için bk. İbn Mâce, “Fadlı İbn Abbâs”, 11 (No. 166).

¹⁵⁰ Sâmerrâî, *el-Hikmetu 'inde'l-usûliyyîn*, 59-60.

¹⁵¹ Tirmizî rivayeti hasen sahih bir hadîs olarak değerlendirmektedir. bk. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, Tarihsiz), “Mâ câe fi's-Şi'ri”, (No. 5011-5013); İbn Mâce, “Fî's-Şi'ri”, (No: 3755); Buhârî, “Mâ yecûzu mine's-Şi'ri ve'r-reczi ve'l-hudâi ve mâ yukrehu minhu”, 78 (No. 6145).

varlığının olabileceğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵² Kur'ân'da, İslâm öncesi şairlerinin eleştirildiği (eş-Şuâra 26/224-226) görülmektedir. Bu nedenle şiiirlerde hikmetin olabileceğine dikkat çekilmesi ilgili ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini de göstermektedir. Bu anlamda hadiste hikmetin özlü, anlamlı, insanı güzele, doğruya sevk eden ve onu çirkin, kötü söz ve fiillerden uzaklaştıran anlamı öne çıkmaktadır.

Gerek Kur'ân'da bulunan hikmet içerikli pasajlara gerekse hikmet barındıran hadislerle bakıldığında hikmeti hadisle veya Kur'ân'da geçen anlamlar ile sınırlandırmak vahyin işlevselliğine ters düşer. Hadislerde geçen hikmetle ilgili kullanımlar, hikmetin Kur'ân ve sünnet haricinde dini kullanımın dışına taşan yönlerinin de olduğu göstermektedir. Ancak aktarılan rivayetler göz önüne alındığında hadislerde hikmet, kötülükten alıkoyup iyiliği emreden öğütler, hakka uygun eylem; güzel söz ve bunların devamlılığı sayesinde kişide neşet eden bilgece beceri ve tecrübeler gerek Kur'ân'ı anlama gerekse dünyayı anlamlandırma bağlamında derin bir ilim ve anlayış gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Hadislerde hikmete ilişkin öne çıkan bu anlam haritasında hikmetin hem Arap dilinde hem de Kur'ân'da geçen anlamlarıyla uyum içinde olduğu görülmektedir.

1.2. İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Hikmet Kavramı

İslâm tarihi ve literatüründe mühim bir konum teşkil eden kavramlardan biri olan hikmet ulema nezdinde İslâm kültürüne mahsus bir kavram olarak¹⁵³ sayılmamıştır. Nihayetinde ilahi kaynak ile bir bağı olan hikmet bilgisi önceki medeniyetlere açılan bir köprü vazifesi görmekte ve bu sayede, tüm insanlığın elde ettiği hakikatten bir parça, Müslümanların yitlik bir malı ya da nübüvvet nurundan bir yansıma olarak anlaşılmaktadır. Özellikle Kur'ân'da hakîm ve hikmet kelimelerinin çok geçmesi, hikmet düşüncesinin ilk dönemlerden itibaren müminlerin zihinlerinde kendine yer bulmasını sağlamıştır. Bu ve benzeri birçok faktör sebebiyle hikmet kavramının fıkıh usûlu, kelâm, tasavvuf, ahlak ve felsefe gibi İslâm dininin farklı disiplinlerinde oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Bunlara ek olarak her ilmî disiplin hikmet kavramını kendi ilmî kıstas ve bakış açıları içerisinde anlamaya çalışmıştır. Bu amaçla burada özellikle hikmetin fıkıh usûlü, kelam, felsefe, tasavvuf ve tefsir gibi farklı ilim dallarındaki tezâhür

¹⁵² Nitekim Hz. Peygamber (a.s) Ümeyye b. Ebü's-Salt (ö. 8/630 [?]), Kus b. Sâide (ö. 600) ve Lebid b. Rebîa (ö. 40/660) gibi cahiliye dönemi şairlerini bazı şiiirlerini takdir etmesi buna örnektir.

¹⁵³ Hikmet düşüncesinin kadim medeniyetler ve Kur'ân dışındaki kutsal metinlerdeki yansımaları için bk. Doğan, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı*, 7-28.

ve yansımalarını değerlendirmek istiyoruz. Bu şekilde ilgili kavramın İslâm ilim ve düşüncesindeki konumu daha net ortaya çıkabilecektir. Ayrıca bir önceki bölümden elde edilen bilgilerden yola çıkarak hikmet kavramının zamanla İslâm dininin bazı disiplinlerinde ne şekillerde anlam daralması veya genişlemesine uğradığı daha net ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hikmet fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, tefsir, edebiyat ve ahlak gibi dinî ilimlerde de kullanılan anahtar bir kavramdır. Bu disiplinlerdeki anlamları Kur’ân’da geçtiği kullanımlarından bağımsız değildir. Bununla birlikte bu sözcüğün anlam çerçevesinde çeşitli değişimler olmuştur. Özellikle hikmet lafzının bir usûl terimi olarak ortaya çıkışı ve kazandığı anlamda diğer İslâmî ilimlerden istifade edilmiştir. Bu çerçevede şimdi hikmetin diğer ilmi disiplinlerde kazanmış olduğu anlamlara değineceğiz.

1.2.1. Fıkıh Usûlünde Hikmet

Yaygın bir şekilde benimsenen tanıma göre fıkıh “Şer’î-amelî ahkâmı tafsîlî delillerinden bilmek.”¹⁵⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Fıkıh sözcüğü Arap dilinde bilme eylemini konu edinen diğer fiillerden iki yönüyle ayrılır. İlki, bilginin elde edilmesindeki çaba sarf etme faktörü, ikincisi ise bu bilginin yüzeysel ve sıradan bir bilgi olmayıp derinlemesine bir bilgi olmasıdır. Bilginin elde edilmesindeki çaba münasebetiyle fakihler, Allah’ın bilgisine “fıkıh” adı verilemeyeceğini belirtirler. “Bir şeyi derinlemesine kavramak, künhüne vakıf olmak” şeklinde bir anlamı¹⁵⁵ barındırması sebebiyle fıkıh, bilgi ve anlam derecelerinin en üst noktasıdır ve sözü sadece anlamayı değil onun anlam dünyasını ve maksadını kavramayı da ifade eder. Buradan anlaşılana; fıkıhın salt bir ezber, bilme ve kavrama durumu değil bilakis kendisinde derinlemesine bir anlayış ve kavrayışın mevcut olduğu bir durum olduğudur. Nitekim kendisinde bulunan bu özgün anlamdan yola çıkarak İslâm uleması zamanla ortaya çıkan dini bilgiyle fikhî kapsamlı bir ilim dalı haline getirip zenginleştirmişlerdir.¹⁵⁶

Bazı âlimler hikmeti fıkıh, fikhî da hikmet olarak isimlendirmişlerdir.¹⁵⁷ Bu anlamda fıkıh hikmete yakın anlamlı kelimelerden biridir. Nitekim bir şeyin hikmeti, hakikatı ya da sırrı

¹⁵⁴ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 170

¹⁵⁵ İbn Manzûr, “fkh”, 13/522-523.

¹⁵⁶ Faruk Beşer, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 5 (Haziran 2006), 34-47.

¹⁵⁷ M. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991), 250-252.

yerine bir şeyin fikhî gibi ifadeler kullanılabilmektedir. Zira fikh ile hikmetin her biri, dakik ilmi ve faydalı ameli ifade etmektedir. Nitekim Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi âlimler İbn Abbâs'tan naklen Bakara suresi 2/286 ayetinde geçen hikmeti fikhî ilmi anlamında alarak Nahl suresi 16/125 ayetini de fikhî ve şeriata/dine çağırarak şeklinde yorumlamışlardır.¹⁵⁸ “Allah kime hayır dilerse onu dine fakih kılar.”¹⁵⁹ anlamındaki hadis de bu manayı teyit etmektedir.¹⁶⁰

Fikh kavramı türevleriyle Kur'ân'da yirmi yerde geçmekte ve hepsi de geniş zaman (muzâri‘) fiil kalıbında bulunmaktadır. Bu durum eylemin sürekliliğini ve durumun salt bir oluştan ibaret olmadığını anlatmaktadır. Kur'ân metnini anlamlandırmayla süregelen bu durum kişiyi fikhîtmeye ardından da hikmete ulaştırmaya götürmektedir. Başka bir deyişle fikhîtmeye başlayıp Kur'ân'ın anlamlandırılmasıyla varılan hikemî bilgi, anlam sürecinin başı değil aksine bu çabanın sonucunda ulaşılan muhkem bir bilgidir.¹⁶¹ Hükümlerin delillerine vakıf olup bildikleriyle amel etmeyen kimselere gelince onlar fakîh sayılsalar bile hâkim niteliğini haiz olamazlar. Çünkü hikmetin ortaya çıkması için ilim amel birlikteliğinin olması büyük bir önem arz eder. Bu anlamda hakîm ile fakih arasında umum husus ilişkisinden söz edilebilir. Fakîh olan herkes bir açıdan hakîmdir ancak her hakîm, fakih olmayabilir.¹⁶²

Usulcüler ilk dönemlerden itibaren gerek fikhî konularda gerekse fikhî usûlü eserlerinde hikmet kavramını kullanmışlardır. Bu kullanımlarında hikmete teknik anlamlar vermişlerdir. Nitekim bu sözcükle genelde hükümlerin teşri‘ kılınmasındaki gerekçe, anlam ve sır kastedilmiştir. Bu bağlamda fikhî bir şey ya da sözü hikmet ve illetiyle tatbik edecek şekilde anlamak, fakih de bir konu veya olguyu derinden kavrama becerisine sahip olan kimsedir.¹⁶³ Ayrıca bir dinî hüküm ya da ibadetin uygulanmasının mükellefin psikolojik, dini veya sosyal hayatına ne gibi olumlu etkiler getirdiğine dair sebepler hikmetin kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim Fikhî usûlüne bakıldığında hikmet

¹⁵⁸ Ebû Bekr b. Muhammed es-Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1/9-10; Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi usûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s), 1/12-13.

¹⁵⁹ Buhârî, “İlim”, 13 (No. 71); Müslim, “Zekat”, 1037; Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Musnedu'l-İmâm ed-Dârimî*, thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî (y.y., 1436/2010), “İsti'zân”, 1113 (No. 2734).

¹⁶⁰ Abdullah Kahraman, “İslâm Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 210.

¹⁶¹ Faruk Beşer, *Gerekçeli Fıkıh 1* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2016), 39.

¹⁶² Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 62-63.

¹⁶³ *el-Mu'cemu'l-vasît* (Mısır: Mektebetu'ş-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004), 698.

genellikle illet ve maslahata daha yakın iken furû‘u fıkıh eserlerinde bu kavram daha çok hikmet-i teşri‘ yani dinî hükümlerin benimsenip yapılmasına yönelik mükellefin teşvik edilmesi anlamında kullanılmış ve neticede bu alanda telif edilen literatüre de hikmet-i teşri‘ adı verilmiştir.¹⁶⁴

Fıkıh usûlünde hikmet genelde kıyas konusu içerisinde ele alınır. Zira kıyasın meşruiyetinin teorik olarak temellendirilmesi, nasların ta‘lil edilebilir olduğunun ortaya konulmasına bağlıdır.¹⁶⁵ Hükümlerin ta‘lîli konusu Allah’ın fiillerinin bir hikmete mebni olup olamayacağı ya da şer‘î hükümlerin gerekçelerinin veya maksatlarının bulunup bulunmadığı konularının tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Fıkıh metodolojisinin gayesi şer‘î amelî hükümlerin yine şer‘î delillerden nasıl çıkarılacağını öğretmektir.¹⁶⁶ Bu içtihâdi yöntem kıyas ile pratik kazanmaktadır. Kıyas, hakkında nass olmayan bir mevzuda kendisine benzeyen başka naslardan yola çıkarak bir hüküm çıkarma metodudur. Bilindiği üzere kıyasın rükünleri asıl, fer‘, aslın hükmü ve illet olmak üzere dördtür.¹⁶⁷ Bir hükmün istinbâtında İslâm Hukukunda göz önünde bulundurulmuş üç temel terim illet, sebep ve hikmettir. İlet bir hükmün konulmasında müessir olması açısından temeldir. Sebep ve hikmet ise bir hükmün elde edilmesinde illete göre ikinci dereceden müessirlerdir. Hükümde hikmet, hükmün semeresi¹⁶⁸ konumundadır.¹⁶⁹ Başka bir ifade ile hükümde kula dönük fayda temini olan şey fıkhîta genelde hikmet olarak anılır.

Fıkıh usulü eserlerine bakıldığında hikmet kavramında genelde şu iki anlam ön plana çıkmaktadır:

1. Şer‘î hükmün teşri‘ kılınmasına münâsib düşen ya da bu durumu gerektiren vasıf: Meşakkatin namazı kısaltmaya ve yolculukta orucu erteletmeye imkân tanınması; alım

¹⁶⁴ Kahraman, “İslâm Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları”, 222.

¹⁶⁵ Hacı Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 77.

¹⁶⁶ Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usulü*, ed. Osman Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 22.

¹⁶⁷ Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, Nşr. Abdürrezzâk Afifi (Riyad: Dâru’s-Sumey‘î li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1424/2003), 3/241; Zekiyyüddin Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 138; Subhi Recep Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü’t-Teşri‘ fi’l-İslâm)*, çev. Yaşar Çolak vd. (Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları, 2013), 109.

¹⁶⁸ Ebu Zeyd Debüsî’den naklen bk. Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 862.

¹⁶⁹ Ömer Kara, “Nasların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebeb”, *Henüz Yayınlanmamış Makale*, (ts.), 1-2.

satımında bu akde duyulan ihtiyacın ve kasten adam öldürmede can kaybının hükümlere uygun düşmesi gibi.¹⁷⁰

2. Şer‘î hüküm konulurken amaçlanan sonuç, hükme terettüb eden faydanın temini ya da mefsedetın giderilmesi: Yolculuk durumunda oruç tutmayıp başka zamana erteleme izninde meşakkat ve sıkıntının giderilmesi; alım satım akdinin câiz olmasında tarafların fayda temini ve ihtiyaçlarının bu şekilde karşılanabilmesi; zinanın haram kılınışının nesep karışıklığından koruması; kasıtlı olarak bir kişinin öldürülmesinin yasaklanması ve vaz edilen bu yasağa uymayanın cezalandırılması ile de can kaybının önlenmesi buna örnektir. Hikmetin bu yönü çoğu kez maksad ve maslahat olarak ifade edilmektedir.¹⁷¹ Mevcut örneklerde görüldüğü gibi buralarda hükmün konulması ile amaçlanan maddî manevî fayda ve gayeler bulunmaktadır. Bu minvalde örnekler bazı âlimleri şer‘î hükümlerdeki sır ve amaçları bulmaya sevk etmiştir. Bu anlamda hikmet, maslahatı celbeden ve mefsedeti kaldıran her türden meşru¹⁷² şey olmaktadır.

Bunlara ilaveten İslâm hukukunda daha ziyade şer‘î hükümlerin konuluşunda gözetilen amaç ve gayeyi ortaya çıkarma bağlamında ele alınan hikmet yani “el-hikmetü't-teşri‘iyye”; hükmün konulmasında hedeflenen sonuç, maslahat, garaz/maksat, illet-i gaiyye, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve ona göre davranmak¹⁷³ fıkıh açısından teşri‘in maksadı, gayesi gibi anlamlara gelir.¹⁷⁴ Bu anlamda hikmet-i teşri‘ hükümlerin konulmasında gözetilen şer‘î maksatları ortaya koyan ve nasların yorumunda bu maksatların gerçekleşip gerçekleşmediğine dikkat eden, yorumda ve ulaşılan sonuçları test etmede Kur‘ân ve sünneti kıstas olarak kullanan, bütüncül bir yaklaşımla meseleleri değerlendiren ilim dalıdır.¹⁷⁵ Hukukî hükümlerin konuluşunda, asıl itibarıyla adalet ve maslahat temeline dayalı olarak amaçlanan; hedefler ve gayelerdir.¹⁷⁶ Son tarife göre adalet ve kula dönük fayda temini İslâm hukukunun en başat gayesi olmaktadır.

¹⁷⁰ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 370-371.

¹⁷¹ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, 147-148.; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lil Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 371-372.

¹⁷² Abdurrahman Haçkalı, *İzzeddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 3.

¹⁷³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yy, 1967).

¹⁷⁴ Modern dönemde makâsîd üzerine araştırmalarıyla öne çıkan Ahmed er-Reysûnî'ye göre hikmet şari‘in kastı ya da maksadı ile tamamen müradif anlamda kullanılmıştır. Söz gelimi şunun maksadı şudur ya da budur ile bunun hikmeti şudur veya budur arasında hiçbir bir fark yoktur. Bk. ‘Avvâ, *et-Ta‘lil u bi'l-hikme cevâzuhi ve vukû‘uhu fi‘ş-şer‘ati ve'l-fikh*, 10.

¹⁷⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 197.

¹⁷⁶ Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdü‘ş-Şer‘ia* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 38.

Hikmet-i teşri‘, dini hükümlerin vazedilişindeki nedeni ve sırlarından bahseden bir ilim olması hasebiyle özü itibariyle objektif olmayan sübjektif bir ameliyedir.¹⁷⁷ Zira bu konuda bir nas bulunmadığından âlimler, kendi ilmi birikimlerine göre bu konularda yorumlarda bulunmaktalar. Bu nedenle farklı perspektiften bakıldığında dini hükümlerin birbirinden bağımsız birden fazla teşri‘i hikmetinden bahsedilebilecektir. Ulema, mükellefin ibadetlere daha sıkı sarılmasını, ibadetlerden manevi haz almasını ve onlardaki devamlılığını sağlama için bazen müstakil eserlerde bazen de konu ile ilgili yerlerde her bir hüküm ile alakalı teşri‘i hikmetten bahsetmekten çekinmemiştir. Üstelik fıkıh literatürüne bakıldığında hikmet-i teşri‘in yalnız ibadetlerle sınırlı tutulmadığı, dinle alakalı görülen neredeyse bütün konuların tamamında ona yer verildiği görülmektedir.¹⁷⁸

İslâmi ilimler içerisinde bir nevi din ve kurallarının felsefesini yapan, hükümlerin nedenine dair sorulara cevap arayan bir hüviyette olan hikmet-i teşri‘ ilmine İslâmi hükümlerin ne için vaz edildiğini akla indirgemek ve onu akılla kavramak için bir nevi sorgulama içermesi münasebetiyle “hükümlerin felsefesi” de denilebilir. Usulü fıkıhın en mühim konularından biri olan hikmet-i teşri‘ ilminin özünü bu anlamda “Allah hüküm koyarken bir maslahat, bir gaye ve bir fayda gözetmiş midir?” sorusuna verilen cevaplar teşkil etmektedir.¹⁷⁹ Felsefetü’t-teşri‘ bütün kanun ve yasaların altında yatan felsefe ve gayeleri, mevcut hükümlerin gerekçelerini ve o hükümlerden hedeflenen amaçları ifade eder. Başka bir ifadeyle bir mesele hakkında şer‘î bir hükümle amaçlanan maddî manevî her türlü yarar, kamu maslahatı ve sosyal faydalar o hükmün şer‘î hikmetleridir.¹⁸⁰

Kaynaklar incelendiğinde gelenekte hikmet-i teşri‘¹⁸¹ adını taşıyan bir eserin yazılmadığı görülecektir. Bu durum önceki ulemanın söz konusu ilim dalına ilgi göstermeyip onu

¹⁷⁷ Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 270; Hamdi Döndüren, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 83; Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, Eylül 2017), 43.

¹⁷⁸ Kahraman, “İslâm Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları”, 11.

¹⁷⁹ Abdullah Kahraman, “Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşri‘ ve Bir Metin”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 345.

¹⁸⁰ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdî’s-Şeria’*, 38-39.

¹⁸¹ Hikmet-i teşri‘ ilminin yöntemi İslâmî öğretiler ve onun hikmetlerindeki sırlar hakkında tefekkür etmektir. Nitekim bu anlamda Gazzâlî (ö. 505/1111), İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350), Şatibi (ö. 790/1388), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve İbn Aşûr (ö. 1973) gibi düşünürler İslâmi hükümlerin sırları üzerinde fikir yürütüp hikmetlerini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak Vahidüddîn Han (1925-2021), önceki ulemanın her şeyi kendi içinde inceleyip değişik hükümlerin hikmetinden şeriatın hikmet ve inceliklerine ulaşmayı hedeflediklerinden dolayı dindeki esas gaye ve genel hikmet ve inceliklerine dair başlı başına belirgin öncü bir metin oluşturamadıkları noktasında onları eleştirmektedir. Bk. Vahidüddin Han, *Dinin*

incelemediği anlamına gelmemektedir. Aksine fıkıh literatüründe hikmet-i teşri‘ konularını ele alan farklı adlarla yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Ancak bu türden konular özellikle ilk asırlarda müstakil olarak ele alınmayıp genelde şerh türü eserlerin konu girişlerinde olmak üzere fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinin ilgili yerlerinde ele alınmıştır.¹⁸²

Ayrıca klasik literatürde hikmet-i şer‘/teşri‘ kullanımını dışında aynı anlamda buna benzer bazı kullanımların olduğu görülmektedir. Bunların başında “esrâru’ş-şerî‘a”, “makâsıdu’ş-şerî‘a”,¹⁸³ “mehâsinü’l-İslâm”, “mehâsinü’ş-şerî‘a”¹⁸⁴ ve “esrâru’d-dîn” gibi kullanımlar gelmektedir.¹⁸⁵ Bunların içinde, esrâr sözcüğünü daha çok sûfiler, hikmet kavramını ise fıkıhçılar tercih ederler.¹⁸⁶ Son dönemde ise “makâsıdu’l-Kur’ân”, “et-

Hikmeti İslâmın İlke ve Gereklilerinin Yorumu (Hikmetü’l-Dîn tefsîrî anâsırı’-İslâm ve muhtadiyâtuhu), çev. Mustafa Mücahit (İstanbul: Çıra Yayınları, Ocak 2012), 20-21, 49-59.

¹⁸² Abdullah Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Eserlerinde Hikmet-i Teşri‘ Dini Hükümlerin Sırları ve Hikmetleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 17-20. Makâsıd içtihadına dair ilk kullanım ve kaideler ve alana ait eserlerin gelişimi için bk. Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihi Seyri”, *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 201-239; Ali Pekcan, *Makâsıd Teorisine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 27-64. Makâsıd söyleminin klasik dönemde Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Abdüsselam, Karâfî (ö. 684/1285), Necmüddîn et-Tüfî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevzî ve Şâtibî gibi ulemada nasıl aksettiği hakkında bilgiler için bk. Ömer Yılmaz, *Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora tezi, 2010), 94-195; Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 93-123; Rahmi Yaran, “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 191-214; Rahmi Yaran, “Karâfî’den Şâtibî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 5-30.

¹⁸³ Son dönemde makâsıd çalışmalarıyla ön plana çıkan Ahmed er-Reysûnî (1953-), makâsıdü’ş-şerî‘a ilminin kurucusununun Şâtibî (ö. 790/1388) olduğunu söyler. Bk. Ahmed Reysûnî, *Makâsıdın Üç İlkesi*, çev. Müntehâ Maşalı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 7. Nitekim Haçkalı, Şâtibî’den bahsederken “ebu’l-makâsıd” vasfını kullanır. Bk. Abdurrahman Haçkalı, “Osmanlı Erken Klasik Döneminde Telif Edilen Fıkıh Usulü Eserlerinde Makâsıdu’ş-Şerî‘a”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 242.

¹⁸⁴ Mehmet Emin Maşalı, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 14-15.

¹⁸⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü’ş-Şerî‘a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/423; Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, 95.

¹⁸⁶ Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Eserlerinde Hikmet-i Teşri‘*, 20.

tefsîru'l-makâsîdî",¹⁸⁷ "makâsîdu's-suver",¹⁸⁸ "et-tefsîru'l-gâî" gibi kullanımlar yaygındır. Bununla birlikte ilgili kavramlar arasında umum husus olarak bazı incelikler bulunmaktadır. Makâsîdu's-şerî'a daha çok hükümlerin genel maksatlarını, hikmetü't-teşrî' ise hükümlerin özel maksatlarını ifade eder.¹⁸⁹ Dini hükümlerin hangi amaçla vazedildiğine ilahi açıdan bakıldığında "makâsîdu's-şerî'a", insanlar açısından bakıldığında "maslahat", her iki taraf açısından incelendiğinde de ise "hikmetü't-teşrî'" denmesi¹⁹⁰ daha uygundur. Bu anlamda "makâsîdu's-şerî'a" daha çok Allah'a kulluk, erdemli bir toplum oluşturma, adalet ve toplumsal düzeni sağlama, güvenliği oluşturma, yeryüzünü imar, eşitlik ve hürriyet, itidal ve kolaylık gibi beş temel esasın -akıl, mal, din, can ve neslin- korunması kapsamına dair genel maksatlar içeren unsurlardan oluşmaktadır. Hikmetü't-teşrî' de ise daha ziyade özel amaçların tespiti büyük önem taşır. Rehin akdinde teminatın sağlanması, nikâh akdinde aile düzeninin tesisi, boşanmanın meşru kılınmasında sürekli zararın önlenmesi¹⁹¹ gibi durumlar buna örnek verilebilir.

1.2.1.1. Hikmet ile İlişkili Kavramlar

Fıkıh usûlünde hikmet; illet,¹⁹² sebep, şart, alamet, ma'na, gaye, garaz, mehâsin, maksad/makâsîd¹⁹³ ve maslahat gibi birtakım kavramlarla birlikte değerlendirilmektedir. Bunların bir kısmı kıyasın da konularını teşkil etmektedir. Bu anlamda usulcüler şer'î kıyası, "Kitap, sünnet ya da icmâda hükmü bulunmayan bir meselede aralarındaki illet

¹⁸⁷ Kur'ân'ın genel gaye ve hedeflerini ele alan bir yöntem olan "makâsîdu'l-Kur'ân" ve "et-tefsîru'l-makâsîdî" hakkında bazı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ali Muhammed Es'ad, İslâm Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir, *Makâsîdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: KURAMER, Haziran 2018), 186-237; Abdurrahman Helalî, "Mukârebâtun 'Makâsîdu'l-Kur'ânı'l-Kerîm' Dırâseten Târihiyyeten", *et-Teçdîd 20/39A* (1438/2016), 193-234; Mohamed Kalou, "Makâsîdu'l-Kur'ân Esâsü't-Tedebbür" *Adıyaman Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi 1/1* (2017), 161-186. Ayrıca makâsîd düşüncesinin parametrelerini anlamak adına Yaman'ın, Kur'ân ve sünneti makâsîd merkezli yorumlama noktasında belirlediği yirmi ilke için bk. Ahmet Yaman, Makâsîd Merkezli Kur'ân, Sünnet ve İslâm Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar, *Makâsîdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: KURAMER, Haziran 2018), 146-161.

¹⁸⁸ Şahin Güven, "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak "Makâsîdu's-Süver", *Bilimname 35* (2018/1), 106-118.

¹⁸⁹ İbrahim Velel el-Yezîd, *et-Ta'lîlu bi'l-hikme 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhu fî'l-furûki'l-fikhiyye* (Sudan: Câmi'atu's-Sudân Ma'hedu'l-'Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 21.

¹⁹⁰ Kahraman, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşrî' ve Bir Metin", 346.

¹⁹¹ Boynukalın, "Makâsîdu's-Şerîa", 27/425.

¹⁹² Bu anlamda illetle müterâdif olarak kullanılan emâre, delil, fikh, rey, 'âlem, müsebbib, ichtihad, kıyas, ma'na, nazar, istidlal gibi kelimeler ile bâ'is, menât, münâsib ve dâî gibi sözcüklerde bunlara dâhildir. Bk. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 27.

¹⁹³ Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 13-18.

birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek.”¹⁹⁴ veya “Mevcut bir hükmün illetinde ortak oluşlarından, hükmü hakkında şer’î nass bulunmayan bir meseleyi, hükmü hakkında şer’î nass bulunan meseleye dâhil etmek.”¹⁹⁵ şeklinde tarif ederler. Şer’î kıyas aklın belirlediği illete dayanarak yapılan bir işlem değil bilakis Kur’ân, sünnet veya icmâda bulunan illetten elde edilen bir faaliyettir. Bir şekilde asıdaki hükmü, kitap ve sünnetten bulup yeni hükme kondurmaktır. Benzeşen bir hükümle yeni çıkan olgu ve sorunlara bu şekilde cevaplar üretilebilmektedir. Kıyası kabul etmeyenler nasların illetinin tespitini kabul etmeyerek onları yalnız ibarelerine hasrederler. Bu nedenle de illeti tespit edilmediğinden dinde kıyasın hücciyetini de kabul etmezler.¹⁹⁶

İslâm hukukunda bir hükmün istinbâtında illet, sebep ve hikmet olmak üzere üç temel faktör vardır. Bunlara illetin benzeri olarak alamet ve şart da ilave edilebilir. Bu terimler bazen usulcülerce birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bunların içinde özellikle illet kavramı, kıyas anlamında kullanılması, kıyas işleminin kendisi üzerine kurulması¹⁹⁸ ve hükmün konulmasında müessir sebep kılınması açısından temeldir. Sebep ve hikmet ise genelde ulema nezdinde illete göre ikinci derece öneme sahiptir. Bu nedenle illet, hüküm bahsinin temeli olduğundan aynı zamanda da kıyasın bir rüknü olarak işlenmektedir.¹⁹⁹ Dolayısıyla İslâm hukukunun dinamikliğinin esası illetin tespitine yani ta’lile bağlıdır. Hukukî düşüncenin esasını teşkil eden içtihat ise ta’lil ile mümkündür.

Şer’î illet, “nasslarda bulunan ve hal-i hazırdaki hükmü değiştiren bir gerekçe, mana,²⁰⁰ hükümlere delalet eden emâre ve alametler,²⁰¹ hükmün üzerine bina kılındığı asılda bulunan bir nitelik,²⁰² nassın hükmüne alâmet kılınan vasıf,²⁰³ nassın hükmüne işaret kılınan şey²⁰⁴ veya kendisinin varlığı ile hükmün de var olduğu bir mana” şeklinde

¹⁹⁴ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l Fıkıh)*, 126; Hacı Yunus Apaydın, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 25/529.

¹⁹⁵ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2006), 153; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 100.

¹⁹⁶ M. Âkif Aydın, *İslâm - Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985), 9.

¹⁹⁷ ‘Abdul’azîz b. ‘Abdurrahmân el-Rabî’ah, *es-Sebeb ‘inde’l-usûliyyîn* (Suudi Arabistan: Metâbi’ Câmi’atu el-İmâm Muhammed Su’ûd, 1399/1980), 2/19.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalîl*, thk. Hamed Abîd el-Kubeysî (Bağdat: Matba’atu’l-İrşâd, 1390/1971), 20.

¹⁹⁹ Kara, “Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebeb”, 1.

²⁰⁰ Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 264; İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

²⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim (Kuveyt: Vizaratü’l-Evkafî’l-Kuveytiyye, 1994), 4/138.

²⁰² Abdülvahhâb Hallâf, *İlmu usûli’l-fıkıh* (Kahire: Mektebetü’d-Da’ve, 1956), 63; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 63.

²⁰³ Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970), 79.

²⁰⁴ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhi usûli’l-Pezdevî*, 3/344.

tanımlanmaktadır. Bu nedenle hükmün varlığı illetin varlığına bağlıdır ve illet bulunmadığında hüküm de bulunmaz.²⁰⁵ Örneğin içkide iskâr/sarhoş etme²⁰⁶ vasfı bulunmaktadır. Bu sıfat nedeniyle şarabın içilmesi haramdır. Ancak içki yasağının hikmeti (el-Mâide 5/91) içkinin insanlar arasında kin ekip düşmanlığa sebebiyet vermesi, kulu namazdan ve Allah'ı anmaktan alıkoymasındadır. Bu daha çok iskârın aklı perdeleyip onun sağlıklı çalışmasına engel olmasındandır. Öyleyse bir hükümdeki hikmet ile illet farklı şeylerdir. Bu durumda hükümde sarhoşluk olgusuna mı yoksa sarhoşluğa sebep olan içkiye mi odaklanılmalıdır? İçkinin haram kılınmasındaki hikmet onun tüm kötülüklerin sebebi olması özelliğidir. Elde edilen kıyas neticesinde kendisinde sarhoşluk vasfı bulunan örneğin nebîz²⁰⁷ ve benzeri her türden içkili madde bu haram kapsamına girmektedir. Bu ayette hüküm hikmetiyle birlikte zikredilmektedir. Fakat hikmetin yahut gerekçenin ilgili olayda her zaman bulunmaması da -içki içmenin ardından muhtemel kötü sonuçların ortaya çıkmaması- mümkündür. Böyle bir durumda içki yasağının kalkmasından söz edilemeyeceğinden usulcüler, hükümleri objektif vasıflara dayandırma gereği duymuşlardır. Bu nedenle mevcut içki yasağı da “sarhoş edici özellik” gibi objektif ve açık bir vasfa bağlanmıştır. Usulcüler bu ve benzeri örneklerde hükmün, hikmetinin her bir olayda açık ve objektif olarak tespit edilememesi ya da hikmetin bulunamaması nedeniyle bilhassa hikmette bulunan sübjektif durumun önüne geçme adına²⁰⁸ hükümleri, ta'lilde muteber olan hikmeti içerdiği kabul edilen objektif vasıflarla gerekçelendirme²⁰⁹ yoluna gitmişlerdir. Bu bahsedilen hükmün illetidir. Bu vasfa illet denildiği gibi zamanla el-ma'na, el-maslaha, el-hikme, menât/sebep, bâ'is²¹⁰/delil, el-vasfu'l-câmi' gibi isimler de verilmiştir.²¹¹

Sebeb ise hükmün teşrî'i ile açık bir uygunluk taşıyın ya da taşıyın şâri'in, varlığını hükmün varlığı, yokluğunu da hükmün yokluğu için alâmet kıldığı durumu ifade eder.²¹²

²⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/9; Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Kitâbî Yayinevi, 2010), 21.

²⁰⁶ Kur'an'da pek çok hükmün illet ve sebepleri apaçık ortaya konulmuştur. Ancak bunlar farklı biçimlerde olmaktadır. İletli ispat yollarına örnekler için bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, ed. Tâha Câbir Fayyâd el-Alvânî (Muessesetu'r-Risâle, ts.), 139-155; Gazzâlî, *Mustasfa*, 808-813; Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 91-97.

²⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/233.

²⁰⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâi Yorum*, 53.

²⁰⁹ Koca, “Hikmet”, 37/517.

²¹⁰ Bâ'is şâri'in genel anlamda hüküm koyuş amacı demek olan hikmeti içeren şey, şâri'i hükmü vazetmeye sevk ettiren şey demektir. Bk. Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâi Yorum*, 16-17.

²¹¹ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 333; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 79.

²¹² İbrahim Kâfi Dönmez, “Sebeb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/244.

Eğer hüküm ile uygunluk taşıyorsa hem illet hem sebep; hüküm ile kendisi arasında açık bir uygunluk görülüyorsa sadece sebep denir.²¹³ Sebep için usulcüler farklı tanımlarda bulunmuşlardır. Bu ihtilaf kelimeye yüklenen anlamın bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.²¹⁴ Usulcülerin üzerinde anlaştığı konu sebebin, hükme ulaştırıcı bir yol olmasıdır. Vaz'î hüküm olan sebeple illet bu anlamda birbirine karıştırılmamıştır. Sebep illetten daha umumdur ve her illet sebeptir ancak her sebep illet değildir.²¹⁵ Zira sebep hükmün varlığını belli eden vasıf ya da işaretlerdir. Yokluğu hükmün yok oluşunu varlığıysa hükmün meydana gelişini gerektirmemektedir. Şayet sebepler tekrar ediyorsa hüküm de tekrar eder. Namaz vakitleri girdikçe namazın, ramazan ayı girdikçe orucun mükellefe farzîyetinin tekrarlanması gibi.²¹⁶

Bütün bu nedenlerden sebep, hükmün dışında bir şey yani hükmün mevzuu olmadığı gibi müessiri de değildir. Yukarıda verilen namaz ile vakitleri arasındaki ilişki bu açıdan güzel bir örnektir. Namazın farzîyetinde vakit, sebeptir. Burada namaz ile vakit arasında doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Zira vakit, namazın bir cüzü değildir. Ayrıca namazın vücûbiyetinde tesir edici bir rolü de yoktur ve vakit sadece farzîyet için bir sebep olmaktadır.²¹⁷ Genel anlamda hikmetin hükmün konuluşunun manevi gerekçesi, sebebin ise hükmün varlığının maddî gerekçe ve göstergesi olduğu dikkate alınca hikmet ile sebep arasındaki bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Nitekim mevzuyu hikmet sebep ilişkisi bağlamında değerlendiren Molla Fenârî (ö. 834/1431) illeti etkin sebep (es-sebebu'l-fâ'ilî), hikmeti ise hükmün meşru kılınışındaki bâ'is etken, hükmün meşruiyetinin amaçsal sebebi (es-sebebu'l-gâî)²¹⁸ olarak nitelemiştir. Buna göre mesela kısas hükmünün hikmeti nefsi korumak, bu hükmün sebebi suçsuz bir insanı kasten öldürmektir.²¹⁹

İster İslâm hukukunda ister modern hukukta olsun her hükmün bir müessire bağlanması gereklidir. Bu nedenle hükme bağlanması gereken ilk şey, illettir. Eğer illet mevcut değil

²¹³ Hüküm ile uygunluk taşıyan ya da hüküm ile uygunluk bulunmayan sebebe örnekler için bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, 261-264.

²¹⁴ Dönmez, "Sebep", 36/246-247.

²¹⁵ Yavuz, "Sebep-İlet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış", 74.

²¹⁶ Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", 109.

²¹⁷ Kara, "Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebeb", 9-10.

²¹⁸ Haçkalı, "Osmanlı Erken Klasik Döneminde Telif Edilen Fıkıh Usûlü Eserlerinde Makâsıdu's-Şerî'a", 247; Rabi'ah, *es-Sebeb 'inde'l-usûliyyîn*, 2/22-23.

²¹⁹ Müntehâ Maşalı, "Dini Hükümlerin Genel Gayelerinin Ceza Hukuku İle İlişkisi", *Kesit Akademi* 4/17 (2018), 57; Ferhat Koca, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/516.

ya da hükme müessir olmaya uygun değilse bu durumda hüküm, sebebe bağlanır. Bunda da başlangıçta hükmün kendisine bağlanacağı sebep, illet hükmündeki sebeptir. Eğer hükümde illet ve çeşitleriyle beraber sebep yok ise müessir olarak şarta; o da yok ise alamete bağlanması gerekir. Hükmün bir şeye bağlanma zaruretinden dolayı da hükmün konulmasına müessir olan şeyleri kuvvet derecesi açısından illet, sebep, şart ve alamet olarak sıralamak mümkündür. Mevcut durumda hikmet illete bağlı ancak ondan farklı olan, bir manada hükmün semeresi şeklinde açıklanabileceği bir konumdur.²²⁰

Başka bir ifadeyle sebep; bir insanın bir fiili niçin yaptığının ya da hükümle eylem arasındaki maddi münâsebeti ortaya çıkarmaya ilişkin sorunun; illet, hükümle eylem arasındaki anlam bağlantısını ve uygunluk ilişkisini ortaya çıkarmaya yönelik sorunun; hikmet ise şâri'in bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabı olmaktadır. İlet ve sebep hükmün bizzat kendileri üzerine inşâ edildiği kavramlar, hikmet daha çok hükümle sağlanmak istenen fayda/maslahat ya da hükmün konuluş gayesi olmaktadır. Bu noktada illetle hikmet arasında şöyle bir farklılık daha bulunmaktadır. İlet büyük ölçüde tek tek hükümler için söz konusudur ve şâri'in bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümler bütünü için söz konusudur ve şâri'in genel amaçlarına ilişkindir.²²¹ Bu anlamda hikmet; hükmü ve teşrî'i gerektiren sebep, illet ise bu sebebe uygun, onu ihtiva eden açık, zapt edilir bir vasıftır ve kıyasta hüküm bu vafı bina edilir.²²² Hükmün illeti onu mucibi/nedeni, zorunlu olarak gerektireni, hükmün hikmeti ise hükmün varlığını gerektirmeyendir.²²³ Şu hâlde hikmet, fıkhîta genelde temel maksat, gaye anlamında kullanılmaktadır. Bu durum hikmetin fayda kabilinde mükellefe bakan yönünün daha öncelikli olduğunu göstermektedir. Zira şer'î hükümlerde hedeflenen maddi ve manevi faydalar hikmet-i teşrî'iyeye'nin konusunu teşkil etmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında denilebilir ki hükümler, hikmetleri sebebiyle meşru kılınmıştır. Ancak bu hükümler, hikmetler üzerine değil, illetler üzerine bina edilmektedir. Hikmetin hükümde müessir olma gibi bir fonksiyonu yoktur. Nitekim illetin

²²⁰ Kara, "Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebeb", 2.

²²¹ Koca, "Hikmet", 17/516; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 80.

²²² Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 80.

²²³ Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *el-Usûl (Tesîsu'n-nazar ile birlikte)*, thk. Mustafa Muhammed Kubbanî (Beirut: Dâru İbn Zeydûn, t.y), 172. Özdemir'in tespitine göre illet ile hikmetin ıstılâhî anlamda ayırımını ilk defa açıkça yapan usûlcü Kerhî'dir (ö. 340/952). Bk. İbrahim Özdemir, "Usûlcülerde Hikmetle Ta'îl", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/21* (2018/3), 757.

yok olması hükmün de yok olmasını gerektirirken hikmetin yok olması durumunda hüküm baki kalır.²²⁴ Bir başka ifade ile hükümler, hikmetleri gerçekleştirmek için konulurlar. Bundan dolayı şer'î hükümlerin hedefi illeti değil hikmeti gerçekleştirmektir.²²⁵ Bu da o hükümden çıkacak olan faydanın temin edilmesidir.

Hükmün illet üzerine inşa edilmesinin sebepleri;

1. Hükümlerdeki hikmet bazen açık bazen kapalı (hafî)²²⁶ olarak dış duyularla kavranamaz oluşu. Başka bir ifade ile bu kapalılık durumunda hükümdeki hikmet dış duyuların herhangi biriyle tespit edilemeyip kavranılamamaktadır. Hatta bazen bu durumda hikmetin varlığının olup olmadığı bile tespit edilemez.²²⁷ Taabbüdî kapsamda görülen ibadetlerde mevcut olan hikmet (hafî) genellikle bu şekildedir. Bunların künhüne vakıf olmak zor gözükmemektedir. Ancak bu durum taabbüdî ahkâmda hikmetin olmadığına değil bilakis gizli bir hikmetin varlığına bize sevk eder. Benzer durum muâmelât kapsamındaki ibadetlerde de gözükmemektedir. Örneğin alışverişin caiz kılınmasının hikmeti, insanların ihtiyaçlarını gidermekteki sıkıntıyı savmaktır. Ancak ihtiyaç gizli bir şeydir. Yapılan mübadelenin bir ihtiyaç dâhilinde olup olmadığı bilinemez. Ayrıca ihtiyaç munzabıt değildir. Zaman, durum ve kişiye göre değişkenlik arz edebilmektedir.

2. Bazen de hikmet sübjektif olduğundan hükümde takdiri olur, munzabıt olmayıp kişilere göre değişkenlik arz eder. Bahsedilen nedenlerden ötürü bir kaide altına alınamaz. Şayet böyle bir durumda hüküm hikmete bağlanırsa hükümlerde kargaşa ortaya çıkacağından teklifi hükümlerde bir uyumluluk, devamlılık ve tekdüzelik oluşamayacağından dini ahkamda çözümlenme ve dağılmalar eksik olmayacaktır.²²⁸ Örneğin Ramazan ayında hastaya, yolculuk esnasında kişiye oruç tutmamasına ruhsat verilmesinin hikmeti meşakkat yani güçlüğü kaldırmaktır. İleti ise yolculuk veya hastalıktır. Bu nedenle hastalık ya da yolculuk durumunda oruç tutmak meşakkat meydana getirmese bile bu ruhsattan yararlanma hususunda (el-Bakara 2/183-4) kişi özgürdür. Benzer durum yolculuk esnasında dört rekatlık namazların kısaltılması ya da namazların cem'i gibi durumlarda

²²⁴ Kerhî, *Usûl*, 172.

²²⁵ Adnan Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004)*, 126-127.

²²⁶ Abdülhakîm Abdurrâhman Es'ad, *Mebâhisü'l- 'ille fi'l-kıyâs 'inde'l-usûliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 106.

²²⁷ Sâmerrâî, *el-Hikmetu 'inde'l-usûliyyîn*, 100.

²²⁸ Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 159.

da mevcuttur.²²⁹ Aslında burada meşakkate hikmet denilmesi mecazidir. Zira meşakkat seferin hikmeti değildir. Aksine hikmet gereğince meşakkatin izalesi gerekmektedir.²³⁰ Buna mukabil dinen yolcu vasfına haiz olmayan fırıncı, hamal ve yaz sıcağında çalışmak zorunda kalan meslek sahipleri en ağır meşakkate maruz kalsalar bile ne namazlarını kasredebilir ne de orucu erteleyebilirler. Zira hükmün hikmeti olan meşakkat mevcut olsa bile hükmün illeti olan yolculuk hali bu durumda mevcut değildir.²³¹

Bu nedenle hükmün hikmeti olan meşakkat sınırları tamamen çizilebilecek (munzabıt) bir şey değildir. Zira verilecek hüküm, zaman, mekan ve kişiye göre göreceli²³² olacağından ihtimallere göre değişiklik yaşayacaktır. Bütün bunlara ek olarak şer'î hükümde genelde tek bir illet bulunmasına rağmen bazı durumlarda birden fazla hikmet de tespit edilebilir. Örneğin yolculukta meşakkatle birlikte zaman darlığı, eşyaların çalınma riski, yol arkadaşını kaybetme, öngörülemeyen zorluklar ya da yol vasıtasını kaçırma gibi hikmetler²³³ de bu durumda namazı kasra neden olabilirdi. Sayılan bütün nedenlerden dolayı hüküm, bu durumdaki tek bir hikmet üzerine bina edilirse sıkıntı doğar. Dolayısıyla hükmün konulmasında (munzabıt) değişmeyen, herkese aynı olan, açık ve belirli sebebe dayandırılması gereken bir şey olmalıdır ki bu da illettir. Bu nedenle illet; hükmü vaz ettiren ve onun konulmasındaki müessir neden; hikmet ise; hükmün konmasına sürükleyici sebep ve hükümden güdülen gaye²³⁴ olmaktadır.

3. İletin genelde hikmeti içermesidir. İletler her ne kadar hükmün etkeni ise de mana olarak amaçtan da uzak değildir. İletin bu kuşatıcı yapısından ve çoğu kez illetin nesnel, hikmetin ise öznel bir durum teşkil etmesinden usulcüler yöntemlerinde hikmet yerine illete alan açmaktadırlar.²³⁵

²²⁹ Hallâf, *İlmu usûli 'l-fikh*, 64-65.

²³⁰ Heyet, *Mu'cemu mustalahâtu 'l-ulûmi 'ş-şer'î* (Riyad: Medînetü'l-Melik Abdi'l-Azîz li'l-Ulûm ve't-Takniyye, 1439/2017), 710.

²³¹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 79; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 150; Heyet, *Mu'cemu mustalahâtu 'l-ulûmi 'ş-şer'î*, 710; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 64-65.

²³² Rabi'ah, *es-Sebeb 'inde 'l-usûliyyîn*, 2/19.

²³³ Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?", 84.

²³⁴ Hallâf, *İlmu usûli 'l-fikh*, 65.

²³⁵ Taha Abdurrahman'ın hikmet illet ilişkisine hukuk-ahlak perspektifinden ele alması konuya özgün bir yaklaşımdır. Ona göre şer'î hükme eşlik eden ve mükellefin amacı olan en üst değer adı hikmettir. Hikmetin âli bir değer oluşu hikmeti temel almada ahlakî bir anlam kazanmaktadır. Şer'î hükümde bir amacın mutlaka var olması her bir gayede de mutlak anlamda muayyen bir maslahatın varlığını gerektirmektedir. Bu manada hükümde bir ahlaki aslın deveranı şer'î hükmü ahlakî ve fikhî yön olmak üzere iki fonksiyonun olmasını gerektirmekte ve şer'î hükmü incelerken sadece kendisinin gerekli kıldığı teklifi değil, bu teklife eşlik eden ahlaki unsurun da dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda hükmün ahlakî yönünün (hikmetinde) manevî anlamda bir denetimi zorunlu kılması, mükellefin salah veya

Hükmün vazedilmesinde hedeflenen husus ve gerçekleştirilmek istenilen menfaat hikmettir. Bu anlamda hükmün vaz edilmesinden amaçlanan maslahatı temin ettiğinden hikmete hakiki illet²³⁶ de denilmiştir. Buna rağmen şarî'in hükmün konulmasında gözettiği bu amacın hükmün ifasından sonra gerçekleşip gerçekleşmediği genelde takdirdir. Bu nedenle öngörülen celb-i menfaat ya da def-i mefsedetin gerçekleşip gerçekleşmemesi hükmün varlığı veya yokluğu üzerinde etkin değildir. Örneğin fuhşiyât veya münkerden alıkonulmak namazın hikmetlerinden (el-Ankebût 25/45) biridir. Ancak illeti değildir. Hayasızlık ve kötülükten kendini alıkoyan kişinin üzerinden namazın farziyeti düşmemektedir. Ya da her namaz kılan kişinin kendisini münkerden alıkoyduğu veya fuhşiyat tabir edilen fiillerden uzak durduğunu söylemek zordur. Hac esnasında hacılar için bir takım menfaatin temini (el-Hacc 22/28) bu ibadetin hikmetlerinden biridir. Hac ibadeti esnasında ayette bahsi geçen faydadan nasiplenemeyen bir kişinin hac ibadeti kendisinden yine de düşmemektedir. Bu nedenle hikmetin bizzat nas da mevcudiyeti²³⁷ onu hükmün varoluş gerekçesi kılmamaktadır.

Hikmet maslahat²³⁸ ve makâsîd olarak da tanımlanmıştır.²³⁹ Naslardaki adalet, ahlak ve faydaya yönelik genel normlar veya bunlara delalet eden çok sayıdaki ifadeler dinde

fesada dönük eylemlerini kontrol altında tutması nedeniyle hükmün gâî ta'lî'i olmaktadır. Hükmün fikhî yönünün "sebebî ta'lî", ahlaki tarafının ise "gâî ta'lî" üzerine kuruluşu hükümde bulunan ahlakî yönü fikhî tarafın maksadı, fikhî yönü de ahlakî tarafın vesilesi haline getirmektedir. Maksadın vesileye üstün olması kuralı nedeniyle, hükmün maksadı olan ahlakî yön, vesile konumundaki fikhî tarafa karşı bir üstünlüğe sahip olmaktadır. Bu nedenle dini hükümlerde gâî ta'lî'e/hikmete gösterilecek önem, sebebî ta'lî'e verilecek önemden daha çok olmalı ve hükmün fikhî yönü, ahlaki kısmın hakemliğine başvurmakla bu şekilde hükümdeki fikhî çabanın yönünü ahlak belirlemelidir. Başka bir ifade ile dini hükmün ahlakî ya da fikhî taraflarının her ikisini de kuşatan amaçlılık, hükümde istinbat elde edilirken ahlakın usulcüler üzerinde denetleyici bir rol ifa etmesini gerektirmektedir. Bk. Müntheha Maşalı, "Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 197-202.

²³⁶ Fatih Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 106.

²³⁷ Verilen örnekte olduğu gibi bazen nas da hikmetler belirgindir. Bazen de belirgin olmaz. Ayrıca hükümde hikmet bulunmayıp illet ve hükmün de bulunmaması umumi bir durumdur. Hikmet ve illetin bulunmadığı yerde de kıyas cari olmaz. Hikmetin bulunup, illetin bulunmadığı ve bu nedenle üzerinde herhangi bir hükmün verilmediği durumlar da vardır ancak bu türden örnekler nadir ve istisnai bir durumdur. Bu anlamda genelde hikmetin bulunduğu yerde illetin bulunmaması nadirdir. Bununla ilgili birkaç örnek için bk. Bakal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi*, 271-272.

²³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/13. Fıkıh ilminde maslahatın varlığı, lehte ve aleyhte ki görüşler ve İslâm hukukunda maslahatı dikkate almanın meşruiyeti, maslahatın zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât kısımları ve bunlara dair değerlendirmeler için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 269-318; Haçkalı, *İzzeddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 42-49, 82-203; İhsan A. Bagby, "Klâsik İslâm Hukuku Teorisi'nde (Fıkıh Usulü'nde) Maslahat Meselesi", çev: Şükrü Selim Has, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Bahar 2003), 155-64; Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Bahar 2003), 31-57.

²³⁹ Nüreddîn b. Muhtâr el-Hâdemî, *İlmu makâsıdu's-şerî'a* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1421/2001), 20-21; 'Adnân -Rubâba'a, "'Alâkatu makâsıdu's-şerî'a bi'l-'illeti ve'l-münâsebeti ve'l-hikmeti dirâseten

maslahat düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu naslardaki asıl kasıt mükelleflerin maslahatlarını celb etmesine ve mefsedetlerini engellenmesine olan ihtiyaçtır.²⁴⁰

Maslahat sözcüğünün yararı sağlama ve zararı defetme anlamındaki²⁴¹ yaygın kullanımı bu kavramın hikmete paralel bir anlam içerdiğini düşündürse bile hikmeti salt maslahat olarak tanımlamak yeterli değildir. Bu nedenle bir fiilden meydana gelen maslahat ve hikmete; hikmet ve maslahatın fiilin sonunda gelmesi hasebiyle “gaye”, fiilin semeresi ve sonucu olması münasebetiyle “fayda”, failin o fiilden matlub ve maksut olması bakımından “garaz/maksat”, faili o fiil üzerine sevk eden, bir sâik ve sebep olmasından “illet-i gâiyye” isimleri de verilir.²⁴² Hükümlerin konuluşunda kullara yönelik bir, maslahatın olması gerektiği²⁴³ düsturu İslâmî hükümlerin iki saç ayağının varlığını elzem hale getirmektedir. Bunlar hükmü vaz eden ve buna muhatap olan kitledir.

Bu açıdan hikmetin kula dönük fayda yönü bir şekilde ifade ediliyor olsa bile genellikle zor olan kısım hükmü vaz eden rabbın hükümdeki kastıdır. Hikmet nazarıyla kula yönelik bir maslahatın elde edilmesi ya da bir mefsedetın giderilmesi dünyevî maslahat açısından zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısımdır. Zarûrât-ı hamse olarak dile getirilen can, din, akıl, nesil ve malın muhafazası şâri‘in İslâm dinindeki genel amaçları²⁴⁴ olarak öne sürülmektedir. Bu durum bir yönüyle kulların genel fayda ve maslahatlarını da temin etmektedir.²⁴⁵ Bu anlamda hikmet, hükümlerin teşri‘ kılınmasına kaynaklık eden ve şâri‘in öncelediği makâsîd ve maslahatlar olduğundan zarûrât-ı hamseyi de içkindir. Örneğin içkinin haram kılınması akıl, can, mal, nesil ve dinle alakalıdır. Her ne kadar ilk

te’siliyyeten fikhîyyeten”, 1216; Haçkalı, *İzzuddîn b. Abdisselâm’da Maslahat Nazariyesi*, 83; Fetullah Yılmaz, *İslâm Hukukunda Vesâil – Makâsîd İlişkisi* (Ankara: Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 2009), 80.

²⁴⁰ Ubeydullâh b. Mes‘ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, (Beyrut, 1419/1998), 2/134; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyetu’l-Arabî, 1973), 316.

²⁴¹ Gazzâli, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 470.

²⁴² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 285-286; Kara, “Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası”, 16. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 82.

²⁴³ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/288.

²⁴⁴ Zarûrât-ı hamsenin cezalandırma ve İslâmî hükümlerdeki yansımaları için bk. Maşalı, “Dini Hükümlerin Genel Gayelerinin Ceza Hukuku İle İlişkisi”, 74-81; Nazım Büyükbâş, “İslâm Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (2013/1), 149-164; Yusûf Hâmid el-‘Âlim, *el-Makâsîdu’l-‘amme li’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye* (Riyad: ed-Dâru’l-Âlemiyye li’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, 1415/1994), 203-568; Muhammed Sa’d el-Yûbî, *Makâsîdu’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi’l-edilleti’ş-şer’iyye* (Riyad: Dâru’l-Behce, 1418/1998), 192-303; Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 55-59.

²⁴⁵ Koca, “Hikmet”, 17/514.

bakışta içkinin akla verdiği zarar ön plana çıksa bile onun cana, mala, nesle ve dolayısıyla dine verdiği zarar akla göre tali derecededir.²⁴⁶ Bu türden hükümlerin tamamına bakıldığında bunların şâri'in temel amaçlarına uygun olduğu gibi insanların maslahatlarına da muvafık olduğu görülecektir. Bu nedenle usulcüler hikmeti genelde “celb-i menfaat def'i mefsedet” kapsamında değerlendirmişlerdir.

1.2.1.2. Hikmet ve Ta'lîl Problemi

İslâm alimleri Allah'ın fiillerinin -tekvîni veya teşrî'i- bir hikmete dayanıp dayanmadığıyla ilgili bir takım fikirler ortaya atmışlardır. Bu minvaldeki tartışmalar kelâm ilminde (hüsün-kubuh, aslah, vücûb 'ale'l-lâh ve ilahi fiillerde hikmet gibi) daha çok yer almakla birlikte bunların fıkıh alanındaki yansıması genelde şer'î hükümlerin gerekçelerinin bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Özellikle hikmet ile Allah'ın emir ve yasaklarının illetlenip illetlenemeyeceği konusu kendisinde kıyas, illet, sebep, maslahat ya da makâsîd ile ilgili bir konu barındıran her türden eserde üzerinde sıkça durulan konular arasındadır. Bu tür tartışmalar nassın ta'lîli ve hikmetle ta'lîl çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bölümde bu iki konu etrafında şekillenen tartışmalara yer verilecektir.

Bir hükümde hikmete dayanarak işlem yapılıp yapılmayacağı (hikmetle ta'lîl) kıyasın meşruiyetinin teorik düzlemde temellendirilmesine yani nasların ta'lîl edilebilir (muallle) olduğunun ortaya konmasına bağlıdır.²⁴⁷ Ta'lîl kavramı nasların konuluş amaçlarını ve hükümlerin bağlı buldukları özellikleri bilme yolunda gösterilen çabayı ifade eder.²⁴⁸ Fıkıh ilminde bir hüküm ya da eylemin illete dayandırılmasını ifade eden ta'lîl bilhassa kıyasın dolayısıyla zannın meşruiyetini temellendirmek için izah edilmesi gereken önemli bir kavramdır.²⁴⁹ Nasla ortaya konmuş hükmün uygulama alanını genişletmek manasında olan kıyas işleminin gerçekleştirilebilmesi, o hükmün illetinin araştırılıp ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Kıyasın hüküm çıkarmada meşru bir yöntem olabilmesi nasların ta'lîl edilebilirliğinin; nasların ta'lîl edilebilirliği de Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilebilirliğinin ortaya konulmasına bağlıdır. Bu bağlılık sebebiyle, aralarında teorik tartışmalar ve bazı ifadelerinde kapalılıklar bulunsa da Sünnî kelâmcı ve usulcülerin

²⁴⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 6.

²⁴⁷ Hacı Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/512.

²⁴⁸ Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, 5.

²⁴⁹ Yasemin Yıkar, *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 41-42.

hemen tamamı Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla muallel olmasını kabul etmişlerdir. Aksi durumda nasların ta'lîlinden ve kıyasın meşruiyetinden söz etmek paradoksal bir durum olurdu. Ancak Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilebilir olduğunun kabulü zorunlu şekilde bütün nasların ta'lîle elverişli olduğunu ya da kıyasın bütün hükümler bakımından meşru sayıldığını kabul etmeyi gerektirmemektedir.²⁵⁰ Bu anlamda dini hükümlerin ta'lîli; zahir ve munzabıt vasıfla, illetle içkin muayyen münâsib vasıfla/hikmetle ta'lîl ya da mutlak anlamda maslahat ve hikmetlerle gerekçelendirilme gibi ta'lîl kategorilerini kapsamaktadır.²⁵¹

Kategorik olarak bu konuların bir uzantısı konumunda öncelikle İslâm hukukçularının, hükümleri taabbüdî ya da ta'lîli şeklindeki kısımlandırmasından söz etmek gerekmektedir. Taabbüdî hükümler dinin sabitelerini (değişime kapalı olan), ta'lîli olanlar ise değişime imkânı olanlarını ifade eder.²⁵² Nitekim şer'î hükümlerde nasların ta'lîli noktasında aslı "ta'lîli" ya da "taabbüdî" olan hükümler şeklinde ikili bir yaklaşım mevcuttur. Buna bir kısım Hanbelî ve Malikî usulcülerin nassın ta'lîl edildiğine dair bir delil bulunmadıkça nassın muallel olamayacağını söyleyen üçüncü bir grup da eklenir. Ta'lîli kabul edenler aksine bir delil olmadıkça nas da asıl olanın ta'lîl olduğu görüşündedirler. Hanefîlerin de içinde bulunduğu cumhurun metodu²⁵³ da bu şekildedir.

²⁵⁰ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 86. Kıyâsın meşruiyetine dair Kur'ân, sünnet, icmâ' ve bazı akli deliller için bk. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, 5/26-124.

²⁵¹ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 10.

²⁵² Mehmet Erdoğan, "İmam Şâfiî'de Ta'lîl ve Taabbüdilik Dengesi", ed. Mahfuz Söylemez, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 139.

²⁵³ Ögüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, 27.

Haricîler,²⁵⁴ Şîa²⁵⁵ ve bir kısım Mu'tezilî²⁵⁶ âlim taabbüdî konularda kıyasın aklen imkânsız olduğunu iddia ederken²⁵⁷ Zahirî mezhebinden İbn Hazm (ö. 456/1064)²⁵⁸ nasları, içerdikleri hükümler nedeniyle sırf taabbüdîlik (muallel olmayan) kısmına almakla hakkında muallel olduğuna dair delil bulunmadıkça²⁵⁹ norm olarak nasların ta'lîl edilemeyeceğini savunmakta ve dini hükümlerde kıyası reddetmektedir.²⁶⁰ İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) başta olmak üzere Zâhirîlerin tamamının Allah'ın herhangi bir şer'î hükmünde veya onun fiillerinin hiçbirinin bir illet nedeniyle vaz edilmedikleri görüşünde olduklarını aktarır. Nitekim Dâvûd ez-Zâhirî'ye kadar ki dönem içinde nasların ta'lîl edilmeyeceğine dair bir ihtilaf henüz mevcut değildir.²⁶¹ Taabbüd sahasını geniş tutan Zâhirîlere göre herhangi bir konunun hükmünün belirli bir neden için konulduğu nasslarda hüküm direk bildirilmişse bu hükmün sadece sebebin bulunduğu o meselede uygulanması gerekmektedir.²⁶² İbn Hazm'a göre kimse dinde rey ile hüküm

²⁵⁴ Zekeriyâ Abdulazizoğlu, *Hanefî Doktrininde İbadet ve Ceza Konularında Kıyas Yönteminin Kullanışı (Bedâiu's-Sanai' Çerçevesinde)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 35; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 71.

²⁵⁵ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 108-109. Şîa'ya göre ne kadar küçük ve önemsiz bile olsa ibadet veya muâmelâta dair her iş ya da olay için Allah'ın bir hükmü vardır. Hz. Muhammed (a.s) hayatta iken bunlara dair hükümleri bilmiş ve kendi zamanında bilinmesine ihtiyaç olanları ümmetine aktarmıştır. Peygamber'in vefatı akabinde Şîa nezdinde imam kabul görenler Peygamber'in vasisi olmalarından ötürü bu türden bilgilere de varis olmuşlardır ve her bir imam kendi yaşadığı dönem içinde ihtiyaç olan konularda hükümler bildirmişlerdir. Bu nedenle kıyasa başvurulması Şîi literatüründe teorik olarak gerek duyulmamaktadır. Başka bir ifadeyle Peygamber'in (a.s) vefatı akabinde dinî bilgi masum imamlardan alınır. Nitekim Şîi İmamiyye koluna göre şer'î hükümlerde kıyas yapılırsa din elden gider. Ayrıca kıyas re'y/görüştüyle amel etmektir. Şer'î hükümler ise kişisel görüşlere dayanılarak ortaya konamaz. İmam ve vasilere gelince onlar günahsız oldukları için şer'î hüküm istinbâtında Allah tarafından korunmuşlardır. Bk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, çev. Ahmed Meylani, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1983), 375-376.

²⁵⁶ Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845) ve talebesi Câhiz (ö. 255/869), Yahyâ el-İşkâfî (ö. [?]), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-9), Cafer b. Harb (ö. 236/850-1[?]) gibi Bağdat Mutezilîlerinden Nazzâm'a tabi kişiler kıyasın meşruiyetinin aklen imkânsız olduğu düşüncesindedirler. Nazzâm, kıyası reddeden ilk kişidir. Nitekim talebesi Câhiz, Nazzâm'dan şunu aktarır: Şayet Sahabiler kendilerine emredilen şeylerle amel edip rey ve kıyas gibi şeylerle uğraşma zahmetine girmeselerdi aralarında vuku bulan anlaşmazlıklar çıkmaz boş yere kan dökülmezdi. Bu grubun görüşlerinin dayandığı gerekçeler için bk. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/114-121; Yıkar, *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas*, 75-84; Nizamettin Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas'la Şîi Caferiler'deki Akl'ın Mukayesesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2004), 13; Apaydın, "Kıyas", 529-531; Mûsâ, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, 370-371; Ebû Mu'nis, *Menhecû't-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fî't-teşrî'i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten*, 40.

²⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, nşr. Nâcî es-Suveyd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2009), 2/190.

²⁵⁸ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 190; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 81-82, 99-108.

²⁵⁹ Haçkalı, *İzzeddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 149.

²⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/24.

²⁶¹ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 340.

²⁶² Muhammed Ali Acar, *İbn Hazm'ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 22. İbn Hazm'a göre dünyada bütün sapkın görüşlerin esası Allah'ın fiillerinin kulların maslahatını amaçlayan illetlere dayalı olduğu önermesi oluşturmaktadır. Bu fikirlerin detayları ve İbn Hazm'ın bu önermeye dair eleştirileri için bk. Acar, *İbn Hazm'ın Hanefîlere Yönelik Kıyas*, 28-31.

koyamaz.²⁶³ Kıyas batıldır ve batıllığı Allah katında kesindir. Dinde kıyasla hüküm vermek helal değildir.²⁶⁴

Zâhirîler, şer'î kıyası inkâr etmekle kalmamış, şeriatın bunu yasakladığını da iddia etmişlerdir. Bu nedenle İbn Hazm, Hz. Peygamber'den (a.s) aktarılan Muâz b. Cebel²⁶⁵ ile ilgili rivayeti sahih görmemektedir. Bilindiği üzere dini hükümlerde re'y ile ictihâd yapılabileceğine ya da benzer hükümlerde şer'î kıyasın icra edilebileceğine dair en güçlü argümanlardan biri bu rivayettir. Buradan İbn Hazm'ın şer'î hükümlerde ta'lîli kabul etmemekle birlikte mevcut hükümlerin sebeplerinin olmadığını iddia ettiği çıkarımına gidilmesi yanlış olur. Bilakis ona göre Allah bu hükümlere bunları sebep kıldığı için sebeptirler.²⁶⁶ Bir takım anlam ve faydaları olacaktır. Ancak bu türden sebeplere yaslanarak ilgili nassın hükmünü başka benzer bir hükme taşımak uygun değildir.²⁶⁷ Yoksa Allah bütün fiillerinde mutlak hikmet sahibi, hükmünde adil, yapıp ettiklerinde saçmalık barındırmayan ve hiçbir şekilde zulmetmeyen bir varlıktır.²⁶⁸

Bütün bunlara ek olarak bu minvalde görüş belirten Müslümanların temel endişesi; vaz edilen hükümlerde Allah'ın hangi gaye ve illeti gözettiğinin insanlar tarafından tam olarak tespit edilemeyeceği endişesidir. Onlara göre ontolojik olarak insanoğlunun, Allah'ın hüküm koyarken hangi gaye ve illeti gözettiğini kesinkes tespit etmesi imkân dâhilinde değildir. Bunlarla ilgili yapılacak bir tespit ancak zan ve tahminden ibaret olur ve din, tahmin ve zan üzerine inşa edilemez.²⁶⁹ Bu anlamda Allah bir ibadeti farz kılmasından sonra mükelleflerinden o ibadetle ilgili anlam, amaç ya da konuluş gerekçesini düşünmeksizin hükümleri olduğu gibi ifâ etmelerini istemiş olmaktadır.

Nas da kıyasın olabileceğini dolayısıyla hükümlerin ta'lîl edilebileceğini düşünen büyük çoğunluk ise ta'lîl kavramını taabbüdîliğin karşıtı olarak kullanmakta ve nassla ortaya

²⁶³ İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: İnsan Yy, 2016), 64.

²⁶⁴ İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, 67.

²⁶⁵ İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, 65-66. Muâz b. Cebel rivayeti ve bu rivayet hakkındaki değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/208; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/38-49; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 174.

²⁶⁶ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 107.

²⁶⁷ Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 280-284. İslâm dünyasında kıyası reddedenlerin başını çeken İbn Hazm'ın kıyâs bağlamında ehl-i re'ye itirazları, ta'lîl ve kıyasa bakışı ve onları reddine yönelik zikrettiği delilleri ve kıyası kabul edenlerin çelişkilerine yönelik eleştirileri için bk. Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 138-240; Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 56-239.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.), 3/69.

²⁶⁹ Osman Bayder, "İslâm Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi Şer'î Hükümler ve İletleri Bağlamında", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XLIII* (2017/2), 295.

konmuş bütün hükümlerin akıl yoluyla kavranabilir anlamlara dayanmasını mümkün görmekteyiz. Aralarında illetin mahiyeti hakkında bir kısım farklılıklar mevcut olmakla birlikte kıyası bir yöntem olarak kabul eden ve taabbüd sahasını dar tutan Mu'tezile'nin çoğunluğu, Sünnî ulema²⁷⁰ ve özellikle Mâlikî²⁷¹ ve Şafîîler tarafından temsil edilen bu maslahatçı görüşe göre ta'lîl, Kur'ân ve sünnetin bir metodudur. Pek çok nas ta'lîl edilmiş halde varit olmuştur. Sahabe, tâbiün ve onların takipçileri Allah'ın koymuş olduğu ahkâmın, kullarına dönük birçok maslahatla muallel olduğunu belirtmişlerdir.²⁷²

İslâmî hükümlerin konuluş olarak muallel/ta'lîli (ma'kulü'l-ma'na) ya da taabbüdî şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulduğunu²⁷³ aktarmıştık. Bu konuda özellikle İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) bir maslahatı celb ettiği veya bir mefseleti def' ettiği açık olan hükümlerin ma'kulu'l-ma'na, buna açık olmayanların ise taabbüdî olduğu şeklindeki kriteri²⁷⁴ yaygın bir biçimde kabul edilen bir durum haline gelmiştir. Örneğin bir ibadet çeşidi olarak namaz taabbüdî sayılmış ve namaz ile ilgili hükümlerin ta'lîle kapalı olduğu aktarılmıştır. Ayrıca nasslarda ta'lîli kabul eden fakih ve usulcüler elverişlilik açısından ibadet ve muâmelât konuları arasında bir ayrım gözetmiş ve ibadetlerin ilke olarak ta'lîle kapalı, muâmelâtın ise açık olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111)²⁷⁵ ve Şâtîbî (ö. 790/1388)²⁷⁶ gibi usulcüler asıl olanın ibadetlerde taabbüd; muâmelât konularında ise ta'lîl²⁷⁷ olduğunu aktarmışlardır. Bazen aksi olarak ibadette ta'lîl ve muâmelâtta taabbüdî hükümler de olabilmektedir.²⁷⁸ Bu anlamda ilke olarak nasların ta'lîlini kabul eden usulcüler her ne kadar ibadetlerin ta'lîle kapalı, muâmelât meselelerinin ise açık olduğunu belirtirler de ibâdât kapsamındaki hükümlerin belli oranda makul anlam, muâmelâtın da bir tür taabbüdî anlam içerebileceğini belirtmişlerdir.²⁷⁹ Bu anlamda taabbüdîlik sırf ibadet alanıyla sınırlı tutulmamış tamamen makul anlamlı sayılan muâmelât ile ilgili hükümlerde de taabbüdîliğin olabileceği kabul edilmiştir.

²⁷⁰ Apaydın, "Ta'lîl", 39/513.

²⁷¹ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 130.

²⁷² Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 96.

²⁷³ Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 299; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, haz. Mümin Çevik – İbrahim Subaşı – Sabri Çağlayan (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 378-381;

²⁷⁴ Haçkalı, *İzzeddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 135; Apaydın, "Ta'lîl", 39/512.

²⁷⁵ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 203-204.

²⁷⁶ Yusuf Bulutlu, *Muhammed Tâhir b. Âşûr'un İslâm Hukuk Felsefesi İle İlgili Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 42.

²⁷⁷ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 357-359.

²⁷⁸ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 13-14.

²⁷⁹ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 86-88.

Ayrıca dini ahkamda nassın konulduğu hükümlerin ardında yatan hikmetin bilinip bilinemeyeceği ya da nassın üzerinde fikri istimal yürütülüp yürütülemeyeceği açısından taabbüdülik konusunda şer'î hükümler üç başlık altında incelenebilir:

1. Sırf Taabbüdü/tahakkümü olan:²⁸⁰ Hükümünü nasdan alan delaleti açık ve kesin olan hükümler taabbüdülik kapsamında olduğundan “Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur.” formülasyonu daha çok bunun ifade eder.²⁸¹ Bu tür şer'î hükümlerde hükmün illeti ile arasındaki münasebet aklın kavranamamaktadır.²⁸² Değişime kapalı hükümler İslâm hukuk düşüncesinin aslî kimliğini korumayı sağlayan²⁸³ ibadetlerdir. Bunlar hükmediliş nedenleri açık olmayan ve aklın alanına girmediği kabul edilen hükümlerdir. Bu hükümlerde kıyas vuku bulmaz.²⁸⁴ Zira taabbüdü hükümlerde illeti bilmenin imkânı yoktur. Mükelleften beklenen bunları eksiksiz ve vazedildiği haliyle istenildiği gibi ifâ edip yerine getirmeleridir.²⁸⁵ Taabbüdü hükümlerin asıl illeti, Allah'ın irade ve hitabıdır.²⁸⁶ Bu anlamda mükellef kul olması açısından taabbüdü hükümleri ne eksik ne fazla tam emredildiği ya da nehyedildiği şekilde yerine getirmeli ve bunların ibadet ve halisane kulluğun sınanması için konulduğunu bilip ona göre ibadetlerini yapmalıdır.

Gerekçesi ve manası akılla kavranılabilen hükümlere mükellefin nefsi daha isteklidir. Ancak bunların bulunmadığı ve akli gerekçelerin tam oturtulamadığı ibadetlerle şüpheden arı kulluğun kemâli ve samimiyeti ortaya çıkmaktadır.²⁸⁷ İnanç, mukadderât/miktarlar, keffâret miktarı (üç gün oruç veya on fakiri doyurma) belli cezalar,

²⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/215; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/246-247; Şelebî, *Ta 'îlu'l-ahkâm*, 299. Taabbüdü hükümlerin genel ve özel anlamdaki ayrımı için bk. Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 32-42.

²⁸¹ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 53.

²⁸² Haçkalı, *İzzeddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 151.

²⁸³ Recep Özdemir, “Fikhî Hükümlerde Değişim ve Gelişim İmkânı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 54 (Spring I 2016), 215-217; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 13.

²⁸⁴ Şelebî, *Ta 'îlu'l-ahkâm*, 299. Râzî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun izinden giden fukehânın (örneğin Kerhî (ö. 340/952)) ve Mu'tezile'den Cübbâî gibi âlimleri ibâdât bahislerinde kıyasın vaki olamayacağını düşünenler arasında sayar. Şâfiî mezhebinin ise şer'î hükmün keffâret, hadler, ruhsatlar ve mukadderât gibi konuların ispatında kıyası caiz gördüklerini aktarır. Ancak zekattaki nisab ve namaz vakitleri gibi konular bunların dışındadır. Ancak nihayetinde Râzî taabbüdü kapsamında olan ibadetlerde kıyasın muhal olduğunu düşünür. Aktardığı bilgilerden kıyas vaki olabilecek yönü olan ibadet ve muâmelât meselerinde kıyasın cari olduğunu ancak kühüne vakıf olunamayan veya kıyas kabul olmadığı nassen ve aklın belirlenmiş olan konulardaysa kıyas işlemi muhâldir. bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/348-355. Gazzâlî'de keffâret ve had gibi konularda kıyasın cari olduğu düşüncesindedir. Bk. Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/268.

²⁸⁵ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, Ocak 2007), 109.

²⁸⁶ Sabri Erturhan, “Had ve Kıyas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”, *İslâm Ceza Hukuku*, ed. Abdurrahman Eren - M. Refik Korkusuz (Lale Yayıncılık, Nisan 2017), 487; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 24, 98.

²⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/280, 349.

oruç günleri, hac ibadetinde cemerât'a taş atılması, Safa Merve arası sa'y, namaz ve rekatları, zina, kazf gibi ceza hadleri ve adetleri, miras payları, iddet günleri gibi nedeninin akılla izah edilmesinin zor olduğu, ilgili hükümlerin gerekçelerinde doyurucu cevap bulmanın imkân dâhilinde olmadığı ve değişmez yapıya sahip ibadetler bu başlık altında ele alınır.²⁸⁸ Adeti net olarak belirtilen, hakkında herhangi bir takdir ya da yoruma imkân bulunmayan bu tür ibadetlerde zamanla bir değişimden söz edilemez. Bu türden aklın illetini kavrayamadığı hükümlerde kıyasın olmaması demek bunların aklın hiçbir fayda veya hikmetinin olmaması demek değildir. Başka bir ifade ile taabbüdî hükümlerde mevcut olmadığı söylenen illet, genel anlamda maslahat ya da hikmet değil, zahir ve munzabıt anlamındaki illettir. Burada vurgulanmak istenen; şer'î kıyas ile aklın, benzeri olayları aynı hükme bağlamak için bu türden ibadetlerin illetlerini kavrayamadığıdır. Namaz farzîyetinin gerçek illeti tespit edilemediğinden namaz ibadetinin yerine ya da namazın işlenişi hakkında başka bir ibadet ikame etmek mümkün değildir.²⁸⁹

2. Akıl ile kavranılıp ta'lîl edilebilen hükümler:²⁹⁰ Hükümün illetinin nassla doğrudan ya da işaret yoluyla gösterilmesi münasebetiyle gerekçesi ve amacı mükellefler tarafından bilinebilen naslardır.²⁹¹ Genelde "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr

²⁸⁸ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/122; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 109. Taabbüd alanını geniş tutan fakihlerin bu kısma dâhil ettikleri gerek ibadet gerekse muâmelât kısmından geniş bir liste için bk. Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 122-124. Cessâs'ın (ö. 370/981) meseleyi ele alırken 'ilelu'l-mesâlih ve 'ilelu'l-ahkâm ayrımı dikkat çekicidir. Ona göre 'ilelu'l-mesâlih sonradan vuku bulan olayların kendisine kıyas edilebileceği illetler değildir. Hüküm de bulunan maksat, hikmet ve manadır ve ancak vahiy ile bilinebilir. 'İlelu'l-ahkâm ise hükme alamet olması için konulan illettir. Nitekim Cessâs 'ilelu'l-ahkâm'ın maslahat illetleriyle kıyaslanamayacağını 'ilelu'l-mesâlih kapsamındaki tevkiî nitelikte olduğunu aktarmakta ve buna Hz. Musa ve Hızır kıssasını örnek vermektedir. Bu anlamda Kur'ân'da ahkam dışında yer alan Hızır-Musa kıssası gibi bazı konular kendilerine kıyas yapılabilecek konumda değildir. Zira 'ilelu'l-mesâlih kapsamında olan bu gibi durumlarda hükümün illeti ancak vahiy ile belirlenebilmektedir. Nitekim Hz. Musa süregelen olaylarda açık olmayan nedenlere bakarak olanları hoş karşılamamış ancak Kehf suresi 18/79-82 ayetleriyle olayın sebep ve hikmetlerine vakıf olabilmıştır. Bu anlamda 'ilelu'l-mesâlih hükümlerde değil mükelleflerde cari olan ve bu hikmetlerin hükümlerden ayrı olarak mevcut olmayıp ancak hükümlerin ifasıyla vücut bulmaktadır. Kul bunları yapmadığında kendisine bir kötülük, icra ettiğinde ise bir fayda teminin olduğunu kavrar. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/140-143, 1/150; Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmalar*, 52-54; Haçkalı, "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsid İctihadının Tarihi Seyri", 202.

²⁸⁹ İslâmî hükümlerde taabbüd anlayışının Kur'ân, Sünnet, sahabe ve tabiîn'den dayanakları için bk. Kahraman, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler ve Taabbüdiyyâtın Sahası Üzerine", 29-36.

²⁹⁰ Kur'ân da bulunan hükümlerin ta'lîli noktasında tek düze bir üslup kullanılmamış birçok yollar ile hükümün nedeni ve maslahatları gösterilmiştir. Örnekler için bk. Nezîr Hamdân, *Hikmetu'l-Kur'ân-ı Kerîm ve'l-hadâre* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1995), 239-261; Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 14-22. Hükümlerde mevcut bulunan illetin tespitinin akli ve nakli yöntemlerine dair bk. Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, 139-155; Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 81-207; Ali Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn* (Kahire: Dâru'r-Risâle, 1427/2006), 147-194; Abdullah Şefik es-Serhâ, *İhtilâfu'l-usûliyyîn fî tahdîdi'l-'ille ve eseruhu 'ala'l-furû'î'l-fikhiyye* (Gazze: el-Câmietu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1433/2012), 42-49.

²⁹¹ Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-*, 70.

olunamaz.” mottosunda dile getirilen hükümlerdir. Ta‘lîli formdaki hükümler ayet ve hadise dayanıp konuluş gerekçesi akledilebilen hükümler ile adet ve örfe, maslahat ve makâsıda dayanan dinde değişime ve gelişmeye imkân tanıyan kısımlardır.²⁹² Kur’ân ve hadislerde bulunan naslara bakıldığında bunların büyük çoğunluğunun hükmünde illet ya da hikmetinin gösterildiği görülür.²⁹³ Bunlar illet ve sebepleri ile hükmün konuluşundaki hikmetleri, imâ ya da buna benzer yollarla zahir olan²⁹⁴ ve üzerinde fikir yürütülmesi mümkün olan hükümlerdir. İçki, murdar hayvan eti, kumar ya da rüşvetin yasaklanmasını aklın kavraması buna örnektir.²⁹⁵ Bu türden örneklerde hükmün konuluş nedeninin gerekçesi aklen bilindiği ve dünyevî maslahatlar üzerine inşa edildiği için benzer tikel konuların bunlara kıyas edilmesi mümkün olmaktadır. Borç alan kişinin vadesi geldiğinde bunu geri ödemesi, şarabın sarhoş edicilik vasfından dolayı yasaklanması, kısas edilen kişinin öldürmekten dolayı buna maruz kaldığı, gasp edilen bir malın sahibine iade edilmesi ya da küçük çocuğun hacr/kısıtlama altına alınması (çocuk aklının zayıflığı) gibi örnekler akıl açısından nedeni bilinebilenlere örnektir. Şâfiî ve Hanefiler mümeyyiz bir delil olduğu sürece nas da asıl olanın muallel olduğu, görüşündeler. Delil bulunmaz ise naslarda asıl olan ta‘lîl edilememesi yani nassın taabbüd oluşudur.²⁹⁶ Başka bir deyişle nassın ta‘lîl edildiğine dair bir hüccet bulunduğu sürece hükümde ta‘lîl esastır. Ancak Hanefî mezhebinin ta‘lîl konusunda diğer Sünnî ekoller içerisinde daha daraltıcı, sıkı ve katı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.²⁹⁷ Hükmün muallel oluşu bir anlamda Allah’ın vaz‘ ettiği hükümde kullarına dönük maslahatların olduğu ve hükmün bir takım hikmetlere mebni olduğuna da kasıttır.²⁹⁸

²⁹² Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 3; Özdemir, “Fıkhi Hükümlerde Değişim ve Gelişim İmkânı”, 214-218.

²⁹³ Mehmet Şener, “Ahkâmın Değişmesi ve Buna Tesir Eden Faktörler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII* (1994), 14.

²⁹⁴ Hacı Mehmet Günay, “Muhammed Tâhir b. Âşûr’un Makâsıd Anlayışı”, *Makâsıd ve İctihâd İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV Yayınları, Ocak 2021), 417.

²⁹⁵ Döndüren, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?”, 78.

²⁹⁶ Apaydın, “Ta‘lîl”, 39/513; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları*, 347-353.

²⁹⁷ Mevcut yaklaşımın bariz bir şekilde yansıdığı konuların başında kıyasın geçerlilik şartlarının ve bilhassa hükümde illeti belirleme işinin katı kurallara bağlanması gösterilebilir. Nitekim tarihsel süreç içinde özellikle geç dönem Hanefî mezhebine bağlı âlimler içinden kıyasın dar kalıplarının aşılmasına, maslahat eksenli çıkarıma, mutlak içtihâda ve yeniden yapılanmaya vurgu yapan kişilerin çıkmayışı ve diğer ekollere nazaran Hanefî mezhebinin daha muhafazakâr söylemi ve Hanefiler’in mukadderât, hadler ve kefaretlar mevzusunda kıyasın uygun olamayacağını ileri sürmeleri ve asıldaki hükmün illetle değil doğrudan nassın kendisiyle sabit olduğunu iddia etmeleri onların ta‘lîl mevzusundaki yaklaşımlarıyla yakından ilgilidir. Bk. Apaydın, “Ta‘lîl”, 39/514.

²⁹⁸ Yusuf Çiftçi, *Ali Haydar Efendi Örneğinde Mecelle’nin Fıkıh Usûlü’ne Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2010), 125; Haçkalı, *İzzuddîn b. Abdisselâm’da Maslahat Nazariyesi*, 149.

3. Taabbüdî veya ma'kul olduğu konusunda tereddüt bulunan hükümler:²⁹⁹ Hac ve zekat bu yönleri olan bir ibadet çeşididir.³⁰⁰ Bunlar genelde illeti açık olmayan, fukehânın illetini istinbat yoluyla çıkarmaya çalıştığı ve bu konuda ittifak edemediği konulardır.³⁰¹ Bazen taabbüd olarak nitelendirilen bir hüküm başka bir âlime göre ta'lîl kapsamında değerlendirilebilmektedir. Bu durum zihinlerde bir kavram karışıklığının var olduğunu düşündürmektedir. Ancak taabbüd olduğu noktada ittifak olan bir hükümde onu ta'lîl ile gerekçelendirmeyi; o hükmün kıyasa uygun illet kavramı anlamında değil de hükmün semeresi manasında hükmün maslahatı/hikmeti manasında yorumlamak gerekir.³⁰² Gerçek şu ki taabbüd kapsamında olduğu düşünülen hükümlerde ma'kul anlamlı bir taraf bulunabileceği gibi öyle ya da böyle ma'kul anlamlı varsayılan muâmelât hükümlerinde de taabbüdî bir yön olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Bütün bunlar dikkate alındığında taabbüd kapsamında olduğu düşünülen hükümlerde takınılması gereken vaziyet hakkında Şelebî'nin geçersiz maslahatlar mevzusunu anlatırken aktardığı şu değerlendirmeleri önemlidir:

“İbadet konularında bilhassa sayı, rekat barındıranlarda hakkında nass veya icmâdan bir delil ile bir maslahat belirtilmediyse (hükmün fayda ya da zararı) onun hakkında fikir belirtilmesinde bir kapının açık olmadığına dair bir ittifak vardır. Farz-ı misal bir ibadette nass veya icmâya aykırı bir maslahatın ortaya sunulup bir hükmü ilğa ettiğimizi düşünelim. Şatafat içinde hayatını idame eden ve lüks sarayının önünden göz kamaştırıcı gemisine binip sakin sulara seyahat eden bir krala, herhangi bir sıkıntıya maruz kalmadığından namazı kasredemeyeceğine dair hükümde bulunmak ya da oldukça sıkıntı içeren ağır işlerde çalışan işçilere sürekli bir meşakkat halinde bulduklarını sebebiyle namazı kısaltmaları yönünde fetva verilmesi örneğine bakalım. Bu türden bir fetva batıl ve öne sürülen gerekçeler (maslahat) de geçersizdir. Şeriat buna müsaade etmez ve müçtehitler de yolculukta namazın kasrı ile ilgili genel nassa aykırılığından ötürü bunlara itibar etmez.”³⁰³

²⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/216. Taabbüdî ve ta'lîli hükümleri ayırmada bunların özelliklerinden hareketle de bir ayırmadan söz edilebilir. Örneğin ta'lîli hükümlerin öne çıkan özellikleri kendisinde niyetin şart olmadığı, bu hükümlerde içkin münâsib illet ya da hikmetlerin akıl nezdinde kavranılıyor oluşundan bunlara itâatin taabbüdî hükümlere nazaran daha kolay olması ve bu nedenle kıyasa uygun olmasıdır, denilebilir. Bk. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 368-370.

³⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/280, 349.

³⁰¹ Günay, “Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Makâsîd Anlayışı”, 417.

³⁰² Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 95.

³⁰³ Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 282.

Şelebî, taabbüd kapsamındaki hükümlerin maslahatlara göre gerekçelendirilmesinin keyfiliğe kapı aralayacağı düşüncesinden hareketle dinin esasını oluşturan bu tür hükümlerin ortadan kalkmasından ve dinî bütünlüğün bozulmasından endişe ederek böyle bir değerlendirmede bulunmuştur.³⁰⁴ Bu anlamda ona göre taabbüdî hükümlerin hikmet ve maslahata göre ta'lîl edilmesinde bazı sakıncalar bulunmasından sırf Allah'ın emri olduğu için bu hükümlerin olduğu şekilde ifâsı daha doğru gözükmektedir.

Ta'lîli ve taabbüdî hükümlerin birtakım fayda ve hikmetler içerdiği ve bunların bazı konularda kıyasın unsuru olan illet ile ta'lîl edilebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca usulcülerin hükmün elde edilmesine uygun düşen durumu ihtivâ eden zâhir ve munzabıt vasıfla ta'lîlin uygun olduğu konusunda fikir birliği ettikleri görülmektedir. Şer'î hükümlerin de bir amaca binaen vaz' edildiği birçok açıdan ortadadır. Fakat usulcülerin hakkında ihtilaf ettikleri başka bir konu da nassın ta'lîlinin hikmetle olup olmayacağı noktasındadır. Şimdi bu konu hakkındaki tartışmaları ele alalım.

Şer'î hükümlerin hikmet ile ta'lîli konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır:

1. Açık/zâhir olsun olmasın, munzabıt (kişi, durum ve çevreye göre değişkenlik taşımayan, herkesçe aynı) olsun olmasın hikmetle ta'lîli mutlak olarak reddeden görüş. Gazzâlî (ö. 505/1111), Debûsî'nin (ö. 430/1039) bu fikirde olduğunu aktarır.³⁰⁵ Âmidî (ö. 631/1233) bu görüşü çoğunluğa nispet etmektedir.³⁰⁶ Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981)³⁰⁷ hikmetle ta'lîli kabul etmez ve onları takip eden Hanefî usulcüler, kıyasta hükmün ancak illet ile ta'lîl edileceği; hikmetle illetlendirilemeyeceği görüşüne sahiptirler.³⁰⁸ Eş'arî olan Bâkîllâni'de (ö. 403/1013) hikmetle ta'lîli kabul etmez.³⁰⁹

³⁰⁴ Özkan, "Şer'î Hükümlerin Ta'lîli ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine", 70.

³⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/266; Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 138-139; Es'ad, *Mebâhisu'l-ille fi'l-kıyâs*, 107-112; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 66.

³⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/255-256; Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 135; Cum'a, *el-Kıyâs İnde'l-Usûliyyîn*, 307; Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fikhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğinin Tespit Konusunda Bir Deneme", ed. İlyas Çelebi, *İslâm Dünyasında Yeni Arayışlar I* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 108-109.

³⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/140; Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*, 124.

³⁰⁸ Ebû Mu'nis, *Menhecü't-ta'lîl bi'l-hikme*, 153; Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İçtimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 315; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 374; Ahmed b. 'Abdullâh ed-Duveyhî, *et-Ta'lîlu bi'l-hikme* (y.y., 1427) 25. Hikmetle ta'lîli mutlak olarak reddedenlerin öne sürdükleri bazı deliller için bk. Mizbân – 'Aydân, "es-Silletu Beyne't-Ta'lîli bi'l-Hikmeti ve Nakdi'l-İlleti 'İnde'l-Usûliyyîn", 779-783. Usullerinde genelde hikmetle ta'lîl kabul etmediklerini ifade etmelerine rağmen fıkıhla ilgili furu' eserlerinde mezheplerin hikmet ile hükümleri ta'lîl ettikleri bazı örnekler için bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 151-156.

³⁰⁹ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 374-376.

2. Açık, munzabıt ve muzdarib olmaması halinde hikmetle ta'lil edileceği kanaatini benimseyen görüş.³¹⁰ Bunlar şartlı olarak hikmetle ta'lili uygun görürler.³¹¹ Bu görüş Âmidî ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) gibi fıkıhçılar³¹² ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve bazı Malikilere³¹³ isnat edilir. Ancak açık olmayan, muzdarib ve kaide altına alınamayan hikmetle ta'lil yine de caiz değildir.³¹⁴ Âmidî'nin ifadesine göre hüküm açık bir vasıf ve munzabıt ise ve munzabıt olmayan bir hikmeti (hikmeti açık, munzabıt ancak muzdarib değil) barındırıyorsa onunla ta'lil yapılabileceği konusunda bir icmâ vardır. Hikmeti munzabıt değil, gizli ve muzdarib ise onunla ta'lil caiz değildir. Başka bir deyişle bir kaide altına alınamayan ve kapalı/gizli hikmetle ta'lil caiz değildir. Bu türden hikmetler şahıs, zaman ve farklılaşan durumlara göre değişebilmektedir. Bu nedenle hükme dayanak olan hikmetin bilinmesi mümkün olmamakta ve kendisinin varlığına vakıf olmak da güç olmaktadır.³¹⁵ Bu vasıflarıyla hikmet, zaten illet olmaktadır. Zira illet, hikmeti içine alan açık ve munzabıt bir vasıftır. Hikmet ise mazbut ve mahdut değil bilakis değişkendir.³¹⁶

3. Hikmet ile ta'lili kabul eden görüş:³¹⁷ Bazı İslâm âlimleri vuku bulan yeni meseleler karşısında kıyası yegane bir yöntem olarak benimsemenin doğurabileceği bazı sorunlar ve hukuki determinizm tehlikesinden kaçınmak için “mükelleflerin maslahatlarını temin etmek ve onları mefsedetten arındırmak” adına hikmet ile ta'lil yapılabileceği düşüncesine sahiplerdir. Bu görüş sahipleri şer'î ahkâmın uygulama alanını genişletme yolunun hikmet ile ta'lile dayandığını düşünmekte ve bunun hukuka bir esneklik kazandırabileceğini belirtmektedirler. İlk asırlarda ve özellikle müçtehit imamlar döneminde örneklerinin³¹⁸ oldukça fazla olduğu bu yöntem zamanla usulcüler tarafından

³¹⁰ Hz. Peygamber'in (a.s), sahabe, tabiin ve müçtehit mezhep imamlarının hikmetle ta'lil yaptığına dair bazı örnekler için bk. Döndüren, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?”, 87-99; Es'ad, *Mebâhisu'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*, 118-127.

³¹¹ Es'ad, *Mebâhisu'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*, 113-118; Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 65-66.

³¹² Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/220; Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 315-316; Haçkalı, *İzzeddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 158.

³¹³ Duveyhî, *et-Ta'lilu bi'l-hikme*, 35-40.

³¹⁴ Cum'a, *el-Kıyâs İnde'l-Usûliyyîn*, 307.

³¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/254-258; Cum'a, *el-Kıyâs İnde'l-Usûliyyîn*, 308; Şelebî, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, 132.

³¹⁶ Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, 206, 215.

³¹⁷ Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, 307.

³¹⁸ Dört mezhep imamının hikmetle/maslahatla ta'lil'e başvurup bazı hükümlerde bulunduğu dair bir kaç örnek için bkz. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 309-311, 315-316, 320-323, 327-328.

daha da geliştirilerek şâri'in maksatlarını zarûrî, hâcî ya da tahsînî olmak üzere birbirinden bağımsız üç kısma ayırmaktadır. Bilhassa dinin zarûrî maksatlarını oluşturan din, can, akıl, ırz (nesil, nesep ve namus) ve malın muhafazası insanların din ve dünya maslahatları ile birlikte uhrevî faydalarını da içermekte ve adları geçen bu beş esas, hâcî ve tahsînî maslahatların da aslını oluşturmaktadır.³¹⁹

Bu gerekçelerden ötürü mazbut olup olmadığına bakılmaksızın münâsib vasfı illet olarak kabul edenler hikmetle ta'lîle cevaz vermişlerdir. Münâsib vasıftan maksat da nass ile teşri' edilen hükmün hikmetidir. Aslında fakihlerin büyük çoğunluğuna göre hükümler hikmete değil, illetlere dayanırlar. Buna karşılık bir kısım âlimler, ta'lîlin hikmet esasına göre yapılabileceğinden ve çeşitli kıyaslar için hikmete itibar edilmesi gerektiğinden söz etmişlerdir. Hanbeliler, bir kısım Maliki âlim, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210),³²⁰ Beydâvî (ö. 685/1286),³²¹ Şâtîbî (ö. 790/1388),³²² Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî (ö. 1176/1762),³²³ İbn-i Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)³²⁴ gibi âlimlerin bu görüşe sahip oldukları aktarılmaktadır. Necmettîn et-Tûfî (ö. 716/1316)³²⁵ hikmet ile ta'lîli kendi maslahat teorisi içinde mutlak olarak kabul etmekte ve hikmetle ta'lîl konusunda bu görüşün ifrat tarafını temsil etmektedir.³²⁶

³¹⁹ Hırsızın elinin kesilmesinin vücubuna nispetle malın, zinaya haddin gerekli kılınmasıyla nesebin muhafazası bu türden temel bir maslahattır. Bk. Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'an-ı Kerim Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10-11-12 (1998), 72-73.

³²⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/287.

³²¹ Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, 307; Es'ad, *Mebâhisü'l-ille fî'l-kıyâs 'inde'l-usûliyyîn*, 112-113; Haçkalı, *İzzuddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 159.

³²² Mizbân - 'Aydân, "es-Silletu beyne't-ta'lîl i bi'l-hikmeti ve nakdi'l-illeti 'inde'l-usûliyyîn", 784.

³²³ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 103-104.

³²⁴ Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 215; Yusuf Ahmed el-Bedevî, *Makâsıdu's-şer'i'ati 'inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000), 144-147; Yezîd, *et-Ta'lîlu bi'l-Hikme*, 71-72.

³²⁵ Ali Tülü, *Necmettin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 91-92; Ahmet Ünsal, *İslâm Hukukunda Fayda İlkesi* (İstanbul: Nüans Yy, 2006), 166-185. Tûfî'nin "Risâle fî'l-masâlihi'l-mürsele" adlı eserinin tercümesi için bk. Tûfî, *Nass ve Maslahat*, çev. Kâşif Hamdi Okur, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, ed. Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yy, 2011), 115-131.

³²⁶ Maslahata itibar noktasında aşırı gidenlerin bayraktarlığını üstlenen Tûfî, şer'i hükümlerde maslahatın asıl olduğunu, nass ile icmânın maslahat ile çatışması durumunda, maslahatın tercih edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre maslahat, yasa koyucunun amacının eksenini oluşturur. Bunun için şer'i delillerin en güçlüsü ve en özeldir. Şer'i hükümlerin mükelleflerin maslahatları üzerine kurulu olduğu ilkesinden yola çıkarak içtihat ve kıyasla yetinmeyen Tûfî, şer'i hükümlerin maslahat/hikmet/makâsîd esasına dayanması gerektiğini düşünür. Bundan dolayı fıkhi usulünün yeniden yapılandırılmasının gerekliliğini dile getirir. Bu görüşlerini daha çok Nevevî'den (ö. 676/1277) iktibas ederek topladığı kırk hadis "erbâ'in" adlı eserinin otuz ikinci sırada bulunan "Lâ darara ve lâ dirâra" hadisini şerh ederken ele alır. Ona göre dini hükümler iki kısımdır. İlki, ibadetler ve miktarlar gibi aklın illetlerini detaylı bir biçimde kavrayamadığı hükümlerdir. Bu gibi hükümlerde kitap, sünnet ve icmâ temel alınır. İkincisi ise aklın anlam ve gayelerini anlayabildiği ve dünya siyaseti ile ilgili hükümlerdir. Bu gibi konularda itibar menfaatlerin celbi ve zararın

Usulcü âlimler içinde hikmetle ta'îlî ilk defa açıkça benimseyen ve bu ta'îlî temellendirip örneklendiren kişinin Cüveynî olduğunu söylemek mümkündür.³²⁷ Cüveynî öncesi dönemde yaşayan usulcülerin geneli hikmetle ta'îlî konusuna mesafeli yaklaşmışlardır. Cüveynî hikmet ve maslahatla ta'îlî kabul etmekle birlikte her türden hikmet ve maslahatıysa kabul etmemektedir. O, şer'î bir asla dayanan, akıl tarafından

def'inden ibarettir. Bir konuda kesin nassla maslahat çakışırssa maslahat nassa öncelenir. Başka bir ifade ile Tûfî, muâmelât ile ilgili ahkamda maslahatın esas olduğunu şayet maslahatla nass (ayet veya hadis) çakışırssa, maslahatın tercih edilmesi gerektiğini savunur. Tûfî'nin ucu açık bu ifrat görüşünün kendisinden sonra asrımıza kadar pek çok destekçisi olmamıştır. Zira maslahatta aranılacak ilk şart Kur'ân ve sünnete muvafık olmasıdır. Onunla çelişmesi değildir. Ancak günümüzde Tûfî'nin fikirlerini birkaç kayıtlı benimseyenler olmuştur. Sahabiler ve bilhassa Hz. Ömer'e izafe edilen bazı içtihatlar incelendiğinde, "Tûfî'ye hak vermemek mümkün değildir" diyen Abdülkadir Şener, İslâm'ın ruh ve amacına muvafık olma şartıyla kat'î nassın maslahatlarla tahsisinin akıl ve mantığa aykırı olmadığını belirtir. Demir ise, "ancak burada asıl problem kat'î nassla çakışan maslahatın, dinin ruh ve hedeflerine uygun olup olmadığı noktasındaki belirsizliktir. Başka bir ifadeyle maslahatın, İslâmın ruhuna uygunluğunu kim, nasıl hangi hakla karar verebilir? Nassın bizatihi kendisi mükellef için maslahat ya da hikmet içermez mi? İnsanların kendi dönemlerine uygun görüp ortaya koyduğu maslahatın o hükmün gerçek illeti mi yoksa bir vehim olduğunu nasıl belirlenebilir?" sözleriyle Şener'i eleştirir. Bk. Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 128-133; Yaran, "Karâfi'den Şâtîbi'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", 11-17; Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", 100-101. Görmez, Tûfî'nin söylediklerinin yanlış anlaşıldığını düşünmekte ve önyargısız olarak fikirlerinin yeniden gözden geçirilmesini teklif etmektedir. Nitekim Görmez'in beyanına göre Tûfî düşüncesinde en güçlü deliller nas ve icmâdir. Şayet nass ya da icmâ maslahata uygun değilse maslahatı esas almak vâciptir. Görmez'e göre bu durum nassı çiğnemek değil nassı tahsis veya beyandır. Sünnetin Kur'ân'ı takyîd, tahsis ve beyânı gibidir. Ancak Tûfî'nin bu maslahat düşüncesi genelde şer'î hükümlerde, özelde ise hukuk alanında sübjektiviteye yol açtığından kabul görmemiştir. Bk. Mehmet Görmez, "Açılış Konuşmaları", *Makâsîd Tefsir*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: KURAMER, 2018), 32. Ayrıca son asırda Tûfî'nin maslahat teorisini birkaç adım öteye taşıyanlar olarak kendilerine tarihselci diyen bir kısım teorisyenler örnek verilebilir. Sözelimi Güler, yol açacağı bazı sağlık sorunlarından ötürü meşakkat ilkesinden yola çıkarak sıcak günlerde orucun -Bakara suresi 2/183-187 ayetlerinde öngörülen ruhsatlardan hareketle- tutulmayıp kışa bırakılabileceği ya da fidyesinin verilebileceğini düşünmektedir. Haziran ile Eylül ayı başları arasında uzun süren günler ve yazın en sıcak dönemlerinde güneş yakıcı sıcaklığı altında veya ateş ısısının karşısında beden gücü ile icra edilen inşaat, madencilik, tarım, endüstri, lokanta, restoran, fırıncılık vb. işlerde çalışan işçilerin oruçlarını tutmayıp yerine ayette verilen ruhsata binaen ya oruçlarını başka günlerde tutabilir ya da fidye vererek ramazanın geçirilebileceği kanaatindedir. Buna gerekçe olarak bu tür durumlarda aşırı su kaybı ile vücutta kanın pıhtılaşması ve dolaşımın yavaşlaması ile kalp krizi tehlikesinin doğabileceği; aşırı susuzluk ile böbrekte kalıcı zararın doğabileceğidir. Bütün bunlara ilaveten son elli yılda dünya ısısının 3-4 derece artması ve bu artışın halen devam ediyor olması bunu gerektirmektedir. Güler, başka bir örnek olarak ta mevcut rahat vasıtalar -otomobil, uçak ya da tren- ile yapılan yolculuklarda meşakkat kalmadığından seferi iken orucun tutulamayacağı ruhsatının kalmadığı düşüncesindedir. Zira sıcak Arabistan çöllerinde deve ya da yaya olarak yapılan meşakkatlı yolculuklar yok olmuş bunların yerine klimalı rahat vasıtalarla yapılan yolculuklar yer almıştır. Güler, fikirlerine dayanak olarak aldığı motivasyon ise tarihselcilerin maslahat, makâsîd ve hikmet anlayışları ile İslâmî evrenselleştirme çabalarında bulunmaktadır. Bu şekilde İslâmın çağdaş insan gözündeki ilkel ve tarih dışı imajı da kurtarılmaya çalışılmaktadır. Bk. İlhami Güler, *Kur'ân'ın Ahlak Metafiziği* (Ankara: Ankara Okulu Yy, 2013), 167-169, 135-138. Nasları gâî tefsir ettiklerini söyleyerek hükümleri daha çok hikmet, maslahat ve genel makâsîda göre veren ve zamanla Tûfî'nin iddialarının çok ötesine giderek, açık nassla mazbut ibâdetlerin değişebileceğini hatta bu değişimin itikat sahasında da olabileceğini iddia edenler olmuştur. Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı* (İstanbul: Arı Sanat Yy, 2005), 15-62.

³²⁷ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'îlî Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 377.

kavranabilen, nakze uğramayan ve şer‘î delillerle çelişmeyen hikmetlerle ta‘lîli caiz görmektedir.³²⁸

Cüveynî’den oldukça etkilenen Gazzâlî hocasından aldığı fikirleri *el-Mustasfâ* ve *Şifâu’l-ğalîl* gibi eserlerinde daha da geliştirip onlara derinlik kazandırmıştır. Hikmet ile maslahat kavramlarını aynı anlamda kullanan ilk İslâm bilgini olan ayrıca münâsib manayı hikmet olarak gören Gazzâlî, hikmetin şari‘in maksadına mutlaka uygun olması gerektiğini belirtmektedir.³²⁹ Ta‘lil edilmesi imkân dâhilinde olan her şer‘î hükümde kıyası mümkün gören Gazzâlî’ye göre dini hükümler iki kısımdan müteşekkildir. Bunlar; hükmün bizzat kendisi ve hükümler adına sebeplerin oluşturulmasıdır. Örneğin zina suçunda recmin ya da hırsızlıkta el kesilmesinin vâcip kılınmasında bu iki hüküm mevcuttur. Zinada hüküm, recmin gerekliliği; sebep ise zina fiilinin recmin vücûbiyetine sebep teşkil etmesidir. Gazzâlî buradan hareketle şuna varır: “Zinâ suçunda recm şu illet sebebiyle vâcip kılınmıştır. Aynı illet livatada da mevcuttur. Öyleyse, livata fiiline ‘zina’ adı verilmese bile ona da aynı hüküm [recm] sebep yapılabilir.³³⁰ Bu öncülden hareketle Hz. Peygamber’den (a.s) rivayet edilen “Hakim kızgın iken hüküm vermesin.”³³¹ hadisinde hakimin hüküm esnasında kızgın oluşu hüküm vermenin haram kılınmasına sebep olmuştur. Bu durumun hikmeti araştırıldığında bunun nedeninin hakimin kızgınlık esnasında hüküm verirken aklının karışabileceği ve sağlıklı düşünemeyeceği endişesiyle doğru karar verememe durumunun yüksek oluşu bu sebeple de ortada duran meselenin adalet ve hak ölçüleri içinde mütalaa edilememesidir. Dolayısıyla aklın karışması ve sağlıklı düşünememe hali ile mevcut hüküm arasında bir uygunluk (münâsebet) mevcuttur. Benzer durum öfkeyle kıyas edilerek aşırı susuzluk ya da açlık durumunda da geçerlidir.³³² Bahsedilen durumlarda belirlenen hikmette hem uygunluk/münâsebet hali hem de munzabıtlık mevcuttur.

Hz. Ömer ve Ali’nin, bir kişinin katline karşılık birden fazla kişinin kısas edilerek öldürülmesi konusundaki içtihadı Gazzâlî tarafından hikmetle ta‘lîl konusunda öne sürülen delillerden bir başkasıdır. Nitekim şer‘î bilgi sadece öldüren kişinin kısasen öldürülmesini vâcip kılmıştır. Ayrıca öldürme esnasında bir şekilde yardım eden ya da

³²⁸ Cüveynî’nin hikmetle ta‘lîl bağlamındaki bazı fikirleri için bk. Özdemir, *Usûlcülerde Hikmetle Ta‘lîl*, 758-761.

³²⁹ Gazzâlî, *Şifâu’l-ğalîl*, 159.

³³⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/266.

³³¹ Buhârî, “Ahkâm”, 13; Ebû Dâvut, “Akdiyye”, 9, Müslüm, “Akdiyye”, 16.

³³² Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/267-268; Gazzâlî, *Şifâu’l-ğalîl*, 603-604.

buna ortaklık eden kişiler tam olarak katil değildirler. Ancak sahabe bu konuda hükme varırken tamamen sakındırma maksadından ve kanların dokunulmazlığı ilkesinden hareketle katile kısas uygulamışlardır. Kısastaki mevcut mana, öldürme fiiline katılanların da tek başına öldürene katılmasını gerektirir, yargısına sevk etmiştir.³³³

Gazzâlî'nin hikmetle ta'lîl konusunda fikirlerini daha net olarak *Şifâu'l-ğalil* adlı eserinde şu pasajda görebilmekteyiz;

“Şer'î bilgi cihetiyle sabit olan hükümler iki kısımdır. İlki, sebeplerin hükümlere illet kılınmasıdır. Zinânın hadd cezasını, cimânin (oruç) kefareti ve hırsızlığın el kesmeyi gerektirmesi buna örnektir. Şer'î bilgi açısından sebep kılındığı bilinen diğer tüm nedenler de bu şekildedir. Diğerleri ise herhangi bir gerekçeye bağlanmaksızın doğrudan konulan hükümlerdir. Her iki türden hükümde de geçişken (müte'addî) illetler ortaya çıkınca onlarda geçişkenlik (başka yere taşınma) ve ta'lîl mümkün olur. Bu durumda şöyle demek mümkündür: Cimâ' bu illetten dolayı gerekçelendi. Şu illetten dolayı yemek yenilmesi (ramazan orucu) istenilmedi. Zinâ şu nedenden ötürü recme sebep kılındı. Livata fiili zina gibi olmasa bile benzer illetten dolayı aynı cezaya sebep kılınır. Çünkü bir hükmü bir hükme isbat etmek şer'î bir konu olduğu gibi bir şeyi hükmün mûcibi kılmak da şer'î bir mevzudur. Buna binaen şayet şâri' "içkiyi size haramlaştırdım." der ise bu doğrudan konulmuş bir hüküm olur. Sonra konulan bu hükmün gerekçesi araştırılır. Şu soru sorulur; Hangi ma'na/hikmetten ötürü içki haram kılındı? Buna benzer olarak aynı şekilde "Kesin hırsızın elini" denilirse hırsızlık gerekçesiyle bu hüküm sebep kılındı denilir. Ardından hırsızlık hangi illet ile el kesmenin nedeni kılındı denilerek araştırılır. Bu nedenlerle bu tür hükümlerde illeti iyice anlamak (onları akılla gerekçelendirme) mümkündür. Böylece illet hırsızlığın sebep kılındığı gibi sebep kılınır. Zira hırsızlığı sebep kılan anlam bu sebepte de vardır. Böylece illetin mevcudiyeti sebebiyle hırsızlığın gerekli kılınması gibi durum hırsızlık dışındaki gerekçelendirme ile hırsızlığın sebep kıldığı şey gibi gerektirici kılınır."³³⁴

Gazzâlî, mevcut hükmün benzer başka bir hükme geçişliliğini illetle yapılan ta'lîl'de mümkün gördüğü gibi, hikmet ile yapılan ta'lîlde de mümkün görmektedir. Görüldüğü üzere Gazzâlî hikmetle ta'lîle imkân tanımıştır. Ancak görüşlerine bakıldığında hikmetle ta'lîli mutlak anlamda uygun gördüğünü söylemek zordur. Zira ona göre hikmet,

³³³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/268.

³³⁴ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalil*, 603-604.

münâsib, muhîl, maslahata dayanan ve hükmün konulmasına bâ'is olan illettir.³³⁵ Bu anlamda Gazzâlî'nin düşüncesine göre ta'lîlin hikmet ile yapılması onun ancak munzabıt ve münâsib vasıfla olduğu durumlardadır. Ayrıca Gazzâlî hikmet ile ta'lîle olumlu bakmakla birlikte o hikmetin illetten daha hususi bir kavram olduğunun da farkındadır. Nitekim Debûsî'nin hikmetin bir semere olduğu ve hükümden sonra ortaya çıkabileceği bu nedenle şer'î hükmün bir hikmete değil de bir illete bağlanabileceği şeklindeki iddiasına cevap verirken, hikmetin illeti illet yapan esas gerekçe olduğunu ifade etmesi bu anlamda değerlidir. Ayrıca usulcülerin hikmet ile ta'lilde karşı çıktıkları nokta salt hikmet ile yapılan işlemdir. Onlar bu türden bir ta'lîli zâhir ve munzabıt vasfın mevcut olduğu ta'lîlin karşıtı olarak algılamışlardır. Bu anlamda usulcüler münâsib vasıf ile hikmetle ta'lîli birbirinden farklı görmezler.³³⁶ Gazzâlî düşüncesinde ise bunlar farklı şeylerdir. Ona göre münâsib sıfat ile gerekçelendirme hükümlerin doğrudan ta'lîli iken hikmet ile yapılan ta'lîl ise sebeplerin ta'lîlidir. Bu anlamda Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mutlak olarak kayıtsız hikmetle ta'lîli uygun görmemekte, hikmetin illet formuna sahip olduğu zamandaysa bunu münâsıp görmektedir. Nitekim bu türden bir hikmet usulcülerin illet anlayışından çok da farklı değildir.³³⁷

Kaynaklarda Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) hikmet ile ta'lîli mutlak olarak kabul edenlerden³³⁸ sayıldığı görülmektedir. Ancak eserlerine özellikle de *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* adlı telifine bakıldığında onun Gazzâlî gibi belli kayıtlar altında bunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî, hikmetle ta'lîl konusunda Cüveynî ve Gazzâlî'nin görüşlerini temel almış ve meseleyi *el-Mahsûl* adlı fıkıh usulü eserinin beşinci cildinin tamamında kıyas bahsi içinde uzun bir şekilde ele almıştır. Râzî'ye gelene kadar hikmet ile ta'lîli onun kadar geniş alan kimse yoktur.

³³⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/267; Ebû Mu'nîs, *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme*, 85.

³³⁶ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 380.

³³⁷ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/266-268; Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*, 146-7.

³³⁸ Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, 57; Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İçtimâî Vâka*, 318. Râzî'nin fıkıh usulüne ait *Mahsûl* adlı eserini tahkik eden Tâhâ Câbir el-'Alvânî'de bu görüştedir. Bk. Altıncı dipnot. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, 5/293. Usul âlimleri Râzî'nin hikmeti munzabıt ya da gayri munzabıt, hafi veya açık olsun mutlak anlamda hikmetle ta'lîle cevaz verdiğini aktarırlar. Mu'nîs'e göre de Râzî'ye bu konuda yapılan isnat çok ta yerinde değildir. Nitekim Mu'nîs, Râzî'nin hikmet ile ta'lîl konusunda kesin bir yargıya varılacaksa onun zahir ve munzabıt hikmetle ta'lîli uygun gördüğünü düşünmektedir. Bk. Ebû Mu'nîs, *Menhecu't-ta'lîl*, 173. Aslan'da bu kanaattir. Bk. Nasi Aslan, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Kahraman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/104.

Râzî, Allah tarafından vaz' edilen şer'î hükümlerin bir takım kuru emir ve yasaklardan ibaret olmayıp kendisinde birçok hikmet ve maslahatlar barındırdığını ifade etmektedir. Ayrıca bu hükümler kulların menfaatlerine hikmet ve fayda yönünden mutabık hükümlerdir. Râzî'de bulunan bu dinî ve ahlaki makâsîd düşüncesinde, hikmet ve maslahatlar ehemmiyetli faideler içermektedir. İnsan fitratı da sırf tahakküm ve taabbüd içerikli hükümlere nazaran hikmet ve maslahatlara uyumlu emir ve yasakları kabule daha fazla meyilli olmaktadır.³³⁹

Râzî'nin hikmetle ta'lîli nasıl ele aldığına geçmeden, öncelikle onun şer'î ahkâmda taabbüd hükümlerinde kıyas yapıp yapılamayacağı mevzusu ile illet-hikmet konusu hakkındaki bazı fikirlerinden söz etmekte fayda vardır. Taabbüd kapsamında olan bazı ibadetlerin esaslarının kıyas ile ispatının olup olmadığı noktasındaki fikirlerini Kerhî'nin "Kaş îmâsı (göz) ile namaz kılmanın kıyas ile isbat edilebilemeyeceği." fikrini irdelerken öğrenebilmekteyiz. Râzî, bu fikirdeki kişilerin görüşlerinin iki temelini olabileceğini düşünür. İlki; "Şayet kirpik îmâsıyla namaz kılınabilmesi meşrû olsa idi Allah Resûl'ünün bu konuda tam bir beyanı olacak, buna dair bir bilgi bize tevâtüren ulaşacak ve aynı zamanda bu malumat bizim nezdimizde kesinleşmiş bir bilgi haline gelecekti. Ancak buna yönelik herhangi bir bilgi bize ulaşmadığından kirpik îmâsıyla namaz kılmak batıldır." iddiasıdır. Diğerisi ise "Kirpik îmâsı ile namaz meşrû görülseydi mesele ile alakalı yakîn bilgi oluşması gerekirdi dememekteyiz. Aksine burada (bu gibi ibâdet bahislerinde) kıyas yönteminin kullanılmasını uygun görmüyoruz." iddiasıdır. Râzî vaz' oluşu kat'î delillere mebni olmadığı halde Hanefilere göre vitir namazının vâcib görülmesini -böylece beş vakit namazın altıya çıkarılması- ilk itiraza cevap olarak verir. Nitekim itirazda mevcut bulunan bu türden bir bilginin tevâtüren ulaşması gereken bir nitelikte olmasının gerekliliği vitirde oluşmamıştır. İkinci dayanaklarına da kendisine yakîn bilginin gerekli olmadığı zannî bilginin yeterli görüldüğü yerde kıyasa karşı çıkmanın gereksiz olduğunu söyleyerek, savunur. Ardından Râzî kıyas yapılabileceği görüşünü Kur'ân (el-Haşr 59/2) ve sünnetten (Mu'âz hadisi) deliller getirerek kuvvetlendirir. Delillere bakıldığında kıyasın her konuda cârî olabileceğini düşünür. Şayet ibadet meselelerinde illet tespit edilemiyorsa genellemeye gidilmeyerek her mevzu ayrı ayrı incelenerek bulunabileceğini, illet bu şekilde tespit edilebiliyorsa kıyasın vaki

³³⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/315.

olabileceğini ancak yine de illet bulunamazsa onda kıyas işleminin olanaksız hale gelmiş³⁴⁰ olacağını aktarır.

Aktarılan bilgilerden hareketle Râzî'nin taabbüd kapsamındaki ibadetlerde kıyası caiz gördüğü yanlıgısına düşülmemelidir. Kendisi taabbüd kapsamındaki ibadetlerin tamamında kıyasın cari olmasını imkânsız görmektedir. Zira kıyas asıldaki hükmün subutiyetinden sonra vaki olan bir ameliyedir. Burada kıyas işleminde aslı teşkil edecek olan hüküm şer'î kaynaklıdır. Dinî hükümleri ancak Şâri' koyabilir. Akıl ancak asıl hükmün doğruluğunu onaylayabilir. Bununla birlikte hükümler kıyas ile de sabit olmuş olduğu takdirde devir gerekecek ki bu da muhâldir.³⁴¹ Râzî'nin bu görüşleri ilerde aktarılacağı üzere onun aslah görüşüyle ve Eş'arî'lerin kelâmî fikirleriyle paralellik arz etmektedir. Râzî'nin kıyas ile ilgili sunduğu delillerden hareketle kıyasın şer'î hükümlerde her anlamda bir yöntem olarak kullanılabilceği fikrinde olduğu görülmekle birlikte burada ifade ettiği husus, kıyasın yöntem olarak İslâmî ilimlerde bir bütün olarak kabul edildiğidir. Mutlak kudretteki Allah'ın koyduğu hükümlerine kıyasen, bir benzerinin oluşturulması Râzî açısından düşünülemez.

Râzî'ye göre "hüküm sebeplerle muallel" olur denildiğinde burada geçen sebepten amaç onun "muarrif" olmasıdır, mucib (zorunluluk, gerektiren) ya da müessir olmamasıdır. Râzî bu anlamda illeti müarrif³⁴² olarak niteleyerek onu hükmü gerektirici/müessir bir vasıf olarak değil, hükümle tanınan bir vasıf olarak kabul etmektedir. Örneğin آقِمِ الصَّلَاةَ اذْكَوْكَ الشَّمْسُ ayetinde³⁴³ duluk lafzının namazın kılınına sebep oluşu her ne vakit güneşin batışına şahitlik edildiğinde Allah'ın namazı emrettiğini bilmemizdir. Burada sebebiyetin manası ancak vücûbiyet arz etmesidir.³⁴⁴ Güneş her batışında namazın vücûbiyeti tekrarlanmaktadır. Güneşin batışı bizzat namazın vücûbiyetine sebep değildir (farz kılan şâri'dir) ancak vücûbiyetin oluşuna "muarrif"dir. Buna zina fiili de örnek verilebilir. Söz gelimi "zina yapana had cezasının zorunlu kılınması", zinanın kendisinin hadde sebep

³⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/348-350.

³⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/354-355.

³⁴² Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/135, 241, 302-303. Muarrif, bir şeye alamet olan ve ona kılavuz olan şeydir. Bu nedenle illete alamet, işâret ve emâre denilmiştir. Bk. Ebû Mu'nis, *Menhecû't-ta'îl bi'l-hikme ve eseruhu fi't-teşrî'i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten*, 111. Muarrif illet tasavvuru her ne kadar genelde Râzî'ye nispet ediliyorsa da, bu tasavvur Râzî'den çok önceleri yaşayan bazı usulcüler tarafından da dile getirilmiştir. Bahsi geçen tanımın kronolojik olarak gelişimi için bk. Özdemir, *Fıkah Usûlünde Ta'îl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 261-263.

³⁴³ "Güneşin batışına kadar (belirlenen vakitlerde) namazı kıl." el-İsrâ 17/78.

³⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 1/92.

teşkil etmediği ancak onun hükmün meydana gelişinin muarri fi oluşudur.³⁴⁵ Râzî'nin buradaki itirazının temelini, illete bazen müessir bazen de dâ'î³⁴⁶ diyen ve temelini hüsnü kubuh meselesinden alan Mu'tezile fikirleri oluşturmaktadır. İlet bu anlamda müessir değil muarri fi tir. İlet in kendisi hükmün kendisini sebep kılan, gerektiren veya tesir eden değildir. Ancak onun olduğunu gösteren bir tür alamet, simge ve emâredir. Muallel anlam görüldüğü esnada hüküm de bilinmiş olur.

Râzî, vasfın illetinin tespit yollarından birinin münâsebet olduğunu aktarmaktadır. Münâsebe, illet ile hüküm arasındaki uygunluğu ifade eden ve mükellefe maslahatı celb eden şeyleri sağlama, sıkıntı ve zarar veren şeyleri uzaklaştırma yönünden kulları münâsib gelen sonuçlara ulaştıran açık ve munzabıt bir vasıftır. Bu sebeple illete münâsib vasıf diyenler de olmuştur.³⁴⁷ Buna göre aslında illet mahallinde olan vasıf ya bir maslahatı temine yönelik olmakta ya da bir zararı ortadan kaldırmaktadır. Bu durum hükümlerin maslahat ve hikmetlerle muallel olduğunu göstermektedir. Nitekim şer'î hükümlerin geneli maslahatları gözeterek muallel olmaktadır.³⁴⁸ Bu anlamda illet bazen maslahatın bir yönü, emâresi şeklindedir. Bu şekilde illet, maslahatın temini ya da mefsedet in defedilmesi anlamında hikmet olarak isimlendirilmekte, hikmet ile maslahat eş değer görülmektedir. Örneğin, namazın hayasızlık ve kötülükten alıkoyarak vâcip olması, içki içmenin ise insanlar arası kin, nefret ve düşmanlığa ortam hazırlaması nedeniyle yasaklanması mükelleflerin illet in maslahat yönlerini içermesi açısından değerlidir.³⁴⁹ Bu örneklere bakıldığında hükümdeki hakîkî vasıf (illet) zahir ve munzabıt durumdadır. Bu durumdaki illetle ta'lîli Râzî³⁵⁰ de dâhil olmak üzere neredeyse kabul etmeyen yoktur. İlet in maslahat içerebildiği durumların teyidi onun fikirlerinde hikmetle ta'lîle kapı aralamaktadır.

Râzî, illette cari olan kıyas işleminin bir benzerinin hikmette de olursa aynı amelîyenin vaki olacağını düşünür. Şayet mevrîd-i nass da bir hükmün dayanak noktası olarak onun hususî bir hikmete dayandığı zannına kapılıp ardından bu hikmetin benzer şekilde başka

³⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 1/110.

³⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/135.

³⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/157-196.

³⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/114.

³⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/284.

³⁵⁰ Seferin meşakkat hikmetini de kapsayarak namazın kasredilmesine illet oluşu, neseblerin karışmaması hikmetini de içererek zinanın zâninin haddine illet oluşu, canı koruma hikmetini de kapsayarak kısasın bilerek birini katline gerekçelendirilmesi gibi. bk. İkinci dipnot. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 5/287.

bir olayda ortaya çıktığını anlarsak bu durumda mevcut iki zandan, o hükmün o olaya da uygulanması gerektiği ortaya çıkar. Başka bir ifade ile dinde “zan” ile amel etmek vâcib olduğundan benzer hükmün kıyas işleminden dolayı o olaya da verilmesi bir gerekliliktir.³⁵¹ Râzî analogi üzerinden yaptığı istidlalle teorik düzlemde hikmet ile ta‘lîli bu şekilde gerekçelendirmektedir.

Bu düzlemde Râzî hikmet ile ta‘lîlin yapılamayacağına dair bazı itirazların mevcudiyetinden söz ederken itiraz sahiplerinin kim oldukları noktasında bir bilgi vermemektedir. Muarızlar, yukarıda bahsi geçen iki zannın sübut bulması halinde birinin diğerine geçebileceği konusunda bir itirazlarının olmadığı ancak tartışma konusu olan kısmın bahsedilen türde iki zannın gerçekleşme imkânının olup olmadığı noktasındadır. Bu itirazlar ve Râzî’nin cevaplarına bakıldığında tartışma birkaç noktada toplanmaktadır. Muarızların hikmet ile ta‘lîlin gerçekleşmediği noktasındaki itirazları ve Râzî’nin bu itirazlara cevapları şu şekildedir;

1. Hükümler ya “mutlak ihtiyaç” ya da “hususî ihtiyaç” nedenlerinden biri ile illetlenebilirler. İlki batıldır zira olması dâhilinde her türden ihtiyacın muteber olma durumu doğacaktır. İkincisi de batıldır. Zira ihtiyaç denilen keyfiyet kişilere göre değişen, mefhumu açık olmayan bir durumdur. Özellikle ihtiyacın ölçü ve sınırlarını belirlemek de imkân dâhilinde değildir. Sayı ve miktarı takdir olunamayan sonsuz ihtimaller arasında bir tercihte bulunmak da söz konusu değildir. Bu anlamda, aralarında bir belirlemeye ya da tercihe gidilmesinin imkânsız oluşundan tayine dayalı olarak yapılması gereken bu ta‘lîl de mümkün olmayacaktır. Ayrıca ihtiyaçların tespiti birçok sebepten çok büyük güçlüklerle katlanmayı gerektirir. Bu da hikmetin ne olduğunun belirlenmesinin vâcib olmamasını gerektirir. Zira Allah din konusunda bir zorluk yüklemediğinden söz etmektedir (el-Hacc 22/78).³⁵²

Râzî’nin, “Asılda (kıyas) hükmün hikmet ile ta‘lîl edildiğine dair bir zannın meydana çıkmasının uygun olduğunu gösteren deliliniz nedir?” sorusuna cevabı şu şekildedir:

“Vasfin illet olup olmadığının bilinmesi yolunun, münâsebe ile olduğu noktasında bir tartışma mevcut değildir. Başka bir ifade ile bir vasfin illet olduğunu onun maslahat içerip içermediğine bakarak anlayabiliriz. Bu durumda onun illet

³⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/287.

³⁵² Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/288-230.

olduğunun delili ya mutlak ya da muayyen bir maslahatı kapsamasıdır. İlk durum batıldır. Çünkü bu durumda maslahat içeren her vasıf, bir hükmün illeti sayılabilir. Bu geçersiz olunca ikincisi geçerlilik kazanmıştır. Özel bir maslahata vakıf olmamız ya mümkündür ya da değildir. Şayet mümkün değil ise bu vasfın illet olduğuna ve bu maslahatı kapsadığına istidlalde bulunmamız imkânsızdır. Zira bir vasfın maslahat/hikmet içerdiğini bilmek yine onu bilmeye bağlıdır. O zaman bu türden bir istidlal imkân dâhilinde olduğuna göre özel maslahata vakıf olmanın mümkün olduğu ortaya çıkmış olur. Bu durumda muarızların, maslahatlar gizlilik, müphemlik barındırır, bâtını uğraştır, maslahatın kesin konular olmadığı gerekçesiyle onlara vakıf olup bilinmesi imkân dâhilinde değildir, görüşü de cevaplanmış olur.”³⁵³

2. Hükümlerin hikmet ile ta’lîli uygun görülür ise o zaman vasıf ile ta’lîl sahih görülmezdi. Aksine vasıfla yapılan ta’lîlin caiz olduğu, hikmet ile olan ta’lîlinse caiz olmadığı bilinmektedir.³⁵⁴ Râzî’nin, “Hükümlerin hikmet ile ta’lîli uygun görülür ise o zaman vasıf ile ta’lîl sahih görülmezdi.” şeklindeki itiraza cevabı şu şekildedir:

“Bir önceki cevapta aktarıldığı üzere bunun cevabı, şer’î hükümlerin asıl dayanağının hikmetler olmasıdır. Bu anlamda hikmet ile ta’lîl, vasıf ile ta’lîle tercih edilebiliyorsa da hikmete ulaşmanın zorluğu ve vasfı kavramının kolaylığı dikkate alındığında vasıfla ta’lîlin hikmetle ta’lîle nazaran daha tercihe şayan olduğunu söylenebilir. Mevcut durumda hikmet ile vasıf bir yönden tercih edilen bir başka yönden de tercih olunan olmak üzere ta’lîle mevzu olduğundan eşitlenmişlerdir.”³⁵⁵

3. Hakkında nass olmayan konularda müçtehit kıyasla mükelleftir. Kıyas ancak illetin elde edilmesiyle mümkündür. Bu da çalışıp çabalama ile mümkündür. Bu yükümlülük, illet bulunana kadar devam etmektedir. Bu nedenle illetin araştırılması vâciptir. Hikmet ile yapılan ta’lîl caiz olsaydı hükümlerde bulunması gereken hikmetin araştırılıp tespit edilmesi de aynı şekilde vâcip olurdu. Ancak böyle bir vücûbiyet mevcut değildir. Bu durumda hikmetle ta’lîl uygun değildir.³⁵⁶ Râzî’nin “Hikmet ile ta’lîl işlemi caiz olsaydı bunun araştırılıp bulunması aynı şekilde vâcip olurdu.” sorusuna cevabı şu şekildedir:

“Hükümün hikmeti ile ta’lîli noktasında görüş ayrılığına düşmüş olsak bile vasfın illet oluşunun hikmetle muallel bulunduğu meselesinde görüş birliği içindeyiz. Her ne

³⁵³ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/290-291.

³⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/288.

³⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/291-292.

³⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/289.

kadar bu durum gerek hikmetin araştırılmasını vâcip kılmıyor olsun gerekse hikmetin araştırılmasının vücûbiyetini gerektirsin her iki durumda da görüşünüz, geçersiz kılınmaktadır.”³⁵⁷

4. Dini ilimler üzerinde yapılan tümevarıma göre şer‘î hükümler hikmet ile değil vasıflarla ta‘lil edilmiştir. Alım satım, nikâh ve hibe gibi bazı dini hükümlerin herhangi bir maslahat içermeseler dahi açık vasıflara isnat edildiği görülmektedir. Ayrıca içerdiği bazı toplumsal maslahatlara rağmen şayet açık vasıflar bulunmaz ise aynı hükümlerin sübut bulmadığı ortadadır. Bu durum apaçık bir şekilde hükümlerin hikmetlerine dayandırılmasının imkânsız olduğunu göstermektedir.³⁵⁸ Râzî’nin “İstikrâ yöntemi şer‘î hükümlerin hikmetler ile değil vasıflarla ta‘lil edildiğini gösterdiği.” iddiasına cevabı ise şu şekildedir:

“Bu itiraz kabul edilemez. Aksine pek çok yerde şer‘î hükümlerin hikmet ile ta‘lil edildiği görülmektedir. Had cezası ikâme edilirken caydırıcı darbeyle öldürücü darbe arasında orta bir yolun tutulması ve bazı meselelerde amel-i yesîr ve amel-i kesîr ayırımına gidilmesi bu şekildeki örneklerdir.”³⁵⁹

5. Hikmet hükme tâbi olur. Örneğin kısasın kişinin başkasını öldürme niyetinden caydırması kısasın meydana gelmesine bağlıdır. Başka bir ifade ile kısasın vuku bulmaması halinde caydırmadan da söz edilemez. Bir hükmün illetinin hükmün kendisinden sonraya kalması imkânsızdır. Bu suretle hikmet, hükmün illeti olamaz.³⁶⁰

Râzî’nin “Hikmet hükmün ancak semeresidir.” şeklinde itiraza ise “Bu türden bir itiraz ancak dış dünyada böyledir, zihinde ise böyle değildir. Buna uyan şöyle bir söz söylemiştir; ‘düşüncenin başı amelin/eylemin sonudur.’”³⁶¹ şeklinde cevap vermiştir.

6. Nasslarda geçen zanna dayalı illetlere itibar edilmesini olumsuzlayan (el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28) ayetler buna delildir. Bu ayetlere rağmen vasıflarla zanna itibar, illetin ancak açık olması sebebiyledir.³⁶²

Râzî’nin “Kıyas yapılmasını yasaklayan nasların ancak açık vasıf sebebiyle terk edildiği.” şeklindeki itiraza cevabı ise “Hikmet, vasfin illetliğinin illetidir. Bu nedenle hikmetin

³⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/292.

³⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/290.

³⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/292.

³⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/290.

³⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/292.

³⁶² Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/290.

hükümün illeti olması daha evlâdır.” şeklindedir.³⁶³ Bir vasfın ancak bir zararı gidermesi ya da bir maslahatı sağlaması durumunda hükümde müessir imkânı olabilir. Başka bir ifade ile bir vasfın illet olabilmesi ancak hikmet sayesinde mümkün olabilmektedir. Şayet bu hususî hikmeti bilmek mümkün olmaz ise onun sayesinde illet kılınan vasfa ulaşmak tamamen imkânsız olur. Eğer bu imkân dâhilinde ise hükümde etkin, müessir olan, vasıf değil de hikmet olduğundan hükümün belli bir hikmete dayanması vasfa yaslanmasından daha evlâdır.³⁶⁴ Buradan anlaşılan hikmet asıl, vasıf ise fer’idir. Zira hükümden istenilen faydanın elde edilmesi ya da zararın giderilmesi hikmet ile meydana çıkmaktadır.

Râzî hikmet ile ta’lîl meselesinde aleyhte olan görüşleri bu şekilde tartıştıktan sonra onun “Hikmeti, illetin illet oluşunun illeti olması hasebiyle hükümün illeti olmaya daha uygun ve evlâdır.” demesi önemlidir. Zira bu şekilde illet (vasıf) bir faydayı temin ya da bir zararı uzaklaştırmadıkça hüküm üzerinde tesir etmez. Bu anlamda vasfın illet olması hikmet ile illetlendirilmiş olmasındadır. Hikmet, illetin illiyet nedeni olmakta ve hükümde bulunan hikmet hükümün esas amacı olmaktadır. Bu özel hikmet bilinmezse, vasfi illet yapmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca vasıfta içkin olması düşünülen özel bir hikmete ait bilgimiz yok ise bilinmeyen bir hikmetle vasfi illet kılmamız yine imkân dâhilinde değildir. Vasfın yaslandığı hikmetin bilinmesi durumunda ise vasıf değil zaten hikmet müessirdir. Bu sebeple hükümün, müessir olan ve bilinen hikmete dayanması gerçek manada müessir olmayan vasfa bağlanmasından evlâdır. Bu yönüyle hikmeti içermeyen illet, illet olma özelliğini yitirmektedir. Bu anlamda Râzî’ye göre hikmet ile ta’lîl caiz hatta evlâ olandır. Ancak Râzî’nin her türden (mücerred) hikmet ile ta’lîli uygun gördüğü zannedilmemelidir. Onun şer’î hükümlerin ihtiyaç ile ta’lîl imkânını tartışması ve ihtiyacı faydaya göre hareket etme ve mefsedetten kaçınma şeklinde açıklayıp bütün ihtiyaçları hikmet şemsiyesi altına dâhil etmemesi³⁶⁵ bunu göstermektedir. Râzî her türden maslahatı, hikmeti vasıf olarak kabul etmeyip onun muayyen bir vasıf ve munzabıt olmasını istemesi de bunu teyit etmektedir. Buna ilaveten müçtehidin de ancak, aslın muallel olduğuna dair bir zannın varlığında bu hususî hikmet ile ta’lîl yapabileceğini söyler. Zira zan, müçtehitte hikmetin gizli olmayıp açık olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda hususî maslahat sınırları belli, munzabıt ve zahir olmalıdır.³⁶⁶ Bazen kayıt

³⁶³ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/292.

³⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/292-293.

³⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/287.

³⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/291.

yapmadan hikmet ile ta'lilin uygun olduğunu aktarması bazen mutlak maslahatla vasfın olamayacağı konusundaki beyanları ile vasfın hikmeti taşımaması halinde onun hüküm üzerinde tesirinin olmayacağını söylemesi birbirini nakzetsizdir. Hikmetsiz vasfın illet olamayacağından hareketle hikmet ile ta'lili kayıtlı olarak uygun gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim taabbüdî hükümlerde kıyasın cari olmadığını söylemesi de bu fikri teyit etmektedir.

Hikmet ile ta'lil görüşünü savunanların başında İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye gelmektedir.³⁶⁷ Onlara göre hükümlerin ta'lil edilebilmesi ve hükümlerde maslahat ve hikmete itibar edilmesi Allah'ın indirmiş olduğu bir ölçüdür. Kur'an ve sünnette bulunan hükümlerin meydana gelen bütün olayları kapsaması ancak bu yolla mümkündür. Kur'an şâri', şer'î hükümlerin illet ve müessir vasıflarını ve muteber anlamlarını aktardığı gibi Hz. Peygamber de (a.s) hükümlerin illet ve bunlar üzerindeki müessir vasıflarını zikretmiştir.³⁶⁸ Şer'î hükümler insanların dünya ve ahiret saadetini sağlamayı amaçlar ve tamamen hikmet, adalet, merhamet ve hayır içermektedir.³⁶⁹ Bu nedenle Kur'an yahut hadisler mutlak anlamda açık bir hikmeti ve meşru bir maslahatı içine alırlar. Bunun sahasını sadece ta'lili hükümlere indirgemezler, taabbüdî hükümleri kapsayacak şekilde şer'î hükümlerin tamamını hikmet ve maslahat şemsiyesiyle kuşatırlar.³⁷⁰ Bu anlamda birbirine benzeyen olayları birbirleriyle ilişkilendiren şey de işte bu meşru maslahatlardır. Bu şekilde münâsib vasıf (hikmet), mazbût olsun olmasın kıyasın illetidir. Onlara göre şâri' tarafından hakkında iptal edildiğine dair bir hüküm belirtilmedikçe her maslahat muteberdir. Çünkü bir maslahatın şâri' tarafından iptal edilmesi, onun boş ve nefsi arzusunun mahsulü olduğunu gösterir. Hanbeliler ile hikmette ta'lili kabul etmeyenler arasındaki fikir ayrılığının temelini illetin munzabıt olması oluşturmaktadır.³⁷¹ Fukahanın çoğuna göre illet munzabıt olmalıdır.

Hikmet ile ta'lilin şer'î hükümlerde yapılıp yapılamayacağı meselesindeki önemli saiklerden biri, illet olduğu belirlenen vasıfların bir hikmete dayandığı iddiasıdır. Başka

³⁶⁷ Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 215; Bedevî, *Makâsıdu's-şerî'ati 'inde İbn Teymiyye*, 144-147; Yezîd, *et-Ta'lîlu bi'l-hikme*, 71-72.

³⁶⁸ Bakal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 318-319; Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 217. Kur'an, hadis, bazı sahabe ve âlimlerin hikme ile ta'lil örnekleri için bk. Duveyhî, *et-Ta'lîlu bi'l-hikme*, 12-20.

³⁶⁹ 'Avde, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 36.

³⁷⁰ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 100-101.

³⁷¹ Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, 215-218.

bir deyişle illetin illet olabilmesi için bir hikmeti içermesi gerektiği söylemidir. Bu nedenle açık, munzabıt ve belli olan üzerinde kıyas edilebilecek bir hikmetin varlığı halinde ta'lil yapılabileceğini savunan âlimler çoktur. Sonuçta şer'î hükümler sahih olan görüşe göre açık, istikrarlı ve anlaşılabilir bir hikmete dayanarak inşa edilebilirler. Zira Şâri'in şer'î hüküm vaz' etmesindeki asıl gaye hükümdeki hikmetin gerçekleşmesidir. Buna rağmen hikmetin mazinnesi konumunda olan illetin esas alınması ise hikmetin kapalı ve düzensiz olmasındandır. Bu türden maniler ortadan kalktığı zaman hükümde hikmetin dikkate alınması yönündeki engeller de yok olmuş demektir.³⁷²

İlletin hikmete dayandırılması noktasındaki görüşler değerlendirildiğinde teknik olarak hikmetle ta'lili kabul edenler ile etmeyenler arasında görülen fikir ayrılığının çok derin olmadığı görülmektedir.³⁷³ Asıl neden olaya farklı perspektiften bakılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bunların hükmün dayandırıldığı şeyin zâhir ve munzabıt olması esasında bağdaştıkları görülmektedir. Âlimler dinî ahkâmın dünya ve ahirette mükellefin mesâlihini gerçekleştirdiği ve onlardan mefseti uzaklaştırdığı noktasında uzlaşmaktadırlar. Ayrıca hikmeti de kapsayan munzabıt, zahir bir vasıfla hükmün ta'lilini daha uygun görürler.³⁷⁴ Tartışma daha çok hikmetin müessir bir mana olarak üzerine kıyas yapılabilecek bir vasıfta olup olmadığı noktasındadır. Ayrıca âlimlerin mutlak olarak hikmet ile ta'lili uygun gördükleri fikirlerinin, onların mutlak mücerret hikmet ile, doğrudan ve kayıtsız olarak, şâri'in amaçlarını temel alarak ta'lil yapılabileceğini ve nassın açık lafzının terkedilebileceği uygun gördükleri anlamına gelmemektedir. Âlimlerin vasıf ile hüküm arasındaki uygunluğu isbat çabası, gerçekte hükmün konuluş sebebini yani hikmeti tespit çabasıdır. Nitekim bazı usulcülerin hikmet ile ta'lili uygun gördükleri doğrultusundaki ifadelerini böyle anlamak daha isabetlidir.³⁷⁵ Âlimler kıyas çerçevesinde hikmet-illet kavramlarının içeriği hakkında birbirinden farklı teorik yaklaşımlara sahip olsalar da pratikte bunları ıstislâh ve istihsân adı altında ele almışlar, hikmet ile ta'lil esasına dayanan birçok içtihat örneği de ortaya koymuşlardır. Ayrıca kıyasın esas unsurunu oluşturan illeti belirlemede en etkin yol olarak hüküm ve illet arasındaki münasebetin temel alınması ve buna bağlı olarak da illetin hükmün hikmetini yani bu hükmün konmasında gözetilen sebebi ve sağlamak istediği maslahatı

³⁷² Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, 66-67.

³⁷³ Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*, 321.

³⁷⁴ Ebû Mu'nis, *Menhecu't-ta'lil bi'l-hikme ve eseruhu fi't-teşri'i'l-İslâmî*, 178.

³⁷⁵ Koca, "Hikmet", 17/515.

gerçekleştirip gerçekleştiremediğinin araştırılması, söz konusu kavramların birbiriyle irtibatlı olarak kullanıldığını göstermektedir.³⁷⁶

Ta‘lil işleminde hikmetin dikkate alınması onun açık ve istikrarlı bir vasıfla tespitini gerektirmekte bu anlamda mücerret hikmete iltifat edilmemektedir. Ulema nassın lafzından anlaşılan somut olaya ilişkin hükmü, hikmeti kullanarak başka olaylara da taşımak istemişlerdir.³⁷⁷ Bir anlamda hikmetle ta‘lilin caiz olduğunu düşünen âlimler şart koştuıkları vasıflarla hikmeti esnek yapısından çıkartıp bir şekilde onu illete yaklaştırmışlardır.³⁷⁸ Nitekim bu ifadelerin bir kısmı gerçek illetin hikmet oluşunu anlatmaya yöneliktir.³⁷⁹ Hiçbir usulcünün açık ve munzabıt olmayan hikmetlerle kıyas yoluna başvurduğu da görülmemiştir. Bu durum son derece riskli ve tehlikeli bir durum arz etmektedir. Ulemanın hikmet-illet ilişkisi konusunda hassas tutumundan ötürü ifrat ve tefritten sakınılması gerekmektedir.³⁸⁰ Ayrıca kıyasla ortaya konulan bir hükmün mutlaka açık ve munzabıt bir vasfı vardır. Gizli ve muzdarip hikmetle ta‘lilin olmayacağı konusunda bir tartışma bulunmamaktadır.³⁸¹ Kıyas ve illet üzerindeki ihtilaflar, bazı fıkıhçıların mücerret hikmete itibar etmelerinden değil, hangi vasfın illet olabileceği noktasından kaynaklanır. Dolayısıyla hikmetten ziyade illet, bu vasfa daha uygun gözükmektedir. Hikmetin her zaman bu şartlara haiz olması mevzu bahis değildir. Yine de hükümde illetle birlikte hikmetin bulunması en güzel olanıdır. Bu şekilde hüküm illete; illet de hikmete dayandırılmış olur.³⁸² Ayrıca bu ihtilaf hikmetle ta‘lilin caiz olup olmadığı noktasındadır. Mutlak anlamda mücerret hikmet ile ta‘lilin bilfiil vuku bulup bulmadığına gelince üç görüş sahiplerince de bu türden bir ta‘lilin nasslarda vuku bulmadığı konusunda ittifak vardır.³⁸³

Usulcüler nazarında ta‘lil hikmete değil zâhir vasfa göredir. Nitekim burada illetten kastı şer‘î hükmün bilinmesidir. Bu da karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık, kişi yahut duruma göre farklılık arz etmeyen munzabıt bir vasıf olmalıdır. Bilindiği üzere hikmette

³⁷⁶ Maşalı, *Kur‘ân’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-*, 54

³⁷⁷ Ali Bakkal, “Makâsıdü’ş-Şerîa ve Sosyal Değişim (Câbirî’nin Makâsıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)”, *Çağımızda Sosyal Değişim ve İslâm* (Ankara: TDV Yayınları, Şubat 2007), 374.

³⁷⁸ Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta‘lil)*, 67.

³⁷⁹ Koca, “Hikmet”, 17/518.

³⁸⁰ İlet-hikmet arasındaki hassas ilişki bilinmeyince garabet arz eden hükümlere ulaşmak mümkündür. Bu türden örnekler için bk. Soner Duman, *Usûl Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 249-250.

³⁸¹ Ebû Mu’nis, *Menhecu’t-ta‘lil bi’l-hikme ve eseruhu fi’t-teşri‘i’l-İslâmî*, 180.

³⁸² Kara, “Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebeb”, 15.

³⁸³ Şa‘ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l Fıkıh)*, 149-150.

bu türden bir özellik bulunmaz. Zira hikmet bazı hükümlerde gizli olabilmektedir. Örneğin vuku bulan bütün alım satım akitlerinde bunun bir ihtiyaca binaen icra edilip edilmediği bilinemez. Ayrıca bazı hükümlerde hikmet munzabıt bir halde olmayabilmektedir. Mesela, seferde iken oruç tutmama ruhsatında hikmet yolculuk halinden kaynaklı meşakkattir. Ancak maruz kalınan sıkıntının derecesi vasıta, hava ya da coğrafya gibi etkenlerde farklılık arz eder. Maddi durumu yerinde olan bir kişinin yolculukta maruz kaldığı meşakkat normal bir halkın çektiği sıkıntıyla eşdeğer değildir. Herhangi bir yolcunun kışın maruz kaldığı yolculuk kaynaklı sıkıntı ile yazın katlanılan meşakkat de aynı değildir. Hayvan sırtında sefere çıkan ile otomobil, tren veya uçakla yolculuk eden kişinin meşakkatı kıyas kabil değildir. Bu nedenle açık, munzabıt ve genelde hikmeti de ihtivâ eden bir durum, hükmün illeti olarak kabul edilir. Dolayısıyla usulcüler hikmet ile ta'lil mevzusunda görüşlerini, “Şer'î hükümlerin varlığı ya da yokluğu hikmetlerinin mevcudiyetine değil, illetlerinin var olup olmamasına bağlıdır. İletisi varsa hüküm de vardır, hikmete aykırı düşse bile; illeti yoksa hüküm de ortadan kalkar, hikmeti mevcut bulunsa bile.”³⁸⁴ şeklinde kurallaştırmışlardır. Fıkıh usulünde hikmete biçilen rol bu anlamda hükmün varlığı ya da yokluğu ile ilgili değil hükümlerde gözetilen kula dönük maslahat ve kazanımlardır.

1.2.2. Kelâm İlminde Hikmet

Kur'ân'ın pek çok ayetinde sıkça zikredilen âlemin yaratılışındaki mükemmellik, onda mevcut bulunan nizâm ve ahenge yapılan vurgular, dünya ve insanın boş yere değil bir amaç için yaratıldığının yinelenmesi (es-Secde 32/7; Sâd 38/27; ed-Duhân 44/38-39), Hz. Peygambere (a.s) kitap ile birlikte hikmetin de verildiğinin vurgulanması ve bilhassa Allah'ın ilim, irâde, kudret ve hakîm oluşuna sıkça yapılan vurgular dinin gayesiz olamayacağını ortaya koymaktadır. Allah bu kâinatı hikmet ve kudretinin gerektirdiği şekilde en mükemmel biçimde yaratmıştır. Nitekim İslâm âlimleri ilahî fiillerin amaçları üzerinde birtakım fikirler ve tartışmalar yürütmüş ve bu alanda oldukça zengin bir literatür meydana getirmiştir. Bu anlamda hüsün ve kubhun şer'îliği-aklîliği, Allah'ın yapıp ettiklerinde aslahı gözetmesinin gerekli olup olmadığı ve Allah'ın fiillerinde hikmetin illet kılınması (ta'lil) gibi meseleler bu tartışmaların ana motivasyonlarından birkaçını oluşturmaktadır. Hikmet düşüncesi şer'î hükümlerin amaçları olarak

³⁸⁴ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, 149-150.

düşünüldüğünde zikredilen bu konular onun da ana meselelerinden biri haline gelmektedir. Bu anlamda Allah'ın fiillerinde ta'lil meselesinde fıkıh usulüne yansıyan meselelere paralel olarak bazı tartışmalar ilkin kelâm ilminde vücut bulmuştur.

Ulema nezdinde Şâri'in fiillerinin bir takım amaçlara matuf olduğu ve şer'î hükümlerin vaz' ediliş gereklerinin mükelleflerin dünya ve ahiret maslahatlarını sağlamak olduğu noktasında fikir birliğinden söz etmek mümkündür. Bu anlamda İslâm düşüncesinde hikmetin ana dayanaklarını Allah'ın adil ve iyi oluşu, yapıp ettiklerinin türlü hikmetler barındırması, boş ve abes işlerden münezze olması gibi özellikler oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber'in (a.s) ahirete irtihalinin akabinde ilk Müslümanların karşılaştıkları bazı sorunların başında dinin hikmete taalluk eden meseleleri gelmiştir. Sözelimi savaş sırasında diliyle kelime-i tevhid cümlesini terennüm eden birinin katledilmesi üzerine "Kalbini yardım da baktın mı?" diyerek hassasiyet ve üzüntüsünü dile getiren Hz. Muhammed'den (a.s) sonra Müslüman toplulukta bu hassasiyetin çok uzağında bir temsiliyet gösterecek bazı sorunlar ile karşılaşılması bu tartışmaları tetiklemiştir. Nitekim Müslüman bireylerin aralarında savaşımaya ve birbirlerinin kanını dökmeye başladıkları ilk siyasî problemler ve bunların yol açtığı itikâdî sorunlar, İslâm âlimleri tarafından naslardan hareketle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Cennet ile müjdelenen Hz. Osman gibi önde gelen bir şahsiyetin devlet başkanı iken görevinin başında öldürülmesi, Cemel ve Sıffin savaşları gibi Hariciliğin ortaya çıkmasına yol açan olaylar büyük günah ve kader ile ilgili tartışmaların ateşini fitillemiştir. Müslümanlar birbirlerini öldüren müminlerin ahiretteki durumunu sormaya ve vuku bulan bu iç savaşlardaki tarafların bu fiilleri kendi irâdeleri ile mi yoksa ilâhî takdirden dolayı mı gerçekleştirdikleri gibi sorunları irdelemeye başlamışlardır. Bütün bu büyük günahları/kötü fiillerin yaratıcısı Allah mıdır yoksa aynı zamanda onların faili olan insan mıdır? Bu fiillerin yaratıcısı şayet Allah ise neden bu kötülüğe izin vermiştir? Allah kulları için en faydalı, en uygun olanı yapmak zorunda (vucûbu'l-aslah) mıdır? Allah'ın yapıp ettikleri bu anlamda kulların maslahatları ile muallel midir? Âlemde bulunan kötülüklerin gerekçeleri nelerdir? Bir şeyin iyi ya da kötü, doğru veya yanlış, güzel ya da çirkin (hüsün-kubuh) olduğunu belirleyen, akıl mi yoksa vahiy midir?

Bu ve benzeri tartışmalar adil, hakîm, müşfik ve her şeyin bilgisine sahip olan Allah'ın âleme nasıl müdahalede bulunduğu, mutlak iyiliğin kaynağı iken âlemde bulunan kötülük

ve cürüme nasıl izin verdiği gibi meselelerin gündeme gelmesine neden olmuş ve ulema da ilk dönemden itibaren bunlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu anlamda kelimciler Allah'ın hakîm vasfından ve her fiilinde bir mana ve gayenin bulunduğunu ve herhangi bir zulüm veya abesliğin mevzu bahis olmadığı noktasında müttetiklerdir. Ancak kelimciler arasında Allah'ın fiillerini bir sebep ya da maslahat sebebiyle işleyip işlemediği ve bunların tamamında Allah'a bir zorunluluk atfedilip atfedilmediği, fiillerinin bir illet veya hikmete irtibatlandırılmasının ulûhiyyetine kısıtlama getirip getirmediği noktasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Ayrıca vahiy gelmeden önce eşyanın hükmünün ne olduğu dolayısıyla şer'î hükümleri koyma yetkisinin şeriata mı yoksa akla mı dayandığı gibi sorular da cevapları aranan konular arasındadır.³⁸⁵

Bu girizgahtan sonra kelâm ilminde hikmet meselesinin merkezi bir konumda yer aldığı salâh-aslah, hüsun-kubuh ve ta'lîlu ef'âlillâh gibi başlıca konular çerçevesinde Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik mezheplerinin hikmet anlayışları kısaca ele alınacaktır.

1.2.2.1. Salâh-Aslah

Hükümdarların; yaptıkları haksız uygulama ya da zulümleri ilâhî kaderin zorunlu sonucu olarak takdim etmeleri, Allah'ın kulları için iyi olmayan bir takım şeyler takdir ettiği ve yarattığı şeklindeki düşünceye zemin hazırlamıştır. Yöneticilerin uygulamalara yönelik muhaliflerin siyasi tepkileri, onların “Allah kulları için en iyiyi ve faydalı olanı yaratır.” şeklinde bir söylem geliştirmek suretiyle mezkur düşünceyi reddetmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda “kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” manasındaki salâh kökünden türetilen aslah mükellefler açısından en iyi, en uygun, en faydalı³⁸⁶ olan şey demektir.

Aslah teorisi ile Allah'ın kulların menfaat ve maslahatına en hayırlı ve güzel olanı yaratmak zorunda olduğunu iddia eden Mu'tezile kelâmı, bilindiği üzere beş esas üzerine kuruludur. Bunlar arasında adalet ve tevhid; üzerinde durulan en temel ilkelerdir. Adalet aynı zamanda ilâhî fiillerin en mühim vasfı olarak kabul edilir. Tanrıyla doğrudan ilişkili olması hasebiyle adalet ve tevhit ilkeleri arasında sınıksız bir bağ mevcuttur. Mu'tezile, Allah'ı tevhid ilkesi ile muhdes her türlü nitelikten tenzih ederken, adalet ilkesi ile de her türden zulümden tenzih etmeye çalışmaktadır. Böylece, tevhid ile Allah'ı teşbihten

³⁸⁵ Tâhâ Câbir el-'Alvânî, *Fıkıh Usûlü*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: KOBAYayınları, 1413/1992), 2.

³⁸⁶ Avni İlhan, “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

korumayı amaçlarken, adalet prensibi ile O'nun âdil oluşu ile çelişen her türden tasavvuru ondan beri etmek istemişlerdir.³⁸⁷

Mu'tezile'nin adalet ilkesinin tamamlayıcı bir teorisi olarak neşet eden aslah teorisine göre mükemmel olarak var edilen âlemde Allah hiçbir kötülüğün kaynağı olamaz. Yaraticının tüm eylemleri hikmetlidir. Allah'ın hakîm ismi insanların iyiliğini gözetmeyi gerekli kılar. Allah hikmetli fiil işlemek zorundadır. Tanrının mükellefler için aslah olana riayet etmediğini, fiillerinin kula dönük zararlar içerebileceğini iddia etmek, O'nu zülüm ya da adaletsizlikle nitelemek O'nun abesle iştiğal ettiğini ve düzensiz eylemlerde bulunduğunu ileri sürmek anlamına gelecektir. Bunun aksine insan için en elverişli ve hayırlı olanı var etmek Allah'a vâciptir ve aksini düşünmek mümkün değildir. Zira O, bütün kemâl vasıfları kendinde toplayan, iyiliğin kaynağı ve adaletin fâilidir. Bu nedenle Allah'ın insanlara zulmetmesi, bir şekilde haksızlık yapması veya kullara yalan söylemesi muhâldir. İnsan yaptığı fiillerin yaratıcısı olduğundan dünyada meydana gelen şerrin ayrıca bizzat sebebidir.³⁸⁸ Bu anlamda Allah'ın salâh yapmasının hükmü, Mu'tezilelerce tarafından "vücûb 'ale'llâh (Allah'ın salahı yapmasının zorunlu olması)" şeklinde formülize edilmiştir.³⁸⁹

Bazı Mu'tezililer tarafından ilk zamanlarda bazı fiillerin Allah'a nispetinin "imkânsız, mümkün olmaması ya da mustahîl" görülmesi, zamanla Allah'ın fiillerinde şerre kâdir olup olmadığı şeklinde zuhur eden tartışmalara evrilmiştir. Örneğin Mu'tezile içinde bile ses getiren Nazzâm'ın (ö. 231/845), kabîh fiillerle ilgili olarak "Allah'ın kudretinin taalluk edemeyeceği", "yapmaya O'nun kudretinin bulunmadığı" şeklindeki söylemi onun aslah düşüncesindeki konumunu belirlemiştir.³⁹⁰ Allah'ı tenzih etmek amacıyla onun adaletiyle çelişecek durumlardan kaçınma endişesi Nazzâm'ı böyle bir söyleme itmiş görünmektedir. Ancak onu diğer Mu'tezilî âlimlerden ayırmak gerekmektedir. Zira Mu'tezilî âlimler adalet ilkesi çerçevesinde Allah'ı her türlü kabîh şeyden tenzih ederler. Buna rağmen bir kabîh fiil var ise bunun tanrının eylemi olmadığını, ondan sadır olan

³⁸⁷ Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 45.

³⁸⁸ Kılaç, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, 46.

³⁸⁹ Tûfi'ye göre Allah'ın mesâlihe riyeti kendi üzerine vâcip kıldığı bir lütfudur. Yani kendisi dışında bir varlıktan kaynaklanan bir sorumluluk bilakis Allah'ın kendisi üzerine yazdığı bir zorunluluktur. Bu anlamda aslah olana riayet noktasında Mu'tezile ile aynı noktada buluşmaktadır. Tülü, *Necmettin Tûfi'nin Maslahat Anlayışı*, 95.

³⁹⁰ Kılaç, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, 47-54.

fiillerde kabîhliğin imkân dışı olduğunu düşünürler. Bu anlamda Nazzâm, Tanrının zulüm yapabilme kapasitesini reddediyorken diğerleri ise Tanrının fiilî iradesinde bunu imkân dışı görmekte-dirler.³⁹¹ İnsan için aslah olanı yaratmanın Allah’a vâcip olduğu noktada ittifak halinde bulunan Mu‘tezile’de, aslahın anlam alanı ve içeriği ve kapsamının sınırları konusunda ihtilaf mevcuttur.³⁹² Aslahın sadece dünyayı ya da ahireti mi içerdiği yoksa ikisinde de bunun Tanrıya vâcip olduğu konusunda farklı fikirler mevcuttur. Bu nedenle aslah prensibinin detayları noktasında Mu‘tezile içinde bu anlamda bir homojenlik mevcut değildir.

Sünnî kelâmcılar, Allah’ın eylemlerindeki maslahat ve hikmeti aklî bir amaç değil onun hür iradesiyle irtibatlı bir ihsan ve ikram olarak görmekte-dirler. Bu nedenle Allah’ı (fâil-i muhtâr) dilediğini yapan bir varlık olmaktan çıkarıp, irâdesiz ve mecbur (mûcib bi’z-zât) bir varlık durumuna düşüren salah kavramı yerine “sünnetullâh” ya da “âdetullâh” gibi kavramları kullanmış ve vücûb düşüncesini şiddetle tenkit etmişlerdir. Bilindiği gibi Ebü’l-Hasan el-Eş‘ârî (ö. 324/935-36) meşhur üç kardeş³⁹³ tartışmasında aslah prensibindeki çelişkileri ortaya koyarak Mu‘tezile’den fikri anlamda ayrılmıştır.

Ehl-i Sünnet’e göre teklifin sadece maslahata indirgenerek aslahın Allah’a vâcip kılınması Kur’ân nassına aykırı olmak bir yana³⁹⁴ onun eylemlerinde zatı dışında bir otoriteye bağlı olduğu zannını uyandırmaktadır. Şayet bu yaratıcıya vâcip olsaydı terki durumunda kınama gerektiren bir durum arz ederdi ki Allah böyle bir sınırlamaya maruz kalmaktan beridir.³⁹⁵ Bu durum mükemmel oluşunu kendi dışındaki şeylerle kazanmak ile birlikte ilahî kudret ve irade-i ilahiyeyi sınırlamak gibi uluhiyeti zedeleyici kusurlara yol açmaktadır. Şayet en iyi olanı yaratmak Tanrıya vâcip olsaydı en başta cehennem, şeytan gibi salt kötüyü çağrıştıran şeyleri yaratmazdı. Peygamberler, veliler, iyi ve cömert kişilerin bir vakit yaşadıkları sonra öldürülmeleri; zâlim, azgın, İblis ve zürriyetlerinin ve irtidât edeceği bilinenlerin ise hayatta bırakılması mevcut durumda aslah olurdu. Hatta insanlar içinde en mükemmel olan peygamberleri düşmanları vasıtasıyla öldürtmezdi.³⁹⁶ Şayet mükellef için aslah olanı yapmak Allah’a zorunlu olsaydı, O’nun Hz. Muhammed’e

³⁹¹ Kılaç, *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, 56.

³⁹² A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 189.

³⁹³ Bk. Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yy, 2000), 22/6-7.

³⁹⁴ Bk. Hûd, 11/107; el-Burûc, 85/16; el-Enbiyâ, 21/23.

³⁹⁵ Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma ‘u’l-edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yy, 2017), 75.

³⁹⁶ İlhan, “Aslah”, 3/495/496.

(a.s) olan ikram, ihsan ve lütfu Ebû Cehil'e nazaran pek de fazla olmuş olmazdı. Zira bu durumda Allah, kudretinin yettiği kadar, her ikisi için de en iyi ve uygun olanı yapmıştır. Ancak mevcut durum “*Şayet Allah'ın üzerindeki esirgemesi ve lütfu olmasaydı, onlardan bir güruh seni şaşkırtmaya yeltenmişti. Onlar kendileri dışındaki kimseyi saptıramazlar, sana da hiçbir zarar veremezler!*” ayetinde³⁹⁷ ifade edildiği üzere aksini göstermektedir. Aslah prensibine göre Allah'a vâcib olan şeyi onun terk etmesi ya mümkün olurdu ya da olmazdı. Şayet terk etmesi mümkün değil ise o zaman Allah'ın mecbur ve âciz olması gerekirdi. Vâcib kılınan şeyi terk edebiliyorsa o zaman da bu, sefeh/hikmetsizlik ve bilgisizlik sayılırdı ki mutlak kudret sahibi Allah'ın sefihlik ve âcizlikten münezzehtir olduğu ise kesindir.³⁹⁸

Kısaca aslah teorisine göre Allah, mülkünde istediği şekilde tasarrufa sahip olamaz, mükellefe yaptığı ikram ve ihsanı zarurîdir. Bu nedenle de kulların O'na karşı şükretmesi gerekmezdi. Zira bu teorinin sonucu olarak zaten ihsan ve ikramda bulunması Allah'a vâcib olduğundan O, vazifesini yapmaktadır. Prensibin kabulü ile kişinin başarmak, günahattan korunmak veya zarardan kaçınabilmek için Allah'a dua etmesi de abesle iştigaldir Zira Allah mükellefler hakkında en güzel ve uygun olanı zaten var etmiştir. Akıl, yaratıcının insanların maslahatlarına riayet etmesini vâcib görmez aksine onun maslahatlara uyma ya da uymama hakkının bulunduğu ve kullar hakkında istediğini yapabileceğine işaret eder.³⁹⁹ Buna göre Allah'ın kulların maslahatlarına itibar ederek bir fiil ortaya koyması onun uluhiyetini zedeleyeceğinden vâcib değildir.

1.2.2.2. Hüsün-Kubuh

Fıkıh usulünde hâkim bahsinde, kelâm eserlerinde ise ta'dîl ve tecvîr meseleleri arasında işlenen konuların başında hüsün-kubuh problemi gelmektedir. İslâm düşünürlerinin hakkında en çok kafa yorduğu mevzuların başında bu problem gelmektedir. İslâm âlimleri kendi mezhep iç disiplinine uyarak bu meseleye çözüm sunmaya çalışmaktadır. Zira birçok mesele bu konuda alınan pozisyona göre şekillenmektedir. Bu mesele etrafında birçok konu işlenmekle birlikte en çok öne çıkanlar arasında âlemde kötülüğün

³⁹⁷ en-Nisâ 4/113.

³⁹⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 609, 611, 613; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 224-225; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 189-191.

³⁹⁹ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 175-176.

mevcudiyeti, iyilik ve kötülüğün ilâhî fiil ve sıfatlar ile ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler taşıyıp taşımadığı, iyilikle kötülüğün ilişkisi, kula taşıyamayacağı yükü yüklemenin teolojik boyutu, vahiy ve aklın dinî hükümleri bilme vasıtaları olarak konumları ve bunun mükellef ve Şâri' açısından sonuçları, itâat edenin cezalandırılması ya da isyankarın mükafat görmesi, kula şer'î hitap gelmeden mükellefiyet durumu, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi konular yer almaktadır. Kısaca âlemde mevcut bulunan bütün kötülükler ve teodise problemi gibi meseleler genellikle bu konunun uzantıları altında tartışılmaktadır.⁴⁰⁰ Bu bağlamda hüsün ve kubuh problemlerinin düşünce tarihinde ortaya çıkışı çok eski dönemlere kadar dayanmaktadır.⁴⁰¹

Kabîh dünyada zemmi, ahirette ise azabı gerektiren çirkin ve kötü şey; hüsün ise dünyada övgüyü ahirette ise sevabı gerektiren iyi şeylerdir. Hüsün bir şeyin insanın maksat ve tabiatına uygun (adalet, neşe, sevinç, boğulan birini kurtarmak), kemâl niteliği (ilim) ve övgüye mazhar olanı (ibadet) ifade eder.⁴⁰² Bunun aksi kabîhtir. Bu anlamda hayr-şerr, iyi-kötü, hak-bâtıl gibi rezalet, çirkinlik fazilet ve güzellik içeren ne kadar kelime varsa bunların muhtevası hüsün ve kubhun anlamlarını içermektedir.

Usulcüler nezdinde aklın hüküm koyma yetkisinin olup olmadığı tartışılmıştır. Bu anlamda aklın bir şeyin güzel veya çirkinliğini bilip bilemeyeceği ve buna göre bir şeyin gerekip gerekmeyeceği hüsün-kubuh meselesinde ele alınan konular arasındadır. Şayet hüsün-kubuh kavramlarıyla bir fiilin kemâl ya da noksanlık sıfatı (ilim-cehâlet), dünyevî bir amaca; insanın fitrat ve tabiatına uygunluğu ve aykırılığı, övgü ya da yergi gerektirmesi (cömertlik-cimrilik) türden şeyler kastediliyorsa aklın bunlara ulaşabileceği

⁴⁰⁰ İslâm düşüncesinde hüsün-kubuh üzerinde ilk söz edenler Mu'tezilî gelenekten gelen âlimler olmuştur. Onların hüsün-kubuh meseleleri üzerinde söz söylemelerine sevk eden âmillere bakıldığında dönem için bazı haklı gerekçelerin olduğu görülmektedir. Meselenin felsefî kısımları bir tarafa bırakıldığında Mu'tezile'nin eşyânın ahlâkî değeri üzerine akla yaptığı vurgu İslâm dininin bilhassa fetihlerin ardından karşılaştığı gayr-i müslim topluluklar ile olan zorunlu ilişkisi bağlamında irdelendiğinde bu daha anlamlı olacaktır. O vasatta farklı din ve kültürdeki iki topluluğun bir arada yaşamasının imkânı ile birlikte süreç içinde İslâm dinini benimseyen gayr-i müslimlerin kendi iç dünyalarında yaptığı sorgulamaların katkısıyla bu daha da derinleşmiştir. Bu nedenle hüsün-kubuh bağlamında Mu'tezile'nin bu tavrının gayr-i Müslimlerle iletişimden sonra yüzleşilen ve yaşanan bazı sorunlara yönelik entelektüel bir nitelik arz ettiğini kaçırmamak lazım. bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 70-108.

⁴⁰¹ Bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yy, 1999), 19/59-60.

⁴⁰² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 77, 144.

noktasında bir ihtilaf mevcut değildir. Kelâmda bu konularda bir tartışma söz konusu değildir. Sünnîler ile Mu'tezile arasında ihtilafın yoğunlaştığı kısım, bir fiilin dünya ya da ahirette övgüyü ve sevabı veya zemmî ve cezayı gerektirmesi noktasındadır. Bunlar akılla elde edilebilir mi? Yoksa sırf vahiyle mi bilinebilir?⁴⁰³ Bu anlamda hükümlerin idrâk edilmesini sağlayan yolun ne olduğu noktasında fikir ayrılıkları mevcuttur. Ancak taabbüd kapsamında bulunan (namazın rekatları, nisâb miktarları vb.) aklın kendi başına künhüne erişemediği dolayısıyla hüsün ve kubhunu idrak edemeyeceği meseleler⁴⁰⁴ ihtilaf kapsamı dışındadır.

Mu'tezile'ye göre eşya bizzat mahiyet olarak güzel ya da çirkindir. Çirkin olan kötü olması sebebiyle nehyedilmiş, güzel de bizatihi iyi oluşu nedeniyle emredilmiştir. Bu anlamda kötülük ya da iyi olma vasfı fiilin aslındandır. Aklın kötü görüp bildiği, Allah nezdinde de kötü; aklın güzel ve iyi gördüğü, Allah katında da iyidir. Başka bir ifade ile Allah, bir şeyi emretmeden veya yasaklamadan önce akıl eşyada var olan güzellik ya da çirkinliği kavrayabilir. Şayet Şâri' bir şeyi emrettiyse o şey iyi ve bizatihi güzel olduğu için emretmiş; bir şeyi yasakladı ise o şey bizatihi kötü olduğu için yasaklanmıştır. Bu nedenle peygamber gönderilmese (fetret) ya da vahiy bilgisi ona ulaşmasa bile akıllı olan insan Allah nezdinde sorumludur. Akılla idrak ettiklerini yapmak veya terk etmekle yükümlüdür. Buna göre şer'î hüküm aklın kavrayabildiği iyi ve kötüye göre belirlenebilmekte, hüsün-kubuh vahiyden bağımsız bir şekilde akıl tarafından bilinebilmektedir.⁴⁰⁵ Fakat bir mevzuda dini bilgi ve delil olur ise o zaman o esas alınır. Buna göre Mu'tezile'ye göre fiillerin çirkinlik ya da güzelliği bazen aklen zaruri olarak, bazen ise istidlal ve nazar yolu ile bilinir. Bir kısmı da Şâri'in bildirmesi ile elde edilmek şeklinde öğrenilir. Söz gelimi bir yaratıcıya inanmanın, boğulmaya ramak kalmış birine yardım etmenin, nimet verene teşekkürün; doğru olmanın ve adaletin iyiliği, suçsuz birine acı çektirmenin, küfrün ve yalanınsa kötülüğü zarurî olarak akıl yoluyla bilinebilmektedir.⁴⁰⁶ Zarar doğuran doğruluğun çirkinliği ile yarar sağlayan yalanın güzelliği ise de istidlal yani akıl yürütme ile bilinir. Zira bu durumda hem mefsedet hem de maslahat bulunmasından hangisinin tercihe şayan olduğuna ancak istidlal ile

⁴⁰³ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 173-174; Atar, *Fıkıh Usulü*, 107-108; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkıh)*, 274-275.

⁴⁰⁴ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkıh)*, 276; Atar, *Fıkıh Usulü*, 108;

⁴⁰⁵ Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri", 59.

⁴⁰⁶ Teftâzânî, *Makâsîd*, 595.

ulaşılabilmektedir. Namaz ve vakitleri, abdest, zekat ve nisabı, oruç ve hac gibi ibadetlerin belli zaman ya da mekanlara tahsis edilmesinin güzelliği ise ancak Şâri'in bildirmesi ile olur. Bu anlamda her ne kadar bu gibi ibadetler fuhşiyâta mani olma, temizlendirip arındırma gibi bir takım manalar içerse de bunların güzelliği akılla bilinmemekte sadece şer'î bildirim ile anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷

Mâturidîler, Mu'tezile gibi fiillerin çirkinlik ve güzellik gibi maslahat ve mefsedetin insan aklı ile kavranabileceğini düşünmektedirler. Mâturidîler bu konuda Mu'tezile ile aynı konumda olmalarına rağmen bu fikrin ulaştığı bazı çıkarımlar ile birlikte aklın kavrayacağı maslahat ve mefsedetin bağlayıcılığı ve yaratıcıya vücûbiyeti noktasında ayırmaktalar.⁴⁰⁸ Bu anlamda aklın ulaştığı bir bilgi olması hasebiyle eylemi dinin emretmesini ya da yasaklamasını gerekli görmezler. Zira akıl hırs ve arzu gibi bazı vasıfların etkisi altında kalarak yanılığa düşebilir. Bu konuda tek mercii kaynak bizzat dinin kendisidir. Aklın iyi ya da kötü olduğu noktasında karar kıldığı bir fiili Allah dilerse (iyi olanı) emreder, dilerse de (kötü olanı) yasaklar. Bu anlamda aklın şer'î alanda muteber bir delil olmaksızın tek başına haram ya da helal kılma yetkisi yoktur. Akıl vahiy bilgisi olmaksızın ancak Allah'ın uluhiyetine ve vahdaniyetine ulaşabilir ve sadece bununla yükümlüdür.⁴⁰⁹

Eş'arî'lere göre eşyada ve fiillerin özünde hüsün-kubuh zâtı değildir. Eylemlerin güzel veya çirkinliği ancak Şâri'in bildirmesiyle bilinebilir. Din bir konu hakkında hüküm koymadan önce fiilin hüsün ya da kubuhu yoktur. Bir fiilin yapılmasının emredilmesi ya da yasaklanmasında aklın bir yetki ve dahli bulunmamaktadır. Eylemler güzel olduklarından emredilmiş değil emredildiklerinden dolayı ile iyi ve güzel vasfını kazanmışlardır. Buna göre bir eylemin özünde herhangi bir ahlaki (iyilik ya da kötülük) değer mevcut olmayıp nesnel ve eylemler değerlerden yoksundur. Eylemler sadece yaratıcının emir ve nehyine göre değer kazanmaktadır. Bu anlamda din tarafından vâcib, mendub ya da mübah kılınan her şey "hasen", haram veya mekruh sınıfına konulanlar ise "kabîh"dir.⁴¹⁰ Örneğin namaz, zekat, oruç, satım, rehin ve vasiyet gibi dinin izin verdiği

⁴⁰⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 172-173; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 196-197; Atar, *Fıkıh Usulü*, 108.

⁴⁰⁸ Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihşân ve İstislâh Görüşü", *Makâsîd ve İctihâd*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV Yy, 2021), 122.

⁴⁰⁹ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 196-198; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkıh)*, 276.

⁴¹⁰ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 60.

ya da emrettiği her türden iş iyidir. Bunlara iyi denmesi aklın bir nüfuzu olmasından değil ancak Şâri'in bize bildirmesinden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, suçsuz yere birinin öldürülmesi, zina, içki ve meşru bir gerekçe olmaksızın başkasının malını yeme gibi eylemlerin çirkin ve kötü oluşu bizzat din tarafından yasaklaması nedeniyledir. Kötülük yüce yaratıcıdandır ancak yaratıcı kötülüğü kendisi için değil başkası için kötülük olarak yaratmıştır. Böylece kötülüğün yaratıcı tarafından yapılması bir zulüm olmayacaktır.⁴¹¹ Şayet Allah, namazın fenalığını takdir buyursaydı o çirkin olur ya da şerrin güzel olmasını dileseydi o da güzel olurdu. Bu bağlamda Eş'arî'ler "*Bir de biz, herhangi bir topluluğa bir Peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*" ayetinden⁴¹² hareketle vahiy ulaşmayan kulların fiilleri hakkında Allah'ın hükmünün onların sorumlu tutulmamaları şeklindedir. Allah insanlığa hükmünü ulaştıran bir peygamber göndermedikçe mükelleflere hiçbir fiil haram ve vâcip olmaz. Bu anlamda fetret ehli veya tebliğin ulaşmadığı yerlerde herhangi bir sorumluluk olmadığından ahirette sevap veya ceza mevzu bahis değildir.⁴¹³ Eş'arî'ler, Allah'ın mutlak kudret ve ilmine taalluk eden vahiylerle yaslanarak O'na herhangi bir şeyin zorunlu tutulamayacağından hareketle eşyada hüsün ve kubuhun aklî değil ancak şer'î olduğunu düşünmekteler.

Şayet eylemin hüsün veya kubuh oluşu zâtı gereği olsa idi o zaman aynı fiilin hüsün ve kubuh oluşu bakımından benzer olaylarda değişiklik arz etmemesi gerekirdi. İster had cezası nedeniyle olsun isterse zülmen olsun öldürülmenin; ister terbiye amacıyla ister işkence yapmak için olsun dövülmenin ve ister birini kurtarma gayesi gütsün ister birini öldürme amacıyla olsun yalan ya da doğru söyleme arasında (hüsün-kubuh açısından) bir farklılık olması⁴¹⁴ bunlara örnektir. Eğer eşyada var olan hüsün ve kubuh zati olsa idi bunlar arasında zati olarak bir farklılık olmaması gerekirdi. Ancak bildiğimiz kadarıyla bunlar arasında mahiyet olarak farklılıklar mevcuttur. Karı koca arasında ülfet ve muhabbet sağlamak için yalan söylemenin güzel sayılması veya öldürmeye giden birisine mani olma maksadıyla yalan söylemenin vücûbiyet arz etmesi buna delildir. Ayrıca bazı eylemlerde iyilik ya da kötülük bizzat fiilde yerleşen, değişmeyen bir durum arz etmemektedir. Örneğin aynı konuda, çeşitli dönem, toplum ve kültürlerdeki değer

⁴¹¹ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 61.

⁴¹² el-İsrâ 17/15.

⁴¹³ Teftâzânî, *Makâsîd*, 593; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, 275; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 109-110.

⁴¹⁴ Teftâzânî, *Makâsîd*, 593.

yargılarında farklılıklar görülmekte, bir milletin iyi gördüğünü diğeri kötü algılayabilmektedir. Bu anlamda iyilik ya da kötülük izafi olmaktadır.⁴¹⁵

1.2.2.3. İlâhî Fiillerde Hikmet

Şer'î ahkâmın yaslandığı akla uygun dayanakların ortaya çıkarılmasını ifâde eden ta'lîl, dinî hükümlerin hikmete dayalı olduğu fikrine dayanır. Fıkıh usulünde dinî hükümlerin yaslandığı delilleri inceleyen ve kulların maslahatına yönelik bir işlevi olan bu kavram kelâm ilminde ise ontolojik anlamda varlıkla alakalı ilahî fiillerin gaye bakımından incelenmesini amaç edinir.⁴¹⁶ Ayrıca hüküm-hikmet ilişkisine göz atıldığında hikmetin yapılan her işin anlam ve amacını anlatması ve o olmaksızın emir ve nehiylerin basmakalıp formel normlar halini alması, hükme medar olan eylemlerin anlam ve amacının nasıl belirleneceği noktasında İslâm düşüncesinde bu konunun detaylı işlenmesini sağlamıştır. Hikmetin hüküm üzerine “Bu niçin böyle? Bu neden emredildi ya da yasaklandı?” şeklindeki sorgulamalarıyla hükmü daha anlamlı kılması, hükmün konuluştaki nasıl ve neden vaz' edildiği tartışmalarına neden olmuştur.

Hikmet, dini ahkâmın gaye ve amaçları olarak ele alındığında bunun bir şekilde Allah'ın fiillerinin ta'lîline dair tartışmaya götürdüğü görülecektir. İlâhî fiillerin nedenliği problemi, kelâm ilminde pek çok tartışmaya yol açmış, yaratıcının abesle iştigal etmediği, onun yapıp ettiklerinin bir gaye, maslahat ve hikmete dayandığı bu nedenle ispat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kur'ân yaratıcının hitabı oluşundan ve bu hitabın da içerik olarak bir eylem barındırmasından kelâm uleması en iyi olanı (aslah) yapmanın Allah'a vâcip olup olmadığı ve hüsün-kubuh tartışmalarıyla ilişkili olarak Allah'ın fiillerinde ta'lîl bulunup bulunmadığı konusunu mevzu bahis etmişlerdir.⁴¹⁷ Bu tartışmaların mihenk noktası gerek Mu'tezile gerekse Sünnîler nezdinde Allah'ı bazı vasıflardan tenzih etmek ve buradan hareketle şer'î ahkâmın bir takım amaç ve illetlere yaslandığını temellendirmeye çalışmaktır. Aslında kelâmcılar ilahî fiillerin bir takım anlam ve değerleri içerdiği noktasında ittifak halindedir. Mevzuyla alakalı yapılan tartışmalar genelde ilâhî fiillerin, anlam ve değerleri ihtivâ etme şekline dairdir. Kelâmî ta'lîl bu anlamda ilahî fiillerin bir takım aklî ya da bedihî değerlere bağlı olup olmadığını mesele

⁴¹⁵ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 184, 186; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 195, 197.

⁴¹⁶ Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-*, 13.

⁴¹⁷ Apaydın, “Ta'lîl”, 39/511.

edinen hüsün ve kubuh mevzusuna dayanır. Bu konuda mezheplerin aldığı konum doğrudan bu konudaki tartışmalara da yansımaktadır. Söz gelimi Eş‘arîlerin hüsün ve kubuh probleminde dayandığı nokta aklın, dinden bağımsız olarak şer‘î teklifte bulunmasının imkân dâhilinde olmadığı yönündedir. Bu nedenle bu fikrin uzantısı olarak Eş‘arîler ilahî fiillerde kulun fayda ve maslahatının vâcip görülmesini asla tasvip etmezler. Bu anlamda bu mezhebe göre kula sunulan her nimet bir tür ilahî ihsândan ibarettir.⁴¹⁸

İlahî fiillerin bir takım hikmetler ile illetlenip illetlenemeyeceği noktasında öne çıkan görüşlerin hüsün-kubuha dayandığını belirtmiştik. O konuda üç farklı görüş öne çıktığından ilahî fiillerin ta‘lîli meselesinde de buna paralel olarak toptan reddeden, mutlak olarak kabul eden ya da bazı şartlarda bunu kabul edenler şeklinde bir tasnife gidilebilir. Ancak daha sağlıklı bir bakış açıcı sunmak adına genel olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikili bir tasnife gideceğiz:

1. Ashâb-ı Hikmet: İlahî fiillerde ta‘lîli mümkün görenler.⁴¹⁹ Mu‘tezile başta olmak üzere Şîa ve Mâtürîdî mezhepleri ile Tûfî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi âlimler ilahî fiillerde ta‘lîli mümkün görenler arasındadır. Bunlar Allah’ın irâde ve meşiet sıfatlarının yanında hikmet sıfatına da bir konum belirlemede ve bu sıfatın irâde sıfatından ayrı olarak onları tamamladığını ve ahenkli bir şekilde sınırladığını ifade etmektedirler. Bu anlamda hikmet ile irâde sıfatları arasında bir zıddiyet değil uyum mevcuttur. Bu iki sıfatın uyumlu bir şekilde bir diğerinin kapsamını sınırlamasından ilahi fiillerdeki nizam ve tenâsüp meydana gelir ki buna da hikmet denmektedir. Allah bir şeyi yaratmadan ya da bir emri vermeden önce onun üzerinde ne gibi (güzel, iyi) şeylerin vuku bulacağını ezeli ilmi ile bileceğinden bu bilgisi ile muhdesi yaratır. Bu anlamda ilminde olan bilgi hikmet iradesini bir şekilde sınırlar. Ancak bu durum onun hakkında bir noksanlık oluşturmadığı gibi onun zorunluluk altına girmesini de gerektirmemektedir.⁴²⁰ İlahî fiillerde ta‘lîli mümkün görenler genel hatlarıyla böyle düşünmekle birlikte konunun tafsilatında aralarında bazı farklılıkların olduğu da görülmektedir.

⁴¹⁸ İbrahim Özdemir, “Eş‘arîler’de Kelâmî Ta‘lîl”, *Bingöl İlahiyat Fakültesi Dergisi II/4* (2014), 53-55.

⁴¹⁹ Ta‘lîli savunanların bazı delilleri için bk. ‘Âdil eş-Şüveyh, *Ta‘lîlu’l-ahkâm fi’ş-şer‘i‘ati’l-İslâmiyye* (Tanta: Dâru’l-Beşîr li’s-Sekâfe ve’l-‘Ulûm, 1420/2000), 55-57.

⁴²⁰ Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32-33.

a) Mu‘tezile: Allah’ın fiillerinde illeti vâcip/zorunlu görenler. İlâhî fiillerde ta‘lîli imkân dâhilinde görmeyen Zâhirîlerin antitezi olarak konumlanmışlardır. Mu‘tezile’ye göre ilâhî fiillerin dolayısıyla dinî hükümlerin akıl tarafından idrak edilen bir takım aklî ve ahlakî garazlara/değerlere uygun olarak vuku bulması gerekmektedir.⁴²¹ Bu öncülün doğal bir neticesi olarak Allah’ın kullarının hikmet ve maslahatına riayet etmesi bir gereklilik arz ettiğinden kulları kendilerinin güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef kılması mümkün değildir.⁴²² Allah kulları için en iyiyi yaratmaz ise o zaman kudretinden bir tür cimrilik yapmış olur ki bu onun şanına yakışmaz. Aksi durumda kabîh fiille iştiğal etmiş olur. Bu manada Mu‘tezile yaratıcının her şeyi bir hikmet ve sebebe dayalı aynı zamanda da kulların maslahatına uygun olarak işlediğini iddia eder, buna Bakara suresi 2/21, 166, 179, 219 ve Mâide suresi 5/38 ayetlerini delil getirirler. Eylemlerde ta‘lîli kabulün yaratıcının vahdaniyetine zarar vermeyeceği gibi fiillerinde hikmet ve maslahata riayetin de kendisi dışında bir şey ile kemâle ermesi söz konusu değildir. Eylemlerin hikmet ve maslahatı kapsamı bir noksanlık değil bilakis fiillerde mükemmelliğin göstergesidir. Bir fiilde ne derece hikmet var ise bu eylemin sahibi o derece kemâl sahibidir. Allah mutlak kemâle haizdir. Bu durumda yaratıcının eylemleri de hikmet-i bâliğa ve maslahat içermektedir.⁴²³

b) Necmeddîn et-Tûfî: İlâhî fiillerde hikmet ve maslahata riayeti yani ta‘lîli gerekli görmekle birlikte bunu -Mu‘tezile gibi- vücûbiyet kategorisine dâhil etmemekte ve bu durumun yaratıcı tarafından kullarına bir tür (tefaddul) lütfuna ilzâm/bağlı bir durum arz ettiğini düşünmektedir. Allah’ın كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ayeti⁴²⁴ ile rahmeti ve إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَىٰ اللَّهِ ayetiyle⁴²⁵ tövbenin kabulünü kendisine yükümlülük arz ettiğini aktarmasından ilâhî hükümlerin hikmet ile malul olduğu görülmektedir. Ancak yaratıcının zâtı kendisinden başka her şeyden müstağni olduğu için onun eylemleri kendisine maslahat olması için gerekçelendirilmemiştir. Bu anlamda Allah’ın fiil ve hükümleri kulların fayda ve kemâllerine yönelik birçok hikmet ve gaye ile mualleldir. Allah âlemde olan ve olması muhtemel her şeyi bilici olduğundan yaptığı her fiil ve koyduğu her hükümde mutlaka bir

⁴²¹ Râzî, *el-Mahsûl fi ‘ilmi usûli’l-fikh*, 5/179.

⁴²² bk. Âl-i ‘İmrân 3/191, el-Mu‘minûn 23/115, es-Secde 32/7; el-Ahzâb 33/37, Sâd, 38/27, ed-Duhân 44/38-39, ez-Zâriyât 51/56.

⁴²³ Şüveyh, *Ta‘lîli’l-ahkâm*, 42; Ebû Mu’nis, *Menhecû’t-ta‘lîl bi’l-hikme*, 95-96; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları*, 146-155; Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, 52.

⁴²⁴ “Rabbimiz kendisine merhameti yazdı (gerekli kıldı).”, el-En‘âm 6/54.

⁴²⁵ “Allah katında (kubulünü üstlendiği) tövbe”, en-Nisâ 4/17.

hikmet gözetmektedir. Hikmetler bazen apaçık bazense gizlidir. Tûfî bir anlamda Mu'tezile ile Eş'ârîler arasında orta bir yol bulmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda iki görüşü birleştiren bir fikir ile bunu uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu şekilde Mu'tezile ve Eş'ârîlere gelen itirazlardan kendisini kurtarmaya çalışmaktadır.⁴²⁶

c) Eş'ârîler dışındaki Sünnî ulema ve Mâtürîdîler: Bunlar Allah'ın fiillerinde ta'lîli mümkün görmekle birlikte bunu Allah'a bir zorunluluk olarak atfetmemekte aksine onun kullarına bir ihsân ve (tefaddul) lütfu olarak değerlendirmektedirler. Zira Allah yarattığı mülk üzerinde mutlak tasarruf sahibidir. Onun üzerine herhangi bir şey vâcip değildir. Ayrıca Allah için gereklilik/vücûbiyet düşünmek onun üzerine tahakküm kuran bir varlığın gereksinimini doğurmaktadır. Allah'tan daha yüce bir varlık olmadığından böyle bir gereksinim de mümkün değildir. Mâtürîdîler, hüsün-kubuh mevzusunda Mu'tezile ile Eş'ârîler arasında konumlandığı gibi ilahî fiillerin hikmet ve maslahatla gerekçelendirilip gerekçelendirilmemesi konusunda da böyle bir yol takip etmektedirler. Nitekim Mâtürîdîlere göre ilâhî fiiller, bir takım sebeplere bağlanarak açık ya da gizli birçok maslahat ve hikmet içermektedir. Ancak bu maslahat ve hikmetler yalnız kullar içindir. Hakîm olan Allah'ın hikmetliği eylemlerinin maslahatsız olmasına aykırılık teşkil etmekte, bu sebeple kulları için ortaya çıkan bütün fiil ve hükümleri maslahat ve hikmet ile var olmaktadır. Aksi durumda yaratıcının maksatsız fiilleri, abesliği gerektirir. İfade edildiği üzere bu hikmetlilik yaratıcının zâtına değil kullarına aittir. Ayrıca zatında başkasına ait bir fayda ile onun kemâl/yetkinlik elde etmesi mümkün değildir. Allah'ın zatının kemâline en uygun olanı seçmesi kendi üzerine zorunluluk olmaksızın bunu işlemesi manasında bir gerekliliktir. Bu şekilde ilâhî fiillerde ta'lîlin caiz olduğuna kail olan Mâtürîdîler, bunun bir sonucu olarak bu fiillerde hikmet ve maslahatın Allah'a vâcip olmadığını söylemektedirler. Çünkü ilahî fiillerde ta'lîl vâcip değil ise bu fiillerden kaynaklanan herhangi bir şeyin de bu sebeple zorunlu olması düşünülemez. Belirtilen bu durum Mâtürîdîlerin ilahî fiillerin nedenliği meselesinde Eş'ârîler ile aynı noktada oldukları anlamına da gelmemektedir. Zira Allah'ın fiillerinde ta'lîlin caiz olduğunu ancak bunun yaratıcıya vâcip olmadığını ifade eden Mâtürîdîler, bu fiillerin ilahî hikmet gereği mükelleflere bakan bir kısım maslahatlar ile lüzumî olarak ta'lîl edildiklerini ifade etmektedirler. Bu söylem onların bu konuda Mu'tezile ile aynı şemsiye altında oldukları

⁴²⁶ Ebû Mu'nîs, *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme*, 96-97; Tülü, *Necmeddîn Tûfî'nin Maslahat Anlayışı*, 90-91.

anlamına da gelmemektedir. Çünkü ilahî fiillerin hikmet ve maslahatlar ile ta'lîl olması Allah'a vâcib görülemez.⁴²⁷ İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevzî ve Şâtıbî'de bir hikmet ya da maslahat olmadan eylemin abes olduğu ve Allah'ın bundan münezzehe olduğu, yerlerde ve gökte var olan her şeyin kulların maslahatı ve ihtiyaçları için yaratıldığı ve Kur'an'ın pek çok ayetinde fiil veya hükümlerin gerekçelerinin açıklanmasından ötürü Allah'ın fiillerinin mualel olduğu fikrini savunarak Mâtürîdîler ile benzer fikirleri savunmuşlardır.⁴²⁸

2. Ashâb-ı Meşîet: İlâhî fiillerde ta'lîli inkâr edenler.⁴²⁹ Zâhiriler ve Nazzâm⁴³⁰ başta olmak üzere Cebriîler, Eş'ârîler ve bir kısım İslâm filozofları⁴³¹ bu fikri benimseyenler arasındadır.

a) Hüsün-kubuhun şer'î olduğunu düşünen ve kıyasın şer'î hükümlerde vaki olmasını reddeden Zahirîler Allah'ın fiillerinin aklî açıdan ta'lîl edilemeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Zira Allah'ın fiilleri, insan aklının ulaştığı bir kısım hikmet ve maslahata tabi değildir. Bilakis insanın eylemleri Allah tarafından konulan esaslara tabi tutulmalıdır. Bu konularda yetki yaratıcıya aittir. Allah dilediği her türlü fiili işler ve bu hüküm adalet, hak ve hikmet vasıflarını alır. Mülkün yegane sahibi olduğundan Allah bütün varlığa azap hükmünü verse bu fiil hak, hikmet ve adalet vasfını aldığı gibi herkesi cennete dâhil etse ve cehennemi yaratmasa da yine O'nun bu fiilleri hak, hikmet ve adalet vasfını alır. Bu sebeple mutlak hüküm sahibi olan yaratıcının fiil ve hükümleri hikmetle ta'lîl edilemez. Zira ilahî fiiller bizatihi hikmetin kendisidir. Allah herhangi bir illet, hikmet ya da illet nedeniyle değil irâde ettiği için fiillerde bulunmaktadır. Allah yaptığı eylemler sebebi ile de herhangi bir sorguya çekilemez. Nitekim İbn Hazm'a göre bazı maslahatları elde etmek ya da zararları def etmek için eylemde bulunmak, yaratılmışlara özgü bir durumdur. Allah hiçbir şekilde yaratılanlara benzemediği gibi onun tüm eylemleri de yaratılanların fiillerinden ayrı tutulmalıdır. Allah'ın hikmet ismine sahip

⁴²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 275-281; Ebû Mu'nis, *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fî't-teşrî'i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten*, 95; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*, 199-211; Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", 53; Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 98-102.

⁴²⁸ Şüveyh, *Ta'lîlu'l-ahkâm fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 42-44; M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/513

⁴²⁹ İlâhî fiillerde ta'lîli mümkün görmeyenlerin bazı şüphe ve itirazları için bk. Ebû Mu'nis, *Menhecu't-ta'lîl bi'l-hikme*, 55-59; Şüveyh, *Ta'lîlu'l-ahkâm fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 44-55.

⁴³⁰ Şüveyh, *Ta'lîlu'l-ahkâm fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 35-37.

⁴³¹ Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", 51.

oluşu, ilahî eylem ve hükümlerin bir kısım maslahat ve hikmetleri içermesinden değildir. Aksine hikmet isminin Allah hakkında kullanılması O'nun kendine bu adı vermesinden dolayıdır. Şayet Allah kendisi hakkında bu ismi kullanmasaydı kulların yaratıcı için bu ismi kullanması uygun olmaz idi. Nitekim yüce yaratıcı hakkında “âkil” isminin kullanılmasının caiz olmaması buna dair bir argümandır. Allah'ın “el-hakîm” ismini alması, eylem ve hükümlerinin muhkem oluşundan dolayı olmuş olsaydı o zaman işlerini muhkem yapan örümcek ve arı gibi varlıkların da hakîm ismini alması gerekirdi.⁴³²

b) Eş'ârîler: Eş'ârî'lerin bu meseledeki iki eğiliminden ilkinde göre⁴³³ ilâhî fiillerde ta'lîl zorunlu değildir. Bu yaklaşım ta'lîlin caizliğini ve Allah'ın eylemlerinin O'ndan bir lütuf olarak hikmet ve maslahatlarla muallel bulunduğu anlamını içermektedir. İlâhî fiillerde ta'lîlin Allah'ın kendi dışında başka bir şey ile kemâle ermesi gibi bir sonuca götüreceği endişesine dayanan ikinci baskın eğilim Allah'ın bütün eylem ve hükümlerinin muallel olmasının imkânsızlığı yönündedir. Buna göre ilâhî fiiller hikmetler ya da kulların maslahatlarıyla illetlenemezler. Zira böyle bir durum noksanlık arz edeceğinden yaratıcının şanına aykırıdır. Başkasıyla kemâliyet kazanan zâtı gereği nakıstır.⁴³⁴ Bir fiili bir maksat ve hikmete binaen yapmak, o fiilin garaz ve maslahat ile eksikliğini tamamlamak demektir. Böylece fail garaz ile tamamlanmıştır. Başkası ile yetkinleşen, zât bakımından noksandır. Allah bu gibi eksikliklerden münezzehtir. Ayrıca ilâhî fiillerde ta'lîlin zorunlu olamayacağına varlık âleminde bulunan salgın hastalıklar ve muzır hayvanlar gibi var edilmesinde hiç bir maslahat ve hikmet tespit edilemeyen bazı şeyler de delildir. Onlara göre ilâhî fiillerin hikmet ve maslahat içermesi zorunlu olsa idi, faydası aklen kavranamayan bu türden şeylerin var olmaması icâp ederdi. Oysa dünyada bu gibi zararlı olarak nitelenen ve hiçbir faydası olmayan varlıklar pek çoktur. Buradan çıkan sonuç ilahî irâde ve fiillerde hikmet şart değildir. Eş'ârîler ilâhî fiillerde ta'lîlin zorunlu görülmesine şiddetle karşı çıktıkları gibi onun eylem ve hükümlerinin bir amaç ile muallel kılınmasına da bir takım sorunlar nedeniyle mesafelilerdir. Ekol olarak usulde Allah'ın fiil ve hükümlerinin ta'lîlini genelde imkân dâhilinde görmekle birlikte ta'lîlin illet-i gâiyye ve garaz ile değil de maslahat ve hikmet ile olabileceği fikrine yaslanırlar. Bu anlamda hikmet kavramıyla amaçlanan illet-i gâiyye ve garaz-ı bâ'is ifadeleri ise

⁴³² Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 210-212; Şüveyh, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 32-35.

⁴³³ Gazzâlî ve Âmidî'nin buna yakın görüşleri vardır. Bk. Şüveyh, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 38-41.

⁴³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 182.

yaratıcının hiçbir eylem ve hükmü muallel değildir ancak kastedilen hikmetin eylem ve hükümler üzerine terettüp etmesi ise Allah'ın bütün eylem ve hükümleri ta'lile müsaittir.⁴³⁵

Eş'âriler, yaratıcının hakîm olduğunu, hiçbir fiilin kötü ve çirkin olmadığını⁴³⁶ kabul etmekle birlikte fiillerindeki hikmet ve maslahatın O'na değil kullara ve onların dünyadaki düzenlerinin sağlanmasına yönelik olduğunu düşünmektedirler. Bunun tezâhürü de Allah'ın yaptığı ya da yarattığı tüm şeylerdeki ahenk ve muhkemlik ile kendini göstermektedir. Fakat onlar hikmeti ispât ederken Allah'ın kudretini sınırlandırma anlamı taşıyabilecek her türlü yaklaşımdan titizlikle kaçınma eğilimindedirler.⁴³⁷ Bu nedenle hikmete mutabık olmak için bile olsa herhangi bir şeyin Allah için zorunlu olduğunu söylemeyi doğru bulmamışlardır. Böylece kendi ilmi disiplinlerinde yaratıcının kudret vasfını asıl, hikmeti ise kudret karşısında tâli bir nitelik olarak görmüşler, bu anlamda fer' olan herhangi bir şeyin asıl olanla çakışması halinde fer'in geçersizliğini öne sürmüşlerdir. Bütün bunlara ilaveten teorik düzlemde Allah'ın zâtına hikmet ile iş görme zorunluluğunun izâfe edilmemesi yaratıcının hikmetsiz iş görmesi ya da abesle nitelenmesi şeklinde yorumlanmasına da şiddetle karşı çıkmışlardır. Sonuçta Eş'ârî'leri ta'lile karşı çıkmaya sevk eden motivasyonların en mühimi ilâhî fiillerin maslahat ya da hikmet ile ta'lîlinin Yüce Yaratıcıyı başka bir şey ya da varlığa muhtaç ve o şey her ne ise onunla yetkinleşen noksan bir varlık konumuna düşüreceği endişesidir. Buna ek olarak ilâhî fiillerin maslahat ya da hikmet ile ta'lîlin de illet arayışında her bir illetin, kendisini meydana getirecek başka bir illete muhtaç olacağı ve bunun da teselsülü hatta kıdemi gerektireceği kaygısıdır. Başka bir ifade ile her şeyin muallel olması gerekli değildir. Aksi durumda o illetin illeti de başka bir illet ile illetli kılınırdı. Bu da teselsülü gerektirirdi. Bu kısır döngüden çıkmak için şüphesiz illetli kılınmayacak bir şeyle bu durumun sonlanması lazımdır. Buna en layık olan şey ise Allah'ın fiil ve hükümleridir. Allah'a bir şeyi zorunlu kılmak mümkün olmadığı gibi yaratıcının yaptığı bütün iş ve eylemlerde o şeyi yapmasının bir illeti de yoktur.⁴³⁸

⁴³⁵ Yüksel, "İlâhî Fiillerde hikmet", 52-53; Apaydın, "Ta'lîl", 39/512; Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 45-47; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 224-225; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 155-199.

⁴³⁶ Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 42.

⁴³⁷ Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 181-182.

⁴³⁸ Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 182-183; Teftâzânî, *Makâsıd*, 601; Apaydın, "Ta'lîl", 39/512; Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dîl ve Tecvîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/367.

Eş'ârî mütekellimlerin önde gelen şahıslarından biri olan Râzî, ilâhî fiillerde ta'lîli imkânsız görmekte, eserlerinde bu konu ile ilgili pek çok bilgiler arz etmekte ve meseleyi genelde Mu'tezîle ekolü üzerinden tartışmaktadır. Örneğin *Muhassal*'da bu problemi Mu'tezîle'nin 'ıvâz (dünyada çekilen acıların mükafatını ahirette verme), sevâp (yapılan iyi eylemlerin karşılığında mükafat), lütuf ve aslahı Allah'a zorunlu kılması öncülüne cevap verirken ele alır. Burada Râzî, Mu'tezîle'nin adalet ve el-va'd ve'l-vâ'id ilkelerinden hareketle Allah'a bazı zorunluluklar yüklemesini ilâhî fiillerin gerekçelendirilmesi ve bu nedenle fiillerinde bir sınırlamaya ve zorunluluğa ulaşamayacağı çerçevesinde eleştiriye tabi tutmaktadır. Nitekim o, Mu'tezîle'nin ulaştığı sonucun hatalı olduğunu belirtir ve Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmadığını vurgular. Şayet 'ıvâz Allah'a zorunlu olsaydı acının giderilmesi ile ahirette görülecek büyük faydaların da giderilmesi gerekecekti. Bu kastın engellenmesi nasıl çirkinse o zaman bu acının başkasından giderilmesi de çirkindir. Sevaba gelince mükelleflere verilen sayısız nimetle birlikte Allah'a itâat ile sorumlu tutulmak güzeldir. Mevcut dünyada itâate karşılık ödül zorunlu görülmediği gibi ahiret için de aynısı geçerlidir. Tâata karşılık mükafat zorunlu olmadığı gibi aynı durum aslahta da geçerlidir. Zira fakir olan kâfir için aslah olan (dünya ve ahirette da azap çekenlerden olmaması için en güzel olanı) yaratılmamaktır. Nihayetinde mükellef için aslah olan şey onların gönüllerince arzuladığı ve güzel gördüğü şeylere ulaşabileceği cennette yaratılmaktır.⁴³⁹ Râzî'nin bu cevaplardaki temel motivasyonu Allah'a hiçbir şeyin zorunlu görülemeyeceği, mutlak kudret ve iradesine bir sınır konulamayacağı ve O'nun fiillerinde muallel olmadığı gibi kesinlikle hiçbir şeyle de muallel olamayacağıdır.

İlâhî fiillerin ta'lîli meselesinde hükme bakan tarafa bakıldığında Râzî şer'î hükümlerde iki yönün varlığından söz etmektedir. Bunlar zina eyleminde olduğu gibi had cezasının zina fiili işleyene vücbiyeti ve zinanın had cezasının gerekliliğine neden oluşudur. Râzî'nin ilâhî fiillerin ta'lîli meselesinde aldığı konum sebebiyle vardığı sonuç zinanın bizzat kendisi haddi gerekli kılan (müessir) bir hüviyet arz etmemekte ancak Şâri' onu hadde sebep kılmaktadır. Bu nedenle Râzî, zinanın bizzat kendisinin had cezasının "müessiri" olduğunun iddia edilmesi durumunda bunun birkaç bakımdan batıl olduğunu düşünür. Zira "Allah'ın hükümleri" denilince buradaki kasıt yüce yaratıcının

⁴³⁹ Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 181.

mükelleflerin fiillerine yönelik sözleri, hitabıdır. Bilindiği üzere Allah'ın sözleri kadimdir. Kadim varlık muhdeslerle illetlenemez. Bu anlamda muhdes sıfatlar kadim bir hitap üzerinde bir gerekçe oluşturamaz. Şayet denildiği gibi şeriat zinayı haddin gerekliliğine “müessir” illet kılmış ise bu durumda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Zinanın bizzat kendisi hadde müessir kılındıktan sonra o bu hal ve hakikat üzerinde ya kalmıştır ya da kalmamıştır. Şayet olduğu şekilde kaldıysa o zaman zinanın bizzat kendisi hadde sebep kılınmadan önce müessir değildir demektir. Zira bir şeyin yokluğu halinde onun mûcib oluşu müstahil olmaktadır. Ayrıca şeriat zinayı hadde illet kılınca bu kılınış esnasında şayet fiil meydana gelmez ise bu fiilin hadde sebep kılındığını söylemek de imkânsız olmuş olur. Zira (henüz fiil olmadığından) bu yalandır ve şeriat üzerinde yalan düşünmek muhâldir.⁴⁴⁰ Burada Râzî'nin itirazı illetin tarifıyla alakalıdır. İlet “müessir” değil ancak “muarrif”tir. İletin kendisi hükmü sebep kılan müessir/tesir eden değildir. O, ancak onun olduğunu gösteren bir hükmü tanıtan, alâmet, emâredir.

1.2.3. Tasavvufta Hikmet

Tasavvufun en temel kavramlarından biri olan hikmet, bu ilimde diğer ilmi disiplinlere nazaran farklı anlaşılmakta ve sûfilerce iman, sevgi ve amel ile birlikte ele alınmaktadır. Bu anlam örgüsü sebebiyle sûfiler sürekli hikmete ulaşma özlemindedirler. Bu anlamda hikmetsiz bir tasavvuftan söz etmek mümkün değildir. Nitekim hikmet kavramı; düşünme melekesinin mutedil olması, tecrübe ile kazanılan doğru bilgi, hakka uygun düşen söz, söz ve davranıştaki isabet, her şeyin en mükemmeli, olanı olduğu gibi bilmek,⁴⁴¹ ilâhî sırların ve gerçekliğin bilgisi, kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, Allah'ın muvaffak kıldığına tabi olma, nefsin aldatmalarına uymama, imkânları bilip gücünün ötesine uzanmama (ayağını yorganına göre uzatma), direnemeyeceğini bildiğin kimseye isyan etmeme,⁴⁴² sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hikmetin beslendiği kaynak olarak marifet ile bu kavramı aynı anlamda

⁴⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 1/109-111; 5/130-131.

⁴⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 169.

⁴⁴² Osman Kabakçılı, “Kuşeyri'nin Hikmet Kavramına Yaklaşımı”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Zonguldak: Bülent Ecevit Yayınları, 2014), 440-446; Mustafa Kara, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518-519.

kullanırlar.⁴⁴³ Hikmete boş mide yani açlık ile yapılan nefis tezkiyesi⁴⁴⁴ ve dünyevî kaygılardan uzak kalınması ile ulaşılabilir. Ona sahip olmanın nişânesi sükût etmek ve ihtiyaçtan fazla konuşmamaktır. Hikmetin sâlih amel ve nefis tezkiyesiyle⁴⁴⁵ elde edilebileceği noktası sûfilerin söz birliği ettiği konuların başında gelmektedir.

Sûfilerin hikmeti nasıl ele aldığı noktasında Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) bu kavrama ait açıklamaları değerlidir. Ona göre hikmet; ilmin (bâtını) sırrı, iç yüzüdür. Bâtinî bilgi, Allah ile birlikte (ulemâ-i billâh), O'nun yöneltmesinde, Allah'ın komutan erleri (kuvvâdu'l-lâh) olan âlimlerin; askerleri Allah'a ulaştırmaya önderlik/rehberlik eden, onlar ile mukarreb/en yakınların sancağına ve seçkin hükümdarlara gidilen sınıf içindir. Bu anlamda hikmet bilgisi mukarrabûna yani Allah'a yakın olanlara özgüdür. Zâhirî bilgi ise Allah'ın emrinde ve onun işçileri ('ummâlu'l-lâh) konumunda olan âlimler içindir ve bunların hikmet konusundaki bilgisi yeterli değildir. Tirmizî'ye göre "ulu'l-emr" kapsamında kendilerine ittiba emri olan âlimler (en-Nisâ 4/59) ilmin iç yüzünü bilenlerdir.⁴⁴⁶ Tirmizî'nin âlimleri, Allah'ın emirlerini zâhir yönüyle ele alıp bunlardaki hikmet bilgisine vakıf olamayanları "ulemâ-ı bi emrillâh" ve ilmin iç yüzüne, sırrına vakıf olanları ise "ulemâ-i billâh" olarak tasnif etmesi ve ilmin bâtinî yönüne vakıf olanlara ayrı bir değer atfetmesi garipsenmemelidir. Çünkü bu türden farklı tanımlar sûfi terminolojide sık karşılaşılan bir durumdur. Buna rağmen zâhire vakıf ulemayı Allah'ın vasıfsız işçileri olarak tanımlayıp emir ve nehiyelerinin hikmetini kavrayamayan kısımda görmesi ve "sizden olan yöneticilerinize itâat edin" ayetini de bâtin bilgiye sahip âlimlere hasretmesi hikmetin Kur'ân'da geçen anlamlarıyla pek uyuşmamaktadır. Kur'ân'da geçtiği şekilde hikmet kavramı farklı bir yapıda ele alınmaktadır. Kur'ân'da hikmet, ulaşıldığında kulun kendisi ile doğru hareket edebileceği ve fikirde isabeti bulabileceği bir vasıta durumundadır. Oysa bu tasnife göre hikmet bu özelliğini yitirmiş

⁴⁴³ Süleyman Kaya, *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vüçûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 146-147.

⁴⁴⁴ Sinân b. Sâbit'e (ö. 331/943) göre hikmeti ulaştırın ve bunu kendisinde barındıran bazı davranışlar; nefsin arındırılması, iyilikte bulunmak, kanaatkâr olmak, doğru sözlülük, dostluk, cömert davranmak, tevazu sahibi olmak ve dünya hayatını iyi değerlendirmek gibi eylemlerdir. Bu tür eylemlerin alışkanlık haline getirilip devamı nefsin arındırılması ile mümkün gözükmektedir. Bu da kişiyi hikmete ulaştırır. Bk. Bilgehan Bengü Tortuk, *Sinan B. Sabit'e Göre Hikmet ve Edebin Tazammunları*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006), 413-425.

⁴⁴⁵ Hikmetten alıkoyan ya da hikmete ulaştırın sebepler hakkında bk. Nâsır b. Süleyman el-Ömer, *el-Hikme* (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1412), 47-81; Âbbâs Mahcûb, *el-Hikmetu ve'l-hivâr 'alaketun tebâdiliyetun* (Ürdün: 'Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, 2006), 18-28.

⁴⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Tahşilü nezâ'iri'l-Ḳur'ân*, thk. Hüsnâ Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetu 'Ummâl, 1389/1969), 107-108.

gözükmektedir. Başka bir deyişle Kitapta mükellefin tutum ve davranışlarının iyi yönde belirleyicisi ve yönlendiricisi olan dolayısıyla aktif bir içerik taşıyan hikmet, tasavvufta ise donuklaştırılmıştır. Hikmetin tasavvuftaki işlevi, kulun müdahalesi dışında cereyan edip sona ermiş hadise ve olguların sırlarını, iç yüzünü keşfetme ve bunları anlamlandırmaya yarayan bir araç olmasıdır.⁴⁴⁷

Tirmîzî'nin yaptığı gibi böyle bir sınıflandırmanın İslâmî ilimlerin tamamında değil de sûfî terminolojiye hasredilerek ele alınması durumu daha anlaşılır kılınacaktır. Tasavvuf terminolojisinin hakim olduğu eserlere bakıldığında hikmet kavramı genelde sır olarak kullanılmaktadır. Bu da olayların iç yüzüne ve eşyanın esrarına muttali olmak için edinilen bir çabanın ürünüdür. Her ne kadar hikmetin velilere has, öğretimle kazanılmayıp riyâzete elde edilen; kaynağı ilham olan “ilm-i irfân”, “ilm-i hâl”, “ilm-i bâtın”, “ilm-i sudûr”, “ilm-i kulûb”, “ilm-i ‘aşk”, “ilm-i ledun” gibi adlarla anılıp Allah'ı bilmeye/marifetullaha hasredildiği⁴⁴⁸ görülse de bizzat Tirmîzî'nin hikmetin fikh, ilim, nübüvvet ve hâkim⁴⁴⁹ gibi anlamlarda olduğunu belirtmesi kendi özel terminolojilerinde kullandıkları farklı anlamı gözler önüne sermektedir. Ayrıca Kur'ân'da geçen hikmetin kişiyi iyiye sevk eden men' ve zecr anlamı; sûfilerce verilen bu özel terminolojideki anlamından o kadar da uzak değildir. Ne de olsa tasavvuf, sûfilerin nefis tezkiyesi ve riyâzet ile Kur'ân'ın 'dilediğime verilir' denilen hakîm vasfını bu şekilde elde etmeyi amaçlayan bir ilimdir. Ayrıca Tirmîzî'nin “hikmet-i ‘ulyâ” ya da “hikmet-i hikmet” denilen hikmet türlerini peygamberler ve Allah'ın has kulları görülen velilere has bir ilim olarak vasfetmesi bu anlamda kendi terminolojileri içinde hikmeti keşif yoluyla ulaşılabilen bir tasavvufi⁴⁵⁰ bilgi olarak gördüklerini göstermektedir. Ayrıca sûfilerin hikmete kattıkları bu derunî mana hikmet düşüncesinin bütün milletlere ulaşmasını bir anlamda kolaylaştırmıştır. Hadiselerin arkasındaki hikmeti idrak için kâinata iman, akıl, erdem ve aşk ile bakılmasını öğütleyen⁴⁵¹ Kur'ân'ın insanlığa bir örnek tipoloji olarak sunduğu sâlih kulun peşine düşen ve dini safiyane yaşayarak, gönle dokunmayı amaç

⁴⁴⁷ Özcan Taşçı, “Mesnevi'deki Hikmet Kavramının Kur'an Açısından Tahlili”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri* (25-28 Mayıs 2006), 175.

⁴⁴⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* (İstanbul: İpek Yayın-Dağıtım, 2003), 572-574.

⁴⁴⁹ Tirmîzî, *Tahşîlü nezâ'iri'l-Kur'ân*, 108.

⁴⁵⁰ Kara, “Hikmet”, 17/518.

⁴⁵¹ İbrahim Kalın, “Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80 (2017), 14.

edinen dini örneği pratik üzerinden yürütmeyi önceleyen sûfilerin yaklaşımları İslâmî hayata bir can suyu sunmaları açısından değerlidir.

Bütün bunlara ilave olarak sûfî terminolojide hikmet bilgisi bir çeşit zihnî faaliyet olarak görülmemekte ancak elde edilen bilginin tatbiki ve amel ile bütünleşmesiyle ortaya çıkabileceği öngörülmektedir. Sûfiler nezdinde ilim-amel birlikteliği ile doğru orantılı olarak hikmet bilgisi ibadet, ahlak, takva, züht ve verâ kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınmakta; bunlar ile de marifet, ilham ve hakikat denilen kavramların ameli alt yapısı oluşturulmaktadır. Bu anlamda hikmet; ilim ile amelin eylemlerde buluşması, nefsin bu iki hususta yetkinleşmesi, bir şeyi olduğu hal üzere layık olduğu şekilde bilme ve ona uygun amel ne ise ona göre yapmadır. Hikmetin amel ile olan bu güçlü bağlantısı nedeniyle hikmet bilgisi; kişinin özsel çabası ve samimiyetiyle birlikte Allah tarafından vehbî ilim (ledünnî) formunda verilir.⁴⁵² Buradan anlaşılan Allah'ın kullarından istediğine (el-Bakara 2/269) hikmetini vermesi kuldaki beklenen bunun verildiği zümreye girme arzusunu sâlih amellerle ihlasla göstermesidir.⁴⁵³ Ancak özel bir çabayla elde edilen ve özenle korunan bu bilgiye çok değerlidir, ehli olmayana emanet edilmez.⁴⁵⁴ Aksi halde ehil olmayan kişi bu bilgiye zarar verir.⁴⁵⁵ Bu anlamda ilim; öğretileni alabilme yeteneğini hikmet ise öğretilmeyi kendi kendine keşfetme gücünü gösterir. Bilgi sadece bir keşif değil aynı vakitte inşa çabasıdır. Allah, insana sadece bilgiyi değil hikmeti de vermektedir. Hikmetle bezenen ve ahlakî bir zemine oturan bilgi yararlı olandır. Sûfiler bir anlamda hikmet bilgisi ve ondan taşan keşif ve ilham (ilmi ledünnî) ile hikmet sevgisini pratik anlamda çağlara taşımayı amaç edinmişlerdir.⁴⁵⁶

Ahlâkın dört esasından biri sayılan hikmet tüm ihtiyârî eylemlerde kendisi ile doğruyu yanlıştan ayıran nefse ait bir duygudur. Hikmet aklın, şecaat öfkenin, iffet şehvetin faziletidir. Adalet ise bu dört kuvvetin bir araya gelmesiyle meydana gelir.⁴⁵⁷ Hikmetin

⁴⁵² Gazzâlî yaşadığı çağa kadar hikmet kavramının şair, tabip, müneccim hatta yol kenarlarında kuşlara niyet çektirenlere bile verilmesinden şikayetçidir. Ona göre hikmetin gerçek anlamı ledünnî ilimdir. Geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 161-164.

⁴⁵³ Osman Kabakçılı, *Kuşeyrî'nin Hikmet Kavramına Yaklaşımı*, 443.

⁴⁵⁴ İsmail Yakıt, "Mevlâna ve Goethe'de Hikmet ve Felsefe", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 4.

⁴⁵⁵ Yaz, *Tefsirlerde Hikmet Terimi*, XXXI-XXXIII.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, ilhâmın dinde bir delil olamayacağını ilk söyleyenlerden biridir. Bu anlamda ilhâmı bir bilgi olarak değil bilgiye zemin hazırlayan daha çok kişiyi bağlayan temel insanı yetenek olarak görmek daha sağlıklıdır. Bk. Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Beyaz Kule, 2008), 203-207.

⁴⁵⁷ *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (Trabzon: Kâlem Yayınevi, 2006), 374-375.

adaletteki bu özel fonksiyonundan dolayı sūfilerce bu kavram üst bir makam ve ahlak göstergesidir. Kişi kendini bu üstün makama; dürüstlük ve samimiyet, dünyaya ve onun geçici haz ve menfaatlarına karşı isteksiz ve mesafeli olma, zihnen ve bedenen kendisini ahlakî bozulmalardan korumaya alma, kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk, düşünce ve dikkatini toparlayıp her anlamda hakikati algılamaya yoğunlaştırmasıyla erişebilir. Bu makam; başını sokabileceğin bir yuvan, vücudunu örten bir elbisen, açlığını giderecek bir rızkın var ise dünyaya karşı zahit olunmasını, haklı olursa bile düşmanlıktan uzak durulmasını ve Allah’a ibadetten alıkoyan her şeyin terkedilmesini öğütler. Bu öğütlere uyma neticesinde de kişi manevî yolları kat eder. Bu halde olan hakîm kişinin riyazetten bedeni zayıftır, az hareket eder ancak her türlü hareketi iyilik ve hasenattır. Onun Allah’a olan sevgi ve muhabbeti kendi evlatlarından çok daha ötededir. İnsanlığı iyiliğe teşvik eder ve kalbinde hiçbir varlığa ait bir hoşnutsuzluk ve nefret te yoktur. Makam olarak böyle yetkinleşince de (hikmet nefiste iyice yer edindiğinden) onun kalbinden hikmet pınarları taşar ve dilinden hakikati ortaya koyan hikmetli sözler dökülür. Ez cümle kişide hikmetin belirtileri; onda cehaletin izale olması, Allah yolunu güzel, batılıysa çirkin görmesi, eşyanın hakikatini kavrama becerisinin artması, zihnin berraklaşıp algılarının kuvvetlenmesi, şüpheden arınmış bir inanca kavuşması ve kalbin her anlamda açgözlülüğünün sona ermesi şeklindedir. Hikmetin doğru olmasının kanıtı da ondan yansıyan bilgilerin hakikat içermesi ve hikmeti dinleyen kişilerin nefislerine bunun nüfuzunun kuvvetli oluşudur. Bu durumda dilden çıkan hikmet içerikli sözlerin⁴⁵⁸ hedefini vuran oklar gibi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hikmet parıltıları karşısında bunları dinleyenlerin kalbi ise tam bir inanç ile boyun eğer.⁴⁵⁹

Tüm bunlara ilaveten belirtmek gerekir ki sūfilerce hikmete verilen bu özel anlamların yanında kendi eserlerinde “hikmet-i nefsiyye”, “hikmet-i mechûle ‘indena”, “hikmet-i meskût ‘anhâ”, “hikmet-i mantûk bihâ”, “hikmet-i câmi‘a”, “hikmet-i hassa”, “hikmet-i

⁴⁵⁸ Sūfî terminolojide tasavvufî şiirlere de bu anlamda hikmet denmektedir. Ahmed Yesevî’nin *Divân-ı hikmeti*, Sehl el-Tusterî’nin *Risâle fi’l-hikem ve’t-tasavvuf*, Celaleddin-i Rûmî’nin *Mesnevi*’si, Feridüddin Attar’ın *Mantûkû’t-tayr*’ı ve İbn Ataullah el-İskenderî’nin *Hikem-i Ataiyye* adlı eserleri buna örneklerdir.

⁴⁵⁹ Ebu Abdillâh Haris el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2002), 93-97; Mehmet Şirin Ayış, *Tarikât Âdâbı Muhammed b. Hasan es-Semennûdî’nin Hayatı Eserleri ve Târikât Âdâbı İle İlgili Görüşleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 252-272.

müte‘âl”, “hikmet-i hâlîde” ve “hikmet-i halkıyyet”⁴⁶⁰ gibi hikmet kavramıyla oluşturulan bazı anlam kalıpları de bulunmaktadır.

1.2.4. Felsefede Hikmet

İslâm düşünce geleneğinin bilimsel ve düşünsel yönlerini ifade eden iki önemli terim hikmet ve ilimdir. Bu iki kavramın Kur’ân ve hadislerde çok kullanılması düşünme, bilme ve anlama etkinliğine dinî bir değer kazandırmış ve onları Müslüman bilginlerin zihin dünyasında merkezî bir konuma ulaştırmıştır. Bu gerçeği akılda tutarak Müslüman mütefekkirler varlığın hakikat ve sırlarını inceleyip kâinat kitabından iktibas ederek hikmet ilmini tabîiyât, riyâziyât, ahlâkiyât ve ilâhiyât olarak çeşitli sınıflara ayırmışlardır. Ayrıca bu seçkin sınıfın medeniyeti ileri götürecek bazı bilgilerden bigâne kalmaları beklenemezdi.⁴⁶¹ Bu nedenle İslâmın entelektüel camiası ilk fetihlerin akabinde Müslümanların birçok farklı millet, kültür ve dinle tanışmasından ve özellikle de Abbasiler döneminde artan tercüme faaliyetlerinden sonra İslâm topraklarına akın eden bu yeni bilgi ve değerler üzerine eğilmeye başlamıştır. Farklı ilim alanlarında yapılan tercüme faaliyetleri ile birçok yeni düşüncenin İslâm topraklarında yayılmaya⁴⁶² ve böylece felsefenin toplumdaki etkisi de yavaş yavaş artmaya başlamıştır. Zamanla ulaşacağı seviye ile de İslâm coğrafyası bir dönem dünyada felsefî tecrübenin merkezi haline gelmiştir.

Müslümanların Kitap ve sünnetin kucaklayıcı mesajına uygun olan ve aynı zamanda da önceki kültürlerin özünde var olan hikmeti diriltmek ve böylece Müslüman hikmetini daha geniş bir alana yaymak için bu bilgilere sırtlarını dönmemişlerdir. Ancak felsefenin İslâm topraklarına girişi ile bu fikirler hemen kabul görmemiştir. Nitekim felsefenin dindeki konumu ile ilgili tartışmalar günümüze kadar sürmüş, Müslümanların zihin dünyalarına yabancı olan bu bilgilerin benimsenmesi için belirli bir çaba ve zaman gerekmiştir. Bu yüzden İslâm dünyasına felsefeyi onaylatmanın belki de en kolay yolu onun din ile ortak bir bağının olduğuna insanları ikna etmek ya da felsefeyi İslâm’ın rengi ile boyamaktan geçmektedir. Bu nedenle ilk dönem İslâm filozoflarının felsefeye hikmet

⁴⁶⁰ Bu terkipler hakkındaki bilgiler için bk. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374-376; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 169; Doğan, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı*, 45-51, 63-67; Ercan Alkan, *Letâifu'l-İlâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 309-312.

⁴⁶¹ Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, *Külliyât*, haz. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002),

⁴⁶² Samil Öçal, *İslâm Düşüncesinde Hikmet, Kelâm ve İrfan İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 75-76.

anlamı vermelerinin ve din ile felsefe arasında oluşturmaya çalıştıkları alakanın nedeni felsefeyi daha sağlam bir zemine oturttukları ona yapılabilecek muhtemel saldırıların önüne geçmeye çalışmalarıdır.⁴⁶³ İslâm filozofları bunu yaparken de tercüme edilen bilgileri bir bilgi süzgecinden geçirmeye çalışmışlardır. Böylece antik felsefeden süzülerek⁴⁶⁴ elde ettikleri sonuçlar eklektik bir yöntem izlenerek İslâm ilâhiyatıyla birleştirilmeye çalışılmıştır.

Dinin ilme ve hikmete verdiği önem varlık, bilgi ve değer alanlarıyla alakalı sarf edilen fikrî çaba ve varılan anlamlı sonuçların bu iki ifade ile dile getirilmesini gerekli kılmıştır. Felsefe ile topluma yansıyan bilgilerin dinden farklı bir şey olmadığı, Kur’ân’da sıkça geçen hikmetin bir anlamda felsefe olabileceği böylece anlatılmaya başlanmıştır.⁴⁶⁵ Menşe olarak felsefenin vahiy kaynaklı olabileceği iddiasının da bu meşrulukta etkin olduğu söylenebilir. İslâm, kendisini din olarak yeni bir şey addetmemekte ve önceki tevhidi şeriatların devamı saymaktadır. Tarih boyunca tek din olduğundan hareketle kadim geleneklerden gelen felsefe düşüncesinin de var olmasında dinin etkin olabileceği düşünülmüştür. Ayrıca Kur’ân’ın apaçık beyanlarıyla hikmetin peygamberlere ilim ve nübüvvetle birlikte verildiği de aktarılır. Bu nedenle bazı İslâm düşünürleri felsefenin ilâhî kaynaklı olduğunu ve nebevî hikmetin bir yorumu ve yansımasından ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Buradan hareketle İslâm düşüncesinin felsefe ile tanışması hikmet kavramının ön plana daha çok çıkmasını sağlamış ve hikmete de felsefî bir özün yüklenmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu nedenle bazı İslâm filozoflarının, eserlerine “felsefe” ismini değil de “hikmet” adını vermesi bilinçli bir seçimdir ve böylece dini terminolojide önemli bir yer edinen hikmet ile felsefenin meşruluğu kazanılmak istenmiştir.⁴⁶⁶ Bunda da felsefe aleyhtarlarının tepkisini çekmeme ve özellikle felsefeyi dini bir terminolojiyle dile getirme fikri ön plandadır.

⁴⁶³ Nitekim İbn Rüşd, vahiy-akıl birlikteliğini şu şekilde ifade etmiştir: “Din ile felsefe aynı anneden emmiş süt kardeşler olup birbirlerinin dostudur.” Bk. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil -Faslûl-makâl-*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yy, 2019), 56. Ayrıca İbn Rüşd, Nahl suresi 16/125 ayetinde dile getirilen hikmetin felsefenin burhânî yöntemi olarak anlamaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil -Faslûl-makâl-*, 33.

⁴⁶⁴ Osman Karadeniz, “İzmirli’nin Din-Hikmet Anlayışı ve “Din-i İslâm ve Din-i Tabii” Adlı Eseri, *İzmirli İsmail Hakkı*, haz. Mehmet Şeker – Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 84.

⁴⁶⁵ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 17-18; Sinan Yılmaz, *Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin (ö. 381/992) Hikmet Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 9.

⁴⁶⁶ Mehmet Önal, “Dini Yorum Geleneğinde Hikmetin (Bilgelik) Bütünlükçü Yapısı”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Kahraman (Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 3/105.

Özellikle Kur'ân'da hikmet verilen kişiler arasında açıkça bildirilen Lokman'ın (a.s), Hz. Dâvûd (a.s) zamanında Şam diyarında yaşadığı ve Yunan kökenli bir filozof olan Empedokles'in (MÖ 494-434) ondan hikmet okuduğunu ve ülkesine döndüğünde varlığın menşeiyle alakalı olarak ilk bakışta âhireti inkâr gibi görünen felsefi doktrinini kurduğu aktarılır. Ayrıca başka bir Yunanlı filozof olan Pisagor'un (MÖ 570 [?]-500 [?]) Mısır'da geometri tahsil ettiği ve Hz. Süleyman'ın (a.s) öğrencilerinin Mısır'a gittiğinde onlardan metafizik ve fizik üzerine dersler aldığı söylenir.⁴⁶⁷ Bu ilimleri antik Yunan'a aktaran Pisagor'un kendi çabası ile mûsiki ilmini de kurduğu ve bütün bu bilgilerini de peygamberlik nurundan faydalanarak geliştirdiği iddia edilir. Bu anlamda Felsefe geleneğinin din ile yakın temaslı olduğunu ispatlamaya çalışan Müslüman düşünce tarihçilerinin, “hikmetin beş sütunu” olduğu düşünülen Pisagor, Empedokles, Sokrat (ö. MÖ 399), Eflatun (MÖ 427-347) ve Aristo'dan (MÖ 384-322) tevarüs eden felsefi bilgileri nihayetinde onların Hz. Lokman (a.s) ve Davûd'dan (a.s) aldıklarını söylemeleri oldukça önemlidir. Benzer şekilde bu mirasın diğer bir atası bilgeler bilgesi olarak nitelendirilen ve Kur'ân'da ismi geçen Hz. İdris (a.s) olarak düşünülen Hermes'dir. Buna göre Astronominin menşei Hz. İdris (a.s) tabiat ve tıp bilgisinin ise Hz. Adem'dir (a.s). Özellikle Hz. Adem'in (a.s) dünyada yaşayabilmesi için gerekli birtakım bilgilere ihtiyacı olmasından hareketle bu bilgilerin insanın salt akli çıkarımları ve tecrübesiyle elde edilemeyeceğini, dayanağınmsa vahiy olduğunu öne sürmektedirler. Felsefenin menşei olarak dini bir altyapıya dayandırılması felsefi düşüncenin İslâm topraklarında neşvü nema bulmasını oldukça kolaylaştıracaktır. Zira bu yaklaşımdan hareketle hakkıyla icra edilen felsefenin işlevi bir tür nebevi geleneğin (sünnetin) dünyevi şartlardaki yorumlanışından başka bir şey değildir ve bu bağlamda felsefe Kur'ân'da geçen hikmete karşılık gelmektedir.⁴⁶⁸ Büyük-küçük her hikmetin aslı böylece peygamberler aracılığı ile dir. Öyleyse hikmet sevgisi yani felsefe peygamberle ile başlamıştır.⁴⁶⁹

Felsefi kaynakların Grekçe'den Arap diline tercümesi esnasında “felsefe” şeklinde aktarılan “phila-sophia” kelimesinin “hikmet sevgisi”⁴⁷⁰ anlamına gelmesinde hikmet kavramının felsefi bir mana kazanmasında rolü vardır. Nitekim Kindî de (ö. 252/866 [?])

⁴⁶⁷ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*, nşr. Everett K. Rowson (Beyrut 1979), 70.

⁴⁶⁸ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 12/311; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 35, 44-57, 102-105; Yılmaz, *Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Hikmet Anlayışı*, 35-42.

⁴⁶⁹ Korlaelçi, “Felsefe ve Hikmete Dair”, 30.

⁴⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 75-76; Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 145-146.

felsefeyi “hikmet sevgisi” olarak tanımlamakta ve filozoflar için “hukemâ” tabirine yer vermekte, ayrıca hikmeti dört temel faziletin ilki olarak göstermektedir. Yine Kindî, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği “hikmetler hikmeti” olarak adlandırmaktadır. Ayrıca İslâm topraklarında hikmetin felsefe manasında kullanılışı Kindî’den gerilere gitmektedir. Nitekim Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça’dan Arap diline aktaran İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) hikmeti felsefe manasında kullanmakta birlikte onu ilim (nazarî) ve pratik (amelî) şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Bu sınıflandırma ise sonraki dönemlerde oldukça kabul görülen bir tasnif olmuştur.⁴⁷¹

Bazı İslâm filozoflarının felsefe tariflerine bakıldığında hikmet ile felsefenin hemen hemen aynı anlamları taşıdığı görülecektir. Bu manada felsefe; insanın gücü nispetinde ebedî ve külli şeylerin mahiyet, hakikat ve sebeplerinin bilgisi, insanın kendini bilmesi, insanın kendi gücü nispetinde eşyanın gerçekliğini nazarî olarak düşünmesi ve kabul etmesi, sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve yaratıcıyı tanıma, ruhun ilim ve amel ile terbiyesi, hakikati bilme ve bununla hareket etme ve Allah, hikmet ve fazîlet sevgisi şeklinde açıklanmıştır. Bu etkileşimin sonunda hikmet ve felsefe kelimeleri, çoğunlukla birbirlerinin yerine ve aynı anlam kalıplarında kullanılmakta Bu nedenle hikmet hem bir düşünce tarzı hem de bir disiplin olarak felsefe ile aynı görülmüştür. Yukarıda temas edildiği üzere İslâm filozoflarının geneli özellikle dokuzuncu asrın sonundan itibaren bilhassa felsefî eserlerine başlık ararken felsefe yerine hikmet kelimesini tercih etmişlerdir. Başka bir ifadeyle klasik dönemde felsefenin hikmet yerine kullanılışı felsefe alanında yazıp çizenlerce kabul görmüş kendi eserlerinde hikmeti felsefe, hakîm/hukemâ’yı da filozof karşılığında kullanılması oldukça yaygınlaşmıştır. Örneğin İbn Sînâ (ö. 428/1037) *Uyûnu’l-hikme* ve *Hikmetü’l-maşrikiyyîn* adlı eserlerinde hikmet kelimesini tercih etmekte; Fârâbî (ö. 339/950) hakîmin öncelikle filozof olduğunu söylemektedir.⁴⁷²

Müteahhirîn felsefî kelâm geleneğinin büyük simalarından Fahreddin er-Râzî’nin de hakîm ve hikmet kavramlarını zaman zaman filozof ve felsefe anlamında kullandığı

⁴⁷¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/506-509. Örneğin İbn Sînâ’nin hikmet-i ameliye kısmına dâhil edilebilecek şer’î hükümlerin hikmet boyutunu ortaya koyması açısından bazı fikhî bilgileri bu kapsamda değerlendirmesi bu anlamda değerlidir. Bk. Hadi Ensar Ceylan, “İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 115-120.

⁴⁷² Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 146-149.

görülmektedir.⁴⁷³ Nitekim Râzî'nin gençlik dönemi kitapları arasında sayılan, İbn Sînâ felsefesinin gölgesi altında telif ettiği *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinin mevzusunu hikemî ilimlerin en şerefli olarak gördüğü ilâhiyât ile ona bağlı olarak işlediği tabiiyât meseleleri oluşturmaktadır. Ayrıca onun *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* adını taşıyan kitabının künyesinde âlimlerden ve kelâmcılardan ayrı bir sınıf olarak verilen filozofların “hukemâ” tabiriyle isimlendiği görülmektedir. Ömrünün son demlerinde İslâm metafiziğinin temellerini atmak üzere ele aldığı *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı kitabında da Allah'ı bilmenin iki esas yolunun metafizikçi filozofların istidlâl yöntemi ile mutasavvıfların riyâzet yolu olduğunu aktarırken istidlâlî yöntemi takip eden kelâmcıları da ilk gruba dâhil etmiş gibidir.⁴⁷⁴ Ayrıca muhtemelen kendisini de içine dâhil ettiği muhakkikûn ismiyle nitelendirdiği birçok Müslüman düşünürün hikmet (felsefe) ile şerîati uzlaştırma isteklerini⁴⁷⁵ aktarması, felsefe ile nebevî hikmet arasında bir birlikteliğin olacağını iddia ettiğini göstermektedir.

Hikmet ile felsefeyi özleştirenlerin yanı sıra felsefeye nazaran hikmeti daha yüce bir noktada konumlandıranlar da olmuştur. Buna göre hikmet, daha kesin doğru bilgi ve yapılması daha faziletli olan bir hareket tarzıdır. Hikmet bu anlamda felsefeden daha geniş bir mana taşımaktadır. Bu durumda hikmet felsefeyi kapsamakta ancak felsefe hikmeti kuşatamamaktadır. Başka bir deyişle her felsefe hikmet olabilir ancak her hikmet felsefe olmayabilir.⁴⁷⁶ Müslüman düşünürlerin Sokrates'e atfederek aktardıkları “Hikmet, yücelmenin merdivenidir. Onu kaybeden, Allah'a yakınlığı kaybeder.”⁴⁷⁷ sözü hikmetin felsefe ve dinde nasıl algılandığı noktasında önemli bir örnektir. Bu anlamda felsefenin hikmet sevgisi olarak nitelenmesi ancak hikmetin kapsam ve içerik olarak felsefeden daha geniş ve zengin olması hikmetin İslâm düşüncesinde mühim bir işlev yüklenmesine neden

⁴⁷³ İbn Sînâ, Tûsî ve Râzî'ye atfedilen İslâmî ilimlerde felsefî düşüncenin nasıl konumlandığını belirten şu sözler dikkat çekicidir: “Hikmet konuları, birbirine karşıt arzuların çarpışma alanı ve karşılıklı fikirlerin mücadele sahası olduğundan, bu ilmi öğrenmek niyetinde olanların ilkin akıllarını soyutlaştırmaları, zihin ve fikirlerini tasfiye etmeleri ve ön bir araştırma yapmış olmaları gereklidir. Çünkü bu ilimde mâhir olanlar faziletli âlim ve hakîm düşünürler içerisine girmekte, bunu yapamayanlar ise cahil reziller ve aşağılık sefiller derekesine düşmektedir”. Bk. Musa Kazım Efendi, *Külliyât Dînî ve İctimâî Makaleler*, 143.

⁴⁷⁴ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 21-23; Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, 99-104.

⁴⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/71

⁴⁷⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 23.

⁴⁷⁷ Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtârü'l-hikem Hikmetli Sözler*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 177.

olmuştur. Hikmetin felsefeden en mühim farkı varlığa değil, o varlığı anlamaya, bilmeye ve kullanmaya yönelik insanın kalbine hitap ederek ona basiret kazandırması, onun davranışlarını terbiye etmesi ve fitratını temizlemesi gibi önceliklere yönelmiş olmasıdır. Başka bir ifade ile hikmet bilinecek olandan önce bilene yönelmekte, insanın anlama, bilme ve düşünme kabiliyetini geliştirmekte, hadiselere adalet ve insaf ölçüsü ile bakmaya yönelik pratiklere önem vermektedir. Böylece hikmet insana doğuştan bağışlanan bir bilme potansiyelinin işlevsel hale getirilip uyarılması şeklinde algılanabilir. Bu anlamda o, bilgi edinmeden önce keyfiyeti düzeltmeyi, âleme bakmadan önce ona bakacak olan öznenin nazarını hazırlamayı yani doğruyu görmeden önce doğru bakmayı gerekli görmektedir.⁴⁷⁸

Bu iddia sahiplerine göre hikmette gizemlilik, ilâhî aşkınlık, amel ve ilhâm gibi yönler ön planda iken felsefede ise şuurlu bir şekilde duyularla varlığını kavradığımız mutlak aklın bilgisi olan sistemsellik ve açıklık öndedir. Bu nedenle felsefî akıl yürütmelerden hikmeti ayırtıran onun pratiğe bakan yönüdür. Zira hikmette amelî yön baskın iken felsefede teorik yöntem öndedir.⁴⁷⁹ Bir başka deyişle hakîm vahyi, filozofsa akli esas alır, her şeyi aklileştirir, eşyaya değil kavramlara yoğunlaşır. Hakîme göre ise insan aklının bir değer sistemiyle buluşması hikmettir ve vahiy ile akıl ilahi muradı gerçekleştirmede birbirine yardımcı iki elçidir. Hakîm kişi varlığı, hadise ve vahyi okumada aklını kullanır. Kitabî ayetlerde göremediği cevap ve gizemi bir anlamda kevnî ayetleri okurken arar. Akıl bir çeşit kitabî ayet rolü üstlenir. Bu durumda aklın son sözü hikmetle olmaktadır.

Bu bölüme kadar hakkında bilgiler verilen hikmet kavramına İslâmî ilimler açısından genel bir değerlendirme yapılmak istendiğinde onun ilkin “bilgin ve akıllı bir insanın birikim ve deneyimlerini özlü şekilde ifade ettiği söz, davranış ve eylem olarak” anlaşıldığı zamanla tüm özel bilgileri kuşatan kapsamlı derin bilgi ya da felsefe, ilahi gerçeklik, Kur’ân’ın derin anlamlarını kavramaktan doğan ilim ve bu bilgilere uyumlu yaşama tarzı, Nebi’nin (a.s) sünneti, her hükmün amaç veya sebebi ve her fiilden

⁴⁷⁸ Önal, *Dini Yorum Geleneğinde Hikmetin (Bilgelik) Bütünlükçü Yapısı*, 110-111. Korlaelçi’ye göre amel ile düşüncenin bilgiye sebep oluşu hikmetin ön şartıdır. Bu şekilde teorik ilim hikmetin başlangıcı olmakta ve nazarî hikmet adını almaktadır. Şayet kişi salt nazarî bilgiye şartlanıp, bildiği doğru değerleri yaşamıyorsa yolda bir sapma olduğundan bu bir tür filozofluktur. Hikmetin kendisini değil sadece lafını etmektir. Bu tür kişilerin sözü doğru olsa bile yaptığı yanlış olacağından toplumda çelişki arz edecektir. Reel hayatta yaratıcı saf dışı edilip sırf felsefeyle uğraşılmasının ayıp karşılanması ona göre bundandır. Zira hikmet doğru bilgiyle doğru amel/hareketin bütünleşmesidir. Bk. Korlaelçi, “Felsefe ve Hikmete Dair”, 33

⁴⁷⁹ Bülent Sönmez, *Din Felsefesi Açısından Hakîm ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 13.

beklenen fayda, maslahat gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân çerçevesinde hikmete bakıldığında kitap, nübüvvetin pratik uygulamaları (nebevî sünnet) ve evrensel insani yaklaşımların öne çıktığı görülmektedir. İlmî disiplinlerdeki birbirinden farklı açıklamalara bakıldığında ise bunların kavrama farklı zaviyelerden baktıkları anlaşılacaktır. Bu yaklaşımların tamamında doğruluk payı vardır. Hikmet tüm peygamberlerin getirdiği çağrının ortak yönünü ve evrensel amelî, ahlakî normların özünü içermektedir. Bu nedenle genel geçer, evrensel, mutlak doğruyu içeren davranış ve yaklaşımlar hikmet olarak isimlenebilir. Ayrıca Kur’ân’a göz atıldığında hikmetin tek bir kaynağa indirildiği de söylenemez. Bu noktada ilahî vahiy, onu hayata aktaran Hz. Peygamber ve buna muhatap olarak idrak eden selim fitrat buna dâhil olmakla birlikte bizzat akıl bunları tamamlayan bir işlev görmektedir. Bilindiği üzere peygamberler vahyi anlatırken onun tartışmasız evrensel yorumu olan hikmeti de ümmetlerine aktarırlar. İlk neslin şahit olduğu ve nesilden nesile aktarılan bu hikmet, kitabı ve maksatlarını yanlış anlama noktasında daha mutedil bir yol izlenebilmesini sağlamaktadır. Bilhassa Peygambere ait olan toplumları eğitici ve ıslah edici vasıf da hikmette bulunması gereken ahlakî yönü bize aktarmaktadır. Nitekim hikmetin öz manasında bulunan yular, gem ve her türlü doğru düşünme, yaklaşım ve nefsi gemleyen nitelikler bu anlamlarda içkindir. Müslüman filozoflara göre ise hikmet yaratıcının peygamber ya da onlar dışındaki duyarlı ve sağduyu sahibi şahıslara bağışladığı bir lütuftur. Hakîm denilen kişiler buna aşağıdan yukarıya doğru sağlanan bir irtibatla ulaşırlar. Bu kişiler rehber olma özelliklerinden dolayı her dönemde peygamberlerin misyonunu taşımak ve aktarmak durumunda kalmaktadırlar. Bu nedenle İbn Rüşd ve bazı Müslüman filozofların şer’î metinlerin tevîl yetkisini sadece hakîmlerde görmesi, hatalı tefsir ve tevellere engel olma ve böylece hikmete dolayısıyla da dine zarar verilmesinin önüne geçmek içindir. Bu anlamda filozoflar hakîm kişileri, nebilerin varisleri sayarlar. Kur’ân’da, “ulu’l-elbâb”, “ulu’l-ebsâr” ve “râsîhun fi’l-‘ilm” gibi ifadeler hükemâyî nitelemektedir. Nebi ile hakîm arasındaki fark ise peygamberlerin masum oluşu ve Allah’ın takdiriyle mucize gösterebilmeleridir. Hakîmler ise onların varisleri olarak hakikatin doğru bir şekilde anlaşılmasına öncülük edenlerdir.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Sönmez, *Din Felsefesi Açısından Hakîm ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*, 149-150

1.2.5. Tefsirde Hikmet

Önceki bölümlerde geçen bilgilerden anlaşıldığı üzere hikmet, Kur’ânî bir kavram olarak İslâmî ilimlerin neredeyse tamamının ilgisini çekmiştir. Öyle ki felsefe ve tasavvuf bizzat *hikmet* olarak isimlendirmiş, filozof ve mutasavvıflar da *hakîm* olarak vasfedilmiştir. Fıkıh ve kelâmda ise gerek hikmet lafzı çerçevesinde gerekse hikmet düşüncesine paralel bazı meselelerde birçok tartışma ve fikirler ortaya çıkmıştır. İnsan için neyin kötü ya da iyi olduğu, Allah insan ilişkisi ve kâinatın işleyişi hakkındaki birçok mesele bu bağlamda ele alınmıştır.

Tefsirde hikmet başlığı altında, bu lafzın Kur’ân’da geçtiği çerçeveye ve müfessirler tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığına değinilmeyecektir. Zira bu türden açıklamalara, vucûh ve nezâir eserlerinde bu sözcüğün nasıl anlaşıldığı aktarılırken değinilmişti. Burada ise daha çok müfessirlerin tefsirlerinde hikmet sözcüğünü Kur’ân ve diğer ilimlerdeki anlamlarından daha özel bir kalıpta, nasıl kullandıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Söz gelimi bir müfessir tefsirinde “Me’l-hikmetu?/Bunun hikmeti nedir?” şeklinde bir soru sorduğunda, ele aldığı konunun içerdiği gizli sebep ve gerekçelendirmesini, Allah’ın herhangi bir hükmü veya benzeri bir şeyi koymasında insanların ilk bakışta ya da genel olarak anlayamadığı amacı, bunda güdülen maslahat gibi anlamlarda kullanmaktadırlar. Aslında böyle bir kullanım hikmetin, kişinin takati nispetinde eşyanın hakikatini arayan bir ilim olarak yorumlanmasına da uygun düşmektedir. Bu durum hikmetin fıkıh olduğunu düşünen ve bunları birbirine eşitleyen bazı bilginlerin kullanımına da uygun görünmektedir. Bu nedenle tefsirlerde hikmetin bu anlamdaki kullanılışı, kavramın fıkıh usulünde hikmetle ilişki bağlamında kullanılan lafızlarla yakın manalar içermektedir. Zira fıkıh usulünde bulunan nassın doğru anlaşılabilme işlevi, bir bakıma bir metni tefsir ve tevil etmeye çalışan müfessirin emeğine benzemektedir. Bu nedenle tefsirlere bakıldığında hikmetin bazen illet bazen sebep bazen de halk arasında şüyu bulan Allah’ın herhangi bir emir ve yasağında bulunan gayenin kullara dönük hangi faydaları içerdiği şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Ancak hikmetin illet anlamında kullanımı nadir iken, illetin hikmet anlamında kullanımı daha fazladır. Bu nedenle çoğu zaman “me’s-sebebu?”, “sebebu”, “mâ fâidetuhû?” ve “illetuhû” gibi kalıplarla birlikte, illet ve garad/amaç bildiren “lâm-u ta’lîl” bu bağlamda “limâ kâle?”, “limâ ünzile” ve benzeri şekillerde kullanılmaktadır. Bütün bu ve benzeri

kullanımlar “Bunun hikmeti nedir?”, “Burada kastedilen hikmet şudur” şeklindeki kullanımlarla benzer anlamlar içermektedir.

Kur’ân’da -fıkıh usulünde hikmetle ilişkili kavramlar bölümünde izah edildiği gibi-bilhassa ahkâm ayetlerinde sebep ve illet kavramları kendilerine ait anlamlarla kullanılmakla birlikte “sebep” sözcüğü genelde tefsirlerde metin aralarında hikmete yakın bir anlamda geçmektedir. Bu anlamda sadece bu iki lafızla değil benzer şekilde fayda, vech, ma’na, garad gibi hikmet anlamını içerebilen lafızlarla gerek ayet içindeki meselelerdeki bazı gerekçelendirmeler açıklanmakta gerekse konuyla bağlantılı filolojik, edebî, bilimsel, irfânî ve fikhî mevzulardaki bazı kapalılık ve müphem yerlerin nedeni izah edilmektedir. Bu türden kullanımlarla gerek konuyla doğrudan bağlantılı gerekse farazi sorularla konu etrafında ortaya çıkan bazı şüpheler ya da mesele hakkındaki maslahat, gaye ve hikmetler vuzuha kavuşturulmak istenmektedir. Burada kaçırılmaması gereken nokta hikmetin sebep, fayda ve diğer lafızlardan anlam olarak daha kapsamlı olmasıdır. Söz gelimi hikmet sebepten bağımsız halde bulunabildiği gibi hükümde ulaşılan faydanın ardında da mevcut olabilmektedir.

Bu çalışmanın bir sonraki başlığında Râzî tefsirindeki bu tür kullanımlara oldukça fazla yer verilecektir. Burada ise Râzî öncesi hikmet lafzının kullanımlarına müfessirler bazında örnekler verilecektir. Taberî (ö. 310/923) öncesi bazı tefsirlere müracaat etmemize rağmen özellikle hikmet lafzıyla hikemî yorumlara pek rastlayamadık. Bu anlamda Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)⁴⁸¹ ve Süfyân es-Sevrî’ye (ö. 161/778)⁴⁸² nispet edilen tefsirlere bakıldığında bu türden değerlendirmeler tespit edilememiştir. Buradan hareketle bu tefsirlerin telif edildiği dönemde Kur’ân’da, hikmetin esas alındığı hikemî yorumların mevcut olmadığı iddiasında bulunmak oldukça güçtür. Bize göre buradaki önemli bir saik adı geçen tefsirlerde olduğu gibi bu dönemde yazılan eserlerin geniş çaplı olmaması ve daha çok dil ve rivayet ağırlıklı olmalarıdır. Hikmet içerikli yorumların genelde reye dayandığından, tefsir bağlamında bunların eserlere girişlerinin en azından biraz daha geç olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda ele alacağımız ilk tefsir Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmi’u’l-beyân* adlı kapsamlı tefsiridir. Ancak *Câmi’u’l-beyân* adlı bu tefsirde ele alınan hikemî kullanımların daha çok diğer bazı

⁴⁸¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1423).

⁴⁸² Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru’s-Sevrî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403/1983).

lafızlarla yapıldığı görülmektedir. Taberî tefsirinde elbette hikmet kavramı ayetler bağlamında izah edilmekte,⁴⁸³ kavramın metin içinde “Allah’ın hikmetinde evlâ olan budur, hikmetinden dolayı olmaz ya da verilmez.” tarzında⁴⁸⁴ kullanımları da bulunmaktadır. Bu anlamda *Câmi ‘u’l-beyân* adlı tefsirde hikmet içerikli yorumlar daha çok sebep, fayda gibi lafızlar⁴⁸⁵ üzerinden aranmaktadır.

Taberî’nin *Câmi ‘u’l-beyân* adlı tefsirinde fayda lafzıyla yapılan hikemî yoruma “*Kapıları sadece kendilerine açılacak olan ‘Adn cennetleri, onlara yurttur.*” ayeti⁴⁸⁶ tefsir edilirken muttaki kullara ‘Adn cennetlerinin verileceği haber verilmesine rağmen hemen ardından kapıların onlara açılacağı ifade edilmesindeki hikmetin aranması örnek verilebilir. Burada üzerinde durulan husus müminlere zaten cennet verilmiş olup onlar her türlü oraya girebileceklerken bilhassa kapının zikredilmesindeki gizdir. Taberî buna bir rivayeti delil sunar. Bu rivayete göre cennetin girişi “açılın, kapanın” komutlarıyla açılan kapılardır. Buna göre Taberî şöyle denildiğini aktarır: “Ayetin böyle gelmesinin hikmeti Allah’ın bu haberle ‘Adn cennetlerinin kapılarının aza ve el yardımıyla açılan, bu nedenle bir gayret ve çaba gerektirenler gibi olmadığını ve cennet sakinlerinin açması dışında bu kapının açılmadığını bildirmektir.”⁴⁸⁷ Taberî’nin tefsirinde fayda lafzının hikmet anlamında kullanımına *أَجَلٌ لَكُمْ صَيِّدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ* ayetinde⁴⁸⁸ getirdiği yorum bir başka örnek olarak getirilebilir. Bu ayette denizden avlanmak ve onda bulunanları yemenin helal olduğu ifade edilmektedir. Burada *صَيِّدُ*/avlanmaktan kasıt denizden taze avlanılan balıklardır. Ayrıca ayette geçen *طَعَامُهُ* ifadesinin ne olduğu hususunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Buna göre taâm, ya denizden sahile savrulan ölü balıklar ya da tutulduktan sonra tuzlanarak salamura edilen balıklar veyahut da denizin içindekilerdir. Taberî’ye göre bu sözcüğün anlamı ya denizin savurduğu ya da ölü olarak sahile attığı balıklardır. Tercihinin gerekçesi de bu lafızdan önce avlanılan balıklardan söz

⁴⁸³ Örneğin bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turâs, t.s.), 1/200, 496; 3/86-88, 211; 4/361, 582; 5/15-16, 372, 576-579; 6/421-424, 467, 538-542; 7/51, 370; 8/480-481; 9/200-201; 17/452, 542; 20/134-136, 152-153, 437; 21/171-173, 634; 22/572.

⁴⁸⁴ Örneğin bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kur’ân*, 1/151, 285; 2/494; 12/314; 18/319.

⁴⁸⁵ İbn Cerîr et-Taberî’nin *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirini dikkatli bir gözle taradığımızda gerek ahkam olsun gerekse diğer herhangi bir konuda hikmet ararken “Me’l-hikmetu?” şeklinde bir kullanıma rastlamadık. Sadece Kehf suresi 18/92 ayet tefsir edildiğinde Zülkarneyn’in ağzından bir şeyler aktarılırken bir kez “بأيّ حكمة/hangi hikmetten ötürü” şeklinde bir kullanım geçmektedir. Bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kur’ân*, 18/105.

⁴⁸⁶ Sâd 38/50.

⁴⁸⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kur’ân*, 21/222.

⁴⁸⁸ el-Mâide 5/96.

edildiğinden bunun ondan farklı bir şey olması gerektiğidir. Zira tuzla salamura edilen balık zaten avlandıktan sonra tuzlandığından avlanmaya dâhildir. Bu nedenle “helal olarak avlanılan balıkların” ifade edilmesinden hemen sonra aynı şekilde “helal olarak avladığımız balıkların salamura edilmesinin” söylenmesinin hiçbir fayda ve hikmeti bulunmamaktadır. Burada bir tekrarın söz konusu olması hikmetsizliği çağrıştırdığından “avlanma” sözcüğü deniz, göl veya nehirlerden avlanılan balıkların taze ya da tuzlanarak sonra yenilmeye bırakılmasını içerdiğinden hemen ardından aynı şeyin yinelenmemesi gerekir. Şayet bu anlam verilirse Allah’ın kullarına, içinde fayda ve hikmet barındırmayan bir şeyle hitap etmesi anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹ Bu da uygun değildir. Bu anlamda Taberî’ye göre bu ayette bir tekrar söz konusu değildir ve tekrar gibi algılanan lafız aslında bir hikmetten ötürü farklı bir anlamı ifade etmektedir.

Taberî tefsirinde hikemî yorumlar yapılırken kullanılan lafızların başında sebep sözcüğü gelmektedir. Onun sebep lafzıyla hikmet aradığına Mâide suresi 5/27 ayetinde Hz. Âdem’in (a.s) iki çocuğunun Allah’a kurban sunduklarından bahsedilmesi örnek olarak verilebilir. Nitekim burada Hâbil ile Kâbil’in hangi sebepten/hikmetten bu kurbanlarla Allah’a yakınlaşmak istedikleri ve yine hangi hikmetten birinin kurbanının kabul edilmeyip diğerinin kabul edildiği konusunda farklı yorumlar bulunduğu, Taberî tarafından aktarılmaktadır. Bir görüşe göre Allah ikisine birden kendisine yaklaşmaları için bunu emretti. Hâbil malının en iyisinden kurban seçtiğinden onunki makbul görülmüş ancak Kâbil en kötü malıyla Allah’a yaklaşılmaya çalıştığından onunki kabul edilmemiştir. Diğer bir görüşe göre Allah, Hâbil ve Kâbil’e kurban kesimini emretmemiştir. Üçüncü bir görüşe göreyse burada bahsi geçen kişiler Âdem’in (a.s) oğulları değil, İsrail oğullarından Allah’a kurbanla yaklaşılmaya çalışan iki kulun kıssasıdır. Taberî üç görüşe ait rivayetleri aktardıktan sonra ilk iki görüşün kendi açısından tercih edilmesinin daha evlâ olduğunu zikretmektedir. Aksi durumda Allah kullarına hitap ederken onlara hiçbir faydası olmayan ve hikmet içermeyen bir şey aktarmış olacaktır. Zira Kur’ân’a muhatap olan insanlar Allah’a kurbanla yaklaşan kişilerin şeytan, melek veya mahlukattan başka biri değil de Âdem’in (a.s) çocukları olduğunu zaten bilmektedirler. Buna göre ayette ابني آدم sözünden kasıt onun sülbünden gelen çocuklar değil de başka kişiler olması, akli olarak

⁴⁸⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vîl âyi’l-Kur’ân*, 11/57-71. *Câmi ‘u’l-beyân* adlı tefsirde fâide sözcüğünün hikmet anlamında kullanıldığı diğer bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân ‘an te’vîl âyi’l-Kur’ân*, 1/11, 151, 224; 2/322; 3/354; 6/164; 15/8-16; 17/202.

hiçbir faydası olmayacaktır. Zira Ademoğulları denildiğinde aklen ilk akla gelen Hâbil ve Kâbil'dir. Ayrıca muhatapların hiçbir hikmet ve anlam yükleyemeyeceği bir şeyle onlara hitapta bulunmak uygun değildir. Bu nedenle Ademoğullarından kastın, onun sülbünden gelen çocuklarının olması, çok sonraları gelmiş olan neslinden birileri olarak anlaşılmasından daha makuldür. Kurban kesiminin Allah'ın emri ile mi yoksa onların kendi başlarıyla O'na yaklaşmak için yaptıkları bir eylem mi olduğu hususunda ise Taberî, iki ihtimalin de eşit olduğunu düşünmektedir. Zira bu ayette Allah sadece bu iki kulunun kendisine yaklaşma amacıyla kurban kestiklerini haber vermiştir.⁴⁹⁰ Bu nedenle iki durumda ihtimal dâhilindedir.

Taberî tefsirinde sebep lafzıyla hikmet aranmasına Kehf suresi 18/10 ayetinde Ashâb-ı Kehf olarak adlandırılan bazı gençlerin mağaraya sığınmalarından bahsedilmesi örnek verilebilir. Taberî burada bu gençlerin mağaraya sığınmak zorunda kalmalarının hikmetini aramaktadır. Kimilerine göre onlar İsa peygambere inanan Müslümanlardı ve yaşadıkları beldede putlara tapan bir kralları vardır. Bu kral halkı putlara tapınmaya zorlardı. Bu gençler de dinlerinden işkenceyle döndürülme ya da öldürülme çekincesinden ötürü kralın zulmünden kaçarak o mağarada sığınmışlardı. Böylelikle sırf Allah'a ibadet etmek için kavimlerinden uzaklaşmışlardır. Bazılarına göre ise başka arkadaşları bir suça iştirak etmiş olan bu iman eden gençler, kendilerinin de suça ortak oldukları noktasında bir iddiada bulunulup kral tarafından yargılanacakları istenince mağaraya sığınarak oradan kaçmışlardır.⁴⁹¹ Ardından Allah bu gençlere nedeni tam vakıf olunmayan bir hikmetten uzun yıllar sürecek bir uyku vermiştir. Taberî'nin yöntemi genelde aktardığı rivayetler arasında tercihte bulunma olmasına rağmen burada ilgili yorumlar hakkında herhangi bir şey söylememiştir.

Taberî sonrası kendisinde hikmet içerikli yorumları ele alacağımız başka bir müfessir Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Nitekim bu tefsire bakıldığında burada birçok konuda hikmet arandığı görülmektedir. Örneğin Mâtürîdî, tefsirinde meleklerin insan davranışlarını kayıt altına almasının hikmetinden söz eder.

⁴⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, 10/202-210.

⁴⁹¹ Ashabı Kehf'in hangi nedenden dolayı yurtlarını terk ettikleri ve ardından başlarına gelen olayları ihtiva eden rivayetler hakkında bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, 17/605-613. Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirinde sebep lafzıyla hikmet içerikli yorumların yapıldığı diğer bazı örnekler için ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, 1/11; 2/97-101, 156; 3/132-137; 5/447-457, 485-492; 6/444; 7/316-320; 10/438-439; 11/538-540; 13/122-124; 14/515; 15/155-156; 16/95-100, 153-154; 17/605-613; 21/181-188.

Buna göre kirâmen kâtibin (el-İnfîtâr 82/11) meleklerinin bu yetenekle donatılmasının hikmeti; onların görevinin hayr ve hikmet olması, yaratılış olarak kendi tabiatlarını icra etmede herhangi bir zorlukla karşılaşmamaları, varlıklarının sırf iyilik oluşundan bu türden bir emre öz varlıklarıyla itâat etmeleri ve bu görevlerinde ilâhî buyruğa uygun olarak hareket edebilmeleridir. Meleklerle ait bu durumun insanoğluna yönelik hikmeti ise mükelleflerin bu şekilde yapıp ettiklerinde daha dikkatli olmalarının sağlanması ve kişinin kalbinden geçen düşünce ve duyulardan kendi faydasına olanları, zararına olanlarından ayırması için titizlik göstermesini sağlamaktır. Böylece insanın ağızından çıkan sözlerini ve yaptığı tüm eylemlerini, kaydetmekle yükümlü tutulan meleklerin varlığını bilmesi bütün fiil ve davranışlarında daha dikkatli olmasını gerektirir. Bu durum kişinin, işinde son derece iyi olan bir zabıt katibinin huzurunda, lehine olmayan bir konuda sorgulandığı esnadaki ciddiyetine ya da dost ve düşmanlarından oluşan bir mecliste bilinçli hareket etmedeki haline benzer. Bu tür bir konumda kişi dostunu incitecek davranışlardan elinden geldiğince korunur ve arkadaşına fayda geleceğini umduğu davranışları sergiler. Ayrıca farkına varamayacağı bir taraftan gelecek eziyet ve ağır ithamla yüzleşmemek adına düşmanından da var gücüyle sakınır.⁴⁹² Bu tür hikmetlerden Allah insanın her an yapıp ettiklerini kaydeden melekler var etmiştir. Bunu bilip idrak eden insan da böylece kendine çekidüzen verir.

Mâtürîdî, tefsirinde peygamberler hakkında da bazı hikemî değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin peygamberin melek değil de insanlar şeklinde görevlendirmesindeki hikmeti “*Ey Âdem oğulları! Size kendi içinizden ayetlerimi anlatacak peygamberler gelir de kim (onlara karşı gelmekten) sakınır ve kendini islah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*” ayetini⁴⁹³ işlerken ele almaktadır. Bu ayette Allah, yarattığı kullarına kendi cinslerinden ve içlerinden elçiler göndererek onlara lütfettiği sayısız nimetten bahsetmektedir. Buna göre Allah’ın mükellef kullarına içlerinden tanıyıp bildikleri peygamberler göndermesindeki hikmet, her cins ve özün kendi sınıfıyla uyum sağlaması, başkalarından ürkmesi ve hiç hoşlanmamasıdır. Nitekim Allah insanlara, kendi öz ve cinslerinden elçiler göndererek bunların birbirleriyle uyumlu olmalarını sağlamış, aralarında ülfet ve sevgi kurmalarına

⁴⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2007), 14/99-101; 17/402-404.

⁴⁹³ el-A’râf 7/35.

olanak vererek onlara lütufta bulunmuştur. Böylelikle peygamberlerin davetiyle yüzleşen insanın bu çağrıyla kabul edip ittiba etmesi ve elçiyle muhatap olduğunda kalbinin ondan etkilenerek ona uyması daha uygun ve kolay olmaktadır. Ayrıca Allah'ın, kendi içlerinden yetişen, içi-dışı bir, doğru sözlü, emin ve güvenilir olduklarını bizzat görüp bildikleri kişileri elçi olarak göndermesinin bir hikmeti de kendilerini hak dine davet eden peygamberlerin sözlerinin hak olduklarını bu şekilde insanların bilmelerini sağlamasıdır. Davete muhatap olan kitle, içlerinden çıkan nebinin bir hainliğini ve yalanını görmediklerinden onu yalancılıkla itham edemeyecekler, böylelikle onların peygambere iman etmeleri daha kolay olacaktır. Şayet Allah'ın gönderdiği elçiler, tür ve cevher olarak insanlar gibi olmasaydı o vakit davete muhatap kitle peygamberin delil olarak sunduğu mucizelerin, hakikatte bir mucize veya delil olup olmadıklarını anlayamazlardı. Zira insanlar bu durumda kendileri gibi olmayan bu varlığın güç ve kuvvetinin sınırını bilemediklerinden, kendilerinin de o seviyeye ulaşıp ulaşamayacağını bilemezlerdi. Ancak elçi kendileri gibi tanıdık ve içlerinden biri olduğunda elçinin kendilerine sunduğu delil ve mucizelerin kendi güç ve kuvvetlerinin ötesinde olduğunu kavrayacak böylece ona tabi olmaları daha kolay olacaktır. Bu hikmetlere binaen Allah, kullarına lütufta bulunmak üzere peygamberleri insanın kendi tür ve özünden kişileri uyarmak için göndermiştir.⁴⁹⁴

Mâtürîdî'nin eserinde aradığı hikmetlerden biri de yeryüzünde bulunan mekân ve zaman hakkındaki yorumlardır. Örneğin o, Kadir suresini yorumlarken din tarafından fazilet atfedilen bazı mekanların açıklandığını ancak aynı durumun kutsallık atfedilen zamanlar için bulunmadığından söz etmektedir. İmama göre bunun bazı hikmetleri vardır. Bilindiği üzere din tarafından bazı mekanlara bir kutsallık verilmiştir (el-Cin 72/18). Bunların neresi olduğu insanlar nezdinde bilinebilmektedir. Buna mukabil bazı zaman ve vakitlerin diğerlerine üstünlüğüne dair ancak bazı ayet ve rivayetler mevcuttur. Mâtürîdî'ye göre bazı vakitlerin diğer bazılarını kıyasla daha faziletli addedilmesi o vakit içinde, ifâ edilecek ibadetlerin bulunması sebebiyle olabilir. Fakat faziletli vakitlere sadece değinilmekle yetinilmiş ancak onların tam olarak hangi zaman aralıklarına tekabül ettikleri belirtilmemiş, bunun sair vakitler içerisinde aranması istenmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah şayet bu vakti insanlara belirtseydi o zaman onu elde etmek için insanlar

⁴⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/336-337; 7/8-9; 12/39-40.

nezdinde bir külfet olamayacaktı, insanlar sadece bu gece ve vakti kollamaya çalışacaklardı. Fazilet atfedilen mekânlarda ise durum bundan farklıdır. Her ne kadar bu mekânların nerde oldukları Allah tarafından belirtilmiş olsa bile oraya varmak için maddi ve bedeni külfet gerekmektedir. Benzer bir hikmet insanın ne zaman öleceğinin bilinmemesinde de mevcuttur. Şayet Allah insanın ne zaman öleceğini bir şekilde mükellefe açıklasa idi, kul ölüm vaktinin yaklaştığı belirlenen zamana kadar kendini salabilir, ölümün ansızın gelmeceğinden emin olduğundan -nasıl olsa ömrümün son kısmında tövbe edebilirim düşüncesiyle- ibadetten uzaklaşabilir ve zevklere dalabilirdi. Bu nedenle Allah, her vakit bir korku, sakınma ve umut halinde olması için insanoğlunun ecelini gizlemiştir. Allah aynı hikmetten kadir gecesi olarak tavsif edilen bu mübarek geceyi de açıklamamış, müminlerin bütün geceler içinde onu aramaları ve böylece tüm geceleri ibadet ve taatla ihya etmeleri için gizlemiştir.⁴⁹⁵

Mâtürîdî tefsirinde Kur'ân'da bulunan kıssalar hakkında da hikemî yorumlar bulunmaktadır. Örneğin o, Şems suresi 91/11-15 ayetlerinde Semûd kıssasının bahsedilmesinde iki hikmetin bulunduğunu aktarmaktadır. Bunların ilki bunun Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliğinin doğruluğuna bir delil olmasıdır. Zira Hz. Muhammed'in (a.s) okuma yazması olmadığından ve O, eski milletlere dair bilgiler bulunan kimselere gidip gelmediğinden Peygamberin bu tür bilgilere sahip olması ancak vahiy bilgisiyle olabilmektedir. Bu durum onun risâletini ispat etmektedir. Diğer hikmet ise peygamberleri yalanlayan münkirlerin bu şekilde uyarılmasıdır. Zira Sâlih'ı (a.s) yalanlayanların başına gelen azabın bir benzerinin kendilerine gelmemesi için Hz. Peygamber'i (a.s) inkardan vazgeçirmek adına bu kıssa Şems⁴⁹⁶ suresinin sonunda zikredilmiştir.

Mâtürîdî'nin tefsirinde yaptığı hikmet içerikli yorumların bir kısmı da ayetlerde geçen bazı lafızlar üzerinde yaptığı değerlendirmelerdir. Örneğin "*Hayır! Bütün bunlara rağmen siz yine de dini yalanlıyorsunuz.*" ayetinde⁴⁹⁷ insanların kendilerine verilen onca nimet ve ihsana rağmen yine de dini yalanladıklarından bahsedilmektedir. Burada yalanlanan dinden kastın İslâm dini veya ölümün ardından kişinin dirilmesi ve dünyada yapıp ettikleri karşılığında elde edeceği mükafat olarak anlaşılması muhtemeldir. Bugüne

⁴⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17/278.

⁴⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17/228.

⁴⁹⁷ el-İnfîtâr 82/9.

“din günü” denilmesinin hikmeti de insanın eylemlerinin karşılığını o vakit bulmasındandır. Burada özellikle dini yalanladıklarının zikredilmesinde bir hikmet vardır. Mâtürîdî’ye göre onlar Allah’ın *أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ*/bir şey hakkında hükmedenlerin en hikmetlisi ve güçlüsü olduğunu kabul etmekteydiler. Buna rağmen onların dini dolayısıyla din gününü inkarları, Allah’ın ahkemü’l-hâkimîn değil de esfehü’s-süfehâ/sefihlerin en sefihi olmasını gerektirmektedir. Zira dünya nihayetinde son bulacak ve yok olacaktır. Münkirler ahiret gününü inkar ettiklerinde, Allah’ın dünyayı sadece başıboş ve yok olup gitmesi için yarattığını iddia etmiş olurlar. Bu durum bir bina inşa eden ve sonradan onu sırf yıkmak ve yok etmek için yapan sefihe benzemektedir. Bu anlamda Allah da -haşa- sefih olmaktadır. Böylece Mâtürîdî’ye göre kâfirlerin din gününü inkarları, Allah’ın hikmetten uzak iş yapan ve O’nun yapıp ettiklerinin ancak sefihlik olduğu sonucuna götürmektedir. Yine Mâtürîdî’ye göre onların âlemin boşuna yaratıldığına dair ne bir iddiaları ne de bir zanları vardır. Ancak ölümün ardından dirilmeyi ve ahirette mükafatı inkâr; bunların boşuna yaratılmış olması sonucunu dolayısıyla Allah’ın sefihlik gibi son derece çirkin bir şeyle isnat edilmesini doğurmaktadır. Allah onların bu türden isnatlarından da münezzehtir.⁴⁹⁸

Te’vilâtu’l-Kur’ân adlı tefsirde bu kısma girebilecek bir diğer örnek “*Artık Rabbini övgülerle yücelterek tesbih et ve O’ndan bağışlanma dile! Çünkü O, tövbeleri çokça kabul edendir.*” ayeti⁴⁹⁹ tefsir edilirken verilen bilgilerdir. Allah, Hz. Peygamber’in tüm günahlarını affettiğini ifade etmesine rağmen bu surede ondan “bağışlanmayı dilemesi için istiğfarda bulunmasını” emretmektedir. Mâtürîdî’ye göre bunun hikmeti Allah’ın bu şekilde Hz. Muhammed’ten (a.s) ümmeti için “*(Ey Nebi!) Hem kendin için hem de günahkar inanmış erkek ve inanmış kadınların günahlarının bağışlanması adına bağışlanma dile.*” ayetinde⁵⁰⁰ dile getirildiği gibi bağışlanmalarını istemesi ya da bu emirden kasıt Allah’ın, peygamberi bağışlama şartının onun sürekli şekilde istiğfarda bulunmasına bağlı olduğunu göstermektedir.⁵⁰¹

Mâtürîdî, ibadetlerin vazedilişindeki hikmete de temas etmektedir. Nitekim namaz ve zekatın emredilişindeki hikmeti Bakara suresi 2/110 ayetini tevil ederken aktarmaktadır.

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 11/184; 17/92-93.

⁴⁹⁹ en-Nasr 110/3.

⁵⁰⁰ Muhammed 47/19.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 17/358.

Buna göre namaz ve zekat geçmiş peygamberlere de farz kılınmıştır. Kur'ân'da bunun farzietini ifade eden pek çok ayet bulunmakta, neredeyse her sure bu iki konu hakkında bir şeyler barındırmaktadır. Namazın bu önemli konumunun nedeni -Allah en iyi bilendir- onun Allah ile kul arasındaki yakınlığı sağlaması, kulun yaratıcısına olan itâat ve boyun eğişinin doruk noktasını içermesidir. Ayrıca namaz kendisinde barındırdığı, Allah'ın huzurunda kıyam ve orada O'nunla münacatta bulunulması, sırf O'na ruku' edilmesi ve O'na secde ederek yüzüyle yere kapanması gibi hayır içeren tüm fiilleri toplamasından dinde üstün bir yer edinmiştir. Bu anlamda namaz, üzerlerinde yaratıcısına şükür borcu bulunan bedenlerin tüm organlarını çalıştıran bir ibadettir. Bu ibadetle bedende bulunan tüm yetenekler son reddeye kadar kullanılmakta, kalp Allah'a has kılınarak O'nunla meşgul edilmekte, O'nun çetin azabından korkarak rahmeti umulmakta böylece insan kendi zihnini ve aklını Allah'ı yüceltmek ve saygı gösterme amacıyla diri tutarak O'na kulluk etmektedir. Böylece namaz ibadetinde olan her eylem Allah'ın o noktada barındırdığı sınırsız nimete karşılık bir şükür konumundadır. Mâtürîdî'ye göre namazla yapılan eylem o derece değerlidir ki dininde ihlaslı bir Müslümana Allah dışında herhangi bir şeye secde ederek yüzünün yere sürülmesi karşılığında dünya içindeki tüm servet sunulsa bile, o kul bunu kabul etmez. Zekat ise alan ve veren arasında ülfet, muhabbet ve birliği sağlaması açısından son derece etkili bir ibadettir. Bu nedenle zekatta kendi nefsi dışındakilere karşı şefkat ve merhametin dışı vurumu söz konusudur. Ayrıca Allah'ın kula verdiği onca servete karşı şükretmek yine zekatla yerine getirilmektedir. Zira zenginler dünyada servetleriyle üstün kılınmış böylece onların, hayatın lezzetini daha iyi almaları sağlanmıştır. Bu nedenle servetlerinin bir kısmını Allah adına dağıtmaları emredilmiştir. Zekatın emredilişinin bir nedeni de dünyanın içindekilerle beraber insanoğlunun emrine amade kılınmasından, muhtaç kişilere yardım etmenin gerekli olması ve böylece bir dengenin oluşturulmak istenmesidir. Bu üstün konumları nedeniyle Allah, namaz ve zekatı diğer ibadetlere nazaran üstün bir konuma yükseltmiştir. Nitekim neredeyse bu iki ibadetten bahseden ayetlerin tamamında bunlar imanla birlikte zikredilmiş ve Allah insanlar arasında kardeşliğin tesisinin namaz ve zekatla oluşacağını "Ancak (müşrikler) tövbe ederek namaz kılar ve zekatı verirlerse onlar din kardeşlerinizdir."⁵⁰² ayetiyle açıklamıştır. Mâtürîdî'ye göre ayrıca namaz ile zekat hakkında bir nas olmamış olsaydı bile akıl bu ibadetleri gerekli görürdü. Zira namaz Allah'a karşı derin duygu ve

⁵⁰² et-Tevbe 9/11.

davranışları, zekat ise kişide bulunan beşeri duygu ve arzuları temizlediğinden bu ibadetler insana gereklidir. Yine Mâtürîdî'ye göre bu iki ibadetle birlikte diğer ibadetlerin farz kılınmasındaki hikmet ise Allah'ın insanlara türlü nimetler vermesi, onları cins olarak bütün canlılardan üstün kılması, dünya üzerindeki her şeyin onların emrine amade olması ve sayısız nimetin adeta ayaklarının altına serilmesidir.⁵⁰³ Allah'ın bunca nimetine karşılık kuldun beklenen O'na kulluğunu göstermesidir.

Mâtürîdî bazen de “*Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?*” ayetlerinde⁵⁰⁴ olduğu gibi bilimsel yoruma dâhil edilebilecek konularda da hikmetler aramaktadır. Bu ayetlerde insana iki göz, bir dil ve iki dudağın verildiğinden söz edilmektedir. Buna göre Allah insana iki göz vererek ve bunu bedeninde oluşturduğu tek bir yarıkla sağlayarak ona yer ve gök arasındaki duyularla algılanabilecek her şeyi göstermektedir. Ayrıca göz korunaklı olsun, zarar görmesin ve gözü kendisini ilgilendirmeyen haram şeylerden alıkoysun diye göz kapakları yaratılmıştır. Dilin yaratılmasıyla insan, içinden geçirdiği düşünce ve fikirleri söyleyebilme gücü kazanmıştır. Dudakların iki yanlı yaratılmasında ve dudakların dile bir kapak yapılmasında iki farklı hikmet vardır. İlki; ağızda bulunan çirkin görüntüyü örterek bir kapak görevi görmeleridir. Şayet bunlar insan ağızında olmasaydı yemek yenildiğinde veya başka bir gıda çiğnendiğinde onun bu halini gören kişi ondan tiksinti duyardı. Diğer hikmeti ise olur olmaz, gereksiz ve lüzumsuz şeylere insanın dilini uzatmaması ve kullanmaması için oluşudur. Allah'ın bu ayette göz, dil ve dudakların yaratılmasını ifade etmesindeki hikmet de insana bu tür nimetlerin büyüklüğünü hatırlatarak kendisinin her şeye gücünün yettiğini, hiçbir şeyin onu acze düşürmeyeceğini göstererek karşılığında onların kendisine şükretmelerini istemesidir.⁵⁰⁵ Allah'ın insanda iki göz ve iki kulak yarattığı halde onda iki kalp var etmemesinin (el-Ahzâb 33/4) hikmeti ise şudur:

“Zira göz ve kulakta anlama ve anlamlandırma ancak müşahedeyle gerçekleşmekte ve bu iki organın birlikte organizasyonu zihinde netlik oluşmaktadır. Kalp için ise durum farklıdır. Onun idraki ancak içtihatlarıdır. İnsanda iki kalp bulunsaydı bir meselede bunlar içtihat ettiklerinde aralarında uyuşmazlık olur, bunlardan biri diğerine karşı çıkabilirdi. Kalbin işlevi duyup görüp ve öğrendiklerini harmanlayarak bir sonuca varma olduğundan iki kalp arasında farklı yönelimler ve

⁵⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/207-209.

⁵⁰⁴ el-Beled 90/8-9.

⁵⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17/212.

fikirlerin olması da bu yüzden gayet doğaldır. Ancak göz ve kulakta böyle bir durum yoktur. Bunlar sadece görüp duyduklarını aktarmaktadırlar.”⁵⁰⁶

Mâtürîdî'nin bilimsel yorumu dâhil edilebilecek bir diğer örneği onun “(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze yemin olsun ki!” ayetlerini⁵⁰⁷ tefsir ederken gece ile gündüzün yaratılışındaki hikmete temas etmesidir. Ona göre gündüz ve gecenin birbirini takip etmesinde Allah'ın birliğine, uluhiyetine, ilmine, hikmetine, kudretine ve âlemi yönettiğine dair deliller vardır. Mâtürîdî'ye göre gece ve gündüz, nur ve karanlıktan var edilmiştir ve artıp eksilirler. İkisinin aynı düzen dâhilinde ilerlemesi bunların yaratıcısının aynı kudret sahibi bir zât olduğunu gösterir. Şayet ikisinde birbirinden farklı güçte birden fazla tanrının eseri olsaydı, bu durumda biri diğerine galip gelir, mağlup tanrıya sonsuza dek yenik kalırdı. Bu türden bir galebe hali olmadığından, gece ve gündüzün sürekli birbirini izlediği görüldüğünden bunları idare eden aynı kudrettir. Mâtürîdî'ye göre bu, Seneviyye'nin inandığı gibi ışığın ve karanlığın işi olmadığına da aynı şekilde delildir. Ayrıca gece ve gündüzün birbirini takip edecek şekilde uyumlu yaratılmasıyla insanlığa ve canlılara daha fazla yarar sağlaması bunların hem tek tanrı tarafından idare edildikleri hem de bunun hikmete daha uygun olduklarını göstermektedir. Bu nedenle gece ve gündüzün birbiri ardına uyumlu gelmesi onu yapan yaratıcının hikmet sahibi olduğunu, tüm eylemlerinin hikmet üzere meydana geldiğini, mahlukatı başıboş bırakmadığını ve onları bir kısım emir ve yasaklarla sınıdığını göstermektedir.⁵⁰⁸

Râzî öncesi hikmet içerikli yorumlarda ele alınacak son tefsir Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait olan *el-Keşşâf* adlı tefsirdir. Zemahşerî Mu'tezilî bir müfessir olduğundan eserinde pek çok hikemî yorumlar bulunmaktadır. Örneğin “*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi.*” ayetinde⁵⁰⁹ Allah meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağından bahsetmektedir. Zemahşerî, Allah'ın hangi hikmete binaen

⁵⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/301.

⁵⁰⁷ el-Leyl 91/1-2.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17/230. Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde hikmet içerikli diğer bazı yorum ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/54, 65, 75, 92-93, 98-99, 156, 190, 202, 238-239, 248, 310, 377; 2/46-48, 69-70, 136, 171-172, 174-175, 179-182, 214, 218, 247; 3/20, 23, 86-87, 245-246; 4/169-171, 219-223; 5/159, 336-337; 6/16, 27-29, 206, 233-234, 242, 331-332; 7/480-481; 8/31-32; 108-110, 238, 256, 357; 10/12-15, 48-49, 185-186, 260-261, 416-418; 11/131-132, 435; 12/22, 50, 90, 132, 237-238; 13/62, 109, 175-176, 282-283; 14/43-44, 58-59, 231, 263-264; 15/151; 16/29-30, 58-59, 242, 328-329; 17/12, 55, 74-75, 157-158, 163, 187-188, 198, 212, 231-232, 330, 347-348, 385-388, 395-396, 398.

⁵⁰⁹ el-Bakara 2/30.

meleklerle bu durumu haber verdiğini tefsirinde ele almaktadır. Ona göre bunun amacı meleklerin böyle bir soru sorması ve almış oldukları cevabı duyarak insanoğlunun henüz yaratılmadan önce halife kılınmasındaki hikmeti bu şekilde öğrenmelerini sağlamaktır. Böylece insanların hilafet zamanı geldiğinde meleklerin şüpheye düşerek itiraz etmekten korunmaları sağlanmıştır. Zemahşerî, “kîle” diyerek aktardığı başka bir görüşe göre bunun hikmetini şöyle açıklar: “Allah’ın her ne kadar hikmeti ve ilmi gereği her türlü istişareden müstağni olsa da kullarına kendi aralarında yaptıkları işlerde, bunlara girişmeden önce istişarede bulunmayı, akıllı, ileri görüşlü ve güvenilir olanlara meseleleri arz etmeleri gerektiğini öğretmek amacıyla bu soruyu meleklerle sordurmuştur”.⁵¹⁰

Zemahşerî ahkam konularıyla alakalı meselelerde de hikemî yorumlar getirmektedir. Örneğin miras hukukunun ele alındığı Nisâ suresi 4/12 ayetinde bununla alakalı bilgiler verilmekte ölümün ardından varisler arasındaki hisseler ihtimaller üzerinden açıklanmaktadır. Ancak ayetin *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ* kısmında bahsi geçen miras hisselerinin ölünün varsa borcu ya da vasiyetinin gerçekleştirilmesinden sonra taksimatının yapılması istenmektedir. Zemahşerî şeriatta, ölünün üzerinde vermekle yükümlü borcu varsa bunun öncelemesi gerektiğini vurgulayarak buna rağmen hangi hikmetten dolayı ayetin bu kısmında vasiyetin borçtan önce geldiğini sorgulamaktadır. Ona göre bunun hikmeti vasiyetin ifâ edilmesi varislere zor geleceğinden bunun yerine getirilmesinin gerekliliğinin böylece ifade edilmek istenmesidir. Zira vasiyet herhangi bir bedel olmaksızın bir malın alımı noktasında mirasa benzediğinden ve bunun terekeden vasiyet sahibine teslimi hissedarlara ağır ve meşakkatli bir iş olduğundan varisler kendi rıza ve hoşnutluğuyla buna gönüllü olmazlar. Bu nedenle borcun aksine vasiyetin yerine getirilmesinin ihmali pek muhtemeldir. Allah bu inceliği dile getirmek için borçla birlikte vasiyetinde terekeden hızlıca çıkarılmasının vücûbiyet arz ettiğini göstermek adına bu ayette vasiyeti özellikle borçtan öncelemiştir. Ayrıca borç ile vasiyetin vâciplik açısından birbirine eşit iki şey olduğunu ifade etmek içinde de bunların arasını “ev” edatıyla ayırmıştır.⁵¹¹ Bu hikmet tahakkuk olsun diye Allah bunların arasını “ev” edatıyla ayırmış ve vasiyetin önemine böylece vurgu yapmıştır.

⁵¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Çoşkun v. dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/343.

⁵¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/63.

Zemahşerî tefsirinde ahkâmla alakalı vereceğimiz diğer bir örnek kısasla alakalıdır. Nitekim Nisâ suresi 4/92 ayetinde bir Müslümanın bir Müslümanı ancak yanlışlıkla öldürebileceği ve bu hatası karşılığında onun bir köleyi azad etmesi ardından maktulün ailesine bir diyet ödemesi gerektiği açıklanmaktadır. Yanlışlıkla öldürmeye Zemahşerî kasıt olmaksızın kâfiri öldürmeye niyetlenirken silahın Müslümana denk gelmesi veya kâfir olduğunu sanarak buna yeltendikten sonra onun Müslüman olduğunun ortaya çıkmasını örnek verir. Burada öncelikli olarak bir kölenin azad edilmesinin istenmesinin hikmeti, hataen bir Müslümanın hayatı elinden alındığında onun karşılığında dengi bir canın özgürler sınıfına dâhil edilmesinin gerekliliğidir. Zira özgür bireyler gibi hür yaşaması ve harekette bulunması köleye yasak olduğundan onun zincirlerinden kurtarılması ona bir tür hayat bahşetmek gibidir.⁵¹²

Zemahşerî bazen dille alakalı hikmetler de aktarmaktadır. Nitekim قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ ayetinde⁵¹³ Hz. İbrahim'in (a.s) müşriklere Allah'ın varlığını ve birliğini anlatırken gök cisimlerini delil getirmesi aktarılmaktadır. Burada İbrahim peygamberin, güneşi doğarken görünce ona işaret ederek “Öyleyse benim rabbim bu olmalı! Bu hepsinden en büyük!” dediğinden bahsedilmektedir. Ancak bu ayette الشَّمْسُ/güneş lafız olarak müennestir ve هَذَا رَبِّي cümlesi ona işaret olarak dönmesine rağmen müzekker/eril olarak gelmektedir. Zemahşerî'ye göre bunun hikmeti mübteda ve haber konumunda olan bu işaret zamiriyle Rabbin aynı şeyden ibaret olmasındandır. Böylelikle Rabbin, olası müenneslik/dişilik şüphesinin ondan arındırılması istenmiştir. Yine bu ayet içinde Hz. İbrahim (a.s), فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ kısmında gök cisminin batışıyla bunların ilah olamayacağını söyleyerek, tek olan Allah'a ibadet ettiğini dile getirmektedir. Burada Hz. İbrahim (a.s) delillendirmesini bilhassa gök cisimlerinin doğuşuyla değil de, batışıyla/yok oluşuyla yapmaktadır. Zemahşerî'ye göre bu ifadenin kullanılmasının hikmeti, delillendirmede bunların -gözler önünde süzülüp yok olduklarının gösterilmesinin- argüman olmasının daha açık oluşu ve netliğidir.⁵¹⁴ Zira bunların doğuşunda bir mükemmellik, göz kamaştırıcı bir güzellik ve etki vardır. Ancak onca

⁵¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/227, 229.

⁵¹³ Ayetin tamamının meali şu şekildedir: “Bir gün de güneşi doğarken gördü ve hemen: ‘Bu benim Rabbim, öyle mi? Bu hepsinden de büyük!’ dedi. O da batıp kaybolunca asıl gerçeği haber verdi: ‘Ey kavmim, şüphesiz ben, sizin Allah'a koştuğunuz ortaklardan beriyim’.” el-En‘âm 6/78.

⁵¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/685.

ihitişama rağmen gözlerden kaybolmasının delillendirilmesi bunların zayıflıklarını ve etkisizliklerini daha çok vurgulamaktadır.

Zemahşerî'nin dile dair hikemî yorumlarına *النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا* ayetinde⁵¹⁵ geçen *النَّجْوَى* /necvâ sözcüğünün fısıltılı, gizli kapaklı konuşma anlamında olmasına rağmen onun başına bunun gizli saklı yapıldığını ifade eden *أَسْرُو* lafzının gelmesinin hikmetini araştırması bir diğer örnek olarak verilebilir. Ona göre bunun nedeni müşriklerin aralarında yaptıkları bu gizli konuşma ve fısıltılarının son derece gizli oluşu, buna tanık olabilecek kişilerin bu kulisi anlamalarının mümkün olmaması ve onların aralarında sessizce ve gizlice olan konuşmalarının bilinemeyecek derecede gizli yapabilmeleridir.⁵¹⁶ Dille alakalı son bir diğer örnek olarak Kehf suresi 18/1 ayetinde Hz. Muhammed'e (a.s) indirilen Kur'an'da hiçbir eğrilik ve tutarsızlığın olmadığı *وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا* cümlesiyle açıklanmışken hemen ardından bu kitabın içeriğinin tutarlı ve dosdoğru olduğu *فَقِيمًا* sözüyle ifade edilmiştir. Bu durumda Kur'an'ın hem tutarsızlığın olmadığı hem de dosdoğru olduğunun bir arada söylenmesi bir tekrar oluşturmaktadır. Zemahşerî'ye göre bunun fayda ve hikmeti, Kur'an'da mevcut bulunan bu hususiyetin tekit ve teyit edilmesidir. Zira sapaşğlam ve dosdoğru olduğuna şhadet edilecek nice şeyler üzerinde iyice bir tetkik, inceleme ve araştırmalar yapıldığında onda çok küçük de olsa eğrilik mevcut olabileceği görülmektedir. Ayette gelen bu tekitle, Kur'an'ın her türden eğrilik ve tutarsızlığın mevcut olmadığı böylece vurgulanmaktadır.⁵¹⁷

Zemahşerî'nin tefsirinde Kur'an ilimlerine dâhil edilebilecek konularda da hikmet içerikli yorumlar bulunmaktadır. Kur'an'ın hangi sebepten dolayı tek seferde değil de parça parça inişinin gerekçesinin aranması buna örnektir. Ona göre bunun hikmeti farklı zaman dilimlerinde ayetlerin parça parça indirilmesiyle Peygamberin kalbinin güçlendirilerek cesaretlendirilmesi, böylece onun Kur'an'ı ezberlemesi ve anlamasının daha da kolaylaştırılmasıdır. Zira birinden bir bilgi alan kimse aldığı bilgiyi ancak parça parça elde ederek ve birini kavrayıp diğerine geçerek bunları zihninde yer edindirebilir. Şayet okuma yazma bilmeyen bir peygamber olan Hz. Muhammed'e (a.s) Kur'an tek seferde toptan inseydi onun bunları aklında tutabilmesi ve kavraması zor olurdu. Bu konuda Hz. Muhammed'in (a.s) durumu, Hz. Musa, Davud ve İsa'dan (a.s) farklıdır. Zira bu

⁵¹⁵ el-Enbiyâ 21/3.

⁵¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/401.

⁵¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/11.

peygamberler okuma yazma bilmekteydiler. Bu nedenle Hz. Muhammed'e (a.s) inen kitabın, bazı soru ve olaylar neticesinde peyderpey inmesi onun zihninde kalıcı olmasını sağlamıştır.⁵¹⁸

Keşşâf da, Kur'ân'da bulunan bazı tekrarların hikmeti de ele alınmaktadır. Örneğin Kamer suresinde *كَانَ عَذَابِي وَنُذْرَ* ayeti 54/16, 21, ve 30. ayetlerde tamamen aynı şekilde ve 39. ayette ise *فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذْرَ* şeklinde tekrarlanmıştır. Ayrıca bunun hemen ardından *وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ* ayeti 17, 22, 32, ve 40. ayetlerinde tekrarlanmıştır. Zemahşerî'ye göre bunun hikmeti kâfirlerin geçmiş ümmetlere ait büyük öneme haiz haber ve bilgileri her duyduklarında ibret ve öğüt almalarının tazelenmesini sağlamaktır. Böylelikle müşrikler, onları Kur'ân'a yönlendiren ve teşvik içeren ayetleri her duyduklarında şiddetlice ikaz edildiklerinden, gaflet uykularından uyanıp kendilerine gelmelerinin sağlanması kolaylaşmaktadır. Bu durum onların içinde buldukları yanıldığından kurtulmalarına ve dine girme konusunda daha uyanık olmalarına olanak sağlamaktadır. Nitekim Rahmân suresi içinde insanlara hatırlatılan her nimetin ardından tekrarlanan *إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* ayetleriyle, Mürselât suresinde tekrarlanan *وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ* ayetleri de benzer hikmetler içermektedir. Yine Kur'ân'da peygamber kıssaları anlatılırken bunlarda görülen benzer tekrarlar da aynı şekilde içinde bulundurduğu öneme haiz bilgilerin kalplerde diri tutulması için ibretlik bazı vesikalar ve zihinlerde canlı duracak bir tablo, ikaz ve uyarı olmaları nedeniyledir.⁵¹⁹

Zemahşerî'nin tefsirinde ele aldığı bazı hikmet değerlendirmeleri de kıssalara aittir. Örneğin Bakara suresi 2/67 ile 73. ayetleri arasında Musa (a.s) kıssası içinde bir kişinin öldürülmesi neticesinde failin bulunması için bir sığırın kurban edilmesi istenmekte buna mukabil İsrailoğulları tarafından sığırın bazı niteliklerinin Allah tarafından Musa'ya (a.s) verilmesi istenmekte ve peygamber aracılığıyla bununla alakalı bazı bilgiler ayette beyan edilmektedir. Sonuçta verilen bilgiler neticesinde kesilen kurbanın bir parçasıyla mevtaya vurulmuş böylece ölü, kendisini öldüreni ele vermiştir. Zemahşerî bu ayet kapsamında "Allah'ın neden maktulü direk diriltmedi de önce ineğin kesilmesini ardından bir kısmıyla ölüye vurulmasını şart koştu?" şeklinde farazi bir soru sorulabileceğinden söz etmektedir. Ona göre bunun cevabında bazı hikmet ve faydalar vardır. Öncelikle hayvan kesilmesinin şart koşulmasındaki hikmet onların mükellef kılındıkları şeyi yapmalarıyla

⁵¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/851.

⁵¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/491.

mükafat elde etmeleri ve böylece sığırın boğazlanmasıyla Allah'a yaklaşmalarının sağlanmak istenmesidir. Kıssada geçtiği üzere Allah sığırın niteliklerini aktardıkça onların işi yokuşa sürerek durumu zora sokmalarına karşılık Allah'ın git gide hayvanın vasıflarını zorlaştırması Zemahşerî'ye göre bir lütuftur. Onlar dışındaki insanlar içinde bir lütuftur. Zira insanın bu ayetleri okuduğunda anladığı, Allah kuldan bir şeyi istediğinde ondan beklenen, işi yokuşa sürüp zorlaştırmaması, pek çok soruyla işi araştırmaya gitmeksizin ilahi emri yerine getirmesinin istendiğidir. Ayrıca rabbine yakınlaşmayı dileyen kuldan beklenen, kendisini O'na yaklaştıracak kurbanı seçerken titiz davranması, hayvanın zayıf veya yaşlı olmayıp genç, her türlü kusurdan arı, güzel renkli, fiyatı yüksek ve ona bakanların hoşuna giden bir hayvan olmasına dikkat etmesidir. İstendiği aktarılan bu faydalar hem bu emre muhatap olanlar hem de diğer herkes tarafından böylece kolaylıkla anlaşılacaktır. Buna ilaveten bu ayetler insanın içyüzüne hakim olmadıkları, hakikatini anlayamadıkları hikmet sahibi kişilere ait sözleri alaya almasının bir cehalet örneği olduğunu da bize öğretmektedir. Bu ayetteki son bir hikmet de kıssada geçtiği üzere bir ölünün başka bir ölüye dokundurulmasıyla o mevtanın hayat bulması, fiillerde müessir olanın sebepler değil de, bu sebeplerin sahibinin Allah olduğunu bize göstermektedir. Çünkü iki ayrı bedende -maktul ve kesilen sığır- meydana gelen ölümün, bunların bir araya gelmesiyle bir hayatın vuku bulacağı aklen imkân dâhilinde olan bir şey değildir.⁵²⁰

Zemahşerî yukarıda geçen kurbanın boğazlanması kıssasında olayın akışına göre sıralamaya riayet edilmemesinin hikmetini de sorgulamaktadır. Buna göre kıssada ilkin bir kişinin öldürülmesi ve insanların katilin kimliği noktasında ihtilafa düşmeleri sonra da hayvanın boğazlanmasının emredilmesiyle kesilen sığırın bir kısmıyla öldürülen kişiye vurulması zikredilmeliydi. Zemahşerî göre kıssanın bu tertibe göre sıralanmayışında bazı hikmetler bulunmaktadır. Öncelikle Zemahşerî, İsrailoğullarıyla alakalı kıssaların neredeyse tamamının onlara sürekli gösterilen büyük mucizelere rağmen işledikleri suç, cürüm ve kötülükleri içerdiğinden söz etmekte, ardından bu ayetlerde onların yaptıklarına karşılık azarlanıp eleştirildiğini söylemektedir. Benzer azarlanma ve kınanma bu kıssada da mevcuttur. Bu nedenle bu ayetlerde aktarılan iki kıssa birbirleriyle alakalı ve adeta tek bir kıssa gibi olsalar da aslında bu olayların her biri ayrı olarak birer kınama ve tenkit

⁵²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/417.

içermektedir. İlk kıssa israiloğullarının ilâhî emirle alay etmelerini, Allah'ın emrini anında yapmamalarını ve bununla gelişen bazı durumların eleştirisini ihtiva etmektedir. İkinci kıssaysa Allah'ın yasak kıldığı cana kıymanın azarlanıp kınanması ve bununla alakalı gelişen olaylarda onlara gösterilen büyük mucizenin açıklanmasıdır. Buna göre şayet maktulle ilgili kıssa hayvanın boğazlanmasının istendiği kıssadan önce olsaydı o vakit bunlar tek bir kıssa şeklinde olacağından, Allah'ın israiloğullarına yönelik iki ayrı konudaki azarlama ve kınama amacı gerçekleşemeyecektir. Zemahşerî ayrıca burada dilsel bir hikmetten de söz ederek bu iki hikmeti birbirine bağlamaktadır. Buna göre ikinci kıssa her ne kadar müstakil bir kıssa olduğunu uyandıran bir girişle başlasa bile, bu kıssa ilk kıssanın ardından aktarılırken bir incelik gözetilmiştir. Nitekim iki kıssanın da bağlantılı olduğunu göstermesi adına inek kelimesi (ikinci kıssanın başında) sarahaten zikredilmeyerek zamirle اضْرِبُوهُ بِعَظْمِهَا şeklinde⁵²¹ ona işaret edilmiştir. Böylelikle ikinci kıssanın ilkinden ayrı aktarılıp yeni bir kıssa gibi başlatılmasıyla her iki kıssada muhataplar eleştirilip kınanmakta ancak ilk kıssada bahsi geçen sığırın ikinci kıssada zamirle ona delalet edilmesinden bu iki kıssanın aslında tek bir kıssa olduğunun anlaşılması da böylece sağlanmaktadır.⁵²²

Bu bölüm içinde verilen örneklere bakıldığında Râzî'ye gelmeden önce hikmetin, kavramsal olarak onun kullandığına paralel bir kullanışla işlendiği görülmektedir. Ağırlıklı olarak hikmet, sebep ve fayda kelimeleri başta olmak üzere bunları ifade eden diğer bazı lafızlarla da ayetler hikemî yorumlarla ele alınmaktadır. Râzî öncesi belirlediğimiz ilk iki isim Mükâtil b. Süleymân'ın *Tefsîru Mukatil b. Süleymân* tefsiri ile Süfyân es-Sevrî'ye nispet edilen *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî* adlı eserdir. Ancak bu tefsirlerde Râzî'de kullanıldığı şekilde bir hikmet kullanıma rastlayamadık. Bunda, onların Râzî dönemindeki tefsirler gibi tefsirin ele alınmaması ve onlarda daha çok kelime tahlilleri ve dilsel izahların olmasıdır. Bu tefsirlerin yer yer günümüz meal tefsirlerini andırdıklarını ve bunların ilk öncülerinden olduğunu söylemek bir abartı olmaz. Bu yüzden daha çok rivayet ve dil analizlerini içermektedirler. Râzî öncesi ilk en kapsamlı tefsir şüphesiz

⁵²¹ el-Bakara 2/72.

⁵²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/417, 419. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde diğer bazı hikmet içerikli yorum ve değerlendirmeler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/81, 123, 147, 167, 245, 266, 268, 347, 349, 357, 417, 447, 513, 545, 575, 625, 635, 684, 847, 923, 931, 1169; 2/57, 59, 61, 65, 261, 313, 315, 437, 439, 545, 769, 799.; 3/42, 121, 427, 521, 575, 577, 579, 665, 835, 875, 1123, 1157; 4/33, 85, 111, 141, 143, 197, 275, 332, 453, 653, 881, 1055; 5/41, 53, 101, 299, 639, 641, 885, 957, 993, 995, 1049; 6/29, 33, 175, 265, 331, 337, 354, 591, 615, 701, 849, 859, 927, 993, 1005, 1027.

Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsiridir. Bu tefsir üzerinde yaptığımız geniş araştırma ve incelemelerimize rağmen hikemî yorumların daha çok fayda ve sebep kelimeleriyle işlendiğini tespit ettik. Taberî tefsirindeki hikmet içerikli değerlendirmelerde sebep sözcüklerinin de genelde bahsi geçen konuların sebab-i hikmetini belirlemeye dönük olmaktadır. Taberî'nin rivayet ağırlıklı bir dirayet tefsir olması ve dirayet yanında daha çok aktardığı rivayetleri değerlendirmelerde getirdiği tercihler ve akli gerekçelendirmelerde sınırlıdır denilebilir. Getirdiği rivayetler arasında her zaman tercihte bulunmaması ve yaptığı yorumlarda da çok fazla konu dışına çıkmamasından bu tefsirde hikmet içerikli yorumlar sonraki dönemlere göre daha azdır.

Bu kısımda incelediğimiz bir diğer eser Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseridir. Mâtürîdî kendi mezhebi telakkisinden tefsirinde oldukça hikem içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Allah'ın yapıp ettiklerinde bir hikmet araması ancak bunu O'na bir zorunluluk olarak yüklememesi imamın hikmet içerikli yorumlarının tefsirinin neredeyse her tarafına yayılmasına neden olmuştur. Bu nedenle Râzî'den önce Sünnî alimler içerisinde hikmet anlayışı anlamında Mâtürîdî etkisinden söz etmek mümkündür. Bu anlamda hikmet anlayışlarında bir paralellikten söz edilebilir. Nitekim *Tevîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri incelediğimizde Râzî'nin getirdiği hikemî yorumların isimsiz kaynaklarından birinin Mâtürîdî olduğunu söylemek pekala mümkündür. Çalışmamızın amacının bunun tespiti olmamasından ötürü bununla alakalı derinlemesine bir analize girişmedik. Bu nedenle Râzî'nin kendinden önce özellikle salâh-aslah ve hüsün-kubuh anlamında Mâtürîdî'den etkilendiği söyleyebiliriz. Ancak muhteva olarak Râzî'de hikmet içerikli yorumlar Mâtürîdî'ye kıyasla çok daha fazladır. Neredeyse her konuda *Mefâtihu'l-gayb*'ta hikem içerikli yorumlar bulmak mümkündür. Bu konuda Râzî çok zengin malzemeler bize sunmaktadır. Râzî'de bu tür değerlendirmelerin çok olmasının bir nedeni kendinden önce yazılan Zemahşerî'ye ait *Keşşâf* adlı tefsirden yararlanmış olmasıdır. Ancak Zemahşerî'nin etkisi Mâtürîdî kadar değildir. Bunda Zemahşerî'nin Mu'tezilî olmasının etkisi olduğu açıktır. Ancak *Keşşâf*'ta olan benzer örnek değerlendirmelerin isim verilmeksizin Râzî'nin tefsirinde bulunması ondaki isimsiz kaynaklardan birinin de Zemahşerî olduğunu göstermektedir. Ancak muhteva olarak *Keşşâf* daha küçük olduğundan *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'da bulunan hikmet içerikli yorumlar görece daha azdır. Sonuçta Râzî'de bulunan hikem içerikli yorum zenginliği kendisinden önce telif edilmiş hiçbir tefsirde bulunmamaktadır.

BÖLÜM 2: KUR'ÂN DİLİ VE İLİMLERİ AÇISINDAN RÂZÎ TEFSİRİNDE HİKMET

Hem indiği vasatta hem de günümüz dünyasında insanları birçok anlamda hayretler içerisinde bırakan Kur'ân, akla ve kalbe dokunan eşsiz ahengi, içerdiği ahlakî öğütler ve belli bir tarih içinden çıkıp çağlara uzanan mesajıyla hayat rehberi oluşunu ilk vahiyden beri sürdürmeye devam ettirmektedir. Özellikle ilk dönemde muhataplar ayetler arasındaki insicam, kelime nazmındaki eşsiz tertip ve onun benzersiz üslubu karşısında oldukça etkilenmiş ve kitabın cezbedici durumunun arkasındaki î'câzı anlamaya çalışmışlardır. Bu durum sonraki ulemayı da oldukça meşgul etmiş ve onları Kur'ân'ın üslup ve dil özellikleri bakımından araştırmaya sevk etmiştir. Râzî'de tefsirinde bu açıdan her anlamda hikmet aramaktadır.

Önceki bölümde çalışmanın teorik altyapısını oluşturma amacıyla hikmet kavramını birçok açıdan incelemeye tabi tutulmuştur. Bu bölümde ise bu teorik altyapıyı destekleyecek bazı bilgilerle birlikte meselenin pratik yönüne de ışık tutacak bazı örnekler de işlenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı tefsirinde hikmetin nasıl anlaşıldığı ele alındıktan sonra aynı eserde hikmetle ilişkilendirilen ve hikmet anlamında kullanılan bazı lafızlar üzerinde durulacak ardından Râzî'nin tefsirinde dil, belâğat ve Kur'ân ilimlerine dair getirdiği hikem içerikli değerlendirmelere yer verilecektir.

2.1. Kavramsal Açıdan Hikmet

Râzî, tefsirinde hikmeti etimolojik olarak tahlil etmemiş ve doğrudan hikmetin kavramsal tahliline yönelmiştir. Hikmete değindiği yerlerde onun ilim ile olan ilişkisinden bahseder. Nitekim Bakara suresinin 2/31⁵²³ ayetinde ilmin fazileti incelenirken hikmet kavramı ilimle birlikte ele alınır. Allah burada, Âdem'i (a.s) yaratmasındaki hikmetinin yetkinliğini onun ilmini izhâr etmek suretiyle göstermektedir. Râzî'ye göre ilimden daha yüce ve şerefli bir şey mevcut olsaydı Allah meleklerle karşı onu kullanırdı. Bu manada ona göre Allah ilmi "hikmet" olarak isimlendirerek ilmin şanını yüceltmıştır. Râzî, Allah'ın hikmeti ilim olarak adlandırdığını Mukâtil b. Süleymân'dan (ö. 150/767)

⁵²³ Ayetin meali şu şekildedir: "Allah, Âdem'e tüm mevcûdâtın isimlerini öğretti. Sonra bunları meleklerle göstererek, 'Haydi, doğru söyleyenler iseniz, bana onların isimlerini haber verin' buyurdu".

Kur'ân'da hikmetin dört anlam da geldiğini aktararak delillendirir. Bunlar; Allah'ın Kur'ân'da bulunan emir, nehiy, helâl ve haram içeren öğütleri (el-Bakara 2/231; en-Nisâ 4/113), fehm (anlama/kavrama yeteneği) ve ilim (el-En'âm 6/89; Meryem, 19/12; Lukmân, 31/12), nübüvvet (el-Bakara 2/251; en-Nisa, 4/54; es-Sâd, 38/20) ve Kur'ân (el-Bakara 2/269; en-Nahl 16/125) anlamlarıdır. Râzî tefsirinin başka bir yerinde dördüncü anlam olarak Kur'ân'ın harikulade sırları olduğunu aktarmıştır.⁵²⁴ Aslında bu da Kur'ân olmaktadır. Mukâtil'in eserine gidildiğinde bunların dört değil beş anlam olduğu ve Râzî'nin kendisiyle Kur'ân tefsiri yapılan ilim ile Kur'ân'ı aynı başlık altında vermiş olabileceğini düşünmekteyiz.⁵²⁵ Râzî'nin aktardığı bu bilgilere bakıldığında bunların tamamı ilim kavramının kapsamına dönüktür.⁵²⁶ Bu anlamda ilim ile hikmet müterâdiftir.⁵²⁷

Râzî, *فُلٌّ* ayetinde⁵²⁸ hikmetin kesîr/pek çok ile vasıflandığı, *فُلٌّ* ayetlerinde⁵³⁰ ise ilmin insanoğluna çok az verilmesi ve dünyanın da Kur'ân tarafından kalîl/çok az olarak kayıtlanması ve yine ilmin büyük olarak nitelendirilmesinden⁵³² yola çıkarak verilen az ilmin kemiyetini kavramanın zorluluğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Allah tarafından verilen “pek çok” hikmetin ne derece yüksek bir konum olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Nitekim Kur'ân'da geçen hikmetin dört anlamının da ilim içermesi⁵³³ ve Allah tarafından istediğine verilen hikmetin pek çok hayr olarak kayıtlanması bunun ne derece önemli olduğunun

⁵²⁴ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/164, 7/59.

⁵²⁵ Bk. Mukâtil b. Süleymân, “Hikmet”, 87-88

⁵²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/164, 7/59-60.

⁵²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/119, 2/189; 23/158.

⁵²⁸ el-Bakara 2/269.

⁵²⁹ “Şöyle de; Dünyanın menfaati kısa bir süre içindir ve pek azdır”. “en-Nisâ 4/77”

⁵³⁰ “Bu husustaki ilimden size pek sınırlı bilgi edinme imkânı verilmiştir”. “el-İsrâ 17/85”

⁵³¹ “Allah, kitâb ve hikmeti sana indirmekte ve bilmediğin şeyleri de öğretmektedir. Allah'ın senin üzerine olan lütfü çok büyüktür”. “en-Nisâ 4/113”

⁵³² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/173.

⁵³³ Örneğin Âl-i 'İmrân suresinin 3/79 ayetinde *وَالْحِكْمَ وَالْكِتَابَ* ve *الْأَنْبِيَاءَ* peş peşe gelen kitâb, hüküm ve nübüvvetin birbirleriyle olan ilişkisine bakıldığında vakıada da ilkin semâvî kitaplar vahiyle nazil olmakta ardından elçinin aklında vahiyle alakalı bir (hüküm) anlama melekesi oluşmaktadır. Zihinde hasıl olan bu melekeden ilim olduğu noktasında bir ittifak mevcuttur. Meryem suresi 19/12 ayetinde Hz. Yahya'ya (a.s.) çocuk iken hüküm verildiğinden bahsedilmektedir. Bu anlamda orada da sabî iken verilen şey fehm ve ilimdir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/97-98. Ancak Meryem suresi 19/12 ayetinde (hikmet) fehm ve ilim ile kitâbın anlaşılması sağlanır ardından nübüvvet oluştuğundan sabî iken verilen hüküm nübüvvetir. Ayette nebinin şeref sıfatlarından bahsedildiğinden nübüvvet bunun en kıymetlisi olduğundan medh sadedinde bu sıfatın zikri diğerlerinden evlâdır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 21/163; 22/167. Buradan anlaşılacak hüküm veya hikmet kavramı nübüvvetle birlikte olmadığında ancak peygamberlik anlamı kazanmaktadır. Şayet hüküm tek başına gelirse genelde nübüvvet anlamındadır.

göstergesidir. Nitekim aklî öngörüler; dünya müddeti ve menfaatinin sonlu ve az, ilmin dolayısıyla hikmetin bir sınırlama olmaksızın sonsuz nitelikte olduğunu ve saadet anlamında nihayetinin bulunmadığını göstermektedir.⁵³⁴

Allah'ın bir ismi olarak hakîm de onun ilminin mükemmelliğini göstermektedir.⁵³⁵ Hakîm işlerin neticelerini ve eşyânın sonucunu hakkıyla bilendir.⁵³⁶ Bu onun lütüf ve ihsân sahibi olması, rahmeti ve maslahatına uyumlu olarak hadiselerin gerçekliğini bilmesi,⁵³⁷ kâinatı kulların maslahatına uygun gözetip yönetmesi, âlemde yarattığı hayvan, bitki, madenlerin tamamını kulların maslahatı için yaratması,⁵³⁸ doğruluk ve adaletin gerektirdiği şekilde kullarının işlerini yönetmesi,⁵³⁹ kullara amellerine göre karşılık vermesi,⁵⁴⁰ yapıp ettiklerinin muhkem/sapasağlam olması, hükmünde otoriter, eylemlerinin abes ve batıldan uzak olup, hüküm ve eylemlerinde isabet edip hikmet sahibi olmasıdır.⁵⁴¹ Ayrıca hakîm iki türlü de anlaşılabilir. ‘Âlim manası kastolunduğunda bu O'nun zâtî sıfatlarından olur ve “Ezelde hakîmdi” denilir. Bazen kimsenin itiraz edemeyeceği bir şeyi yapmış olan anlamında kullanılır. O zaman hakîm, Allah'ın fiili sıfatlarından olur ve “Ezelde hakîmdi” manası kastedilmez.⁵⁴² Yaratıcının ‘azîz veya ‘âlim vasfıyla birlikte hakîm oluşu; mahlukâtın ihtiyaçlarının tümünü bilmesi, bütün bunlara kudretinin yetmesi ve bu şekilde adaletin ayakta tutulmasıyla ilmi kemâlin onda tezâhür etmesidir.⁵⁴³ *Habîr* vasfıyla birlikte hakîm olunca burada ilim manası kastedilemez. Zira “habîr” zaten Allah'ın ilmine işarettir. Aksi halde tekrara düşmüş olunacaktır. Bu yüzden hakîm, eylemleri her türlü eksiklik ve fesattan uzak olan muhkem ve sağlam anlamındadır.⁵⁴⁴ Bu şekilde bir anlamda hakîm eylemin kendisine bitiştiği ilim demektir. Zira bir işi bilip ona göre yapmayan kimse hakîm vasfı elde edemez. Bu anlamda hikmet Allah'ın ayrılmaz ve sabit bir sıfatıdır.⁵⁴⁵ Kur'ân'ın hakîm oluşuna gelince; kitâbın hikmeti kapsamı, doğru ve hikmetli olana iletmesi, kelâm sahibinin (Allah) sıfatıyla muttasıf olunması, hakkı batıldan, yanlış doğrudan ayıran bir hâkim gibi

⁵³⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/164, 7/59-60.

⁵³⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 7/144-145; 25/119; 26/5; 27/79.

⁵³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 7/38; 27/123.

⁵³⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 18/153, 27/33-34.

⁵³⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 15/152, 161; 20/5, 13.

⁵³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16/105, 151.

⁵⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 15/164.

⁵⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/82; 13/51; 15/55; 16/5; 92; 18/172; 27/220-221.

⁵⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/192; 3/62.

⁵⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 7/75, 180; 8/189; 10/109; 11/82; 28/71.

⁵⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 12/144.

⁵⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 25/207, 223.

oluşu veya onun yalan ve çelişkiden beri olması ve sağlamlık açısından muhkem olmasıdır.⁵⁴⁶ Nitekim Kur'ân'ın bir ismi de (hakîm, muhkem, hükm gibi) hikmettir.⁵⁴⁷

Râzî'nin hikmete dair tanımlarına bakıldığında birçok farklı açıklamalar yaptığı görülecektir. Hikmet, amel ve sözde isabettir (el-Bakara 2/129), bunları cemedden kişiye hakîmdir, yani kişiyi cehalet ve hatadan alıkoyan söz ve eylemde isabet ile her şeyi yerli yerine koyabilendir.⁵⁴⁸ Hikmet, Kur'ân'ın detaylarını ihtivâ ettiği (el-Bakara 2/151) sair şer'î ilmi bilmektir. Başka bir ifade ile hikmet, kitapta hakkında hüküm bulunmayan ve geniş mükellefiyetler yükleyen vahiy demektir. İmam Şâfiî'nin belirttiği üzere bu sünnettir.⁵⁴⁹ Hikmetin bir çeşidinin sünnet olduğu kanaatimizce isabetlidir.

Hikmet; usûlü'd-dîn yani itikâd esasları (Allah'ın zât, fiil ve sıfatlarının bilgisi), hakkında ihtilafa düşülen şeyse (ez-Zuhrûf 43/63) furû'u'd-dîn⁵⁵⁰ yani amelle ilgili hususlardır. Hikmet, ahlâkın güzelleştirilip ilimlerin öğretilmesidir (Âl-i 'Imrân 3/48). Zira insanın kemâli zâtı gereği hakkı tanınması ve sırf O'nun için hayırlı amel işlemesidir. Bunların birlikteliğine hikmet denmektedir.⁵⁵¹ Hikmet, işleri en uygun ve en doğru şekilde yapmak, yerli yerine koymaktır. Bunun kemâli ancak nübüvvet ile gerçekleşir.⁵⁵² Nisâ sûresi 4/54 ayetinde verilen kitâb, şeriatın zahiri hükümlerine, hikmet ise hakikat sırlarına işaret eder. İlmin kemâli bunların cem edilmesiyle.⁵⁵³ Lokman'a (a.s) verilen hikmet (Lukmân 31/12), ilmiyle amel olma durumu yani amelin ilme uygunluğudur. İlmine uygun ameli olan kişiye hikmet verilmiş demektir.⁵⁵⁴ Bu anlamda ilim ve amele dair her şeyi içinde kapsayan şeye hikmet denilmektedir.⁵⁵⁵ Bu yorumda sûfîlerin hikmet tanımına yakındır. Râzî'ye göre يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ayetinde⁵⁵⁶ Allah'ın dilediğine verdiği hikmetten kasıt kitap ve nübüvvet olamaz. Zira mütevâtir bilgiye göre hakîm sıfatı zaten peygamberler hakkında kullanılmaktadır. Bu ayette hikmet eşyânın

⁵⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/4-5, 142-143; 7/145; 8/65-66.

⁵⁴⁷ Bk. er-Ra'd 37; el-Kamer 5; el-Ahzâb 34; Yâsîn 36/1; Hûd 1. Ayrıca bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/14.

⁵⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/61; 7/60.

⁵⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/61, 130; 8/104; 30/4. Ahzâb suresi 33/34 ayetinde geçen evlerde okunan hikmetten kasıt sünnettir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/182.

⁵⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/191.

⁵⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/47-48.

⁵⁵² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/160.

⁵⁵³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/107.

⁵⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/127.

⁵⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/166.

⁵⁵⁶ el-Bakara 2/269.

hakikatine nüfuz etme veya isabetli ve güzel eylemlerde bulunma anlamındadır.⁵⁵⁷ **أُولَئِكَ** ayetinde ⁵⁵⁸ **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبِيَّةَ** kitâb, hükm ve nübüvvetin harfî atıf ile ayrı ayrı belirtilmesi bunların birbirinden farklı olmasını gerekli kılmaktadır. Buna göre kitâb, nebilere verilen çok ilmi; hükm, peygamberlerin insanlar üzerine hâkim kılınp dünyada zahire göre aralarında hükm vermelerini; nübüvvet ise ilk iki konunun varlığına dayanan ve bunlardan daha kıymetli ve yüce bir dereceyi göstermektedir.⁵⁵⁹ Bu anlamda peygamberler insanların zahirlerine hükmeden (hükümdarlar, padişahlar gibi) ve Allah'ın lütfu sebebiyle insanların ruh ve iç dünyalarına tasarruf edebilecekleri ilimlerin verilmiş oldukları kimselerdir. Bu manada onlar sadece zahire hükmedenlere nazaran mutlak manada hükmedenlerdir.

Hikmet, güzel ilim ve sâlih amellerin bütününe de verilen isimdir. Akıl ve hikmetin hükümleri, hataya düşmekten ve haktan sapmaktan uzak, dosdoğru hükümlerdir ve kabule daha uygundur. Bu anlamda hikmet akıldan süzülen hikmetli düşünceler ve sözler bütünüdür. Allah'ın hikmeti, O'nun o anda veya gelecekte kullarının faydasına olacak şeyi yaratması manasınadır. Kulun hikmeti de bu anlamdadır. Yine hikmet; eşyânın (her şeyin) hakikatini bilmektir. Bu ifade, cüziyâtı idrâk etmenin mükemmellik olmadığına işarettir. Çünkü cüziyyâtı idrâk, değişebilen bir idrâktir. Ancak yine de külliyyât ve cüziyyât onun ilminin dışında değildir.⁵⁶⁰ Hikmet, neticesi iyi olan bir işi yapmak ve idare etmede insanın beşeri gücü nispetinde yaratıcıya uymasıdır. Bu, onun ilmini cehaletten, işini zulümden, cömertliğini cimrilikten, aklını da akılsızlıktan temizlemeye çalışması ile olur.⁵⁶¹ Ayrıca insan âleme nazar ettiğinde aklının, küçücük bir yaprağın bile nasıl olduğunu bilme noktasında âciz kaldığını görüp buna nispetle son derece muazzam olan gök ve yerin yaratılışında hayranlık uyandıran ilahî hikmetlere vakıf olmanın kendisi için mümkün olmadığını anlar. Her ne kadar insan Allah'ın yarattığı şeylerde hikmetini ihâte edemeyeceğini bilse bile O'nun her şeyde yüce hikmetlerinin ve büyük sırlarının olduğunu kabul eder.⁵⁶² Allah hikmetinin gereğince takdir edip hükmeder, yapır

⁵⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/60-61; 24/109-110; 30/3. Şuâra suresi 26/83 ayetinde geçen hükm'de peygamberlik olamaz. Zira Hz. İbrahim (a.s) bu duayı yaptığı esnada zaten nebiydi. Bu manada ayetteki hikmet nazarî kuvvetin, tefekkür ve kavrama gücünün mükemmel oluşudur. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 24/127-128.

⁵⁵⁸ el-En'âm 6/89.

⁵⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/56.

⁵⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/181.

⁵⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/189, 7/59.

⁵⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/112, 15/65.

ettiklerinin isabetli olması ve mevcudâtta hatadan sâlim olması için eylemlerinin netice ve sonuçlarını düşünen kimselerin davrandığı gibi davranır.⁵⁶³ Allah, mülkünde tam anlamıyla bir hükümdardır yani mutlak olarak hâkimdir. O, bâtil, abes ve boş şeyler yapmaktan münezzehtir ve yaptığı her şey, hikmetin ve doğrunun ta kendisidir. Allah'ın bir kişiye bir sıkıntı vermesinde O'nun mutlak adaleti, sıkıntıyı ondan gidermesindeyse lütuf ve ihsanı vardır. Kula düşen, endişe ve dövünmeyi bırakıp sabır ve teslimiyet göstermek, kalp ve dille kaderine razı olmaktır.⁵⁶⁴

Râzî'nin tefsirinde felsefecilere atfedilerek “İnsanın beşeri takat nispetinde Allah'a benzeme” şeklinde bir tariften söz edilir. Bu tanım “Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanınız” hadisine dayanır. Bu anlamda hikmetin kendisinde mevcut bulunan ilim ve doğruyu isabetli yapma (amel) yönleri dışında kalması mümkün değildir. Ayrıca insanın kemâli; hakkı hak oluşuyla bilmesi ve onun rızasına muvafık hayırlarda/eylemlerde bulunmasıdır. İlki ilme ve yaratıcıyı idrâke ikincisi ise doğru ve adaletli iş yapmaya dayanır. Burada hikmet riyâzet ve sâlih amellerle nefsi hevâdan alıkoymak ve onu lekeleyecek kusurlardan uzak tutmaktır.⁵⁶⁵ Netice olarak Râzî hikmeti nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrım filozofların taksimine de uymaktadır. Buna göre amelî kuvvenin mükelleşmesi hayırların işlenmesi, nazarî olanın yetkinliği ise ilimle olmaktadır. Bu anlamda amelî (pratik) bir bilgi ile elde edilen hikmet, nazarî bir bilgi ile elde edilen hikmetten daha hususidir. Ancak nazarî hikmet daha şerefli bir konumdadır. Râzî bunu somut bir şekilde gözler önüne sermek adına ayetlerden nazarî ve amelî hikmetlere örnekler verir;

“İbrahim'in (a.s) “Rabbim, bir hüküm ihsan et!”⁵⁶⁶ sözü nazarî, onun “Beni sâlih kullarına kat”⁵⁶⁷ sözü ise amelî hikmettir. Allah'ın Musa'ya (a.s) olan “Şüphesiz Allah, benim, ben! Benden başka hiçbir Tanrı yoktur!”⁵⁶⁸ nidası nazarî, “Öyleyse bana ibâdet et.”⁵⁶⁹ sözü ise amelî hikmettir. İsa'nın (a.s), “Şüphesiz Allah'ın kuluyum. Bana O, kitâb verdi. Beni peygamber yaptı. Her nerede olursam olayım beni mübarek kıldı.”⁵⁷⁰ sözleri nazarî, “Hayatta bulunduğum sürece bana namaz ve

⁵⁶³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 17/13.

⁵⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 17/41.

⁵⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 18/89-90.

⁵⁶⁶ eş-Şuârâ 26/83.

⁵⁶⁷ eş-Şuârâ 26/83.

⁵⁶⁸ Tâhâ 20/14.

⁵⁶⁹ Tâhâ 20/14.

⁵⁷⁰ Meryem 19/30-31.

zekatı emretti.”⁵⁷¹ sözleri ise amelî hikmettir. Hz. Muhammed (a.s) hakkında “Bil ki, Allah’tan başka bir Tanrı yoktur.”⁵⁷² sözü nazarî, “Günahın için mağfiret dile!”⁵⁷³ sözü ise amelî hikmettir. Müminlerin “Peygamberlerin arasını ayırmayız, hepsine inanırız.” sözleri nazarî, “Dinledik ve itâat ettik.”⁵⁷⁴ sözü ise amelî hikmettir. Yine Allah’ın bütün peygamberler için “O, kendi emriyle melekleri kullarından dilediğine indirir. Ardından peygamberlerine insanları şöyle uyarmalarını emreder, Benden başka ilâh yoktur.”⁵⁷⁵ buyurması nazarî ardından gelen “Öyleyse sakının benden.”⁵⁷⁶ emri ise amelî hikmettir.”

Nazarî hikmet öncelikli olmak üzere, Kur’ân bu iki tür kuvve ile doludur. Bu ve benzeri ayetlerden anlaşılan insanın yetkinliği ancak bu iki kuvvenin birlikteliği ile meydana gelmektedir.⁵⁷⁷

Nitekim Râzî’ye göre nazarî hikmet “Eşyânın/varlıkların hakikatini bilme”, amelî hikmet ise “Yararı elde etmeye ve zararı defetmeye yönelik fiil” şeklindedir. Allah eşyânın hakikatini en mükemmel bilgi ve en üstün hikmetle bilmekte, O’nun fiilleri de mahlukatının yararına yahut onlardan zararı gidermeye yönelik olmaktadır. Bu anlamda hâkimlerin hakîmi Allah’tır. Fakat amelî hikmetteki zarar-yarar kısımlarının O’nun zâtıyla ilgisi yoktur.⁵⁷⁸ Bu anlamda nazarî hikmet, mevcudât ve hâdiseleri yetkin bir ilimle kitap gibi okuma, eşyânın ardına varma ve hakkın gerçek şekliyle tatbik edilebilmesinin bilinmesi; amelî hikmetse nazarî yönle ortaya çıkan ilim, irfânla kulluk şuurunun yükseltilip kitâbın sahibine yaklaşım şevk, aşk ve hayretle, ibadet ve sâlih amellerle ona yönelip saygının gösterilmesi yani doğru bilinenin hayata geçirilmesidir. Nazarî manada derinleşip amele yönelmeme faydasız bir gayrettir. Hikmetin başı ilimle inceleme, araştırma, tefekkür ve tezekkür sonrası sâlih amellerle ibadet ve itâat, nihayetiyse hakîm olarak dareyn saadetine mazhar olmaktır. Hikmetin cemiyet ve fert hayatına en iyi yansıması iman, takva, adalet, hak ve sâlih amelledir. Hikmet gelip geçici bir davranış veya bilgi değil kalıcı davranışlar olarak ilimde kesinlik ve keskinlik, amelde

⁵⁷¹ Meryem 19/31.

⁵⁷² Muhammed 47/19.

⁵⁷³ Muhammed 47/19.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/285.

⁵⁷⁵ en-Nahl 16/2.

⁵⁷⁶ en-Nahl 16/2.

⁵⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 7/60; 117-118.

⁵⁷⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1987), 3/179-180.

sağlamlık, yaptığını en güzel ve muhkem şekilde yapma bir nevi ilâhî ahlakla ahlaklanabilmektir. Peygamberlik, ilmî ve amelî yönden hikmetin en yüce mertebesidir. Kişi şeytanın vesvesesiyle rahmani muhakemeyi ayırt edebilmesi adına nebilerin sünnetine teslim olmak zorundadır. Bu nedenle hikmete sünnet denilmiştir.

Bütün bunlara ilave olarak Râzî, İsrâ suresi 17/22 ile 39. ayetler arasında geçen ve hikmet olarak nitelendirilebilecek yirmi beş çeşit evrensel prensibin varlığından söz eder. Onları şu şekilde sıralamak mümkündür:

“Allah ile birlikte başka bir rab edinme!”⁵⁷⁹ ve “Rabbiniz sadece kendisine kulluk etmenizi emretti.”⁵⁸⁰ ayeti Allah’a tâati ve başkasına ibadeti nehyettiğinden toplamda üç mükellefiyet barındırmaktadır. Diğerleri şunlardır: ‘Ebeveyne güzel muamelede bulun.’, “Onlara öff! bile deme.”, ”Onları azarlama.”, ”Onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle.”, “Şefkat ve tevazu ile onlara kol kanat ger.”,⁵⁸¹ “Şöyle dua et: Ya Rabb! Küçüklüğümde onlar nasıl ihtimamla beni yetiştirdilerse, mükafat olarak onlara sen de merhamet et.”,⁵⁸² “Akrabalarına”, “Yoksula”, “Yolda kalmışa hakkını ver.”,⁵⁸³ “İsrafla malını saçıp savurma.”,⁵⁸⁴ “Eğer muhtaçlara vermek üzere Rabbinden umduğun bir lütfu beklerken hak sahiplerine vereceğin bir şey bulunmadığında hiç değilse onlara gönül alıcı bir şey söyle.”⁵⁸⁵ “Büsbütün eli açık ve eli sıkı da olma ki herkes tarafından ayıplanan kaybettiklerine hasret çeker bir hale düşmeysin.”,⁵⁸⁶ “Fakirlik korkusuyla evlatlarınızı öldürmeyin.”⁵⁸⁷ “Allah’ın muhterem kıldığı cana haklı bir gerekçe olmaksızın öldürmeyin.”,⁵⁸⁸ “Zülmen bir kimse öldürülürse velisine bir yetki vermişizdir.”,⁵⁸⁹ “Kendisine yetki verilen kimse (veli) kısas hususunda meşru hakla yetinsin.”,⁵⁹⁰ “Verilen sözü yerine getirin.”⁵⁹¹ “Ölçtüğünüz zaman tam ölçün.” “Tarttığınızda tam tartın.”,⁵⁹² “Hakkında bir bilgi

⁵⁷⁹ el-İsrâ 17/22.

⁵⁸⁰ el-İsrâ 17/23.

⁵⁸¹ el-İsrâ 17/23.

⁵⁸² el-İsrâ 17/24.

⁵⁸³ el-İsrâ 17/26.

⁵⁸⁴ el-İsrâ 17/26.

⁵⁸⁵ el-İsrâ 17/28.

⁵⁸⁶ el-İsrâ 17/29.

⁵⁸⁷ el-İsrâ 17/31.

⁵⁸⁸ el-İsrâ 17/33.

⁵⁸⁹ el-İsrâ 17/33.

⁵⁹⁰ el-İsrâ 17/33.

⁵⁹¹ el-İsrâ 17/34.

⁵⁹² el-İsrâ 17/35.

sahibi olmadığın şeyin ardına düşme.”,⁵⁹³ “Kibirli kibirli yeryüzünde yürüme.”,⁵⁹⁴
“Allah ile birlikte başka bir rab edinme!”.⁵⁹⁵

Bu ayetlerde zikredilen hükümler tevhid, Allah’a itâat ve hayırları emredip dünyadan yüz çevirtip ahirete yönlendirdiğinden akıl bunların doğruluğunu göstermektedir. Ayrıca aktarılan hükümlerin tamamı, bütün din ve milletlerde gözetilmesi gerekli görülen, neshi kabul edilmeyen temel prensip ve yasalardır. Bu anlamda bunların tamamı muhkem ve hikmetli olmaktadır.⁵⁹⁶

Râzî hikmeti başka yönlerden de ele almaktadır. Örneğin nesne olması bakımından mevcudâtı iki kısma ayırmaktadır. İlki, yüzü güzel insan, altın/gümüş ve gezinti yeri olan bağ, bahçelerdir. Bunlar hem hikmetin/akılın hem de arzu, istek ve şehvetin birlikte olduğu varlıklardır. Bu nesnelere hakîm bir yaratıcının varlığını göstermekle birlikte insan nefsi için arzulan ve istenilen şehvet kategorisindedirler. Bunları temaşa etmek, şehveti hikmet düşüncesine galip getirebileceğinden Allah bunlara nazar etmeyi emretmemiştir. Bu nesnelere üzerindeki tefekkür nefsin meyline ve fazlaca dalmasına neden olabilir. İkincisi ise şekilde güzellik barındırmayan ancak ana yapısında yüce hikmetler barındıran nesnelere. Râzî buna deveyi örnek verir. Bu yüzden Allah, onun üzerinden tefekkür edilmesini (el-Ğâşiye 88/17) istemiştir.⁵⁹⁷

Râzî hikmeti elde etme noktasında ise mahlukâtı dörtlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bunlar; kendilerinde istek, arzu, şehvet bulunmayıp akıl ve hikmet bulunan melekler; ilim ve hikmet bulunmayıp arzu, istek ve şehvet bulunan hayvanlar; bunların tamamından arı olan cansız varlıklar ve kendilerinde şehvet, istek, arzu, akıl, ilim ve hikmet barındırabilen insanlık sınıfıdır. İnsanlığın yaratılış gayesi körü körüne taklit, isyan, itâatsızlık, cahillik ve büyülenme değildir. Bunlar hayvan ve yırtıcı hayvanların vasıflarıdır. İnsanlıktan beklenen ilim, hikmet ve Allah’a tâatın ondan ortaya çıkmasıdır.⁵⁹⁸

⁵⁹³ el-İsrâ 17/36.

⁵⁹⁴ el-İsrâ 17/37.

⁵⁹⁵ el-İsrâ 17/39. Râzî, İsrâ suresinin 17/22 ile 39. ayetleri arasından bu evrensel hikmet prensiplerini çıkarırken aynı ayetler arasında olan “Allah’ın iyi kulların tövbesinin kabul edeceği, zinaya yaklaşılmaması gerektiği ve yetimin malını rüşd çağına kadar korunması” ilkelerini saymaması gariptir. Belki de bunların hikmetle bir alakasının olmadığını düşünmüş olabilir veya yirmi beş maddeyi sayarken bunları unutmuştur. Ancak bu üç hasletin kiminin nazarî kiminin de amelî hikmete dâhil olduğu noktasında şüphe yoktur.

⁵⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 20/171.

⁵⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 31/144-145.

⁵⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 26/197.

Hikmetin elde edilip edilememesi noktasında ise Râzî ulemâyı bir taksime tabi tutmaktadır. Buna göre âlimler üçe ayrılır: “el-‘ulemâu bi’l-lâh”, “el-‘ulemâu bi sıfâtî’l-lâh” ve “el-‘ulemâu bi ahkâmi’l-lâh”. el-‘Ulemâi bi’l-llâh (Allah’ı iyi bilenler, onunla birlikte olan) Bakara suresi 2/269 ayette hakkında bahsedilen hikmet verilenlerdir. el-‘Ulemâu bi sıfâtî’l-lâh (Allah’ın sıfatlarını bilenler), usûl ehli (kelâmcı) âlimlerdir. el-‘Ulemâu bi ahkâmi’l-lâh (Allah’ın ahkâmını bilenler) ise fıkıhçılardır. Bu üç sınıfın her birinin kendi makamlarında nihayetsiz üç derece bulunmaktadır.⁵⁹⁹ Bir anlamda Râzî hikmeti fakih ve usulcülerin dışındaki bir kategoriye hapsederek bunların filozof veya sûfîler olabileceğini hissettirmektedir. Tefsirinden hareketle bu sınıfın hangileri kastettiğini söylemek zordur.

Bütün bunlara ilave olarak Râzî, “(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!” ayetini⁶⁰⁰ tefsir ederken insanları ilim açısından üç kısma ayırmaktadır. İlki muhakkik hukemâ olarak nitelediği yakînî ilimleri ve gerçek bilgileri araştıran kâmil kimselerdir. Bunlarla iletişim ancak yakîn ve kesin deliller ile yani hikmetle olmaktadır. İkincisi tabiatlarında hır gür, kargaşa çıkarma ve kavga dalaş baskın olan, yakîn ve kesin bilgilerin peşinde olmayan ve iletişimleri konuştukları kişileri ancak susturma ve ilzam içeren mücadele şekli olan kişilerin bulunduğu sınıftır. Bu sınıf hikmet ehline nazaran noksan kısmı temsil etmektedir. Bir de ortada olan bir kesim vardır. Yetkinlik olarak muhakkik hukemâ konumuna ulaşamayan ancak işleri gürültü koparmak olan ve hasımlarını ilzam etmeye çalışanların derecesine de düşmeyenlerdir. Bunlar yaratılış fitratı üzerine kalan büyük halk topluluklarıdır ve çoğunluğu bunlar oluşturur. Yakînî delilleri ve hikmetli bilgileri kavrama istidadına haiz olmayan bu sınıfla iletişim ancak güzel öğütledir.⁶⁰¹ Bu anlamda Râzî’ye göre kâmil, güçlü kimselere kat’î yakînî deliller ve hikmetle; avama zannî îknâ edici yakînî deliller ve güzel öğütle; gürültü koparanlarla da en güzel ve en mükemmel cedel yoluyla konuşmak gerekir. Bu anlamda kat’î yakînî deliller hikmet, zannî olanlar güzel öğüt, cedel ise davet kısmına girmemektedir. Buna göre hikmet kat’î delillere dayanan bilgiler olmakta ve bununla olan davetin hedef kitlesi bir tür muhakkik hukemâ/entelektüel kitleyi kapsamaktadır. Bunlar ilmî anlamda toplumun üst katmanını oluştururlar.

⁵⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 27/108.

⁶⁰⁰ en-Nahl suresi 16/125.

⁶⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 20/111-112.

Râzî'ye göre Allah hakîm olduğu gibi Kur'ân'da hakîmdir. Allah'ın yarattığı enfûsî ve âfâki her şeyde Allah'ın hikmetleri mevcuttur. Buna göre Allah'ın Kur'ân dili ve nazmında bulunan her tercihinde ve Kur'ân'ın her özelliğinde mutlaka hikmet ve faydalar mevcuttur. Ancak bunların bir kısmına vâkif olmak mümkünken bazıları ise görülmez, kapalıdır.⁶⁰² Bu anlamda Kur'ân, insanların hepsine muttali olamayacağı pek çok hikmeti ve çeşitli ilimleri barındırmaktadır.⁶⁰³ Kul bu hikmetleri idrak ederse kemâle ulaşmış olur. Şayet idrakten âciz olursa Kur'ân ve onun hükümlerinde bulunan hikmet ve maslahatlara ulaşılamamasında kusur, hakîm olan Allah'ın sözü ve hükümlerinde değil kulun aklındadır.⁶⁰⁴ Bu nedenle kuldan beklenen kendisinin de hakîm vasfa ulaşarak, Kur'ân'da bulunan bu hikmet inceliklerine gücü yettiğince erişmeye çabalamasıdır.

Allah'ın fiilleri doğruluk, sayısız hikmet ve adalet içermekte,⁶⁰⁵ gök ve yerlerin her zerresinde âlim, kâdir ve hakîm olan yaratıcının izleri mevcut bulunmaktadır. Bu anlamda insan ne kadar çabalasa da bu hikmetlerin ne olduğunu tam manasıyla bilemeyiz.⁶⁰⁶ Nitekim Râzî, babası Ziyâuddîn Ömer'den aktardığı “Her bir atomda (cevher-i fert) Allah'ın rahmet, kudret ve hikmetine işaret eden türlü türlü deliller.” sözleri⁶⁰⁷ onun da babasıyla aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Ayrıca Allah, Yûnus suresi 10/101 ayetinde “Göğe ve yere bir bakın, neler var!” diyerek hikmette aranması gereken küllî kaideyi insanlığa anlatmıştır. İnsan sivrisineğin kanadının var edilmesindeki hikmetleri tefekkür etse dahi aklı buna dair hikmetlerin en küçük sırlarına vakıf olmadan tükenecektir. Bu yüzden Allah buradaki küllî kaideyi/metodu göstererek hikmet nazarıyla bakılacak tabloyu bize arz etmiş olmaktadır. Bu anlamda buradaki metot: ilkin göğe,

⁶⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/177. Bazı durumlarda hikmete vukûfiyetin mümkün olamayacağına Hz. Yusuf'a (a.s) ebeveynlerinin neden secde ettikleri örnek verilebilir. Râzî, tevâzunun secde olarak ifade edilebileceği, dönemin Mısır'ında tebrik etmenin veya değer vermenin bu şekilde gösterilebileceği, Yusuf'u (a.s) buldukları için onların Allah'a secde ettikleri yada o esnada Yusuf'un (a.s) kible yönünde olabileceğine dair bazı tevilleri aktardıktan sonra belki de Allah, sadece kendi katında olan çok gizli bir hikmetten dolayı, ebeveynin secde etmesini emrettiğini aktarmaktadır. Yusuf (a.s) her ne kadar kalben secde olayına rıza göstermese bile bunun Allah'ın bir emri olduğunu bildiği için ses etmemiştir. Allah'ın Meleklerle, Âdem'e (a.s) secde emri de buna benzemektedir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 18/169-170.

⁶⁰³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/12. Örneğin Bakara suresi 2/26 ayetinde “Allah'ın bir sivrisinek hatta ondan daha önemsiz/daha küçük bir örnek verilmesinden haya etmez”, paragrafını tefsir ederken Râzî, “Bir şey ne kadar küçük olursa, onun sırlarına muttali olmak o nispette güçleşir. Buna göre, o şey, ancak Allah'ın ilminin kuşatabileceği derecede küçük olduğunda, onunla mesel getirmek, hikmetin mükemmelliğine delalet etme bakımından, büyük şeyin mesel olarak getirilmesinden daha güçlü olur”, diyerek buradaki hikmeti izah etmiştir. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/125, 17/135-136.

⁶⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/98; 25/177.

⁶⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/127, 130; 30/215.

⁶⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/65; 30/20.

⁶⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/20.

feleklerin miktar, konum ve hareketlerine, feleklerde bulunan ay, güneş ve yıldızlardaki binbir maslahat ve hikmetlere göz atmak, ardından yere nazar edip, maden, bitki ve insanlık ile ilgili muhteşem nizam ve ahenkteki hikmetlere bakmaktır. Sayılan kısımların her biri nihayetsiz hikmet barındırmaktadır.⁶⁰⁸ Bu anlamda Allah'ın yaratmasını ve onun uluhiyetini gösteren dikkate değer hikmetlerini anlatmaya başlamak sahili olmayan bir okyanusa dalmak gibidir.⁶⁰⁹ Buna göre enfüs ve afaktaki hikmetleri saymaya ömür yetmez. Bütün bunlara ilave olarak “Allah'tan haşyet (görmediği halde O'na karşı derin/gıyabî/iç bir saygı besleyip içi ürpertiyle dolan) duymak, her hikmetin başıdır.” hadisinde belirtildiği gibi hakîm kişiden beklenen özellikle onu yoktan var eden ve bir anda yok edebilecek yüce varlığa karşı sadece haşyet duymaktır.⁶¹⁰ Böylelikle yaratıcısına olan hayranlığı artmakta, anladığı hikmetlere bakınca bilemediği, künhüne vakıf olamadığı onca hikmet karşısında ancak Allah'a karşı derin bir haşyet/saygı duymaya insan itilmiş olmaktadır.

Son olarak Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) tarafından üç İslâm filozofundan⁶¹¹ biri sayılan Râzî'nin, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) hikmeti “İnsan nefsinin, beşerî takat kudretince hadiseleri tasavvur, nazarî ve amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle yetkinleşmesidir.” şeklindeki tanımına dair açıklamalarına yer verilecektir;

“İnsanın nefsanî, bedenî ve rûhî olmak üzere üç yetkinliğinden söz edilebilir. Hikmet nefsin yetkinliği ile ilgilidir. İnsanî nefsin, bilen ve yapan olmak üzere iki gücü vardır. Nefis bilici gücüyle eşyayı doğru şekilde kavrayarak, yapıcı gücüyle de bedeni en mükemmel ve doğru biçimde yönetir. Ancak bilen güç ölümün ardından da devam edeceğinden ve sonsuza kadar varlığını koruyacağından yapıcı güçten üstündür. Zira beden yok olmasına bağlı olarak yapıcı gücün etkisi son bulur. Bilen gücün yetkinliği tasavvur ve tasdik olmak üzere iki aklî eylemde kendisini gösterir. Tasavvur, mâhiyetlerin eksiksiz ve mükemmel tanımına erişmek, tasdikse eşyâ hakkında dış dünyadaki gerçekliğe uyumlu çıkarımda bulunmaktır. Yapma gücünün yetkinliği, eylemlerinde ifrât ve tefritten kaçınma suretiyle beden adalet olan orta yollu davranışlar üzerinde olmasını sağlayıp yönetilmesindedir.”⁶¹²

⁶⁰⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 17/135-136.

⁶⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 22/57.

⁶¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 28/154.

⁶¹¹ Kutluer, “Hikmet”, 17/509.

⁶¹² Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme* (Tahran: Muessesetu's-Sâdık li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1415), 2/3-4.

İbn Sînâ'nın tarifini iki güç açısından ele alan Râzî, onun yetkinlik fikrini erdemli fiiller için kusursuz bir meleke kazanmayla alakalı işlemediğini sadece nazarî akıl olarak irdelediğini belirtmektedir.⁶¹³

2.2. Hikmetle Yakın Anlamlı Kelimeler

Râzî düşüncesine göre hâkîm olan Allah'ın, var ettiği bütün mevcudâta bir şekilde O'nun bir hikmeti vardır.⁶¹⁴ Bazı konularda aklımız bunu kavrayamasa bile kâinatta bulunan düzende hiçbir şey sebepsiz ve hikmetsiz değildir. Bu anlamda o, ayetleri tefsir ederken ve bazı konuları irdelerken çoğu zaman Allah'ın muradını belirleme adına gerek ilmi merakından gerekse ilmî tartışmalarında zemin olması adına birçok şeyin sebep, illet ve hikmetini araştırma eğilimindedir. Bu onun ilmî anlamda dirayet sahibi olduğunu ve tefsirinde bunu oldukça yoğun bir şekilde yansıttığını göstermektedir. Bu anlamda Râzî çoğu zaman “Bunun hikmeti nedir?” tarzında sorular sorarak varlığın arkasındaki gizli neden ve amaçları irdelerken bu kavramın yanı sıra onun murâd, maksad, gaye, fayda, ma'na, sebep, illet, metâlib, menfaat, garad, vech, latife ve sır gibi sözcükleri de kullandığı görülmektedir.

Râzî bir konu hakkında “Bunun hikmeti nedir?” şeklinde soru sorup bunun cevabını araştırdığında genellikle hikmeti gündelik dilde çokça kullanılan olayların sebepleri, gizli nedenleri veya Tanrı'nın insanlar tarafından anlaşılamayan amacı⁶¹⁵ bağlamında kullanmaktadır. Bir önceki bölümde geçtiği üzere bu anlamlar genelde fıkhî hikmeti çağrıştırmaktadır. Fıkhın insan hayatındaki kapsayıcılığı ve kelâm konularının fıkhî ekber olarak nitelenmesi gerek ibadet ve muâmelât meselelerinde gerekse ilmî ve burhânî konularda “Bunun hikmeti nedir?” denildiğinde genelde hükmün konuluş nedeni, gizli sebepleri, Allah'ın emir veya yasaklamasının ardındaki gerekçe ve bunların kula dönük faydayı sağlamaya ve şerri defetmeye yönelik olduğu ortadadır. Varlıkların ya da olayların iç yüzünü anlama amacıyla onlarda hikmet aranması salt fikhî meselelerde değil hayatı ve kitâbı anlamlı kılabilecek her şeyde etkin bir şekilde işlenmektedir. Bazen Râzî bu kavramı “Allah'ın hikmetinden sual olunmaz!”, “Allah'ın hikmeti” tabirleriyle birlikte kullanmakta ve bu şekildeki terkiplerde genelde Allah'ın ilmi, kudreti ve hâkîm sanatı

⁶¹³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 154-156.

⁶¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/125; 3/98; 17/135-136.

⁶¹⁵ *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 891.

karşısında mükelleflerin zayıf konumlarını hissettirilmeye çalışılmaktadır. Zira mutlak kudret ve hikmet sahibi Allah, bütün yapıp ettiklerinde abesten münezzehtir ve her iş ve eyleminde kullarına dönük bir hikmet ve maslahat vardır. Bazen de hikmeti isim formunda felsefe, hukemâ'yı da filozoflar⁶¹⁶ anlamında kullanmaktadır. Ancak bu daha özel bir durumu yansıtmaktadır.

Râzî'nin tefsirinde hikmet kavramının kendisini kullanarak ayetlerdeki gaye ve amaçları aradığına dair pek çok misal verilebilir. Örneğin, Yâsîn suresinin 36/9 ayetinde⁶¹⁷ inkarcıların ön ve arkalarına çekilen sedden bahsedildiğini ancak neden sol ve sağ taraflarında bir seddin olmadığını hikmetini sorar. Buna cevap olarak ayette kastedilen anlam, kâfirlerin hangi tarafa yönelirse yönelsin Allah'ın onların önüne bir set çekeceği ya da sedlerin onları her anlamda kuşatmasından ötürü sağ veya sol herhangi bir tarafa dönme imkânlarının kalmayıp olduğunu göstermektedir. Son yoruma göre kâfirlere hak yol bu sedler ile kapatılmıştır.⁶¹⁸ Hucurât suresi 49/12 ayetinde gıybet, ölü kardeşinin etinin yenilmesine benzetilmekte ve bu durumun insanların hoşuna gitmediği aktarılmaktadır. Bu teşbihin hikmetini Râzî, insanın namus ve şerefine bedeninden daha kıymetli oluşuna bağlar. Bir kişi insanın etini yemeyi hoş karşılamadığından onun haysiyet ve şerefine zedelenmesini hayli hayli hoş göremez. Her ne kadar gıybet etmeye sevk ettiren düşmanlık öfkesi/güdüğü etin çiğnenmesini istettirse bile, “Kardeş eti” vurgusu fazladan men vurgusu içerdiğinden bunu engellemeye yöneliktir.⁶¹⁹ Burada kişinin manevî kişiliğinin maddî kişiliğinden önde olduğu hissettirilmektedir.

Hucurât suresi 49/13 ayetinde insanların belli başlı kabile ve milletlere göre yaratıldığından bahsedilmekte, bunun nedeninin de bir övünme vesilesi değil bilakis bunların birbirlerini tanıyıp kaynaşmaları olduğu aktarılmaktadır. Râzî burada insanlar arasında övünmeyi gerektiren ve birbirlerinden üstün addedilen şeyler varken özellikle soy bakımından iftihar edilmesinin yerilmesinin hikmetini sorgulamaktadır. Ona göre bunun hikmeti dünyada insanlar arasında övünç yapılan şeylerin başında değişme durumu bulunmayan nesep üstünlüğü iddiası gelmektedir. Söz gelimi mal ile üstünlük iddia

⁶¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/154, 2/177-178, 193; 7/174; 8/67; 12/165; 13/8-9; 16/151; 20/36-37. Hatta Râzî tefsirini bir yerinde hikmete meyleden bir talebesinden söz etmektedir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/104.

⁶¹⁷ Ayetin meali şu şekildedir: “Onların hem önlerine bir set hem de arkalarına bir set yaptık. Onları öylesine perdeleyip kuşattık ki baksalar hiçbir şey göremezler”.

⁶¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/41.

⁶¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/115.

edilirse bunun bir sonu ya da yok olması mümkündür. Gençlik, güzellik ve diğer övünç dayanakları da devamlı ve sabit değildir. Ancak soy ve nesebe dair övünç devamlı ve sabittir. Bu nedenle Allah dünyada insanlar arasında üstünlük taslanan şeylerin başında olan milliyet, soy ve nesep kavramlarının batıl oluşunu ayette zikrederek bunların altında olan diğer bütün şeylerin de hayli hayli yanlış ve batıl olduğunun bilinmesini istemiştir.⁶²⁰ Bu yüzden Allah insanlar arasında övünme bağlamında daha nesnel olabilecek bir dayanak noktası vaz' etmiştir. Bu da takvadır. Son bir örnek olarak Tûr sûresi 52/9 ve 10. ayetlerinde kıyamet anlatılırken o gün göklerin dehşetli bir sarsıntıyla sallanıp çalkalanacağı ve dağların yürütüleceğinden bahsedilir. Râzî ilkin göklerin sallanıp çalkalanmasının ve yürümesinin sebebini irdeler. Ona göre bunun sebebi Allah'ın kudretidir. Bunun hikmeti ise insanlığa dünyaya dönüşün artık bir daha mümkün olamayacağını bu ayetlerle bildirmektir. Yerdeki dağ, taş her şey ve göklerdeki yıldızların tamamı dünyanın mamur olması ve insanların hepsinden faydalanıp istifade etmesi içindir. Kıyamet ile dünyaya geri dönüp bunlardan faydalanmak mümkün olamayacağından bunları Allah yok edecektir.⁶²¹

Bazen de Râzî ayet içinde hikmeti “Limâ kale? Limâ zekere? İnnemâ?” şeklinde sormaktadır. Örneğin Hz. Âdem'in (a.s) cennete girişinin aktarıldığı iki ayrı ayette Râzî siyâk olarak neden bunların aynı konuyu anlatmasına rağmen farklı fiiller şeklinde aktarıldığını sorgular. Buna göre Bakara suresi 2/58 ayetinin siyâkında *وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا* (bir vakit giriniz), A'râf suresi 7/161 ayetindeyse *اسْكُنُوا* (yerleşiniz) şeklinde gelmiştir. Râzî'ye göre bunun hikmeti bir yere girmenin yerleşmeden önce olmasıdır. Bu sebeple önceki surede “girmenin”, sonraki suredeyse “yerleşmenin” olması gereklidir. Yine Bakara suresi 2/58 ayetinde *وَإِذْ قُلْنَا* (o vakit demiştik..), A'râf suresi 7/161 ayetindeyse *وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ* (o vakit onlara denilmişti..) geçtiği ve bunun hikmeti ise; Bakara suresinde Allah'ın müphemliği izale etmek için sözü kendisine nispet ederek söyleyenin bizzat kendisi olduğunu belirtmesidir. Ayrıca *اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ* ayetiyle⁶²² Allah'ın, İsrailoğullarına verdiği ikram ve ihsanları tek tek anlatmasının ardından buna uygun olan ifade *وَإِذْ قُلْنَا* olmaktadır. A'râf suresinde ise bu türden bir anlatım olmadığından bu ifade

⁶²⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/118.

⁶²¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/209. Râzî tefsirinden hikmet lafzı ile hikmet arandığı diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/142-144, 196, 212; 2/52; 3/90; 4/87; 14/184; 15/88-89; 16/124; 22/194; 23/76, 171; 25/42, 55, 160-161, 207; 26/136-137; 28/34-35, 38, 72, 87, 129, 136, 156, 172, 175, 198, 206; 29/22, 45, 52, 78-79, 83, 85-86, 93, 100, 126-127; 30/9-10, 171; 31/189; 32/15, 200.

⁶²² “Sizin üzerinizde olan nimetlerimi hatırlayın...” el-Bakara 2/47.

kullanılmış ve herhangi bir kapalılık da mevcut olmamaktadır.⁶²³

Râzî'nin tefsirinde hikmetten daha fazla kullanılan kavramların başında “fayda” sözcüğü gelmektedir. Genelde bu sözcük hikmetle müterâdif olarak kullanılmıştır. Örneğin ‘Ankebût suresi 29/20 ayetinin tefsirinde hikmet ve fayda⁶²⁴ kavramları peş peşe birlikte kullanılmıştır. Ayrıca Fâtiha sûresi 1/7 ayetinde bulunan “Gazaba uğrayan ve dalalette olanların yolunda değil” kısmında bulunan faydalar aktarılırken aynı örgü içinde hikmet ve fayda sözcükleri birlikte ve benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁶²⁵ Bu türden bir kullanım bunların müterâdif olduğunu göstermektedir. Fayda lafzının hikmet anlamında kullanımına örnek olarak Bakara suresi 2/259 ayetinde Allah’ın diriltme meselesinde istidlâl olması açısından bir gün ya da yarım gün yetiyorken Üzeyir’in (a.s) eşeğiyle birlikte öldürülüp ardından yüz sene sonrasında dirtilmesindeki fayda/hikmet Râzî tarafından sorgulanmaktadır. Buna cevap ise istidlalin sağlam olması adına müddetin uzun tutulduğudur. Zira uzun bir zaman geçtikten sonra dirilmek az bir müddet geçmesine göre daha az muhtemeldir. Akıl bunu daha zor ve uzak görür. Ayrıca böyle bir kişinin kendisinde çok uzun müddet zarfında oluşacak değişikliklerin oluşması ile kendisi dışında oluşacak farklılıkları müşahedesi ve başkalarının onun nezdinde oluşacak değişiklikleri görmesi çok daha olasıdır.⁶²⁶ Âl-i ‘İmrân suresi 3/106 ayetinde kâfirlerin azabı tadacakları hemen akabindeki ayetteyse müminlerin cennette olacakları ve orada ebedi kalacakları geçmektedir. Râzî bu ayetleri tefsir ederken kâfirlerin cehennemde, müminlerin de cennette ebedî kalacaklarını ancak buna rağmen cennetliklerin ebedî kalacaklarının ayette apaçık aktarılmasına rağmen cehennemliklerin ebedî kalacaklarına dair bir şeyin zikredilmemesinin fayda/hikmetini sorgular. Buna cevap ise Allah’ın rahmetinin gazabına nazaran galebe çaldığının bu şekilde gösterilmek istenmesidir. Zira aynı surenin 107. ayetinde Allah “Müminlerin O’nun rahmeti içine dâhil olduklarını” beyan etmekte ve bu suretle rahmet bizzat Allah’a nispet edilmektedir. Ancak bir önceki ayette cehennemliklere hitaben “azabı tadın” denilmiş ve azap kendisine nispet

⁶²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/86-87. Bu türden diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/103, 107, 112; 3/3; 52, 11/147; 30/101, 180.

⁶²⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/43. Diğer bir örnek için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/42-43.

⁶²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/210-212.

⁶²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/29.

edilmemiştir. Bu durum Allah'ın rahmetinin gazabının çok üzerinde olduğunu göstermektedir.⁶²⁷

Râzî tefsirinde hikmet anlamında kullanılan bir diğer sözcük “sebeb” kelimesidir. Örneğin En'âm suresinin tek seferde yetmiş bin melek tarafından indirildiği ve bunun sebebi/hikmeti de kendisinde bulunan tevhid, nübüvvet, ahiret, adalet ile ilgili meseleler ile birlikte dinsiz ve haktan uzak kişilerin iddia ve inançlarını yok eden delilleri kendisinde ihtivâ etmesindedir.⁶²⁸ Şûrâ suresi 42/48 ayetinde “Dilediğine kız çocuk dilediğine de erkek çocuk lütfeder.” denilerek kız erkekten önce zikredilmiş bir sonraki ayette ise “Erkek ve kız olarak çiftler de verir.” buyurularak erkek kızdaki önceye alınmıştır. Ayrıca özellikle 48. ayette erkek kelimesi “marife” kız kelimesi ise “nekire” gelmiştir. “Bunların sebebi/hikmeti nedir?” sorusuna Râzî'nin cevabı kısaca şöyledir;

“Bu Allah'ın keremli bir işidir. Zira kula önce kız verilip ardından da erkek çocuk verilmesi kulun gamdan sevince döndürülmesidir. Önce erkek ardından kız çocuk verilmesi o kimseyi sevinçten kedere gark etmektir. Ayrıca önce kız bağışlandığında kişi Allah'a itiraz edilemeyeceğini kavrar ardından erkek olunca bunun Allah'ın bir ihsan ve lütfu olduğunu anlar. Bu durum onun şükür ve itâatini artırır.”⁶²⁹

Ayrıca yine Râzî'ye göre sanki Allah, zımnen doğan kıza “Zayıf, âciz kız! Ebeveynin dünyaya gelişinden pek hoşlanmadılar. Senin varlığından birazcık rahatsız oldularsa da ancak seni onlara lütfeden Allah olduğunu aklından çıkarmayasın diye önce seni zikrettim.” demektedir. Bu şekilde kızın rabbine olan şükür ve itâati artar ve kınama gerektiren eylemlerden uzak durur. Bu nedenle ilkin kız ardından da erkek çocuğun lütfedilişinden bahsedilmiştir. Bu da kulların akıbetleri noktasında Allah'ın hayır, sevinç, ferah ve neşe üzere olmalarına gayret ettiğini göstermektedir. Bir sonraki ayette erkeklerin önce zikredilmeleri onların kadınlardan daha efdal ve kâmil olmalarındandır. Kâmil ve efdal olanlar önce zikredilirler. Zeker/erkek lafzının neden marife olduğuna

⁶²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/151/152. Râzî tefsirinde fayda lafzının hikmet anlamında kullanıldığı diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/144, 196, 199-201, 204-205; 2/32, 49; 3/25; 4/30, 125; 5/135; 152-153; 6/74-75, 94, 124; 7/29, 148-149; 9/109; 11/36-37, 57, 61, 147; 12/132, 175; 13/27, 93-94, 165; 14/20, 184, 193; 15/86, 140, 145, 177-178; 16/90, 94, 122, 125, 128, 131, 147, 150, 171-172; 17/72; 150, 155, 181, 18/34, 70; 20/39-40, 105, 145; 21/95, 208; 22/5, 22; 23/40; 24/98; 26/15, 116; 28/111, 118, 155, 227, 230; 29/32, 83, 93, 141-142, 261; 30/136; 31/193; 32/34, 48.

⁶²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/117.

⁶²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/158-159

geline buradaki Allah'ın muradı da erkeklerin kadınlardan daha efdal oluşudur.⁶³⁰

Râzî tefsirinde hikmet anlamında kullanılan bir diğer sözcük “ma‘na” kelimesidir. Örneğin A‘râf sûresi 7/150 ayetinde Musa'nın (a.s) Sînâ dağında kırk gün kalıp kavmine geri döndüğünde söylediği sözler⁶³¹ arasında geçip birbirine yakın anlamda olan مِنْ بَعْدِي ifadesinin خَلَقْتُمُونِي den sonra gelmesi hangi ma‘nası/hikmeti vardır şeklinde incelenmekte ve buna cevap olarak şu verilmektedir: Musa'dan (a.s) görülen tevhid akidesi, şirkin çirkinliği ve ibadetin yalnız Allah'a olduğunun bilinmesi İsrailoğullarının bize bir ilah yap demesini engellemeliydi. Onlara halef olanların kendilerine halef bırakılanların izinden gitmeleri gerekir.⁶³² Bu anlamı hissettirmek için bu kelimeler peş peşe gelmiştir. Bakara suresi 2/5 ayetinde هُمْ الْمُفْلِحُونَ cümlesinde “müflihûn”un marife oluşunun ma‘nası/hikmeti ahirette felaha ulaşacak kimselerin sadece muttakiler olacağını bildirmektir. Şayet felah sıfatına haiz bir durum var ise işte bunlar ancak muttakilerdir.⁶³³ Tahrîm suresi 66/11 ayetinde⁶³⁴ benzer anlamlar ifade eden عِنْدَكَ ve فِي الْجَنَّةِ sözcüklerinin birlikte gelmesindeki ma‘na/hikmet ise bu salih kadınların ilkin Allah'ın rahmetine yakınlaşmayı dilemesi ardından “cennet içinde” demesiyle rabbine yakın olma yerini belirlemesi ve böylece Allah katında daha yakın bir konum arz eden cennet-i me'vâ derecesine yükseltilmeyi istemesidir.⁶³⁵

Râzî tefsirinde hikmet anlamında kullanılan bir diğer sözcük “vech” kelimesidir. Örneğin Ahzâb suresi 33/1 ayetinde Hz. Muhammed'e (a.s) hitaben Allah'tan ittikâ et/kork/sakin denilmektedir. Bir şeyle emrolunmak oturmaya otur, susmaya sus denilmesi gibi ancak emredilen şeyle meşgul olunmaması durumunda söz konusudur. Nebi (a.s) muttaki iken bu emirle emrolunmasının vechi/hikmeti nedir? Râzî buna birkaç yönden hikmetler bulmaktadır. İlkin susan birine “Sus, doğru yol üzerindesin. Teslim ol, sus!” ya da oturan birine “Ben gelene kadar burada otur!” denilebileceği gibi peygambere olduğun ittikâ halini sürdür bu hali devam ettir, denmektedir. Râzî buna aklî bir izah getirir ve bunu

⁶³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/158-159. Râzî tefsirinde sebep sözcüğünün hikmet anlamında kullanıldığı diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/53, 69, 144-146, 149, 196; 2/93; 3/170; 4/190-191; 7/43; 8/140; 10/64; 11/8; 15/127; 16/42; 20/34-35, 184; 31/189.

⁶³¹ “Musa (a.s) son derece üzgün ve öfkeli bir durumda iken kavmine dönünce: ‘Sizden ayrıldıktan sonra arkamdan ne kötü şeyler yapmışsınız. Rabbinizin emirlerini hemencecik terk mi ettiniz?’ diye çıktı.”

⁶³² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/10.

⁶³³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/32.

⁶³⁴ “Allah, inananlara Firavun'un hanımını misal verdi. O: ‘Ey Rabbim! Katında, benim için cennette bir köşk yap! Beni Firavun ve yapıp ettiklerinden koru. Beni bu zalimler topluluğundan kurtar!’ demişti.”

⁶³⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/44. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/103; 3/75; 11/147.

latif/hoş olarak addeder. Padişahın korkan kullar ya cezadan ya verdiği mükafatların kesilmesinden ya da onunla kendisi arasına onları uzaklaştıran bir engelin girmesinden çekinir. Bu ayete bakıldığında Hz. Muhammed (a.s) için, son kısımda belirtilen bir durum vardır. Zira muttaki kul, dünyada yaşadığı süre boyunca Allah ile kendisi arasına dünyevî işlerin girebileceğinden endişe eder. Bu anlamda Allah'ın ittika emri ilahi huzurda bulunuşun devamlılığını istemesi anlamındadır. Bir de peygamberin her an ilmi ve derecesi artmaktadır. İki günü denk olanın ziyanda olacağı düşüncesinden hareketle bir önceki durumundan daha muttaki bir hal içinde olacağından Allah ona henüz içinde bulunmadığı daha muttaki bir halde olmayı emretmektedir.⁶³⁶

Nahl suresi 16/49 ayetinde yerde ve gökte mevcut bulunan bütün canlıların herhangi bir büyülenme duygusuna kapılmadan Allah'a secde ettiklerinden bahsedilmektedir. Râzî'ye göre ilgili ayette bütün canlılar içinde دَابَّةٌ yeryüzündeki hayvanlar ile وَالْمَلَائِكَةَ meleklerin zikredilişinin vechi/hikmeti; mahlukatın en değersiz olan hayvanlar ve en değerlisi olan meleklerin zikrinin bütün canlıların Allah'a boyun eğdiklerini göstermesidir.⁶³⁷ Neml suresi 27/3 ayetinde müminlerin namazı dosdoğru ikâme ettikleri, zekatı verdikleri ve ahirete kesinkes inandıkları geçmektedir. Râzî, namazı eksiksiz eda eden ve zekatı verenlerin zaten ahirete inandıkları ortada iken ayetin siyakında hangi vech/hikmetle mü'minlerin ahirete yakinen inandıklarının vurgulandığını irdeler. O'na göre وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ayeti cümleyi i'tirâziyyedir. Buna göre iman edip zekatlarını hakkıyla veren ve namazı dosdoğru kılıp sâlih amellerde bulunan kimseler ahirete kesinkes inanan kimselerdir. Başka bir ifade ile ahirete hakkıyla inananlar ancak iman ve bunun gerektirdiği sâlih amelleri bir arada yapıp inanan kimselerdir.⁶³⁸

Râzî tefsirinde hikmet anlamında kullanılan bir diğer sözcük "sır" kelimesidir. Bilindiği üzere sır sözcüğünün hikmet anlamında kullanılışı daha çok sûfiler nezdindedir. Râzî'de tefsirinde "sır", "latife" ve "dakika" gibi lafızlarla bazı konularda işârî tarzda yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin; istiâzenin (Allah'a sığınılmasının) sırrı/hikmeti mükelleften afetleri savuşturan kudret sahibi bir varlığa sığınmaktır. Kur'ân okunurken istiâze edilmesinin sırrı/hikmeti şeytanın insana vesvese verdiği şeylerin başında Kur'ân'ın okunması/anlaşılmasına çalışılmasıdır. Ayrıca insanlığın hayat kitabı olan Kur'ân'ın ibadet

⁶³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/164-165.

⁶³⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 20/36.

⁶³⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 24/153. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/163

kastıyla okunması ve bu şekilde O'nun va'd ve va'idini kavranması, apaçık ayet ve açıklamalarının anlaşılmasıyla Allah'a olan ibadet ve ihlas artar ve haramlardan daha fazla çekinilir. Kur'ân okumak ibadetlerin en önde gelenlerinden biri olduğundan şeytan insanları Kur'ân okunmasından uzaklaştırmaya oldukça çok çaba sarf eder. Bu nedenle kulun, şeytanın vesvese ve şerrinden onu koruyacak olan bir varlığa ihtiyacı da bu nispetle artar. Bu tür hikmetlerden dolayı istiâze özellikle Kur'ân okunmasına tahsis edilmiştir.⁶³⁹

Râzî tefsirinde direk hikmet anlamında olmasa bile onu çağrıştıran ve anlam alanı olarak ona yakın olan bazı kavramlarda sıkça kullanılmaktadır. Bunların başında “murâd”, “maksad”, “maslahat”, “menfaat”, “gaye”, “garad” ve “metâlib” gibi sözcükler gelmektedir. Dirayet tefsirinin zirve eserlerinden biri olan *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eser Râzî'nin ilmî dirayetinin yansıdığı sayısız örneklerle doludur. Belki de bunun göze hitap eden en önemli yeri Kur'ân'ın makâsidi ve gâî yorumları olan ayetlerin neyi ifade etmek istediğinin beyanı olan kısımların yeri geldikçe sıkça Râzî tarafından yorumlanmasıdır. Bu anlamda en çok kullanılan lafızların başında murâd/maksûd kavramları gelmektedir. Söz gelimi istiâze çekilmesinden murâd her türlü yasak ve sakınılması gerekenlerin bütününden Allah'a sığınılmak istenmesidir.⁶⁴⁰ Burûc suresindeki asıl maksat Peygamber ve ashabını teselli etmek,⁶⁴¹ Şems suresinden amaç da tâata teşvik ve günahlardan sakındırmadır.⁶⁴² Fâtiha suresi 1/6 ayetinden murâd Allah için büyük zorluklara katlanan bela geldiğinde ve musibetlere sabretme konusunda bunlardan kaçmayıp sebat eden öncü peygamber ve sâlihlerin yolunu takip edip onlara uyma, cenneti hak bilen ve onu hak eden kişilerin yoluna iletme kısaca dinde ulu olan kişilerin faziletli amellerinin talep edilmesidir.⁶⁴³ Bakara suresi 2/2 ayetinde geçen لَا رَيْبَ den murâd kitâbın hangi yön ve şekilde olursa olsun kendisinde bir şüphenin arız olamayacağına reddi, maksat ise kitâbın bir mucize olması ve Allah'a ait olması noktasında bir şüphenin bulunmadığını göstermektedir.⁶⁴⁴

Âl-i 'İmrân suresi 3/52 ayetinde geçen نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ifadesinden murâd Allah'ın dini ve peygamberlerinin yardımcılarımız anlamıdır. Zira hakiki anlamda Allah'a yardımcı olmak

⁶³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/82. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/67, 92, 97, 124-125, 136, 144, 204; 2/48; 4/12; 7/41; 16/135; 22/75; 25/65; 26/91; 29/168-169.

⁶⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/15, 62.

⁶⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/104.

⁶⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/171.

⁶⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/205-207.

⁶⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/18-19.

imkân dâhilinde değildir.⁶⁴⁵ Bakara suresi 2/61 ayetinde İsrailoğullarının sarımsak, mercimek, sebze, salatalık ve soğan gibi şeyleri Musa'dan (a.s) istemeleri de bazı garad/hikmetlere binaendir. Kırk sene çölde tek bir çeşit yemek yemek kişiyi ondan usandırıp başka yiyecekleri arzu ettirebilir. Ayrıca insan çocukluğundan itibaren değersiz bile olsa bazı yiyeceklere alışıp büyüdüğünde benimsemiş olduğu çeşitleri arar. Her ne kadar ona sunulan yiyecek canının çektiğine nazaran pek kıymetli olsa bile yaratılış üzere alıştıkları çeşitleri aramaları tabiidir. Belki de İsrailoğullarının saydıkları bu yiyeceklerden kasıtları yetiştikleri beldelere olan özlemleridir. Kırk sene Tih Çölü'nde kalmaları bu sert iklime karşı bir usanmışlık oluşturmuş olabilir. Ayrıca devamlı aynı yiyecekleri yemek hazmın yavaşlamasına, iştahın ve arzuların azalmasına neden olur. Yiyeceklerin bol çeşitli oluşu lezzetin ve iştahın artmasına da vesiledir. Bu nedenle bir çeşidin diğeriyle değiştirilme isteği insanların aklına, amacına uygun bir ameliyedir. Bu nedenlerle Râzî'ye göre ilgili ayette bu isteğin bir kınanma ve günah içerdiğine dair bir beyan yoktur. Ayrıca siyakın hemen devamında “Hadi şehre inin. İstedikleriniz orada vardır.” denilmesi isteklerinin gerçekleştiğini de göstermektedir. Şayet istek günah olsaydı peygamberin de bu isteği gerçekleştirip onları şehre ulaştırması yasaklanmış olurdu.⁶⁴⁶ Hac suresi 22/5 ile 7. ayetler arasında yeniden diriliş delillendirilirken Allah'ın ilkin insanların ardından bitkilerin yaratılışı aktarmasındaki menfaat/hikmet, O'nun tüm mümkünât ve malumâta kadir olduğunu bildirmektir. Zira bütün mümkünât ve mevcudâta kadir olma ve bilme yeniden diriltmeyi de imkân dâhilinde görmeyi gerektirmektedir. Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kişinin öncülü Allah'ın bu iki asılda yetersiz oluşuna dayanmaktadır. Bu iki öncülde Allah'ın son derece her şeyi bilici, alim olduğu ve her şeye gücü yettiği ispatlandığında geri kalan mesele de buna paralel olarak ispatlanmış olacaktır.⁶⁴⁷

et-Tefsîru'l-kebîr adlı tefsirde direk hikmeti çağrıştıran bir diğer kavram “illet” sözcüğüdür. Râzî illeti genelde fıkıh usulündeki anlamıyla kullanmakta bazen sebep anlamıyla müteradif bazen de hükmün illeti/hikmeti manasında kullanmaktadır. Bilindiği

⁶⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/57.

⁶⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/92.

⁶⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/10. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/80; 2/11, 18-19, 80, 174; 3/51, 75, 92, 101-102, 121-122, 127, 165, 171, 183; 4/17-18, 43-44, 63, 88, 132, 147; 5/25, 56-57, 73, 108, 171; 6/70, 144; 7/10-11; 9/10, 15, 81-82, 99; 10/89, 137; 11/54, 87, 167; 12/59-60, 103, 133-134, 173-174, 190-191; 14/183; 15/12, 136, 167; 16/27, 39, 117, 142, 147; 17/138; 18/169, 186; 19/163; 20/113; 25/25; 28/38; 29/48; 30/18; 31/131; 32/41, 200.

üzere illetin bilinmesi ma'lûlun bilinmesini sağlar. Ma'lûlun bilinmesi ancak illeti bilmekten istifade edildiğinde meydana gelir.⁶⁴⁸ Örneğin Tevbe suresi 9/108 ayetinde içinde namaz kılınması yasaklanan Dirâr mescidinde bu yasağın illeti bir önceki ayette belirtildiği üzere dört fesada sebep oluşu⁶⁴⁹ ve takva mescidinin de birçok hayrı ihtivâ etmesidir.⁶⁵⁰ 'Alak suresi 96/3 ayetinde اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ifadesi, Allah'ın Ekrem oluşu ilmi vermesiyle irtibatlandırılmıştır. Fıkıh usûlünde geçtiği üzere özellikle vasıf hükme uygun düşerse bir hükmün bir vasfa dayanması o vasfın o hükmün illeti olduğunu bildirmektedir.⁶⁵¹ Başka bir ifadeye göre uygun bir vasfın hemen ardından bir hüküm getirildiğinde bu hükmün geçen vasfa muallel/bağlı olduğunu gösterir.⁶⁵² Bu kaideye göre bu ayet bağlamında Allah'ın Ekrem olma vasfı ilmi öğretmesine bağlanmıştır.⁶⁵³

Bakara suresi 2/34 ayetinde وَإِذْ وَاسْتَكْبَرَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ أَبَىٰ şeytanın direktip büyüklüğünün illeti/nedeni, وَأِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ Âdem'e (a.s) secde emrine muhalefet etmektir. Aynı kaideye göre şeytanın direktip büyüklüğü, secde emri hükmüne/illetine direktmesindedir.⁶⁵⁴ Bakara suresi 2/61 ayetinde وَإِسْرَائِيلَ إِذْ وَضَعُوا يَدَهُمْ وَالْحَقُّ عَلَىٰ رَبِّكَ وَمَا تُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُهُمْ وَلَا نُدُورُهُمْ İsrailoğullarının düşkünlük ve alçaklık damgasının vurulduğu ve Allah'ın gazabına uğradıkları bildirilmekte bunun illeti/sebebi de ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ Allah'ın ayetlerini inkâr ve O'nun elçilerini öldürmedir.⁶⁵⁵

İlletin sebep anlamında kullanımına Enfâl suresi 8/73 ayetinde geçen inkârcıların birbirlerinin dost oldukları konusunda Râzî'nin yaklaşımı örnek verilebilir. Bazı âlimlere göre وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعَصْمِهِمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٌ ayetinde geçen veli, varis manasındadır ve kâfirlerin dinleri birbirinden farklı bile olsa aralarında miras tahakkuk edilebilir. Buna göre Hristiyan Mecusî'ye Mecusî'de Hristiyan'a varis olabilir. Râzî buna katılmaz. Ayette

⁶⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/46; 5/22; 7/5; 13/8-9; 16/151.

⁶⁴⁹ Tevbe suresi 9/107 ayetinde geçtiği üzere münafıklardan bir grubun Müslümanlar dolayısıyla İslâm aleyhinde zararlı faaliyetlerde bulunmak, kâfirleri desteklemek, müminlerin arasına nifak sokmak ve önceki dönemlerde Allah ve Resûl'üne savaşmış olanların gelip kendi mescitlerine katılmasını bekleyerek bir birlik oluşturmak maksadıyla bu mescidi inşa etmişlerdir.

⁶⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/155.

⁶⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/16, 147.

⁶⁵² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/203-204.

⁶⁵³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/171.

⁶⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/197.

⁶⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/95. Râzî'nin tefsirinde "الحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان ذلك" "الوصف مناسباً لذلك الحكم أو لم يكن مناسباً لذلك الحكم" kaidesince getirdiği diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/145; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/33, 59, 77; 3/113, 151, 196; 4/16; 5/168; 6/61, 65, 160; 8/167; 9/129; 10/37, 47, 137, 190; 11/176, 179; 12/65, 68; 13/100; 14/8, 28; 16/117-118, 135; 19/154; 21/180, 188; 23/174.

velayet/dostluk geçmektedir. Kureyş kâfirleri Yahudilere son derece düşman idiler. Ancak Hz. Muhammed'in (a.s) davası ortaya çıkınca ona eziyet etme ve mücadelede birbirlerine yardımcı olup, birleştiler. Bilindiği üzere kendi dinleri birbirlerini şiddetle reddetmektedirler. Peygambere düşmanlıkları haset, inat ve azgınlık üzerine olduğundan müşrik, Yahudi ve Hristiyanlar bu ortak illet/sebep nedeniyle düşmanlıkta birleştiler. Bu anlamda buradaki illet/sebep aynı cins ve benzer eğilimden dolayı ortak noktada buluşmalarıdır. Ayetteki velayetten kasıt da budur.⁶⁵⁶

Bazen de illet "in" ya da başka bir şart edatıyla birlikte şart-meşrut formunda olabilmektedir. Bu durumda "in" edatının varlığıyla şarta bağlanan hüküm, şartın mevcut olmadığı durumda mevcut olmaz.⁶⁵⁷ Ancak her zaman hüküm şarta bağlı olmak zorunda da değildir. Örneğin *وَإِنْ يَنْفَرًا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ* ayetinde⁶⁵⁸ Allah, eşlerin boşanmaları durumunda sınırsız kerem ve lütuflarından onların ihtiyaçlarını gidereceğinden bahseder. Ancak Allah dilerse onları ayrılık olmadan da zenginleştirebilir. Bu durum "in" edatıyla şarta bağlanan hükmün şart olmaksızın yokluğunu gerektirmeyeceğini göstermektedir.⁶⁵⁹

Râzî tefsirinde gerek hikmetin kavramsal değerlendirmeleri gerekse tefsirde lafız olarak hikmet anlamını veren sözcüklerin kullanılması açısından oldukça zengindir. Bunda etken olan şeylerin başında onun ilmi dirayeti, ilmin her alanına özellikle dönemin pozitif ilimlerine olan hakimiyeti bulunmaktadır. Ayrıca hikmet lafzını ilimle birlikte ele alması, fıkıh usulü, kelam ve felsefeye olan vukûfiyeti ve tefsirinden de anlaşıldığı üzere tasavvufa olan olumlu bakışından, bahsi geçen bu ilimlerin hikmete bakan farklı yönlerini her anlamda tefsirine yansıttığı görülmektedir. Bununla birlikte Râzî yeri geldikçe tefsirinde her türden konuda hikmet aramakta ve bunları hikmet, amaç, neden bildiren lafızlarla aktarmaya çalışmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere bu türden lafızlar hikmet ile birlikte bu anlamı ifade eden birçok kelime ve edatı Râzî kullanmaktadır. Bu anlamda kendi zamanına kadar yazılan tefsirler içinde gerek hikmeti kavram olarak ele alma noktasında gerekse de hikemî örneklem açısından en zengin tefsir Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsiridir.

⁶⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/168. Buna benzer diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/121; 9/168-169; 21/22.

⁶⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/59, 81, 87, 92, 120; 8/187; 23/192.

⁶⁵⁸ en-Nisâ 4/130.

⁶⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/63. Buna benzer diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/64-65, 72, 129; 6/59, 87; 10/179; 11/110, 119; 12/65; 15/185-186.

Râzî'nin tefsirinde bulunan hikmet içerikli zenginlik Kur'ân'ın dil ile alakalı tahlillerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle Râzî'nin tefsirinde oldukça yer edinen dilsel tahlillere yönelik hikmet içerikli yorumlar bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bunun yanında bu tefsirde Kur'ân ilimlerine ait ayet ve sureler arasındaki tenâsüb, ğarîbu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, mücmel, mübhemâtu'l-Kur'ân, nesh, esbâbu'n-nüzûl ve i'câzu'l-Kur'ân hakkında oldukça bilgiler bulunmaktadır.⁶⁶⁰ Bu anlamda o, yeri geldiğinde bunlar hakkında bilgiler vermekle birlikte bunların Kur'ân'da bulunmasındaki bazı hikmet ve faydalarından da söz etmektedir.

2.3. Dilsel Açıdan Hikmet

Râzî *et-Tefsîru'l-kebir* adlı tefsirinde Kur'ân'da bulunan kelime seçimi, cümlelerin dizilişi, ayet içi atıf ve bağlam gibi birbirinden farklı birçok konuda onu anlamaya ve bu şekilde bize aktarıp anlamlandırmaya çalışmaktadır. Onca gayretine rağmen, “Bu az ilmim ulaşmasa ve aciz zihnim kuşatmasa bile Kur'ân'ın her bir harfinde bir fesâhat ve belâgat bulunmaktadır.”⁶⁶¹ demektedir. Böylece o, hacimce küçük olan Kur'ân'ın içerdiği anlamların, ihtiva ettiği sırların tespit edilip çıkarılmasına ve inceliklerinin yazılmasına ne ömrün ne de kalem ve yaprakların yeteceğini itiraf etmektedir. Ona göre Kur'ân, her anlamda sayısız hikmet barındırmakta, bunları yazmaya okyanuslar bile yetmemekte ve akıllar Allah'ın sırlarının pek azına vakıf olabilmektedir.⁶⁶² Bu anlamda Kur'ân'ın i'câzı, az kelamla çok mana ve hikmetler içermesindedir. Böylece ondaki binlerce incelik ve hikmet onun Allah'ın kelamı olduğunun nişanelerinden biridir. Râzî'nin temel amacı da bunu ispatlamaya yöneliktir. Bundan dolayı lügavî tevil denilebilecek meselelerde Râzî pek çok hikmet aramaktadır. Bununla birlikte takdim-te'hîr gibi dilin belâgat kısmına dâhil edilebilecek meselelerde de ayet içi tertibin ardındaki sırrı bulmaya çalışmaktadır.

Râzî, yaşadığı döneme ait ilimlerin çoğuna vakıftır ve bu alanların tümünde de birçok telifi vardır. Râzî, tefsirinde neredeyse şer'î ilimlerle alakalı her konunun arkasında yatan gaye ve hikmeti aramaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte tefsirinde yeri geldiğinde alet ilimlerinden olan nahiv ve sarfla ilgili bilgileri de uzun uzadıya vermektedir. Bu şekilde

⁶⁶⁰ Râzî tefsirinde bulunan Kur'ân ilimlerine dair bir çalışma için bk. İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Ğayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

⁶⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 29/134.

⁶⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 25/189; 1/124; 2/98; 12/174; 13/75; 15/58; 19/102-103; 22/144; 25/56; 28/227; 29/82, 261.

bu ilimdeki behresini gösteren Râzî, bazı kelimelerdeki irapların hikmetleri, manalar için neden lafızların vaz edildiği, istiâzenin ve besmelede ard arda üç ismin zikredilişin hikmeti, ayet içindeki kelimenin müfred ya da çoğul oluş sebebi gibi listenin oldukça uzatılabileceği birçok meseleyi inceleyerek bu türden konularda dil felsefesi icra etmektedir.

Râzî'nin dil açısından hikmet aramasına lafızların vaz' edilmesindeki hikmet araması örnek verilebilir. Ona göre bunun hikmeti gönülden geçen şeyin lafızlarla ifade edilmesidir. Zira insan sosyal varlık olduğundan kendisini alakadar eden işlerini tek başına yapamaz, başkalarının yardımına ve iş bölümüne muhtaçtır. Allah insanoğlunu, gönlünden geçen şeyi başkasına aktarması için bir şeye ihtiyaç duyacak şekilde yaratmıştır. Bu ihtiyacını karşılamak için işaretler, el çırpma, yazmak ve dil dışındaki diğer uzuvları hareket ettirmek gibi yollar da mevcuttur. Ancak bunların arasında en güzel, kolay ve hikmete de uygun olanı, kalp ve gönüldekini ortaya dökebilecek lafızlardır. Bilindiği üzere insan ağızdan nefes alırken ses meydana gelir. Sesler kesik kesik söylendiğinde birbirinden farklı harfler çıkar. Bu şekilde kalpte kastedilen manalar yazı, işaret ve diğer ifade yollarının aksine meşakkatsiz ve külfetsiz meydana gelir. Ayrıca sesler ihtiyaç halinde kolayca ortaya çıkar, ihtiyaç bitince yok olup son bulur. En önemlisi harflerin çıkış yerlerindeki çok sayıda bölümler, seslerin farklı harfler çıkarabilmesine vesile olur. Böylelikle farklı şekillerde harfler tertiplenerek sayılamayacak kadar çok kelime ortaya çıkar. Her anlam için bir kelime, kelimelerin birleşmesiyle de anlamlar üretilebildiğinden insanlar herhangi bir karışıklığa yol açmaksızın lafızlarla birbirini anlarlar. İşaretler ve el çırpma yolu ile iletişimde ise bu durum yoktur. Sayılan bu hikmetlerden kalplerden geçen manaları ifade etmenin en güzel ve hikmetli yolunun sözler ya da lafızlar olduğu⁶⁶³ ortaya çıkmaktadır.

Râzî'ye göre Kur'an'da bulunan istifhâm üslubunun hikmeti, sözün çok açık ve net oluşu ve sözün istifham tarzında sunulması muhataplara bırakılması durumunda kalplerde daha tesirli bir iz bırakmasıdır. Bu sebeple bu üslup ayetlerde kullanılmıştır.⁶⁶⁴

Râzî, fiillerin sığalarından hareketle kelimelerde zaman zaman hikmet tahliline girer. Fâtiha suresi 1/5 ayetinde geçen نَعْبُدُ kelimesindeki “nûn” harfine yönelik değerlendirmesi

⁶⁶³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/32.

⁶⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/72.

bu kabildendir. Ona göre bu kelimedeki *nûn* ya çoğul ya da azamet içindir. Şayet çoğul bildiren *nûn* ise bu insanın namazını cemaatle eda etmesi gerektiğine dikkat çekmedir. Zira cemaatle namaz kılındığında “İbadet ediyoruz.” demek uygun düşer. Bu durumda *nûn* ile kastedilen cemaattir. Şayet kişi tek başına ibadet ediyorsa burada kastedilen hem o kişi hem de ibadetinde hazır bulunan meleklerdir. Ayrıca Müslümanlar kardeş olduklarından *nûn* ile bütün Müslümanların ibadeti de kastedilmiş olmaktadır. Bir de önceki ayetlerde sanki Allah;

“Dünya ve ahiret hamdlerinin hepsini bana tahsis ederek beni senâ ile yücelttin, övdün. Böylece ey kulum, huzurumuzdaki makamın ve kıymetin arttı. Bu durumda sadece kendi işlerini düzeltmeye kalkışma! Müslümanların tamamının ihtiyaçlarını görmeye çalış ve ‘Ancak sana ibadet eder ve senden yardım dilerim.’ (el-Fatiha 1/1) de.” demiş gibidir. Kul da buna karşılık; ‘Ey rabbim! İbadetim birçok kusur barındırdığından tek başına zikre değer değildir. Ancak kendi ibadetimi kullukta bulunanların bütün ibadetlerini de katarak tek bir cümle ile اِيَّاكَ نَعْبُدُ (el-Fatiha 1/1) diyorum.’”

demektedir.⁶⁶⁵ Bu anlamda Râzî kulum mütevazı olup kendisini bütün Müslümanlarla bir şemsiye altında hissetmesini istemekte, ayrıca Kur’ân’daki bir ayetin bir lafzından yola çıkarak Allah’ın oradaki amaç ve hikmetini farklı yollarla anlamaya çalışmaktadır.

Râzî’nin luğavî hikmete dâhil edilebilecek bazı tevil örnekleri aslında dil felsefesi denilebilecek dilin mantığı ve işleviyle alakalı konularda getirdiği bazı yorum ve değerlendirmelerdir. Örneğin özel isimlerin var olmasındaki hikmet,⁶⁶⁶ failin merfu’, mef’ûlun mensûb oluşunun nedeni,⁶⁶⁷ inne’nin ismini nasb ve haberini ref⁶⁶⁸ edişinin gerekçesi gibi mevzular bunu göstermektedir. Bakara suresi 2/7 ayetinde اَبْصَارَ ile قُلُوبَ çoğul iken سَمْعَ lafzının müfret oluşundaki hikmet de Râzî tarafından bu anlamda sorgulanmaktadır. Buna göre *sem*’ sözcüğünün diğer iki lafza göre tekil gelmesinin nedeni, kâfirlerin tek işitmesinin/kulağının olmasıdır. Ayrıca *sem*’ mastardır ve bunlar çoğul olmazlar veya gizli bir muzafın takdiriyle lafız “işitme duyuları üzerine” anlamındadır. Râzî’nin Sibeveyh’ten (ö. 180/796) aktardığı şekilde *sem*’ her ne kadar tekil bile olsa önce ve sonrasının çoğul oluşundan dolayı onda da kasıt onun çoğul

⁶⁶⁵ Diğer bazı izahlar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/200-202.

⁶⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/44.

⁶⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/53.

⁶⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/33.

olmasıdır.⁶⁶⁹ Benzer şekilde عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ayetinde⁶⁷⁰ *yemîn* müfret ancak *şemâil* çoğuldur. Bunun sebebi, yemin lafzında وَيُولُونَ الدُّبُرَ örneğinde⁶⁷¹ bulunduğu gibi çoğul manasının kastedilmiş olabileceği ya da *yeminden* doğu kastedilip güneşin doğuşu olan nokta tek kabul edildiğinden müfret olmuştur. Son tevile göre *yemîn* tek, *şemâil* ise güneşin durumuna göre birden fazla durumu içermektedir. Ayrıca Araplar bir cümlede peş peşe iki çoğul getirdiklerinde وَجَعَلَ الطُّلُمَاتِ وَالنُّورِ ayetinde⁶⁷² olduğu gibi bazen birini çoğul diğerini de müfret bırakabilmektedir.⁶⁷³ Yine benzer şekilde مِنَ الثَّمَرَاتِ⁶⁷⁴ cem‘i kille olarak gelmiştir. Ancak yağmurla ortaya çıkan meyveler çok olmasına rağmen kelime neden bunun yerine الثَّمَارِ ya da الثَّمُورِ şeklinde cem‘i kisre vezninde gelmemiştir? Bunun hikmeti dünyada olan meyvelerin ahiret meyvelerine nazaran azlığına dikkat çekme ve ahiret hayatının önemini göstermektir.⁶⁷⁵

Bir başka örnek; وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا⁶⁷⁶ ile فَكَلَّا مِنْ حَيْثُ ayetlerinin⁶⁷⁷ her ikisi de siyâk olarak kendilerinden önce gelen گَلَى وَرَوَّجَكَ الْجَنَّةَ ayetine atıf olmalarına rağmen hangi hikmetten ötürü ilkinde *vâv* diğerinde *fe* harf-i atıf olarak gelmiştir? Bunun nedeni, A‘râf suresindeki örnekte olduğu gibi cümle içinde kendisine atfedilen fiil şart durumundaysa ve atfedilen şey de ceza konumundaysa o vakitte ceza, birinci cümleye yani şarta *vâv* harfiyle değilse *fa* harfiyle atfedilir. Buna göre burada اسْكُنْ/uskun, girdiğin bu yerde kal ve buradan başka bir yere ayrılma, anlamındadır. Aynı şekilde uskun bir yere girmeyen kimseye “Buraya gir ve orada kal” anlamında da kullanılabilir. Bakara suresindeki bu emir, Hz. Âdem’in (a.s) cennete girmesinden sonra verilmiştir. Buna göre uskun emrinden kasıt onun orada kalıp, iyice yerleşmesinin istenmesidir. A‘râf sûresinde ise Âdem’in (a.s) cennete girmeden önceki durumu aktarılmaktadır. Bu emirden kasıt da onun cennete girmesidir.⁶⁷⁸

Son bir örnek olarak اَدْعَوْهُمْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ⁶⁷⁹ ayetinde⁶⁷⁹ ikinci kısım isim cümlesi olarak fiil olan ilk kısma atfedilmiştir. İsim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi ancak bir

⁶⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru ‘l-kebîr*, 2/49.

⁶⁷⁰ en-Nahl 16/48.

⁶⁷¹ el-Kamer 54/45.

⁶⁷² el-En‘âm 6/1.

⁶⁷³ Râzî, *et-Tefsîru ‘l-kebîr*, 20/34-35.

⁶⁷⁴ el-Bakara 2/22.

⁶⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru ‘l-kebîr*, 2/103.

⁶⁷⁶ el-Bakara 2/35.

⁶⁷⁷ el-A‘râf 7/19.

⁶⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru ‘l-kebîr*, 3/5.

⁶⁷⁹ el-A‘râf 7/193.

hikmetten dolayı uygun olur. Buradaki fayda fiil sığasının tekrar tekrar oluş halini, ismin ise devam ve sürekliliği ifade etmesidir. Buna göre müşrikler bir sıkıntıya düştüklerinde putlarına yalvarırlardı. Ancak hayatları rahat içindeyken herhangi bir şey yapmaz susarlardı. Buradaki atfın hikmeti de “O putlara dua etmeniz ya da susmanız arasında bir fark yoktur.” denilmesinde saklıdır.⁶⁸⁰ Bu şekilde fiildeki teceddüt ve isimdeki devamlılık ayetin manasında birleşmiştir.

Râzî'nin luğavî anlamda dil felsefesine ait konularda getirdiği bazı hikmetler sûfî yorumlar içerebilmektedir. Buna besmeleden önce istiâze çekilmesindeki amaç ve hikmeti irdelemesi örnek verilebilir. Buna göre istiâzenin hikmeti, insanın kalbine şeytanın attığı bir takım gizli anlamlar ve o kişi haricinde kimsenin muttali olamayacağı vesveselerin şerrinden yaratıcıya sığınmadır. Kul istiâze ile “Duyulabilen her şeyi duyan ve gizli kapaklı her şeye vâkıf olan Allah'ım! Sen, şeytanın bana yaptığı vesvesedeki amacı biliyorsun ve bundan beni korumaya ancak sen güç getirebilirsin. Lütfunla beni ondan koru!” demek istemiştir. Allah'a en güzel sığınma ise ilim, amel ve halin bütünleşmesi ile gerçekleşir. Zira kul ilim elde ettikçe kendisine lazım olan dini ve dünyevî faydaların tamamını elde etmekte ya da zararların bütünü gidermedeki acizliğini görmektedir. Böylece kul, her anlamda zararları Allah'tan başka kimsenin kendisinden uzaklaştıramayacağına kanaat getirince kalpte buna dair bir hal meydana gelmektedir. Bu hal ile kişi yaratıcıya karşı ne kadar aciz olduğunu görmek ve bu durum kişinin Allah'a karşı mütevazi olmasını gerektirmektedir. Kulun kalbinde oluşan bu hal onun dilinde de bir takım değişikliklere yol açmakta ve bu değişiklik neticesinde kul Allah'tan onu her türlü beladan korumasını, iyilik ve güzellikleri ona vermesini istemektedir. Râzî'ye göre işte bu dileme en güzel istiâze ile ifade edilebilmektedir. Bu durumda istiâzedeki en temel nokta kulun ilkin Allah'ı, akabinde de nefsini bilmesidir. Kulun Allah'ı bilmesi, O'nun her şeyi bildiğini ve mutlak anlamda cömert olduğunu kavramasıdır. Kalbinde şüphe olan kişinin istiâzesinin çok sağlıklı olamayacağı da ortadadır. Ayrıca her insan kendisinin hak bir din ve sağlam bir inanç üzere olduğunu, küfür ve cahilliğe rıza göstermediğini iddia eder. Bu iddianın doğruluğu sadece kişinin gayret ve iradesiyle olsaydı bu durumda bu iddiadaki herkesin hakkı bulan kişiler olması

⁶⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/74-75. Buna benzer diğer bazı hikmet örnekleri için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/74-75; 10/94; 12/44, 137-138; 20/90; 22/5; 25/126; 26/52, 80; 28/156, 172, 194, 206, 216-217; 29/78-79, 83; 31/131.

gerekirdi. Ancak nice zeki kişilerin yaşamları boyunca tek bir şüpheye takılı kalıp ömürlerini heba ettikleri, yanlış oldukları ortada olmasına rağmen apaçık burhan ve kesin bilgi sandıkları nice delillere sarılıp bu hal üzerine ölüp gittikleri görülmüştür. Bu nedenle kulun, doğru yol üzerinde olmasını sağlaması için Allah'a sığınması gerekmektedir.⁶⁸¹ Bu anlamda kuldun beklenen Allah'ın kendi üzerindeki onca emek ve hikmetlerini göz ardı etmeyerek yaradanına karşı boynunu büküp ona sığınmasıdır.

Râzî tefsirinde belâğat ilişkili olan birçok değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak çalışma bağlamında işlenen konuların hikmetle ilişkilendirilmesi gerektiğinden bu bağlamda daha çok takdim ve te'hîr konusunun çok fazla işlendiği görülmektedir. Bu nedenle özellikle bu konu ile ilgili Râzî'nin dile getirdiği hikmet içerikli yorumları verilmeye çalışılacaktır. Nitekim Râzî gerek sure gerekse de ayet içinde bazı şeylerin neden önce ya da sonra geldiği meselesini hikmet bağlamında ele almaktadır. Örneğin ayetinde⁶⁸² كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ insanlar içinde ortaya çıkan hayırlı ümmetin iyiliği emredip kötülüğü vazgeçirmeye çalıştığı ve onların Allah'a inandıkları söylenmektedir. Allah'a iman her şeyden öncelikli olmasına rağmen bu ayette tebliğin önce gelmesindeki hikmet nedir? Bunun nedeni ümmet-i Muhammedi diğer ümmetlerden ayıran vasfındandır. Zira Allah'a inanma bütün ümmetlerin ortak yönüdür. Ancak burada bu ümmetin diğer ümmetlerden üstün kılındığı bildirilmektedir. Bu yönden “en hayırlı ümmet” olmakta etkin olan durumun her ümmette olan Allah'a imandan farklı bir şey olması gerekmektedir. Burada etkin olan husus bu ümmetin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker konusunda diğer ümmetlerden ileri olmasıdır. Allah'a iman ise bu ümmetin tesirinin etkin olmasının gereğidir. Zira imansız hiçbir ibadet hayırlı konumda olamaz. Bu hikmetten ötürü iyiliğe yönlendirmek Allah'a imandan önce kullanılmıştır.⁶⁸³ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَحِينَ الْبَأْسِ

⁶⁸¹ Diğer bazı gerekçeler için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 1/62-63, 80-81.

⁶⁸² Âl-i 'İmrân 3/110.

⁶⁸³ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 8/157-158.

⁶⁸⁴ el-Bakara 2/177.

uzuvlarla yapılan amellere nazaran üstün olduğuna dikkat çekmektir.⁶⁸⁵ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى اَيْتİNDE⁶⁸⁶ savaşta katılmama konusunda ruhsat verilenler aktarılırken körler, topallardan önce zikredilmiştir. Bunun hikmeti körlerin mazeretinin savaşta katılsalar bile devam edeceğidir. Ancak total öyle değildir. Onlar süvari olabilir, ok atabilir ya da savaşta kendisinden istifade edilebilecek bir işte kullanılabilirler.⁶⁸⁷

Allah اَللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاتِلٍ وَجَفَانٍ اyetinde⁶⁸⁸ suyla ölü toprakları dirilttiğini ve nice hayvanın da su ihtiyacını karşıladığını zikretmekte ve hemen akabinde insanoğlunun da bu ihtiyacının karşılandığından bahsetmektedir. Râzî'ye göre burada insanların en sonda gelmesinin hikmeti onların hayatının idamesinin, hayvanlara ve toprağın canlılığına bağlı olmasındandır. Bunların ihtiyaçları karşılandığında insanoğlunun da ihtiyacı karşılanmış gibidir.⁶⁸⁹ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اyetinde⁶⁹⁰ süsleme ve nakışlar binalarda bulunduğundan *mehârib* sözcüğü *temâsild*en önce getirilmiştir. Kazanlar/kudûr pişirme aleti, çanaklar/çifân da yeme aleti ve yemeden önceki pişirme eylemini ifade etmektedir. Buna göre çanaklar/çifân lafzı hangi hikmetten dolayı kazanlar/kudur sözcüğünden önce zikredilmiştir? Allah, bu ayet bağlamında hükümdar ve meliklere ait binalardan bahsedince o saraylarda uzanan sofraların ve çanakların büyüklüğünü işaret etmeyi dilemiştir. Zira çanaklar evlerde bulunur ancak kazanlar bulunmazlar. Bu nedenle onlara taşınmazlar/râsiyât denmiştir.⁶⁹¹

لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي اyetinde⁶⁹² peygamberlik iman, namaz ve zekatın hemen ardından zikredilmiştir. Peki Peygamberliğe imanın ibadetlerden önce olması gerekmez miydi? Bunun hikmetiyse Yahudilerin sadece namaz kılıp zekat verdikleri takdirde kurtulacakları zanlarını bertaraf etmedir. Zira onlar bu ibadetleri yapmalarına rağmen ısrarla bazı peygamberleri yalanlamaya devam ediyorlardı. Bu nedenle ayetin bu şekilde olmasındaki amaç onların namazı ikâme edip zekatlarını vermekle birlikte mutlaka bütün peygamberlere inanmanın gerekli olduğuna dikkatlerini çekmedir.⁶⁹³ يَا أَيُّهَا

⁶⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/35.

⁶⁸⁶ el-Fetih 48/17.

⁶⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/82.

⁶⁸⁸ el-Furkân 25/49.

⁶⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/80; 163.

⁶⁹⁰ es-Sebe' 34/13.

⁶⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/215.

⁶⁹² el-Mâide 5/12.

⁶⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/147.

arasından buralara daha çok nüfuz edebilecek varlık cinlerdir. Bu yüzden Rahmân sûresinde cin öncelenmiştir. Ancak imkân dâhilinde Kur'ân'ın bir benzerini getirme noktasında insanlar cinlerden önceliklidir. Bu nedenle İsrâ suresinde insanlar lafzı cin lafzından önce gelmiştir. Böylece Allah, iki yerde de bahsi geçen işleri yapmaya kim daha muktedir ise onu öncelemiştir.⁷⁰²

2.4. Kur'ân İlimleri Açısından Hikmet

Râzî tefsirinde, Kur'ân ilimlerinden sayılan bazı konular hakkında hikmet içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Bunlar Kur'ân'ın lafzıyla ilgili üslup özellikleri, parça parça indirilişindeki hikmetler, bazı ayet ya da surelerin neden tekrar ettiği gibi hikmetlerdir. Bazen Kur'ân'ın anlamıyla ilgili olan bazı ayetlerin muhteva, tertip ve sıralamalarındaki incelikler, ayetlerde bir harfin/kelimenin başka bir ayette neden farklı geldiği gibi Kur'ân'ın metin içindeki ahenk ve üslubundaki inceliklerin arandığı tenâsübündeki hikmetler, müteşâbih ve mukattaa harflerinin bulunmasındaki sırlar ve müşkil gibi görülen ayetlerin bulunmasındaki gibi hikmetler böylece tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bazen de Kur'ân'ın tarih içerikli ilimlerinden olan kıssaların onda bulunmasındaki faydalar da bu anlamda incelenmektedir. Bu kısım içinde Râzî'nin bu meseleler bağlamında yaptığı hikmet içerikli yorumlar ele alınacaktır.

2.4.1. Uslûbu'l-Kur'ân

Uslûb sözlükte tarz, metot, tutulan yol, yön, usul ve sözü ifadede takip edilen yöntem⁷⁰³ anlamına gelmektedir. Aynı vakitte konuşmacının konuşmasındaki yöntemine de üslup denmektedir. Terim olarak konuşanın cümlelerini kurarken ve sözcüklerini seçerken izlediği konuşma tarzı ya da konuşmacının cümledeki anlamları ve amaçları dile getirirken onu diğerlerinden ayıran kendine mahsus aktarma metodu demektir. Böylece üslup, konuşma anında kullanılan lafızların tercihinde ve sözlerin diziliminde izlenen yöntemi ifade etmektedir. Buna göre Kur'ân'ın kendi içinde cümleleri oluştururken ve sözcüklerin seçiminde diğer eserlerden onu ayıran kendine mahsus metoduna üslûbü'l-

⁷⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/100. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/51; 5/34; 11/8, 71; 12/125; 13/93-94; 25/153; 26/44; 27/158; 28/194; 29/82, 144; 30/48-49.

⁷⁰³ Cevherî, "slb", 550; İbn Manzûr, "slb", 1/473.

Kur'ân denilmektir.⁷⁰⁴ Kur'ân öncesi inen diğer ilahi kitaplarda olduğu gibi, Allah tarafından kullarına indirilen son ilahi metnin de kendine has bir üslubunun olması gayet tabii bir durumdur. Nitekim Kur'ân'ı okuyan bir insan onun içindeki zengin muhtevayı, derin anlamları ve kişinin kalbini etkileyen söylemin tesirinden kendini kurtaramaz. Bu nedenle Kur'ân ilimleri sahasında telif edilen i'câzu'l-Kur'ân literatürü kitabın kendine mahsus üslubuna sahip olmasının üzerinde önemle durmuş ve bu alanda önemli eserlerin oluşmasına yol açmıştır.

Râzî de tefsirinde Kur'ân'ın üslubundaki acıcılık ve insanı yormayan metodundan söz etmektedir. Nitekim ona göre herhangi bir konuda uzun okumalar yapma ya da aynı ilim dalında bir husus üzerinde uzun uzadıya çalışmalarda bulunma, doğası gereği insanda bir bıkkınlık uyandırmaktadır. Kur'ân da, her ne kadar ilahi bir metin de olsa iki kapak arasında duran bazı sözlerden müteşekkildir. Onun üzerinde derinlemesine çalışmalar yapan ve içinden herhangi bir mesele hakkında bir hüküm ortaya koymaya çalışan biri ancak Kur'ân'ı uzun uzadıya incelemeye tabi tutarak bu isteğine ulaşabilir. Diğer kitaplarda bu tür çalışmalar, insana bir bıkkınlık, güçlük ve kasavet hali oluşturabilmektedir. Hatta kitabın üslubundaki kolaylık veya zorluğa göre eserin okunması yarıda bırakılabilmektedir. Râzî'ye göre Kur'ân kendisinde barındırdığı kendine mahsus üslup özelliğinden insana bu türden bıkkınlık verecek şeyleri kendisinde barındırmamaktadır. Zira Kur'ân tevhid, ahkam, kıssa ve ahlak gibi konuları birbirine katarak vermektedir. Kur'ân'ın bu üslup özelliğiyle kişinin kalbi ilmin bir kısmından başka kısmına ya da bir konu hakkındaki bir meseleden başka bir meseleye geçerken hoşnut olur. Böylece insanda ilme dair bir arzu, merak, şevk ve istek doğar. Nitekim Râzî'ye göre Kur'ân'ı araştıran bir kişi onun üzerinde araştırmalar yapıp derinlemesine çalıştığında, onda bulunan bu üslup özelliği sayesinde bir şehirden başka bir şehire yolculuk yapan ya da bir bahçeden başka bir bahçeye geçmekte olan bir insanın hissiyatını duymaktadır.⁷⁰⁵ Nasıl ki içindeki merak dürtüsüyle yeryüzünde şehirden şehire dolaşan insanoğlu gittiği her memlekette farklı şeylere tanıklık ediyorsa benzer şekilde, Kur'ân'ın bir ayetinde tevhid işlenirken hemen ardından bir kıssa ya da ahkâmın verilmesiyle bir anda kendini farklı bir dünyada bulur. Bu şekilde kişi hem bu konular arasındaki

⁷⁰⁴ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424/2004), 443.

⁷⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 7/3; 17/109.

bağlantıyı bulmaya çalışmakta, hem de aynı konular üzerinde durulmasından kaynaklı insanda oluşabilecek bıkkınlıktan uzaklaştırılmış olmaktadır. Bu durum metnin iç yapısı ve dinamiğinden kendine özgü bir akıcılıkta kazandırmakta ve ilahi hitaba muhatap olanların, konular arasına serpiştirilmiş olan tevhid mesajlarının veya verilmek istenen dolaylı tavsiyelerin kulların zihinlerine yerleştirilmesi sağlanmış olmaktadır.

Kur’ân da bulunan mevcut üslup özelliklerinden biri de kendisinde terhîb ifade eden va’îd içerikli ayetlerden sonra tergîb yani va’d içeren bir ayetin gelmesidir. Râzî’ye göre Kur’ân’ın bu şekilde bulunmasında birçok fayda ve hikmet vardır. Zira Allah bu üslupla kullar arasında adaletini gözettiğini göstermekte ve böylelikle inkarda ısrar edenlere onların azaba müstahak oldukları ayetlerle hükmedilmekte aynı şekilde imanını ikame edip bu yolda sebat eden müminlere de verilecek nimetler hatırlatılmaktadır. Bu üslupla kâfirler sürekli imana çağrılmakta ve müminler de yaşadıkları sürece ümit ve korku arasında gidip gelmektedirler. Ayetlerle terhîb içerikli ayetler geldikçe mümin kul kendini sınamakta, silkelemekte ve imanını tazelemek için elinden gelen çabayı göstermesi gerektiği kendisine hatırlatılmaktadır. Bu nedenle Allah da rahmeti hususunda korku ile ümit arasında bir konum gözetmekte ve bu şekilde bunu dengede tutarak terhîb sonrası hemen ardından tergîb içerikli ayet göndermektedir. Kur’ân da bu denge ile inmekte böylece müminler her an tetikte olmaktadırlar. Ayrıca Râzî’ye göre bu durum Allah’ın va’dinin O’nun rahmetinin, va’îdinin ise hikmetinin tamlığını göstermektedir. Zira bu va’d ile mümin kullarına olan şefkat ve rahmetinin ne derece olduğu gösterilmektedir. Kur’ân’da bulunan bu üslup mükellef kulda bir irfana sebebiyet vermekte,⁷⁰⁶ bu durumun kitapta tekrar tekrar oluşuyla kişi böylelikle Allah’a daha da yakınlaşmaktadır.

2.4.2. Aksâmu’l-Kur’ân

Aksâm, sözlükte sağ el, sağ taraf, yemin ve kuvvet gibi anlamlara gelen “kasem” kelimesinin çoğuludur.⁷⁰⁷ Dini bir terim olarak kasem, insanın bir şeyi yapıp yapmayacağı ya da bir meselede haklı olup olmadığı konusunda muhatabını ikna etmek gayesiyle Allah’ın isimlerini anarak kuvvetlendirdiği sözlü ifadeye denmektedir.⁷⁰⁸ Buna

⁷⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/148; 6/65.

⁷⁰⁷ Cevherî, “ksm”, 940; İbn Manzûr, “ksm”, 11/478-484.

⁷⁰⁸ M. Bahaeddin Yüksel, “Kur’ân’ın Dilsel Yapısıyla İlgili Kavramlar”, ed. Ali Rıza Gül – Ali Karataş, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 107-108. 91-142.

göre yemin bir eylemin fiiliyata dökülmesi noktasındaki kararlılığa ya da herhangi bir iddiaya doğruluk, kesinlik ve güçlülük katmak için bazı özel cümlelerle yapılır. Allah'ın adının bu söze eşlik edilmesiyle O'nun üzerine yemin edildiğinden, bunun yapılması lazımdır. Buna göre aksâmu'l-Kur'ân; Kur'ân'da geçen yeminlerle alakalı bilgileri konu edinen ve bunlara çeşitli yönlerden ele alan bir ilimdir.

Kur'ân Arapça olduğundan Arapların adet edindiği, tanıdığı, aralarında konuştukları üslup özelliklerini içermesi doğaldır. Aksi durumda Arapların kendilerinin bile bilmediği ya da aşına olmadıkları bir üslupla muhatap olmaları söz konusu olurdu. Böylelikle Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri içinde barındırdığı yeminler olmuştur.⁷⁰⁹ Râzî de, tefsirinde Kur'ân'ın bu özelliğinden bahsetmektedir. Nitekim ona göre, Kur'ân'da herhangi bir şeyin haber verilip doğruluğunun yeminle teyidi, o haberin şaka içermediğinden, bu konuda ciddi olduğundan ve onun kesinkes meydana geleceğinin gerçek bir husus olduğunu vurgulamak içindir. Bu tür bir üslupla iletişim kurulmasındaki hikmet, peygamberin Arapların zaten bildikleri, kendilerince aşına oldukları bir hitapla onlarla diyaloga geçilerek, onların elçiye meyletmesinin kolaylaştırılmasıdır. Zira haberi yeminle tekit ve teyit etmek, Arapların adet edindikleri huylardan biridir. Râzî'ye göre yeminin bir diğer hikmeti insan tabiatının böylece göz önünde bulundurulmasıdır. Zira insan tabiatı kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Bazısı aklî ve hakikî burhanlarla bir şeyi kabul ederken bazısı da ancak yemin gibi iknâî şeylerle inanabilmektedir.⁷¹⁰ Nitekim Kur'ân, her iki tür kişilik tabiatına hitap eden pasajlarla doludur. Örneğin Yâsîn suresinin başında Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliği yeminle birlikte ortaya konulmuştur. Kâfirler onun peygamber olduğuna inanmadıklarından bunun ispatının delil ile sabit olması gerekmektedir. Bu nedenle sure, ikna edici bir üslup olan yemin ile başlamıştır.

Râzî'ye göre Kur'ân'da özellikle belli başlı bazı şeyler üzerine yemin edilmesinin Hz. Muhammed'in (a.s) risâletinin gerçekliğine de delil olmaktadır. Onun aktardığına göre Araplar yalan içeren bir yeminin dünya için bir yıkım ve afet olabileceğini düşündüklerinden, yalan yere yemin etmekten çekindiklerinden söz etmektedir. Bu nedenle yıldızları ilah edinen bazı kâfirlerin, bu yıldızların peygamberi cezalandıracağını söylemelerine rağmen Hz. Muhammed'in (a.s), Allah'ın bildirdiği şekilde Kur'ân da bu

⁷⁰⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2006), 2/1048.

⁷¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/90; 21/206.

yıldızlara yemin etmeye devam etmesi ve buna rağmen ona bir şey olmaması, aksine gündün güne de toplumda değeri ve gücünün artması onun peygamberliğinin bir göstergesi olmakta ve kâfirlerin ona inanmalarını sağlamaktadır. Ayrıca bahsi geçen yemin, toplum nezdinde emin olduğu müsellemler olan ve yalan söylediği görülmeyen bir kişinin dilinden ortaya çıkınca, kulaklar bunu dinlemeye daha meyilli olmaktadır. Bu nedenle Allah bu hikmetten dolayı, insanların aşına olduğu ve bildikleri bir yöntemle Kur'ân'da Arapları⁷¹¹ muhatap alması gayet tabii bir durumdur.

Kur'ân'da Allah, kendi ismiyle birlikte diğer bazı şeylere de yemin etmektedir. Bazen bu yeminlerde Allah kendi ismine yemin ederek, “*Öyleyse, Rabbine kasem olsun ki, şüphesiz onları tabi oldukları şeytanlarla beraber mahşerde toplayacağız. Ardından hepsini diz üstü çökmüş halde cehennemde hazır bulunduracağız.*” örneğinde⁷¹² olduğu gibi konunun önemine dikkat çekmektedir. Allah bazen kendi ismiyle birlikte başka şeylere yemin etmekle, “*Yerin ve göğün Rabbine yemin olsun ki, sizin konuşmanız ne kadar kesin ve gerçekse Kur'ân'ın vuku bulacağını dile getirdiği bu olaylarda işte o kadar kesin ve gerçektir.*” örneğinde⁷¹³ olduğu gibi ismine izafe ettiği şeyin değerini yüceltmektedir. Allah'ın yemin ettiği şeyler (el-Fecr 89/1-5; eş-Şems 92/1-8; et-Tîn 95/1-3; el-Âdiyât 100/1-8)⁷¹⁴ bir takım dünyevî maslahatlar bulundurduğundan bunlara da yemin edilmiştir. Râzî, Kur'ân'da Allah'ın kendisi dışında yemin ettiği şeylerde, bunların O'nun vahdaniyetine ve varlığına delil olması bakımından çok açık argümanlar içerdiğine vurgu yapmaktadır. Özellikle bu tür şeylere yemin edilmesindeki hikmet, kulları yemin edilen şeyler üzerine düşünmeye sevk etme ve bunların dini ya da dünyevî faydalarının pek çok olduğuna dikkat çekmedir.⁷¹⁵ Bu nedenle bu yeminlere muhatap olan kula düşen bunların arkasındaki hikmetin peşine düşme ve bunlar üzerinde uzun uzun tefekkürde bulunarak Allah'ın vahdaniyetine ve âlemdeki kudret tecellilerini görmeleridir.

⁷¹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/36-37, 103.

⁷¹² Meryem 19/68.

⁷¹³ ez-Zâriyât 51/23.

⁷¹⁴ Nitekim Allah bu ayetlerde sırasıyla; fecre, zilhicce ayının ilk on gecesine (haccın on gecesine), Allah'ın var ettiği her eşyadan çifte ve teke, geceye; güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığa, aya, gündüze, geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yeryüzüne ve onu yapana, nefse ve ona insan biçiminde şekillendirene ve ona iyilik ve kötülüklerini ilham edene; incire, zeytine, Sina dağına, güvenli şehir olan Mekke'ye ve Allah yolunda savaşılan at gibi şeylere yemin etmektedir.

⁷¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/147; 32/61, 171-172.

2.4.3. Tencîmu'l-Kur'ân

Dağıtmak, parça parça etmek anlamında olan *necceme* fiilinin⁷¹⁶ masdarı olan tencîm, Kur'ân'a izafe edildiğinde; Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'e (a.s) parça parça indirilmesini ifade eden bir terim olmaktadır. Vahyin mahiyeti, peygamberin Cebrail'den (a.s) vahyi nasıl aldığı, Kur'ân'ın iniş süreci, keyfiyeti ve onun nasıl inzal olduğu hakkında Kur'ân ilimleri eserlerinde oldukça malumat bulunmaktadır. Bu anlamda Kur'ân'ın toptan veya parça parça inen kısımları hakkında bu eserlerde bazı bilgiler bulunmaktadır.⁷¹⁷

Râzî de, tefsirinde Kur'ân'ın bir defada değil de parça parça inmesinin hikmetleri hakkında bazı bilgiler vermektedir. Öncelikle vahyin toptan değil de peyderpey inişi kullar açısından bir rahmettir. Zira Kur'ân tek defada inmesi durumunda, yükümlülükler bir anda çoğalmış olacağından bunları kabul edip yapmak insanlara zor ve ağır gelir. Bunun aksine ayetlerin parça parça ve özellikle olaylar akabinde inmesiyle hem gelen hükümlerin kavranması hem de vahyin anlaşılması daha kolay olmaktadır. Böylece Kur'ân'ın parça parça inmesinin bir hikmeti "*İnkar edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.*" ayetinde⁷¹⁸ ifade edildiği üzere vahyin peygamberin kalbine iyice yerleşmesini sağlamadır. Bu durum dolaylı olarak vahyin, sahabelerin gönüllerine sinmesi açısından da bu şekildedir. Ayrıca vahye şahit olan müminler, herhangi bir konudaki soru veya isteklerinin Kur'ân tarafından cevaplandırıldığını gördüklerinde, dine karşı bir ünsiyet hissetmekte ve böylece din ve hayata dair konularda daha fazla basiret sahibi olmaktadır. Bu durumda onların dine karşı sebat etmelerine ve kalplerinin Hz. Muhammed'le (a.s) bir bütün olmalarını sağlamaktadır. Kur'ân'ın azar azar inmesindeki bir diğer hikmet, peygamberin böylelikle Cebrail (a.s) ile iletişiminin devam etmesi ve vahyin gelmesinin sürekliliğiyle ona güç ve kuvvet verilmesidir. Böylece peygamberin üzerine yüklenen bu ağır yük sebebiyle maruz kaldığı eza ve cefalara tahammülü ona daha kolay gelmektedir. Kur'ân'ın parça parça inişindeki başka bir hikmet de, müşriklere meydan okunan hususun bu şekilde devamlılık arz etmesidir. Zira Kur'ân, onlara meydan okurken kendisinin bir parçası kadarıyla bir

⁷¹⁶ Cevherî, "ncm", 1120; İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, "ncm", 483.

⁷¹⁷ Bu konular hakkında geniş bilgiler için bk. Zürcânî, *Menâhîlu'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 29-56; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988), 22-62.

⁷¹⁸ el-Furkân 25/32.

muarezedede bulunmuştur. Vahyin ayet ayet inişi ile onların acziyeti her defasında yüzlerine vurulmuş olmaktadır.⁷¹⁹

Kur'ân parça parça inerken, Cebrâil'in (a.s) peygambere öğrettiği şekilde sureler halinde vahiy katiplerince yazılmaktaydı. Böylelikle Kur'ân tek bir sure halinde değil de kendi içinde bazı bölümlere ayrılmış şekilde günümüze ulaşmıştır. Kur'ân'ın muhteva olarak sureler halinde parça parça olmasında da birçok hikmet vardır. Öncelikle yazarlar yazdıkları eserleri bölümlere ayırırlar. Kur'ân'ın da buna uygunluğu okuyucu nezdinde bir kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca kısımlara ayrılmamış bir eseri baştan sona okumaktansa onun bir bölümünü okuyabilmek bir kolaylıktır. Bu şekilde Kur'ân'ın bir bölümü ya da bir suresini bitirip diğer farklı kısımlarını okumaya karşı mümin daha bir şevk duyar. Bu durum Kur'ân'ın sürekli okunmasına ve onun öğrenilmesine karşı iştiyak ve arzunun artmasını sağlamaktadır. Ayrıca Kur'ân'ı hıfzeden bir kimse her bir sureyi ezberlediğinde, Allah'ın inzal ettiği kitaptan bir bölümü öğrenmiş olduğuna kanaat getirir. Bu durum onun gözünde değerli gözüktür ve bundan dolayı da oldukça sevinir.⁷²⁰ Böylece Kur'ân'ın sureler şeklinde bölümlenmiş olması onun okunup anlaşılmasına yardımcı olmuş ve onun kolaylıkla ezberlenmesine de büyük katkıları olmuştur.

2.4.4. Tekrâru'l-Kur'ân

Tekrâr yinelemek, yenilemek, tekrarlamak ve bir şeyi diğerinden sonra birkaç kez yapma anlamına gelmektedir.⁷²¹ Tekrâru'l-Kur'ân, bir Kur'ân ilmi olarak bazen Kur'ân'da bulunan bir kelimenin, bir sözün ya da bir ayetin tamamının tekrarlanmasını ifade etmektedir. Nitekim Kur'ân'da bazı ifade kalıpları, bir kısım ayetler -aynı surede ya da farklı surelerde- ve bazı kıssalar tekrar edilmiştir. Kur'ân'ın bu üslup özelliği belâgat ve fesâhat açısından bir kusur değil bilakis onun iç dinamiğinin bir güzelliği ve zenginliğidir.⁷²²

Kur'ân'da bulunan bu tekrarları Râzî de tefsirinde, yeri geldiğinde açıklamaktadır. Öncelikle ona göre Kur'ân'da amaçsız bir tekrar yoktur ve herhangi bir hikmet ve fayda

⁷¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/87; 24/69, 222.

⁷²⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/108.

⁷²¹ Cevherî, "krr", 994; Cürcânî, "et-tekrâr", 69.

⁷²² Ahmet Öz, "Kur'ân'ın Dâhili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar", ed. Ali Rıza Gül – Ali Karataş, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 190-194. 181-226,

içermeyen tekrar da bir tür kusurdur.⁷²³ Bu sebeple Râzî, Kur’ân içinde tekrar hissettiği her kelime, ayet ve konuyu bu açıdan ele almakta ve tekrara konu olan meseleyi anlam açısından ayete kattığı zenginlik ve konunun hikmet içeren yönlerini izah etmeden geçmeme eğilimindedir.

Râzî, Kur’ân’da bulunan tekrarların genelde ya geldiği ayet bağlamında konunun farklı bir yönüne dikkat çekme, meselenin ayrı bir mana ve yönünün olduğunu gösterme şeklinde ya da ayetin anlamının teyit ve tekit edilmesi şeklinde olduğunu söylemektedir. Kur’ân’da yer alan tekrarların, ayetin siyâkında geldiği her konumda çeşitli anlamlar ifade etmesine ve böylece vurgu olarak dikkatlerin farklı bir yöne çekilmesine örnek olarak *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* “Gök ve yerlerde olan şeyler O’nundur.” sözcüğünün Nisâ sûresi 4/131 ve 132. ayetlerinde üç kez tekrar edilmesi örnek verilebilir. Râzî’ye göre bu tekrarın bir hikmeti vardır. Nitekim bu tekrarların ilki Nisâ suresi 130. ayetinde, karı koca boşandıkları takdirde Allah’ın her birine lütfundan ihsan edeceğinin ifade edildiği yerdedir. Buradaki *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ifadesinden maksat Allah’ın kerem ve cömertliğinin genişliğini teyit etmektir. Böylece boşanan çiftlere, ayrıldıktan sonra sabretmeleri gerektiği ve Allah’ın arz ve genişliğinin onlara hatırlatılmasıyla onlara rablerinin ihsan ve lütuflarının eksilmeyeceği ifade edilmektedir. Bunun hemen akabinde *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ayetinin⁷²⁴ gelmesindeki gaye de Allah’ın itâat edenlerin ibadetlerinden ve asilerin günahlarından münezzeh olduğu, O’nun şanının taatlerle artmayacağı ve O’na karşı işlenen günahlarla noksanlaşmayacağıdır. Buradaki *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ifadesinin tekrar edilmesindeki hikmet, O’nun zâtı gereği hiçbir şeye muhtaç olmadığını takrir etmektir. Son tekrar ise *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ayetindedir. Bu son tekrardaki maksat ise Allah’ın onları var etmeye ya da yok etmeye her türlü kadir olduğunu bildirmektir. Buna göre ayetin anlamı; “*Şayet Allah’a asi olursanız O sizi tamamen yok edip ortadan kaldırmaya ve kendisine ibadetle meşgul olacak başka bir topluluğu getirmeye güç yetirebilmektedir.*” şeklindedir. Bu durumda son tekrardaki gaye; Allah’ın her şeye kudretinin yettiğini iyice ortaya koymaktır. Kısaca bu ayetlere bakıldığında aynı sözcüğün üç yerde tekrar edilmişindeki hikmet, tekrarın geldiği her konumda farklı bir anlam taşımasıdır. Bundan dolayı Râzî’ye göre ayetteki muradın -

⁷²³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 29/270,

⁷²⁴ “Şayet inkâr ederseniz bilin ki yer ve göklerde her ne varsa hepsi Allah’ındır.” en-Nisâ 4/131.

tekrarsız- bir kere verilmesi yerine, tekrarlarla üç farklı yerde verilmesiyle anlamın farklı yönlerine dikkat çekilmesi daha güzeldir. Bu durumda her bir söyleyiş bir tekrar olmamakta böylelikle bu yinelemeler, ayetin farklı bir yönüne vurgu yapılmasını sağlayarak insanların konuya daha çok dikkat kesilmesi sağlanmaktadır. Nitekim Râzî'ye göre bu tekrar ile insanlar, Allah'ın yer ve gökleri yaratmasındaki yüce sır ve hikmetlere daha fazla odaklanarak O'nun insanlar üzerindeki kudret ve ihtişamını daha fazla hissedebilmekte ve böylece gaflet halinden kurtulmaya daha çok çabalamaktadır. Râzî burada Kur'ân'ın genel esaslarından birine de temas etmektedir. Bu esasa göre, insanların akıl ve düşüncelerinin yaratıcı dışındaki şeylerle meşgul edilmesinden alıkonulup, marifetullahı sevk edilmeleri gerekmektedir. Bu gayeyi gerçekleştirmeleri sebebiyle ayetteki tekrarlar boşuna değildir.⁷²⁵ Ayetteki bu üç yinelemeyle, Allah'ı insanlar üzerindeki azameti ve kudreti üzerinde daha fazla odaklanılması sağlanmakta, böylece O'nun daha iyi bilinmesine yol açmaktadır. Bu türden tekrara son bir örnek olarak قَوْلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ayetinin Bakara suresi 2/144, 149 ve 150. ayetlerindeki tekrar verilebilir. Bunun da benzer hikmetleri mevcuttur.⁷²⁶ Buna göre Allah her bir tekrarda ayetlerin her birine farklı anlamlar yüklemektedir. Faydalar her defasında farklı olduğundan bu türden faydaların hasıl olması için gerek ayet içi bağlamda tekrar gerekse ayetlerin toptan tekrarı güzel olmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'da şüpheleri izale etme, iyice anlatma ve anlamı teyit için bu türden bir anlatıma gereksinim duyulmuştur. Böylelikle tekrarın amacı tekrarlanan şeye odaklanılmasını sağlama, muhatabı sakındırma, uyarma ve ilgili mesajın unutulmasını önleme ve böylelikle teşvik edip ibret alınmasını sağlamadır.

Ayetlerdeki tekrarların, dikkatleri bir yöne çekmeyi ifade etmesine bir başka örnek olarak اذْ وَاعِدْنَا مُوسَىٰ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ⁷²⁷ ile اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ⁷²⁸ ayetlerinin sonları verilebilir. Burada ilk ayet Allah'ın Sina dağında Musa (a.s) ile olan kırk günlük sözleşmesinden, ikinci ayette ise Musa peygamberin apaçık deliller getirdiğinden söz etmektedir. Her iki ayetin sonları birbirinin aynı şekilde “*Yahudilerin buzağıyı rab edinip bunlara tapındıkları*” şekliyle sona ermekte, böylece burada bir tekrar söz konusu olmaktadır. Râzî'ye göre bu tekrardaki

⁷²⁵ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 11/56-57.

⁷²⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 4/125-126.

⁷²⁷ el-Bakara 2/51.

⁷²⁸ el-Bakara 2/92.

hikmet, Yahudilerin her durumda aynı olduğunun vurgulanmasıyla, Hz. Muhammed'in (a.s) kendi zamanında yaşayan Yahudilere karşı sabırlı olmasının bu şekilde tavsiye edilmesidir. Allah burada, Muhammed (a.s) dönemindeki Yahudilerin tutum ve davranışlarının bir benzerini aktararak, onların atalarının inatçı ve peygamberleri inkarda öncü olduklarını, hatta nebileri öldürdüklerini hatırlatmaktadır. Nitekim Musa'ya (a.s) verilen onca apaçık mucize ve hakikate rağmen Yahudiler, buzağıya tapabilmişlerdir. Bu durum Râzî'ye göre akıl alacak bir iş değildir. Bütün bunlara rağmen, Musa (a.s) sabırla onları hak yola davete devam etmiştir.⁷²⁹ Böylelikle ayet sonunun tekrar edilmesindeki hikmet; kâfirlerin vasıflarının ne derece benzer olduğunu her iki peygamber üzerinden gösterilmesi ve onca kesin delillere rağmen inkara düşen bu güruha karşı Musa'nın (a.s) sabrettiği gibi, Muhammed'in (a.s) de sabır gösterip sebât etmesinin gerektiğinin öğütlenmesidir.

Râzî, bazen birebir tekrarlanan kelime veya ayetler değil de anlam olarak aynı anlamı ifade eden tekrarların da hikmetini aramaktadır. Örneğin *بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ* *وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* ile *بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ* *وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* ayetleri⁷³¹ benzer şeyleri ifade ettiğinden, anlam olarak bir tekrar söz konusudur. Râzî'ye göre bunun çözümü ilk ayetten maksadın, kendileriyle anlaşma yapılan ve anlaşmayı bozan müşriklerden Allah ve elçisinin beri olduğu ve var olan ahdin geri alındığının ultimatom içeren bir muhtıra ile haber verilmesidir. İkinci ayette ise, sözleşmeyi bozmayı gerektiren şeyin onların şirk ve küfürlerinin olduğuna dikkat çekme ve böylelikle müşriklerle olan muahedenin/dostluğun sona erdiğinin ve onlara karşı bir tehdidin artık var olduğunun tüm insanlara açıkça ilan edilmesidir. Ayrıca Tevbe suresinden bir önceki sure olan Enfâl'in son ayetlerinde, Müslümanların birbirleriyle dost olmalarının ve müşriklerden uzak durmalarının gerekliliği zikredilmektedir. Tevbe suresinin ilk ayetlerindeki ultimatom da bu sonla uyumluluk arz etmektedir. Bu durumda sure başında

⁷²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 3/170.

⁷³⁰ "Allah ve Rasûl'ünden, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bir ultimatomdur!" et-Tevbe 9/1.

⁷³¹ "... Allah ve Rasûl'ünden bütün insanlığa yapılan bir duyurudur: Allah ve Rasûl'nün bundan böyle müşriklerle bir alakası kalmamıştır!" et-Tevbe 9/3.

mağfiret ve bağışlaması olduğundan bu iki ayette Allah şirk dışındaki günahların bağışlanacağını teyit etmektedir. Sonuçta buradaki tekrar tekit ve bu tür şeylerde mümini iyice sakındırma içindir.⁷³⁸ Böylelikle insanlar için değer atfeden şeylerin bu şekilde tekrarı onların fayda ve maslahatını içermektedir.

Aynı şekilde besmelede الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ denildikten sonra aynı lafızlar Fâtiha suresinde de yinelenmiş ancak aynı sure içinde *Allah, rab* ve *mâlik* gibi isimler tekrar etmemiştir. Râzî'ye göre buradaki hikmet, Allah'ın kullarına olan rahmet ve şefkatının diğer yönlerden olan lütuf ve ihsanlarına nazaran çok daha fazla olduğunu böylece teyit edip, göstermektir.⁷³⁹ Bunun başka bir örneği هُمُ الْمُفْلِحُونَ اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ayetinde⁷⁴⁰ mevcuttur. Bu ayette اُولَئِكَ/işte onlar lafzının iki kere tekrarlanması hikmet hidayetinin müminlere mahsus olduğu gibi kurtuluş ve felâhın da ancak onlara tahsis edildiğine dikkat çekmedir.⁷⁴¹ Bazen de ayette bulunan bazı edatlar tekrarlanmıştır. Örneğin حَتَّمَ اللهُ اَعْيُنَهُمْ وَاعْيُنَهُمْ وَاعْيُنَهُمْ وَاعْيُنَهُمْ ayetinde⁷⁴² اَعْيُنَهُمْ harf-i cerrinin üç kere geçmesindeki hikmet kalp ve kulaklardaki mühürün şiddetli oluşunu göstermek içindir.⁷⁴³ Bu da bir tekit içermedir.

Tekit ve teyit ifade eden tekrarlardan bazıları bir ayetin başka bir yerde birebir yinelenmesi şeklindedir. Örneğin اُولَئِكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ayeti⁷⁴⁴ Bakara suresi 2/134 ile 141. ayetlerinde aynı şekilde tekrar edilmiştir. Râzî'ye göre buradaki tekrardan amaç meselenin önemine bu şekilde vurgu yapmaktır. Zira mekan, durum ve zamanlar değiştikçe bir ayetin tekrar edilmesinde ona göre bir abeslik bulunmamakta⁷⁴⁵ ve her yeni durumda olayın farklı bir yerine vurgu yapılmaktadır.

Ayetin tamamının birebir tekrarına, اَلَا رَبُّكُمْ نُّكَدِّبَانِ ayetinin Rahmân suresinde otuz bir kez tekrarlanması da örnek verilebilir. Râzî'ye göre bu tekrardaki hikmet, ayetin ilk geçtiği yerde anlatılmak istenen hususun iyice anlaşılıp zihinlere yerleşmesini

⁷³⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16/124.

⁷³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 1/196.

⁷⁴⁰ “İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır.” el-Bakara 2/5.

⁷⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/32.

⁷⁴² “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır.” el-Bakara 2/7.

⁷⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/49.

⁷⁴⁴ “Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilmezsiniz.”

⁷⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/82.

sağlamaktır. Burada ilk olarak bu ayetlerin tekrarından önce neden ayetlerin bu kadar çok sayıda tekrar edildiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu ayetlerin otuz bir kez tekrarlanmasındaki hikmet konusunda Râzî bir değerlendirmede bulunmamakta bunu taabbudî meseleler arasında saymaktadır. Ona göre Kur'ân'da hangi sebebe binaen bunların otuz bir kez geçtiği ve bilhassa niçin bu sayının takdir edildiğinin gerekçesini ortaya koyma noktasında insan aklının ulaşabileceği bir şey yoktur ve bu tür taabbudî meselelerde işin aslını Allah'a bırakmak ve meseleyi mümkün merteye çok fazla irdelemek sağlıklı olmalıdır. Buna rağmen buradaki tekrarların kendi bağlamında bir anlam ifade ettiği ortadadır. Bu nedenle Râzî bu konuda yapılan bazı görüşlerden söz etmektedir. Bu görüşler genelde hurûfiliği çağrıştıran türde değerlendirmelerdir. Bir görüşe göre; bu ayetlerin geçtiği ilk yerdeki anlam bağlam açısından değerlendirildikten sonra, gelen diğer otuz tanesindeki hitaplar tamamen cin ve insanlara yöneliktir. Genelde kullara olan nimetler hoşnut olunmayan şeylerin izale edilmesi ve arzulanamayan amacın elde edilmesidir. Hoşlanılmayan şeylerin en büyüğü cehennem azabıdır. Bunun yedi kapısı vardır. İnsanlar nezdinde arzu edilen maksadın en yüce ve en mükemmeli ise cennet nimetleridir. Bunun da sekiz kapısı vardır. Bu durumda yedi kapıyı kapatıp, sekiz kapının hepsini açmak, bir ikram ve nimettir. Bunu insan ve cin sınıfına oranladığımızda sayı $(7+8) \times 2 = 30$ otuza çıkmaktadır. Râzî bunu aktarmakla birlikte bu görüşü zayıf addetmektedir. Râzî'nin hakkında değerlendirmede bulunmadığı bir diğer görüş ise şudur;

“Cehennem kapıları yedidir ve Rahmân suresi 55/31 ile 44. ayetleri arasında Allah'ın ateşten sakındırma ile alakalı yedi ayeti geçmektedir. Ardından Rahmân suresi 46. ayetinde de iki cennetten bahsedilmektedir. Her cennetin müttakiler için açılan sekiz kapısı mevcuttur. Surenin başından tehdit içeren ayetlerine kadar olan kısmındaysa *إِلَّا رَبُّكُمْ تُكذِّبُونَ* ayetleri sekiz kez tekrarlanmıştır. Bu durumda sayı otuz bir olmaktadır. Nimetlerin akabinde zikredilen ilk ayet asıldır, diğerleri ise tekrardır.”⁷⁴⁶

Râzî her ne kadar tekrar edilen ayetlerin hepsini kendi bağlamında neyi ifade ettiğini söylememişse de tekrarların, ilk ayette vurgulanan mananın zihinlere iyice yerleşmesini

⁷⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/85-86. Kur'ân'daki tekrarların gereğinin tekit ve teyit olduğuna dair diğer örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/25; 14/125-126; 15/29-30; 16/102; 18/8; 29/52. Bununla birlikte Bakara suresi 122 ile 47. ayet birebir aynı şekilde ve 123 ile 48. ayetlerse ufak farklılıklarla benzer şekilde tekrar edilmiştir. Buna rağmen Râzî'nin bununla ilgili herhangi bir yorum ve tefsiri mevcut değildir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/30. Aynı durum Me'âric suresi 29-33 ile Mü'minûn sûresi 5-8 ayetleri arasındaki dört ayet içinde geçerlidir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/115-116.

sağlamak olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda bu tekrarların amacı genelde teyit ve tekittir.

2.4.5. İ‘câzu’l-Kur’ân

Zayıflık, eksiklik, güçsüzlük anlamındaki acz kökünden türeyen i‘câz, zayıf düşürmek, acze düşürmek, âciz bırakmak manasındadır.⁷⁴⁷ İ‘câzu’l-Kur’ân ise, Kur’ân’ın tüm insanlara meydan okuduğu noktalarda kendi benzerini getirme konusunda mahlukatı âciz bırakması⁷⁴⁸ demektir. Nitekim peygamberlerin mucizeleri de bir tehdâf içermekte ve insanların bir benzerini getirmeleri noktasına onları acze düşürmektedir.⁷⁴⁹ Kur’ân’ın bu yönden bir mucize olduğu noktasında bir ihtilaf yoktur. Ancak i‘câzın nasıl gerçekleştiği noktasında farklı düşünceler mevcuttur.⁷⁵⁰

Râzî de tefsirinde Kur’ân’ın i‘câzını belli açılardan değerlendirmiştir.⁷⁵¹ Ona göre Kur’ân, bütün ilimlerin kaynağı ve temelidir. Kelam ve fıkıh ilminin tamamı ondan alınmıştır. Usulü fıkıh, nahiv, dil, zühd, tasavvuf ilimleri, ahirete ait bilgiler ve güzel ahlak prensipleri de Kur’ân’da mevcuttur. Kur’ân, fesâhatin bütün çeşitleriyle zirveye ulaşmıştır. Bu anlamda bazı ayetlerde geçen tehdâf/mezdan okuma Kur’ân’ın bu yönünü de içermektedir. Ancak her açıdan üstün niteliklere sahip bu kitabın tek defada inmesi gerekmez miydi? Böylece tehdâf daha güçlenmez miydi? Râzî, نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ayetinde⁷⁵² neden *enzelnâ* değil de *nezzelnâ* denildiğini incelerken bu hususu ele almaktadır. Öncelikle bunun hikmeti bu vasatta anlatılmak istenenin, Kur’ân’ın parça parça indiriliyor olmasıdır. Râzî, bu noktada müşriklerin iddiasını da aktarır;

“Kur’ân, Allah katından ve insanların metotlarından farklıysa onun tek defada inmesi gerekirdi. Örneğin hatipler yazdıklarında, şairler şiirlerinde hadise, çeşitli ihtiyaç ve vuku bulan yeni durumlara göre bir takım değişikliklere gidebilmektedir. Yazarların kitaplarını, şairlerin divanlarını tek defada ortaya koymadıkları aşikar olduğundan, Allah katından olduğu iddia edilen bu kitabın insanların aşına

⁷⁴⁷ Cevherî, “‘acz”, 735-736.

⁷⁴⁸ Zürcânî, *Menâhilu’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 459.

⁷⁴⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/1001.

⁷⁵⁰ Bu konudaki geniş bilgi için bk. Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/1001-1024; Zürcânî, *Menâhilu’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 460-523.

⁷⁵¹ Çalışmanın ana gayesi Râzî’nin bu tür ilimlere dair yaptığı hikmet içerikli değerlendirmeler olduğundan onun i‘câz hakkındaki yorumlarını incelememekteyiz. Râzî’nin i‘câz hakkındaki görüşleri için bk. Kahveci, *Fahreddin er-Râzî’nin “Meftâihu’l-Ğayb” Adlı Tefsirinde Ulûmu’l-Kur’ân*, 129-141.

⁷⁵² el-Bakara 2/23.

olduklarından farklı bir tarzda tek defada (Furkân 25/32) indirilmesi gerekmez miydi?”

Râzî müşriklerin itirazını وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁷⁵³ ayetini bağlamında değerlendirerek konuyu tehdî ayetlerine bağlar. Buna göre Allah, bu ayet ile onlara meydan okumakta böylelikle Kur’ân’ın onları i‘câz eden yönüne dikkat çekmekte, ayrıca tedricen indirilen kitabın insanın takatını aşan tarafına vurgu yapmaktadır. Zira parça parça indirilen Kur’ân ya insanın gücü nispetinde olan şeylerdendir ya da değildir. Eğer kulun gücü dâhilindeyse o vakit bunun benzerini ya da ona yakın şeyi yapabilmeleri gerekmektedir. Şayet insanoğlunu aşan bir yönü var ise o vakit Kur’ân’ın tedricen indirilişi de mucize kapsamındadır.⁷⁵⁴

Râzî, tehdî ayetlerinde tenâsüb açısından hikmet aramaktadır. Buna göre tehdî ayetleri olarak bilinen قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ⁷⁵⁵ ile قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ⁷⁵⁶ ayetlerinde bakıldığında ilkinde sureyle meydan okuma *min mislihi* sözcükleriyle, ikinci ayette ise *mislihi* şeklinde *minsiz* gelmiştir. Râzî’ye göre bu iki ayetin bu şekilde gelip meydan okunmasındaki hikmet, Hz. Muhammed’in (a.s) yaşadığı sürece hiç kimseden eğitim görmediğine ve -bir kitap karıştırmayan- ümmî bir peygamber olduğuna dikkat çekmektir. Buna göre قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ⁷⁵⁵ ayetinde; “*Haydi!! Onun gibi eğitim görmemiş ve bir kişiye öğrenci olarak ilimlerle meşgul olmamış biri tarafından bir sure getirin.*” anlamında tehdîde bulunulmuştur. قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ⁷⁵⁶ ayetinde ise farklı bir konuya temas edilerek, Allah’ın benzerinin istenildiği surenin bizzat kendisinin mucize olduğuna dikkat çekilmektedir. Zira insanlar ne kadar eğitim görse ve aldıkları bu eğitim üzerinde uzun uzun tefekkür edip düşüncelere dalıp emek de verseler onların bu sureye denk gelebilecek herhangi bir sure getirmeleri mümkün değildir. Bu nedenle Yunus suresi 10/38 ayetinde “*Öyleyse bunun benzeri bir sure hadi getirin!*” şeklinde bir meydan okuma vuku bulmuştur.⁷⁵⁷ Bakara suresi 2/23 ayetinde ise Hz. Peygamber (a.s) gibi eğitim görmemiş yani ümmî olma şartıyla benzer bir parçanın getirilmesi şeklinde bir tehdî mevcuttur.

⁷⁵³ “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içindeyseniz onun benzeri bir sure de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; şayet iddianızda samimi iseniz!” el-Bakara 2/23.

⁷⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/107-108; 17/79.

⁷⁵⁵ el-Bakara 2/23.

⁷⁵⁶ Yunus 10/38.

⁷⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 17/78.

Bu bağlamda Râzî'nin ayetler arasında aradığı tenasüp örneklerinden biri, benzer konumlarda olan bir kelimenin bir ayette marife başka bir ayette nekire oluşudur. Örneğin *فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا* marife, *فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* ayetinde⁷⁶³ marife, *فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا* ayetinde⁷⁶⁴ ise nekire gelmiştir. Her iki ayette de *nâr* kelimesini *وَقُودُهَا* *وَالْحِجَارَةُ* cümlesi nitelemesine rağmen birinin marife diğerinin nekire şeklinde kullanılmasının hikmeti, Bakara suresinin Mekkî olması münasebetiyle cehennem ateşinin ne olduğunun muhataplara bu ayetle öğretilmesi, Tahrîm suresinin ise Medenî oluşundan cehennem ateşinin önceki ayetlerle bilinmesindedir.⁷⁶⁵ Böylelikle bu surede *nâr* sözcüğü nekire gelmesiyle, önceki ayetlerde bahsi geçen lafzın delalet ettiği şey öğretildiğinden nekireyle işaret edilen şeyin zihinlerde öğrenilen ve bilinen cehennem olduğu anlaşılmış olmaktadır. Yine aynı bağlam içinde *فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* ayetinde taşlar ve insanların cehennem yakıtı olduğu zikredilmektedir. Ayetin siyakından insanların cehennem yakıtı olmasının nedeni anlaşılmaktadır. Bu ayette taşların cehennem yakıtı oluşunun hikmeti, müşriklerin bu taşları yontarak putlaştırmaları ve böylece onlara ibadet edip bunlarla Allah'a eş tutmalarınıdır. Onlar, tanrı edindikleri bu taşlara taparak bunların kendilerini zararlardan koruyacaklarını ve bu şekilde onların şefaatlerine nail olacaklarını inanmışlar ve böylece müşrikler putlara olan ibadetleriyle taşlarla kendilerini bir nevi birleşmişlerdir. O derece güvendikleri taştan putların onlarla birlikte yanacağını görmeleri onlara büyük bir acı vermektedir. Böylelikle Allah, bu taşları onların azap nedeni saymış ve onları derin bir üzüntü içinde bırakmıştır. Kâfirlerin bu üzüntüsüne sebep olan taşları da cehennem ateşinde kızdırılmış halde onlara yapıştırmıştır.⁷⁶⁶ Netice olarak kâfirler, şefaatlerini umdukları, çok güvendikleri putlarının kendileriyle birlikte ateşe katıldığını gördüklerinde büyük bir hüsrana uğrayacaklardır. Yoksa burada amaç taşa azap edildiğinin vurgulanması değildir. Bu hikmetten ayetin siyâkında insanlarla birlikte taşlar yan yana kullanılmıştır.

Râzî'nin ayet içi tenâsubte aradığı bazı örnekler, bağlam açısından anlam birlikteliğidir. Örneğin *فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* ayetinde⁷⁶⁷ hüznün ve korku ifade eden lafızlar art arda gelmektedir. Râzî'ye göre bunun hikmeti, korkunun gelecekle hüznün de geçmişle alakalı

⁷⁶³ el-Bakara 2/24.

⁷⁶⁴ et-Tahrîm 66/6.

⁷⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 2/112.

⁷⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 2/112-113.

⁷⁶⁷ “İman edenler ile Yahudiler, Sâbiîler ve Hristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değildir.” el-Mâide 5/69.

meselelere ait oluşundandır. Zira Allah'a iman edip sâlih amel işleyen kimselerde, kıyametin dehşetli hallerini görme esnasında herhangi bir korku olmayacaktır. Ayrıca onlar dünyada tadamadıkları lezzetlere hayıflanma noktasında da mahzun olmayacaklardır. Dünyada kaybettikleri şeyler ahirette onlara verileceklerin yanında hiçbir şeydir. Ahirette katbekat daha leziz ve üstün tatlara kavuşacaklardır. Bu nedenle bu kişiler birçok şey ellerindeyken infak ettikleri, dünyevî lezzetleri tadabilecekken bunlardan uzak durdukları için de mahzun olmayacaklardır.⁷⁶⁸ Böylece ayette sâlih kullara cehennem anlamında bir korkularının olmayacağı ve dünyada ahirete ait yatırımlar yaptıklarından burada kaçırdıkları haz ve lezzetlerden de hayıflanmayacakları bu üslupla ortaya koyulmaktadır.

Râzî'nin ayet içinde Kur'ân'ın inceliklerine dair aradığı bazı örnekler Allah lafzıyla yan yana kullanılan bazı kavramlar üzerinedir. Örneğin وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ayetinde⁷⁶⁹ Allah'a kulluk emredildikten sonra ebeveyne iyi davranma hususunda bir emir gelmiştir. Bu ayette Kur'ân'ın temel amaçlarından biri olan tevhid vurgulandıktan hemen sonra bilhassa anne babaya iyilikte bulunma emredilmiştir. Râzî'ye göre Allah'a şirk koşulmaması istendikten sonra anne babaya ihsanda bulunulmasının istenmesinin hikmeti, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkından sonra kişi üzerinde en çok emeği olanların anne babası olmasındandır. Zira, ebeveyn çocuğun olmasında temel sebeptir. Bu nedenle anne babanın çocuk üzerinde bulunan iyilikleri herkesten daha kapsayıcıdır. Onlar dışındaki insanların çocuk üzerinde sadece terbiye ve eğitim konusunda bir iyiliklerinden söz edilebilir. Ayette bu sıralamanın takip edilmesinde Râzî'nin aktardığı bir diğer hikmet, ebeveynin çocuklarına verdikleri nimet ve iyilikler karşılığında tıpkı Rableri gibi herhangi bir beklenti içerisine girmemeleridir. Nasıl ki Allah, kuluna verdiği nimet ve ikramlar hususunda bıkip usanmıyorsa aynı şekilde ebeveynler de çocukları kendilerine asi olsa bile, evlatlarına ihsan ve ikramda bulunmaktan vazgeçmemektedirler. Bu tür sebeplerden ebeveyn hakkı, tanrı hakkından hemen sonra gelmekte,⁷⁷⁰ anne babaya iyilik ve ihsan öncelikli olmaktadır. Bunun bir başka örneği هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ ayetinde⁷⁷¹ deve sözcüğü lafzatullaha izafe edilmiştir. Bunun hikmeti *beytullah* tamlamasına Allah'ın evi denildiği gibi deve sözcüğünde de onun

⁷⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/45.

⁷⁶⁹ el-Bakara 2/83.

⁷⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/150-151; 20/148.

⁷⁷¹ el-A'râf 7/73.

yüceliğini ve şerefini göstermek için böyle bir izafe olmuştur. Böylece Allah'ın evinin şanı yüceltildiği gibi, Sâlih'in (a.s) devesi de aynı payeye ermiş olmaktadır. Râzî'ye göre bunun bir diğer hikmeti, Sâlih peygamberin kavminde bir mucize olarak ortaya çıkan bu devenin aracısız yaratılmasına ya da devenin bu kavim için bir hüccet oluşuna dikkat çekmek için de böyle bir izafe yapılmış olabilir.⁷⁷²

Râzî bazen de siyâk olarak anlamsal bütünlük arz edecek konularda hikmetler aramaktadır. Örneğin *فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ* ayetinde⁷⁷³ ayet içi bütünlük olarak kâfirlerin helak oluşundan hemen sonra özellikle farklı bir neslin yaratılacağından bahsedilmektedir. Râzî'ye göre bunun hikmeti böylece Allah'ın kudretine işaret edilmek istenmesidir. Zira böylelikle ayet, kâfirler nezdinde son derece önemli ve büyük bir hadise olarak sayılan, helak olmalarının ya da beldelerinin alt üst edilmelerinin, Allah katında büyük bir olay olmadığına dikkat çekmektedir. Allah için asi ve şımarık kullarını helak edip onların yerine iman eden ve kurallarına daha saygılı bir topluluk var etmek -bu ayetle ifade edildiği gibi- son derece kolaydır.⁷⁷⁴ Buna bir başka örnek olarak *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ الْأَرْضِ خَلِيفَةً* ayeti⁷⁷⁵ verilebilir. Bu ayette Allah'ın istişarede bulunmaya ihtiyaç duymadığı halde meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağından bahsetmektedir. Râzî'ye göre buradaki hikmet, Allah'ın kullarına bu şekilde insanların aralarına istişare etmeleri gerektiğini öğretmek istemesidir. Aynı ayet bağlamında Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratma isteğine meleklerin itirazvari sözleriye, onların insanların kan akıtmaları ve fesatlarına rağmen yaratılmalarındaki hikmetin ne olduğunu anlama isteğidir. Ayrıca Râzî'ye göre meleklerin bu sorusu Allah'ı ta'zim noktasında bir mübalağa içermektedir. Zira rabbini çok seven ve ona aşırı bağlı kul, O'na asi olacak birinin olmasını istemez. Bu soru ile melekler, böyle bir varlığın yaratılma isteğine hayret ettiklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece melekler kendilerinin zaten rablerinin her dilediğini yaptıklarını, emirlerini ikiletmediklerini buna rağmen asi ve ifsat eden bir topluluğun hangi hikmete binaen yaratılacağını hayret ederek sormuşlardır.⁷⁷⁶

⁷⁷² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/133.

⁷⁷³ “Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz bütün imkânları kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmurlar indirip evlerinin altından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik. Biz onları, günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller yarattık.” el-En‘âm 6/6.

⁷⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/132.

⁷⁷⁵ el-Bakara 2/30.

⁷⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/152-155, 160. Râzî tefsirinde bu bağlamda ele alınan diğer bazı örnekler için bk. *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/211-212; 2/93-94; 3/152; 5/36, 58, 145; 6/124; 7/113; 8/62; 11/21; 12/115-116;

Râzî'nin ayet içi tenâsubunda aradığı bazı örnekler ise yine bağlam içinde takdir ettiği bazı anlam ve farazi soruların sorulması üzerinedir. Genelde ayette “Şu takdir ya da anlamdan dolayı neden bu şekilde değil de şu şekilde geldiği?” ya da “Neden böyle dedi?” şeklinde sorulan soruların akabinde bunların hikmet ve faydalarının arandığı örneklerdir. Örneğin Allah, Fâtiha suresi 1/2 ayetinde *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعَالَمِينَ* yerine neden *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* dememiştir. Bunun bazı hikmetleri vardır. Ancak Râzî bu hikmetleri bazı öncüller zikrettikten sonra aktarmaktadır. Buna göre âlimler, muhdes varlıkların meydana gelmelerinde bir yaratıcıya muhtaç oldukları noktasında ittifak halindedirler. Fakat muhdesin mevcudâtını sürdürme noktasında, varlıklarını devam ettirecek başka bir şeye ihtiyaç duyup duymadıkları noktasında farklı görüşler mevcuttur. Bazı kişiler şeylerin mevcudâtını sürdürme noktasında herhangi bir nedene muhtaç olmadıkları görüşünü iddia etmektedirler. Bilakis tanrı, o şey varlığını sürdürdüğü sürece onun devamını sağlayan ve halini düzelten kimsedir. Bu nedenle Allah'ın *رَبِّ الْعَالَمِينَ* sözü, tüm âlemin varlığını devam ettirme hususunda kendisine muhtaç olduğuna dikkat çekmedir. Böylece ayette *hâlik* yerine *rab* lafzının zikredilmesi, âlemlerin vücuda gelmesi noktasında bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunun ispatını ve varlığın mevcudâtını devam ettirme noktasında da bunları idame ettiren ve terbiye eden birisinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle Allah dışında her şeyin vücuda gelmesinde ve varlığını koruyup devam ettirmesinde O'ndan müstağni kalamayacaklarına dikkat çekmek adına bilhassa *rab* kelimesi zikredilmiştir.⁷⁷⁷ Ayrıca aynı ayette *اللَّهُ* denilip *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ* denilmemesinin hikmeti Râzî'ye göre ilk ifadenin birçok açıdan daha evlâ oluşudur. Zira ikinci ifade bunu söyleyen kişinin hamd etmeye kadir olduğunu göstermektedir. Ancak ilk ifade Allah'ın hamd edicilerin hamdından ve şükredicilerin şükründen evvel de hamde layık olduğunu ifade etmektedir. Buna ilaveten bu ifade hamdın Allah'ın mülkü ve hakkı olduğunu ve kullarına olan sonsuz lütuf ve ihsanlarından ötürü hamde müstahak yegane varlığın O olduğunu da ifade etmektedir.⁷⁷⁸

Râzî'nin tefsirinde bu bağlam dâhilinde aradığı bir diğer örnek Fâtiha suresinin son ayetindedir. Nitekim bu ayette Allah katında makbul sayılan grup tek çatı altında *أَنْعَمْتَ*

15/168; 16/94, 125, 150, 169; 17/72, 138; 19/104; 20/184; 23/10, 180; 24/16-18, 126-127, 153; 25/44, 128, 152, 160, 195; 26/8, 18, 91, 196; 27/90; 28/34-35, 75, 87, 115, 116-117, 129, 136, 175, 197, 206, 228-229, 241, 265; 29/22, 28, 32, 45, 61, 78, 85-86, 94, 114, 119, 126, 134, 142-143, 144, 148, 155, 230-231, 261, 274; 30/6, 42, 182; 31/171, 193; 32/15, 36, 48, 102, 170.

⁷⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 1/149-150.

⁷⁷⁸ Bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 1/179-180.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ/Nimet verdiklerin olarak verilmiş ancak reddodulan kısımlar ise وَالصَّالِينَ وَلَا سَاطِئِينَ/Sapmışların yolu şeklinde iki sınıfa ayrılarak verilmiştir. Allah'ın birini tek, diğerini ise iki sınıf halinde tasnif etmesinin hikmeti, ilk grubun ilim ve amel birlikteliğini sağlayarak Allah'ın nimetinin kendilerine tam olarak ulaştığı grup olmalarındandır. Zira bunlar hakkı zatı itibarıyla bilip onunla amel ettikleri ve bununla hayrı birleştirdiklerinden “*Nimet verilenlerin yolu*” şeklinde nitelenmişlerdir. Buradaki amel şartı bozulursa وَمَنْ يَفْعَلْ مُؤْمِنًا مَنَّعًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ ayetinde⁷⁷⁹ ifade edildiği üzere onlar fâsiklardır ve gazaba uğrayanların yolundan kasıt bunlardır. İlim şartı bozulduğunda ise فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ayetinde⁷⁸⁰ ifade edildiği üzere bunlar dalalette olanların yoludur.⁷⁸¹ Böylelikle Allah'ı ilim cihetiyle bilerek ve bu ilmini amele dökerek bunları birlediklerinden tek bir sınıf olarak nitelenmişlerdir. Allah'ı bilme noktasında bir kusur olursa bu ilim eksikliğinden bunlar delalette, ilmi olup Allah'ı bilmesine rağmen amel cihetinden kusurluysa o vakit gazaba uğrayanlar sınıfına dâhil olmaktadır.

Râzî'nin bu bağlam içinde aradığı bazı örnekler, bir ayette bulunan bazı şeylerin diğer bazı ayetlerde neden bulunmadığıdır. Örneğin إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ayetinin⁷⁸² tertibinde hem *lâ yuhlifu* hem de *lafzatullâh* gelmiştir ancak لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ayetinde⁷⁸³ sadece *lâ tuhlifu* denilmekle yetinilmiştir. Râzî'ye göre bunun hikmeti Âl-i 'İmrân suresi 3/9 ayetinin ta'zîm konumunda olmasındandır. Zira ulûhiyyet, mazlumun hakkını almak için haşır ve neşrin varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle Allah lafzıyla birlikte bunun zikredilmesi daha evladır. Aynı durum Âl-i 'İmrân suresi 3/194 ayetinde mevcut değildir. Buradaki konum ise kulun rabbinden kendisine yardımıyla lütufta bulunmasını ve günahlarının bağışlanmasını istediği bir makamdır. Bu nedenle kul burada muhatap sığınağıyla istekte bulunmuştur.⁷⁸⁴ Buna son bir örnek olarak وَبَنَتْ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ayetinin⁷⁸⁵ tertibinde erkeklerin *kesîr* lafzıyla, kadınların ise herhangi bir şeyle vasıflanmaması verilebilir. Bunun hikmeti erkeklerin toplum nezdinde daha fazla tanınmış olmaları ve onların çokluklarının görünür/bilinir olmasındandır. Bu nedenle ayet adeta erkeklere uygun

⁷⁷⁹ “Bir mü'mini kasten kim öldürse onun cezası içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazaplanmış ve onu lânetlemiştir.” en-Nisâ 4/93.

⁷⁸⁰ “Haktan ayrıldıktan sonra sadece sapıklık (delâlet) vardır.” Yunus 10/32.

⁷⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/212.

⁷⁸² Âl-i 'İmrân 3/9.

⁷⁸³ Âl-i 'İmrân 3/194.

⁷⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/158-159.

⁷⁸⁵ “... Ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilen yayan ...” en-Nisâ 4/3.

olanın tanınma/bilinme, şöhret ve ortaya çıkıp görünme olduğuna, bayanların da gizlenme ve adının sanının anılmaması gerektiğine bir dikkat çekmedir.⁷⁸⁶ Râzî verdiği bu örnekler bağlamında Kur'ân'ı oluşturan ayetlerin, kendi arasında bulunan insicam ve bağın sağlamlık ve mükemmelliğine vurgu yapmakla, bunun kitabın bir i'câzı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

2.4.7. Müteşâbihu'l-Kur'ân

Karışık, net ve açık olmayan, birbirine benzeyen anlamındaki şibh⁷⁸⁷ kökünden türeyen müteşâbih lafzın kendisiyle gizlenmiş olan ve anlaşılıp kavranması hiç umulmayan şey,⁷⁸⁸ iki şeyin bir diğeri sanılacak şekilde birbirine benzeşen ve karışıklığa götüren benzerlik manasındadır. Terim olarak ise ne anlatmak istediği ve hangi manaya geldiği ilkin anlaşılması zor olan, lafzında veya manasında bir kapalılık bulunan, anlamı akılla kavranması son derece güç ve mana olarak birden fazla anlama muhtemel olduğundan açıklamaya muhtaç olan şeylere denilmektedir. Kendisinde teşâbüh bulunan lafız bazen farklı bir ayet bağlamında farklı anlamlara da gelebilmektedir. Muhtemel olduğu anlamlar açısından kastettiği anlam neredeyse birbirine eşit derece de olduğundan her bir anlama yönelmede bir kapalılık mevcuttur. Başta Allah'ın sıfatları olmak üzere, ahiret halleri, arş, kürsü, levh-i mahfuz, sidre-i münteha gibi ancak mahiyetini Allah'ın bildiği kavramlarla birlikte ayet başlarındaki mukattaa harfleri Kur'ân müteşâbihlerinin başında gelmektedir. Alimler arasında müteşâbihlerin tevil edilip edilmeyeceği noktasında Âl-i 'İmrân suresi 3/7 ayetinden yola çıkarak bazı tartışmalar mevcuttur.⁷⁸⁹ Kur'ân ilimlerinde müteşâbihin karşıtı olarak muhkem kavramı kullanılmaktadır. Bu ise mana olarak farklı bir anlama muhtemel olmayan açık ayetlerdir ve kendisiyle kastedilen anlam tahsis, tevil ve nesih gibi tebdil ve tağyirden korunan ayetlerdir.⁷⁹⁰

⁷⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 9/132. Râzî tefsirinde bu bağlamda ele alınan diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 1/199-200, 226; 2/63, 64, 112, 142; 3/65; 86-87, 90; 6/75, 124, 142; 7/150, 166; 8/151-152; 11/21; 12/175; 13/27; 16/39, 122; 17/155, 181; 19/38; 20/36, 90; 23/171; 24/98; 25/42, 55, 60, 80-81, 88, 102, 160, 164-165, 204; 26/15, 41, 80; 27/42; 28/111, 118, 134, 227, 230; 29/57, 93, 127, 145-146; 30/17, 101, 120; 31/173-174, 189-190; 32/200.

⁷⁸⁷ Cevherî, "şbh", 581.

⁷⁸⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 199.

⁷⁸⁹ Müteşâbih hakkında geniş bilgi ve hakkındaki tartışmalar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/112-155; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/647-670; Zürcânî, *Menâhîlu'l-İrfân*, 422-442; Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 281-286.

⁷⁹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 205.

Kur'ân da kategorik olarak müteşâbih ve muhkem ayetler içermesinin bazı hikmetlerinden söz edilmektedir. Râzî de bu konuda birçok hikmet aktarmaktadır. Buna göre müteşâbih ayetlerin varlığıyla, bunların üzerinde araştırma yapan kimsenin, aklî delillere müracaat etmesi gerekmektedir. İnsanlar bu şekilde taklitten kurtulur ve delillerle istidlal yapma gereksinimi duyarlar. Şayet Kur'ân tamamen muhkem içerikli olsaydı o vakit aklî delillere pek ihtiyaç duyulmaz, bu durum da insanı atalet, cehalet ve taklitle sevk ederdi. Ayrıca Kur'ân'da müteşâbih ayetlerin varlığı kişiyi bu tür ayetlerin nasıl tevil edileceği ve bazı ayetleri diğerine tercih yollarını öğrenmesini gerektirmektedir. Böyle bir kazanım ancak nahiv, belâgat ve fıkıh usûlü gibi birçok ilimlerin öğrenilmesiyle mümkündür. Bu gereksinim Hz. Peygamber'in (a.s) vefatı akabinde henüz emekleme döneminde olan bu ilimlerin, kısa bir sürede geliştirilmesine de ön ayak olmuştur. Kur'ân'ın bu muhtevasının İslâmî ilimlerin gelişmesine doğrudan bir etkisi olmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da müteşâbihlerin varlığı doğru bilgi ve hakka ulaşmanın daha güç ve meşakkatli olmasını, zorluluğun fazla oluşuysa *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا* *الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ* ayetinin⁷⁹¹ de ifade ettiği gibi daha çok sevabı gerekli kılmaktadır. Bu türden ayetlerin mevcut olmasıyla her mezhep müntesibi, Kur'ân'dan kendi kanaat ve mezhebine destek verecek ve fikirlerini teyit edecek şeyleri aramak zorunda kalmaktadırlar. Onların bir şey bulmak ümidiyle, Kur'ân'ı didik didik etmesi ve böylece inceden inceye onun üzerinde düşünmesi ve tefekkür etmesi gerekmektedir. Böylece Kur'ân üzerindeki bu türden bir gayret kişiyi dalalet ve sapıklıklardan kurtaracak olan muhkem ayetlere vakıf olunmasına bir sebep teşkil etmekte ve Kur'ân'da müteşâbih bulunmasındaki hikmet tahakkuk etmiş olmaktadır. Kur'ân'da müteşâbih türünden ayet bulunmasındaki bir diğer hikmet kitabın âlim, cahil, avam ya da havas tüm insanlık için bir davet ihtiva etmesidir. Avam'ın tabiatı genelde hakikatleri idrak etme noktasında bundan kaçınmadır. Avama mekan tutmayan, cisim olmayan ve işaretle gösterilemeyen bir varlıktan söz edildiğine o bunun aslında olmadığını zanneder. Bu nedenle dengenin oluşması adına en uygun olan avamın tasavvur ve hayal ettikleri şeylere uygun düşecek ifadelerle avama hitap edilmesidir.⁷⁹²

⁷⁹¹ “Yoksa Allah içinizden cihad edenleri belli etmeden, sabredenleri ortaya çıkarmadan cennete gireceğinizi mi sandınız?”, Âl-i ‘İmrân 3/142.

⁷⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/10-11; 7/148-149.

İnsanların mevcut bulunduğu seviyelerine göre yapılan hitapla, hedeflenen asıl gaye ortaya çıkacak böylelikle gayb ve metafizikle alakalı konularda akla indirgenebilecek bir söylem mümkün olacaktır. İnsanların Allah'ın varlığı ve sıfatları, âlemin ve ahiretin işleyişi hakkında bilgi edinme isteği körüklenemeyeceğinden bu türden bilgilerin vahyi bilgide bulunması kaçınılmazdır. Boyut farkından ve bu türden konuların akla yaklaştırılmasının gerekliliğinden, uygun bir dille bunun insanlara anlatılması gerekmektedir. Bu nedenle vahiy içerikli bir kitapta müteşâbih tarzında ifadelerin bulunması kaçınılmazdır. Elbette bu türden ifadelerin bulunduğu ayetleri anlamada bir çaba ve emek gerekeceğinden bunların elde edilmesi noktasında bazı ilmi gelişmelerin var olması da kaçınılmazdır. Ancak Râzî'ye göre özellikle Allah'ın sıfatlarıyla alakalı müteşâbih ayetlerde neyin kastedildiğini izaha girişmeme yolu hikmete daha uygun ve emin olan yoldur.⁷⁹³ Onun bu ifadesi *Esâsu't-takdîs* adlı eserinde Allah'ın sıfat içeren ayetleriyle ilgili yaptığı onca tevile aykırı gözükmektedir. Ancak onun bu ifadesi bunların yorumlanmamasının eslem yol olmasıdır. Yoksa bunların tevil edilemez olduğu değildir. Nitekim bu eseri bu türden onlarca tevil içermektedir.

Kur'ân da bulunan bazı surelerin başında bulunan mukattaa harfleri de müteşâbihlerden sayıldığından bunlarda da benzer gaye ve hikmetler mevcuttur. Ancak mukattaa harflerinin müteşâbih yönü çok daha fazladır. Bu yüzden bu harflerin bazı ayetlerde mevcudiyeti Allah'ın Araplara, zencilerin dili ile konuştuğu iddiasının öne sürülmesine neden olabilmektedir. Râzî, bu durumun Kur'ân'ın hidayet rehberi oluşuna ve hikmet içeren sözler içermesine zarar vereceği itirazına karşı çıkar. Ona göre mukattaa harflerinin tamamen anlamsız söz olabileceği iddiası doğru değildir. Bunların insanlar nezdinde bazı anlamlar içerdiği ortadadır. Zira bu harfleri dinleyen kişilerde bunları dinlemelerinin onlarda bıraktığı bir etki ve hayranlık⁷⁹⁴ mevcuttur. Bu durum onların bir fayda ve anlam içerdiğini göstermektedir. Bu aslında bir meramı ifade şeklidir. Ayrıca bu harfler gündelik hayat meşgalesine dalan kişiyi bu hitaplar sayesinde oradan çekip çıkartan ve onun kalbiyle Allah'a tamamen yönelmesini sağlayan sözler gibidir. Nitekim buna dikkat çekme adına bu harflerin anlaşılacak biçimde vaz' edilmeleri, uyarma ve dikkat çekme konusunda bu maksadı ifade edebilecek anlamlı harflerin kullanımından daha mükemmel bir işlev görmektedir. Zira konuşma esnasında hitap edenden manası

⁷⁹³ Geniş izah için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/147-149.

⁷⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/11.

anlaşılamayan bir ses duyulduğunda bu harflere/seslere dikkat kesilen kişi bunun esas söylenilecek şey olamayacağını kavradığından ardından gelecek söze kendisini daha çok verir. Bu durum mukattaa harflerinin esas konuşmadan önce getirilmesinin bir hikmete binaen olduğunu göstermektedir. Nitekim bu harflerin genelde Kur'ân, tenzil ve kitap (el-Bakara 2/1; Âl-i 'İmrân 3/1; el-A'râf 7/1; es-Secde 32/1; Yâsîn 36/1; Sâd 38/1; Kâf 50/1; el-Fussilet 41/1; el-Câsiye 45/1; Tâhâ 20/1) gibi lafızlarla birlikte gelmesinin hikmeti Kur'ân'ın büyük ve onu inzal etmenin ağır bir iş olduğunu göstermedir. Ancak bu harfler her zaman bu gibi lafızlarla birlikte gelmemektedir. Buna rağmen aynı işlev buralarda da mevcuttur. Örneğin Rûm suresinin başında bir mucizeden bahsedilmesinden ve bunun gelecek hakkında gaybî bir bilgiyi içermesinden aynı yöntem burada da ortaya çıkmakta böylece dikkatin buraya yoğunlaştırılması sağlanmaktadır.⁷⁹⁵ Ardından çok önem ve değer arz eden durum bunların arkasında gelmektedir. Bu anlamda bu harfler muhatapların silkelenip peşi sıra gelecek olan hitaba dikkat kesilmelerini sağlamaktadır.

Râzî her ne kadar mukattaa harfleri hakkında yukarıda aktarıldığı şekilde bazı değerlendirmelerde bulunsa bile bunları taabbüdî konular arasında saymaktadır. Zira bu harflerin bazılarının bazı ayetlerde tek harf, diğer bazılarının ise başka ayetlerde birden fazla harften müteşekkil olduğu görülmektedir. Bunların neden bu şekilde oluştuğu noktasında insanın herhangi bir öngörüsü, bilgisi ve yorumu yoktur. Bu konularda tek bilgi sahibi olan Allah'tır. Ancak Râzî'ye göre her ne kadar bunların gerçek anlam ve künhüne vukûfiyet mümkün olmasa bile bahsi geçen bu harflerin Kur'ân'da bulunmasının hikmetten hali ve uzak olmadıklarını gösteren bazı şeyler de mevcuttur. Râzî, bu nedenle bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁷⁹⁶

2.4.8. Müşkilu'l-Kur'ân

Anlaşılmaz ve zor gelmek, muğlak, kapalı ve karışık olmak anlamındaki *eşkele* fiilinin⁷⁹⁷ ismi faili olan müşkil, kendisinden kastedilen şeyin ancak belli bir araştırmadan sonra anlaşıldığı sözdür.⁷⁹⁸ Müşkilu'l-Kur'ân ise, Kur'ân ayetleri arasında var olduğu düşünülen tezat, çelişme ve ihtilaf demektir.⁷⁹⁹ Aslında “*Acaba Kur'ân üzerinde gereği*

⁷⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/24-25, 84; 2/11; 28/126.

⁷⁹⁶ Bunun hakkında geniş izahat için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/35-36.

⁷⁹⁷ Cevherî, “şkl”, 609; İbn Manzûr, “şkl”, 11/358-359.

⁷⁹⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 213-214.

⁷⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/724.

gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.” ayetinde⁸⁰⁰ ifade edildiği üzere Kur’ân’ın muhtevasında bir tenâkuz ve zıtlık yoktur. Ancak bazen bilgi eksikliğinden, Kur’ân bütüncül bir bakışla ele alınmadığında ve ayetlerin bağlamına dikkat edilemediğinde birbiriyle çelişik gibi düşünülebilen bazı ayetler bu ilim içerisinde ele alınıp incelenmektedir.

Bu anlamda Râzî *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsirinde bazen Kur’ân’da kapalı kalan, anlaşılması zor gelen ayetleri izah ederken hikmet üzerinden bunları açıklamaya çalışır. Örneğin “*(Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; ancak göğüsler içindeki kalpler kör olur.*” ayetinde⁸⁰¹ göğüslerde bulunan kalplerin kör olduğundan bahsedilmektedir. Kalplerin göğüste olduğu bilinmesine rağmen öyleyse ayette *fi’s-sudûr/sinelerde* kaydının getirilmesindeki hikmet nedir? Râzî bunu şu şekilde izah eder; “İnsanlar nezdinde bilinen körlük gözde olandır. Ayette alışılmışın aksine kalplerde olan bir körlükten bahsedilince bunun doğru anlaşılmasını teyit için daha fazla izah ihtiyacı duyulmuştur. Bu hikmete binaen bu kayıt gelmiştir.” Bu ayette yapılan başka bir tevil, kalpten kastın “*Şüphesiz ki bunda akli olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.*” ayetinde⁸⁰² ifade edildiği gibi düşünmenin yeri olan beyinden kinaye edilmesidir. Bazı kişiler düşünmenin merkezinin beyin olduğunu iddia ederler. Ancak Allah bunun yerinin kalp olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰³

Râzî, bazen de ayetin muhtevasında izaha muhtaç bir işkâlden hikmet arayışına girer. Örneğin “*Şu kimsenin durumuna bakmaz mısın? Evlerini harap olmuş ıssız bir kasabaya uğrarken; ‘Ölümünden sonra bunları Allah nasıl diriltir acaba!’ dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra diriltti. ...*” ayetinde⁸⁰⁴ ba’s’a/yeniden dirilişe ve ahiretin varlığına delil olması için bahsi geçen kulun bir gün öldürülüp diriltilmesi yeterli iken burada onun yüz yıl gibi uzunca bir süre ölü kalmasının hikmeti, uzun bir vakit geçtikten sonra diriltmenin az bir zaman geçtikten sonraki diriltmeden aklen daha uzak ihtimal olmasındandır. Böylece hem o kula hem de sonraki nesillere Allah’ın engin

⁸⁰⁰ en-Nisâ 4/82.

⁸⁰¹ el-Hacc 22/46.

⁸⁰² Kâf 50/37.

⁸⁰³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/40.

⁸⁰⁴ el-Bakara 2/259.

denizi yaracağına ve taşa vurulmasıyla on iki gözenin fışkıracağına bu şekilde dikkat çekmek ve insanlar nezdinde az değere sahip şeyleri bile en büyük mucizelere dönüştürebilecek kudrete sahip olduğunu böylece göstermek istemiştir.”⁸⁰⁹

Râzî, anlam olarak tekrar ifade eden ve böylelikle bir işkâl oluşturduğu düşünülen ayetleri de izah eder. Örneğin “*Ey iman eden kullarım! Şüphesiz, benim arzım geniştir. O halde (nerede güven içinde olacaksınız orada) yalnız bana kulluk/ibadet edin.*” ayetinin⁸¹⁰ başında “Bana ibadet eden ey kullarım!” şeklinde bir hitap bulunmakta, aynı ayetin sonunda “Bana ibadet edin.” denilmektedir. Râzî’ye göre ayetin başında âbit olarak nitelenen bu kullara tekrardan ibadetle emredilmesinin hikmeti, bu ibadet işlerinin sürdürülmesinin devamını veya ibadetlerde kullarına ihlası emretmedir. Buna göre ayetin anlamı “Bana ibadet eden kullarım. Gelecekte de olduğunuz hal üzere ibadet etmeye devam edin. İbadeti sırf benim için yapın, benden başkasına ibadet etmeyin.” şeklindedir.⁸¹¹

Râzî, bazen de ilk bakışta farklı anlaşılmaya müsait olan, ayetin muhtevasında vehmedilen işkâl hakkında bilgiler vererek bunun hakkında hikmetler arar. Örneğin kıyamet günü kâfirlerin herhangi bir şeye sahip olamayacağı bilinen bir husustur. Buna rağmen “*Gerçekten, inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden -fidye olarak dünya dolusu altın verecek olsa dahi- kabul edilmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır; hiç yardımcıları da yoktur.*” ayetinde⁸¹² kâfirlerin kendilerini cehennem ateşinden kurtarmak için yeryüzünü dolduracak kadar altın bile verseler onlardan bunun kabul edilmeyeceği bildirilmektedir. Öyleyse Kur’ân da bulunan bir ayette böyle bir bilginin aktarılmasının gerekçesi nedir? Râzî’ye göre bunun hikmeti, iman etmeden bu dünyadan göçen kâfirlerin, hayattayken dünya kadar altın infak etmiş olsalar bile bunun, Allah katında bir şey ifade etmediğini açıkça beyandır. Zira küfürle birlikte yapılan itâat makbul değildir. Böylece imanın değeri ortaya konmuş olmaktadır. Râzî’ye göre bunun bir diğer hikmeti, bu sözün bir varsayım ve farazi şeklinde anlaşılmasıdır. Buna göre onlar en kıymetli madenlerden biri olan altına kıyamet gününde malik olsalar ve onu bol bol dağıtsalar bile yine bununla Allah’ın azabından kurtulamayacaklardır. Bu temsilin anlatılmasındaki amaç onların bu dünyadan imansız göçmeleri durumunda, O’nun

⁸⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 22/22-23, 25.

⁸¹⁰ el-‘Ankebût 29/56.

⁸¹¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 25/74.

⁸¹² Âl-i ‘İmrân 3/91

azabından kurtulabilecekleri umudunu kesmiş olmalarının gerekliliğidir.⁸¹³ Buna benzer bir işkâl “*Onlar (Yahudiler) nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah’ın ahbine ve insanların (müminlerin) himayesine sığınmadıkça kendilerine zillet (damgası) vurulmuştur; Allah’ın hışmına uğramışlar ve miskinliğe mahkum edilmişlerdir. Çünkü onlar, Allah’ın ayetlerini inkar ediyorlar ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı. Bu da, onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır.*” ayetinde⁸¹⁴ Yahudilerin zillet ve meskenet altında ezilmeye mahkum oldukları bunun sebebinin de onların peygamberleri öldürmelerinin, ayetleri inkar etmelerinin, haddi aşma ve asi olmalarının olduğu aktarılmaktadır. Ancak ayette belirtilen illet Hz. Muhammed (a.s) zamanında yaşayan Yahudilerde bulunmamasına rağmen hangi hikmetten dolayı bunlar onlara nispet edilmiştir? Râzî’ye göre bunun nedeni peygamber öldürme eylemi her ne kadar nüzul asrında yaşayan Yahudilerde sadır olmasa bile onların, atalarının yaptığı bu işi tasvip edip rıza göstermeleridir.⁸¹⁵ Bu nedenle ayet onlara nispet edilerek indirilmiştir.

2.4.9. Kısasu’l-Kur’ân

Peşinden gitmek, izini sürmek, takip etmek, bir kişiye anlatmak, sözü bildirmek ya da bir şeyi kesmek anlamında olan kassa fiilinden türeyen kısas, bir kişi yada bir şeye ait olay örgüsünün takip edilerek, parça parça, anlatılması, aktarılması demektir.⁸¹⁶ Bilindiği üzere Kur’ân, Hz. Peygamber zamanında yaşanan bazı olaylarla ilgili kıssalar içermekle birlikte, geçmiş millet ve peygamberler hakkında da bazı haber ve bilgiler aktarmaktadır. Böylelikle bir Kur’ân ilmi olarak kısasu’l-Kur’ân, Kur’ân’da mevcut bulunan geçmiş ümmet ve peygamberlere ait pek çok kıssanın mahiyeti hakkında bilgilerin bulunduğu ve kitapta bu tür kıssaların hangi hikmetten kitapta yer aldığı ele alındığı bir ilimdir.

Kur’ân’da oldukça fazla bir yer teşkil eden kıssalar hakkında, Râzî de yeri geldiğinde birçok hikmet içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Nitekim Râzî’ye göre vahyin muhtevasında, geçmiş ümmetlere ait pek çok peygamber kıssasının anlatılmasında bazı hikmetler mevcuttur. Ona göre öncelikle bu tür haberlerin Kur’ân’da geçmesi bunların bir ibret vesikası olması, birçok öğüt içermesi ve ayrıca bu kıssaların tevhidin delillerini

⁸¹³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 8/116.

⁸¹⁴ Âl-i ‘İmrân 3/112.

⁸¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 8/162. Râzî tefsirinde işkâl vehmi olduğu sanılan bazı ayetlerin, hikmet açısından değerlendirilmesine dair diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/184-185; 25/130; 26/116; 28/151; 29/126; 30/120; 32/31.

⁸¹⁶ Cevherî, “kss”, 945-946; İbn Manzûr, “kss”, 7/73-76.

apaçık ortaya koyması ve Allah'ın bazı konulardaki ahkam ve mükellefiyetlerini pekiştirmesidir. Kıssaların Kur'ân'da bulunmasında, buna muhatap olan kitleler açısından psikolojik anlamda da birçok faydalar bulunmaktadır. Nitekim “*Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz.*” ayetinde⁸¹⁷ bu dile getirilmekte ve bu kıssalardaki esas hikmetin Hz. Muhammed'in (a.s) kalbinin kuvvetlendirmesi ve onun teselli edilmek istendiği ifade edilmektedir. Kur'ân'da aktarılan bunca kıssanın ortak yönü Peygamber'in (a.s) münafık ve kâfirlerden gördüğü muhalefet, sıkıntı ve eziyetler konusunda bu haberlerin O'na bir teselli olduğudur. Böylece önceki nebilerin maruz kaldığı işkence, meşakkat ve sıkıntıların aktarılmasıyla, O bunlarda kendisi için bir benzerlik bulmaktadır. Bu çile yolunda yalnız olmadığı, önceki elçilerin de aynı sıkıntılarla yüzleştiğini gördükçe yüzleştiği sıkıntılara karşı dayanma gücü daha da artmaktadır. Örneğin Kur'ân'da Yahudiler, olağanüstü birçok mucize ile Firavun'un zulmünden kurtarıldıktan sonra onların en ufak şüphede tevhitte uzaklaştıkları haber verilmektedir. Hz. Musa (a.s) maruz kaldığı onca çile ve sıkıntıya rağmen bu olaylara sabretmiş ve tebliğ görevini sürdürmeye devam etmiştir. Musa'nın (a.s) yüzleştiği onca zorluğa rağmen görevindeki sebatı gibi bir sabrın, Muhammed'ten (a.s) de istendiği böylece gösterilmektedir. Önceki ümmetlere cihat emri geldiğinde onlar meşakatlere nasıl göğüs germişlerse aynısı bu ümmetten de istenmektedir. Ayrıca Kur'ân'da aktarılan kıssalarda İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin başına gelen imtihan, sıkıntı ve zor durumlar bir film şeridi gibi Muhammed'e (a.s) gösterilmektedir. Bundaki amaç Hz. Muhammed'i (a.s) yalanlayanların inkar ve muhalefetlerinin, ona ağır gelmemesi noktasında bir öğüt ve uyarı içermesidir. Zira peygamberlerin birincil vazifesi Allah'ın risâletini yerine getirmeleri ve emirlerini harfiyen ifa etmeleridir. Bu icra edilirken onların muhalefet görmesi ve ümmetin inkara sapsmaları hususunda da onlara bir vebal yoktur.⁸¹⁸

Râzî'ye göre Kur'ân'da mevcut bulunan kıssaların bir hikmeti, bu haberlerin aktarılmasıyla bunların Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliğinin bir göstergesi olmasıdır. Zira peygamber aldığı vahiyyle önceki ümmet ve peygamberlere ait aktardığı bilgileri, herhangi bir yerde aldığı eğitim ya da okuduğu bir kitaptan aktarmamıştır. Buna rağmen Hz. Muhammed'in (a.s) kıssalar da verdiği bilgilerin hatasız ve eksiksiz olduğu

⁸¹⁷ Hûd 11/120.

⁸¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 3/71; 6/164-165; 7/3; 18/64; 28/197.

görüldüğünde, bu bilgileri ancak Allah'tan vahiy ile alıp aktardığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun peygamberliğinin doğruluğunu göstermektedir.⁸¹⁹

Kur'ân'da kıssaların çok geçmesinin başka bir hikmeti kalplerin bunlarla yumuşaması ve kitabın her türden insana hitabının bunlarla daha kolay olmasıdır. Zira sırf akli delillerle istifade ancak kâmil insanlar için söz konusudur. Bu durum da ender bir durumdur. Ancak akli delillerin aktarılıp ardından bunların kıssalarla teyit edilmesi ise adeta akli argümanları akla daha fazla yaklaştıran bir unsur olmaktadır. Sonuçta mümin kâfir, zahit ya da müşrik er geç herkes bu dünyadan geçecektir. Mümin ve zahit buradan güzel övgülerle ayrılır ve ahirette bol mükâfata kavuşur. Kâfirler ise dünyada lanete maruz kalır, ahirette de cezaya uğrar. Bu nedenle Kur'ân'da aktarılan kıssalar dinlendikçe insanların kalplerinde bir yumuşama, ahirete bir meyil oluşmaktadır. Bu anlamda kıssaların anlatılmasındaki bir hikmet de gönüllerin boyun eğmesi, kalplerin bunlar karşısında ürpermesidir.⁸²⁰

Râzî tefsirinde, Kur'ân'da geçen bazı peygamber kıssalarının neden aktarıldığı noktasında da bazı hikemî yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin ona göre Kur'ân'da İbrahim kıssasının zikredilmesinin hikmeti, Mekke müşriklerinin kendilerinin atası saydıkları bu peygamber gibi tevhide sarılmaları ve onlardan putları kırmalarının istenmesidir. Nitekim müşriklere, “*Doğrusu biz babalarımızı bir inanç, din üzerinde bulduk, elbette biz de onların izlerini takip ediyoruz, derlerdi.*” ayetinde⁸²¹ iddia ettiğiniz gibi şayet atalarınızı taklit ediyorsanız o vakit en kıymet verdiğiniz atanız olan İbrahim (a.s) gibi olun, denmektedir. Ayrıca İbrahim'i (a.s) örnek alıyorsanız, nasıl ki kendisi atasının dinini delillerle terk etmişse sizde onun gibi atalarımızın batıl dinini terk edin denilmektedir.⁸²² Aynı şekilde Yusuf (a.s) kıssasının Kur'ân'da zikrediliş hikmeti, Hz. Muhammed'in (a.s) durumunun da buna benzerlik arz etmesidir. Zira Mekkelilerin çoğu, Hz. Muhammed'in (a.s) akrabasıydı. Mekke akrabaları onun peygamberliğini kabul etmiyor ve ona alabildiğince düşmanlık besliyorlardı. Allah, Yusuf kıssasında hasetleri yüzünden kardeşlerinin ona sıkıntı verme ve eziyet etmede aşırı gittiklerini ancak nihayetinde Allah'ın ona yardım edip onu kuvvetlendirdiğini, kardeşlerininse Yusuf'a

⁸¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/119; 17/5-6, 79, 109.

⁸²⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 18/45.

⁸²¹ ez-Zuhrûf 43/23. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/53.

⁸²² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/31; 21/190-191.

(a.s) tabi kılındığını aktarmaktadır. Ayrıca Yusuf'un (a.s) kardeşleri ona engel olmak için de çok uğraşmışlardır. Aynı durum Hz. Muhammed (a.s) içinde mevcuttur. Ancak müşrik akrabaları ne yaparlarsa yapsınlar Hz. Muhammed de (a.s) eninde sonunda Yusuf (a.s) gibi güç ve hakimiyet sahibi olacaktır.⁸²³

Benzer şekilde “*Resûl'üm! Onlara Nuh'un ibret dolu kıssasını anlat*” ayetinde⁸²⁴ Nuh kıssasının anlatılmasındaki hikmet, Nuh kavminin inkar ve küfürde diretmesiyle Allah'ın onları suda helak etmesinin Mekke müşriklerine bir ibret vesikası olmasıdır. Böylece bu kıssa müşriklerin, tevhit ve nübüvvet noktasındaki inkarlarını sona erdirmelerini sağlamak için zikredilmiştir.⁸²⁵ ‘Ankebût suresi 29/14 ayetinde Nuh'un (a.s) dünya hayatında yaşadığı müddetin dokuz yüz elli sene olduğunun aktarılmasının hikmeti, kâfirlerin küfürlerinde ısrarcı olup İslâm'a girmemeleri noktasında Hz. Muhammed'in (a.s) sabretmesine yönelik bir öğüt içermesidir. Zira Nuh (a.s) dokuz yüz elli sene sabredip davet etmesine rağmen ona pek az kişi iman etmiştir. Hz. Muhammed'in (a.s) davet ettiği zaman ise çok daha kısa ve ümmetinin sayısı da bunun aksine çok daha fazladır. Buna göre Hz. Muhammed'in (a.s), Nuh'a (a.s) kıyasen sabretmesi daha uygundur. Ayrıca bu ayette kâfirlere yönelik hikmet içeren bir uyarı vardır. Onlar onca isyan ve şımarmalarına rağmen azabın kendilerine uzun süre gelmemesinden güç alarak buna aldaniyorlardı. Ancak ayetten, Nuh (a.s) devrinde yaşayanların kendilerine çok daha uzun süre mühlet verilmelerine rağmen bundan kurtulamadıkları ve azabın onların da başlarına geldiği anlatılmaktadır. Bu anlamda kâfirlerin az bir gecikmeye aldanmaması gösterilmeye çalışılmaktadır.⁸²⁶

Râzî aynı zamanda bazı kıssalardaki olayların hangi hikmetten dolayı gerçekleştiği noktasında da bazı yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin “*Musa'ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik. Sonra haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.*” ayetinde⁸²⁷ Hz. Musa'nın (a.s) kırk gün tur dağında kaldığı ve Yahudilerin de buzağıyı ilah edindiklerinden bahsedilmektedir. Râzî'ye göre bu kıssada birçok hikmet bulunmaktadır. Öncelikle ona göre bu kıssa ümmet-i Muhammedin en hayırlı ümmet olduğunu göstermektedir. Zira Yahudiler onca mucize ve delilleri müşahede etmelerine rağmen

⁸²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 18/74.

⁸²⁴ Yunus 10/71.

⁸²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/109.

⁸²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/37-38.

⁸²⁷ el-Bakara 2/51.

buzığya tapma gibi son derece zayıf bir şüpheye aldanmışlardır. Râzî'ye göre bu ümmet, Kur'ân'ın mucize oluşunu kavrama noktasında ciddi delillere ihtiyaç duymalarına rağmen, büyük ve kuvvetli şüphelere bile aldanmamışlardır. Bu durum ona göre ümmetin aklen daha yetkin, gönüllerinin daha temiz ve onların Yahudilerden daha hayırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e en çok düşmanlık besleyen ve en fazla mücadele edenler Yahudilerdi. Buna rağmen onlar geçmişleriyle övünüyorlardı. Allah, seleflerinin Musa'ya (a.s) tabi iken inat ve cehalet içinde olduklarını bu ayetlerle ortaya koymakta ve halihazırda Hz. Muhammed'e (a.s) ittiba etmeyen bu Yahudilerin durumunun ise çok daha vahim olduğunu bu şekilde göstermektedir.⁸²⁸ Aynı şekilde "Tâlût askerlerle beraber (cihad için) ayrılınca: Biliniz ki Allah sizi bir ırmakla imtihan edecek. Kim ondan içerse benden değildir. Eliyle bir avuç içen müstesna kim ondan içmezse bendendir, dedi. İçlerinden pek azı müstesna hepsi ırmaktan içtiler." ayetinde⁸²⁹ Tâlût ve beraberindekilerin nehirle imtihan edilmesinin hikmetini aramaktadır. Ona göre buradaki amaç, onların meşakkat ve zorluklara alışmalarını sağlama ve düşmanla karşılaşmadan önce savaşa sabredemeyecek kişilerin bir mucizeyle önceden belirlenmesidir. Bu şekilde asi ve inatçılar ile muti olan kişiler birbirinden ayırt edilmiştir. Zira düşmanla karşılaşmadan önce savaş meydanından ayrılmak ile onlarla karşı karşıya geldikten sonra harpten kaçma bir değildir. Harp esnasında bu derece bir kopuş savaşın kaybedilmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu maslahattan dolayı düşmanla karşılaşmadan önce bu imtihan vaki olmuştur.⁸³⁰ Benzer şekilde Adem'in (a.s) yaratılışı esnasında İblisin ona secde etmeyişi (Sâd 38/71-85) kıssasının anlatılmasının hikmeti, kibir ve hasetten kişileri men etmedir. İblisin, Hz. Âdem (a.s) ile olan durumu ancak kibir ve hasedinden dolayıdır. Kâfirlerin de Hz. Muhammed (a.s) ile olan münakaşa ve itâatsizliklerinin asıl nedeni onların kibir ve hasetleri sebebiyledir. Böylece bu kıssanın amacı insanın bu iki kötü hasletten daima uzak durmasını sağlamaktır.⁸³¹

⁸²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/71.

⁸²⁹ el-Bakara 2/249.

⁸³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/152, 154-155.

⁸³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/198. Diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/136; 8/36; 18/69; 21/165-166.

BÖLÜM 3: TEFSİR YÖNELİŞLERİ AÇISINDAN HİKMET

İslâm ilimler tarihi ve düşüncesinde mühim bir konumda olan ve bilhassa İslâm medeniyetinin ikinci klasik/müteahhirûn döneminin (h. 7-12/m. 13-18. asırlar) ilk kısmında oldukça etkili olan Râzî kelâm, felsefe ve fıkıh usûlü başta olmak üzere her alanda Gazzâlî öncesine ait fikir ve eserlerin yeniden yorumlandığı, gözden geçirilip düşünce ve muhtevasında bir dönüşümün yaşandığı zaman diliminin ilk ve en etkili simasıdır. Bilindiği üzere kelâm ilmini şekillendirmesinden kendisine “el-İmâm” vasfı verilen⁸³² Râzî, ömrünün ilk yıllarında İbn Sîna metafiziğini anlama, eleştirme ve geliştirmeye çalışmış ve buradan aldığı bilgileri bilhassa Eş‘ârî ekolünde felsefi kelâm metodunun sistematize olmasına harcamıştır. Her ne kadar vasiyetnamesinde buna dair derin üzüntüsünü ve ilme iştiağından bunları yaptığını⁸³³ dile getirse de vakıada ömrünün sonlarında bu meşgalesinden uzak olmadığı görülmektedir. Nitekim tefsirini ömrünün son on beş senesinde telife başlamış olsa bile bütün dikkatini tefsir yazımına hasretmemiş *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Metâlibü'l-âliye* ve *el-Meâlim* gibi yaklaşık yirmi beş eserini⁸³⁴ bu dönem içinde ele almıştır.

Velut bir müellif olan Râzî'nin felsefe ve kelâm ile meşguliyeti göz önünde bulundurulduğunda o eserlerde tatbik ettiği yazım şeklinin tefsirinde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Tahkik metodunu takip eden Râzî mesele ile alakalı tespit ettiği mevzuları çoğu zaman en ince ayrıntısına kadar ele almaktadır. Râzî ile ortaya çıkan bu metodun kendisinden sonra İslâm dünyasında yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu nedenle onu farklı kılan, eserlerinde öne çıkan ilk özellik bunların sistematik olmaları ve hangi alanla alakalı olursa olsun zor anlaşılan meseleleri aynı metot içinde ve farklı bir tonda sunmasıdır. Ayrıca Râzî'yle başlayan felsefî, nazarî, aklî ve tecrübeye dayalı bilgilerin tefsire malzeme olarak işlenmesi kendisinden sonra da devam etmiş ve

⁸³² Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi*, 9; Türker – Demir, *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, 5.

⁸³³ Kaynaklar Râzî'nin ömrünün sonlarına doğru, felsefe ve kelâmın uyguladığı metotlarla akaid meselelerinde insanı bir tatmine ulaştıramayacağı sonucuna vardığı bu nedenle herkesi Kur'ân'ın yöntemine dönmeye davet ettiğini kaydeder. Nitekim ölümünden kısa bir vakit önce öğrencisi İbrâhim b. Ebû Bekir el-İsfahânî'ye yazdırdığı vasiyeti bu bilgiyi doğrulayıcı niteliktedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddîn er-Râzî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/90; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî Hayatı, Fikirleri, Eserleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2014), 181-183.

⁸³⁴ Râzî tefsirini yazarken bazen hangi sureyi bitirdiğini eserinde dile getirmektedir. Tefsirde kronolojisi belli olan sureler hakkında bilgi ile ona aidiyeti kesin olan doksan dokuz eser hakkında bilgi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronojisi”, *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-154.

günümüze değin sürmüştür. Bu anlamda *et-Tefsîru'l-Kebir* adlı tefsir kendisinden sonra yazılan neredeyse bütün tefsirlere kaynaklık eden ve fikhî, kelâmî, tasavvufî, felsefî, ilmî/bilimsel yeri geldiğinde psikolojik ve sosyolojik izahların sonraki eserlerde mevzubahis edildiği büyük hacimli bir eserdir.

Bir tefsirin asıl amacının, bulunduğu vasat içinde insanları her açıdan aydınlatması ve uyarması, ruhların hidayete ve doğru işe sevk edecek Kur'ânî hikmet ve maslahatların elde edilmesini sağlama olduğu ortadadır. Felsefî kelâmın banisi konumunda olan Râzî bunları sağlama adına Kur'ân tefsirinde belirgin bir şekilde izlediği aklî metodu takip etmekte ve buna yardımcı olması için Arap dilinin imkânlarından, hadis, sahabe ve tabiî bilgisi gibi önceki tefsir müktesebatından oldukça yararlanmaktadır. Bunlarla birlikte kendi dönemindeki aklî ve naklî bilgilerin yanı sıra dönemin matematik, fizik, kimya, astronomi ve tıp bilgisi gibi bilimsel verilerinden de oldukça faydalanmış bu vesileyle eseri kendisinden önceki hiçbir tefsirde olmayan tam bir dirayet tefsir özelliği kazanmıştır.

Felsefe, kelâm, fıkıh, tıp, hendese ve kendi dönemindeki birçok alandaki pozitif bilimlerde yetkin bir konumda olan Râzî bu müktesebâtını, Kur'ân'ın insanlığın hayatını anlamlandırması ve hayat rehberi olması için kullanmıştır. Bilhassa Kur'ân'da bulunan tekvînî ve teşrî'î konularda Allah'ın kullarına dönük bir takım maslahat ve hikmetlerini meselenin elverdiği ölçüde yeri geldikçe işlemektedir. Eş'ârî bir filozof olan ve döneminin neredeyse bütün bilimlerinde engin bir müktesebâta haiz olan Râzî'nin öncelikle şer'î hükümler olmak üzere fıkha, kelâma, irfâna ve dönemin bilimsel verileri ışığında insan, tabiat ve evren gibi ilmî/bilimsel konulardaki hikmet ve maslahat düşüncesi bu bölüm altında incelenmeye çalışılacaktır. Böylelikle hikmet kavramının İslâmî ilimlere yansımalarının *et-Tefsîru'l-kebir* tefsiri özelinde nasıl işlendiği, nereye oturduğu ortaya konulmuş olacaktır.

3.1. Fikhî Yönelişte Hikmet

Râzî amelî anlamında Şafî mezhebine müntesiptir. Onun bu mezhebe bağlılığı *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı tefsirinin fıkha yönelik yorumlarında ve yaptığı bazı tercihlerde bariz bir şekilde görülmektedir. Ancak bizim burada ele alacağımız konular Râzî'nin ibadet ve muamelât kapsamında ele aldığı meselelerde yaptığı hikemî yorumlardır. Bu nedenle burada konular iki farklı başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1.1. İbadetler

İtaat etme, boyun eğme, itâat, kulluk, tapma, tapınma anlamlarına gelen ibâdet⁸³⁵ terim olarak mükellefin, Rabbini ta‘zîm/yüceltme amacıyla nefsinin istek ve arzusunun tersine yaptığı eylemdir.⁸³⁶ İnsanın Rabbine olan saygı, muhabbet ve kulluğunu ifade etmek ve Allah’ın rızasını elde etme gayesiyle yaptığı bazı eylem ve hareketler bu anlamda ibadete dâhil olmaktadır. Bilindiği gibi İslâm dinindeki ibadetlerin ilk kaynağı Kur’ân’dır. Her müfessir kendi gücü nispetinde ibadetle alakalı ayetleri tefsir etmektedir. Râzî de usûlcü olduğundan bu türden şer‘i ahkâmı alakalı sayısı altı yüzden daha az⁸³⁷ olan ayetleri yeri geldiğinde hikmet bağlamında ele almıştır.

Râzî, لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ayetinden⁸³⁸ yola çıkarak ibadetin kapsam olarak fıkıh, kelâm ve ahkâmın tamamını içerdiğini⁸³⁹ düşünmektedir. Bu anlamda sadece belli başlı ameller değil ibadet kastıyla yapılan her fiil ve düşünüş bir anlamda bu alana dâhildir. İbadetlere bakıldığında bunlar amire ta‘zîm maksadıyla emredilen işi yerine getirmekten ve Allah’ı yüceltmek ve O’na boyun eğip itâati izhar etmekten ibarettir.⁸⁴⁰ İbadetin amacı kalpte Allah’ın bilgisinin kökleşmesidir. Zira kalbin O’nun dışında başka bir varlığa ibadet ile meşguliyeti kalpten O’nu silip süpürür. Bu nedenle ibadetler devamlı şekilde yapılmalıdır. Devamlılıktaki gaye Allah’ın vahdaniyetinin kalbe yerleşmesini⁸⁴¹ sağlamaktır.

İnsanın yaratılmasındaki hikmet وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ayetinde⁸⁴² vurgulandığı üzere Allah’a kulluk/ibadet etmek ve O’na hizmetle meşgul olmaktır.⁸⁴³ Râzî bu anlamda insan hayatını anlamlandıran ilk şeyin Allah’a kulluk olduğunu düşünmektedir. İnsan salt bir imanla değil her anlamda Allah’a ibadet ederek, O’nu sevip ve O’na hizmet ederek ömrünü tamamlamalıdır. Bu nedenle insana mükellefiyetler yüklenilmesindeki temel neden bizzat kulların yaratılmasıdır. Kulların yaratılmaları neticesinde mutlak otoriteye ittiba etmesi gerekmektedir. Kul da kendisine hayat ve bunca nimet bahşettiği için Allah’a

⁸³⁵ Cevherî, “‘abd”, 737; İbn Manzûr, “‘abd”, 4/272-273.

⁸³⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 149.

⁸³⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/80.

⁸³⁸ el-Bakara 2/83.

⁸³⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/150.

⁸⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/19-20; 2/77.

⁸⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/183.

⁸⁴² ez-Zâriyât 51/56.

⁸⁴³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 4/41; 28/198.

itâat edip O'ndan ittika etmelidir.⁸⁴⁴ Allah, bütün mahlûkata her türden nimeti (Meryem 19/36) verdiği için O'na ibadet etmek gereklidir. İbadetin bir gerekçesi Allah'ın kullarına her şekilde ihsan ve ikramda bulunmasıdır. Nitekim Hz. İbrahim (a.s) (Meryem 19/42) babasına işitmeyen, görmeyen ve ona fayda vermeyen bir şeye neden ibadet ettiğini sormuştur. Râzî'ye göre Hz. İbrahim'in (a.s) bu itirazından anlaşılan Allah'ın, kulların rab ve mürebbsi olduğundan O'na ibadet edilmesinin vücûbiyet arz etmesidir.⁸⁴⁵

Kulluk Allah'ın emrettiklerine halisane uymakla ortaya çıkmaktadır. Peki Allah'ın Kur'ân'da emrettiği ve yasakladığı bazı şeyleri hafife almak veya inkar etmenin dindeki hükmü nedir? Râzî'ye göre küfür; Hz. Muhammed'den (a.s) zarurî olarak geldiği bilinen şeylerin herhangi birinde onu tasdik etmemektir. Buna göre ondan geldiği bilinen namaz, oruç, zekat ve haccın farziyeti, faiz ve içkinin haram olması gibi dine ait olduğu kesin olarak bilinen dinî ahkâmı inkâr kişiyi dinden çıkarır.⁸⁴⁶

İbadetler kalp ile tasdik edilen, dil ile ikrar edilen ve azalarla/bedenen⁸⁴⁷ yapılanlar olmak üzere üç çeşittir. Bunların her biri anlam ve hakikati kavranan (ma'kûlu'l-ma'nâ) ve kavranmayanlar/taabbüdî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kalple alakalı olanlar iman/inanç konularını ihtiva etmektedir. Bunların varlığı noktasında dinen bir şüphe olmamasına rağmen bir kısmı aklen anlaşılammaktadır. Bunlara ancak nakli bilgilerle iman vâcip olur. Sırat köprüsü, zahirde bir ağırlıkları olmayan amellerin tartıldığı ilahî mizan ve cennet ile cehennem nasıl oldukları gibi örnekler buna dâhildir ve bunların varlığı aklen ispat edilemezler. Akıl sadece bunların mümkün olduğunu kavrar ancak hakikatte bunların gerçekleşeceklerini ise naklî delillere borçludur. İnançla/kalbî olan ibadetlerin bir kısmının delilleri ise aklen bilinebilirler. Allah'ın birliği, kudret ve sıfatları, haşırın imkânı ve peygamberlik gibi konular buna örnektir. Beden ile yapılan ibadetlerde de hikmet ve hakikati anlaşılanlar olduğu gibi, anlaşılmayanlar da mevcuttur. Hac ibadetinde şeytan taşlama, Safa Merve arası sa'y, remle ve ıztıba, zekat ibadetindeki nisâb miktarları ve namazın rekâtlarının sayısı gibi hususlar anlaşılammayanlar kısmındandır. Bu türden ibadetle insanların emrolunmasının hikmeti, kulun emrolunduğu şeyin hikmetini

⁸⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/128-29.

⁸⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 22/188.

⁸⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/35.

⁸⁴⁷ Âl-i 'İmrân suresi 3/191 ayetinde "Yer ve göklerin yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler." ifadesi kalbin, 'Allah'ı zikrederler/anarlar.' ifadesi dille, 'Ayakta, otururken ve yanları üzerinde yatarken.' ifadesi bedenle yapılan kulluğa birer işarettir. Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/110.

bilmediği/kavramadığı halde yerine getirdiğinde bu tâati sırf ibadet amacıyla yapmış olmaktadır. Bu şekilde kul sırf kulluk için ibadetini yerine getirmektedir. Ancak yaptığı ibadetin hikmet ve faydasını bilip yaptıklarında ise kul çoğu zaman ondaki maslahattan dolayı yapar. Dil ile icra edilen zikir içeren ibadetlerde aynı durum mevcuttur. Kur’ân da bulunan hükümlerin pek azı müstesna olmak üzere anlam ve hikmetleri akılla anlaşılabilir kısımdadır. Bunların bir kısmının hikmet ve anlamı bilinmez. Örneğin mukattaa harflerini okuyan kul, bunu diliyle icra ederken, yaptığı eylem onu var edenin emrine boyun eğme kastının dışında bir anlam taşımamaktadır. Bunları telaffuz sırf inkıyat ve taabbüdfilikten dolayıdır.⁸⁴⁸ Zira anlamını kavrayamadan bu harfleri okumaktadır. Râzî genel anlamda ma‘kûlu’l-ma‘nâ olmayan taabbudî meselelerde takınılması gereken tavır konusunda Ömer’e (r.a) atfedilen bir rivayeti verir. Buna göre Ömer (r.a.) tek başına ‘Abese suresini okurken: “Bütün bunları anladık. Ancak وَأَبًا وَفَاكِهَةً ayetinde⁸⁴⁹ ‘ebb’ kelimesi ne demektir?” demiştir. Ardından elindeki değneği fırlatarak, “Allah’a yemin olsun ki bu bir tekellüftür. Ey Ömer, sana düşen, ‘ebb’ lafzının anlamını bilmemektir.” der. Daha sonra bunu aktararak; “Kitaptan açıklanan şeylerde anladıklarınıza ittiba olun. Açıklanmayanlarıysa olduğu gibi bırakın.” demiştir. Râzî bu örnekten yola çıkarak insanın ilahî kelimeler hususunda ilk bakışta anlamakta zorlandığı veya künhüne vakıf olamadığı meselelerde evlâ olanın Hz. Ömer’in sözüne tutunarak ileri gitmemesi⁸⁵⁰ taabbüd kapsamında görülen konularda tevakkuf etmesidir.

Râzî’nin taabbüd konusunda net tavrını bazı müşkil gördüğü farazî sorulardaki cevaplarında görmek mümkündür. Örneğin; bir köleyi azad etmek bazen altmış günlük oruca (zihâr kefareti) bazen da ondan daha az oruca (yemin kefareti) bedel sayılmıştır. Burada bir eşitsizlik göze çarpmaktadır. Râzî bu tür durumlarda eşitliğin ancak şeriatın hüküm koyması ile olabileceği görüşündedir. Başka bir ifadeyle insanoğlu istediği kadar bu konularda kafa yorsun bu kefaretlerde ortaya konulan cezanın neden birinde daha fazla diğerinde daha az oruç olduğunu kavramaktan âcizdir. Bu tür konularda herhangi bir içtihat da yapılamayacağından bunların olduğu şekilde yerine getirilmesi gerekmektedir. Başka bir örnek olarak bir kişi birinin başını kafatası kemiği görünecek şekilde iki farklı yerden yaralasa buna iki erş/diyet gerekir. Ancak kafada bu iki yerin arasında

⁸⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 26/36; 28/126; 2/5-6.

⁸⁴⁹ ‘Abese 80/31.

⁸⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 27/166.

yaralanmamış yerleri de yaralasa ona tek bir diyet gerekir. Halbuki yeni durumda suçun ölçeği artmış ceza ise azalmıştır. Râzî'nin buna cevabı da bunun taabbudî ve tahakkümî meselelerinden biri olmasından⁸⁵¹ ötürü böyle olduğudur.

3.1.1.1. Taharet

Arınmak, temizlenmek anlamındaki tahâret terimi belli başlı belirlenmiş uzuvların, belirli bir nitelikle yıkanmasını ifade eder.⁸⁵² Taharet kapsamında bulunan ibadetlere bakıldığında bunlar belli şartlar dâhilinde yapılması gerekli bazı işlemlerden ibarettir. Gusül, teyemmüm ve abdest bunlardan bir kaçıdır. Râzî'ye göre abdestin ibadetlerde vücûbiyetinin gerekçesi ma'kulu'l-ma'na değildir. Bu nedenle abdest üzerinde herhangi bir değerlendirme ya da nasta bulunan şekli dışında bir şeyi gerekli kılmak imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle bu tür konularda kıyas da mümkün değildir. Râzî abdesti taabbüd kapsamında değerlendirirken bunu bazı gerekçelere dayandırır. Örneğin abdesti bozan bir şey beden farklı bir yerinden çıkmaktayken abdest tazelenildiğinde çıkan mahal değil de beden başka kısımları yıkanması gerekmektedir. Bunun gerekçesi aklen kavranılabilecek bir şey değildir. Şer'î bilgiye göre teyemmüm abdestin yerine geçmektedir. Ancak bilindiği üzere teyemmüm abdest alma esnasındaki temizlenmenin zıddı bir davranıştır. Din teyemmümde ayakların yıkanması yerine mestler üzerine mesh etmeyi gerekli görmüştür. Râzî'ye göre mesh kesinlikle o uzvu temizleme anlamını ifade etmemektedir. Benzer durum kokmuş ve bulanık su ile temizlik mümkün iken gül suyu ile taharete cevaz verilmemesinde de bulunmaktadır. Hâlbuki gülsuyu bulanık sudan daha temizdir. Ayrıca *إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ* ayetindeki⁸⁵³ innemâ edatı hasr ifade ettiğinden müminlerin bütün uzuvları necis değil temiz olmaktadır. Buna rağmen temiz olanı temizlemek de mümkün değildir. Zira mümin bu ayete göre zaten temizdir. Müslümanın uzuvları necis değil temiz iken tahareti bozan yerin dışında başka bir yerin gül suyu değil de kokan ve bulanık suyla temizlenebilmesi dinle vazedilmiştir. Bu gerekçelerden dolayı abdest ma'kulu'l-ma'na kapsamında değildir ve vaz' edilme gerekçesinin aklen anlaşılamayacağı sabit olmaktadır. Bu gerekçelerden dolayı abdestin Mâide suresi 5/6 ayetinde bulunan tertibe uygun şekilde ifâ edilmesi gerekmektedir. Zira ayette geçen tertibin ya sırf taabbüd sebebiyle veya mükellefin idrak edemeyeceği gizli bir hikmetten

⁸⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/9.

⁸⁵² Cevherî, "thr", 710; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 145.

⁸⁵³ "Müşrikler ancak necistir!" et-Tevbe, 9/28.

dolayı muteber olması ihtimal dâhilindedir.⁸⁵⁴ Taabbüd kapsamında olan ibadetler emredildiği ve vaz‘ edildiği şekilde yerine getirilmeleri gerekmektedir.

Râzî *لَيْطَهْرَكُمْ* ayetinde⁸⁵⁵ geçen “Sizi temizlemek için” ifadesini izah ederken abdest konusundaki mezhebinin (Şâfiî) bu konudaki konumunu belirlemeye çalışmakta buna ilave olarak Müslüman temiz iken burada onun temizliğinden bahsedilmesindeki hikmeti de incelemektedir. Buna göre ayette zaten temiz olan belli başlı uzuvların suyla yıkanmalarının emredilmesi kul açısından bu mükellefiyetteki asıl gerekçenin ne olduğunu aklen kavranmasının imkân dâhilinde olmadığını göstermektedir. Bu nedenle bu emirle muhatap olan kul, sorumlu tutulduklarını olduğu gibi kabul ederek Allah’ın rubûbiyyetine boyun eğme kastıyla bu ibadeti yapar. Böylece de bu boğun eğiş insanoğlunun kalbinden geçen isyan izlerini tamamen siler ve bu bir çeşit manevî bir temizlik olur. Bu anlamda ayette geçen temizlenmekten maksat kalbin Allah’a tâat hususunda direktme ve isyan etmesinden arınmasıdır.⁸⁵⁶

3.1.1.2. Namaz

Salat kelime olarak dua etmek anlamındadır. Namaz dua ihtiva ettiğinden, dua mecazî olarak namaza isim olmuştur.⁸⁵⁷ Namaz dinin en önemli ibadetlerinde biridir. Bundan dolayı Râzî’ye göre hac, zekat ve oruç gibi İslâm dininin kulluk vazifesini ifa ettiği açık ibadetler içinde yalnız namazı terk etmekte ısrar edene ölüm cezasının verileceğini⁸⁵⁸ söylemesi bu tâatin dindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Râzî’ye göre namaz, Allah’ın Rabb isminin tecellilerinden biridir. Çünkü Rabb kelime olarak “terbiye” kökünden türemiştir. Kul da, imanını namazın yardımıyla terbiye eder, geliştirir.⁸⁵⁹

Namaz ibadetinden amaç kalbin zikrinin meydana gelmesi (Tâhâ 20/14) ve kalbin Allah’ın huzurunda olduğunun kavranmasıdır. Bu konumda kuldaki beklenen gönlünü sükûnete kavuşturup başka şeylere iltifat etmemesidir.⁸⁶⁰ Namaz kalbin marifetullâh nurlarıyla aydınlanmasıdır. Namaz dünyayla meşguliyyete perde olur, kalbe huşu verir. En

⁸⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/122, 140; 24/81-82. Teyemmüm de ma’kulu’l-ma’na değildir bu nedenle hakkında nasta bulunan bilgilerle yetinilmesi gerekmektedir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/136.

⁸⁵⁵ el-Mâide 5/6.

⁸⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/140.

⁸⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/42; 16/143.

⁸⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 23/69.

⁸⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/229.

⁸⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/218; 4/86.

önemlisi namaz esnasında Kur'ân okunması gerekeceğinden böylece kitaptaki va'd ve va'ide, öğütlere, ahlak ve adapla alakalı içeriklere ve dünyadan ilgiyi azaltıp mahlûkatın kimilerinin cennete, kimilerinin de cehenneme gittiklerine dair bilgilere vukûfiyetle ahirete karşı bir arzu ve iştiyakın olmasına sebebiyet verecektir. Namaz ibadetiyle nefse dair bazı zorluklar aşılacağından bunun dışındaki amellerdeki meşakkate katlanma konusunda kişi, nefsinin terbiye etme noktasına daha hazır hale gelmiş olacaktır. Hatta toplum nezdinde hayırlı sayılan kişilerin başlarına bir musibet geldiğinde namaza koşup sığınmaları bu nedendir (el-Bakara 2/153; el-'Ankebût 29/45).⁸⁶¹ Başka bir ifadeyle namaz esnasında Kur'ân okunması, ayakta durulması/kıyam, rükû, secde gibi hareketler anlam olarak huşu, itâat ve boyun eğmeği içermektedir. Bu anlamda namaz, Allah'ın heybeti karşısında kalbin hüznünü ve Allah'ın emirlerine koşulsuz itâat ve yasakladığı şeylerden kaçınmayı ifâde eder (el-'Ankebût 29/45). Böylece insanın yapısında bulunan başkaldırı ve isyan duyguları bu ibadetle törpülenir. Namaz, Allah'ın kuluna rubûbiyetinin celâlini, mükâfatın ve cezanın ona mahsus olduğunu kula hatırlatır. Namazla kul tevazuu edinmekte ve zilletini anlamaktadır. Bu ibadetle mükellefin Allah'a itâate boyun eğmesi kolaylaşmaktadır (el-Bakara 2/153). Zira namaz tamamen bir boyun eğiş, Allah'a itâat ve O'na tazarruda bulunmayı içermektedir. Namaz insanı fuhşiyat ve günahattan, sıkıntı ve beladan (el-Bakara 2/45; el-Mâide 5/12) korur. Kendisini ikame edeni namaz koruyup, kollar ve ona şefaet eder (el-Bakara 2/110).⁸⁶² Sonuçta insan bu şekilde Allah'a karşı bir muhabbet besleyerek halis bir kul ve insanlığa yaraşır örneklik teşkil etmektedir.

Namazın insanı fuhşiyat ve günahattan alıkoymasının (el-'Ankebût 29/45) nasıllığı konusunda farklı yorumlar vardır. Râzî, ayette geçen "salat"ın Kur'ân olabileceği yorumunu uzak görür. Ona göre burada kastedilen namazın mutlak manada çirkin işler ve günahattan kişiyi alıkoyacağıdır. Bizzat Allah'ın huzurundaymışçasına ve sırf O'nun için kılınan bir namaz, her zaman bu iki tür şeyden insanı alıkoyar. İnsan namaz kıldığında şanı yüce ve ihsanı bol bir padişahın huzurunda olmaktadır. Ayrıca kendisi bu konuma layık görüldüğünden bu makamdan kovulan ve insana fuhşiyat ve münkeri emreden şeytana uymaması gerektiğini böylece hissetmektedir. Namaz esnasında kul takva elbisesini giymiş ve heybetli bir hükümdarın huzurunda bulunan, sağ elini sol elinin

⁸⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/46-47; 4/131.

⁸⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/125; 2/6.

üzerine koyan bir kişi gibidir. Nitekim halis kul, bu fiilini beş vakitte tekrarlayarak bu kulluğunu içselleştirmektedir. Günde birden fazla tekrarlanan bu ibadetle kul her namaz arasında fuhuş ve münkerden sakınmasını sağlayarak, padişahın yüce huzuruna kendini ulaştırmaktadır. Râzî'nin bu ayetle ilgili bir diğer yorumu buradaki fuhşiyat ve münkerden kastın namaz kılınmasıyla kulun ta'tîl (Allah'ın mevcudiyetinin inkârı) ve şirkten alıkonulmasıdır. Allah'ın varlığını inkâr apaçık kötü bir inançtır (fuhşiyât). Zira mevcudatta Allah'ın varlığının nişaneleri vardır. Allah'a ortak koşmak ise münker/hoş görülmeyen bir iştir. Allah'a çocuk isnat etmek (el-Mücâdele 58/2) ya da rubûbiyet noktasında O'na şerikler isnat etmek son derece münkerdir. Kul namaza başlayıp "Allah-u Ekber" dediğinde lafzatullâh ile ta'tılden, "ekber" sözüyle şirkten uzaklaşır. Aynı şekilde "Bismillah" ile ta'tîl, "er-Rahmâni'r-Rahîm" ile şirki bir tarafa atmış olmaktadır.⁸⁶³

Bilindiği üzere namazda zikir, kıraat, rükû, sücûd, kıyam ve ku'ûd bulunmaktadır. Namazdaki zikirler, kişinin Allah'a karşı yakarışıdır. Kıraatler bir takım zikir, hamdu sena ve yalvarıp yakarmalar içermektedir. Rükû ve secdeden maksad ise Allah'ı ta'zimdir.⁸⁶⁴ Namazda iki secde olmasındaki hikmet konusunda Râzî işârî yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre ilk secde ezel, diğeri ebed ve iki secde arasında kalkmaksa, dünyanın ezel ile ebed arasında olduğuna işarettir. Zira ilk secde ile Allah'ın ezelî olduğu ve O'nun evvel/ilk ve kendisinden önce başka bir varlığın olmadığı kavranıp bunun üzerine secde edilmektedir. Allah'ın ebedî oluşu ile O'nun âhir olduğunu ve O'ndan sonra başka bir âhirin olmadığını öğrenilmektedir. Bunun üzerine ikinci kez O'na secde edilmektedir. Başka bir yoruma göre ilk secdeyle dünyanın ahiret karşısında fânî; ikincisiyle de ahiretin Allah'ın celâlinin nurunun meydana gelişi karşısında fanî olduğu bildirilmektir. Ayrıca ilk secdeyle her şeyin özünde fânî olduğu; ikincisiyle de Allah'ın bakî kılmasıyla her şeyin ancak bekâ bulabileceğini göstermektedir (el-Kasas 28/88). Birinci secde şehadet âleminin Allah'ın kudretine boyun eğdiğine diğeryise ruhlar âleminin Allah'a bizzat boyun eğmiş olduğuna işarettir (el-A'râf 7/54). Birinci secde, Allah'ın zat ve sıfatlarına ait kullarına verdiği bilgiler miktarına şükür; diğeryise O'nun celâl ve kibriyasının haklarını eda etmeye ulaşamamanın acizliği ve korkusu için yapılan

⁸⁶³ Râzî'nin namazın kişiyi fuhşiyat ve münkerden alıkoyduğuna dair beş farklı yorum ve Fatiha suresinde kulu ta'tîl ve şirkten uzaklaştırdığına dair yorumları için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/64-66.

⁸⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/68-69. Namazdaki rükünler hakkındaki farklı bir yorum için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32/176

secdedir.⁸⁶⁵

Namaz vakitlerinin beş ile kayıtlanmasında ve özellikle belli başlı vakitlere hasredilmesinde Râzî'ye göre bazı hikmetler vardır. İnsan/varlığın doğası, güneşin hal ve hareketleri ve vaktin kendi bağlamını esas alarak farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda Râzî'ye göre farz namazlarının beş vakitle belirlenmesi aklî anlamda son derece güzel bir takdirdir. Ona göre âlemde bulunan her şeyin beş mertebesi mevcuttur. Bunlar var olma, duraklama (gençlik), olgunluk/orta yaş, ihtiyarlık/güçsüzlük ve varlığın ölümünden sonra bir vakit adının anıldığı safhadır. Bu beş safha mevcûdâtta bütün insanlık ve canlılar için geçerlidir. Örneğin insan bir zaman doğar, belli bir zamana kadar büyüyüp gelişir. Ardından gençlik dönemi gelir ve fizik ve biyolojik olarak onda herhangi bir şey artıp eksilmeden olan bir dönem ortaya çıkar. Olgunluk safhasında insanda bazı gizli noksanlıklar belirmeye başlar. Ardından ihtiyarlık çağı gelir. Bu dönemde kişi öleceği zamana değin onda çok belirgin şekilde kusurlar artar. İnsanın, ölümünden sonra onun dünyada bir vakit eser ve izi devam eder. Benzer durum âlemde meydana gelen bütün varlıklar için de söz konusudur. Örneğin güneşin doğup batması ile bu beş safha onda da meydana gelir. Güneş doğarken yeni doğan bir çocuğun hali gibidir. Gitgide yükselir, ışıkları güçlenir ve göğün ortasına gelinceye kadar sıcaklığı iyice hissedilir. İkinci vaktine yakın onda bazı noksanlıklar belirir. İkinci ile birlikte onun hem ışığı hem de ısıyı iyice zayıflar ve batana kadar bu noksanlıklar artar. Güneş battıktan sonra da bir vakit batı ufkunda izi sürer. Bir zaman sonra bu izler tamamen kaybolur ve güneş, bu âlemde hiç bulunmamış gibi olur. Buna göre Allah varlıkların yaratılışlarıyla paralel olarak güneşin bu beş halinin her birine bir vakit namazı farz kılınmıştır. Sabah namazı; güneşin doğuşuyla gece karanlığının yok olup varlık demek olan aydınlığa geçmesi ve böylece insanın bir ölüm gibi olan uykusundan uyanıp yeniden doğması gibidir. Tabiat ve insanın canlanmasıyla gerçekleşen bu büyük nimete bir şükür olması için bu vakitte namaz farz kılınmıştır. Zira karanlık yokluk ve ölüme, aydınlık da varlık ve hayata uygundur. Bu durumda insan, uykudan kalktığında ölümden hayata, yokluktan varlığa geçmiş gibidir. Özellikle kul namaz esnasında, âlemin ölümden hayata, zulmetten aydınlığa, yokluktan varlığa ve sükûnetten harekete geçtiğini müşahade ederek bu değişikliğin ancak hikmeti bol ve sonsuz kudret sahibi yüce bir yaratıcı sayesinde

⁸⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/227.

olduğunu kavrar. Güneş gökyüzünde tam ortaya gelip inmeye yüz tutunca ulvî ve süflî her türden varlığın durum ve niteliklerini çevirmeye kadir olan Allah'a ta'zim için öğle namazı farz kılınmıştır. Güneş gökte en yüksek noktasına vardıldıktan sonra batıya geçmeye başladığında ikindi namazı farz kılınmıştır. Zira insanoğlunun olgunluk çağı gibi güneşte de birtakım gizli noksanlıklar belirmeye başlamış böylece insanın olgunluk çağının sonu ve ihtiyarlık çağının evveline denk gelen bu vakitte namaz konulmuştur. Güneşin batması insanın ölümüne benzer. İnsan o vakitte hayattan ölüme, varlık da sırf aydınlıktan karanlığa geçer. Bu duruma denk gelen vakitte de akşam namazı farz kılınmıştır. Güneşin batması akabinde bir zaman sonra onun dünyadaki izi tamamen yok olduğu zaman ise Allah yatsı namazının kılınmasını farz kılmıştır.⁸⁶⁶

Özellikle sabah vaktinde namazın emredilişindeki bir diğer hikmet insanoğlunun kalbine yerleşen dünya sevgisinin izale edilmesi ve bu şekilde marifetullâh ve muhabbetullahın müminlere aşılmasının sağlanmasıdır. Yaratılış şartları gereği insanın birçok dünyevî işleri gözetmesi gerekmektedir. Nitekim Râzî'ye göre insanların genelinde kalbî/manevî hastalıklar mevcuttur ve adeta dünya, hastalar evi gibidir. Başlıca hastalıklar haset, dünya sevgisi/hırsı, övünme ve mal-evlat çokluğu ile iftihar etmedir. Dünya manevî hastalarla dolup taşıdığından peygamberler de becerikli ve mahir doktorlar gibidir. Râzî'ye göre bu hastalıkların tedavisinde kulun marifetullahı, Allah'a hizmet ve ibadete yöneltilmesinden başka ilacı da yoktur. Bu ilaç; nefse ağır gelir ve bunu kabul edip, boyun eğen de azdır. Bu nedenle insanların manevî doktorları konumunda olan peygamberler, bu hastalıkları azaltmak ve yok etmek için kul uykudan uyandırdıkları o ilk anda onları hemen ibadete yönelmeye teşvik etmek için çaba sarf etmişlerdir. Böylece insan uyuduğunda bilinçaltına yerleşen her türlü dünyevi hadise ve sahneler onun belleğinden silinecek şekilde sabah namazı vaktinde uyanırlar. İnsanoğlu bu durumda uykudan ilk kalktığı anda zihni bozuk ve kötü hatıra ve duygulardan temizlenmiş şekilde kalkar. İnsan bu vakti Allah'a ibadetle geçirdiği zaman aklının ve hayalinin levhalarında temiz ve mukaddes izler belirir. Bu nakışlar ile kişide dünyaya meyletmeden dolayı ortaya çıkan bozuk temâyül ve alışkanlıkların kalpte hâkimiyeti ve orada iyice kök salması da engellenir. Böylece sabah namazıyla kulun Allah'a ibadet etmeye meylî artar. O'na olan sevgi ve bağlılığı çoğalır ve insanın dünyaya olan temâyül ve arzuları zayıflar. Râzî'ye göre bu hikmetin

⁸⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 11/24-25; 15/88-89; 21/24.

gerçekleşmesini sağlayan şey kulun gece tatlı uykusundan kalktığı gibi hemen namaza yönelmesidir.⁸⁶⁷

Salât-ı vustâ'nın (el-Bakara 2/258) hangisi olduğu noktasında yedi farklı görüş serdeden Râzî, hangisinin doğru olduğu noktasında bir fikir ortaya atmamaktadır. Bundaki gerekçesi konunun aşırı tafsilat gerektirmesidir. Bir görüşe göre bu namaz şâri' tarafından bilerek ne olduğu ortaya konulmamıştır. Buradaki hikmet kullara bu namazın değerli oluşunu mükelleflere hissettirerek onların eda ettikleri her namazı mükemmel ve eksiksiz kılmalarını sağlamaktır. Kul da bu bilinçle namazı ikame ederse böyle düşünmesi onun için de uygun görülmektedir.⁸⁶⁸ Salât-ı vustâ'nın sabah namazı olduğu hakkında bir görüş vardır. Bu yoruma göre sabah vaktinde kılınan namaz daha faziletli olmaktadır. Râzî'ye göre bunun hikmeti şudur: İnsanoğlu uykudan kalktığı vakit ölü ve yokken dirilmiş gibidir. Kul sabah uyandığında yukarıda bahsi geçen Allah'ın kudret ve rahmetinin yetkinliğini gösteren büyük olayları gözlemlediğinden bu zaman dâhilinde O'na ibadet etmek kulluğun eda edilmesine en uygun vakitlerden biridir. Kulun bu vakitler içinde O'na karşı huşu, acizlik ve zilletini ortaya koymaya çalışması diğer vakitlere göre hem daha zor hem de ubudiyete daha layıktır.⁸⁶⁹

Râzî, farz namazların on yedi rekât oluşunda da bazı aklî izahlarda bulunmaktadır. Öncelikle insan doğası gereği Allah'a yirmi dört saatin tamamını ibadetle geçiremez. Kul yeme, içme, uyuma ve benzeri bazı ihtiyaçlara muhtaçtır. Bu nedenle Allah kulun O'nu aralıksız andığı bazı vakitlere işaret etmiştir. Bunlar gündüzün evveli, ortası ve sonudur. Gecenin evveli ve ortasında da namazı emretmiş ancak gecenin sonunda uyku hali galip geldiğinden o vakitte namaz emredilmemiştir (er-Rûm 30/23). Râzî'ye göre her rekât bir saate ve günde kılınan on yedi rekatta on yedi saate tekabül etmektedir. Geri kalan yedi saat kişiye yetecek uyku saatini göstermektedir. Buna göre beş vakit namaz kılınmasıyla kul günün her saati ibadet etmiş gibi olmaktadır.⁸⁷⁰

Bilindiği üzere ku'ûd esnasında namazda sallı-barik duaları okunmaktadır. Namazda bu konumdayken Hz. Muhammed'le (a.s) birlikte Hz. İbrahim'in (a.s) sallı-barik duasında adının anılmasındaki hikmet nedir? Bunun hikmeti Hz. İbrahim'in (a.s), Hz.

⁸⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 21/24-25.

⁸⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/126.

⁸⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/127.

⁸⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/92-93. Cuma gününde ayrı bir namazın farz kılınmasındaki hikmet için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/9-10.

Muhammed'in (a.s) büyük dedelerinden biri olması ayrıca Peygamberin dedesinin kabul edilmiş dualarından biri olmasıdır. İbrahim peygamberin Hz. Muhammed (a.s) için yaptığı dua karşılığında (el-Bakara 2/129) Allah onun adının kıyamete değin ümmet-i Muhammed nezdinde zikredilmesini emretmesiyle Hz. İbrahim'in (a.s), Hz. Muhammed (a.s) üzerindeki hakkı da böylece yerine getirilmiş olmaktadır. Ayrıca Hz. İbrahim (a.s) başka bir duasında (eş-Şuarâ 26/84) Rabbinden Muhammed ümmetinde kendisi için güzel bir namın olmasını isteyince, Allah duasını kabul ederek sallı-barik duasında ikisinin ismini yan yana olmasını gerektirmiştir. Bunun başka bir hikmeti de Hz. İbrahim'in (a.s) İslâm milletinin babası olmasıdır (Hac 22/78). Hz. Muhammed de (a.s) rahmet ve şefkat konusunda ümmetin babası gibidir (et-Tevbe 9/128). Bu nedenle her birine bir bakıma babalık hakkı gerçekleşmesi için adları sallı-barik'te övgü ve duada beraber zikredilmiştir.⁸⁷¹

Namazda kıblenin varlığındaki hikmet konusunda bazı fikirler ortaya atılmaktadır. Ancak burada Râzî, bu gibi konulardaki yorumların kat'î olamayacağını aksine, olsa olsa ihtimali birtakım şeyler olabileceğini söyleyerek ibadetlerdeki taabbüd meselesine ve hikmet konusundaki düşüncelerine paralel bir izlenim ortaya koymaktadır. Zira kıblenin gerekliliği ve kıblenin Kâbe oluşu taabbüd kapsamındadır. Buna rağmen Râzî, namazda muayyen bir kıblenin olmasının hikmeti noktasında sekiz farklı fayda sayar ancak bunlardan sadece birisinin daha kuvvetli olduğunu aktarır. Râzî'nin daha uygun olarak gördüğü görüş insan doğasının zihni melekelerinin aklen kavranabilir şeyleri müşahhaslaştırmaya olan ihtiyacıdır. Buna göre Allah, insanda mücerret ve makul olan şeyleri idrak edebilecek bir aklî meleke ile bedenler âleminde etkin olan bir tahayyül kudreti yaratmıştır. Aklî kuvvet, hayalî kuvvetten nadiren ayrılır genelde beraberdir. İnsan, akledilebilen bir şeyi mücerret olarak zihninde hazır tutmaya çalıştığında doğası gereği o, aklî manalar için zannettiği birtakım hayalî şekilleri ona tayin etmesi gerekmektedir. Bu şekilde hayalî şekiller, o aklî anlamı kavrama noktasında insana yardım etmiş olurlar. Benzer durum bir mühendisin bir proje yapmak istediğinde onun his ve hayâlindeki genel şeyleri idrak etmeye yardımcı olabilmesi ve külli hükmü idrak etmeye yardımcı olabilmesi için muayyen bir şekil ve biçim meydana getirmesi gerektiğinde de ortadadır. Nasıl ki zayıf bir kul, kudretli bir hükümdarın meclisine

⁸⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/60.

girdiğinde yüzünü mutlak surette o melike dönmesi ve onu en güzel şekilde nitelemesi ve ona son derece hizmet ve itâatte bulunması gerekiyorsa aynı durum namaz için de mevcuttur. Buna göre kişinin namazda kıbleye yönelmesi onun hükümdara yönelip ona sırt dönmemesidir. Namaz esnasında okunan dua ve tesbihatlar ona övgü ve medh yerine, rükû ve secdelerse melike hizmet gibidir.⁸⁷²

Kıblenin güneş gibi somut bir şey olmamasındaki hikmet ise zamanla asıl tapınılan şeyin o zannedilebileceğidir. Zira şayet din güneşin namazlarda kıble yapılabileceğine dair bir işarette bulunmuş olsaydı buna ittiba edilerek güneşe doğru secde edilirdi. Ancak ona yapılan secdeyle bir alışkanlık elde edileceğinden bu secdenin Allah'a değil de güneşe yapıldığı zannı ağır basardı. Bu sebepten ötürü Allah, güneşi kıble edinmekten (Fussilet 41/37) insanları alıkoymuştur. Güneş gibi bir nesne dışında bir hücre veya oda gibi bir şeyin kıble kabul edilmesindeyse Allah'ın ulûhiyyetini vehmettirecek herhangi bir durum yoktur. Bu nedenle Ka'benin secde mahalli olmasındaki maksat da hâsıl olmuş olmaktadır.⁸⁷³ Kâbe zatından dolayı kıble olmamıştır. Bilakis Allah onu kıble tayin ettiği için Müslümanların kıblesi olmuştur.⁸⁷⁴

Bilindiği üzere Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra namazla yöneldikleri kıble konusunda bir değişim olmuştur. Nitekim Râzî kıblenin (el-Bakara 2/142, 149) değiştirilmesi konusunda kâfirlerin şüphelerinin olduğu ve döndürmenin onlar tarafından yadırgandığını aktarmaktadır. Bu itirazlarından birine göre; yeryüzündeki yönler, her türlü nitelik bakımından eşit olmasına rağmen kıblenin bir yönden başka bir yöne döndürülmesi abesle işigaldir. Bu türden bir eylem hakîm olan Allah'ın fiillerinden biri olamaz. Râzî bu itiraza Mu'tezile'den aktardığı beş farklı izahı tefsirinde işler. Kendi mezheplerinin ise bu türden bir soruya ait cevabının ise Allah'ın hükümlerinin herhangi bir hikmetle ta'lil edilmesinin ona vücûbiyet arz edemeyeceğidir. Allah'ın hükümlerinin bir hikmete bağlanması gerekmeyeceğinden O, yaptıklarından sorumlu tutulmaz (el-Enbiyâ 21/23).⁸⁷⁵ Râzî, kendi mezhepleri açısından bakıldığında bu durum taabbüd kapsamındadır. Ayrıca Allah mülkünde istediği şekilde tasarruf sahibidir. Herhangi bir illet ya da hikmetten dolayı bir şey yapmak O'na zorunluluk olarak

⁸⁷² Geniş izah ve diğer görüşler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/86-87.

⁸⁷³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/111-112.

⁸⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/17-18.

⁸⁷⁵ Mu'tezile'nin bu konudaki aklî ve naklî izahları için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/85, 87-88.

yüklenemez. Râzî'nin, bu itiraza karşı bir tercih ve kayıt yapmaksızın Mu'tezile'den bu bilgileri tefsirinde aktarması kendisinin yaptığı bu alıntıları bir şekilde tasvip ettiği ya da okuyucunun bu yorumları da görerek konu hakkında derli toplu bilgi edinmesini sağlamaktır. Ancak kendi kanaatimiz onun bu fikirleri kayıtsız aktarmasındaki gerekçe, bu yorumlardan oldukça hoşnut olup böylece bu tür sorulara akli izahların yapılabileceğinin mümkün olduğunu göstermek istemesidir. Ayrıca Râzî'nin ibadet kapsamındaki hükümleri taabbüd kapsamında görmesine rağmen bu denli hikmet araması veya hikmetleri aktarması bunların kula dönük faydalar olmasındadır. Yoksa onun amacı Allah'ın bu hükümleri koymasındaki gerekçe ve amacını ifade etmeye yönelik değildir. Bu anlamda Râzî'nin teorikteki/usuldeki fikirleri ile pratikte bunları işleyişi bir paralellik oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'nin bu konulardaki hikmete tam olarak ulaşamayacağı vurgusu bunların Allah'a bakan tarafına yöneliktir. Allah'ın fiil ve hükümlerinin bir kayıtla sınırlanamayacağına vurgudur. Bu anlamda Râzî, Allah'ın bütün emir ve yasaklarında, fiillerinde kula bakan maslahat ve hikmetlerine dair söz söylemekten çekinmemektedir. Hem Allah'ın fiil ve hükümlerine yönelik yapılan her türlü hikemî yorum bir zannilik içereceğinden bu da bir tür reydir ve dirayet tefsirinin karakteristik özneliğini göstermektedir. Râzî'de tefsirinde ilmi dirayetini bu anlamda oldukça kullanmaktadır. Sonuç olarak bu meseledeki kırmızı çizgi, mutlak kudret sahibi Yüce Allah'ın hiçbir şeyden sorumlu tutulamayacağı, gücüne erişilemeyeceği ve O'nu sınırlayacak bir eşin olamayacağıdır. Yoksa Râzî'ye göre Allah hakîm'dir. O'nun bütün eylemleri hikmetin bizatihi kendisidir. Hikmet içermeyen bir eylemi, işi ve hükmü olamaz. Mükellef de bu hikmetleri kendi ilmi ve bilgi kapasitesine göre ve kula bakan yönleri açısından araştırıp bulmasında bir sorun görmemektedir.

Bütün bunlara ilave olarak Râzî'nin kıblenin tahviliyle alakalı bir açıklaması “*Yöneldiğin Kâbe'yi ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönden ayırt etmek için kıble yaptık.*” ayetinin⁸⁷⁶ yorumunda mevcuttur. Buna göre kıblenin döndürülüp bu şekilde belirlenmesindeki hikmet onların imtihanıdır.⁸⁷⁷ Bu şekilde kimin Hz. Muhammed'e (a.s) inanıp kimin de ondan yüz çevireceği ortaya çıkacaktır. Hz. Muhammed (a.s) Mekke'den Medine'ye hicret edince maslahat değiştiğinden hikmet-i ilahî kıblenin Kabe'ye

⁸⁷⁶ el-Bakara 2/143.

⁸⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/94. Ulema imtihanın kıblenin tayini ya da değiştirilmesi noktasında mı vuku bulunduğu noktasında farklı beyanları vardır. Bununla ilgili Râzî'nin değerlendirmeleri için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/95-96, 102.

dönüştürülmesini gerektirmiştir.⁸⁷⁸ Ayrıca kıblenin Beyt-i Makdis'ten Ka'be'ye çevrilmesiyle kible konusunda Yahudilerden ayrılarak Arapların İslâm'a yönelmelerini sağlama ve inananlardan münafıkların ayrılması gibi dini maslahatlar da görülmektedir.⁸⁷⁹ Zira Medine'ye hicretten sonra bilhassa Yahudiler Muhammedilerin hem kendilerine muhalefet ettikleri hem de kendi kiblelerine döndüklerinden dem vurarak onları tezyif etmeye çalışıyorlardı. Bu nedenle Hz. Muhammed (a.s) namaz esnasında kible olarak Ka'be'ye dönmeyi çok istemektedir (el-Bakara 2/144). Sonuçta kible olarak Mekke'ye dönülmesi emri geldikten sonra bu değişimin altında yatan hikmet ve dini maslahatlar da böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

3.1.1.3. Oruç

Sıyâm kelime olarak bir şeyden vazgeçmek, onu bırakmak anlamındadır. Dini terminolojide ise fecrin doğuşundan güneşin batışına dek mükellefin oruçlu olduğunu bilerek ve buna niyetli olarak orucu bozan şeylerden kendisini alıkoymasınıdır.⁸⁸⁰

Râzî'ye göre orucun farz olması Allah'ın *Rahîm* isminin tecellisidir. Çünkü oruçlu kimse acıktığı zaman, fakirlerin açlıklarını hatırlar da böylece onlara muhtaç oldukları şeyi verir. Ayrıca oruç tutan kimse, acıktığı zaman hissî bazı lezzetlerden kesilir. Bu şekilde nefsini talim eder. Öürken de bu kimseye, lezzetlerden ayrılmak kolaylaşır.⁸⁸¹ Oruç, kişide Allah'a isyan etmeye iten hevâ ve hevesin hücumunu kırar ve nefsî kuvvetleri ezer.⁸⁸² Oruç kişiye sabrı öğretir. Nitekim Bakara suresi 2/45 ayetindeki sabırdan kasıt oruçtur. Zira oruç tutan kul yeme-içmeye karşı sabırlıdır. Bu yorum esas alınarak bu ayete bakıldığında sabır/oruç kelimesinin namazdan önce geldiği durumu ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre bunun hikmeti orucun etkisinin uygun olmayan şeyleri izale etmede; namazın ise uygun olan şeyleri meydana getirmesi hususunda olmasındadır. Buna göre oruç insanı ateşten koruyan bir kalkan⁸⁸³ görevi görmektedir.

Oruç, Râzî'ye göre kendisindeki hikmete aklın tam olarak muttali olamayacağı bir ibadettir. Oruç, ibadet olarak tâatin son derece belirgin olduğu bir kulluk göstergesidir.

⁸⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/126.

⁸⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/100-101.

⁸⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 5/59.

⁸⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 1/229.

⁸⁸² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 23/68.

⁸⁸³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 3/46; 4/131.

Bu nedenle kudûsî hadiste Allah “Oruç bana aittir.”⁸⁸⁴ diyerek onun sevap ve mükafatını kendisine bırakmıştır. Nefse son derece ağır gelen bu ibadet sırf Allah emrettiği için yapılmaktadır.⁸⁸⁵ Her ne kadar bunun emredilmesindeki tam keyfiyet anlaşılmasa bile orucun insanlığa zorunlu kılınmasında bazı maslahatların olduğunu tespit etmek güç değildir. Buna göre orucun farz kılınmasındaki hikmet onun şehveti kırması, kötü istek ve arzulardan alıkoyması ve bu şekilde takvayı sağlamasıdır. Oruç şımarıklık, taşkınlık ve fuhşiyâtta kişiyi engellemekte ve dünyada bulunan makam ve mansıbın değersizliğini göstermektedir. Zira oruç mideden kaynaklı olan her türden şehvetin gücünü kırar. İnsanlar tabiat olarak midesi ve cinsi arzuları için çalışır durur. Oruç tutulması ile bu tür şeylerden kişi alıkonulduğundan bu gibi şeyler üzerindeki isteği azalır ve bunların değersizliği onda görünür. İnsan yeme, içme ve cinsi münasebette bulunmaktan kaçınıp, kendisine her türden şehvi isteklerine karşı bir engel koyunca ona hikmet kapıları açılır ve celâl âleminin nurları ona tecelli etmeye başlar.⁸⁸⁶

Râzî’ye göre oruç ile Ramazan ayında Kur’ân’ın inişi arasında birçok sırlar/hikmet mevcuttur. Ona göre bu ay içinde kitabın inzâli gerçekleştiğinden aynı ay içinde orucun farz kılınması gerekmiştir. Bu nedenle orucun Ramazan ayına tahsis edilmesinin illeti bu ay içinde Kur’ân’ın indirilmesidir (el-Bakara 2/185). Allah’ın rubûbiyet alametlerinin en büyüğü şüphesiz Kur’ân’ın indirilmesidir ve bu kitap bu ayda indirilmeye başlanmıştır. Buna mukabil aynı ay içinde kulluk alametlerinden en büyük çeşidi olan orucun bu aya mahsus olması böylece isabetlidir. Zira oruç samedî nurların daimi tecelli etmesini ve bu nurların asla gizlenemeyeceğini ve engellenemeyeceğini gösteren hususlar cümlesindedir. Bu ilâhî nurların insanlarda tecelli etmesine ancak beşerî alâkalar engel olurlar. Oruç ise beşerî zaafı yok etmenin en güçlü sebebidir. Bu nedenden manevî keşf sahibi kimseler (erbâb-ı mükâşefât) bu nurları ancak oruç ile elde etmeye çalışırlar.⁸⁸⁷

Bilindiği üzere Kur’ân Hz. Muhammed’e (a.s) tek bir defada değil, yirmi üç senelik zaman içinde parça parça indirilmiştir. Bunun bir kısmı ramazan ayında indiği gibi diğer bir kısmı da diğer aylarda inmiştir. O halde *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ* ayetinde⁸⁸⁸ ifade

⁸⁸⁴ Celâleddîn es-Süyûtî, *Câmi’üs-Sağîr Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*, çev. İsmail Mutlu – Şaban Döğen – Abdulaziz Hatip (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008), 3/65 (No. 2865).

⁸⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 5/134.

⁸⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 5/60, 63; 16/161-162; 2/6.

⁸⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 5/72.

⁸⁸⁸ “(Orucun farz kılındığı) Ramazan ayı .. Kur’an’ın indirildiği aydır.” el-Bakara 2/185.

edildiği gibi onun sadece ramazan ayında indirildiğini söylemenin hikmeti nedir? Râzî bunu iki şekilde cevaplandırır. İlkine göre bundan amaç Kur’ân’ın indirilmesinin Ramazan ayında Kadir gecesinde başlamasıdır. Râzî bu görüşü Muhammed İbn İshak’a dayandırır. Buna göre böyle bir kullanımın aklî gerekçesi; bütün milletler de görüldüğü üzere değer verilen bazı şeylerde örneğin devletlerin başlangıçları ve bazı özel olaylar veya bazı şeylerin ilk vakitleri en şerefli olarak addedilmekte ve ona itibarla tarihler belirlenmektedir. Kur’ân’ın ilk indiriliş vakti bu ay olduğundan ayette bu şekilde geçmiştir. Diğer cevaba göre ise Kur’ân, Kadir gecesinde dünya semasına toptan indirilmiş ardından parça parça oradan yeryüzüne inzal edilmiştir. Allah bunda çeşitli faydalar olduğunu bildiğinden, Kur’ân’ın inzali bu durum üzerine olaylara binaen inmeye devam etmiştir. Zira Râzî’ye göre vahyin kendilerine indirilmiş olmasından dolayı semanın sakinleri olan melekler için de bir maslahatın gözetilmiş olması akıldan uzak bir gerekçe değildir. Cebrail için de bir fayda vardır. Zira onu indirmek ve ayetleri yerine iletmekle o görevlendirilmiştir. Bu durumun vahyi bekleyen Hz. Muhammed’e (a.s) olan faydası zaten ortadadır.⁸⁸⁹

Kitapta Kur’ân’ın Ramazan ayında (el-Bakara 2/185), kadir gecesinde (el-Kadir 97/1) ve mübarek bir gecede (ed-Duhân 44/3) indirildiğinden söz edilmektedir. Bu durum bir işkâl teşkil etmektedir. Bu durum nasıl cem edilebilir. Râzî bu işkâli Abdullah b. Ömer’den bir rivayetle izale eder. Buna göre Bakara suresi 2/185 ayetini tefsir ederken, onu Kadir suresi 97/1 ayetiyle tevil ederek, Kadir gecesinin Ramazan ayında olduğuna istidlal etmiştir. Kadir gecesi Ramazan ayında bulununca Kur’ân’ın kadir gecesinde inmesi bu ayda indirilmiş olması gibidir. Râzî buna şu örneği verir; bir kişinin “Falancayla şu ayda görüştüm.” deyip ona o ayın hangi gününde sorulduğunda “şu günde.” demesi gibidir. Bu durumda ikinci söz ilk ifadenin açıklaması/tefsiri olmaktadır.⁸⁹⁰

3.1.1.4. Zekat

Zekat kelime olarak büyüme, artma, çoğalma, temizleme ve arındırma anlamına gelmektedir. Zira mal ve paradan verilen bir pay ile geride kalan kısım bereket bakımından artırılmaktadır. Ayrıca Allah verilen kısım ile o malı temizler ve böylece ondan belaları kaldırır. Her ne kadar verilenle zahiren bir eksiliş gözükse bile manen bir

⁸⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/72-73.

⁸⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/73.

artış olmaktadır. Zekat, vereni tüm günahlardan temizlemek anlamı da taşımaktadır (et-Tevbe 9/103).⁸⁹¹

Râzî'ye göre zekat vermek Allah'ın, *Rahman* isminin tecellilerinden biridir. Çünkü Rahman merhamet etmede mübalâğayı ifade eder. Zekat verme işi de, fakirlere acımdan tahakkuk etmektedir.⁸⁹² Râzî'ye göre zekattan elde edilmek istenen şey zekat verenin mala karşı olan hırs/düşkünlüğünün kırılması ve zekat verilen fakirin ihtiyacının giderilmeye çalışılmasıyla onun zenginleşmesidir.⁸⁹³

Zekatın farz kılınmasında toplumsal ve psikolojik olarak birçok fayda ve hikmetler mevcuttur. Bunların bazıları veren açısından bazıları da alan açısından olan hikmetlerdir. Râzî her iki açıdan da birçok hikmetler sıralamaktadır. Zekatı veren açısından mevcut bulunan hikmetler şunlardır;

1. İnsan yaratılış olarak mal mülk edinmeyi sever. Bunun asıl sebebi varlıklı olmanın insanlar nezdinde bir kemâl sıfatı olması ve bu yetkinliğin sadece kendisinden dolayı olmasıdır. Kemâl zâtı gereği sevilen ve istenilen bir şeydir. Noksanlık/zayıflık ise zâtı gereği sevilmez. Mal mülk edinmek insan için bir kudret ve yetkinlik vesilesidir. Bu nedenle insan tabii olarak mal edinmeyi sever. Ancak ona çok fazla bağlanmak kişiyi Allah sevgisinden ve âhîret hazırlığından uzaklaştırır. İlâhî hikmet gereği Allah zengine nefsinin mülküne olan aşırı sevgisini kırmak ve onu tamamen mal sevgisine düşmekten alıkoymak istemektedir. Bundan ötürü Allah, insanın saadetinin mal elde etmede olmadığını aksine sırf O'nun rızası için malını infak etmekle bunun temin edilebileceğini göstermek için zekatı farz kılmıştır. Bu durumda zekat vücûbiyeti insanın kalbinde bulunan dünya sevgisi hastalığının yok edilmesi için (et-Tevbe 9/103) belirlenmiş en uygun ilaçtır.

2. Mal ve paranın çokluğu kudret ve gücün artmasına neden olur. Kudretin çoğalması da bundan daha fazla lezzet almaya vesiledir. Tat ve lezzet almak da kişiyi daha fazla haz elde etme sebebi olan mal ve parayı daha fazla elde etmeye sevk eder. Burada bir kısır döngü oluşur. Zira insan dünya işlerine daldıkça malı artar. Mal ve parası arttıkça da kudreti artar. Bunların artmasıyla da dünyaya olan bağlılığı ve ondan aldığı haz ve

⁸⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/42.

⁸⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/229.

⁸⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/68; 2/6.

lezzette artmaya sebep olur. Bu heves de gittikçe insanın daha fazla mal elde etmesine onu iter. Bunun bir sonu olamayacağından din bu noktada ona bir anlamda sınır çizer. Sonu olmayan bu karanlık ve çetin kısır döngüden sıyrılıp sırf Allah'a kulluk ve O'nun rızasını elde etmek için malının bir kısmını infak etmesi bu anlamda farz kılınmıştır.

3. Mal çokluğu kalbin kararması ve katılaştırmasının ve kişinin azgınlığının en önemli sebeplerinden biridir. Yukarıda aktarıldığı üzere zenginlik kuvvet ve güç sahibi olmanın bir aracıdır. Kudret insanlık nezdinde zatı gereği sevilen bir şeydir. Buradaki durum aşığın sevdiğini daima düşünüp zihnini meşgul ettiği gibi insan da mal hırsı ve arzusu noktasında bu arzusuna mani olamaz. Mal uğruna engel olan her şeyi aşma adına elinden geleni ardına koymaz. Bu nedenle zekatın farz kılınmasıyla kişinin tuğyanı (el-'Alak 96/6-7) azalır ve kalbi Allah'ın rızasını talep etmeye yönelir.

4. İnsanda nazarî ve amelî olmak üzere iki kuvve bulunmaktadır. Nazarî kuvvetin kemâli Allah'ın emrine hürmet gösterme, amelî kuvvetin mükemmeli de O'nun yarattığı varlıklara şefkat duymadadır. Bu nedenle Allah her iki kuvve bakımından kulun yetkinliğe kavuşması adına zekatı emretmiştir. Bu şekilde O'nun emrine sadakat gösterilmekte hem de yarattığı kullarına merhamet ve şefkat gösterilmiş olmaktadır.

5. İnsanoğlu tabiatı gereği bir kimsenin kendilerine iyilikte bulunduğunu gördüğünde o insanı sever ve o kimseye meyleder. Muhtaç kimseler zengin bir kişinin malının bir kısmını onlara infak ettiğini gördüklerinde ve malı daha çok olduğunda bundan kendilerine daha fazlasını vereceğini bildiklerinde o kimseye dua ve himmetlerini artırırlar. Böylece bu dualar vesilesiyle o insanın hayır, bereket ve bolluk içinde (er-Ra'd 13/17) olmasına sebep olurlar. Böylece zekat ve infak ile mal mülk koruma ve muhafaza altına alınmış olmaktadır.

6. İnsanların ona çok fazla meyli olduğu için mal mülke “مال/mâl” denilmiştir. Bununla birlikte varlıklar gelip geçicidir, çok çabuk yok olabilen bir vasıftadır. Bu nedenle mal mülk bir kimsenin elinde uzun vakit kaldığında bunların yok olma ve kaybedilme riski vardır. Bunun aksine varlıklar zekat ve sadaka olarak infak edildiğinde ve çeşitli hayır ve yararlı işlerde harcandığında o vakit bunlar zevali imkân dâhilinde olmayan bir sonsuzluğa gönderilmiş olur. Bu durum dünyada insanlar nezdinde övgüye ahirette de daimi bir mükâfaat kazandırır.

7. Mal infakı, melek ve peygamberlere benzemek gibidir. Onu hayırda harcamama da kişiyi kınanmış cimrilere yakınlaştırmaktadır. Ayrıca zekatın farz kılınmasıyla Müslümanlar arasında sevgi ve ülfet meydana gelmekte ve onlar arasında kin ve hasedin giderilmesi sağlanmaktadır.⁸⁹⁴

Zekatı alan açısından hikmetleri ise Râzî'ye göre şunlardır;

1. Mal mülkün yaratılmasında elde edilmek istenen onların bizatihi kendileri değildir. Örneğin altın ve gümüşün yaratılmalarındaki amaç ve bunlardaki fayda kendilerinde değildir. Bunların yaratılmasındaki amaç onlar vasıtasıyla bir kısım faydaların temini ve muhtemel zararların savuşturulmasıdır. İnsan muhtaç olduğu kadar malı bulunduğu, o malını kendisi için harcamaya daha layıktır. Zira buna ihtiyaç duymaktadır. Ancak ihtiyacından fazla mala sahip olan bir kişi bu mülke kendisi dışında muhtaç olan bir başka kimse de bulunduğu, bu durumda farklı bir durum söz konusudur. Buna göre “zengin” kişi bu malı elde etme hususunda ayrı bir gayreti mevcuttur. Ayrıca bunu kazanma noktasında kalbinin de bu mala karşı fazla bir ilgi ve alakası olmuştur. Böyle bir ilgi de bir çeşit ihtiyaçtır. Fakirin mala olan ihtiyacı, onun o mal ile bir alâkasının bulunmasını gerektirmektedir. Aynı mal üzerinde birbiriyle çelişen iki durum ortaya çıkınca, ilahî hikmet imkân dâhilinde her iki tarafı da gözetmeyi gerektirmiştir. Bu nedenle mal sahibinin onu kazanmış olma ve kalbinin o malla alâkalanma hakkı bulunmaktadır. Fakirin de onda ihtiyaçtan dolayı bir hakkı vardır. Böylece hikmet gereği fakire malın cüzi bir kısmı malın sahibineyse onun çoğu bırakılmıştır.

2. İhtiyacından fazla malın elde tutulmasıyla o mal yaratılış amacından uzak başıboş bir biçimde atıl olmaktadır. Bu Allah'ın hikmetinin ortaya çıkmasını engelleyen bir durum arz etmektedir. Allah'ın emtia yaratmasındaki hikmet geçersiz kılınmaması için elde tutulan malın bir kısmının fakire verilmesini emredilmiştir.

3. Fakirler, Allah'ın ‘iyâli/hane halkı (Hûd 11/6) gibilerdir. Zenginlerin malik oldukları mallar aslında Allah'ın mülkünde olduğundan bir anlamda varlıklı kişiler Allah'ın hazinelerinin bekçileridirler. Allah mülkü zengine vermese onlar bu maldan tek bir daneye bile sahip olamazlardı. Zira nice zeki kişi onca gayrete rağmen karınlarını doyuramaz ancak nice beceriksiz kimseler de çok kolay bir şekilde dünyalık elde edebiliyorlar. Mülkün hakiki sahibi olan Allah'ın malın bekçisi konumunda olan kişiye o

⁸⁹⁴ Zekatı veren açısından diğer bazı hikmetler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16/80-82.

hazinede bulunan emtianın bir kısmını ihtiyaç sahibi kullarına vermesini emretmesi bu durumda gayet yerinde bir vücûbiyet olmaktadır.

4. Din, zenginin cüzi miktardaki malını fakire vermesini emretmesiyle mülk sahibi malının geri kalan büyük kısmıyla ticaretle noksanlaşan malını telafi etme imkânı bulabilmektedir. Ancak fakire cüzi pay verilmezse yarasını sarma imkânı bulamayacağından helak olmakla yüzleşebilir. Bu durumda malın çoğuna muhtaç olmamasına rağmen zenginde bulunan onca maldan fakirin ihmal edilmesi, hâkim ve rahim olan Allah'ın hikmetine uygun düşmez. Bu nedenle malın bir kısmının infak edilmesi farz kılınmıştır.

5. Zekatın farz kılınmasıyla toplumsal infialin engellenmesi ve bazı suçların engellenmesi de önlenmiş olmaktadır. Zira fakirin düştüğü şiddetli ihtiyaç ve miskinlik durumu onu Müslüman zenginlerin düşmanlarının saflarına katılmaya ya da hırsızlık ve benzeri kötü fiillere onu sevk edebilir.

6. Zenginlik tabîi olarak insanlar nezdinde istenilen bir şeydir. Bu nedenle mal sahibi olmak şükürü, onu kaybetmek ise sabrı gerektirir. Bu durumda zekatın farziyetiyle hem zengine hem de fakire sabır ve şükür öğretilmek istenmiştir. Zira “Ey zengin, sana mal verildi şükrettin. Haydi, şimdi de bunun bir kısmını elinden çıkar ki sabredenlerden olasın. Ey fakir! Sana çok mal verilmedi ancak sabrettin, sabredicilerden oldun. Fakat infakla verilen mal senin mülküne katıldığında, bana şükredip şükredicilerden olasın diye, zengine malının bir kısmını sana verilmesini farz kıldım!” denilmek istenmiştir.

7. Zenginden fakire infakın farz kılınmasında zenginin fakire minnet duyacağı bir hal mevcuttur. Çünkü zekatın farz kılınmasıyla sanki Allah fakire;

“Sana çok mal verilmemişse de kendimi sana karşı borçlu saydım! Nitekim zengine çok mal verdim. Ey fakir! O fazla malı ondan kabul etmen için senin peşinden koşup, sana yalvarıp yakarmakla zengini mükellef tuttum. Sen, zengini cehennem azabından kurtardığından ona ihsanda bulunmuş gibisin. Ey fakir! Eğer zengin ‘Bu dünyada ihsanda buldum.’ derse, sende; ‘Dünyada seni kınanmaktan ve utanmaktan, ahirette de cezadan kurtardığım için aksine ben sana iyilik ve ikramda buldum, de.’ demiştir.”⁸⁹⁵

⁸⁹⁵ Zekatı alan açısından diğer bazı hikmetler için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 16/82-84.

Bilindiği üzere zekat verileceği sınıflar sekizdir (et-Tevbe 9/60). Râzî'ye göre bu ayetin siyâkında bir incelik mevcuttur. Buna göre sekiz sınıfın ilk dördünde (fakir, miskin, zekatların toplanmasındaki görevliler ve müellefe-i kulûb) “lâm” harf-i cerri ile birlikte kullanılması zekat konusunda bunlara ayrılacak hisselerin bizzat bunlara verilmesi gerektiğini göstermektedir. Diğer dört sınıf ise (köle, borçlu, Allah yolunda savaşan ve yolda kalmış kimseler) “fi” harf-i cerri ile birlikte kullanılmıştır. Râzî'ye göre bunun hikmeti sayılan bu dört sınıfa zekatın bizzat verilmemesi gerektiğidir. Zira kölelere zekattan ayrılan hisse azat edilmeleri içindir. Bu nedenle zekat onlara verilmez ve bu hissede istedikleri gibi tasarrufta bulunamazlar. Bu infak sadece onların kölelikten kurtulmaları için harcanır. Aynı durum borçluların kendilerine değil bizzat borçlarının kapanması, Allah yolunda savaşanların ve yolda kalmışların ihtiyaçlarının giderilmesi şeklinde harcanmasını içindir.⁸⁹⁶

Allah için yapılacak infakta (el-Bakara 2/215) ebeveyne, akrabaya, yetim, miskin/yoksullara ve yolda kalmışlara verilmesi şeklinde bir sıralama gözetilmiştir. Râzî'ye göre bu sıralamada bazı hikmetler mevcuttur. Zira “anne babanın” kişi üzerindeki ikram, ihsan ve iyilikleri diğerlerine nispeten çok daha fazladır. Sebepler dünyasında insanı yokluktan varlığa çıkararak ve onu son derece güçsüz ve muhtaç bir halden büyütüp eğiten onlardır. Bu nedenle (el-İsrâ 17/23) Allah'ın hakkı gözetildikten sonra anne babanın hakkı gelmektedir. İnsanı yokluktan varlığa hakiki anlamda çıkararak Allah'tır. Ebeveynden sonra ayette “akrabalar” zikredilmiştir. İnfak ve zekatta insanın bütün fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanması imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle mutlak surette fakirlerin bir kısmının diğerine tercih edilmesi gerekmektedir. Akrabalık bağından dolayı insanlar iç içe bir hayat sürerler ve bu yakın oluştan dolayı birbirlerinin her durumunda daha çok haberdar olabilmekteler. Bu durum insanı sadaka ve zekat vermeye sevk eden saiklerin başında gelir. İnsanın akrabası bir anlamda kendisinin bir parçası gibidir. Kişinin kendisine infak etmesi, başka kimselere infak etmesinden daha uygundur. Ayrıca akraba içindeki fakirler öncelenmemiş olursa fakir akrabalar başka kişilere el açmak zorunda kalacaklardır. Bu durum zengin akrabalar için de bir utanç vesilesi olmaktadır. Bu tür kötü bir durumdan alıkonulmak için insanın kendisinden bu zararı def etmesi gerekir ve fakir akrabaların ihtiyaçlarını gidermesi diğer miskinlere göre evladır. Ayette

⁸⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16/90.

akrabalardan sonra “yetimler” gelmektedir. Zira yetim çocuklar yaşça küçük olduklarından geçimlerini sağlamakta çok zorlanırlar. Bilhassa babaları vefat ettiğinden bakımlarını üstlenecek kimse bulunmadığında hayat şartları bakımından helak olmakla yüz yüze olan kimseler olduğundan bir öncelikleri bulunmaktadır. Yetimlerden sonra öncelik “yoksullar”ındır. Bunlar yetimlere nazaran çalışıp çabalamaya daha çok güçleri bulunduğundan onlara nazaran daha az muhtaçtırlar. Ayette son olarak ta “yolda kalanlar” zikredilmiştir. Zira böyle birisi yaşadığı beldesinden uzak kalmış olması hasebiyle bazen çok muhtaç olabilmekte ve fakr-u zarurete duçar olabilmektedir.⁸⁹⁷

İnfakta bulunurken fakire minnette bulunulmamalıdır (el-Bakara 2/262). Bunun yasaklanmasının birçok hikmeti vardır. Fakir, her türlü infaka muhtaç olduğundan kalbi kırık ve mahzundur. Veren kimse bu ihsanını herkese duyurup minnet oluşturursa bu durum muhtaç kişinin kalbindeki hüznü artırır. Bu durumda Allah için yapılan bu iş muhtaç kişiye bir lütuf ve faydayken böylece ona yapılan bir kötülük ve zarar haline dönüşmüş olmaktadır. Ayrıca infakta bulunan kişi yapmış olduğu iyiliği herkese açıklama âdeti edinerek minneti alışkanlık edinmişse bu durum ihtiyaç sahibi kimselerin ondan çekinmesine yol açar. İnfakta en önemli nokta veren kişinin böyle bir şeye Allah’ın onu muvaffak kıldığı için şükürünü izhâr etmesidir. Şayet zengin Allah’ın verdiği onca nimeti infak ederken bunu başa kakar ve minnet ederse nimetin vericisinin rabbinin olduğunu unutmuş ve bir tür böbürlenmeye sürüklendiğini göstermiş olmaktadır. Bu nedenle zekat ve infakta bulunan kişi bu nimetlerin tamamının Allah tarafından ona ihsan edildiği için şükretmelidir. Özellikle kendisinin veren el olmasından ötürü Allah’ın kendisine büyük nimetler ihsan ettiğine inanması ve yaptığı bu iyiliğe karşılık rabbinin kendi indinde kabul etmesi dışında bir şey yapmaya çekinmesi gerekmektedir. Zira her ne kadar zahiri olarak veren kul gibi gözükse bile hakikatte veren o değil, Allah’dır.⁸⁹⁸

3.1.1.5. Hac

Muazzam bir şeye yönelmek, azm ve niyet etmek anlamındaki hac, terim olarak Allah’ın evine, belirlenmiş bazı özel şartlarla, belirli bir vakit ve belli bir nitelikle yönelmektir.⁸⁹⁹

⁸⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/21-22.

⁸⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 7/41.

⁸⁹⁹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 87.

Hac ibadetiyle Kâbe ve çevresinde şartları ve rükünleri belirlenmiş olan belli başlı bazı fiiller yerine getirilmektedir.

Râzî'ye göre haccın farz olması Allah'ın din gününün yani ahiretin meliki (mâliki yevmi'd-dîn) olmasının tecellisidir. Çünkü kişi hac yaptığında vatanından ayrılması ve çoluk çocuğunu terk etmesi gerekir. Bu da, kıyamet gününün yolculuğuna benzer. Hac yapan kimse, yalınayak, başı açık ve çıplak olur. Bu da, kıyametteki insanların haline benzer. Râzî'ye göre hac ile kıyametin durumları arasında pek çok benzerlik⁹⁰⁰ olduğundan bu durum Allah'ın dünya ve ahiretin yegâne meliki olduğunun göstergelerinden biridir. Buna rağmen hac ibadeti kendisindeki hikmete aklın tam olarak muttali olamayacağı bir ibadettir. Bununla beraber hac kendisinde pek çok meşakkatin bulunduğu malî ve bedeni bir ibadettir. Zira hac, birçok şeyin terk edilmesini ve pek çok lezzetten uzaklaşılmasını gerektirmektedir. Bu nedenle mutlak surette hac, sadece Allah rızası için yapılır. Hac'taki onca meşakkat bunlarda sevabın çok olması ve kulluk derecesinin yükselmesi için birer vesile olmaktadır.⁹⁰¹ Hac ibadetindeki gaye, bu menâsikle nefsi kırmak ve onun kötü temâyüllerinin etkilerini yok etmektir ve ruhta çöreklenen batıl etkilerin silinip (el-Bakara 2/200), Allah'ın celal nurunun onda tecelli etmesidir.⁹⁰²

Râzî hac menâsikindeki Sa'yin şer'î bir hüküm kılınmasının hikmetini Hz. İsmail'in (a.s) annesi Hz. Hâcer ile olan meşhur hikayesine dayandırır. Bilindiği üzere Allah, Hz. Hacer ve ufak oğlu Hz. İsmail'in (a.s) su ihtiyacını gidermek için yerden su çıkartmış böylece onlara yardım etmiştir. Râzî'ye göre Sa'yin hikmeti tam da buradadır. Zira benzer şekilde Allah, dostlarını birbirinden farklı sıkıntılarla sınamaktadır. Bu örneklikte olduğu gibi Allah'ın kendisine yalvarıp yakaran kullarının sıkıntılarında kurtarması çok kolaydır. Bu kıssa da olduğu gibi Allah, Hz. Hacer'e yardım etmiş hatta yaptığı eylemin ardından gelen bu ümmetin bütün mükelleflerine kıyamete kadar bir ibadet şart kılmıştır.⁹⁰³ Bu şekilde Allah, ihlaslı kullarının mükafatlarını zayi etmeyeceğini, imtihan ve sıkıntıya sabredilip O'na sığınıldığı takdirde, O'nun yardımının pek yakın olduğu bu ibadetle gösterilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen Râzî'ye göre Sa'y gibi hac menâsikinin çoğu

⁹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/229.

⁹⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/134-135.

⁹⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/157.

⁹⁰³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/143-144.

taabbüd kapsamındadır ve akıl bunların tam olarak hangi sebebe binaen şart koşulduğunu anlamakta zorlanmaktadır. Zira akıl bu tür ibadetlerin hangi illet ve hikmete binaen gerekli kılındığını ve bunların hangi nedenden dolayı fayda ya da zarar içerdiğini bilememektedir.⁹⁰⁴

Hac ibadetinde *فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ* ayetinde⁹⁰⁵ ifade edildiği üzere yasaklı fiiller olarak cinsi münasebet (refes), günah sayılan davranışlar (fusûk) ve kavga ve münakaşadan (cidâl) uzak durulması istenmiştir. Hac menâsikinde ne eksik ne de fazla bu üç şeyin yasaklanmasında Râzî'ye göre bazı hikmetler mevcuttur. Zira aklî ilimlerde insanda dört farklı kuvvenin olduğundan söz edilmektedir. Bunlar hayvanî şehvet kuvvesi, vahşî/yırtıcı öfke/gazap kuvvesi, şeytanî kuruntu/zan kuvvesi ve melekî aklî kuvvedir. Mükelleflere şart koşulan tüm ibadetlerin gayesi şehvet, gazap/öfke ve vehim/zan kuvvelerini alt etmektir. Bu nedenle bu ayetteki *فَلَا رَفَتْ* şehvî kuvveye galip gelmeye; *وَلَا فُسُوقَ* isyan, kibir ve öfkeyi doğuran kuvveyi ezmeye; *وَلَا جِدَالَ* ise insanı Allah'ın zât, sıfat, fiil, hüküm ve isimleri konusunda çekişmeye sevk edecek zanna dayalı kuvveyi alt etmeye işaret etmektedir. İnsan doğasında bulunan bu tür kuvveler kişiyi diğer insanlar ile tartışma ve çekişmeye götürmekte ve onlarla birçok mevzuda hasımlaşmaya sevk etmektedir. Bütün şer eylemlerin kaynağı bu üç kuvve olduğundan Allah hac ibadetinde bunları yasaklamıştır.⁹⁰⁶

Hac menâsikinde Kâbe'nin tavafı önemli bir yer tutmaktadır. Kâbe'nin gerek kible kılınmasında gerekse de hac ibadetinde tavaf edilmesinde pek çok hikmetler bulunmaktadır. Râzî bu anlamda, Kâbe'nin insanlar için bir güven ve toplanma yeri (el-Bakara 2/125) kılınmasının dinî ve dünyevi bir takım hikmetlerinden bahseder. Buna göre dinî faydalar orada bir takım ibadetlerin ifa edilmesi ve böylece aşk ve şevkle kulluğunu ortaya koyup Allah'ın emirlerine uyup, O'na yaklaşmaktır. Dünyevî hikmetlerse batı ve doğudan bölük bölük insanların orada bir araya gelip, kenetlenmeleri ayrıca bir takım maslahat ve dünyevî kazançların elde edilmesi amacıyla ticaretin yapılmasıdır. Bu itibarla hac yolculuğundan dolayı, beldeler ve onlara kavuşan yollar da mamur olmaktadır.⁹⁰⁷ Kâbe'nin toplumu ayakta tutan (el-Mâide 5/97) bir şey kılınmasında da bazı hikmetler

⁹⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/142-143.

⁹⁰⁵ el-Bakara 2/197.

⁹⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/142.

⁹⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/43.

vardır. Mekke çorak olduğundan ne hayvancılığa ne de tarıma elverişlidir. Bundan dolayı Mekkelilerin ihtiyaç duydukları çoğu malzemeleri ithal etmeleri gerekmektedir. Allah, Kâbe’yi buraya inşa ettirerek insanların buraya ziyaret etmelerini sağlamış böylece yöre halkını Kâbe varlığıyla ayakta tutmuştur. Dünyanın her tarafından hac ve ziyaret amaçlı gelenler ticaret malzemeleriyle burayı kalkındırmaktadır. Ayrıca haremde bulunanlar can ve mallarını emniyette (el-‘Ankebût 29/67) tutmaktadırlar. Hatta baba veya çocuğunun katili ile haremde karşılaşsa bile ona ilişmezdi. Zira Araplar baskın ve savaşlarla birbirlerine zarar veriyorlardı. Kâbe’ye yönelen herkes tüm afet ve korkulardan emin olmuş olmaktadır. Haram aylar içinde bulunan hac mevsiminde Araplar birbirleriyle savaşmaz böylece bu dönem içinde korku ortamı ortadan kayboluyor ve rahatça yolculuk ve ticaret yapma imkânı bulabilmekteydiler. Bu aylarda tüm yıl boyunca kendilerine yetecek kadar erzak depolayabiliyor bu şekilde helak olmaktan kendilerini koruyabiliyorlardı.⁹⁰⁸

Râzî, Kâbe’nin tarıma elverişli olmayan bir yerde bulunmasında da bazı hikmetlerinden söz eder. Ona göre Allah, haremde mukim olanların kendi dışındaki şeylere karşı besledikleri ümidi kesmeleri, sadece kendi evine hizmet etmelerini sağlama ve O’na tevekkül etmeleri için Kâbe’yi verimsiz bir araziye inşa etmiştir. Hem bu şekilde orada dünyanın güzellik ve nimetlerini arzulayan zorba ve zâlim kimselerin ikamet etmelerine gerek de kalmamıştır. Zira onlar Mekke’de dünya nimetlerine dair bir şey bulamadıklarından orasını terk eder ve bu bölge dünyaya düşkün kişilerin kirlerinden temiz tutulmuş olmaktadır. Böylece Allah buraya yönelenlerin sırf ibadet ve ziyaret amacıyla gelmelerini sağlamıştır. Bölgenin çorak ve verimsiz kılınmasında Râzî’ye göre bir diğer incelik fakirliğin daha şerefli olduğunu bu şekilde göstermektir. Zira evlerin en şerefisini (Âl-i ‘İmrân 3/96) dünya nimetlerinden az nasibi olan bir bölgeye yerleştirilmesi zımnen şunu içermektedir. “Fakirleri, dünyada emin beldenin (Âl-i ‘İmrân 3/97) sakinleri kıldım. Bunun gibi onları ahirette de emin makamlara yerleştireceğim. Böylece dünyada ve ahirette bunlar için emniyetli bir yurt vardır.”⁹⁰⁹

Kâbe’nin mübarek (Âl-i ‘İmrân 3/96) olmasının hikmeti oraya her daim ibadet ediliyor olmasında yatmaktadır. Zira aklın da kabul ettiği üzere dünyanın yapısına bakıldığında Kâbe

⁹⁰⁸ Diğer bazı faydalar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 12/83-84.

⁹⁰⁹ Havada uçan kuşların Kâbe’nin üzerinde geçmeyip ona yaklaşınca oradan sapmaları ve onun civarında geyik veya köpek gibi yabani hayvanların birbirlerine eziyet etmeksizin bir arada bulunmaları gibi şaşırtıcı durumlar ve Kâbe’nin üstün olmasının diğer bazı hikmetlerine dair Râzî’nin bazı yorumları için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 8/127-128.

bir nokta gibidir ve namazlarda oraya yönelen insanların safları da onun merkezini kuşatan daireler şeklindedir. Her namaz kılan kişi kendini nâkis görse de sayısız bu cemaat içinde yüce ruhlu, nurânî sırlara sahip, kutsî kalpli ve gönülleri rabbani şahıslar bulunur. Bu saf ruhların bedenleri her ne kadar maddi Kâbe'yle birlikte bile olsa onlar marifetullâh Kâbe'sine yöneldiğinde o esnada oraya yönelmiş olan kimselerin ruhlarının nurlarıyla birleşirler. Bu bereketle kibleye yönelen kişinin kalbinde nur artar ve ruhanî ışıkların parıltıları onun gönlünde çoğalır. Ayrıca Kâbe'de ziyaretçiler içinde namaz kılanlar ve tavaf edenler daima olur. Bunun başka bir yönü de dünya küre şeklinde olduğundan her saat bir kavim için sabah diğerleri içinde öğle, ikindi, akşam ve yatsı vakti olabilmektedir. Bu durumda Kâbe daimi surette her an kendisine yönelenler tarafından bir kible ve teveccüh yeri olmaktadır.⁹¹⁰ Bu durum onun mübarek olmasının hikmetlerinin başında gelmektedir.

3.1.2. Muâmelât

Muâmelât fıkıhta dar anlamıyla mal varlığıyla alakalı hükümleri, geniş anlamıyla ibadetler dışında olan hukukun tamamını ifade eden bir terimdir.⁹¹¹ Bu bölüm altında Râzî tefsirinde geçen muamelat kapsamında zina, içki yasağı ve bunlara ait hükümler, faiz, kumar, kısas hükümleri, miras hukuku, nikah ve onunla alakalı meseleler, muharremât kapsamında olan yiyecekler ve cihad gibi hükümler hakkındaki hikmet içerikli yorumlar ele alınacaktır.

3.1.2.1. Nikah

Toplama, birleştirme, bir araya getirme anlamında olan nikâh kelimesi aralarında evlenmeye mani bulunmayan kişiler arasında bir menfaati temin kasdıyla yapılan bir akittir. Bu akitle eşler arasında bir temlik oluşmakta böylece aralarında meşru dairede bir menfaat söz konusu olmaktadır.⁹¹² Nikah akdiyle meydana gelen bazı hukuki meseleler bir bütünlük arz ettiğinden bu bölüm altında evlenmeyle ortaya çıkan bazı yasak, gereklilik ve teâmüller birlikte ele alınacaktır. Burada hükümlerin delillerinden, emir veya yasaklanmasının gerekçelerinden, âlimlerin bunlarla alakalı içtihat ve

⁹¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/130.

⁹¹¹ Bilal Aybakan, "Muâmelât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 30/316.

⁹¹² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 242.

yorumlarından ziyade ilgili muamele ve ahkâmın konuluş amaç ve hikmetleri tespit edilecektir.

Mevzuyu ele almaya başlamadan önce nikahın taraflarından biri olan kadınlar hakkında Râzî'nin bazı fikirlerini ele almak gerekmektedir. Zira hem nikah bahsinde hem de kadınlarla alakalı her mevzuda onun bu cinse olan bakışı önem arz etmektedir. Kategorik olarak Râzî erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu düşünmektedir. Bu bakış açısında Râzî'nin yaşadığı çağın dinamikleri ve dönemin örfe dayalı teamüllerinin etkisi oldukça fazladır. Hiçbir birey kendi çağından bağımsız düşünülmemelidir. Bu nedenle burada İslâm dininde kadının konumu hakkında herhangi bir bilgi verilmeksizin Râzî'nin kadınlar hakkındaki hükümlerdeki görüşünün baskın etkisi tefsirinden örneklerle verilmeye çalışılacaktır. Örneğin o, وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ⁹¹³ ayetinden hareketle erkeklerin kadınlardan üstün oluşunun bilinen bir keyfiyet olduğunu söylemiştir. Râzî'ye göre bu üstünlüğün iki sebepten olması muhtemeldir.

1. Yaratılış olarak erkeğin gerek fizyolojik ve biyolojik olarak gerekse bazı hukuki konularda öncelikli olmasıdır. Râzî bu görüşüne erkeğin akıl, diyet, miras, devlet başkanlığı, hakimlik ve şahitlik yetkinliğine uygun olması, birden fazla eş alabilmesi ve mirasta kocanın eşinden daha fazla hisse sahibi olması, kocanın eşini boşayabilmesi ve ardından ona geri dönebilme hakkının bulunması ancak hanımın kocasını boşayamaması ve boşandıktan sonra kocasına geri dönme hakkının olmaması, ganimet noktasında erkeğin payının kadınlardan fazla olması şeklinde sekiz argüman öne sürer.⁹¹⁴ Râzî'ye göre erkeklerin bilgi ve akıllarının, zor ve meşakkatli işlere karşı kuvvetlerinin kadınlardan daha fazla olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Bu iki nedenden (ilim, kudret) azim, kararlılık ve sebat gibi hasletler, binicilik ile atıcılık gibi kuvvete dayalı işler ve peygamberler ile alimler erkeklerden olmuştur. Ayrıca hakimlik, büyük veya küçük imamet (devlet başkanlığı ve namaz imamlığı) erkeklere verilmiş olması; cihadın erkeklere farz oluşu, ezan ve hutbenin erkeklerce yapılabilmesi, camide itikafın ve had ile kısas gibi hususlarda hukuka müteallik meselelerde şehadetin erkekler tarafından

⁹¹³ Ayetin tamamının meali şu şekildedir; “Boşanan kadınlar, (evlenmeksizin) kendileri üç adet (hayız veya temizlik müddeti) vaktince beklerler. Şayet onlar Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inandırlarsa, rahimlerinde Allah'ın var ettiğini gizlemeleri kendilerine helal değildir. Şayet kocaları barışmak ister ve aralarını düzeltmek isterlerse, onlar boşadıkları eşlerini geri almaya daha fazla hak sahibidirler. Kocaların eşleri üzerinde hakları bulunduğu gibi, kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler. Allah mutlak güç sahibi ve hakîmdir.” el-Bakara 2/228.

⁹¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/82.

yapılabilmesi gibi hususlar da erkeklerin üstünlüğünü göstermektedir. Bunlara ilaveten kasten veya hataen öldürülme durumunda diyete yüklenme, nikahta velayet, doğan çocukların babaya nispeti, erkek çocuğun kız çocuğundan daha fazla miras alması, mirasta asabe olma, şartlar elverdiğinde ve dilediğinde erkeklerin ikinci eş alabilmesine rağmen kadının hukuken bu tür bir salahiyyete sahip olmaması da bunu göstermektedir. Yine “*Şayet kocaları barışmak ister ve aralarını düzeltmek isterlerse, onlar boşadıkları eşlerini geri almaya daha fazla hak sahibidirler.*” ayetine⁹¹⁵ bakıldığında kocanın eşini boşadığı zaman kadın istese de istemese de kocanın eşine tekrar dönüp onunla nikahlanma yetkisinin olduğunu bildirmektedir. Aynı durum kadın için mümkün değildir. Kadın kocasının boşayamayacağı gibi onun boşandıktan sonra erkeğine geri dönme hakkı da yoktur. Ganimet taksiminde erkeğin payı da kadınınkinden çok daha fazladır. Sayılan bütün hususlardan yola çıkarak Râzî, erkeklerin kadınlardan üstün olduğu sonucuna varmakta hatta kadının erkeğin elinde aciz bir esir gibi olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Allah erkekleri kuvvet ve güç bakımından kadınlardan üstün yarattığından erkeklerin kadınların hak ve hukukuna daha çok riayet etmeleri gerekmektedir. Râzî erkeklerin üstünlüğünün onların despot ve katı olmasını gerektirmediği üzerine ayrıca vurgu yapmakta ve özellikle Bakara suresi 2/228 ayetinde erkeklerin üstünlüğünden bahsedilmesinin onların kadınlarına zarar verme ve eziyet etme noktasında eşlerini sakınma ve onlara iyi davranma ve onların haklarını riayet etmeleri için bir tehdit olduğu ifade etmektedir. Zira Râzî’ye göre Allah’ın nimetlerinin kendisinde daha çok gözükten bir kişiden günahın sadır olması daha çirkindir. Bundan ötürü nimete mazhar olan kişi kötülük ve haksızlıktan daha çok men edilmelidir.⁹¹⁶

Râzî, erkeklerin kadınların üzerinde üstün oluşunun onlar üzerinde her türden bir hakimiyet anlamına geldiğini de düşünmemektedir. Nitekim yukarıda Bakara suresi 2/228 ayetinde getirdiği yorumun bir benzerini *فَإِنْ أَطَعْتُمْكُم فَلَ تَتَّبِعُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا* ayetinde⁹¹⁷ de aktarmaktadır. Râzî’ye göre bu ayette Allah’ın özellikle ‘aliyyen kebîrâ sıfatlarıyla vasıflandığı hikmet erkeklerin hanımlarına zulmetmemeleri hususunda bir tehdittir. Buna göre ayet şunları ifade edebilmektedir:

⁹¹⁵ el-Bakara 2/228.

⁹¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/82; 10/71-72.

⁹¹⁷ “Size eğer itâat ederlerse artık eşinize karşı haksızlık etmek için herhangi bir yol aramayın. Şüphesiz Allah çok büyüktür, çok yücedir.” en-Nisâ 4/34.

“Her ne kadar hanımlarınız sizden gelebilecek zülmü defetme noktasında zayıf, haklarını elde etme hususunda aciz iseler de, Allah yüce, kadir, kahhar ve büyüktür. Hak ettiklerini Allah sizden alır ve onlar için adaletini icra eder. Şayet eşleriniz nüşuzden sonra size itâat ederlerse, yaratılış olarak kadınlardan güçlü, kuvvetli ve derece olarak yüksek olmanız sebebiyle aldanmayın, onlara zulmetmeyin, işi yokuşa sürmeyin ve onlara eziyet etmek amacıyla bir şey yapmayın. Allah sizden yüce ve her şeyden büyüktür. Allah büyük ve yüce olmasına rağmen, size ancak gücünüzün yettiği kadarıyla sorumluluk yüklemektedir. Kadınlar da size itâat ettiğinde de siz de onlardan güçleri yettiği kadar istekte bulunun. Sizi sevmelerini hemen beklemeyin. Buna hemen güç yetiremeyebilirler. Hem Allah, büyük ve yüce olmasına rağmen, günahkar ve asi kulunu tövbe ettiği vakit sorumlu tutmamakta ve hatta onu bağışlamaktadır. Eşleriniz de nüşuzden pişmanlık duyup tövbe ettiğinde onları cezalandırmayıp tövbesini kabul etmek daha evlâdır. Allah büyük ve yüce olmasına rağmen kulların zahiri halleriyle yetinmekte ve onların sırlarını ortaya dökmemektedir. Sizlere de eşlerinizin kalbindeki sevgi ya da buğzu araştırmayıp onların zahirî hali ile yetinmeniz daha uygun bir davranıştır.”⁹¹⁸

2. Evlilikte taraflar arasında menfaat, birbirlerinden istifade etme ve lezzetlerin elde edilmesinin müşterek olmasıdır. Zira insanların evlilikten beklentisi eşler arasında oluşacak ülfet, sevgi ve şehevi duyguların dizginlenmesidir. Ayrıca nikah ile sağlıklı nesiller ortaya çıkabilmekte, yeni akraba ve çevreler kazanılmaktadır. Bu tür maslahatlar karı-koca arasında müşterektir. Râzî’ye göre bu hususlarda, kadının payı kocasından daha çoktur. Bu tür müşterek noktalara rağmen erkeğin tek başına üstlenmesi gereken sorumlulukları da mevcuttur. Râzî’ye göre bunlar “*Allah’ın insanların bazısını diğerlerinden üstün yaratması, bir de erkekler mallarından (Mehir vermeleri) evin geçimi gibi konularda harcama yükümlülüklerinden kadınlar üzerinde yönetici ve koruyucudurlar.*” ayetinde⁹¹⁹ ifade edildiği gibi Mehir, ailenin nafakasının erkeğin sorumluluğunda olması, erkeğin eşini her türlü afet, bela ve kötülüklerden koruması ve eşinin ihtiyaçlarını yerine getirmesidir. Bu gibi gerekçelerle kadının da kocasına hizmette bulunması daha gereklidir. Ayrıca Râzî’ye göre erkeklerin eşlerine Mehir vermesi, her türlü ihtiyaç ve nafakalarını üstlenmesi ile kadınların elde ettiği üstünlük ve Nisâ suresi 4/34 ayetiyle erkeklerin eşleri üzerinde hakim olduklarının beyan edilmesi ve bu nedenle

⁹¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/74.

⁹¹⁹ en-Nisâ 4/34.

onların mirasta daha fazla hisse alması iki cins arasında sanki bir tür üstünlüğün kalmadığını⁹²⁰ göstermektedir. İki taraftan her birinde olan üstünlük diğer tarafın farklı açıdan olan başka bir üstünlüğüyle dengelenmiş böylece bir şekilde eşitlik sağlanmış olmaktadır.

Râzî erkeğin kadından üstün oluşuna *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ أُنثَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةُ آبَاؤُهُ فَلِلْوَالِدَيْنِ فَالْأُمَّةُ الثَّلَاثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمَّةِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا* ayetini de⁹²¹ delil getirir. Ona göre bu ayet Allah'ın erkeklerden bahsederken hitap siygasıyla yedi kez, kadınlardan ise gaip siygasıyla daha az bahsetmesi erkeklerin kadınlardan üstün sayılmasına delâlet eder. Ayrıca ayette miras hissesi olarak erkeklere kadınlardan daha fazla verildiğinin beyan edilmesi ile erkeklerin hitap siygasıyla fazla anılması lafız mana ilişkisi olarak bir incelik oluşturmakta bu durum da erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dikkat çekmektedir.⁹²² Erkekler kadınlara hakim olduklarından eşinin kocasına itâat etmesi gerekir. Nitekim *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ* ayetinde⁹²³ bulunan “es-sâlihât” kelimesinin başında bulunan elif-lâm istiğrâk içindir bu da her salih kadınım eşine itâat etmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹²⁴ Râzî'nin bu bakış açısı kız ve erkek çocuk konusunda da benzerdir. Örneğin o, *رُزِينَ لِلنَّاسِ*, *حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ* ayetinde⁹²⁵ bilhassa *وَالْبَنِينَ*/erkek çocukların zikredilmesinden yola çıkarak oğullara olan sevginin kız çocuklarına nazaran daha fazla olduğunu vurgulamaktadır. Bunda neslin erkek çocuklar ile devam etmesinin önemi büyüktür.⁹²⁶

Râzî'nin kadınlar hakkındaki fikirleri kabataslak verildikten sonra onun evlilik hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz. Nitekim ona göre evlilikten maksad tarafların

⁹²⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 6/82; 10/72.

⁹²¹ “Allah size, çocuklarınızın mirası hakkında, erkeğe, kadının payının iki mislini (vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kız iseler, kalan malın üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız tek bir kız ise yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ebeveynin her birinin mirastan payı altıda birdir. Şayet çocuğu yok ve anne-babası ona vâris ise, annesine üçte bir düşer. Şayet ölenin kardeşleri varsa, annesine altıda bir düşer. Bütün bu hisseler ölenin yapacağı vasiyet ve borcun ödenmesinden sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin, fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah katından belirlenmiş farzlardır (paylardır). Muhakkak Allah ilim ve hikmet sahibidir.” en-Nisâ 4/11.

⁹²² Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 9/179.

⁹²³ “Onu için salih kadınlar itâatkâr olanlardır.” en-Nisâ 4/34.

⁹²⁴ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 10/72.

⁹²⁵ “İnsanlara kadınlar, oğullar ... kabilinden sevgiyle bağlanılan şeylere düşkünlük isteği süslü gösterildi.” Âl-i ‘İmrân 3/14.

⁹²⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 7/170. Râzî'nin bu yorumları zaman, örf ve coğrafyaya göre değişen bir durum arz etmektedir. Nitekim günümüzde birçok ebeveyn erkek çocuktan ziyade kız çocuklarının olmasını yeğlemektedir. Ancak neslin devamı vurgusu günümüz açısından tazeliğini koruyan bir değerlendirmedir.

birbirleriyle teskin olup huzur bulmaları, aralarında ülfet ve sevginin oluşması, düzgün ve rutin bir ev hayatının yaşanması, evlenmeyle oluşacak akrabalıklarla yeni dostluklar ve çevrelerin edinilmesi ve diğer bazı dini maslahatlardır.⁹²⁷ İnsanlar evlilikle haramdan kendilerini daha rahat koruyabildikleri için dinlerini de muhafaza altına almış olmaktadır. Râzî bunları bazı ayetlerden çıkarmaktadır. Örneğin “*İnsanlara kadınlar, oğullar, yığın yığın gümüş ve altın, iyi cins atlar, sağlam hayvanlar ve ekinlik kabilinden sevgiyle bağlanılan şeylere düşkünlük isteği süslü gösterildi. Bütün bunlar dünyanın nimetleridir. Oysa varılacak asıl güzel yer (ebedi hayat) Allah katındadır.*” ayetinde⁹²⁸ diğer dünyevî nimetlerden önce kadınların zikredilmesinin hikmeti insanların en fazla yakınlık ve ünsiyet kurabildikleri ve onlardan hoşlanıp haz aldıkları şeyin kadınlar olmasındandır. Nitekim “*O’nun (Allah’ın varlığının) delillerinden biri kendi cinsinizden huzura erip ısınasınız diye eşler var edip aranızda sevgi ve merhamet var etmesidir. Muhakkak bunda, iyice düşünen bir topluluk için ibretler vardır.*” ayeti⁹²⁹ bunu teyit etmektedir. İnsanı helak edecek derecede kadına duyulan şiddetli bir aşk, şehvet ve düşkünlüğün bir derecesi olduğundan bundan kurtuluş ancak evlilikle mümkündür. Bu durum insanların en çok arzulayıp istediği şeylerin başında kadınların olduğunu göstermektedir. Râzî evliliğin bir başka sebebini insanların kendi nesillerini devam ettirme güdülerinde ve çocuk sevgisinde aramaktadır. Ona göre şayet Allah insanın kalbine eş ve çocuk sevgisini koymasaydı evlilikler olmaz, bu nedenle insan nesli sona erme tehlikesiyle yüzleşebilirdi. Bu yüce hikmetten dolayı insanlar ve hayvanların doğasına fitrî bir özellik olarak eş ve çocuklarına karşı sevgi duygusu yerleştirilmiştir. Bu şekilde insan ve hayvanlar kıyamete değin nesillerini devam ettirebileceklerdir.⁹³⁰

Evlenmenin bir diğer gayesi yukarıda temas edildiği üzere insanların çocuk edinmek istemesidir. Çocuk doğduktan sonra onun emzirilmesi ve bakımı gibi ihtiyaçlarının da giderilmesi gerekir. Ayrıca bazı hukuki gerekçelerle hamilelikle emzirme müddetinin tespit edilmesi lazımdır. Kur’ân bununla alakalı bazı ayetler içermektedir. Nitekim Râzî’ye göre “*(Çocuğun anne karnında) taşınmasıyla süttten kesilmesi, otuz ay sürer.*” ayetinde⁹³¹ özellikle hamilelikle birlikte emzirmenin otuz ay olarak sürdüğünün

⁹²⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/144.

⁹²⁸ Âl-i ‘İmrân 3/14.

⁹²⁹ er-Rûm 30/21.

⁹³⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/82; 7/170-171.

⁹³¹ el-Ahkâf 46/15.

söylenmesindeki hikmet kadınların bazı töhmetlerden korunmasıdır. “*Anneler emzirmeyi tamamlamak isteyen (babalar) için evlatlarını tam iki yıl emzirirler.*” ayetinde⁹³² ifade edildiği üzere süt emzirme müddetinin en çoğu iki yıldır. Buradan hamilelik mühletinin azının altı ay olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle altı ay içinde doğum yapan bir kadın hem zina ithamından korunmuş hem de bu konuda toplumda oluşabilecek infial, dedikodu ve fitneler engellenmiş olmaktadır.⁹³³ Ayrıca Râzî’ye göre çocuğun iki tam yıl emzirildiğinin bu ayette aktarılması bu sınırlamanın vâcip olduğunu göstermemektedir. Ayette iki tam yıl ifadesinin kullanılmasındaki maksat ebeveyn arasında çocuğun emzirilmesi hususunda oluşabilecek ihtilafı sona erdirmektir. Baba iki yıl dolmadan çocuğun süttten kesilmesini ister anne de rıza göstermezse babanın isteği yerine getirilmez. Aksi durumda da hüküm aynıdır. Buna ilaveten bu ayet sütün bebek için önemli bir gıda olduğunu ve İslâm dininde onunla ilgili bazı hukuki sonuçlar doğuracağını da bildirmektedir.⁹³⁴ Nitekim süt emzirmeyle nesep bağı oluşmakta bu da bazı hukuki durumların oluşmasını sağlamaktadır.

Bu başlık altında her ne kadar evlilik ile ilgili hükümler ele alınması beklense de evlenmemek de bir tercihtir. Hatta Râzî, İmam Şafî’ye katılarak nafîle ibadetle meşguliyetin evlenmekten faziletli olduğu görüşüne katılmaktadır. Şafî *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا* ayetini⁹³⁵ bu görüşüne delil olarak sunar. Râzî’ye göre bu ayet tek kadınla evlenmeyle cariyeye alma konusunda kişinin muhayyer bırakıldığını da göstermektedir. Herhangi bir konuda iki şey arasında özgür bırakılma, bunlarda elde edilecek hikmetin ikisi arasında eşit olduğunu hissettirmektir. Râzî bunu bir doktorun hastasına ‘elma ya da nar ye’ demesine benzetir. Doktorun bu ifadesi elde edilmesi umulan faydanın her iki meyve arasında müşterek olduğunu ve her birinin diğerinin yerini alabileceğini belirtmektedir. Bu ayet de cariyeye tek eşlilik arasında kişiyi muhayyer bırakıp bunu eşit görmekte, akli öngörüler de bunu teyit etmektedir. Zira

⁹³² el-Bakara 2/233.

⁹³³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 28/15.

⁹³⁴ Hamilelikle emzirme müddetinin otuz ay olarak belirlenmesinden yola çıkarak alimler örneğin doğumun yedinci ayda gerçekleşmesinde emzirmenin yirmi üç ay, dokuzuncu ayda doğarsa da emzirmenin yirmi bir ay sürmesi gerektiği ifade etmektedirler. Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/101-102; 28/14. Buna göre otuz ay emzirme ile doğumun toplamından ibarettir.

⁹³⁵ Ayetin tamamının meali şu şekildedir: “Şayet yetimlerin (evlendiğiniz takdirde) haklarını gözetememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan iki, üç ya da dördüyle birlikte evlenebilirsiniz. Eğer aralarında adaleti tesis edemeyeceğinizden korkarsanız bir tane alın ya da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha doğru olandır.” en-Nisâ 4/3.

insanların evlilikten gaye ve beklentileri birlikte bir çift olabilme ve bu şekilde gönlün huzur ve sükûnet bulması, evin bir düzene kavuşmasıyla beklenen bazı maslahatlar ve şehvi duyguların dizginlenmesiyle bu anlamda kişinin günaha gitmesinin engellenmesiyle dinin tahkim edilmesidir. Evlilikten beklenen bu amaçlar her iki şekilde de meydana gelmektedir. Râzî bunlardan bağımsız olarak nafîle ibadetle meşguliyetin cariyeyle evlilikten daha faziletli olduğuna dair bir icmâdan söz etmektedir. Buna göre nafîlelerle meşgul olmanın nikahlanmaktan faziletli olması gerekmektedir. Cariye veya tek evlilik bu ayetle eşit görüldüğünden iki şeyden birisinden üstün olanın, diğerinden de üstün olması öngörülür.⁹³⁶ Râzî'ye göre nafîlelerle meşguliyet cariyeyle evlenmekten faziletli olduğundan aynı durum normal evlilik için de geçerlidir.

İslâm dini evliliği teşvik etmesine rağmen bir erkeğin evlenebileceği bayanlar ile bir kadının evlenebileceği erkekler konusunda bazı sınırlar bulunmaktadır. Bunlardan biri müşrik erkek ve kadınlardır. Bazı kişiler “*İman etmedikçe müşrik/putperest kadınlarla evlenmeyin.*” ayetinden⁹³⁷ yola çıkarak bu kısma ehl-i kitap olan kimseleri de dâhil etmektedirler. Bunlara göre “*Onlar (müşrikler) cehenneme çağırır.*” ayetinden⁹³⁸ anlaşıldığı üzere müşrikler cehenneme çağırdıklarından onlarla evlenmek haramdır. Aynı illet ehl-i kitap için de söz konusu olduğundan bunlarla da evlenilemez. Bu fikirde olanlara göre Kur’ân’da kâfirlerden uzak durulmasının gerekliliğini ifade eden pek çok ayet (el-Mümtehine 60/1; Âl-i ‘İmrân 3/118) vardır. Böyle bir evlilik genelde arada ülfet ve sevgiyi kuvvetlendirir. Bu durum erkeğin zamanla eşinin dinini beğenmesine ve onun dinine meyletmesine neden olabilir. Çoğu vakit bu evliliklerden doğan çocuklar da annenin dinine meyleder. Bu gibi nedenlerle bu türden evlilikler kişinin gereksiz yere hem kendi hem de çocuklarının dinini tehlikeye sokar. Râzî ise bu görüşe katılmaz. Ona

⁹³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/143-144.

⁹³⁷ el-Bakara 2/221. Râzî'nin aktardığına göre İbn Ömer bu ayetten yola çıkarak Ehl-i kitapla evliliği uygun görmemiştir. Nitekim İbn Ömer Ehl-i kitap bir kızın, “Şüphesiz Rabbim İsa'dır” demesinden daha büyük bir şirk bilmediğini söylemiştir. Bu fikirde olanlara göre وَأَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ “*Mümin bayanlardan iffetli olanlarla daha önce kendilerine kitap verilen iffetli kadınlar da namuslu olmak, zina etmemek, mehirlerini vermeniz ve gizli dost edinmemeniz şartıyla size helâldir.*” (el-Mâide 5/5) ayetinden maksat önceden Ehl-i kitap olup iman eden kadınlardır. Zira örneğin bazı kişilerin aklına Yahudi biri iman ettiğinde bir müminin onunla evlenip evlenemeyeceği şeklinde bir soru gelmiş olabilir. Allah, bu ayetle bu türden bir evliliğin uygun olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Atâ, bu konuda şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Allah, o vakit mümin kadınların sayısı az olduğundan, Ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesine ruhsat vermiştir. Ancak mümin kadınların sayısı şimdi artmış olduğundan, bu müsaadeye ihtiyaç kalmamıştır. Bu nedenle bu ruhsat da kalkmıştır.” Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/116.

⁹³⁸ el-Bakara 2/221.

göre müşrike kadın, imana karşı muhalefetini açıkça ortaya koyan biridir. Mümin bir erkek onunla evlendiğinde zamanla kocası onu sevebilir ve bu kadın kocasını müminlere karşı savaşa teşvik edebilir. Râzî'ye göre benzer durum zimmiler hakkında söz konusu değildir. Zira onlar başkasının emrinde sefalet ve zillate razıdır. Bu nedenle Ehl-i kitap zimmiyle yapılacak bir nikâh Müslümanlara karşı savaşmaya sebep olmaz.⁹³⁹ Bu hikmetten Ehl-i kitapla evlenmekte bir beis yoktur.

Nikah ahkamı içinde cariyelerle evlilik de yer almaktadır. Râzî'ye göre “*İçinizde hür imanlı kadınlarla evlenecek imkânı olmayanları, sahibi olduğunuz imanlı cariyelerinizle evlendirin.*” ayeti⁹⁴⁰ bir zaruret olmadığı sürece cariyelerle evlenilmemesine delalet etmektedir. Onun bu fikre ulaşmasında öne sürdüğü sebep/hikmetler şunlardır;

“a. Çocuk, hür ve köle olma açısından annesine tabidir. Anne köleyse çocuk da köle olarak annesine bağlanır. Bu durum anne ve çocuğu hakkında bir noksanlık, kusur getirir. b. Cariye, dışarı çıkıp ötede beride gezmeyi ve erkeklerle haşır neşir olmayı genelde adet edinir. Ahlaken huysuz, utanmaz, sefahat ve günaha dalmaya da alışkındır. Bu gibi sebepler çiftler için bir zarardır. c. Efendinin cariyeye üzerindeki hakkı, kocanın hakkından daha büyüktür. Bu tür evlilikler, hür kadının kocasına tamamen ait olması gibi değildir. Bazen kocası eşine ciddi anlamda ihtiyaç duyduğu anda yanında onu bulamaz. Zira eşinin efendisi onu alıkoyar, engeller. d. Cariyenin sahibi bazen onu başkasından satın alarak ona sahip olur. ‘Cariyenin satılması onun talakıdır.’ fikrinde olanlara göre bu cariyeye, kocası istesin ya da istemesin boşanmış olmaktadır. Bu fikirde olmayanlara göreyse ikinci efendisi o cariyeye ve çocuğuyla yolculuğa çıkabilir. Her iki durum da kocaya en büyük zararların başındadır. e. Cariyenin evlilikten elde edebileceği Mehri, efendisinin mülküdür. Bu nedenle hür kadının aksine cariyeye, ne kocasına Mehrini hibe edebilir, ne de bu hakkından vazgeçebilir.”⁹⁴¹

İslâm hukukunda evlenilmesi helal ve haram kılınan sınıflar mevcuttur. Bunların on dört

⁹³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/50-51; 11/116. Râzî Nisâ suresi 4/25 ayetini tefsir ederken Ehl-i kitap kadınlarının müşrik olduğunu aktarmaktadır. Aslında buradaki tartışma müşrik lafzının içeriği hakkındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Müşrik kavramına sadece putperestler mi yoksa Ehl-i kitabın kâfirleri de mi dâhildir. Bazı alimlere göre özellikle Hristiyanlarda bulunan teslis inancı Ehl-i kitap kapsamında olan bu kâfirlerin müşrik sınıfına dâhil edilmesini gerektirmektedir. Geniş bilgi için Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/48-49, 10/48.

⁹⁴⁰ en-Nisâ 4/25.

⁹⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/48-49. Ayrıca Râzî hür biriyle evli olanın cariyeye evlenmesini caiz görmez. Yine Râzî'nin aktardığına göre İmam Şâfi'ye göre hür biriyle evlenmeye gücü yetenin, mali kudreti olanın cariyeye evlenmesi caiz değildir ve Şâfi buna Nisâ suresi 4/25 ayetini delil getirir. bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/38, 47.

tanesi Nisâ suresi 4/23 ayetinde sıralanmıştır. Bu sıranın ilk üç sırasını anne, kız ve kız kardeşler oluşturmaktadır. Râzî'nin aktardığına göre Hz. Âdem'den (a.s) beri anne ve kızlarla evlilik haramdır. Kız kardeşler ile evlilik ise Hz. Âdem devrinde bir vakit zaruret sebebiyle mubah kılınmıştır. Râzî bazı âlimlerin, bu türden evliliklerin haram kılınışının hikmetinin şunlar olduğunu aktarmaktadır;

“Cinsî münasebette bulunma kişiyi küçük düşürüp, zelil eden ve onu hakir bir duruma düşüren bir şeydir. Zira insan, bundan bahsetmekten bile haya eder. Bu eylem ancak kimsenin bulunmadığı yerlerde yapılır. Ayrıca sövmenin pek çok türü bu fiili içeren ve ifade eden kelimelerle olur. Bu nedenle annelerin bundan korunması gereklidir. Zira annenin evladına olan ikram, lütuf ve ihsanı hiçbir şeyle kıyaslanmayacak derece bir diğerkâmlık ve adanmışlık içermektedir. Bundan ötürü insanın konuşmaktan haya ettiği ancak sövgüyle ifade edebildiği bu zelil durumdan anne korunmalıdır. Kızın durumu bundan daha öte bir durumu ifade etmektedir. Zira o insanın bir cüzü, parçası gibidir. Onu küçük düşürecek şeylerden korunmuş olması elzemdir. Benzer durum diğer yasak kılınan sınıflar içinde geçerlidir.”⁹⁴²

İslâm hukukuna göre belli şartlar elverdiğinde erkekler aynı anda birden fazla evlilik yapabilmektedirler. Bununla birlikte aynı anda iki kız kardeş, kayınvalide/kayınbaba, üvey oğlu/kızı ile evlenmek haram kılınmıştır. Râzî'ye göre bundaki asıl maksat nikah ile eşler arasında ortaya çıkan bağın bu yasaklarla sağlamlaştırılmaya çalışılmasıdır. Örneğin bir kadın evlendiğinde şayet yanına kayınbabası ya da eşinin önceki evliliğinden olan üvey oğlu, kocanın yanına da kaynanası veya eşinin önceki evliliğinden üvey kızı gelemese bu durumda kadın yeni evinde hapse tıkılmış biri gibidir. Mevcut durum evlilikten neşet edecek birçok faydadan eşlerin mahrum olmalarına sebebiyet verecektir. Aksine bunlara izin verilip aralarında nikah haramlığına da hükmedilmezse sözgelimi aralarında bir meyille erkek, üvey kızı ya da kayınvalidesiyle evlenirse bu durumda kocanın eşi ile kızı veya annesi arasında şiddetli bir nefret ortaya çıkacaktır. Bu nefretin taraflarında akrabalık bağı da bulunduğundan bunun insanlara vereceği eziyet, sıkıntı, acı ve olumsuzluklar çok daha şiddetli ve ıstıraplı olacaktır. Bu türden bir olay psikolojik ve sosyolojik travmalara sebebiyet verecek ve evlilikten neşet eden şiddetli nefretin varacağı yegane şey de boşanmalar ve onulmaz yaralar olacaktır. Bu nedenle üvey kız ya da kayınvalide ile evlenme haram kılındığında bunlar kocanın da annesi ve kızı hükmünde

⁹⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 10/22-23.

olacak ve böylece insanın onlara dair arzuları kesilecektir. Bu yasaklamayla evlilik müessesini yaralayacak zararlar ortaya çıkmaz böylece eşler arasında huzursuzluğa sebebiyet verecek şeyler⁹⁴³ minimize edilip bertaraf edilmiş olacaktır.

Benzer durum iki kız kardeş veya kızın hala ve teyzesiyle aynı anda evlenme gibi durumlarda da mevcuttur. Özellikle “*İki kız kardeşi aynı anda almak (da size haram kılındı.)*” ayetinde⁹⁴⁴ vurgulandığı üzere bu tür bir evlilik kız kardeşlerin aralarında olan kurbiyet, ülfet, şefkat ve muhabbeti zedeleyecek, bir kardeşin diğerinin kuması olmasıyla aralarında şiddetli bir nefret ve soğukluk meydana getirecektir. Râzî’ye göre kız kardeşler hakkındaki bu hüküm, delâlet yoluyla teyzeler ve halalar hakkında da söz konusudur. Çünkü teyze ve hala, kızların anneleri, kızlar da onların çocukları gibidir.⁹⁴⁵ Bu tür yasaklama ile evlilik müessesesi ve eşler arasındaki bağlar kuvvetlendirilmiş olmaktadır. Nitekim Râzî “*Geçmişte olanlar müstesna, babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin. Muhakkak bu, bir hayasızlık, (Allah’ın gazabını celbeden) iğrenç bir günah ve pek iğrenç kötü bir yoldur!*” ayetinden⁹⁴⁶ yola çıkarak bu türden evlilikler din, örf ve akıl açısından oldukça çirkin bir hayasızlık ve Allah’ın hışmına sebebiyet verecek bir durumdur.⁹⁴⁷

Evliliğin olduğu gibi boşanmanın da bazı hukuki sonuçları vardır. İslâm dini evlilikte dayanışma, eşlerin birbirlerine sabır göstermelerini öğütlemektedir. Her şeye rağmen eşlerden bir veya iki taraf boşanma istediğinde aralarının düzelmesi için akrabalarından öncelikli olmak üzere iki adet hakem belirlenerek sorunun giderilmesi “*Şayet eşlerin aralarının açılmasından ve yuvanın parçalanmasından korkarsanız, erkeğin ve kadının ailesinden birer hakem seçip gönderin. İki taraf da barıştırmak isterlerse Allah onların aralarını bulur. Muhakkak Allah her şeyden haberdar olan ve her şeyi bilendir.*” ayetinde⁹⁴⁸ istenmektedir. Hakemlerin belirlenmesindeki fayda ihtilaf noktalarının belirlenmesi, erkeğin evliliği devam ettirme veya ayrılma noktasındaki isteğinin

⁹⁴³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/19-20. Nitekim Râzî, Nûr suresi 24/24 ayetinde geçen bazı kimselerin kadınların zinetlerine bakmalarının mubah oluşunun hikmeti olarak şunları söyler; “Zira ayette sayılan bu kişiler, kadınlarla içli-dişli ve haşır-neşir olma mecburiyetinde olanlardır. Ayrıca adı geçen kişiler tarafından, bir fitnenin meydana gelmesi nadirdir. Buna ilave olarak insan tabiatı yabancı kişilerle oturup kalkma konusunda memnun olmaz bundan nefret eder. Birde kadınlar yolculukta, bir yere gitme ve gelmelerde mahremi olan erkeklerin yardımına muhtaçtırlar.” Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 23/180.

⁹⁴⁴ en-Nisâ 4/23.

⁹⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/37.

⁹⁴⁶ en-Nisâ 4/22.

⁹⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/21.

⁹⁴⁸ en-Nisâ 4/35.

ciddiyetini anlama ve böylece iki hakemin birlikte durumu gözden geçirerek onlar hakkında bir boşanma ya da aralarının düzeltilmesi noktasında bazı adımlar atmasıdır.⁹⁴⁹

Eşler arasında boşanma gerçekleştiğinde وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ⁹⁵⁰ ayetinden anlaşıldığı üzere erkekten adaleti gözeten iki kişiyi şahit olarak tutması emredilmiştir. Râzî bu konuda şahitlikte bulunulmasında bazı faydalardan söz edildiğinden bahsetmektedir. Buna göre eşler arasında sonradan ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar böylece bertaraf edilmiş olmaktadır. Örneğin erkek eşini güzellikle salıverip vermediği noktasında bir töhmete maruz kalmaz. Ayrıca eşlerden biri vefat ettiğinde miras konusunda evliliğin sürüp sürmediğinin tespiti gereklidir. Yine bu şahitlikle kadının kocasının kendisini tekrar nikahladığını inkar etmesi gibi durumların önüne geçilmektedir.⁹⁵¹ İddet bekleme sonunda gerek erkeğin eşini boşamasında gerekse geri dönme isteğinde durumun şahitler huzurunda olması aile hukukundan neşet eden maslahatların gözetilmesini sağlamaktadır. Aksi durumda anlaşmazlıklar ve birçok sıkıntılı durum ortaya çıkabilecektir.

Biyolojik olarak kadınlar her ay belli günlerde hayız olmaktadır. Erkek eşini boşadığında “*Ey nebi! Eşlerinizi boşayacağınızda, iddetlerini gözeterek onları boşayın ve iddet günlerini de iyice sayın.*” ayetinde⁹⁵² belirtildiği üzere kadının iddet durumunu gözetmesi gerekmektedir. Bu nedenle literatürde sünnî ve bid‘î talak şeklinde bir ayrım mevcuttur. Kocanın eşini içinde cinsel birleşmenin olmadığı temizlik döneminde boşamasına sünnî yani Kur’ân ve sünnete uygun boşama; kocanın eşini nifaslı yahut hayızlıyken ya da içinde cinsel birlikteliğin bulunduğu temizlik döneminde boşamasına da bid‘î yani sünnete muhalif boşama denilmektedir. Râzî’ye göre boşanmada sünnî ve bid‘î şeklinde talakların bulunmasının bazı hikmetleri mevcuttur. Zira kadın hayızlıyken boşanıldığında, içinde bulunduğu hayızlı günlerini iddetten sayamayacak böylece iddeti uzatarak dört kur’ beklemiş gibi olacaktır. Böyle bir durumla yüzleşen hayızlı kadın

⁹⁴⁹ Râzî’ye göre şayet buradaki sıkıntı erkekten neşet ettiyse ve bu onun bir kadın veya cariyeye evlenmek gibi meşru isteğiye kadından bu ihtilafından vazgeçmesi öğütlenir. Bu durumu kabullenmezse Râzî’ye göre bu durumda nüşuz gerçekleşmiş olur. Şayet erkeğin kadına yaptığı bir zulüm ortada ise hakemler zararın ortadan kalkması için gerekeni yapmaları gerekmektedir. Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 10/74-75.

⁹⁵⁰ “İddet müddetlerinin sonuna vardıklarında onları meşru ölçüler içinde nikahınız altında tutun ya da haklarını gözeterek meşru ölçülere göre onlardan ayrılın. İcinizden adalet sahibi iki kişiyi de buna şahit tutun. Şahitliği de Allah için dikkatli ve dürüstçe yapın.” et-Talak 65/2.

⁹⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 30/31.

⁹⁵² et-Talâk 65/1.

boşandığında muallakta kalmakta adeta ne boşanmış ne de evli gibi olmaktadır. Bu durumda kadın zarara uğramaktadır. Akıl ise kişilerin zarara uğramasını hoş görmez. Şayet kadına içinde bir ilişkinin bulunduğu bir temizlik döneminde talak verildiyse; erkek bu ilişkiden bir çocuğun olup olamayacağından emin olamaz. Eğer erkek eşinin hamile olduğunu bilirse onu boşamaz. Evliliğinde bir çocuk olmadığı zaman erkek hanımını daha kolay boşar. Bu nedenle koca eşiyile ilişkiye girdiği bir temizlik döneminde hamile olmadığı düşüncesiyle onu boşadığında ardından eşinin hamile olduğunu anlarsa pişman olur. Bu durum karı-koca açısından bir zarar ve kötülüktür. Bu tür amaçlardan kadının içinde bir ilişki bulunmayan temizlik döneminde boşanılması iki tarafın maslahatı açısından daha doğru olan bir davranıştır.⁹⁵³

Bilindiği üzere evlenme esnasında erkeğin kadına vermesi gereken bir Mehir belirlenmektedir. Şayet erkek bir ilişkiye girmeden eşini boşarsa “*Mehirlerini belirlediğiniz halde kendileriyle ilişkide bulunmadan onları boşarsanız, bu durumda kararlaştırdığınız Mehrin yarısını onlara vermeniz gerekir. Ancak kadınlar alacakları Mehir’den vazgeçebilir veya nikâhı elinde bulunduran erkekler Mehrin tamamını bağışlayabilir. Fakat ey erkekler! Sizin cimrilik yapmayıp Mehrin tamamını vermeniz takvaya daha uygun bir davranıştır. Birbirinize erdemli ve lütuflukâr davranmayı ihmal etmeyin. Şüphesiz Allah, bütün yaptıklarınızı görmektedir.*”⁹⁵⁴ ayetinden anlaşıldığı üzere bu durumda belirlenen Mehrin yarısının kadına verilmesi gerekmektedir. Buna rağmen kadınlar hak ettikleri Mehir’den vazgeçebilir ya da erkekler belirlenen Mehrin tamamını eşine bağışlayabilir. Erkeklerin cimrilik etmeyip Mehrin tamamını eşine vermesi takvaya daha uygun olmalıdır. Bu ayetin devamında “*Aranızda iyilik ve ihsanda bulunmayı unutmayın.*” denilmektedir. Râzî’ye göre Allah’ın buradaki maksadı, insanları unutmaktan alıkoymak değildir. Zira unutmamak, insanın kudretinde olan bir şey değildir. Ona göre buradaki nisyandan maksat terk etmektir. Bu yoruma göre ayetin anlamı; “Aranızda gerçekleşen lütuf, iyilik ve ihsanları ihmal etmeyin.” şeklindedir. Râzî meseleyi şöyle detaylandırır;

“Bu böyledir, zira erkek kadınla evlendiği vakit eşinin kalbi erkeğine bağlanmıştır. Şayet erkek eşine dokunmadan onu boşadığında bu durum kadının erkek tarafından eziyet görmesine neden olur. Aynı şekilde erkeğin üzerine, kadından herhangi bir

⁹⁵³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 30/28-29.

⁹⁵⁴ el-Bakara 2/237.

fayda temin etmeden Mehir verilmesinin yüklenilmesi de kadın tarafından erkeğe bir eziyettir. Bu nedenle Allah her iki tarafın diğerinin kalbinden bu türden sıkıntıları giderecek bir işe başvurmanın gerekliliği üzerine bir izahatta bulunmuştur. Buna göre kocaya, belirlenen Mehrin tamamının kadına teslim edilmesiyle kadının kalbinin hoşnut edilmesini, kadına da mevcut Mehrin tamamından vazgeçebileceğini öğütlemiştir.”⁹⁵⁵

Evlilik esnasında eşler arasında bazı sıkıntılar çıkabilmekte özellikle erkek eşine karşı bazı yemin ve sözler sarf edebilmektedir. Bunların birisi “*Hanımlarına ilişki konusunda yaklaşmamaya yeminde bulunanlar dört ay beklerler.*” ayetinde⁹⁵⁶ dile getirilen îlâ’dır. Kocanın sayısını tayin etmediği veya belirttiği bir müddet eşiyile ilişkide bulunmayacağına yönelik yaptığı bir yemin olan îlâ, Râzî’nin de aktardığı gibi bir talak değildir. Bi’set öncesi Araplar hanımlarını boşamayıp başkasıyla evlenmekten alıkoyarak, onları süründürmek için bir zaman tayin etmeksizin eşlerine yaklaşmayacağına dair yeminler ederlerdi. Bu durum bazen erkeğin eşine zarar verme amacı olmaksızın bir vakit eşiyile ilişkiyi terk etmesi şeklinde de olabilmektedir. Ancak uzun zaman ilişkiyi terk ettiğinde bu durum eşine zarar verme kastını içermektedir. Bu zaman diliminin kısa veya uzunluğu hususunda net bir durum olmayınca Allah bu ayetle îlâ’ya bir sınır belirlemiştir. Evlilikte tarafların zarar görmemesi amacıyla uzun müddet kadının ilişkiden mahrum bırakılması hikmet-i ilahiyeye uygun olmayacağından zarar verme kastıyla erkek bu fiile yeltendiğinde şeriat hikmetine uygun olarak kadının bu zarardan alıkonulmasını hedeflemiştir.⁹⁵⁷ Ayette azami dört aylık bir sınırdan bahsedilmesindeki hikmet bu müddetin insanın fitrat, yaratılış, bünye ve mizacına uygun olmasındandır. Zira insanın eşinden ayrı kalmaya karşı sabrı son derece azdır.⁹⁵⁸ Böylelikle erkek ya dört ay sonunda eşine geri dönüp yaptığı yeminin kefarecini ödemekle yükümlüdür ya da süre sonunda talakı isterse eşini güzelce boşamalıdır.

Boşanma gerçekleştikten sonra evliliğin devamı noktasında yeni bir nikah akdine gerek duyulmaksızın iddet içinde erkeğin eşine dönme hakkı bulunmaktadır. Erkeğin bu geri dönme (ric’î talâk) hakkı “*Boşama iki keredir. Ondan sonrası ya güzellikle geçinme yahut*

⁹⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/124.

⁹⁵⁶ el-Bakara 2/226.

⁹⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/72-73.

⁹⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/70.

iyilikle ayrılmaktır.” ayetinde⁹⁵⁹ belirtildiği üzere iki keredir. Râzî erkekte bulunan, boşadığı eşine iddet süresi içinde geri dönme hakkının bulunmasındaki hikmetini, insanın ondan ayrıldıktan sonra bu durumun kendisinde nasıl bir zorluk ve meşakkat getireceğini bilemeyeşine bağlar. Râzî'nin yaptığı değerlendirmelerle bunun hikmetini kişinin ayrıldıktan sonra bundan psikolojisinin ne derece etkileneceği, eşine olan bağlılık, sevgi ve muhabbetinin ne ölçüde olduğu ve olayın vahametinin ancak boşanma gerçekleşikten sonra anlayabileceği gerçeğinde arar. Yapılan değerlendirmeler güncelliğini korumaktadır. Şayet koca için, eşinden ayrıldıktan sonra ona olan sevgisini iyice hissedip pişmanlığı ortaya çıktığında ona geri dönme hakkı olmasaydı bu durum insana çok güç gelirdi. İnsan doğası gereği bazı şeyleri tam anlaması ve tecrübelenmesi için bir defa ona yetememektedir. Bu nedenle Allah erkeğe eşine dönüş olarak iki hak belirlemiştir. Bir insanın evlilik gibi ciddi bir konuda eşinden ayrılık noktasında kendini bilmesi ve kalbinden geçenleri anlaması için bu yeterlidir. Bu durum aile müessesinin sağlamlaşması, eşler arasında oluşabilecek zararların bertaraf edilmesi ve hem kocanın hem de eşinin faydasına olanı sağlamaktadır.⁹⁶⁰

3.1.2.2. Zina

Meşru olmayan cinsel ilişki olarak tanımlanabilecek olan zina,⁹⁶¹ aile müessesini sarsan, toplumu dejenere eden ve dinen yaklaşılmaması gereken, çirkin ve kötü bir yol olarak görülmektedir (el-İsrâ 17/32). Nitekim وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ ayetinde⁹⁶² geçen fâhişe kelimesi alimlerin ittifakına göre zinadır.⁹⁶³ İslâm dininde zinadan daha ağır günahlar olmasına rağmen zina bu vasıfla anılmıştır. Dini inkar etmek veya adam öldürmek dinen zinadan daha çirkin bir fiil olmasına rağmen özellikle zinaya fâhişe denilmesindeki hikmet Râzî'ye göre onun birçok çirkin ve nahoş fiilden daha kabîh olmasındandır. Râzî'nin aktardığına göre;

“İnsan bedenini idare eden kuvvetler üç adettir. Bunlar; kuvve-1 şehviye, kuvve-1 nâtıka ve kuvve-1 gadabiyedir. Nâtıka/düşünme kuvvesinin bozulması bidat, küfür ve bu ikisine benzeyen şeylerdedir. Gazabî kuvvenin bozulması ise kızmak, adam öldürmek ve benzeri durumlardadır. Şehvî kuvvenin bozulmasıysa zina, livata,

⁹⁵⁹ el-Bakara 2/229.

⁹⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/85.

⁹⁶¹ Cevherî, “zinâ”, 499-500; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 118.

⁹⁶² en-Nisâ 4/15.

⁹⁶³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/186.

zamparalık, sürtüklük ve bunlara benzeyenlerdedir. Bahsi geçen bu üç kuvvetin en alçak ve adi olanı insanda bulunan şehvî kuvvenin bozulmasıdır. Onun bozulmasıyla, muhakkak en adi bir ifsat gerçekleşmiş olmaktadır.⁹⁶⁴

Buna göre fâhişe çirkinlik ve iğrençliği açık olan kötü iş demektir. Gazap ve şehvet de çirkin sıfatlardandır. Râzî'ye göre insanlık adına bir maslahat olmasaydı Allah bu iki kuvveyi (gazap, şehvet) yaratmazdı. Şehvî kuvveye bakıldığında bundaki maslahat insan türünün bununla devam etmesidir. Bu fayda nikahla sağlanmaktadır. Bu maslahatın tamamlanması ancak çocuğun doğması ve babasından sonra onun yaşamasıyla soyunun sürdürülmesiyle gerçekleşmektedir. Şayet çocuk doğsa ve babasından önce ölse o vakit bir asır geçmeden insan türü sona erer. Zinaya bakıldığında ise o sadece şehvetin ifasıdır. Zinayla insan türünün bekası sağlanamaz. Soyun bekası çocuğun doğması ve devamlılığıyla mümkündür. Ancak zina, her ne kadar çocuğun doğmasına nedense de soyun bekasına ve süregelen hayatın sürdürülmesine sebep değildir. Zira zinayla ortaya çıkan nesilde baba gerçekten hangi çocuğun kendinden olduğunu bilemez. Böylece onun terbiyesiyle ilgilenmez, geçimini hakkıyla yerine getirmez ve çocuk zayi olur, gider.⁹⁶⁵ Nikahla olan birlikteliklerdeyse hem sağlıklı bir ilişki ile soyun devamı ve bekası sağlanmakta hem de insanda bulunan şehvî kuvvenin sönümlenmesi sağlanmaktadır.

Zinanın yasaklanmasındaki hikmete bakıldığında aslında bunun asıl nedeni bu fiilde bulunan mefsedetlerdir. Zina birçok açıdan toplumun ifsat edilmesine yol açtığından onun önlenmesiyle birçok maslahat ve hikmet ortaya çıkmaktadır. Zina ile nesepler karışır ve kaybolur. Şayet kadınlar meşru bir bağ ile birine bağlanmazsa kadının sahiplenilmesi noktasında toplumda bir kargaşa neşet eder ve böylece kavga ve dövüşler meydana gelir. Her önüne gelen kadını elde etmek isteyecektir. Nitekim yaşanan çağda bazı münferit zina olaylarında nice fitneler neticesinde ölümler gerçekleşmektedir. Ayrıca bir kadın zinayı bir tür meslek edindiğinde veya toplum nezdinde bu konuda bilinir olduğunda temiz fitrat sahibi kimselerce bu durum çirkin görülür, kadın toplumdan soyutlanır, herkes ondan uzaklaşır ve nefret eder. Bu durum kadınlara karşı duyulması istenilen sevgi ve ülfetin yok oluşuna sebebiyet vermekte ve böylelikle evlilikten beklenen ruhi tatmin ve birliktelik sağlanamamaktadır. Ayrıca toplumda zina yaygınlaştığında erkek ve kadınlar arasında özel bir bağ kalmayacağından, kadının isteyip

⁹⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 9/186-187.

⁹⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 25/51-52.

istememesi önemsenmeyip erkekler gördüğü her kadına sahiplenme hakkını kendisinde görebilecektir. Böylece insan türüyle diğer canlılar arasında şehvî duyguların dizginlenmesi ve bir düzene göre belirlenmesi noktasında fark kalmayacak, insanlar hayvanlar gibi olacaktır. Zinanın yaygınlaşmasında ve toplumda bunun meşru görülmesinde en çok zararı kadınlar görecektir. Zira bu durumda kadınlar şehvî duyguların teskin edildiği mahal olmaktan öte bir görev görmemiş olacaktır. Bütün bunların aksine kadın ev idaresini düzene koyma, giyinme ve yeme içme gibi konularda erkeğin hayattaki yoldaşı, evin hanımı, çocukların ve kölelerin işlerini tanzim edip idare eden biridir. Bu ise ancak kadının hukuken korunarak tek bir erkekle birlikteliğinde sağlanabilir. Zinanın yasaklanmasıyla böylece diğer erkeklerin o kadın üzerindeki istek ve arzuları tamamen kesilmiş olmaktadır. Ayrıca vat‘ (cinsel ilişki) şiddetli bir zilleti gerektirir. Zira insanlar nezdinde en galiz küfürler bu anlamdaki lafızları içermektedir. Râzî’ye göre bu tür nedenlerle vat‘ zillet olduğundan onu azaltmaya çalışmak akla da uygun bir davranıştır. Tek bir kadının bir erkeğe tahsisi bunu azaltan faktörlerden biridir. Nikahla ortaya çıkan maslahat ve faydalar vat‘ da bulunan zillet durumunu da onarmış olmaktadır. Bu nedenle zina سَبِيلًا وَسَاءَ سَبِيلًا وَمَقْتًا وَفَاحِشَةً إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ayetinde⁹⁶⁶ çirkin bir hayasızlık/fuhşiyat, makt/ilahi bugz, tikslenme, iğrençlik ve çok kötü bir yol olmak şeklinde üç vasıfla nitelenmiştir.⁹⁶⁷ Bu üç vasıf yukarıda geçen zinanın yasaklanmasındaki maslahat ve hikmetleri kapsamaktadır.

Râzî zinanın insanlık adına hiçbir maslahatı barındırmadığını ve çirkinliğinin çok açık olduğunu ortaya koyduktan sonra fahişe kapsamında olan bir diğer çirkin şeyin livata olduğundan söz etmektedir. Livatanın fuhşiyâtı zinaya göre çok daha fazladır. Zira burada sırf şehvetin tatmini bulunmakta ve zinada bulunan çocuğun varlığına sebep olma durumu ise homoseksüellikte hiç bulunmamaktadır. Bu nedenle insanlık adına hiçbir maslahat barındırmayan⁹⁶⁸ bu fiil haram kılınmış ve bu işi işleyenler “Şüphesiz siz, kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz.” ayetiyle⁹⁶⁹ ağır bir şekilde kınanmıştır. Râzî ayeti şöyle yorumlamaktadır; “Çirkin addedilen şehvî kuvveyi maslahatın örttüğü faydalardan nikahla tatmin etme imkânınız varken fitraten yaratılışınıza uygun kadınları bırakıp erkeklere şehvetle yaşamaktasınız. Doğrusu siz haddi aşan, taşkın bir

⁹⁶⁶ “Muhakkak bu çok çirkin bir hayasızlıktır, iğrenç bir şeydir ve pek kötü bir yoldur.” en-Nisâ 4/22.

⁹⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 20/158-159.

⁹⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 25/52-53.

⁹⁶⁹ el-‘A’râf 7/81.

topluluksunuz.”⁹⁷⁰

Livata insanlık adına hiçbir maslahat ve fayda barındırmamakta aksine insanların tabiatına aşırı çirkinliği adeta yerleştirmiş bir eylemdir. Livatanın haram kılınmasının ve zinadan daha çirkin olmasının hikmeti bu eylemle insana verilen şehvî duygunun tamamen atıl bir yolda harcanmasındadır. Zira insana verilen şehvî lezzet insan bazen istemese bile neticede insanlığın devamını sağlamaktadır. Bir anlamda Râzî’ye göre insan, maddi külfet ve zorluğundan çocuk bakımını üstlenmek istemese bile kendisine verilen şehvi kuvve ve bu kuvveyi icra ettiğinde aldığı lezzet ile zorunlu bir şekilde nesillerin devamını sağlamaktadır. Bu nedenle livata ile bu lezzet meşru olmayan yollarla alınmakta ve Allah’ın insana verdiği bu lezzetin hikmeti de böylece gerçekleşmemektedir. Hikmet-i ilahiyeye mugayir olan bu davranışlardan livata kesin haram kılınmıştır. Ayrıca ilişkide erkeğin fail kadınların meful konumunda olması gerekmektedir. Aksi bir durum olduğunda bu hem insan tabiatına hem de hikmet-i ilahiyenin aksine bir davranış olmaktadır. Kişinin sırf şehvî duyguyu tatmin ile bu fiili işlemesi onu hayvanların derecesine indirir. Özellikle livata yapan iki erkekten meful konumunda olan kişi ebedi olarak silinmeyecek bir ayıpla yüzleşmektedir. Akli başında hiç kimse bir anda bitecek değersiz bir lezzet için üzerinde silinmeyecek bir ayıba maruz kalmayı uygun görmez. Ayrıca bu durum fail ile meful arasında sonu gelmez bir nefret ve düşmanlığa, çoğu kez de mefulün faili öldürmesine sevk eder.⁹⁷¹ Homoseksüellik bu anlamda insanın fitratına uygun olmayan bir davranıştır.

Zina yapanlarla alakalı Kur’ân’da bazı hükümler bulunmaktadır. Bunlardan biri وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَنْتَهُنَّوَا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ayetinde⁹⁷² ifade edildiği üzere fuhuş yaptıkları tespit edilen ve buna şahadet eden

⁹⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 25/52. Livatanın zina kapsamında olup olmadığı, bunun dini hükmü ve cezası hakkındaki bazı yorumlar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 23/115-116; 14/140.

⁹⁷¹ Râzî’nin livatanın çirkinliğine dair tefsirinde saydığı hikmetlerden biri yaşadığı dönemdeki bazı tıbbi bilgilerden edindiği şu sözlerdir; “Allah, kadının rahmine, meniye alabildiğince kendi içine çekme kuvveti vermiştir. Birleşme esnasında bu çekme kuvveti güç kazanır. Böylece meni yolunda ne var, ne yok hepsi çıkar. Ancak livatada, meful olan erkekte böyle bir kuvvet yoktur. Bu durumda meninin çekilmesi tam gerçekleşmez ve meni yollarında bazı meni parçacıkları kalır. Orada kalan bu parçalar kokuşur ve bu sebeple şiddetli iltihap ve sıkıntılı hastalıklar meydana gelir.” Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 14/137-138. Günümüzde bu ilişki ile ortaya çıkan bazı hastalıklar, Râzî’nin getirdiği bu yorum kapsamında değerlendirilebiliriz.

⁹⁷² “Kadınlarımızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Bunlar şahitlik ederlerse, o kadınları, ölüm kendilerini alıp götürünceye veya Allah haklarında bir çıkış yolu belirleyinceye kadar evlerde tutun, dışarı bırakmayın.” en-Nisâ 4/15.

dört kişinin bulunduğu kadınların, Allah haklarında bir çıkış yolu belirleyinceye veya ölüm kendilerini alıp götürünceye kadar evlerde tutulup, dışarı salınmaması hakkında hükmüdür. Râzî bu hükümleri içeren ayette geçen *فَأْمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ* emrinin altında yatan hikmeti sorgulamaktadır. Buna göre kadın, zinaya ancak dışarı çıkıp, orada burada dolaştığı vakit düşer. Ancak onlar evlerde hapsedildiklerinde zinaya imkân bulamaz ve bu durum üzere tutuldukça iffetlilik haline alışkanlık kazanıp o nispette zinadan uzaklaşmış olur.⁹⁷³ Bu ayette ifade edilen hükmün bir benzeri “*İçinizden fuhuş (zina) yapan her iki tarafa ceza verin. Şayet onlar tövbe eder uslanırlarsa artık onlara ceza verip, eziyet etmekten vazgeçin. Zira Allah tövbeleri daima kabul eden ve esirgeyendir.*” ayetinde⁹⁷⁴ ifade edilmektedir. Peş peşe gelen bu ayetlerin aynı şeylerden bahsetmesi bir tekrar oluşturuyor gibi görünse de Râzî’ye göre bunda bir tekrar yoktur. Bundaki hikmet bir önceki ayette evlerde alıkonulma hükmünün kadınlarla, eziyet edilme hükmünün de erkeklere tahsis edilmesidir. Zira kadın eve hapsedildiğinde bu günahdan engellenmiş olur. Râzî’ye göre erkeğin evde alıkonulması imkân dâhilinde değildir. Zira erkeğin işlerini düzelterip geçimini temin etme ve nafakasından sorumlu olduğu kişilerin rızkını elde etmesi için dışarı çıkması gerekmektedir. Erkek tövbe ettiğinde artık ona eziyet edilmez. Râzî’ye göre son ayette bahsedilen eziyetin erkek ve kadına uygulanan müşterek bir ceza olma ihtimali de vardır. Bu durumda zina eden erkek ve kadınların ikisi de nedamet edip tövbe ettiklerinde eziyet olunma cezası onlardan kalkar. Ancak kadının hapsolünme cezası devam eder.⁹⁷⁵

Kur’ân’da zina edenlere belirlenen ceza Ayetin tamamının meali şu şekildedir; “*Zina eden erkek ve kadının her birine yüzer sopa vurun.*” ayetinde⁹⁷⁶ ifade edildiği üzere yüz sopa şeklinde had uygulanmasıdır. Hadislerden ve Hz. Peygamberin (a.s) uygulamalarından yola çıkılarak evli olan kişilerin cezası recm olarak belirlenmiştir. Hamile bir kadına bu türden bir ceza uygulanmak istediğinde çocuk doğmadan had uygulanmaz. Zira Râzî’ye göre bu hadden maksat insanları telef etmek değil bu şekilde onları terbiye edip eğitmektir. Celde cezası uygulanacak kişide baş ağrısı gibi bir hastalık veya zayıflık gibi gitmesi umulan bir durum mevcutsa bunlar geçinceye kadar işlem ertelenir. Şayet o kişinin iyileşmeyecek türden akciğer veya müzmin bir hastalığı

⁹⁷³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/189.

⁹⁷⁴ en-Nisâ 4/16.

⁹⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/190.

⁹⁷⁶ en-Nûr 24/2.

bulunursa bu ceza iptal edilmez. Ancak ona, kamçıyla da vurulmaz, ölebilir. Zira celdeden maksat onun ölümü değildir. İster zina ettiği vakit sağlığı yerinde olsun isterse hasta iken zina etmiş olsun bu hüküm değişmez. Râzî'ye göre bu durumda üzerinde yüz salkım bulunan bir hurma salkımıyla vurulur. Bu tek vuruşun yüz değneğin yerini geçeceğine Eyyûb (a.s) kıssasının geçtiği “(Ey Eyyûb!) Eline bir demet sap al da onunla (hanımına) vur, yeminini böyle yerine getir.” ayetini⁹⁷⁷ delil getirir. Had cezası, havanın ne sıcak ne de soğuk olduğu bir vakitte uygulanır. Şayet had recm ise ve hava soğuk veya sıcak bir zamana denk geldiyse hastalık durumunda olduğu gibi recm bu zamanlarda da uygulanır. Had celdeyse hastalık halinde olduğu gibi bu cezanın aşırı soğuk veya sıcaklarda uygulanması caiz olmaz. Havanın mutedil olduğu bir an beklenilir.⁹⁷⁸

3.1.2.3. İçki

İslâm dininde yenilmesi ve içilmesi haram olan bazı şeyler vardır. Bu kapsamın içinde olan şeylerin başında içildiğinde akli gideren ve kişiye sarhoşluk veren⁹⁷⁹ şeyler gelmektedir. İçki gibi toplumun içine nüfuz eden ve bir anda insanların kendilerinden uzaklaşmadığı alışkanlıklar tedricilik esasına göre haram kılınmıştır. Bu anlamda içki dört ayet olarak zamanla yasaklanmıştır. Bu konuda ilk inen ayet Mekke’de “Üzüüm ve hurma gibi meyvelerden hem sarhoşluk veren içki hem de güzel gıdalar edinirsiniz. Muhakkak bunda aklını kullanan kimseler için büyük bir delil vardır.” şeklinde⁹⁸⁰ nazil olmuştur. Müslümanlar o vakit kendilerine helal olan bu içkiyi tüketiyorlardı. Ardından Hz. Ömer, Muâz ve bir grup sahabe, Hz. Peygamber’e (a.s); ‘Ey Allah’ın Resûl’u, içkinin hükmü hakkında bize bir şey söyle. Zira içki, aklımızı gideriyor ve malımızı tüketiyor.’ dediler. Ardından “(Resulum) Sana, içki ve kumar hakkında soru soruyorlar. De ki: İkisinde de büyük bir günah, bununla birlikte insanlar için bazı faydalar mevcuttur. Fakat her ikisinin de günah ve zararı faydasından daha büyüktür.” ayeti⁹⁸¹ nazil oldu. Bu ayetle birlikte bazı Müslümanlar içkiyi bıraktı bir kısmı ise içmeye devam etti. Bir gün Abdurrahman İbn Avf, bazı Müslümanları yemeğe davet etti. Yemek esnasında içki içip sarhoş olanlar oldu. Bir kısmı namaz kılarken Kâfirûn suresinin ilk ayetini; ‘De ki: Ey Kâfirler, ben sizin taptıklarınıza taparım.’, şeklinde okudu. Bu olaydan sonra “Ne

⁹⁷⁷ Sâd 38/44.

⁹⁷⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/128-129.

⁹⁷⁹ Cevherî, “hmr”, 343.

⁹⁸⁰ en-Nahl 16/67.

⁹⁸¹ el-Bakara 2/219.

söylediğinizi bilinceye kadar sarhoş iken namaza yaklaşmayın.” ayeti⁹⁸² vahyolundu. Bu ayetle birlikte içki tüketenlerin sayısı azaldı. Sonra içlerinde Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın bulunduğu bir grup Ensar yemek için bir yerde toplandılar. İçki içilip sarhoş olunca, şiirler eşliğinde karşılıklı olarak övünmeye başladılar. Bu esnada Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ensar’ın hicvedildiği bir şiir okudu. Bunun akabinde Ensar’dan biri devenin çene kemiğiyle ona vurdu. Sa’d’da ona bunu yapanı Hz. Peygamber’e (a.s) şikayet etti. Bu olaydan sonra Hz. Ömer, ‘Allah’ım, bize içki hakkında, sıkıntımızı giderecek bir açıklama gönder.’ nidasında bulundu. dedi. Ardından “*Ey inananlar! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki böylece kurtuluşa eresiniz.*” ayeti⁹⁸³ indi. Râzî, Kaffâl’dan aktararak içkinin bu sıralama üzerine tedricen indirilişindeki hikmeti, Allah’ın insanların alışkanlıklarını gözetmesinde bulunmaktadır. Zira insanlar içkiye aşına olduklarından ve bundan istifadelerinin de çok olduğundan bunun haram kılınması tek seferde olsaydı bu durum onlara oldukça zor ve meşakkatli gelecekti. Bu hikmet münasebetiyle Allah kullarının maslahatını gözeterek tedricilikle bu kolaylığı dilemiştir.⁹⁸⁴

İçkinin yasaklanmasının gerekçesi “*Şüphesiz şeytan kumar ve içki yoluyla aranıza ancak düşmanlık ve kin sokmak; sizi, namazdan ve Allah’ı anmaktan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*” ayetinde⁹⁸⁵ ifade edildiği üzere şeytanın insanlar arasına kin, nefret ve düşmanlığı içkiyle yerleştirmeye çalışmasıdır. Râzî’ye göre bu ayet hamrın haram olmasının sarhoş ediciliğiyle irtibatlı oluşuna bir nastır ve bunlar arasındaki ta’lîl de kesindir. Buna göre sarhoşluk veren her şey⁹⁸⁶ bu kapsama dâhildir ve yasaklanmıştır. Ayrıca tedrici şekilde inen dört ayetin muhtevasına bakıldığında hamrın sarhoşluk veren her şeyi içerdiği⁹⁸⁷ de ortadadır. Bu ayette şeytanın eylemlerinin sarhoşlukla irtibatlandırılması hamrın haram kılınmasının bir illeti olmakta dolayısıyla insanı sarhoş eden her şey bu ayet kapsamına dâhil olmaktadır.

İçkinin haram kılınmasında önde gelen en önemli hikmet aklın korunmasının sağlanmasıdır. Zira akıl, insanın diğer canlılardan en üstün sıfatıdır. İçkiyse, aklın düş-

⁹⁸² en-Nisâ 4/43.

⁹⁸³ el-Mâide 5/90.

⁹⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/35.

⁹⁸⁵ el-Mâide 5/91.

⁹⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 12/69.

⁹⁸⁷ Hamrın kapsamı, ne olduğu hakkındaki tartışmalar ve bunlar hakkında Hanefî ve Şâfiî’lerin getirdiği argümanlar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/36-40.

manıdır. En şerefli şeye düşmanlık eden, en adi ve değersiz olandır. Bu durumda içki içmek en değersiz ve kötü eylemlerin başındadır. Râzî bunu şöyle izah eder; “Bir şekilde devenin yularının yerini tuttuğundan buna akıl denilmiştir. İnsanın tabiatı, kendisini kötü bir iş yapmaya çağırduğunda, akli onu o şeye yönelmekten alıkoyar. Bu durumda akli adeta ona bir gem ve bağ olur. Ancak insan içki içtiğinde onu çirkin eylemlere çağıran tabiatı, kendisini bundan alıkoyan akıldan kurtulmuş olmaktadır.” İçki insanın aklını etkileyerek nefsin kişide her çeşit etkisine açık hale getirmektedir. Genelde içki meclisleri bir grup arkadaşla birlikte icra edilmektedirler. Bu şekilde içki içilmesindeki maksad ise arkadaşlarıyla eğlenmek ve onlarla hoş vakit geçirip, neşelenip böylece dostluk ve ülfeti kuvvetlendirmektir. Ancak çoğu zaman bu meclislerde aksi olur. Zira içki alınıp sarhoş olduğunda akıl gider, gazap ve şehvet kişiye hakim olur. Bu kuvvelerin insanda hakimiyet kurmasıyla dostlar arasında tartışma ve çekişmeler ortaya çıkar. Bu kapışmalar çirkin sözler söylenmesine çoğu zaman kavgaya ve kişilerin birbirlerini öldürmelerine dahi sebebiyet verebilmektedir. Bu da insanlar arasında şiddetli bir kin ve düşmanlığı doğurmaktadır. Bu nedenle şeytan içkiye başlayan kişileri, bir araya gelmenin aralarında muhabbet ve ülfeti artıracığı düşüncesiyle ayartır.⁹⁸⁸

İçkinin haram kılınmasının bir diğer hikmeti bunun içilmesiyle şeytanın insanları namazdan alıkoyup Allah’ı hatırdan çıkarmasıdır. Zira içkiyle kişide bedeni bir haz ve bir neşe ortaya çıkmaktadır. Nefis hazlara ve bedeni zevklere daldığında Allah’ı anmayı unuttur. Bu dini anlamda içkinin kişiye verdiği zarardır. Bir de içki, içilmekle daha fazla içilen ve ona müptela olunan bir alışkanlık çeşididir. İnsan içtikçe onu daha fazla içesi gelir, ondan usanmaz, bıkmaz. Örneğin benzer durum zinada mevcut değildir. İnsan bir defa zina ettiği vakit onun bu eyleme karşı arzusu diner, yatıştır. Zina eylemi tekrarlandıkça bu soğuması ve isteksizliği fazlaşır. İçkide ise bağımlılık ve istek gittikçe artar. Çünkü insan içkiye daha fazla yöneldikçe, ona olan arzusu artar, rağbeti de çoğalır. İnsan aralıksız olarak içki içerek, bedenini lezzetlerle doldurarak ahireti hatırlamak ve hayırlı amelleri yapmaktan yüz çevirir böylece Allah’ı unutmuş olan kimselerden olur. Ez cümle içkinin haram kılınmasındaki bütün hikmetler bir şekilde onun akli yok etmesinde birleşir. Akil sarhoşluğun tesiriyle yok olduğu vakit bütün çirkinlikler onu esir alarak ondan ortaya

⁹⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/40; 12/67.

dökülür. Bu nedenle ‘İçki tüm kötülüklerin anasıdır’ denilmiştir.⁹⁸⁹

3.1.2.4. Kumar

Arapça’da bulunan *kimâr* kelimesinden Türkçeye geçen kumar, herhangi bir şey üzerine oynanan bir oyunda, taraflardan birinin diğerinden peyderpey bir şeyler elde etmesidir. Böylelikle galip olan kişi mağlup olandan şart koşulan bedeli, icra edilen oyunla kazanmaktadır.⁹⁹⁰ İslâm dininde yasaklanan kumar bir insanın elinde bulunan malların bir çaba sarf etmeksizin ve yorulmadan kolayca alınabilmesini sağlamaktadır. Alın teri olmaksızın ve emek verilmeksizin elde edilen kumar *إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ* *وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ* ayetinde⁹⁹¹ meysir lafzıyla geçmekte ve şeytanın insanları aldatma yollarından biri olarak gösterilmektedir. Meysir Arapların kesilecek develeri üzerinde oynadıkları bir kumar türünün adıdır.⁹⁹² Cahiliye döneminde fal okları ve çubuk yardımıyla üzerinde belli isimlerin olduğu yazılarla bu okların her biri kesilen hayvanın bir parçasına işaret edilmek üzere oynanırdı. Arapların ezlâm ve aklâm dedikleri bu çubuklar fezz, rakîb, halis/hils, musbil, tev’am, menîh, sefih, nâfis, vağd ve mu‘allâ adında on oktan oluşmaktaydı. Bunların her biri on veya yirmi sekiz parçaya bölünmüş hayvanın bir kısmına işaret etmekteydi. Vağd, sefih ve menîh okları boş demektir. Fezz okuna bir, tev’ama iki, rakîbe üç, halise dört, nâfise beş, musbile altı ve mu‘allâ’ya ise yedi pay verilirdi. Bu oklar rebâte adlı bir keseye konur ve adil gördükleri birinin eline verilirdi. O kişi torbayı sallar isim isim sayarak bu oyuna katılanlar adına bir ok çekerdi. Çıkan okun hissesi kadar herkes payını alırdı. Boş çıkan okun sahibiyse hayvanın bütün

⁹⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/39-40; 12/68. Râzî وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ “İnsanlar için faydalar vardır.” (el-Bakara 2/219) ayetinden yola çıkarak içkinin bazı faydalarından bahsetmektedir. Ona göre içkinin bazı faydaları şunlardır; “İnsanlar, çeşitli şehirlerden içkiler ithal ederek, ondan büyük kazançlar elde ederler. İçkinin müşterisi, fiyatı konusunda pazarlık yapmayınca bu eylem Araplar nezdinde bir tür fazilet ve üstünlük sayılmakta bu nedenle içki satıcılarının kazançları oldukça artmaktaydı. İçki içmenin zayıf kimseyi kuvvetlendirmesi, cinsel ilişki isteğini artırması, yemeği hazmettirmesi, korkağa cesaret, cimriye cömertlik ve yüzün rengine canlılık vermesi, mahzunu teselli etmesi, gayret ve üstün gelmek duygusunu artırır.” Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/40-41. Râzî’nin içki için saydığı faydalar içinde bunların satışı noktasında dünyevî bazı faydaların olduğu fikri gayet yerindedir. Ancak insanın biyolojik ve fiziksel anlamda fayda verdiği hususunda verdiği bilgiler günümüz ilmi çalışmalarının aksini ifade etmektedir. Muhtemelen kendi döneminde müşahade ve tecrübe ile bazı kişilerde bu tür olumlu etkileri gözlemlenebilmiştir. Ancak bütüne bakıldığında şüphesiz hem o çağda hem de günümüzdeki çalışmalarda içkinin biyolojik ve fizyolojik anlamda bu derece bir faydasının olduğundan söz etmek oldukça güçtür.

⁹⁹⁰ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 179; Cevherî, “kmr”, 966-967.

⁹⁹¹ “Şüphesiz şeytan kumar ve içki yoluyla aranızda ancak düşmanlık ve kin sokmak; sizi, namazdan ve Allah’ı anmaktan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?” el-Mâide 5/91.

⁹⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/67.

parasını öderdi. Bu kumardan pay çıkanlar hisselerini yemez, fakirlere dağıtır, yaptıklarıyla övünür ve kumara katılmayan kimseleri de kınarlardı.⁹⁹³

Kumar batıl bir şekilde kazanç elde etmeye sebebiyet verdiği için insanlar arasında kin, nefret, kavga ve düşmanlık doğurmaktadır. Psikolojik olarak bir anlık zevk ve şans ile kumar oynayan bir kişinin malını kaybetmesi onda kaybettiği kişiye karşı büyük bir kızgınlık ve öfke meydana getirmektedir. Kaybeden kişinin içi içini yer ve kaybettiğini kazanmak için her yolu dener. Bu kısır döngü daha fazla kaybetmesine ve aklını kullanamamasına yol açar. Ayrıca kumar oynandığı esnada ister kazanma zevki ve neşesiyle daha fazla mal elde etme hırsı isterse kaybettiklerini tekrar elde etme isteği, kişi de oyuna karşı aşırı bağımlılık oluşturmakta bu durum da onu namazdan alıkoymakta ve Allah'ın anılmasını tamamen unutturmaktadır. Bunlar kumarın kişiye vereceği kötülüklerin başında gelmektedir.⁹⁹⁴

Şeytanın insanda istediği zaafın başında bağımlılık gelmektedir. Kumar da insana aşırı bir bağımlılık yaptığından bu durumda kumarbaz şeytanın esiri olmaktadır. Nitekim *إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ* ayetinde şeytanın kumarla insanlar arasında kin ve düşmanlık doğurması bunu teyit etmektedir. Râzî ayeti şu şekilde izah etmektedir;

“Kumarda paraya ihtiyaç duyan kimseler için zenginleşme söz konusu iken, zenginler için de mallarının tamamını kaybetme ve fakirliğe düşme riski mevcuttur. Buna etki eden insandaki güdüleridir. Zira insan kumarda bir kez yenildiği vakit, ardından daha fazla kazanırım ümidiyle, bu güdüsünü dizginleyemeyerek kumarı sürdürmeye çalışır. Öyle olur ki elinde avucunda ne varsa kaybeder hatta ailesi ve çocukları üzerine oynamaya başlar. Kumarbaz bu durumda artık sefil bir fakir haline gelir ve kendisini bu hale getirenlerin en şedit düşmanlarından olur. Kumar içkiyle birlikte insanlar arasında kin ve düşmanlığı ekip kızıştıran şeylerin başında gelmektedir. İnsanları fitne ve karışıklığa dolayısıyla toplumsal infiale sürükleyen şeylerin başında halkı kin ve düşmanlığa sevk eden şeyler gelmektedir.”⁹⁹⁵

İşte sayılan bu sebeplerden kumar, toplumun maslahatına aykırı şeylerin başında olduğundan haram kılınmış ve düzeni yıkan bir işlevi bulunduğu için ayetlerde şeytanın insanlar arasında kin, nefret ve düşmanlık doğuran şeylerin başında olduğu

⁹⁹³ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebir*, 6/39-40.

⁹⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebir*, 6/40; 12/68.

⁹⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebir*, 12/67.

aktarılmıştır.⁹⁹⁶

3.1.2.5. Faiz

Artmak, fazlalaşmak anlamına gelen riba şer'î olarak akde taraf olanlardan biri için şart koşulan karşılığı olmayan fazlalık anlamındadır. Riba ile para kendiliğinden artmakta ve kişinin malı oturduğu yerde çoğalmaktadır.⁹⁹⁷ Türkçe de yaygın kullanışı faiz olan ribâ, kumar gibi herhangi bir emek ve alın teri dökmeden elde edilen haksız kazançlardan biridir. Toplumsal düzeni ve ekonomiyi baltalayan bir kazanç sistemi olduğundan İslâm dini ribayı yasaklamıştır. Hatta ribadana elde edilen gelire geçimini sağlayanları “*Faiz yiyenler (mahşerde kabirlerinden) ancak şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı şekilde kalkarlar.*” ayeti⁹⁹⁸ kınamakta ve bu ayette ahirette acıklı bir halin onları beklediğinden söz edilmektedir.

İnsanın ribayla olan işigali daha çok mal elde etme isteğinden ortaya çıkmaktadır.⁹⁹⁹ Bu da insanın dünyaya olan meylini artırmakta ve insana ahireti unutturmaktadır. Buna rağmen Allah *يَمْحُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ* ayetinde¹⁰⁰⁰ dile getirdiği gibi ribayla elde edilen malı artırmamakta aksine faizle çoğaldığı sanılan o mülkten bereketi almakta ve onu eksilte eksilte sonuçta onu yok etmektedir. Ayette ifade edilen bu noksanlaştırma dünya ya da ahirette gerçekleşebilir. Nitekim ribayla elde edilen mallar her ne kadar görünüşte azalmasa bile toplum nezdinde sahibinin kınanmasına, adil olunmamasına, katı kalpli, merhametsiz gibi kötü vasıflarla anılmasına ve böylece onun halkın yanında itibarının noksanlaşmasına da sebebiyet vermektedir. Bu da dünyada faizcinin her anlamda ribayla

⁹⁹⁶ Râzî *وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ* “İnsanlar için faydalar vardır.” (el-Bakara 2/219) ayetinden yola çıkarak Kumarın bazı faydalarından bahsetmektedir. Ona göre kumarın bazı faydaları şunlardır; “Kumar oynayan kimse fal çektiği hayvandan herhangi bir parça yemeyerek tamamını muhtaçlara dağıttığından bunda fakirler için bir fayda vardır. Vâhidi'nin (ö. 468/1076) aktardığına göre, cahiliye devrinde Arabın biri bazen bir defada yüz deve üzerine kumar oynayarak hiçbir sıkıntı ve yorgunluk çekmeden büyük bir mülke kavuşurdu. Ardından kumardan kazandığı bu malı ihtiyaç sahiplerine dağıtarak, bundan övgüye mazhar olup, şan ve şöhret kazanırdı.” Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/41. Râzî'nin aktardığı şekilde bir kumar şekli günümüzde neredeyse yoktur. Kazanan açısından her ne kadar geçici bir fayda temini olsa bile kumarın toplumsal çöküşü hızlandıran amillerin başında geldiği şüphesizdir. Özellikle günümüzde kumarın her türlüüne ulaşmanın son derece kolay olması nedeniyle bağımlılık seviyesindeki bir insanın bundan kurtulması son derece güçtür.

⁹⁹⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 112; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/75; Ribanın çeşitleri, nelerin riba kapsamında olduğu, ribanın illeti ve buna dair tartışmalar için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/74-76.

⁹⁹⁸ el-Bakara 2/275.

⁹⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/83.

¹⁰⁰⁰ “Allah mülkü artırdığı sanılan faizden bereketi alır (Faiz karışan mülkün bereketini giderir), onu azalta azalta sonunda yok eder. Bunun aksine (mülkün eksilttiği düşünülen) sadakaları ise bereketlendirir.” el-Bakara 2/276.

itibarsızlaştığını göstermektedir. Bununla birlikte faizle mallarının alındığını gören fakirler ribayla mülküne mülk katana buğzederek, lanet edip beddua ederler. Bu da o kişinin hem kendisinden hem de malından bereket ve hayrın yok olmasına sebebiyet vermektedir. Ayrıca faizle malını çoğalttığı konusunda nam salan birinin bu mülküne başka kişilerin gözü kayar böylece o mülk dinsiz, zalim ve tamahkar kişilerin hedefi haline gelir. O mal ondan alınıp tüketilene kadar onun peşi de bırakılmaz. Bu nedenlerle ribayla mal mülk elde eden biri zahiren her ne kadar servetini artırıyor olarak gözükse de o, dünyada bu malda bereket görmez, zamanla hayatı çekilmez olur ve sonuçta fakirleşir.¹⁰⁰¹

Faiz yiyenin ahiretteki durumu dünyaya göre daha çetindir. Dünya malı ölümle birlikte yeryüzünde bırakıldığından adama sadece o malların sorumluluğu ve onlardan gelecek cezası kalmıştır. En büyük kayıp, hasar da budur. Râzî'nin aktardığına göre İbn Abbâs bu konuda şunu demiştir; “Allah onun meşru sadaka, hac, cihat ve sıla-ı rahim gibi ibadetlerini kabul etmeyerek amelini noksanlaştırır.”. Yine bir hadiste geçtiği üzere zenginler cennete, fakirlerden beş yüz sene sonra ancak girebileceklerdir. Bu da mal hesabının çetinliğini göstermektedir. Meşru ve helal yolla elde edilen servet böyle olduğuna göre haram olduğu kati olan faizle elde edilen zenginliğin ahiretteki durumunun çok daha zor olacağı muhakkaktır. Bunlar ayette ifade edilen eksilmenin ve yok edilmenin ahiretteki boyutunun bunlar olabileceğini göstermektedir.¹⁰⁰²

Rıbanın haram kılınması hakkında Râzî, birtakım hikmetlerden bahsedildiğini aktarmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır;

a. Riba bir insanın sahip olduğu bir malın karşılık verilmeden alınmasını gerektirir. Yaşamlarını sürdürebilmeleri için fitri olarak insanlar da mallarına ihtiyaç duyarlar. Bu anlamda malın büyük bir dokunulmazlığı vardır. ‘İnsanın malının saygınlığı/dokunulmazlığı canının dokunulmazlığı gibidir.’ şeklinde bir hadis bunu teyit etmektedir. Bu nedenle bir kişinin malının bir karşılık olmaksızın alınması haram kılınmalıdır.¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/83.

¹⁰⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/83.

¹⁰⁰³ Râzî, birine borç verildiğinde anaparanın onda uzun zaman kalmasından borç verenin o parayı işleterek elde edebileceği menfaatten mahrum oluşundan ve borç alanın da bu vakit içinde paradan kazanç elde ettiğinden yola çıkarak borç verilen kişiden fazladan para alınabileceği itirazına karşı çıkmaktadır. Onun cevabı şöyledir; “Burada bahsedilen istifade olup olmaması ihtimal dâhilinde vehmedilen bir durum arz

b. Allah faizi, insanları maişetlerini temin etmek için çalışmaktan alıkoyacağı ve tembelliğe sürükleyeceği için haram kılmıştır. Zira parası olan kişiler peşin ya da vadeli şekilde faizle kazanç elde edeceklerini gördüklerinde bu şekilde geçimlerini kolayca sağlayabileceklerdir. Toplumda mülkü elinde bulunduran bu kesim böylelikle ticaret, sanat gibi meşakkat gerektiren işlerle mallarını artırma yollarına gitmezler. Bu durum insanların menfaatlerinin zedelenmesine sebep olur. Bilindiği üzere dünyanın düzeni ve sosyal denge ancak ticaret, zanaat, imalata dair işler ve bayındırlıkla gelişir.¹⁰⁰⁴ Bu bozulduğunda toplumda bulunan sosyal denge dağılacak ve fakirler bu durumda çok zarar görmüş olacaklardır. Dünyadaki dengenin korunması için riba yasak kılınmıştır.

c. Ribanın yasaklanmasının bir diğer hikmeti de insanların birbirlerine Allah için borç vermesinin önünün açılmasıdır. Şayet riba caiz olsaydı kimse kimseye bir fayda ummadan borç vermez, insanlar arasında mali ilişkiler tamamen fayda teminine göre belirlenirdi. Ayrıca paraya muhtaç kişinin içinde bulunduğu zor durum mecburen aldığı bir ölçekteki şeyin daha sonra birkaç katını vermesini gerektirecektir. Bu da toplum içinde öngörülen eşitlik, birbirine iyilikte bulunma ve ihsan duygularını yok edecektir. Bu yasakla toplumda olması istenilen sosyal adalet, zengin hiçbir minnet ve baskı altında bırakmaksızın -Allah için- muhtaç kişiye borç vermesinin teşviki ya da sadaka verilmesiyle sağlanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca merhametlilerin en merhametlisi olan Allah'ın zaten zengin olan kişinin fakire verdiğiinden daha fazlasını almasını hoş görmesi ona caiz değildir.¹⁰⁰⁵ Bu caiz görülseydi toplumdaki zengin fakir uçurumu ve sosyal adaletsizlik çok daha fazla olacaktı. Bu da toplumun bireyleri olan insanların bir kısmının diğerine kin ve nefret duymasına ve sonu gelmez ayrılıklar ve savaşların çıkmasına sebebiyet verecekti.

Riba bazı durumlarda insanlar arasındaki normal alışverişe benzemektedir. Nitekim bi'set

etmektedir. Aksine anaparadan fazla bir para almak, kesin bir şeydir. Bu nedenle varsayılan bir gerekçeyle kesin olan bir şey vermek her hâlükârda zarardır.” Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/77.

¹⁰⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/77.

¹⁰⁰⁵ Râzî tefsirinde bu konudaki hikmetleri aktarırken hangi görüşü kimden aldığını aktarmamıştır. Ancak burada aktarılan faizin yasaklanmasının hikmet yönü muhtemelen Mu'tezilî bir alime aittir. Râzî bunu aktardıktan hemen sonra bazı alimlerin “Ribanın yasaklanması nas ilemdir. Kulların kendilerine emredilen veya haram kılınan mükellefiyetlerin tamamının hikmetini bilinmesi gerekli değildir. Her ne kadar ribanın yasaklanmasının hikmetini bilmesek bile riba işleminin haram olduğunu bilmek gerekir.” şeklinde bir yorum aktarır. Râzî her iki yorumu olduğu gibi aktarır ve başka herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Yine de son getirdiği yorum onun hikmet anlayışına daha yakın bir açıklamadır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/77.

döneminde müşrikler bu kabilden bir itirazda bulunarak *قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا* ayetinde¹⁰⁰⁶ belirtildiği üzere alışverişin tıpkı faiz gibi olduğuna ve akitlerde bulunan alım satıma benzediğinden dem vurmışlardır. Allah tövbe etmeyip bu eylemlerinde devam edenlerin ahirette şeytan çarpmış birinin kabirden kalkışı gibi mahşere kalkacağı tehdidinde bulunur. Râzî müşriklerin özellikle bu ayette *إنما الربا مثل البيع* ‘Riba ancak alışveriş gibidir’ dememelerinin arkasındaki hikmeti arar. Zira alışverişin helal olduğu herkesçe bilinen bir husustur ve münkirlerin asıl amacı ribayı helal olana kıyaslamaktır. Kıyas işleminden beklenen, hakkında ihtilaf bulunan konunun ittifak edilen şeye benzetilmesidir. Buna göre onların itirazına göre ayetin nazmı *إنما الربا مثل البيع* ‘Riba ancak alışveriş gibidir.’ şeklinde olması gerekir. Râzî’ye göre bunun hikmeti, onların amacının bizzat bu kıyas değil aksine alışveriş ile ribanın her yönden birbirine benzediğini dile getirmek istemeleridir.¹⁰⁰⁷ Buna göre birbirine denk ve eşit olan iki muameleden birinin haram diğerinin helal kılınması nasıl mümkün olabilir. Bu yüzden müşriklerin buradaki maksadı nazmı düzgün söylemekten ziyade dile getirmek istedikleri husustur.

3.1.2.6. Cihad

Güç, kuvvet ve gayret sarf etmek; meşakkat, güçlük, zahmet ve bir şeyi başarmak adına elinden gelen tüm imkânları kullanmak anlamındaki cehd kökünden türeyen cihad hak dine davet etmek, çağırma anlamındadır.¹⁰⁰⁸ Müslümanlara farz kılınan cihad kişinin canını ve malını Allah yolunda feda etmesinden ibarettir. Bu nedenle müminlerin nefsinde ağır gelen vücbiyetten biri şüphesiz Allah yolunda savaşmaktır. Bu durum Bakara suresi 2/216 ayetinde dile getirilmekte ve savaşmanın her ne kadar insan nefsinde güç ve ağır geldiği, tabiatına hoş gözükme bile cihadın müminler için pek çok hayırlar kapsadığı ayrıca insana sevimli gelmeyen şeylerin kimi zaman onun iyiliğini içerdiği zikredilmektedir. Cihadın farziyeti noktasında Râzî bu ayette geçen *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ* ifadesini tefsir ederken savaşın müminlere farz-ı kifâye olduğunu ancak müşriklerin Müslümanların memleketlerine saldırdıkları durumlardaysa cihadın bütün müminlere

¹⁰⁰⁶ el-Bakara 2/275.

¹⁰⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 7/80.

¹⁰⁰⁸ Cevherî, “chd”, 207; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 84.

farz olduğu noktasında bir icmânın bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁹ Bu anlamda Müslümanlar arasında cihadın vücûbiyeti noktasında herhangi bir ihtilaf mevcut değildir.

Cihadın bir ibadet türü olduğuna Râzî *وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* ayetini¹⁰¹⁰ delil getirir. Buradaki sebîl yol demektir. İnsanlar ibadetlerle Allah'a tabi olduğundan ve O'na ulaştığından sebîl/yol olarak isimlendirilmiştir. Cihadın amacı da dinin takviye/güçlendirilmesidir. Bu nedenle cihad da bir ibadet türüdür ve mücahit de Allah yolunda savaşan kimsedir.¹⁰¹¹

Dünya var olduğu sürece yeryüzünde savaşlar eksik olmamıştır. Savaşanların her biri kendilerinin hak üzere olduğunu ve tanrının kendilerine yardımcı olduklarını dile getirirler. Buradaki ölçü “*Müminler Allah yolunda savaşsınlar, kâfirlerse tâğut (şeytani güçler) yolunda savaşsınlar. O vakit (müminler) şeytanın taraftarlarına karşı savaşsın. Şüphesiz şeytanın kurduğu düzen zayıftır.*” ayetinde¹⁰¹² ifade edilmekte ve savaşta önemli olanın cihadın şekli değil kişinin niyet ve savaşta amacı olduğu beyan edilmektedir. Buna göre müminler, Allah'ın dinini destek ve O'nun kelimesini yüceltme uğrunda, kâfirler ise tâğutun yolunda savaşsınlar. Bu anlamda mümin Allah rızasını elde etmek için canını ve malını O'nun hükmüne ve emrine boyun eğerek yapar. Allah rızası dışında başka amaçlar için yapılan bütün savaşlar bu anlamda tâğut adına yapılmaktadır. Bu nedenle tâğutun izinde olan şeytanın yoldaşlarıyla savaşılması emredilmiştir.¹⁰¹³ Burada odaklanılan nokta cihadın savaşma gayesiyle değil sırf Allah'ın rızası adına yapılmasıdır.

Râzî'ye göre cihad insanın kendi canını tehlikeye atma ve mal elde etme şeklinde iki durumu ihtiva etmektedir. Ancak canı tehlikeye atma ve elde edebilecekken bir malı bırakmak her insana zor gelmektedir. Bu nedenle “*Ey iman edenler! Allah'a ve onun elçisine itâat edin (emirlerine uyun), iştmenize rağmen O'ndan yüz çevirmeyin.*” ayetinde¹⁰¹⁴ Allah müminleri bu konuda disipline edip eğitmek gayesiyle “Allah Resulü sizi cihada çağırduğunda ve mal alınmaması noktasında size emrettiğinde onun bu emrine icabet edin.” demiştir.¹⁰¹⁵ Bu ayet, bahsedilen hikmet münasebetiyle Hz. Peygamber (a.s) bilhassa cihad konusunda müminlere bir emir yönelttiğinde bu çağırışı müminlerin,

¹⁰⁰⁹ Bu ayette geçen hükmün peygamber (a.s) zamanına mı mahsus yoksa bütün zamanları mı kapsadığı ve ilgili ayet hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/23.

¹⁰¹⁰ “Allah yolunda savaşın” el-Bakara 2/244.

¹⁰¹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/141.

¹⁰¹² en-Nisâ 4/76.

¹⁰¹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/147; 16/6.

¹⁰¹⁴ el-Enfâl 8/20.

¹⁰¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/115.

Allah'ın çağrısıymış gibi kabul edip ona ittiba etmesi gerektiğini göstermektedir. Her ne kadar cihada gitmek veya elde edilen malları bırakmak insan nefesine ağır gelse bile bu durumda müminden beklenen Allah'ın rızasını öncelemesidir. Buna rağmen müminler ölüm ve öldürülmekten korkarak cihadı bırakırlarsa değersiz dünya lezzetlerini tadacak ancak kısa bir vakit sonra bu hazları mecburen bırakarak öleceklerdir. Bunun aksine dünyevî haz ve zevklerden yüz çevirerek kişi can ve malını Allah'ın rızası yolunda harcarsa böylece o, ahirette üstün lezzetlere erecektir. Zira cihad bir anlamda can ve sahip olduğu malı tehlikeye atmak demektir. Ayrıca dünyevî faydalar hissidir, uhrevî faydalarsa aklidir. Hissi olan değersiz, akli olan menfaat ve faydalarsa değerli ve daha saygındır.¹⁰¹⁶ Bu yüzden ahireti tercih etmek aklî olandır.

Cihadın Müslümanlara farz olmasının illeti hakkında ayetler mevcuttur. Örneğin “*Size ne oluyor (Ey Müminler!), Allah yolunda ve ‘Rabbimiz! Bizi, sakinleri zalim olan bu diyardan çıkar, bize tarafından bir hamî gönder, bize katından bir yardımcı yolla!’ diyen zavallı erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz!*” ayetinde¹⁰¹⁷ cihadın farz olmasının (bir) illetinin kâfirler elinde zulme uğrayan zayıf Müslümanları onların elinden kurtarmak olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁸ Bu ayetten anlaşılan mümin bir grup bu haldeyken, onları kurtarabilecek durumda bulunan başka Müslümanların zulme uğrayanları olduğu hal üzere bırakmaları yadırganmakta ve zulme uğrayan mümin kardeşlerinin kurtarılmaları noktasında bir mazeretlerinin olmadığını göstermektedir. Özellikle bu ayette mustaz‘af ve aciz durumdaki erkek ve kadınlarla birlikte çocukların zikredilmesindeki hikmet yavruların ebeveynlerini sıkıştırıp zorlayarak buldukları durumdan ötürü müşriklere nefret ettirip onlara kızmalarını sağlamaktır. Böylece henüz mükellef olmayan çocukların bile müşriklerin zulmünden etkilendikleri bildirilmekte ve işkencelere maruz kalan mustaz‘aflarla birlikte günahsız çocukların dualarıyla Allah'ın rahmetinin inmesi beklenmektedir.¹⁰¹⁹ Bu durumda Müslümandan beklenen Nisâ suresi 4/77 ayetinde¹⁰²⁰ ifade edildiği gibi dünya hayatının cazibesine aldanıp cihattan

¹⁰¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/48-49; 16/13.

¹⁰¹⁷ en-Nisâ suresi 4/45.

¹⁰¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/145.

¹⁰¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/146.

¹⁰²⁰ Ayetin meali şu şekildedir; “(Ne zaman kendilerine savaş izni verileceğinden sorup durdukları bir vakitte) Kendilerine, ‘Şimdilik ellerinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekat verin’ denilen kimseleri görmedin mi? Onlara savaşmak farz kılınca, aralarından bir gurup Allah'tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan çekinmeye başladılar da ‘Ey Rabbimiz! Savaşı bize neden farz kıldın! Bizi bir vakte kadar ertelesen (bir müddet cihadı farz kılmasan) olmaz mıydı?’ dediler. Onlara de ki: Dünya

kaçınmamaktır. Ancak وَعَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ¹⁰²¹ ayetinde ifade edildiği üzere ümmetten bazı kimselerin “*Rabbimiz, neden savaşmayı bize farz kıldın?*” dedikleri aktarılmaktadır.

Râzî bunu şöyle açıklar;

“Bunu söyleyenler müminlerse bu sözü Allah’a itiraz olarak değil de ölüm korkusu ve dünyaya olan meyil ve sevgilerinden, eğer bunu söyleyenler ümmet içinde yaşayan münafıklarsa onların bu sözü söylemelerindeki asıl iddia Allah’ın onlara savaşmayı emretmediğidir. Onlara göre Allah, Hz. Muhammed’in (a.s) zan ve isteğine göre kendilerine bunu farz kılmıştır.”

Râzî bu bilgileri verdikten sonra ahiretin dünyadan hayırlı olduğuna dair ayet ve hadisleri sıralayarak Müslüman’dan beklenen durumun bu ayetteki kınamalara muhatap olmamak adına cihada katılmaktan çekinmemeleridir.¹⁰²²

Cihadın farziyetiyle birlikte Enfâl suresi 8/60 ayetinde¹⁰²³ vurgulandığı üzere olası savaş öncesi Müslümanların buna hazırlıklı olması gerekmektedir. Nitekim bu ayette geçen مَنْ رِبَاطٍ وَمِنْ رِبَاطٍ/kuvvetten kasıt müminlerin ellerini güçlendiren her türden silahtır. وَمِنْ رِبَاطٍ/الخَيْلِ/Ribâtu’l-hayl ise cephe gerisinde bulunması gereken atlı askerlerdir. Şüphesiz besili, güçlü ve savaşa hazır çevik atlar savaşın en kuvvetli aletlerindendir.¹⁰²⁴ Bu ayetler Müslümanların gerek askeri güç gerekse teknik ve askeri levazim olarak düşmanlarının gözünü korkutacak ve ansızın müminler üzerine saldırı yapmalarını engelleyecek güçte olmalarını istemektedir. Zira kâfirler müminlerin savaşa hazır, silah ve teçhizatların da tam olduklarını anladıklarında Müslümanlardan korkarlar. Böylece onlar İslâm beldelerine saldıramaz ve diğer kâfirlerle yardımlaşmaya da çekinirler. Şayet duydukları korku çok fazla olursa kendi rızalarıyla Müslümanlara cizye vermeyi de kabul ederler. Bu durum İslâm ülkelerinin ihtişam ve zenginliklerinin artmasına hatta gayrimüslimlerin çoğunun iman etmelerine sebebiyet vermektedir.¹⁰²⁵ Müslümanların ekonomik ve askeri olarak güçlü olmalarının bu şekilde birçok faydası mevcuttur.

menfaati pek azdır ve kısadır. Allah’tan korkanlar için ahiret daha hayırlıdır ve orada size kıl payı kadar haksızlık da edilmez.”

¹⁰²¹ en-Nisâ 4/77.

¹⁰²² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/148-149.

¹⁰²³ Ayetin meali şu şekildedir: “(Müminler;) Onlara (düşmanlara) karşı imkânınız nispetinde kuvvet ve besili atlar hazırlayın. Böylece Allah’ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı ve bunlardan başka bilmediğiniz, ancak Allah’ın bildiği düşmanlarınızı korkutursunuz. Allah (rızası için onun) yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir ve siz haksızlığa asla uğratılmazsınız.”

¹⁰²⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/148.

¹⁰²⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/148-149.

Savaşa hazır olmanın bir diğer faydası da Müslümanlar içinde olan münafıkların fitne çıkarma konusundaki umutlarının tükenmesini sağlamasıdır. Zira İslâm diyarında müminlerle birlikte yaşayan münafıklar, Müslümanlar arasına fitne ve ayrılık sokma konusunda sık sık bazı yollar aramakta ve onların üzerine çeşitli bela ve musibetlerin gelmesini bekleyip durmaktadırlar. Münafıklar, müminlerin kuvvetlendiklerini anladıklarında onlardan korkar böylece topluma fitne aşlamaktan çekinirler. Ayrıca onlar müminlerin askeri kuvvetlerini, savaş aletlerinin ve teçhizatlarının tamlığını gördüklerinde onların Müslümanların olası bir savaşta hezimete uğrayacakları konusundaki beklenti ve umutları da sona erer. Bu durum zamanla münafıkların kalben kâfir kalmalarını terk etmeye ve samimi birer mümin olmaya sevk eder.¹⁰²⁶

Müslümanların cihada her anlamda hazırlıklı olmalarının ve buna yönelik çalışmalar yapmalarının kendileri açısından da bazı dünyevî ve dinî hikmetleri mevcuttur. Öncelikle kendisinde faydanın çok olduğu her şey insan nefesine ağır gelir. Cihat da bunun başında gelmektedir. Cihadı terk edip savaştan kaçınmak her ne kadar o esnada kişinin öldürülme tehlikesinden ve mallarının harcanmasından korunmasını sağlıyorsa da cihadın terkinde çok yönlü bazı zararlar mevcuttur. Zira düşman, müminlerin rahat ve konforlu bir hayata temâyüllerinin bulunduğu gördüğünde onların beldelerine yönelir ve böylece onlar müminleri ansızın yakalar, çoğunu öldürür ve mallarını yağmalar. Bu duruma maruz kalan Müslümanların bir başka seçeneği de savaşa herhangi bir hazırlık yapmadıklarından dolayısıyla bir direniş gösterememelerinden teslim olmalarıdır. Râzî bunu ağır bir hastalığın henüz başında aslında ona çok iyi gelecek ilacın hastaya sunulmasına rağmen ilacın acılığının nefiste nefret uyandırmasından kişinin tedaviden kaçınmasına benzetir. Şayet işin başında az acılık, sıkıntı ve zorluğa katlanılmazsa nihayetinde bunun kat kat fazlasının hastaya tedavi olarak yüklenmesi gerekmektedir. Sonuç olarak savaşmak emniyetin sağlanabilmesine bir sebeptir. Bu nedenle savaşa hazırlık sürecinde insanların yüzleştiği sıkıntılar savaşmadan geçirilen kısa bir vakitte elde edilen faydadan çok daha hayırlıdır. Müminlerin savaşa hazır olmalarının dünyevî hikmetlerinden bir diğeri de, düşmana egemen olarak Müslümanların elde edecekleri izzet ve hazza erişme ve savaş ganimetlerini elde etmektir.¹⁰²⁷

Cihadın dine taalluk eden faydalarına gelince Râzî'ye göre bunlar da pek çoktur.

¹⁰²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/149.

¹⁰²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/24-25.

Öncelikle cihat yapan mümin bunu Allah'ın rızasını gözeterek O'na yaklaşmak ve bir ibadet gayesiyle yapar. Ölümünden veya öldürülmeden kurtuluş yoktur ve bu mutlak surette herkesin başına gelecektir. Ölüm ya da öldürülmenin, Allah yolunda ve O'nun rızasını talep etme şeklinde meydana gelmesi dünyada lezzetlere dalarak yaşantısına göre ahirette mükafat almasından daha hayırlıdır. Ayrıca cihada Allah rızası için yönelen kulun gönlü dünyadan uzaklaşır. Şayet cenk ederken ölürse düşmanından kurtulup sevdiğine kavuşan biri gibi ölür. Buna mukabil insanın ölümden korkarak ve kalbi dünya malıyla doluyken evinde ölmesi ona azap olarak gelecektir.¹⁰²⁸ Bu istikamet üzerine devam ettiği ve niyetini bozmadığı sürece o mücahit kimse için Allah katında büyük mükafatlar vardır. Bunlara ilaveten Allah'ın rızasını kazanmak adına cihat eden kimse sadece O'nun hoşnutluğunu elde etme gayesiyle savaşın zahmetlerine de katlanır. Bu nedenle Allah'ın muhsin kullarının mükâfatlarını zayi etmeyeceğine ve fazl, ikram ve rahmetiyle onlara muamelede bulunacağına, en önemlisi dünyevî lezzet ve hazların basit olduğuna yakinen inanan bir kul ancak savaşmaya razı olur. Bu türde bir iman ve teslimiyeti olmayan kişi cihada katılmaz. Böylelikle mümin kul Allah'a olan sevgisinden, samimiyetinden ve ahireti dünyaya tercih ettiğinden savaşa iştirak eder. Bu da Râzî'ye göre insanın en büyük saadetlerinden biridir. Bunun bir hikmeti de müminlerin sırf dinleri uğruna çalışıp çabaladığını, can ve mallarını bu uğurda harcadığını gören düşmanın bu samimiyet ve bağlılıktan etkilenerek İslâm'a meyiletme ihtimalinin oluşudur. Müslümanlar dine meyledenlere vesile olduklarından bu sayede Allah katında ayrıca büyük bir ecir alırlar. Bunun aksine şayet Allah yolunda cihad yapılmazsa, düşmanlar Müslümanları mağlup ederek onların bütün mal ve mülklerini ele geçirebilirler. Bu durum müminlerin ağır bir mihnet ve sıkıntıya düşmelerine neden olacağından buna tahammül edemeyen Müslümanlar dinlerinden dönebilirler.¹⁰²⁹ Dinden dönmeler bu nesilde olmasa bile kendilerinden sonraki kuşakta gerek baskı gerekse başka nedenlerden ortaya çıkacaktır. Bu tür dinî ve dünyevî hikmetlerden ortaya çıkan netice her ne kadar insan fitratı düşmanlarıyla savaşmayı hoş görmese bile aslında bunun onlar için pek çok hayırlı kapının açılmasına bir vesile oluşudur.

Tevbe suresi 9/14 ile 15. ayetlerinde Müslümanların cihat etmelerine teşvik için beş faydadan söz edilmektedir. Râzî'ye göre bunlardan herhangi birinin bile gerçekleşmesi

¹⁰²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/47.

¹⁰²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/25.

çok kıymetliyen tamamının bir anda gerçekleşmesi çok değerlidir. Bunlar قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمْ Allah'ın yardımıyla müminlerin kâfirlere karşı galip gelmeleridir. Bu zaferle وَيَسْفِ وَيُنْصِرُكُمْ وَيُذْهِبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ zulüm altında inleyen müminlerin gönülleri ferahlatılır ve gönüllerinde oluşan kin ve öfke böylece giderilir. Ayette zikredilen faydalara bakıldığında ganimet elde etmek ya da dinî bazı faydaların aktarılmadığı, aksine insanda gazab kuvvesinden neşet eden hallerin teskin edilmesine yönelik şeylerin verildiği görülecektir. Gazab kuvvesinin bu durumda işlevi düşmanından intikam ve öç almak ve düşmana karşı oluşan öfke ve hiddeti dindirmektir. Allah da şayet savaşa çıkılırsa bunları vereceğini müjdelemektedir. Râzî'nin aktardığına göre bu ayetler Mekke'nin fethi öncesinde inmiş ve oranın fethinin onlara nasip olacağını önceden mucize kabilinden bildirmektedir. Bu nedenle ona göre özellikle ganimet ve benzeri faydalardan ziyade gazap kuvvesine dönük şeylerin burada aktarılmasının sebebi Arapların izzeti nefis ve hamiyetperver bir yaratılışa sahip olmalarındandır. Bu nedenle Allah Arapların karakterlerine daha uygun düştüğünden onları bu konuda teşvik etmiştir.¹⁰³¹

Kur'ân'da insana 'hayat veren' olarak nitelendirilen iki durum vardır. Bunlardan biri kısas diğeri de cihattır. Nitekim Râzî "*İman edenleri kendilerine hayat verecek şeylere çağırdığı vakit Allah ve Resulüne uyulmasını emretmektedir.*" ayeti¹⁰³² hakkında her ne kadar bu ayette ifade edilen hayat veren şeyin neliği noktasında bazı ihtilafların mevcudiyetinden söz etse bile alimlerin çoğunluğuna göre bu tabirden maksat cihattır. Râzî cihada hayat denmesinin hikmeti noktasında bazı izahlar da aktarmaktadır. Buna göre cihat şehitlik sebebinin, şehitlik de cennette ebedî bir hayatı gerektirmektedir. Ayrıca Âl-i 'İmrân suresi 3/169 ayetinde şehitlere ölü değil de onların diri (hayat sahibi) olduklarından bahsedilmektedir. Bu durumda cihada teknik olarak hayat denmesi uygun düşmektedir. Bunlara ilaveten Allah yolunda cenk bazen insanın ölümüne sebebiyet vermekte ölüm de kişiyi ahiret hayatına ulaştırmaktadır. "*Ahiret yurduna gelince, şüphesiz asıl hayat odur.*" ayetinde¹⁰³³ ifade edildiği üzere ahiret yurdu hayatın kaynağıdır. Bu da cihada hayat denmesinin bir diğer gerekçesidir. Diğer taraftan

¹⁰³⁰ "Onlarla savaşın ki, Allah ellerinizle onları cezalandırsın." et-Tevbe 9/14.

¹⁰³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/3-4.

¹⁰³² el-Enfâl 8/24.

¹⁰³³ el-'Ankebût, 29/64.

birbirlerine düşman iki taraftan birinin zayıflaması diğer kesim için yine hayattır. Bu durumda Müslümanlar, kâfirlerle cenk ederek ancak güç ve kuvvet kazanırlar.¹⁰³⁴ Bu durumda müminlere hayat hakkı tanınmaktadır.

Müminler Allah rızası ve O'nun yolunu kuvvetlendirmek için savaşmalarına rağmen bazen onlar galip gelirken bazen de kâfirlerin Müslümanları mağlup ettikleri gözlemlenmektedir. Nitekim Âl-i 'İmrân suresi 3/140 ile 141. ayetlerinde¹⁰³⁵ bu durum dile getirilmekte ve bunun sebebi/illeti; "Allah'ın iman edenleri bildirip ortaya çıkarması, müminler içinden şehitler edinmek istemesi ve bu şekilde müminleri tertemiz kılarak onları günahlardan arındırmak ve kâfirleri de helak etmek istemesi" şeklinde izah edilmektedir. Râzî'ye göre gücün bu şekilde elden ele değişmesindeki gaye Allah'ın bazen Müslümanlara bazen de kâfirlere yardım etmesi değildir. Zira Allah'ın kullarına yardımcı büyük bir izzet ve saygınlık gerektiren bir durumdur, kâfirler de buna layık değildir. Râzî'ye göre buradaki amaç sıkıntı ve çilenin bazen kâfirlere bazen de Müslümanlara verilmesidir ve ona göre bunun birçok hikmeti vardır. Buna göre Allah her daim kâfirlerin sıkıntı ve çilesini artırıp Müslümanlardan da bunu giderseydi insanlar nezdinde iman etmenin hak, inkarın da batıl oluşu zarurî bir bilgiyle bilinmiş olacaktı. Böyle bir durumda insanlara bazı mükellefiyetler yüklenmesinin ve bunun karşılığında mükafat ve ceza verilmesinin bir anlamı kalmayacaktı. Bu nedenle imanın hakikat olup olmadığı noktasında şüphelerin daim olması için sıkıntı, dert ve çileler bazen müminlere bazen de kâfirlere verilmektedir. Böylece kul, İslâm dininin gerçek olup olmadığına ancak kendisi delilleri inceleyerek ve bir çaba göstererek ulaşabilecektir. Bu çabayla Allah katında elde edeceği mükafat da daha fazla olacaktır. Bunun bir diğer hikmetiyse inanan kul bazen günah işler, isyan eder. Allah mümini sevdiğinden onu terbiye ederek günahattan arındırmak için dünyada şiddetli sıkıntı, dert ve ıstıraplar vermektedir. Ancak kâfirin dünyada yüzleştiği sıkıntılar ve bunun bazen şiddetinin artması Allah'ın ona olan gazabındandır. Buna göre savaşta kâfirler galip gelirse, maksad-ı ilâhî müminlerin günahlarını temizlemektir. Şayet Müslümanlar galip gelirlerse bu durumda muradı ilahî kâfirlerin kökünü kazıyıp onları yok etmektir. Bunlara ilave olarak dünyada Allah'ın

¹⁰³⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 15/118.

¹⁰³⁵ Ayetlerin meali şu şekildedir: "Eğer siz (Uhud savaşında) bir yara almışsanız, (Bedir savaşında düşmanınız olan) o kavim de benzer bir yara almıştı. Biz böylece (birini bir zaman kah galip diğerini mağlup başka zamanda birini mağlup diğerini galip getirerek) günleri insanlar arasında döndürür dururuz. Bu Allah'ın, iman edenleri ortaya çıkarması ve içinizden şehitler edinmesi ve böylece inananları tertemiz yapıp münkirleri de helak etmesi içindir. Allah zalimleri sevmez."

koyduğu bir denge vardır. Bu nizama göre dünyanın lezzet, haz ve tatları ile acı, sıkıntı ve elemeleri sürekli değildir bir zaman sonra sona ermektedir. Daimi saadetler ancak ahiret yurdundadır. Meşakatlere katlanmadan, imtihanları geçmeden (Âl-i ‘İmrân 3/142) cennete girilmez. Bu sebeple iman eden bir kul, Allah’ın dünyada onu sınamayıp, hiçbir acı ve sıkıntıyı kendisine vermeyeceğini düşünmemeli aksine ona verilen dert ve ıstırapların onun ahirete hazırlanmasına vesile olacağını düşünmelidir.¹⁰³⁶

Kur’ân’da Müslümanların savaşı kazanmaları halinde fethedilen beldede bulunan diğer inanç müntesipleri hakkında bazı hükümleri vardır. Bunlardan olan cizye, İslâm savaş hukukunda bulunan kavramlardan biri olarak gayrimüslim erkeklerinden alınan verginin adıdır. Nitekim Tevbe suresi 9/29 ayetinde cizye kavramı geçmekte Ehl-i kitaptan bunun alınması istenmektedir. Râzî bu ayeti tefsir ederken İbnü’r-Râvendî’nin (ö. 301/913-14 [?]) bir itirazından söz ederek cizyenin alınmasındaki maksad ve hikmet hakkında bir şeyler söylemektedir. Buna göre İbnü’r-Râvendî Kur’ân’ı tan ederek:

“Allah, Hristiyanların küfrünün çok büyük olduğu hususunda; “Onlar, Rahman’a bir çocuk isnat ederek bu iftiralarından dolayı neredeyse yer yarılacak, gökler parçalanacak ve dağlar dağılıp çökecektir. Halbuki Rahman’ın bir çocuk edinmesi olacak iş değildir!” (Meryem 19/90-92) buyurmuş ve onların inkarlarının bu raddeye vardığını açıklamıştır. Ardından da onlardan tek bir dinar alınmakla onların dinleri üzere bırakılacağını ve fasit dinlerinden men edilmemesini istemiştir.”

dediğini aktarır. Râzî buna cevap olarak şunları söyler; “Onlardan cizye alınmasının gayesi onları küfürleri üzere bırakmak değildir. Aksine bundan maksat, bu müddet dâhilinde İslâm dininin güzelliklerine ve onun kuvvetli delillerine ulaşmış bunlara vakıf olarak mevcut bulunduğu küfürden imana geçmesi umuduyla ona hayat hakkı tanınarak mühlet verilmesidir.” Buna ilave olarak Râzî cizye verenlerin küfüründen dolayı onlara zillet ve hakirliğin de mutlak surette tattırılması gerektiğini düşünmektedir. Zira insanın fitratı zillet ve hor görülmekten kaçınır. Kâfir, İslâm’ın izzet ve şerefine temaşa ettikçe ve onun sahil bir inanç olduğuna dair delillerini işittikçe içinde bulunduğu küfrün zillet ve aşağılığını da anlar böylece ona tanınan zaman müddetinde bu durum onun İslâm’a geçmesine sebebiyet verir.¹⁰³⁷ Râzî’ye göre cizyenin meşru kılınmasının maksadı bu gerekçedir.

¹⁰³⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/13-14, 16.

¹⁰³⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 16/26-27.

Kur'ân'a bakıldığında görüleceği üzere Müslümanlara cihadın vücûbiyeti Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu emir verildikten sonra müminler Allah yolunda savaşmak için cenge başlamışlardır. Bu gazvelerden biri Uhud Savaşı'dır (3/625). Nitekim Âl-i 'İmrân suresi 3/154 ayeti bu savaştan bahsetmekte ve bazı Müslümanların gazvede uyuduklarından, onlara bir uyuklama halinin geldiğinden söz edilmektedir. Râzî'ye göre Uhud Savaşı'nda müminlere uyku basmasının bazı faydaları/hikmetleri vardır. Buna göre savaş esnasında uykunun bastırması -alışılmışın dışında- bazı kişilerde değil bütün müminlerde gerçekleşmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in (a.s) açık bir mucizesidir. Zira Müslümanlar, savaş esnasında vuku bulan bu yeni mucizeye tanık olduklarında imanları çoğalmış böylece düşmana karşı savaşma gayretleri ve Allah'ın vaadinin gerçekleştireceğine dair güvenleri de artmıştır. Ayrıca uyku tutmama ve uyuyamama hali kişide bitkinliğe ve vücudunun zaafa düşmesine neden olur. Uyku ise vücudun kuvvet bulması ve uyuyamamaktan ortaya çıkan tükenmişlik halinin giderilip canlılığın geri gelmesini ve kişinin zinde olmasını sağlar. Bunun bir hikmeti de kâfirler, müminleri öldürmekle meşgul olunca Allah sağ kalan Müslümanların korkularının artmaması ve yoldaşlarının öldürülmelerini görmemeleri için onlara bir müddet uyku vermiştir. Ayrıca düşmanlar, savaş esnasında müminleri öldürmeye son derece hırslıdır. Buna rağmen Müslümanlar uykuya rağmen cenk meydanında sapaşlam kalmışlardır. Râzî'ye göre bu Allah'ın Müslümanları koruyup kolladığını gösteren en büyük delillerden biridir. Böylece bu uykuyla Allah müminlerin kalplerindeki korkuyu yok etmiş ve Allah'ın desteğinin yanlarında olduğuna dair inançlarını artırmıştır.¹⁰³⁸

Cenk meydanında kâfirlerle karşılaşıldığında “*Öyleyse, ey müminler, kâfirlerle savaşta karşılaştığımız zaman hemen boyunlarını vurun.*” ayetinde¹⁰³⁹ dile getirildiği üzere özellikle onların boyunlarından vurulması istenmektedir. Râzî'ye göre cihad esnasında müşriklerin diğer azalarına nazaran boyunlarının vurulmasının seçilmesindeki hikmet

¹⁰³⁸ Râzî bazı alimlerin ayette bahsi geçen nu'âs/uykunun bilinen anlamda uyku basması ya da uyku anlamında olmadığı nu'âsın ‘son derece yüksek bir emniyet hissinden kinaye olduğuna dair görüşünü zayıf bulmaktadır. Zira nasta geçen bir lafzın, hakiki anlamının bırakılıp mecazi bir manada kullanılmasını ancak hakiki anlamını kullanmaya engel teşkil edecek bir delil bulunduğu zaman söz konusudur. Bu nedenle Râzî, savaş esnasında uyuklamanın yukarıda aktarılan fayda ve hikmetleri içermesinden ayette geçen bu lafzın hakiki manası dışına aktarılmasını mümkün görmemektedir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/37. Buna rağmen Râzî, Uhud savaşında hem de harbin kızıştığı esnada Müslümanların uyuklamasıyla kâfirlerin onları nasıl öldürmediğine ya da bu haldeyken müminlerin onlar tarafından görülüp görülmediğine dair bir yorumda bulunmamaktadır.

¹⁰³⁹ Muhammed 47/4.

onların yeryüzünden temizlenmeleri ve defedilmelerinin istenmesidir. Hem bu durum savaşta istenilen amacın yani ölümün daha hızlı olmasını sağlamaktadır. Ayrıca yeryüzü müminler için bir mescit hükmünde ve müşrikler de necis olduğundan yerin/mescidin pisliklerden arındırılması gerekir.¹⁰⁴⁰ Savaşın gayesi öldürmek ve kazanan taraf olmak olduğundan bunun en kestirme yolu düşmanların öldürülmeleri böylece karşı tarafın asker sayısının minimuma indirilmesidir. Şayet ayette öldürücü olan boyun dışında başka bir azaya vurulması istenseydi bu durum savaşın mantığına aykırı bir durum arz edecekti. Böyle bir istek müminlerin savaş esnasında ellerini zayıflatacak ve birçok savaşın kaybedilmesine neden olabilecektir. Zira öldürücü darbe almayan asker kısa sürede iyileşip tekrar cenk meydanına dönebilir ya da bu zayıf darbeye öldürülmesi çok daha uzun süreceğinden müminlerin hızlı manevra almalarını geciktirecektir. Bu durum savaşın iki tarafından biri olan müminlerin dezavantajlı bir konumda olmalarına ve kaybetmelerine sebep olabilecektir. Bu nedenle akla uygun olan da savaş esnasında en kısa ve hızlı şekilde düşmanların sayısının azaltılması olduğundan öldürücü darbenin düşmana indirilmesidir. Ayrıca savaşın mantığı katletmek olduğundan, cenk meydanında düşmanı öldürmeyip aşırı yaralarla onun acı içinde kıvranmasını sağlamak rahmeti ilahiye uygun olmasa gerekir. Zira bir an Allah'ın emrinin azalara vurulması olduğunu farz ettiğimizde müminler ölümü ancak azalara aşırı darbelerle gerçekleştirebilecek bu durum da düşmanların acıklı bir şekilde ölmelerine neden olacaktır. Allah bu yüzden hem müminlerin savaşı daha kısa yoldan seri bir şekilde kazanmalarını sağlama hem de düşmanlara acıyarak ıstıraplı ve son derece acıklı bir ölüm yerine ansızın katledilmelerini istemiş olabilir.

Kur'ân tertibinde siyâk olarak bazen belli gayeler gözetmektedir. Bunun bazı örneklerini cihatla alakalı ayetlerde de görmek mümkündür. Örneğin وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ¹⁰⁴¹ ayetinde¹⁰⁴¹ namaz ve zekat sıralama olarak cihattan önce gelmiştir. Râzî'ye göre ayetin böyle sıralanması bunların farz kılınıştaki hikmette yatmaktadır. Aynı zamanda ehemmiyet açısından akla uygun olan sıralama da budur. Zira namaz Allah'ın emrini ta'zim/yüceltme, zekat ise kullarına karşı duyulan şefkat, acımadan ibarettir. Şüphesiz bu anlamda namaz ile zekat, cihaddan önce gelmektedir.¹⁰⁴² Bu durum hikmete

¹⁰⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/38.

¹⁰⁴¹ en-Nisâ 4/77.

¹⁰⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/148.

de uygundur. Ayrıca Kur'ân, siyâk olarak bazı üslup özelliklerine de sahiptir. Şayet kitaba özgün bu yanlar bilinmezse Kur'ân hakkında bazı kişiler ileri geri konuşabilecektir. Nitekim Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri de içinde bazı tekrarlar barındırmasıdır. Bazen de onda bir tekrar olmamasına rağmen öyle olduğu zannedilen ayetler olmaktadır. Bunlardan biri de içinde cihatla ilgili hüküm barındıran Enfâl suresi 8/65 ayetidir. Nitekim bu ayete bakıldığında inananlardan sabredip, sebat eden yirmi kişinin iki yüz kâfire galip geleceğinden ve yine aynı şekilde yüz kişinin bin kâfire yeteceğinden söz edilir. Aslında ayet bir müminin on kâfire karşı durmasının vâcip olduğunu ifade etmektedir. Ayette sanki bir tekrar söz konusudur. Öyleyse bu ayet daha kısa ifade edilebiliyorken bu şekilde dolaylı uzun anlatımın tercih edilmesindeki hikmet nedir? Râzî buna şöyle cevap verir: “Ayetteki bu ifade şeklinin sebebi vakıya uygun olmasındandır. Zira Hz. Peygamber (a.s) bazı yerlere çeşitli seriyeler gönderiyor ve genelde bunların sayısı yirmiden az ya da yüzden fazla olmuyordu. İşte bu hikmetten dolayı Allah özellikle bu iki sayıyı zikretmiştir.”¹⁰⁴³

3.1.2.7. Kısas

Kısas sözlükte وَأَقَاتُ لِأَخْتِهِ فُصِيهِ ayetinde¹⁰⁴⁴ geçtiği şekilde izini sürmek, ardından gitmek, yapılan bir eylemde birinin yolunu izlemek gibi anlamlara gelmektedir. Hikaye, hikaye edilen olaya adeta denk olduğundan buna da kıssa denilir. İki tarafı da birbirine paralel olduğundan makasa da mikas denilmektedir. Bu nedenle bizden önceki insanların haberlerinin olduğu gibi aktarılmasına kıssa denilmektedir. Kısas da bir kişiye yapılan eylemin aynısının yapılmasıdır.¹⁰⁴⁵

Kısasın meşru gerekçesi كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ayetinde¹⁰⁴⁶ ifade edildiği gibi bir kişinin öldürülmesidir. Râzî'ye göre bu ayette geçen fî harf-i cerri bazen sebebiyet anlamında kullanılmaktadır. Buna göre anlam; “Katledilenin öldürülmesi nedeniyle size kısas farz kılındı.” şeklindedir.¹⁰⁴⁷ Bu vücûbiyet ancak devlet başkanına ya da onun namına hareket edenleredir. Şayet kısasın gereklilik şartları yerindeyse devlet başkanının bundan

¹⁰⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/153-154.

¹⁰⁴⁴ “(Annesi Musa'nın) Ablasına: ‘Onun izini takip et,’ dedi.” el-Kasas 28/11.

¹⁰⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/41; Cevherî, “kss”, 946; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 176.

¹⁰⁴⁶ el-Bakara 2/178.

¹⁰⁴⁷ Hataen öldürme ya da kısas gerektirmeyen hakkında bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/41.

sakınması helal değildir. Ayrıca ölünün sahibi kısas isterse katilin bundan kaçınma ve buna rıza göstermeme hakkı yoktur.¹⁰⁴⁸

Râzî, Eş‘arî’ler ile Mu‘tezîli’ler arasında katilin tövbe edip etmemesinin neticesinde kısasın meşruiyeti hakkında bir ihtilaftan söz etmektedir. Buna göre katil tövbe etmemekte ısrar ederse kısasın Allah tarafından ona meşru kılınmış bir ceza olduğu noktasında alimler mütteliklerdir. İhtilaf tövbe etmesi noktasındadır. Zira katil yaptığından pişmanlık duyarsa tövbenin kabul edileceğini bildiren ayetler (eş-Şûrâ 42/25) bu af talebinin makbul olabileceğini göstermektedir. Bağışlanma olduğundan tövbe edenin azaba müstahak olması imkânsız olmaktadır. Râzî’nin aktardığına göre Eş‘arî’ler; “Allah dilediğini yapar, istediğini emreder. Hiçbir konuda ona itiraz edilemez.” cevabını vererek Allah’ın tövbe eden katili dilediği şekilde cezalandıracağını söylerler. Mu‘tezîle ise; “Bu durumda kısas katile bir lütuf olarak meşru kılınmıştır.” demişlerdir. Yine kendileri aralarında; “Öldürüldükten sonra sorumluluk kalmamaktadır. Öyleyse katilin kısas edilmesi ona nasıl bir lütuf olabilir?” sorusunu sorarak bunu şöyle cevaplamışlardır;

“Katilin kısasla öldürülmesiyle maktulün velisi (-nin kızgınlığının dinmesiyle) alınan bu intikamla/kisasla bir fayda sağlanmış olur. Aynı zamanda bu durumu diğer insanları öldürmeden alıkoyacağından dolayı diğer mükellefler için bir fayda temini de vardır. Ayrıca birisini öldürmeye azmettiğinde kendisinin de mutlak surette öldürüleceğini bilen katil için onu hayra, kötülükte ve serkeşlikte ısrarcı olmamaya teşvik eden bir fayda vardır.”¹⁰⁴⁹

Böylece Mu‘tezîlilere göre katil tövbe etse bile kısasın onun üzerinde gerekli oluşunun meşru gerekçesi maktulün velisi, katil ve diğer insanlar olarak üç farklı şekilde tezahür etmektedir. Ancak burada aktarılan hususlar meşru gerekçelerden ziyade kısasın sayılan kesimlere bakan hikmet ve faydalarıdır. Râzî’nin herhangi bir yorum yapmadan sadece Eş‘arî’lerin cevabını aktarması kendi mezhebi temâyüllerine uygun hareket etmek istemesinden olsa gerektir. Nitekim Râzî’nin bu tür konularda teorik düzlemdeki görüşü de bu şekildedir.

Kisasın gerekçesi olarak Bakara suresi 2/178 ayetinde öldürme olduğu bahsedildikten

¹⁰⁴⁸ Râzî kategorik olarak hadler arasında bir ayırımı bulunur. Örneğin hırsızlık yapan ya da zina eden kimsenin haddinden kaçması caizdir. Zira bu eylemler yapıldığında Allah onların bu suçlarını örttüğünden kendilerinin de bunları gizlemeleri caizdir. Öldürmede bu durum yoktur. İki durum arasındaki fark Râzî’ye göre bunun kul hakkı olmasındandır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/42.

¹⁰⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/43.

sonra hemen onun akabinde “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizler için hayat vardır. Umulur ki artık suç işlemekten sakınırsınız.*” ayetinde¹⁰⁵⁰ bunun hikmeti de zikredilmektedir. Buna göre kısasın hikmeti bununla insanlığın hayat bulmasıdır. Râzî kısasın nasıl hayat olabileceği noktasında dört yorumdan söz etmektedir. İlkine göre;¹⁰⁵¹ buradaki kasıt kısasın kendisinin bizzat bir hayat olmadığıdır. Zira kısasla katilin hayatı ortadan kaldırılmaktadır. Bundan kasıt katil, maktul ve bu iki sınıfın aileleridir. Kısas birini öldürmeye yeltenene bir hayattır. Zira birisini öldürdüğü vakit öldürüleceğini bilen kimse bu eyleminden vazgeçecektir. Bu da ona yeni bir hayatın bahşedilmesi gibidir. Aynı şey öldürülmek istenen kişi için de geçerlidir. Çünkü onu öldürmek isteyen kişi kısastan korkarak bundan vazgeçtiğinde bu işten korunmuş olmaktadır. Olası katil ve maktulün ailelerinin hayat bulması da aynı şekilde gerçekleşmektedir. Şayet öldürme fiili gerçekleşseydi aileler arasında bir fitne meydana gelecek ve bir grup insanın öldürülmesine varan kavga ve kapışmalar meydana gelecektir. Böylece bu üç sınıf dolayısıyla insanlık için kısas bir hayat olmaktadır.¹⁰⁵² İkinci görüşe göre; buradaki maksad kısasın bizzat kendisinin hayatın sebebi oluşudur. Zira öldürmeye kasteden biri bu sebepten öldürüleceğini bildiğinde öldürmekten vazgeçer. Bu nedenle o da öldürülmez. Bu açıdan kısasın kendisi bizzat hayatın sebebi olmaktadır. Buna uzuv ve baş yaralanmalarındaki kısas da dâhildir. Çünkü kişi düşmanını yaraladığında aynısının kendisine de yapılacağını bildiğinde buna teşebbüs etmez. Böylece kısas ikisinin de hayatta kalmalarını sağlar. Hatta kendisinde kısas uygulanmayan yaralamalar da ayetin bu hükmüne içkindir. Zira yaralayan, yaralamasının onun ölümüne sebebiyet verip vermeyeceği konusunda emin olamaz. Her durumda kısas korkusu, insanların gönüllerinde mevcut olduğundan kısasın kendisi hayat olmaktadır. Râzî’nin Süddî’den (ö. 127/745) aktardığı üçüncü görüşe göre, kısastan maksad eşitliğin/denkliğin gerekliliğidir. Kısasta eşitliğin gerekliliği, katil dışındakilere bir hayattır. Zira cahiliyede yapılanın aksine böylece katilden başkası öldürülmemektedir.¹⁰⁵³ Bu da katil dışındaki herkes için bir hayat olmakla birlikte özellikle katilin öldüreceğini bilen kimse için bu durum öldürme eylemi önünde kişiyi korkutan önemli bir husus olmaktadır.

¹⁰⁵⁰ el-Bakara 2/179.

¹⁰⁵¹ Râzî bu görüşün kime ait olduğunu aktarmasa bile tefsirinin bütününden anlaşılabilir bu görüşün sahibi Mu‘tezililerdir.

¹⁰⁵² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/48.

¹⁰⁵³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/49.

Bu konuda aktarılan son görüş ise Râzî'nin Ebü'l-Cevzâ'dan (ö. 83/702) aktardığı ayetin anlamının; “Size, öldürme ve kısas ahkâmına dair anlatılan şeylerde hayat vardır.” şeklinde olduğu görüşüdür.¹⁰⁵⁴ Akli deliller de kısasın farz kılınmasının amacının insanları öldürmekten korumak olduğuna delalet etmektedir. Bu koruma sadece ‘amden değil şibh-i ‘amd ve kısasa dâhil her konuyu kapsamaktadır.¹⁰⁵⁵

3.1.2.8. Miras

Temel, kök ve insanların ölümlerinden sonra kalan daimi, baki şey anlamındaki verese kökünden türeyen mîrâs bir mal veya mülkün bir başkasına ölüm ile tevarüs etmesi anlamındadır.¹⁰⁵⁶ Dini anlamda insanların mülk ve servet edinme yollarından biri olan mirasın taksimi Kur’ân’da geniş bir şekilde ele alınan konulardan biridir. Bunun bir nedeni cahiliye insanların çocuklara ve kadınlara miras vermeyerek “Mızraklarıyla vuruşarak kocamayan, ganimet elde etmeyen, yurdunu muhafaza ve müdafâa edemeyen kimseler mirasa varis olamaz.” demeleridir. Bu nedenle Allah “*Ebeveyn ve akrabanın bıraktıklarından erkeklere bir hisse vardır; Ebeveyn ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da bir hisse vardır.*” ayetiyle¹⁰⁵⁷ mirasçı olmanın erkeklere mahsus bir durum olmadığını bilakis hem kadınlar hem de erkekler arasında müşterek bir husus olduğunu açıklamıştır. Bu ayette kadınlara miras verileceği beyan edilmesine rağmen onun tafsilatına dair bir açıklama bulunmamaktadır. Zira Allah miras ahkâmına ait detayları hemen bildirmemiş bunu zamana yaymıştır. Bu durum içkinin yasaklanmasına benzemektedir. Aynı şekilde mirasla alakalı ahkâm da bir anda indirilmemiş tedricen gelmiştir. Zira insanların içinde buldukları örf ve geleneklerinden bir anda vazgeçirmek insan tabiatına güç ve ağır gelmektedir. Şayet insanların iliklerine işlenmiş, et ve tırnak gibi zihniyetlerine nakşolunan adetleri tek defada değiştirilmek istense bu kalbe oturur, onun hazmedilmesi güç olur. Bu nedenle bunun yavaş yavaş tedricen olmasıyla iş daha kolaylaşmaktadır.¹⁰⁵⁸ Bu da bir anlamda hikmeti ilahiyenin gereklerinden biridir.

¹⁰⁵⁴ Râzî ‘kîle’ tarikiyle zayıf addederek “Bu ayette geçen el-kisâs, Kur’ân demektir. Buna göre anlam; Kur’ân’da kalpleriniz için bir hayat vardır.” şeklinde aktardığı bir görüş daha vardır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/49.

¹⁰⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/183.

¹⁰⁵⁶ Cevherî, “vrs”, 1238; İbn Manzûr, “vrs”, 2/199-200.

¹⁰⁵⁷ en-Nisâ 4/7.

¹⁰⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/158.

İnsan yaratılış gereği dünyaya ve içindekilere meyyaldir. Bunun bir nedeni istese de istemese de yeme ve içmesinin dünyada bulunan mal ve mülkle karşılaşmasındandır. Mal, mülk dünya hayatının süsü (el-Kehf 18/46) ve azığı olduğundan onun insanı cezbeden bir yanı da bulunmaktadır. Bu nedenle mal insan için çoğu zaman bir fitne ve imtihan (el-Enfâl 8/28) sebebidir. İnsanın mala karşı olan sevgisi ve hırsından ötürü akrabalar ve aileler arasındaki pek çok kavga ve tartışmanın sebebi mirasın taksimatı olmuştur. Bu yüzden iman eden kullar için Nisâ suresi 4/11 ayetinde¹⁰⁵⁹ ölünün ardından belli ihtimallere binaen miras taksimatı tafsilatlı şekilde yapılmakta ve özellikle ayetin sonlarına doğru قَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ denilerek aktarılan bu hisse bilgilerinin Allah tarafından birer farıza olduğu teyid edilmektedir. Ancak bu kısmın hemen öncesinde أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ “Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından daha yakın olduğunu siz bilemezsiniz.” cümlesi gelmiş ve Râzî bu sözün ayetin başı ile ardından gelen قَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ kısmı arasında bir mu‘terize/ara cümle olduğunu söylemektedir. Nitekim ayetin nazmına veya mealine bakıldığında bu sözlerin ara cümlesi olduğu ortadadır. Bilindiği üzere mu‘terize cümlesi aralarına girdiği iki cümleyi anlam olarak teyit ve tekit etmektedir. Buradaki tekit şöyle gerçekleşmiştir: Bu sözlerden önce ebeveyn ve çocukların mirastaki hisseleri aktarılmakta ve farklı ihtimaller dâhilinde çeşitli paylar verilmektedir. Akıl ise ayette bahsi geçen hisselerin gerekçelerini ve takdir edilen payların mantığını anlamakta zorlanabilmektedir. Bu nedenle insanın kalbine “Acaba ayette bahsi geçen paylar daha farklı olsaydı daha uygun ve faydalı olabilir miydi?” şeklinde bir düşünce gelebilir. Bilhassa mirasta güçlü kuvvetli erkeklere pay verip çocuk, kadın ve zayıf kimselere hisse vermeyen cahiliye Arapları düşünüldüğünden bu türden bir düşünüşün kalplerde oluşacağı muhakkaktır. Bu yüzden Allah bu türden bütün şüpheleri ortadan kaldırmak adına sanki;

“Siz de biliyorsunuz ki aklınız hangi şeylerin tam olarak menfaatinize uygun olup olmadığını kavrayamaz. Çoğu vakit hakkınızda bir şeyin menfaatinize daha uygun olduğunu düşünürsünüz ancak o zararın ta kendisi, bazen de hakkınızda sırf fayda

¹⁰⁵⁹ Ayetin meali şu şekildedir: “Allah çocuklarınız hakkında size, erkeğe, kızın payının iki misli (miras hissesi vermenizi) emreder. Eğer (çocuklar) ikiden fazla kız iseler, miras hissesinin üçte ikisi onlarındır. Şayet kız çocuk tek ise yarısı onundur. Ölenin çocuğu var ise, ebeveyninden her birinin mirastan hissesi altıda birdir. Şayet çocuğu yok ve ebeveyni ona varis ise, annesine üçte bir düşer. Eğer ölenin kardeşleri varsa, annesine altıda bir düşer. Bütün bu hisse dağıtımını ölenin yapacağı vasiyet yerine getirildikten ve borçlar ödendikten sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından daha yakın olduğunu siz bilemezsiniz. Bütün bunlar Allah tarafından belirlenen farzlardır. Muhakkak Allah ilim ve hikmet sahibidir.”

olan şeyi de mahza zarar olarak sayarsınız. Ancak her şeye hakkıyla hükmeden, hikmet sahibi ve size çokça acıyan rabbiniz âlemde olan her işin görülmeyen yüzlerini ve onların nihai âkibet ve neticelerini bilendir. Bu nedenle sanki bu ayette şöyle denilmek istenmiştir: Ey insanlar, mirasa akıllarınızın güzel addettiği hisseleri takdir etmeyi bırakın! Aksine Allah'ın sizler için belirlemiş olduğu bu paylar konusunda O'nun emrine ittiba edin!"¹⁰⁶⁰

Râzî'nin yaptığı aktarımlardan anlaşıldığı üzere özellikle bu ayette miras ahkâmı hakkında insanın kendi zannına göre bir taksimat yapması haramdır. Nitekim "*İşte bunlar (hükümler), Allah'ın belirlediği (koyduğu) sınırlardır.*" ayeti¹⁰⁶¹ bu hükümlerin Allah'ın koyduğu sınırlar olduğunu teyit etmektedir. Allah'ın belirlediği miras ahkâmı iki şekilde çığnenebilir. İlkinde göre bazen kul ayette geçen taksimata inanır buna rıza gösterir ancak hükmü hayatına tatbik etmez. İkincisiyse bahsi geçen miras taksimatının doğru ve hikmete uygun olmadığına inanmaktır. Râzî'ye göre özellikle ikinci şekil haddi aşmada zirve bir boyuttur ve bu durum ancak dinin ahkâmını inkar eden kâfire mahsustur.¹⁰⁶²

Miras payları açıklanırken Nisâ suresi 4/11 ayetinde erkeğin hissesinin iki, kadınınkinin ise bir olduğu beyan edilmektedir. Râzî ayeti ele alırken önceliği kadınlara verir ve onların haklarını incelemeye çalışır. Ancak bunu yaparken bazı ön kabullerden yola çıkarak şunları söyler: "Kadın akraba ya da kocası onu engelleyebileceğinden kendi başına dışarı çıkma ve orada burada gözükmeye konusunda acizdir. Hem onun akli kıt, aldanması, oyuna getirilmesi ve yanıması çoktur ve kadınlar erkeklerle içli dışlı olup arkadaşlık kurduklarında da töhmet altına girerler. Bu açılardan onlar erkeklerden daha aciz bir konumdadır." Râzî buradan hareketle kadının erkekten aciziyetinin ortada olduğunu bundan ötürü mirastaki hissesinin en azından erkeğinkine eşit ya da ondan daha çok olması gerekmesinden söz etmektedir. Bu nedenle öncelikle şöyle bir soru ortaya atar: "Buna rağmen Allah hangi hikmetten dolayı mirasta kadına erkeğin payının yarısını vermiştir?" Râzî bu soruyu bazı açılardan cevaplamaktadır. Buna göre kadının harcaması ve gideri erkeğe nazaran çok daha azdır. Zira kadının nafakası erkeğin üzerinde olduğundan erkek eşi için de pek çok masraf yapmaktadır. Harcaması ve masrafı daha çok olan, mala daha muhtaçtır. Ayrıca erkek, yaratılış ve akıl olarak daha olgun ve bazı dini makamlar (kadı/hakim, devlet başkanlığı olabilmesi ve kadının şahitliğinin erkeğin

¹⁰⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/186-187.

¹⁰⁶¹ en-Nisâ 4/13.

¹⁰⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/185.

şehadetinin yarısı olması) edinme bakımından kadından daha üstündür.¹⁰⁶³ Buna ilaveten kadının aklı az, arzu ve ihtirasları çok olduğundan ona çok mal verilirse toplumda bozulma, çürüme artar. Erkeğin durumuysa böyle değildir. Zira erkekler, akli olgunluğunun daha yüksek oluşundan malını han, kervansaray, fakirler için misafirhane yaptırma, dul ve yetimlere infakta bulunma ve darda kalmışların yardımına koşma gibi dünyada övgüye mazhar, ahirete de bol sevap kazandırabilecek kalemlere harcarlar. Bunun nedeni erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla insan tanımaları ve onlarla içli-dışlı olabilmelerinden bunları yapmaya daha muktedir olmalarıdır.¹⁰⁶⁴

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ¹⁰⁶⁵ ayetinin siyakında erkek lafzı kızlardan önce gelmiştir. Râzî bunu sorgulayarak örneğin burada لِلْأُنثِيَيْنِ مِثْلُ حَظِّ الذَّكَرِ ya da لِلْأُنثِيَيْنِ مِثْلُ حَظِّ الذَّكَرِ şeklinde kız lafzının erkeklerden önce gelerek “İki kadın için bir erkek hissesi kadar” ya da “Bir kadın için erkeğin hissesinin yarısı kadar” denilmemesinin hikmetini aramaktadır. Râzî bunu birkaç açıdan cevaplar. Buna göre cahiliye Arapları kadınlara miras vermeyip sadece erkek çocuklarını mirasçı sayıyorlardı. Bu, ayetin varit olma sebebidir. Böylece kızlara hisse vermeyenlere sanki şöyle denilmiştir: “Erkeğin mirastaki hissesinin kadınınkinin iki katı olması ona yeterlidir. Bu nedenle erkeğin kadını miras hissesinden tamamen mahrum etmeyi arzulaması uygun değildir.” Bunun bir hikmeti de erkeğin kadından üstün olduğunu belirtmek içindir.¹⁰⁶⁶ Buna göre erkeğin hissesi kadının payından fazla olduğundan Allah ayette erkeği kadından önce zikretmiştir.¹⁰⁶⁷

Miras taksimatında ihtimallere göre anne ve babaya da miras düşmektedir. Nitekim Nisâ suresi 4/11 ayetinde ölenin çocuğu var ise ebeveynin her birine terekenin altıda birinin verileceği açıklanmaktadır. Siyakın hemen öncesinde çocuklara daha fazla hisse verildiği zikredilmektedir. Ancak anne babanın insan üzerindeki hakkının çocuğunkinden daha büyük olduğu da ortadadır. Buna rağmen Allah’ın mirasta çocuklara ebeveynden daha

¹⁰⁶³ Râzî, *et-Tefsîru ’l-kebîr*, 10/71-72.

¹⁰⁶⁴ Râzî mirasta kadının payının erkekten daha az olmasının bir diğer hikmeti olarak israili bir rivayet aktarır. Rivayet şudur: Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/765) bu mevzu sorulduğunda o şöyle demiştir: “Hz. Havva (a.s) bir avuç buğday aldı ve onu yedi. Ardından bir avuç daha aldı ama onu gizledi. Sonra bir başka avuç daha aldı ve onu Hz. Âdem’e (a.s) verdi. Böylece Hz. Havva (a.s) kendi hissesini erkeğin hissesinin iki katı kılınca, Allah Teâlâ durumu onun aleyhine çevirerek kadının miras hissesini, erkeğin hissesinin yarısı kıldı.” Bk. Râzî, *et-Tefsîru ’l-kebîr*, 9/186. Râzî bu ayeti açıklarken kadımlarla alakalı her meselede olduğu gibi bu konuyu da aynı minval üzere işlemektedir. Bu anlamda onun bu konuda bir bütünlük içinde olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁶⁵ en-Nisâ 4/11.

¹⁰⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru ’l-kebîr*, 9/179; 10/71-72.

¹⁰⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru ’l-kebîr*, 9/186.

fazla hisse vermesindeki hikmet bunun vakıya daha uygun olmasındandır. Zira Sünnetullâh gereği anne babanın çocuğa nispetle dünyada yaşayacakları ömürleri çok daha azdır. Bu nedenle ebeveynlerin çocuklara nazaran mal mülke olan ihtiyaçları daha azdır. Râzî'ye göre bu anlamda bu taksimat son derece güzel ve hikmetli bir iştir.¹⁰⁶⁸

Miras taksim edilirken hisseler pay edilmeden önce ilk ödenecek şey varsa mirasçının borcudur. Ardından vasiyeti varsa bunun sahibine teslim edilmesi gerekir. sonra miras taksimine geçilir. Nitekim bunlar *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ* ayetinde¹⁰⁶⁹ dile getirilmektedir. Bahsi geçen sıralamaya rağmen bu ayete dikkatlice bakıldığında vasiyetin borçların edasından önce takdim edildiği görülecektir. Bunun bazı hikmetleri vardır. Zira vasiyeti yerine getirmek borcun sahibine verilmesinden daha zordur. Varis olan kişilerin vasiyeti sahibine teslim etmeleri ağır gelir. Bu nedenle de onun yerine getirilmesi ihmal edilebilir. Borcun ifasında ise varislerin gönüllerinin hoşnut ve tatmin olması daha çoktur. Bu hikmetten ötürü Allah varislere vasiyeti yerine getirme konusunda bir teşvik olması münasebetiyle onu borçtan önce zikretmiştir. Ayrıca bunun Allah katında eşit derecede olduğunu göstermek ve bunu tekit etmek için ayette bu iki işlem arasına “*أَوْ*” edatının getirilmesi vasiyetin yerine getirilmesi ile borcun edasının denk olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bunun bir hikmeti de nasıl ki varis olan kimselerin payları borcun ifasından sonra taksim ediliyorsa bu aynı durumun vasiyette de bulunduğunu göstermektir. Faraza ölen kişi malının üçte birini vasiyet etmişse varislerin hisseleri ancak vasiyet yerine getirildikten sonra meşru olur. Allah'ın borç ile vasiyetti cem etmesi bize borcun edasından sonra nasıl ki varislerin hisselerini muteber kılıyorsa aynı durumun vasiyette de olduğunu bize bildirmektedir. Her ne kadar borç ile vasiyet denk gibi gözükse de aralarında bir ayrım vardır. Örneğin malın bir kısmı telef olduğunda, hem vasiyet edilenlerin, hem varislerin hisselerinde bir eksilme meydana gelir. Ancak borç eksilmez. Şayet borç, geriye kalan malın tamamını kapsasa bile bu durumda hem vasiyet edilenlerin hem de varislerin tüm hakları yitirilmiş olur.¹⁰⁷⁰ Bu farklılığa rağmen içerdiği birtakım hikmetlerden ötürü ayette vasiyet borçtan önce zikredilmiştir.

Nisâ suresinin 4/11 ile 12. ayetlerine bakıldığında miras taksimatı açıklanırken bir sıralamanın gözetildiği görülmektedir. Buna göre Nisâ suresi 11. ayetinde ilkin erkek ve

¹⁰⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 9/176.

¹⁰⁶⁹ en-Nisâ 4/12.

¹⁰⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 9/175-176.

kız çocukları sonra ebeveyn ardından ölenin kardeşleri verilmiş, Nisâ suresi 4/12 ayetindeyse ilkin eşlerle ilgili miras hukuku en sonunda da dolaylı bir şekilde meydana gelen münasebet olan kelâleden bahsedilmektedir. Râzî'ye göre bu sıralamanın gözetilmesi hikmete ve aklî ilkelere de uygundur. Zira varis, ölen ile ya doğrudan ya da dolaylı olarak akrabadır. Doğrudan olan akrabalık nesep ya da evlilikle oluşmaktadır. Bu durumda üç sınıf ortaya çıkmaktadır. Bu bağın en üstünü nesep bağıyla olan çocuklar ve ebeveynlerdir. Bu sebeple onun hükmü ilkin verilmiştir. Evlilikle olan akrabalık değer açısından nesep bağından aşağıdadır. Zira evlilik arızı, nesep bağı ise zati bir bağıdır. Zati olan arızı olandan üstün olduğundan bu nedenle nesep bağı önce gelmiştir. Bu iki bağ dışında dolaylı yoldan meydana gelen bir bağ daha vardır ki buna da kelâle denilmektedir. Kelâlenin ilk iki kısımdan sonra gelmesinin de bazı hikmetleri mevcuttur. Zira gerek çocuklar ve ebeveynin gerekse eşlerin mirastan tamamıyla pay almamaları söz konusu değildir. Ancak bu durum bazen kelâle için söz konusudur. Ölen kişiyle ilk iki sınıftan her birinin ilişkisi doğrudan, kelâlenin ise dolaylıdır. Bir şeyle ilişkisi doğrudan olan, dolaylı olandan daha üstündür. Ayrıca insanın kelâle dışındaki kişilerle olan ilişkileri daha içli-dışlı, tam ve mükemmeldir. Bu da ülfet ve şefkatin onların arasında oluşmasını sağlamak ve onlarla ilgili hallere gereken alaka ve ihtimamın gösterilmesini gerektirmektedir.¹⁰⁷¹

3.1.2.9. Borç Verme

Ödünç alıp verme, ceza veya mükâfatla mukabelede bulunmak anlamına gelen deyn, terim olarak kişi de bulunan sabit borcu ifade eder.¹⁰⁷² Bakara suresi 2/282 ayeti mudâyene (borç alıp verme) ayeti olarak bilinmektedir. Tam bir sayfa tutan bu ayet borç, borçlanma hukuku ve katipler hakkında bazı bilgiler verilmektedir.

ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا¹⁰⁷³ ayetinin¹⁰⁷³ ifadesiyle borçlanma esnasında şahitler huzurunda borcun yazılmasının Allah katında adaletle daha uygun ve sonrasında borcun ispatlanması ve temininde şüpheye mahal vermemesi açısından uygulanması gereken bir yol olduğu zikredilmektedir. Râzî'ye göre borcun yazılmasının illeti yukarıda dile getirilen hususlardır. Zira borç işleminden sonra bununla alakalı bilgiler yazıya

¹⁰⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 9/178.

¹⁰⁷² Cevherî, “dyn”, 396-397; İbn Manzûr, “dyn”, 13/167-168; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 109.

¹⁰⁷³ “(Şahitler huzurunda borcun yazılması) Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, (borcun ispatı noktasında) şahadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygun bir yoldur.” el-Bakara 2/282.

geçirilmediğinde zamanla borcun şartları ve keyfiyeti unutulabilir. Bu durumda borcun miktarı konusunda bir ihtilaf ortaya çıkabilir veya borcu veren kişi olduğundan daha fazla verdiğini sanarak hatırladığı şekilde alacağını isteyip bunu tazmin ederek karşı tarafa zulmetmiş olur. Tersî durumda borç olduğundan az hatırlanıp bu şekilde veren kişinin rızası olmaksızın ona hakkettiğinden daha azı verilebilir. Yine, ilgili taraflar noksanlık vehmine kapılır, böylece rızası alınmadan ve bir karşılığı da olmadan karşı tarafın hakkını vermemiş olur. Borcun yazılıp bir yere kaydedilmesiyle bu tür mahzurlu şeylerden emin olunmuş olur.¹⁰⁷⁴ Bu nedenle bu ayette borcun yazılmasıyla birlikte şahit tutulması emredilmektedir. Bunun hikmeti vakit tayin edilen şeylerde insanlık hali olarak unutkanlık olmasıdır. Ayrıca bu tür durumlarda isteme gecikebilir ve bazen de borcun inkârı söz konusu olabilir. Şahitler huzurunda bunun yazılmasıyla her iki tarafın malı koruma altına alınmıştır. Bu şekilde alacaklı yazılından fazlasını ve vakti gelmeden önce alacağını istemekten çekinir. Borçlu da aldığını inkara yeltenemez ve borcunu zamanında ödeyebilmek için ödemededen önce tedbirini alır.¹⁰⁷⁵

Borçlanmanın şahitler huzurunda yazılmasının yukarıda ifade edildiği gibi bazı toplumsal ve psikolojik faydaları vardır. Zira şahitler huzurunda borçlanma akdi yapıldığında böylece alacak verecek kavgalarının birçoğu bertaraf edilmiş olmaktadır. Birçok niza ve tartışmalar, borçlanma miktarı, evsafı ve müddeti üzerinde olmaktadır. Bunlar kayıtlı bir yere yazıldığında taraflardan birinin ölmesi durumunda yahut başlarına bir şey geldiğinde bu bilgilere müracaat edilecektir. Kayıtlarda karşılaşılan olası bir durumda da şahitlere başvurularak olası muhtemel sıkıntıların önüne geçilebilecektir. Bu anlamda şahitler huzurunda borçlanmanın yazılmasının toplumsal düzende birçok dünyevî faydayı ihtiva ettiği ortadadır. Ayrıca ayette bunlar emredildiğinden taraflar sırf buna uymak için şahitler huzurunda bunu kaydederse bunda dini bir fayda da olmaktadır. Kitabenin insan psikolojisi ve akıl sağlığına da birçok fayda ve hikmeti mevcuttur. Zira insan tabiat olarak unutkan, şüpheli, aceleci, telaşlı, bir anda öfkelenen ya da affedebilen, kavgacı ve kindar olabilen bir varlıktır. Borç yazılmadığında insan bu işin nasıl olduğunu ve hangi evsafı malları sattığını, hatırladığı şeyin doğru veya yanlış mı olduğunu düşünüp durur. Takıntı yapıp karşı tarafla bu konuda bir tartışmaya girebilir ve sıkıntı büyüyebilir. Ancak

¹⁰⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/95.

¹⁰⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/96. Müdâyene ayetinde bulunan şahitlik ve borcun bu şahitler huzurunda yazılması emrinin vücûbiyet mi yoksa mendubluk mu ifade ettiğine dair farklı fikir ve tartışmalar için ayrıca bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/96-97.

bunların yazılı olduğunu bildiğinde bu tür takıntı ve vesveselere düşmez. Gereksiz yere telaşa, strese ve karşı tarafla olası tedirginlik doğuracak işlere girişmez. Böylece şüpheli gideren en uygun yol seçilmiş olmaktadır. Ayrıca kendisine ne kadar güvense bile karşı tarafın borçlanmayla alakalı verdiği malumata güvenemeyebilir, bazen onun yalan söyleyebileceğini ve hatalı davranabileceğini aklına getirebilir. Bu durumda onun hakkında ileri geri konuşur, gıybet ve iftira ile onun günahını alabilir.¹⁰⁷⁶ Bu tür hikmetlerden Allah borçlanma anında bunların yazılmasını emretmiştir.

3.1.2.10. Hırsızlık

Arapça da “serika” olarak ifade edilen hırsızlık, sözlük olarak başkasına ait olan bir şeyi gizlice alma, çalma elde etmek demektir.¹⁰⁷⁷ İslâm dini hem insanın canına hem de malına değer atfetmiş ve bunlara kastedenlere belli cezalar takdir etmiştir. Nitekim mal, mülk insanın bir parçası gibi kabul edildiğinden, nasıl ki biri bir cana kastedip ona acı tattırdığında o kişiye kısas hükmü veriliyorsa benzer durum hırsızlıkta da mevcuttur. Zira onca emek vererek elde edilen malın, mülkün çalınması kişiye kendi canına zarar vermiş gibi bir acı vermektedir. Bu yüzden “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah tarafından bir ibret olmak üzere ellerini kesin.*” ayetinde¹⁰⁷⁸ ifade edildiği gibi hırsızlık yapanın eli kesilir. Bu ayette anlaşıldığı üzere el kesmenin illeti hırsızlıktır. Hırsızlık bir suçtur ve bunun karşılığında elin kesilmesi buna bir ceza/yaptırımdır. Bir suç mukabilinde ceza verilmesi aklî anlamda da uygun bir durumdur. Bir hükümden önce uygun bir vasfın gelmesi bu vasfın o hükmün illeti olduğunu göstermektedir. Bu genel kaideye göre hırsızlığın el kesmenin illeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Râzî’nin de vurguladığı üzere bu ayetteki amaç el kesme değil hırsızlığın çirkinliğini ortaya koyma ve ondan uzak durulmasını bu şekilde kuvvetle ifade etmektir. Buna göre şeriattaki amaç el kesme değil hırsızlıktan insanları alıkoymadır.¹⁰⁷⁹ Dinde bunu ifade etmek üzere bunun bir ibret, öğüt ve ders olması için verildiğini bu ayetle gözler önüne sermektedir.

¹⁰⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 7/101-102.

¹⁰⁷⁷ Cevherî, “srk”, 536; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 121.

¹⁰⁷⁸ el-Mâide 5/38.

¹⁰⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/176, 179. Hırsızlığın mahiyeti, elden kastın uzvun ne kadarı olduğu, cezanın neye göre ve hangi miktar mal çalımına göre takdir edileceği ve çalmayı alışkanlık edinen kişinin tekrar tekrar hırsızlığı durumunda haddin nasıl tatbik edileceğine dair bazı yorum ve konu hakkındaki tartışmalar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/177-180.

3.1.2.11. Diğer Bazı Muharremâta Dair Hikmetler

Bu başlık altında İslâm dininde yenilmesi, işlenmesi ya da yapılması haram kılınan bazı hükümler hakkında Râzî'nin getirdiği hikemî yorumlar verilmeye çalışılacaktır. Yenilmesi haram olan yiyecekler Kur'ân'da beyan edilen haramlar arasındadır. Nitekim Mâide suresi 5/3 ayetinde bunların on bir tanesi “Leş (*kendiliğinden ölmüş hayvan*), kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, henüz ölmeden yetişip şarta uygun şekilde kestikleriniz dışında boğulmuş, (taş, ağaç gibi bir şeyle) vurulup, yukarıdan yuvarlanıp ve boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği, dikili taşlara/putlara sunak olmak üzere boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kumar oynanarak elde edilen etler.” şeklinde açıklanmıştır. Müşrikler özellikle müminlere; “Sizler, kendi ellerinizle öldürdüğünüz hayvanları yiyorsunuz ancak bayırda çayırdaki Allah'ın öldürdüğünü yemiyorsunuz.” şeklinde itirazda bulunuyorlardı. Râzî buna cevaben ilmi/bilimsel bazı bilgilerle şunları söyler; “Leş hayvanın haramlığı, hikmete ve akla uygundur. Zira kan son derece latif/hassas bir cevherdir/maddedir. Özellikle hayvan kendi eceliyle öldüğünde kan onun damarlarında kalır böylece zamanla çürür, kokuşur, bozulur ve eti ifsat eder. Bu nedenle onu yemek insana büyük zararlar verecektir.” Râzî aynı şekilde boğularak, herhangi bir darbeyle veya boynuzlanarak, gerek yukarıdan kendi kendine gerekse okla vurulup dağdan yuvarlanan hayvanların da leş hükmünde olduğunu aktarmış ve bunların aynı illetle haram kılındığını söylemiştir. Zira adı geçen bu ölüm çeşitlerinin hiçbirinde kan akıtılmamıştır.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla kan, eti murdar ettiğinden insan sağlığı esas alınarak bu tür hayvanların yenilmesi yasaklanmıştır.

Yasaklanan yiyecekler arasında domuz eti de vardır. Nitekim *أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ* ayetinde¹⁰⁸¹ domuzun yasaklanış illetinin/gerekçesinin onun bir rics/pislik olduğu aktarılmaktadır. Râzî buradan hareketle pis ve necis olan her şeyi bu kapsama dâhil ederek bunların da haram olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁸² Domuz etinin yasaklanmasındaki hikmete gelince Râzî, ilmi bir yaklaşımla bunun hakkında bir yorumda bulunur ve bilim adamlarının şöyle dediğini aktarır:

“İnsanın yediği besinler onun özünden bir parça haline gelir. Bu nedenle kişinin beslendiği gıdada bulunan bazı özellik ve hasletler özünden bir parça haline gelen

¹⁰⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/105-106.

¹⁰⁸¹ el-En'âm 6/145.

¹⁰⁸² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/180.

besinler aracılığıyla onda da oluşmaya başlar. Domuz da tabiat olarak şehvetle arzulanan şeylere karşı son derece istek ve arzulu yaratılmıştır. Aynı özellikleri besinler yoluyla yüklenmesin diye insanoğluna domuz etinin yenilmesi yasaklanmıştır. Koyun ise onun aksine son derece selim ve sağlıklı olarak sanki bütün kötü huylardan uzak bir hayvandır. Bu sebeple koyunun yenmesiyle kişide insanî hal ve davranışlara uymayan yabancı hasletler meydana gelmez.”¹⁰⁸³

İslâm dininde gerek dağda, bayırda gerekse toplum içinde eşkıyalık ederek yol kesmek, toplumda asayiş ve düzeni yok etmeye çalışarak halk üzerinde terör estirmek, yapılması ve işlenmesi haram kılınan şeylerin başında gelmektedir. İslâm’ın en genel gayelerinden biri hiç şüphesiz kamu güvenliğini sağlama, toplumun huzur ve sükûnetini temin etmektir. Nitekim Mâide suresi 5/33 ayetinde bu suçun cezası “*Allah ve Resulüne savaştıkları ve yeryüzünde düzeni bozmaya çabalayanların cezası, öldürülmeleri yahut asılmaları veya el ve ayaklarının çapraz kesilmesi ya da buldukları yerden sürülmeleridir.*” şeklinde geçmektedir. Bu suça öngörülen cezalar *أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* şeklinde “ev/أو” edatıyla verilmiştir. Bu nedenle bahse konu hadde verilecek cezanın muhayyer olup olmadığı konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Bazı alimler bu edatın muhayyerlik ifade ettiğini bu nedenle devlet başkanı, dilerse eşkıyayı asar dilerse öldürür ya da öldürmeyip el ve ayaklarını çaprazlama keser veya onu sürgün eder. Râzî “ev” edatının burada muhayyerlik ifade ettiğine karşı çıkar. Zira, devlet başkanının muhayyerlik seçeneği olsaydı sadece sürgün cezası verebilme yetkisinin onda olması gerekirdi. İcmâ deliline göre onun böyle bir yetkisi yoktur. Ayrıca eğer eşkıya herhangi birini öldürmeyip malını da yağmalamazsa bir suça meyletmiş ancak bunu başaramamış demektir. Râzî’ye göre bu durumda onun öldürülerek cezalandırılması gerekmez. Bu sebeple devlet başkanı muhayyer olarak onun öldürülmesini de isteyemez. O vakit ayette dile getirilen seçeneklerin belli fiillere karşılık olması daha uygundur. Buna göre ayetin takdiri; “Cezaları; öldüren, öldürülür; hem öldürüp hem de mal almışsa, hem öldürülür hem de asılır; sadece mal yağmalayıp aldıysa çaprazlama sağ eli ile sol ayağı kesilir. Şayet anarşi olarak yolculara sadece korku salıp mal almadıysa sürgüne gönderilir.” şeklindedir. Zira birini öldürmek ancak öldürülme cezasını gerektirir. Normal

¹⁰⁸³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/106. Râzî’nin burada aktardığı bilgiler yaşadığı çağın bilimsel gelişimiyle malul olduğundan domuzla alakalı bir hikemî yorumu da mutlak surette ona paralel olacaktır. Bu yüzden onun dini ahkam ve muâmelâta dair getirdiği bilime dayalı fayda ve hikmet içerikli yorumlar bu bakış açısı gözler önünde bulundurulurken değerlendirilmez.

öldürmede had sadece katilin kısasen öldürülmesidir. Ancak eşkıyalıkta korku salma ve anarşi olduğundan burada ceza ağırlaştırılmıştır. Normal hırsızlıkta da had elin kesilmesidir. Eşkıyalıkta aynı sebepten ceza ağırlaştırılarak elin ayakla birlikte çaprazlama kesilmesidir. Bu durumda yol kesiciler hem mallara el koyup hem de öldürürlerse eşkıyaların cezası ağırlaştırılarak öldürülmeleri ve çarpmıha asılarak bir süre o hal üzere bırakılmalarıdır. Buradaki amaç yoldan geçenlerin öngörülen cezaların tatbik edildiklerini görerek bu suça bulaşma konusunda kalplerine korku salmaktır.¹⁰⁸⁴ Bu hikmetten insanlar eşkıyalık yapmaktan çekineceğinden toplum anarşi ve eşkıyalıktan kurtulmuş olacaktır.

Eşkıyalıkta verilen cezalardan biri olan sürgünün mahiyeti hakkında bazı farklı yorumlar mevcuttur. Bir yoruma göre *أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ*/Yeryüzünden sürülmeleri ifadesinden amaç bunların yeryüzünün tamamından sürülmeleridir. Ancak onlar hayatta oldukları sürece bu imkân dâhilinde değildir. Ölmeden birinin dünya üzerinde tamamen silinmesi söz konusu değildir. Bu ifadeden maksad şakîlerin buldukları diyardan başka bir beldeye sürgün edilmeleri de olabilir. Râzî'ye göre bu da caiz değildir. Zira zaten sürgün edilmenin hikmeti eşkıyanın şerlerinin Müslümanlardan savuşturup uzaklaştırmaktır. Şayet bunlar başka bir beldeye sürülürse, oradaki Müslümanlara bela olarak onlara da zarar verirler. Onların kâfirlerin diyarına sürülmeleri de uygun değildir. Çünkü bir mümini günahkar bile olsa kâfirlerin yurduna sürmek, bu kimselerin mürtet olduğuna bir imadır. Bu nedenle Râzî'ye göre ayette ifade edilen eşkıyanın yeryüzünden sürülmelerinden kasıt onların hapsedilmeleridir.¹⁰⁸⁵

İslâm dininde Müslümanlardan yapılmaması istenilen şeylerden biri yalan yere yemin etmektir. Burada yasaklanan şey yemin değil bunun yalan olması ve Allah'ın buna şahit kılınmasıdır. Yoksa doğru olduğu sanılarak, kasıtsız bir şekilde hataen söylenen ya da bazı durumlara kayıtlı edilen yeminlerde bir sakınca yoktur. Buradaki ölçü de şayet yeminin içeriği bir şeyi yapma veya yapmama şeklinde bir şey içeriyorsa bunun aksi yapıldığında, Allah buna şahit tutulduğundan bunun kefâretinin verilmesidir. Nitekim Mâide suresi 5/89 ayetinde bunun kefâretinin kendi ailesinin gündelik yemeği şeklinde on fakiri yedirmek, yahut giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Bunlara güç yetiremeyen ise üç gün oruç tutmalıdır. Râzî'ye göre buradaki ölçü, şayet mümin muhayyer olarak bu

¹⁰⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 11/170.

¹⁰⁸⁵ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 11/171.

üç şeyden birini yerine getiremiyorsa onun o zaman oruç tutması gerektiği şeklindedir.¹⁰⁸⁶ Mâide suresi 5/89 ayetinden anlaşılan on fakiri doyurmanın, giydirmenin veyahut köle azad etmenin, bunlar yapılamıyorsa oruç tutmanın illeti, bir şeye yemin edip bunu yerine getirememekten dolayıdır. Burada akla, ayette ifade edilen kefâretler ile yemin etme arasındaki ilişkinin mahiyeti gelmektedir. Neden böyle bir durumda bu kefaretlar verilmiştir. Ayrıca on fakirin giydirilmesi ve yedirilmesi nasıl olacaktır. Acaba bir fakir on farklı gün yedirilirse bu kefâret yerine geçer mi? Râzî'ye göre bu türden şeyler taabbüd kapsamındaki şeylerdendir. Bu nedenle ayette nasıl geçiyorsa olduğu şekil üzerinde anlaşılıp o şekilde tatbik edilmesi gerekmektedir.¹⁰⁸⁷

Burada akla gelen bir diğer soru bu ayetin tertibiyle alakalıdır. Nitekim siyâka bakıldığında fakirlerin doyurulması köle azadından önce gelmektedir. Bir kölenin azad edilmesi şüphesiz on fakirin yedirilmesi ya da giydirilmesinden daha faziletli bir şeydir. Râzî'ye göre bu sıralamanın hikmeti ayetteki kefâretin bir muhayyerlik içerdiğinin gerekliliğine dikkat çekmedir. Şayet ayetin tertibi muhayyerlik içermeseydi sıralamanın en ağırdan kolayına doğru olması gerekirdi. Bu durumda köle azad etmenin sonda olması ayetteki sıralamanın muhayyerlik içerdiğine akli bir gerekçedir. Bunun bir hikmeti de Allah'ın, kullarına bir şeyi mükellef kıldığında onun için kolay ve hafif olanı gözettiğidir. Çünkü insanları yedirmek her açıdan insana en kolay olandır. Bunun bir diğer hikmeti de mevcut durumda insanları yedirmenin daha faziletli olduğudur. Zira hür yaşayan fakirler çoğu zaman yiyecek yemek bulamayıp darlığa düşebiliyorlar. Ancak bu durum kölede

¹⁰⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/63. Burada önemine binâen “Şayet bunları bulamazsa üç gün oruç tutsun.” ayeti hakkında yapılan bir tartışmadan ve Râzî'nin aldığı konum hakkında söz etmek gereklidir. Şâfiî'ye göre, bir insanın elinde bir gün ve gecelik kendisinin ve ailesinin yiyeceğiyle on fakiri doyurabilecek kadar fazla yiyeceği olan kimsenin, kefârette öncelikli olarak fakirleri doyurması gerekir. Şayet bu kadar azığı yoksa oruç tutması caiz olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise kendisine zekat fârz olmayacak kadar bir malı bulunan kimsenin ancak kefâret olarak oruç tutması caizdir. Şâfiî'nin delili bahsi geçen ayette oruç tutabilmenin ondan önce geçen üç şeyin bulunmaması şartına bağlanmasıdır. Eğer üç şeyden biri bulunursa onun oruç tutmasının caiz olmaması gerekir. Râzî bu konuda Ebû Hanîfe'nin delilini aktarmaz ancak kendisi Şâfiî olmasına rağmen ona da katılmaz. Bu anlamda Râzî, Şâfiî'nin “Kişinin kendi ve ailesine yetecek bir gün ve gecelik yiyeceğini bulunması durumunda oruç tutamaz.” şeklindeki görüşüne katılmaz. Zira ona göre bir kimsenin yanında bu miktar kadar malın olması zaten zarurî olarak ihtiyaç duyulan bir şeydir. Ayrıca Râzî; “Kişinin kendisiyle başkası hakkında hak konusunda bir çelişki vuku olduğunda, kişinin kendi nefsinin hakkını ön plana alması gerekir.” şer'î makâsıda yaslanarak bu durumda o kişinin oruç tutabileceği ve mutlak surette bu ayette bir muhayyerlik söz konusu olduğu sonucuna varmaktadır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/65. Râzî'nin burada şer'î bir gayeye tutunarak ayete yorum yapması onun hikmet anlayışına örnek olması açısından değerlidir. Zira o burada ne kelime tahlilleri, ne de akli veya nakli gerekçelerden yola çıkarak değil şeriatıtan anladığı bir gayeyi öne sürerek kendi mezhebi telakkisinin dışına çıkabilmesi maksad merkezli bir yoruma güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

¹⁰⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/64.

yoktur. Zira kölenin yedirilmesi ve giydirilmesi efendisinin sorumluluğunda olduğundan¹⁰⁸⁸ bu ona farzdır. Bu hikmetlerden ayetin tertibinde fakirlerin doyurulması köle azadından önce olmuştur.

3.2. Kelâmî Yönelişte Hikmet

Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eserinde, üzerinde en çok konuşulan konuların başında şüphesiz kelâmî konular gelmektedir. Bu durum onun kelâmî konularda bir imam sayılması ve bu ilimdeki yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. Râzî özellikle kelâmî düşüncede hikmetle ilişkili konular olan salâh-aslah, hüsün-kubuh ve ilâhi fiillerde muayyen maksatlar gözetilip gözetilmediği konusunda Mu'tezile ile sürekli bir tartışma içindedir. Râzî kendi fikrine uyan her ayeti bu anlamda yorumlamaktan çekinmemektedir. Onun bu ilmî dirayeti tefsirinde özellikle mebde ve me'âd ile ilgili konularda öne çıkmaktadır. Bu bölümde ulûhiyet ve nübüvvet başlığı altında onun ahiret, melekler, Allah'ın varlığı ve ona olan iman ve mucize gibi bazı kelâmî konularda getirdiği hikemî yorumlara yer verilecek ardından kendi kelâm düşüncesinin tefsirine nasıl yansıdığını belirlemek açısından onun bu konulardaki fikirleri, ayetlere getirdiği değerlendirmeler şeklinde sunulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Kur'ân'ın Kelâmî Yorumu

Râzî mezhebe yön veren muhakkik bir alim olmasına rağmen birçok Eş'ârî ulemada olduğu gibi kendi ekolüne bağlı kalma eğilimindedir. Eş'ârîler'in ve özellikle müellifin bu ekol çizgisinde ne derece bağlılık gösterdiği ve sistem içinde çelişkili addedilen meselelerde nasıl bir tavır aldığına bakılmaksızın onun, tefsirinde İslâm düşünce tarihinde sorun teşkil eden, üzerinde çok fazla fikir üretilen ve nihayetinde birbirinden farklı görüşlerin olduğu birçok konuda zengin malzemeler bulundurduğu görülmektedir. Özellikle Râzî ile birlikte Eş'ârîler'in genelinin, tartışmalarını Mu'tezile kelâmı ve sistemi üzerinde yapmaları eserlerinin felsefî-kelâmî bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır.

Dirayetin hakim olduğu Râzî'nin eserlerinde meseleler konulara, konular yan meselelere ayrılmakta buradan da birçok alt mevzuya geçilmekte, böylece okuyucu zaman zaman nerede kaldığını bulmakta zorlanmaktadır. Bunlara ilaveten Râzî'nin oldukça kapsamlı olan tefsirini yaklaşık on beş sene gibi geniş bir zaman dilimi içinde telif etmesi, insanın

¹⁰⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/64-65.

tekâmülü neticesinde fikirlerinin gittikçe olgunlaşmasından ve bir kısım fikirlerinde yumuşama ya da değişikliğe gitmesinden bazı görüşlerinin belirlenmesi güçlük arz etmektedir. Bütün bu güçlüğü rağmen bu kısımda Râzî düşüncesinin temel esaslarını tespit etmek ve onun hikmet anlayışını ortaya koymak için *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eseri merkeze alınarak salah-aslah, hüsün-kübüh, Allah'ın fiillerinde illet-hikmet aranıp aranamayacağı ve teklîfu mâ lâ yutâk yani mükellefin güç getiremeyeceği meselelerde sorumlu tutulup tutulamayacağı gibi hususlar sonraki bölümde işlenmeye çalışılacaktır.

3.2.2. Ulûhiyetle İlişkili Ayetler

3.2.2.1. İman

Emniyet, güven içinde bulunma, korkusuz ve huzur içinde olma anlamındaki emn/emân sözcüğünden türeyen îmân doğrulamak, tasdik etmek anlamındadır.¹⁰⁸⁹ Terim olarak kalp ile inanma ve dille ikrar etmek demektir. Bu anlamda her kim ki diliyle inandığını dile getirip amel eder ancak inanmazsa o kişi münafık, diliyle inanıp inandığı halde amel etmezse fâsıktır. Kelime-i şehadet cümlesi olan inanç bildirgesini okumayan da kâfirdir.¹⁰⁹⁰ Buna göre Cebrâil (a.s) tarafından Allah'ın elçisine inzal edilen vahye inanıp tasdik eden, dil ve kalple bunları birleyen kişi iman sahibi kimsedir. Kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve geniş bir şekilde incelenen meselelerin başında imanı konular gelmektedir. Kur'ân'ın temel görevinin toplumda tevhide yerleştirmek olduğu düşünüldüğünde buna taalluk eden imânî meselelerin ele alınıp incelenmesi zaruri bir ihtiyaç olmaktadır. Bu anlamda Kur'ân'da Allah'ın birliğine, O'na şirk koşulmamasına, peygamberlerine, melek ve ahirete inanma ve elçilerinin aracılığıyla kullara ulaşan tüm emir ve nehiylerin kabul edilmesi istenmektedir. İmanın bir tezâhürü olarak da bu inanca dâhil olan ve amele taalluk eden hususlarda, mükelleflerin imkân dâhilinde bunların yapılması emredilmektedir. Bu anlamda iman ve amel arasında sıkı bir bağın mevcudiyetinden söz edilmesi mümkündür.

Râzî'nin tefsirinde imanla ilişkili yaptığı hikmet içerikli değerlendirmelerden biri, inanılması gereken şeylerin Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere şeklinde beş şeye tahsis edilmesinin nedenidir. Nitekim “*İyilik, yüzlerinizi batı ve doğu*

¹⁰⁸⁹ Cevherî, “emn”, 56; İbn Manzûr, “emn”, 13/21.

¹⁰⁹⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 43.

tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik; kişinin Allah'a, meleklerle, ahiret gününe, peygamber ve kitaplara inanmasıdır.” ayetinde¹⁰⁹¹ Râzî buna temas ederek bunun hikmetinin, inanılıp tasdik edilmesi gereken tüm şeylerin bir şekilde bu beş kısmın muhtevasına dâhil olmasında, olduğunu söyler. Örneğin Allah’a imana, O’nun birliğini, adalet ve hikmetini bilme; ahiret gününe imana, O’nun mükâfat, azaplandırma, kıyamet ve bununla alakalı her türden konu dâhildir. Meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman da aynı şekildedir. Bu durumda bu ayetin kapsamına iman edilmesi gereken her şey bir eksik kalmaksızın dâhil olmaktadır.¹⁰⁹²

Tevhid, melek gibi hususlar imanla doğrudan ilişkilidir. Râzî bu konularda zaman zaman hikmet arayışına yönelmektedir. Örneğin *الْهَيْنِ اثْنَيْنِ* ayetinde¹⁰⁹³ *ilâheyn* lafzının iki ilah anlamında olduğu ortada olmasına rağmen hemen ardından onu niteleyen *isneyn* kelimesinin gelmesindeki hikmet, durumun çirkinliğini öne çıkarmadır. Zira bir şey çirkin addedilip beğenilmediğinde ve ondan iyice uzaklaşma istendiğinde, aklın o şeydeki çirkinliğe daha fazla dikkat çekmesi için bu şekilde nitelendirmeler yapılmaktadır. Başka bir ifade ile ayette geçen bu niteleme teyit amaçlıdır. Bu durumda *isneyn* kelimesinin gelmesindeki hikmet iki ilahın kabul edilip böyle bir iddiada bulunulmasının akıl nezdinde ne derece çirkin bir şey olduğunu iyice pekiştirip göstermedir. Râzî bu noktada konuyu daha da açarak özetle şunları söyler;

“Bu nedenle hiç kimse kudret ve azamet noktasında birbirine denk iki tanrının bulunduğu söz etmemiştir. İkilik, ulûhiyyetin tabiatına aykırıdır. Zira her biri zâtı gereği vâcip olan iki tanrı farz edilse o vakit bunların her biri zâtları gereği vâcip olmada müşterek, taayyün itibarıyla de farklı olurlardı. İki ilahın varlığı farz edildiği durumda bunlardan her biri mülkünü diğerinden korumaya ve gizlemeye ya kadirdir ya da değildir. Eğer buna güç yetiren varsa aslında ilah olan odur ve diğeri güçsüzdür. Ayrıca iki ilahın var olduğu kabul edildiğinde bunlardan ilkinin bir cismi durdurmaya, diğerinin de hareket ettirmeye çalıştığını düşünelim. Bu halde onlardan birisinin o eylemi yapmaya diğerinden daha evlâ olması mümkün değildir. Zira tek bir hareket ve sükûnet hali bölünmeyi, aykırılık ve farklılığı mutlak surette kabul etmez. Bu ortaya konulduğunda onlardan birine ait olan kuvvet ve kudretin, ikincisine ait olan kudretten daha mükemmel olması mümkün olmaz. Bu durumda

¹⁰⁹¹ el-Bakara 2/177.

¹⁰⁹² Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 5/34-35.

¹⁰⁹³ en-Nahl 16/51.

iki kudretten birinin etki açısından diğ erinden daha üstün olması yine imkânsız olur. O vakit ya onlardan her birinin maksadı tahakkuk eder ya da hiçbirinin maksadı tahakkuk etmez. Her iki durum da muhâldir. İkisinin de gayesi gerçekleşmediğ inden bu durumda ikisi de âciz olmuş olur. Âciz olan ise ulûhiyyet iddiasında bulunamaz. Ayrıca böyle bir durumda bu iki ilahtan biri diğ erine ya muhalefet edecek güçtedir ya da bu güçte değ ildir. Şayet bu güçte değ ilse o zayıftır. Eğ er bu ilah o güce malik, diğ eri de bunu savuşturacak güçte değ ilse o vakit ikincisi zayıftır. Aksine ikincisi buna kadir ise kudreti buna yetmeyen ilki zayıftır. Bu durumda ilahta ikilik ile ulûhiyyetin birbirini nakzeden şeyler olduğu sabit olur.”¹⁰⁹⁴

Sonuç olarak “iki tanrı edinmeyin” ayetindeki amaç tanrılık vasfı kazanacak zatta ikilik düşüncesinin bir çelişki, zıtlık ve tersliğin bulunduğ una dikkat çekmedir.

Râzî'nin tefsirinde hikmet değ erlendirmesinde bulunduğu imanla ilişkili konulardan birisi Allah'ın kudretidir. Bu bağlamda “*O (Allah), sizi imtihan edip hanginizin daha güzel amel işleyeceğini ortaya çıkarmak için gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Arşı ise daha önce su üzerinde idi.*” ayetinde¹⁰⁹⁵ gökler ve yeryüzü yaratılmadan önce arşın su üzerinde olduğ unun anlatılmasındaki hikmete değ inmiştir. Râzî'ye göre arşın su üzerinde bulunması Allah'ın kudretinin kemâline bir delalettir. Zira arş, yer ve göklerden daha büyük ve yüce olmasına rağmen su üzerinde bulunmaktadır. Bu durum Allah'ın en ağır şeyleri bile direksiz tutmaya kudretinin yettiğine işarettir. Ayrıca siyâktan anlaşılan Allah'ın suyu herhangi bir şey üzerine koymadan tuttuğ udur. Sonuçta arş yaratılmışların en büyüğüdür ve altında bir direk ve üstünde herhangi bir bağlantı olmaksızın yedi kat göklerin üzerine tutunmuştur.¹⁰⁹⁶ Bu durum Allah'ın varlığının ve kudretinin nişânelerindendir.

Râzî, ahiretin varlığının hikmet içerdiğ ini düşünmektedir. Örneğ in ona göre, Fâtiha suresindeki *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* ayeti insanoğ lunun yaşadığı günden ayrı, kendisinde iyinin kötüden ayrılacağı ve zalimden mazlumun hakkının alınacağı başka bir günün varlığından söz etmekte ve bunun da Allah'ın hikmet ve rahmetinin gereklerinden biri olduğ unu göstermektedir. Eğ er ölümün ardından yeni bir diriliş ve haşr olmasaydı, bu durum Allah'ın rahmân ve rahîm oluşuna zarar verirdi. Ahiret yurdunu yaratanın Allah olması münasebetiyle bu ayet O'nun, hikmet ve rahmetinin ne derece mükemmel olduğ una

¹⁰⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 20/39-40.

¹⁰⁹⁵ Hûd 11/7.

¹⁰⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/150.

delâlet etmektedir.¹⁰⁹⁷

İnsanı yaptıklarından hesaba çekecek olan Allah hem insanın fiillerini kaydetmesi hem de onu koruması için meleklerini görevlendirmiştir. Bazı meleklerin insanlarla görevlendirilmesindeki hikmet, bu durumun kişiyi kötülükten alıkoyan ve iyilik yapmaya sevk edecek olması sebebiyledir. Zira insan, üzerinde görevli meleklerin bulunduğunu, onların her şeyi yazıp kaydettiklerini ve amellerinin kıyamet gününde şahitler huzurunda arz edileceğini bildiğinde bu durum onu günah işlememeye sevk eder. Ayrıca melekler, insanı bazı bela ve musibetlerden korumakta özellikle de bazıları iyilik ve hayrı yapmasını onun kalbine telkin etmektedir.¹⁰⁹⁸ Nitekim, bazen melekler bilfiil Müslümanları desteklemektedir. Örneğin Bedir Savaşı'nda (2/624) Müslümanların, “*O vakit sen, müminlere şöyle diyordun: Rabbinizin size indirilen üç bin meikle takviye etmesi, size yeterli değil mi?*” ayetinde¹⁰⁹⁹ ifade edildiği üzere üç bin meikle desteklendiğini aktarılmaktadır. Râzî'ye göre Allah'ın meleklerle müminleri desteklemesinin bir hikmeti vardır. O, bu konuya temas etmeden önce bu bağlamda Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) meleklerin bilfiil savaşmadıkları ve orada hazır bulunmadıkları iddiasını ele almaktadır. Râzî, Esam'ın yaptığı aklî izahları aktardıktan sonra bu türden yorumların şüpheler ortaya çıkaracağını ancak Kur'ân ve nübüvveti kabul etmeyen birinin bu tür yorumlar yapabileceğini söyleyerek onu ağır bir dille eleştirmektedir. Nihayetinde Râzî, Allah'a, kitaba ve peygamberine inanan birinin böyle şeyleri söylemesini uygun görmemekte ve Kur'ân nassının açık beyanları varken ve konuyla alakalı haberler mütevâtir derecesine ulaşmışken, Esam'ın bunu inkar etmemesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Râzî'ye göre melekler bilfiil Bedir Savaşı'nda hazır bulunmuşlardır. Ancak kimi âlime göre onlar Müslümanlarla birlikte savaşmış kimisine göre de onların kalplerine kuvvet vermiştir. Bu anlamda onların orda bulunmalarının hikmeti müminlerin kalplerine umut, güç ve kuvvet verme, kâfirlerin kalplerine korku salma ve Müslümanların muzaffer olacaklarını onlara bildirmedi.¹¹⁰⁰

Râzî'nin tefsirinde, melekler hakkında ele aldığı hikmet içerikli bir konu da Hârut ve Mârut meleklerinin sihri öğretmek için (el-Bakara 2/102) insanlara gönderilmesi

¹⁰⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/216.

¹⁰⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/13; 19/17-18.

¹⁰⁹⁹ Âl-i 'İmrân 3/124.

¹¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/186-187.

meselesidir. Râzî'ye göre onların zamanında sihirbazlık revaçta olduğundan onlar indirilmiştir. Nitekim bu dönemde bazı kişiler sihirle peygamberlik iddiasında bulunarak insanlara meydan okumaktaydılar. Bu nedenle Allah, peygamberlik iddiasında bulunanlara karşı insanlara sihri öğretmek üzere bu iki meleği görevlendirmiştir. Ayrıca mucizenin muhteva olarak sihirle benzer yönleri vardır. Mucizenin sihirden farklı olduğunu kavrama, bu ikisinin ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Ancak o dönemde insanlar sihrin mahiyetini bilmiyorlardı. Bu bilinmediğinden mucizenin ne olduğu da anlaşılmıyordu. Böyle bir hikmetten ötürü sihrin, dolayısıyla mucizenin mahiyeti kavransın diye, Allah bu iki meleği göndermiştir. Ayrıca sihir konusunda kabiliyetli olan cinler insanların yapamayacağı çeşitli sihirleri biliyorlardı. Bu nedenle Allah insanlara onlardan kendilerini koruyabilecekleri şeyleri öğretmeleri için melekleri göndermiş de olabilir.¹¹⁰¹

3.2.2.2. Salâh-Aslah

Râzî'ye göre Allah'ın yaptığı fiillerde muayyen gayeler ile mükelleflerin aslahını gözetmesi O'na vâcip/gerekli/zorunlu değildir. Çünkü mutlak kudret sahibi olan Allah'a hiçbir şey zorunlu tutulamaz.¹¹⁰² Râzî, tefsirinde bunu birçok ayet ve delille ispatlamaya çalışır. Örneğin; “İblis dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmadan dolayı, yemin ederim ki insanları saptırmak için senin doğru yolun üzerinde oturacağım.”,¹¹⁰³ “İblis dedi ki: Senin izzetine kasem olsun ki mutlaka insanların tamamını azdıracam!”¹¹⁰⁴ ve “İblis dedi ki: Rabbim! Beni saptırmana karşılık mutlaka yeryüzünde günahları onlara süsleyeceğim ve onların tamamını şüphesiz azdıracam!”¹¹⁰⁵ ayetleri Allah'ın kullarına göre maslahatı yaratmasının vâcip olmadığına delildir. Zira bu ayetlerde İblis, insanları kandırmak, azdırmak, saptırmak ve kalplerine vesvese vermek için Allah'tan pek uzun bir zaman için izin istemiş, Allah da istediği mühleti ona tanımıştır. İblis'in insanları hak yoldan alıkoymak ve azdırmak için apaçık isteği ve birçok insanın İblis'in oyununa dâhil

¹¹⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/199-200.

¹¹⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/75-76, 103; 9/38-39, 47, 114; 11/167; 17/16, 68; 27/101. Eş'ârîler, Mâtürîdîler ve Mu'tezîlilerin aslah, hüsün-kubuh ve ilâhî fiillerde hikmet hakkındaki düşünceleri ve bu konular etrafındaki tartışmalar, birinci bölümde ele alındığından bu bölümde Râzî'nin tefsirinden hareketle onun kendi fikirleri üzerine yoğunlaşılacaktır.

¹¹⁰³ el-A'râf 7/16.

¹¹⁰⁴ Sâd 38/82.

¹¹⁰⁵ el-Hicr 15/39.

olacağını bilmesine rağmen¹¹⁰⁶ Allah'ın buna izin vermesi küfre imkân tanınması anlayışına yol açmaktadır. Şayet Allah kulların menfaat ve faydasını gözetiyor olsaydı şeytana verilen bu mühlet tanınmaz ve onun insanlığı ifsât etmeye yarayan bu gücü ona verilmezdi. Ayrıca Allah'ın, kullarının İblis'in iğvası ve aldatmasına uymaması için peygamberler göndermesi ve buna rağmen dünyaya gönderilen bazı nebileri öldürmesi, İblis ile birlikte insanlığı isyana, küfre ve batıla çağıran her türden şeytanlaşan insanları hayatta bırakması, kullarının maslahatını gözetmediğine delildir. Aksi olsaydı halkı dine irşad eden büyük veliler, muhakkikler, âlimler gibi kişiler hayat serüveninde baki bırakılır, azdıran ve saptıranlar helak edilirdi. Ayrıca İblis'e kıyamete kadar mühlet verilmesi, onun Allah'ın affından ve cennetinden umudunu tamamen yitirmesine yol açmış ve onu küfür, günah ve çirkin eylemlerinde daha cüretli hale getirtmiştir. Ancak Allah İblis'e verilen bu ekstra mühlet ile onun çekeceği azabı artmıştır. Sonuç olarak, İblis aldığı özel izinle, kâfir ya da mümin herkesin kalbinde haramı hoş gösterip çirkin güzelleştirir ve o fiilde nefse hoş gelen lezzet ve güzellikleri durmadan hatırlatıp durur. Bu anlamda Râzî'ye göre Allah, kâfirden küfrü yaratmayı, onu dinden alıkoymayı ve haktan saptırmayı irâde etmektedir.¹¹⁰⁷

Şayet Allah'ın fiilleri, kulların din ve dünyevî bir takım fayda ve maslahatlarını zorunlu olarak gözetme şartına muallal olsaydı “*Sana, Rabbinden indirilen ayetler, şüphesiz onların birçoğunun azgınlık ve inkârını daha da artıracaktır.*”¹¹⁰⁸ ve “*Kalplerinde münafıklık ya da kâfirlik hastalığı bulunanlara gelince, inen her bir ayet onların küfürlerine küfür katıp, artırır. Sonunda onlar kâfirler oldukları halde ölüp giderler.*” ayetlerinde¹¹⁰⁹ geçtiği üzere O, kâfirlerin dalalet ve küfürlerinin artacağını bile bile bunu yapmazdı.¹¹¹⁰ “*Dediler ki: ‘Şayet Rahmân dileseydi, bunlara tapmazdık!’ Oysa onların bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar vehimde bulunup ancak yalan söylüyorlar.*” ayeti¹¹¹¹ ise her ne kadar akıl ve tabiatları gereği insanların kendi fiil ve hükümlerinde faydayı esas aldıklarını bildirse bile Allah için bunlar geçersizdir. Ayrıca kullara nazaran hiçbir şey Allah'a zarar veremez ve O, hiçbir şeyden de istifade etmez. Son verilen ayette

¹¹⁰⁶ Bk. “Şüphesiz İblis'in insanlar hakkındaki tahmini doğru çıktı. Zira inanan bir kısım dışında çoğunluk ona uyup gitti.” es-Sebe 34/20.

¹¹⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/66, 89; 14/33-34; 19/147-149.

¹¹⁰⁸ el-Mâide 5/64.

¹¹⁰⁹ et-Tevbe 9/125.

¹¹¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/38

¹¹¹¹ ez-Zuhrûf 43/20.

açıkça ifade edildiği üzere kulların gayb meselelerinde hiçbir bilgilerinin olmadığına vurgulanmasına rağmen Allah'ın fiil ve hükümlerinde bir maslahatı gözetmesi gerektiğinin iddia edilmesi imkân dâhilinde değildir.¹¹¹² Ayrıca “*Onlara balıklar cumartesi günü sürüler hâlinde su yüzünde akın akın geliyorlardı. Bugün dışındaki günlerde ise balıklar gelmiyorlardı.*” ayetinde¹¹¹³ Yahudilere avlanmanın yasak olduğu Cumartesi günü balıkların akın akın geleceğinin ve onların günaha düşeceklerinin bilgisi Allah katında bilinen bir şeydir. Şayet aslaha riayet gerekli olsaydı Allah'ın, o günde balıkları imtihan için özellikle oraya göndermeyip Yahudilerin küfür ve masiyete düşmesine mani olması gerekirdi.¹¹¹⁴ “*Kendilerine nimet verdiğin kişilerin yoluna ilet.*” ayetinden¹¹¹⁵ anlaşılacağı üzere şayet doğru yola iletme aslahdan ötürü farz olsaydı bu bir nimet sayılmazdı. Zira yapılması mecbur olunan bir şeyin yapılması nimet mukabilinde görülmemektedir.¹¹¹⁶ Bu nedenlerle bu ayetler Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını göstermektedir.

Bütün bunlara ilave olarak Râzî'ye göre Allah herhangi bir garazdan dolayı bir eylemde bulunmamıştır. Aksi durumda O, bu gaye ile tamamlanmış olurdu ki başkasıyla tamamlanan bir şey zâtı itibariyle nâkis demektir. Bu durum Allah için muhâldir. Şayet O'nun fiilleri kendisine dönük olmayan, ancak başkasına râci bir maslahat ile muallel olabilir denilirse, bu da O'nun için muhâldir. Zira bu durumda başkası için düşünülen maksadın elde edilmesi Allah için amaç olamaz ve böylece o maksad bir tesir etmez. Bir garaza binaen bir eylemde bulunan kimse, o fiilin vasıtalığı olmaksızın o amacı elde etmekten aciz olur. Allah acizlikten de muhâldir. Ayrıca Allah, bir amaca binaen bir eylemde bulunmuş olsaydı; bu garaz için ya kadim olur ya da kadim olmaz denebilir. Kadim olduğu varsayıldığında ona yapışan fiilin de kıdemi gerekir. Kadim olmayan durumda ise muhdes olur ve bir maksada binaen yapılan o fiilin başka bir maksattan dolayı da yapılması gerekir. Bu da teselsülü gerekli kılacağından muhâldir. Yine Allah bir maksattan ötürü bir iş yapmışsa mutlaka bu gaye kulların maslahat ve faydalarını gözetme amacı ile olacaktır. Ancak yaratıcının bu eylemi yapması maslahat şartına bağlı

¹¹¹² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 27/176-177. Râzî'nin tefsirinde Allah'ın yapıp ettiklerinde kulların maslahat ve faydasını gözetmesinin zorunlu olmadığını beyan eden diğer bazı yerler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/50; 14/102-103; 27/182-183.

¹¹¹³ el-'A'râf 7/163.

¹¹¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/32.

¹¹¹⁵ el-Fâtiha 1/7.

¹¹¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/210.

olduğunda, o zaman Allah'ın kullar hakkında mefsetet olabilecek herhangi bir şeyi yapması imkânsız olacaktır. Fakat Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kimseyi mükellef tuttuğunun vaki olduğunun bilinmesiyle kul için mefseteti var ettiği ortadadır.¹¹¹⁷

Peki kullarının fayda ve menfaatının gözetilmesi Allah'a zorunlu olmamakla birlikte O'nun kullarına dönük yapıp ettiklerinde bir maslahat yok mudur? Râzî'ye göre her ne kadar bunlar O'na zorunlu olmasa bile "*Ardından elbette onu açıklamak bize ait bir iştir.*" (el-Kıyâmet 75/19) ayeti, Allah'ın lütuf, ihsan ve va'd/sözü gereği bazı şeyleri yapmakta ve tefaddülen kullarını gözettiğini¹¹¹⁸ göstermektedir. Buna göre âlemde yaratılmışların fayda ve maslahatlarını ihmâl etmeyen ve onları başıboş bırakmayan hakîm bir müdebbir¹¹¹⁹ bulunmakta ve O'nun mahlukâtlar hakkındaki ilk gayesi, kullarına ihsanda bulunup cömert davranmaktır.¹¹²⁰ Nitekim "*İmansızlar çirkin bir eylemde bulduklarında: "Atalarımızı da böyle yaparken gördük; aslında Allah da bunu böyle emretti" derler. Sen de ki: 'Muhakkak Allah, hiçbir zaman çirkin eylemleri emretmez'. Yoksa, Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"*" ayeti¹¹²¹ istikrâ yani Allah'ın kullarına dönük hükümlerinin tek tek incelemesi yapıldığında O'nun, kullara faydalı olan şeyleri emrettiğini, zararlı olan şeyleri yasakladığını ve her şeyin Allah'ın hikmetiyle meydana geldiğini göstermektedir.¹¹²² Buna göre şer'î hükümlerin medârı/dayanağı yaratılmışların maslahatını gözetmektir.¹¹²³ "*De ki: Allah'ın kulları için yarattığı ziynetleri, temiz ve rızıkları haram kılan kim?"*" ayetinin¹¹²⁴ muktezası insanoğlunun ziynet olarak kullandığı, güzel bulunan ve faydalı olan her şeyin helalliyetini gerektirmektedir. Buna göre bir şeyde sırf fayda varsa ya da faydalı taraf baskın ise onun hükmü helal, bir şeyde sırf zarar varsa ya da zarar tarafı baskın ise onun hükmü bunun haramlık ve ondan sakınılmasının gerekli oluşudur. Lezzet, fayda ve menfaatta asıl olan bunların helal ve mubah oluşlarıdır. Allah kulların maslahatını en iyi bilip ona göre belirleyendir. Bu ayet gündelik hayatta sınırsız hükümde ilke olarak mahza fayda ve zarar dengesine göre eşyanın helal ya da haram olması noktasında bir hükmün bulunacağına

¹¹¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/142; 3/85-86; 5/104-105; 12/180; 14/102-103; 25/29; 32/42.

¹¹¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/199.

¹¹¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/77.

¹¹²⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/66.

¹¹²¹ el-'A'râf 7/28.

¹¹²² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/47; 26/148.

¹¹²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/217.

¹¹²⁴ el-'A'râf 7/32.

delil olmaktadır.¹¹²⁵ “Onlara tayyip, hoş ve temiz olan tüm yiyecek ve içecekleri helâl, pis ve kötü olan şeyleriyse haram kılmaktadır.” ayeti de¹¹²⁶ aksini ifâde eden başka bir delil bulunmadıkça insan fitratının hoşlanmadığı her şeyde esas olanın haram, insan tabiatının hoş addettiği ve yaratılıştan lezzet hissettiği her şeyde de esas olanın helal olduğunu gerektirmektedir.¹¹²⁷

Râzî'nin aslah konusunda verdiği örneklerden biri de Eyyûb peygamberin kıssasıdır. Kur'ân'da aktarıldığına göre Eyyûb'un (a.s), sâlih ve muttaki bir kul olmasına rağmen birçok sıkıntılarla yüzleşmesinin bir hikmeti var mıdır, yok mudur? Bunca imtihan bir hikmetten dolayı ise onun öncesinde bir suç işlemediği ve sınamanın o suç karşılığında olmadığı ortadadır. Şayet sıkıntılar Eyyûb'un (a.s) mükâfat ve derecesinin yükseltilmesi amacıyla olduysa Rahîm ve Hakîm olan Allah, bu yorucu hastalık, acı ve kederleri vasıta kılmaksızın da ona vermeye kadirdir. Kısaca bu belâ ve hastalıklarda herhangi bir fayda yok demektir. Bu durum Allah'ın fiillerinin, maslahat-ı celb ve mefsedeti def etmeye bağlanmaktan münezzehe olduğuna delâlet etmektedir.¹¹²⁸ Ayrıca mükellef kul, dünyada yaşadığı sürece bir iş karşılığında ücretle tutulmuş bir kimse gibidir. Belli bir ücret karşılığında kiralanan bu kimse, vazife olarak verilen işi yaparken, ücretinin tamamının ona peşin verilmesi doğru değildir. Zira kul, ücretini peşin aldığı vakit vazifeli olduğu işinde fazla gayret göstermez. Ancak ücretin alınma yeri dünya değil de âhiret yurdu olduğu kavranıldığında vazifesindeki heyecan ve gayreti bu nispetle fazlalaşır. Buna ilaveten dünyada âlim ve zâhid kimselerin keder ve sıkıntılarla boğuştukları, günahkar, kâfir ve cahil kimselerin de farklı farklı sevinç, haz ve lezzetler içinde oldukları görülmektedir.¹¹²⁹

Bu nedenlerle Allah'ın fiil ve hükümlerinde kulların fayda ve menfaatını gözetmesi ve kulun ibadetine karşılık sevâp/mükafat vermesi vâcib/zorunlu değildir. Zira Bakara suresi 2/21 ile 22. ayetlerinden anlaşıldığı üzere O'nun, kullarını yoktan var etmesi, gökten yağmur indirip onlara çeşitli nimetler bağışlaması, yeri döşek ve göğü bir bina inşa etmesi

¹¹²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/53, 109; 20/93. Râzî bu ayeti kıyasın meşruiyetine delil sunmak için kullandığı görülmektedir. Bu ayetten yola çıkarak kendisinde fayda ya da zarar bulunan bir işte hükme gitmek, hakkında nass bulunan hükümlerden elde edilen verilerle kıyasen buna ulaşmanın mümkün olacağına bir argümandır.

¹¹²⁶ el-'A'râf 7/157.

¹¹²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/21-22.

¹¹²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/187.

¹¹²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/17.

ibadetle meşgul olmamızı gerektirmektedir. Bu durumda mükellefin kulluğuna karşılık Allah'ın ona mükafat vermesi zorunlu değildir.¹¹³⁰ Aynı durum tövbede de mevcuttur. Allah tövbeleri kabul edeceğini vadetmiştir.¹¹³¹ Buna göre Allah, tefaddülen yani lütuf ve ikramıyla kulların tövbelerini kabul etmektedir. Bu ona vâcip değildir.¹¹³² Allah'ın aslaha riayeti vâcip olmadığı gibi “*Bana verdiğiniz sözünüzü yerine getirin ki, ben de sözümü yerine getireyim. (vadettiklerimi vereyim).*” ayetinden¹¹³³ yola çıkarak Râzî, Allah'ın ahbine uymasının da vücûbiyet gerektirmediği düşüncesindedir. Zira önceki ayetlerde İsrailoğullarına olan nimetlerin aktarılıp ahde vefanın bu ayette onlara bağlanması, önceki nimetler münasebetiyle kulluk ahbine vefanın lüzumuna işaret etmektedir. Bu durumda ibadetleri yerine getirmek aslında geçmiş nimetler nedeniyle vücûbiyet olan şeyi yerine getirmektir ve bunun ifâsı başka bir gerekliliği zorunlu kılmamaktadır. Aksi durumda yaratıcı için teselsül gerekmiş olur. Bu nedenle mükellefiyetlerin yapılması karşılığında Allah'ın kullarına mükâfat vermesi gerektiği iddiası yanlıştır.¹¹³⁴ Aslında Allah dilerse tefaddülen bunu yerine getirir. Ancak bunun zorunlu olduğunun dile getirilmesi mutlak kudret sahibi bir yaratıcı düşüncesine ciddi zarar vereceğinden Râzî, buna şiddetle karşı çıkmaktadır.

Aslah konusunda Râzî'nin tefsirinde fikirleriyle en yoğun şekilde mücadele ettiği grup/mezhep şüphesiz Mu'tezile'dir. Nitekim Râzî, En'âm suresi 6/125 ayetinin tefsirinde Mu'tezile ile bu mesele etrafında sert bir tartışma içerisine girer ve bu ekolü Allah'ın düşmanları olarak niteleyerek onların bazı görüşlerini aktarır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin iddiası Allah'ın, kullarının maslahatına riayetinin ve onların yapmış olduklarına karşılık onları mükâfatlandırmasının vâcip olduğudur. Râzî, onların “Eğer bunu vermezsen, ilah olmaktan çıkar rubûbiyyetten uzak, sefiher cümlesinden olursun.” dediklerini aktarır. Ayrıca Mu'tezile'nin bir kişinin yetmiş sene küfür hayatı yaşayıp ardından hayatının sonuna doğru kalpten iman edip kelime-i şehâdeti söyleyip ölmesi

¹¹³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/79.

¹¹³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 22/20.

¹¹³² Râzî bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Bir şeyi yapmaya zorunlu olmak onun yapılmamasında zemmi gerektirmektedir. Bu durumda Allah, şayet tövbeyi kabul etmezse kınanmayı gerektirir. Bu muhâldir. Ayrıca kabul etme fiiliyle kemâle erme durumu olmaktadır. Bir şeyle kemâle eren nâkısdir. Bilhassa Tevbe suresi 9/204 ayetinde Allah tövbeleri kabul ettiğini bildirerek kendisini övmektedir. Tövbeyi kabul zorunlu olsaydı, O bunla kendisini medh etmezdi. Zira gerekli olan bir şeyi yapmak övgü ve ta'zimi gerektirmez.” Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/147; 17/125; 27/25, 145.

¹¹³³ el-Bakara 2/40.

¹¹³⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/37.

halinde Allah'ın o kimseye milyonlarca sene muazzam nimetler ve yüksek dereceler vereceğini iddia ettiklerini söyler. Şayet Allah, bu nimetleri o kuldun bir anlık bile kesse o kul, “Allah'ım! Sakın ha sakın! Bir an bile olsa bu nimetleri kesme. Zira sen bir an için bile olsa bunu yaparsan, o zaman ulûhiyyet vasfından uzaklaşmış olursun!” der. Buna göre dünyada kulun bir an bile olsa imana yönelmesi, Rabbine cennet nimetlerini sınırsız bir zaman dâhilinde kuluna ulaştırmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca yaratıcının bu sorumluluktan kurtulması da mümkün değildir. Râzî'ye göre melek ve peygamberlerin dahi Allah'tan alacaklı bir hakkı bulunmaktadır. Ayrıca Allah'tan kullarına ulaşan her türlü ödül Allah'ın bir lütuf ve ihsanıdır. Râzî, aslah meselesinde meşhur olan üç kardeş problemini kendi ekol sistemlerinde kul ve Rabbi arasında bu türden bir diyalogun olamayacağı bağlamında ele alır. Ona göre aciz bir kulun mutlak kudret sahibi rabbine “Neden bunu yapmadın?”, “Niçin bunu yaptın?” şeklindeki itirazvari cümleler kurabilmesi imkân dâhilinde değildir.¹¹³⁵

Râzî bu görüşlerinden hareketle, bunlarla tutarlı bir düşünce olarak Allah'ın, taşıyamayacağı yükü (Teklîfu mâ lâ yutâk) kullarını sinamasını caiz görür. Ona göre bunun en açık delili Allah'ın inkâr edeceğini önceden bildiği kimselere iman etmelerini emretmesidir. Râzî'ye göre böyle bu türden bir emirde kulun maslahatına dair herhangi bir fayda yoktur. Zira böyle bir teklif ile meydana gelen fayda sadece azabı gerektirmekte ve onun artmasını sağlamaktadır.¹¹³⁶ Örneğin Allah, ezel ilminde Firavun'un iman etmeyeceğini bilmektedir. Allah bunu bildiğine göre, Firavun'un iman etmesi O'nun, değişmez ilmine aykırılık teşkil eder. Bu bilgiye rağmen onun imanla sorumlu tutulması ve Hz. Musa'nın (a.s) ona tebliğde yumuşak davranmasının öğütlenmesi ve Firavun'da bunun etkili olamayacağını bile bile Allah'ın ona davet etmede alabildiğine iyi davranmasını emretmesi¹¹³⁷ Firavun'un altından kalkamayacağı bir şeyle mükellef kılındığını göstermektedir. Bu anlamda Râzî “Allah'ın azap sözü insanoğullarının çoğusuna kesinleşmiştir. Zira iman etmeyecekler.”,¹¹³⁸ “Ebû Leheb'in elleri kurusun. Kurudu da!”¹¹³⁹ ve “Onu her açıdan yapayalnız yaratıp ardından geniş mal, mülk ve gözü önünde duran çocuklar verdiğim, nimetleri kendisi için önüne serdiğim o kişiyi bana

¹¹³⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/150-153.

¹¹³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/75-76.

¹¹³⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 22/52.

¹¹³⁸ Yâsîn 36/7.

¹¹³⁹ Tebbet 111/1.

birak! Utanmadan verdiğim nimetleri artırmamı umar. Hiç heveslenmesin, hayır! Zira ayetlerimize karşı tam bir inatçıydı. Onu sarp bir yokuşa süreceğim!” ayetlerini¹¹⁴⁰ görüşlerine delil olarak sunar.

Firavun’da olduğu gibi Ebû Leheb’in de iman etmeyeceğinin bile bile imanla yükümlü olması, ayetlere ve tebliğe muhatap olması onun üzerine imkânsız olan bir şeyin yüklenmesidir. Ebû Leheb’in iman etmeyeceğine dair Allah’ın bilgisinin bulunmasıyla birlikte ayrıca ona iman etmenin yükümlü tutulması aynı durumda iki zıd durumun birleştirilmesini gerektirmektedir. Zira henüz yaşıyorken aynı mesajlar içinde hem cehenneme sürüleceği ona bildirilmiş hem de imanla yükümlü tutulmuştur. Bu durumda iken Ebû Leheb’in iman etmesi, Allah’ın ilim konusunda hem bilgisizliğe hem de yalancı konuma düşmesini gerektirecektir. Bundan dolayı hem Allah’ın cehl sıfatıyla vasıflanması ve yalancı olması hem de mevcut şartlara göre Ebû Leheb ve benzeri kişilerden imanın vuku bulması muhâldir. Bütün bunlara ilaveten Allah, ezeli ilmiyle iman etmeyeceklerini bildiği kimselere Kur’ân’ın birçok yerinde iman etmelerini teklif etmiştir. Bilindiği üzere iman, Allah’ın haber verdiği şeylerde O’nu, tasdik etmektir. Buna göre bu kişilerin asla iman edemeyecekleri konusu da Allah’ın iman kapsamında haber verdiği şeylere dâhildir. Bu durumda bunlar kendilerinin asla iman edemeyeceklerine iman etmekle de mükellef tutulmuşlardır. Ayrıca meydana gelebileceği bildirilen bir şeyin vuku bulmasının sağlanmaya çalışılması “*Allah’ın kelâmını/hükmünü değiştirmek istiyorlar.*” ayetinde¹¹⁴¹ belirtildiği üzere Allah’ın kelâmını değiştirmeye yönelik bir durum arz eder ve bu durum nasla yasaklanmıştır. O vakit onların iman etme çabası yine O’nun hükmünü değiştirmeye çalışmaktır. İman etme çabasını bırakmak da mutlak kudretin emrine muhalefet etmek demektir. Bu durumda kul hem yapmak hem yapmamak ile emredildiğinden her anlamda bir kınamaya maruz kalmaktadır.¹¹⁴² Bütün bu sebeplerden dolayı kulların güç getiremeyeceği şeylerle mükellef tutulması Râzî’ye göre caiz ve vakidir.¹¹⁴³

¹¹⁴⁰ Müddessir 74/11-17. Râzî’nin teklifu mâ lâ yutâk kapsamında delil olarak işlediği diğer ayetler için bk. el-Bakara 2/145, 286.

¹¹⁴¹ el-Fetih 48/15.

¹¹⁴² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/39-41; 4/29, 113; 7/128-129, 173; 8/122; 10/55-56, 117, 134; 14/65-66, 118; 27/27; 28/57; 32/157.

¹¹⁴³ Râzî, Bakara suresi 2/286 ayetinde geçen “Allah, gücünün yetmeyeceği şeyle kimseyi sorumlu tutmaz.” kısmının müminlerin sözü olduğunu Allah’ın bir va’di olmadığını düşünmekte ve bu ayetle birlikte Bakara suresi 2/185, Nisâ suresi 4/28 ve Hac suresi 22/78 gibi ayet pasajlarını mezhebi ilke ve aktarılan gerekçelerden ötürü tevil etmektedir. Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 8/121-123; 15/135.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ayetinde¹¹⁴⁴ geçen عَلَى/alâ harf-i cerrinin Allah üzerinde vücûbiyet gerektirdiği ortadadır. Bu durum, canlılara rızık vermesinin Allah'a bir gereklilik olduğunu göstermektedir. Râzî bunu, "Allah'ın va'di, fazıl ve ihsânı bakımından bir vâciptir." şeklinde tevil ederek¹¹⁴⁵ buradaki zorunluluğun, O'nun ilim sıfatının bilmeyi, Hakîm vasfının da hikmeti gerektirmesi gibi Rezzâk ismiyle ilintili bir durum arz ettiğini düşünmektedir. Ayrıca Allah'ın yapıp ettiklerinde ve vaz' ettiği hükümlerde kulların maslahatını gözetmesinin O'na vâcip olmadığına inanmak yaratıcının hakîm olmasıyla da bir çelişki arz etmemektedir. Zira bu anlayışa göre Allah'ın Hakîm vasfıyla nitelenmesi O'nun eşyâdaki iş ve oluşların neticelerini bilen biri olması manasına hamledilmiştir.¹¹⁴⁶ Bu durum, Râzî'nin hikmet kavramını ilim kelimesiyle paralel ve bu anlamı mündemiç ele almasıyla uyumluluk arz etmektedir. Ayrıca gerek çocuk gerek yetişkin olsun çekilen elemeler, maruz kalınan musibetler, yapılan iyi işler ve menhiyâtta sakınma neticesinde mükafatın Allah tarafından verileceği de inkâr edilmemektedir. Mu'tezile ile aralarındaki temel fark kullara bir karşılık vermenin Allah üzerine bir mecburiyet arz etmediğidir.¹¹⁴⁷ Bu anlamda Râzî'ye göre uzun ömrü boyunca Allah'a ibadet eden kul, O'ndan bir lütuf olmak üzere mükafatlandırılır. Bu, O'na vâcip değildir. Zira mükellefe bağışlanan onca nimete karşılık kul ne kadar şükürde bulursa bile bu o lütuf ve ihsanlara kâfi gelmez. Ayrıca bir kimse, kendisine verilen ihsanlardan ötürü Allah'a ne kadar teşekkür etse de bu nimetleri lütfedenin bunu arttırması gerekmez. Ancak arttırırsa bu kula dönük bir lütuf ve ihsan olur.¹¹⁴⁸ Bu nedenle Allah ne irade edip takdir ediyorsa o şey, hikmet ve fayda şartına bağlanmaksızın, O'nun üzerine bir vücûbiyet atfedilmeksizin güzel ve iyidir.¹¹⁴⁹ O'nun kullarına yaptığı her şeyde bir maslahat, hikmet bulunur.¹¹⁵⁰ Allah yapıp ettiklerinde bâtil ve abesten münezzehtir. O, mülkü ve hükümdarlığında tam tasarruf sahibi olduğundan O'nun bütün hükümleri doğrudur.¹¹⁵¹ Bu anlamda Allah her ne fiil ve eylemde bulunuyorsa tamamı hikmettir, maslahattır.

¹¹⁴⁴ "Yeryüzünde kıvıldaayan tüm canlıların rızığı ancak Allah'a aittir." Hüd 11/6.

¹¹⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/149.

¹¹⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/188-189; 11/182.

¹¹⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/157.

¹¹⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/58.

¹¹⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 17/10.

¹¹⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/137.

¹¹⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/114.

3.2.2.3. Hüsün-Kubuh

Râzî'ye göre eşyâda hüsün ya da kubuh zatî değildir. Eşyâda ya da kulların yapıp ettiklerinde iyi veya güzellik ancak Şâri'in bildirmesiyle bilinebilir. Bir bakıma din bir konu hakkında hüküm koymadan önce işin hüsün ya da kubuhu yoktur. Hüsün ve kubuhun var edeni, Allah'tır.¹¹⁵² Râzî'ye göre *الْأَمْرُ وَالْأَمْرُ* ayeti¹¹⁵³ çirkin ve kötü olanın kendisinde var olan bir nedenden dolayı "kabîh", güzel ve iyi olanın da kendisinde mevcut bulunan bir sebepten ötürü "hasen" sayılmasının uygun olamayacağını bildirmektedir. Zâtı itibariyle kendisinde mevcut bulunan bir nedenden dolayı kötü olan çirkin ya da güzel olan iyi olsaydı o vakit Allah'ın onu ancak bu özelliğe haiz olmasından ya emretmesi ya da yasaklaması mümkün olurdu. Bu durumda Allah istediği tarzda yasaklama ya da emretme eyleminde bulunamaz oluşuyla kayıtlanmış olurdu. Bu ayet ise bu durumun aksini yani Allah'ın dilediğini dilediği şekilde emredebileceğini ifade etmektedir.¹¹⁵⁴ Allah kulların var edeni olduğundan, O'nun dilediği şekilde bütün istekleri güzel ve yerindedir. Başka bir ifade ile Allah *لَهُ الْخَلْقُ* ilkin yaratmanın kendisine mahsus olduğunu belirtmekte ardından *وَالْأَمْرُ* emr'in de ona ait olduğunu aktarmakla yapıp ettiklerinin güzel olmasının insanların yaratıcısı ve var edicisi olmasına bağlandığını göstermektedir.¹¹⁵⁵

Nitekim Râzî "*Allah dilediğini bağışlar, dilediğine de azap eder.*" ayetinden¹¹⁵⁶ yola çıkarak ulûhiyetinin hikmeti gereği Allah'ın bütün âsi ve kâfirleri cennete koyabileceğini, kendine yakın kulları, mukarrebûnu, siddıkları, zâhid ve âbidleri de cehenneme atabileceğini düşünür.¹¹⁵⁷ Bu ayet O'nun mutlak kudreti gereği yaptıklarından ötürü kendisine itiraz edilemeyeceğine delildir. Bu durumda Allah tüm mukarreb kullara azap da etse bütün firavunlara merhamet de etse bu yine güzeldir. "Allah'ın kâfirlere merhamet göstermeyip onları bağışlamayacağı, peygamberler ve meleklerle de azap etmeyeceği dinde sabit olan bir durum değil midir?" şeklindeki itiraza ise Râzî'nin cevabı şöyledir; "Allah dilerse yapar ve O'na hiçbir şekilde itiraz edilemez. Ancak bu ifade -son derece açık olarak- yüce yaratıcının bunu yapacağını ya da yapmayacağını

¹¹⁵² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/29; 17/134.

¹¹⁵³ "Bilesiniz ki emir ve idare yetkisi, yaratma da yalnız Allah'a aittir." el-'Arâf 7/54.

¹¹⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/101.

¹¹⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/103.

¹¹⁵⁶ Âl-i 'Îmrân 3/129.

¹¹⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/113.

gerektirmemektedir.”¹¹⁵⁸ Nitekim Allah’ın hikmetine yakışan, O’nun iyilik yapan ile kötülük yapanı bir kefede tutmamasıdır. Bu anlamda Hakîm olan Allah’ın, kötülük yapana azap etmesi uygun olduğu gibi, iyilik yapan kişiyi de mükâfatlandırması yerindedir. Bu durum O’nun hikmetine daha uygun ve rahmetine daha yakındır.¹¹⁵⁹

Râzî’ye göre, yaratılmış insanların ilkinden sonuna kadar hepsi bir araya gelip, hüsün ve kubhun akılla belirlenebileceğine hükmetmeler bile onların bu hükmüne arız olan şüphelerden sıyrılmaları imkân dâhilinde değildir. Zira Allah zat ve sıfat bakımından vâcibu’l-vücuttur ve fiillerinde bir müessir ve müreccihten aridir. Şayet fiillerine tesir ya da tercih ettirici herhangi bir şey olsa idi o halde bunlara muhtaç olmak zorunda olurdu. Bundan dolayı Allah’ın yaratmasına itiraz edilemez ve onun eylem ve hükümlerinde “niçinlik” söz konusu değildir.¹¹⁶⁰ Buna göre sâlih amel Allah emrettiği için sâlih addedilen şeylerin yapılmasıdır. Örneğin “Allah mutlak surette sizlerin bir inek kesmenizi emrediyor.” ayetinden¹¹⁶¹ anlaşılan hayvanları boğazlamak ve bu surette onlara acı vermek Allah emrettiği zaman güzel ve iyidir. Zira Allah mevcudâtın yegane sahibi ve kendisine herhangi bir itirazın yapılamayacağı yegane zattır.¹¹⁶² Şayet aynı eylem Allah tarafından şer‘an yasaklanmış olsaydı o halde o fiil sâlih olarak nitelendirilemezdi. Buna göre Mu‘tezile’nin iddia ettiğinin aksine varlık ve fiillerde salâh ve fesâd bunların ayrılmaz vasfı değildir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’ye göre eşyâ ve eylemlerin kötü ya da iyi oluşunu belirleyen, onların kendilerinde bulunan ayrılmaz vasıflarıdır. Özü olarak iyi olan iyidir, kötü olan kötüdür. Şer‘î delil olmaksızın akıl bunları kavrar. Bu anlamda bir şeyin yasaklanıp emredilmesi buna bağlıdır. Râzî buna şiddetle karşı çıkmaktadır.¹¹⁶³ Örneğin, yalanın mahiyeti hakkında o Mu‘tezile ile tartışır. Nitekim Mu‘tezile’ye göre yalanın kötü ve çirkin oluşunun sebebi bizzat yalan oluşundandır. Râzî’ye göre ise yalanı kabîh kılan şey gerek insanoğlunun gerekse dünyanın maslahat ve faydalarını yani düzenini ihlal edip bozan bir yapı arz etmesidir. “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.” ayetinden¹¹⁶⁴ ortaya çıkan fâsığın

¹¹⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 8/192-193.

¹¹⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 5/180.

¹¹⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/216-217; 7/128; 10/66.

¹¹⁶¹ el-Bakara 2/67.

¹¹⁶² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/106.

¹¹⁶³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 25/30; 10/61-62; 14/46-47.

¹¹⁶⁴ Hucurât 49/6.

sözünün hemen kabul edilmemesinin gerekçesi onun sözlerinin çoğu zaman yalan olabileceği ve buna uyulması neticesinde pişman olunacak bir işin yapılabilme ihtimalidir. Bu durumda Allah'ın yalanı yasaklamasının nedeni onun fayda ve menfaatları ortadan kaldırıp ihlal etme ihtimali ve bu nedenle zarar olan şeylere sebep olabilmesi durumundandır.¹¹⁶⁵

Râzî'ye göre “*Gerçek şu ki: Rabbin, halkı dinî gerçeklerden habersiz bir memleketi, kendilerine doğru yolu gösteren uyarıcılar göndermeksizin haksız yere onları helâk edici değildir.*” ayeti¹¹⁶⁶ hakkında şer‘î bir delil olmadan herhangi bir hüküm hakkında bir farziyyetin olamayacağına ve salt aklın bir konuda bir hükme ulaşım bunların farz ya da haram oluşuna delil getiremeyeceğine işaret etmektedir. Bu manada Mu‘tezile'nin aksine Allah bir uyarıcı göndermedikçe herhangi bir kul, hiçbir şeyden ötürü ahirette azaplanmayacaktır.¹¹⁶⁷ *فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ*¹¹⁶⁸ ayetinde bulunan beyyinât/açık deliller lafzı içinde birçok anlam barındıran çoğul bir kelimedir. Burada ilahi va‘îd/tehdid, her türden beyyinenin var olması şartına bağlanmıştır. Bilindiği üzere şer‘î bilgi gelmeden önce bu tür beyyineler bulunmamaktadır. Bu durum şeriat gelmeden kullara herhangi bir şeyin vücûbiyet arz etmemesini gerektirmektedir.¹¹⁶⁹

Râzî'ye göre “*(Bir topluma) Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.*” ayeti¹¹⁷⁰ de nimet verene şükretmenin gerekliliğinin aklen değil şer‘î bilgi ile olacağını göstermektedir. Bu ayetin hükmüne göre bir şeyin gereklilik arz etmesi o şeyin yapılmamasına karşı tespit edilen ceza ile mümkündür. Buna göre dini bilgiden önce cezâ mümkün değildir. Râzî burada bir itiraza binaen bu konuyla alakalı detaylı açıklamalarda bulunur. Hüküm koyma ya da hükmü kavrama noktasında salt şer‘î bilginin gerekli oluşu zayıftır zira “Aklın bir gereklilik sunamaması dolaylı olarak şer‘î bilginin de vücûbiyeti sağlayamamasını gerektirmektedir. Bu batıl olduğuna göre diğeri de batıldır.” itirazına Râzî bazı cevaplar arar ve kısaca şunları söyler:

“Allah tarafından gönderildiğini iddia eden biri, mucizeler ortaya koyarak kendisinin peygamber olduğunu iddia ettiğinde buna şahit olanların anlattıklarını dinlemeleri

¹¹⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/176-177.

¹¹⁶⁶ el-En‘âm 6/131.

¹¹⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/162.

¹¹⁶⁸ “Bunca açık deliller size geldikten sonra yine de yan çizerseniz...” el-Bakara 2/155.

¹¹⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/180.

¹¹⁷⁰ el-İsrâ 17/15.

ve ona tabi olmaları vâcip midir, değil midir? Şayet vâcip değilse peygamberlik müessesesi çöker. O vakit ittiba vücûbiyet arz ediyorsa bu ya aklen ya da şer‘an gereklidir. Şayet aklen gereklilik arz ediyorsa o vakit “aklî vücûbiyeti” sabit olmuş olmaktadır. Aksine bunu gerektiren şer‘î gerekliliktir dersek, bu da batıldır. Zira bu durumda şer‘î gerekçe iddia sahibinin bizzat ya kendisi ya da başkası olur. İlki batıldır. Çünkü iddia sahibinin kendisiyle kendisini temellendirmesi muhaldir. Şayet şer‘î gerekçe kendisi dışında bir şey olursa durum yine aynı şeyi gerektirecektir. Bu durum teselsül ya da devir gerektirecektir ki bu da muhâldir. Ayrıca şer‘î bilgi ile bazı eylemlerin farz, bazılarının da haram kılınması “Şunu yaparsan ya da yapmazsan cezalandırılırsın.” denilmesinden başka bir şey değildir. Bu durumda kulun o cezadan sakınması kendisine ya farz olur ya da olmaz. Şayet onun o cezadan sakınması ona farz olmazsa vücûbiyet anlamı sabit olmaz. Bununla birlikte diğer ihtimal de batıldır. Şayet kulun cezadan sakınması farz ise bu aklî ya da naklî bilgiye göredir. Aklen ise kastedilen zaten budur. Naklî bilgiye dayanıyorsa vücûbiyet ancak o kişiye azabın gerekmesi sebebiyledir. Bu durumda iddianın bizzat kendisiyle temellendirilmesi münasebetiyle teselsül olacağından bu muhâldir. Bütün bunlara ilaveten Ehl-i sünnete göre yüce yaratıcının kullarına vereceği cezadan vazgeçmesi câizdir. Bu durumda ceza verilmeksizin vücûbiyetin mahiyeti meydana gelmektedir. Vücûbiyetin mahiyeti azaptan korkma nedeniyle ortaya çıkar. Malum olduğu üzere bu da sırf akıl ile gerçekleşmektedir. Bu durumda vücûbiyet ancak bu korku sebebiyle meydana gelmektedir. Korku, akıl ile gerçekleştiğinden vücûbiyetinde sırf akılla gerçekleştiği ortaya çıkar. Bütün bu izahlara göre aklî gereklilik kaçınılmaz olmaktadır.”¹¹⁷¹

Râzî bu öncüllerden yola çıkarak akla bir rol biçmekte ve aklın insanlara Allah tarafından gönderilen bir tür elçi olduğunu ve o olmaksızın peygamberin risâletinin de gerçekleşemeyeceğini düşünmektedir. Aklın bir resul olarak ele alınmasıyla ilgili ayet, “Akıl elçisini/resulünü biz göndermedikçe azap edici değiliz.” şeklinde anlaşılabilir. Râzî’nin burada kastettiği, aklın bizzat kendisinin zarar görülecek herhangi bir şeyi terk etmenin ya da kendisinden istifade edilecek bir şeyin yapılmasında kula vücûbiyet arz etmesi hususunda bir sebep olduğudur. Aksine bizzat akıl herhangi bir şeyin Allah’a vâcip olduğunu ve gereklilik arz ettiğini göstermemektedir. Sonuç olarak aklın Allah hakkında, O’nun herhangi bir şeyi yapmasının ya da yapmamasının vücûbiyet/gereklilik

¹¹⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 20/138.

olduğuna varması imkân dâhilinde değildir.¹¹⁷² Neticede ayet çerçevesinde ortaya atılan bir soru Râzî'nin bu konu etrafında daha derli toplu bilgi sunmasını ve akla gereken konumu vermesini gerektirmiştir. Buna göre akıl olmadan sorumluluk olamayacağından şer'î bilgi yanında aklın da bir fonksiyonunun olması kaçınılmazdır. Ancak Râzî her türlü akla bir sınır koymakta ve o sınır Allah'ın mutlak kudretine hâlel vermeyecek bir noktada sonlandırılmaktadır. Akıl olmadan şer'î bilgi kavranamayacağından akıl, din tarafından kula vücûbiyet arz eden şeyleri tamamen kavrayıp bu şeylerin gereklilik arz ettiğini bilmesine rağmen bunların en baştan vücûbiyet gerektirdiğini kesinlikle belirleyememektedir. Bu sınır ancak şâri' tarafından ortaya konulabilmektedir. Buna göre hüküm koyma yetkisi sadece Allah'tadır.

Râzî'ye göre Allah'ın kullarına yüklediği mükellefiyetler üç türdür. İlki, henüz işin başında bunların güzel olduğuna aklın karar verdiği şeylerdir. “*Öyleyse beni (ibâdet, tâatla) anın, ben de sizi anayım. Bir de bana şükredin ve nimetlerime sakın nankörlük etmeyin.*” ayeti¹¹⁷³ bunu göstermektedir. Her akıl sahibi varlık kendisine nimet verip, var eden varlığın övgüyle zikredilmesinin ve ona sürekli şükredilmesinin gerekli olduğunu kavrar. İkincisi; aklın en baştan kötü ve çirkin olduğuna karar verdiği ancak şer'î bildirim ile onun iyi olduğunu kabul ettiği şeylerdir. Hayatta maruz kalınan acılar, fakirlik, musibet, âfet, dert, bela ve meşakkat türünden türlü imtihanlar buna dâhildir. Bunların tamamı Allah'a bir fayda sağlamadığı ve kula da acı çektirdiğinden aklen kötü görülmüş gibidir. Ancak dini bilginin, aklen kötü görülen bu türden şeylerin “*Andolsun ki sizi mutlaka biraz açlık ve korkuyla; mallar, canlar ve ürünlerden biraz eksiltmeyle imtihan edeceğiz. O halde (Ey Peygamber) sabredenleri müjdele!*” ayetinden¹¹⁷⁴ anlaşıldığı üzere bir imtihan ve hikmete binaen olduğunu açıklamasıyla Müslüman, onların güzel, hikmetli, isabetli ve bir rahmet olduğunu kavrayıp onlara daha farklı bir gözle bakmaya başlar. Sonuncusu ise “*Şüphesiz Safâ ve Merve, Allah'ın (hac ve umre için) belirlediği*

¹¹⁷² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 20/138-139.

¹¹⁷³ el-Bakara 2/152.

¹¹⁷⁴ el-Bakara 2/155. Râzî, Hz. İbrahim'in oğunun boğazlanmasının istenmesinin de bu kapsamda değerlendirilebileceğini söyler. Bir şeyin emredilmesi ilk bakışta her ne kadar güzel gözükme bile bir maslahata binaen bu olduysa bu istek güzel olabilir. Örneğin, efendinin kölesini terbiye etmek için ona ağır gelen bir şeyi emretmesi ardından kölenin samimiyet ve o işi yapma iştıyakını anlayıp emirden maksad hasıl olunca kölenin kendisine olan bağlılığını fark edince o emirden vazgeçmesi buna örnektir. Bu anlamda Allah'ın, İbrahim peygambere bu emri onun samimiyet ve kulluğunu sınamaktır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 26/136.

nişanelerindedir.” ayetinden¹¹⁷⁵ çıkarılan onun güzel ve çirkin, iyi ya da kötü oluşuna akılla ulaşılamayan, aklın bunları fayda ve zarardan hali ve abes gördüğü eylemlerdir. Hacc ibadetleri kapsamında icra edilen Safa ile Merve arasında sa’y etmek bu kısma dâhildir.¹¹⁷⁶ Burada aktarılan bilgiler Râzî’nin taabbüd meselesine yaklaşımı ve hikmet anlayışına paralel bir değerlendirme içermektedir.

Râzî tefsirinde, kabîh kategorisinde gördüğü şeyleri üç kısma ayırmaktadır. Bunlar; Aklen, şer’an ve örfen kötü görülen şeylerdir. Râzî, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً“Muhakkak bu, çok çirkin bir hayasızlıktır.” kısmını aklen; وَمَقْتًا “Ne iğrenç!” kısmını şer’an ve وَسَاءَ سَبِيلاً “Kötü bir yoldur.” kısımlarını örfen kubuh kapsamında görmekte ve bu üç niteliğin birlikte toplandığı durumların kabîhliğin en çirkinine ulaştığını gösterdiğini aktarmaktadır.¹¹⁷⁸

3.2.2.4. İlâhî Fillerde Hikmet

Allah’ın gerek kainatta yaptığı gerekse de kullarına ilahi buyruklarla emrettiği şeylerde muayyen maksatlar gözetip gözetmediği meselesi mezhepler nezdinde en çok üzerinde durulan konuların başında gelmektedir. Râzî’nin bu konudaki fikri Allah’ın yapıp ettiklerinin bir amaca bağlanamaması şeklindedir. Zira Allah dilediğini yapar, istediğine hükmeder. Hiçbir kimsenin, Allah’ın yaptığı herhangi bir fiile itiraz etme, sebep sorma hakkı ve salahiyeti yoktur. Allah mülkünde ve hükümdarlığında mutlak otorite sahibidir. Allah hiçbir gerekçelendirme belirtmeksizin ve sebep olmaksızın istediğine fazlını, dilediğine de azabını verir. Allah’ın bütün yapıp ettikleri amaçsız ve illetsiz olarak sadece O’nun eylemleri ve yarattığı şeylerdir.¹¹⁷⁹ Bu nedenle yaptıkları hususunda Allah’a hiçbir itirazda bulunulamaz. Zira Allah, “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” ayetinden¹¹⁸⁰ anlaşıldığı üzere yapıp ettiklerinden sual olunmaz, sorumlu tutulmaz. O’na “Niçin yaptın?” denilemez. Ancak kullar sorumlu

¹¹⁷⁵ el-Bakara 2/158.

¹¹⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 4/142-143; 1/190.

¹¹⁷⁷ “Babalarının evlendiği kadınlarla nikahlanmayın. Geçmişte olanlar geçti artık. Muhakkak bu, çok çirkin bir hayasızlık, Allah’ın hışmını gerektiren bir günah ve ne iğrenç bir yoldu.” en-Nisâ 4/22.

¹¹⁷⁸ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 10/21.

¹¹⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 2/214-215; 4/85; 5/104-105; 12/186; 15/136; 22/115; 24/90; 26/107, 113; 30/55.

¹¹⁸⁰ el-Enbiyâ 21/23.

tutulur, sorguya çekilirler.¹¹⁸¹ Allah “O’dur, dilediği her şeyi dilediği gibi yapan.”¹¹⁸² istediği, dilediği her şeyi mutlaka istediği ve dilediği şekilde yapar, hükmeder. Yerde ya da gökte O’nun takdirini, buyruğunu savuşturacak hiçbir güç bulunmamaktadır.¹¹⁸³ Allah dilerse kişiyi saptırır, dilerse de hidayete erdirir.¹¹⁸⁴ Yapıp ettiklerinde şüphesiz O’na itiraz edilemez.¹¹⁸⁵

Râzî’yi bu çıkarıma iten aklî gerekçelendirmelerden biri şöyledir:

“Allah’ın fiil ve eylemleri bir illete bağlanmış olsaydı, o vakit o illetin de bir illete bağlanması gerekirdi. Varlıkta bulunan şeyler mutlaka bir gaye içinse o gayenin de mutlak başka bir amacı, onun da başka bir nedeni bulunurdu. Bu zincirleme gerekçelendirme ise uzayıp gider ve teselsülü gerektirirdi. Bundan dolayı mevcut bir teselsülü sona erdirmek için mutlak surette o illet/sebepten ayrı, müstağni ve münezzehe başka bir şey gereklidir. Allah bu vasfa en layık olandır. Ayrıca Allah’ın fail oluşu, eğer bir illete bağlı olsaydı, bu gerekçelendirme O’nun fiilinde ya vâcib/zorunlu ya da mümkün olurdu. Şayet zorunlu olsaydı, illetin yaratıcının fiilinde vâcib olmasından Allah’ın fail olmasının da zorunlu olması gerekirdi. O halde yapıp ettiklerinde fail-i muhtâr değil, mûcib bizzât (otomatik, zorunlu olarak yapan) bir tanrıdan söz edilmiş olurdu. Bu illet mümkünâtta olsaydı o vakit bu illet Allah’ın bir fiili olurdu. Bu nedenle Allah’ın mevcut illetin faili oluşundan hareketle, bu sebebin başka bir illete ihtiyacı olurdu. Bu durumda yine teselsül gerekirdi. Bir de Allah’ın yapıp ettikleri bir illet nedeniyle vücut bulmuş olursa o vakit bu illet ya kadîm ya da hadistir. İlet kadimse bu fiilin de kadim olması gerekmektedir. Kadim değil hadis ise o vakit bu illet kendisinden başka bir illete ihtiyaç duyar bu da teselsülü gerektirirdi. Allah, âlemde bulunan bütün her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle bunları bir illete binaen yapıyorsa kendisi kadîm olduğundan o vakit mevcudâtın da kâdemi gerekir. Aksi durumda illet muhdes ise başka bir sebebe dayanacağından yine teselsül gerekir.”¹¹⁸⁶

Râzî’yi bu çıkarıma iten diğer bir aklî gerekçelendirme ise kısa şu şekildedir:

“Allah’ın yapıp ettikleri bir garaza binaen yapıyorsa bu gaye ya bizzat O’nun

¹¹⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/102; 9/97; 10/108; 14/80-81, 178; 17/187; 20/122; 21/9; 22/29, 134, 152-153; 24/12, 18, 161, 164; 25/184.

¹¹⁸² el-Bürûc 85/16.

¹¹⁸³ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 18/88; 28/197.

¹¹⁸⁴ İbrâhîm 14/27.

¹¹⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 20/97; 11/86.

¹¹⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/167; 22/134; 32/42.

kendisine ya da kullarına dönük olmuştur. Allah bir fayda temin etmekten ya da kendisine bir zararın dokunulmasından beri olduğundan ilki imkânsızdır. O vakit bu fayda mutlak surette kula yöneliktir. Allah vasıta olmaksızın bunları yaratmaya kadirdir. Bu nedenle O'nun bir illete binaen yapıp etmesi muhâldir. Ayrıca bir amaca binaen bir iş yapan kimse mevcut gayeyi bir aracı bulunmaksızın ya gerçekleştirebilir ya da gerçekleştiremez. Şayet vasıtasız gerçekleştirebilirse, o vakit bu aracı abestir, boşunadır. Gerçekleştirmeye güç yetiremiyorsa âcizlik vasfını alır. Âciz olan kul olduğundan onun eylemleri amaç ve hedeflerle örülüdür. Allah âciz olmadığından bu durum O'na muhâldir. Bütün bunlara ilave olarak Allah varlıktaki herhangi bir şeyi bir amaca binaen yapmış olsaydı, kendisine nispetle var ettiği o şeyin varlığı ile yokluğu O'na ya eşit olurdu ya da olmazdı. Şayet eşit olsaydı, o halde bunun bir garazdan ötürü olması muhâldir. Eğer eşit değilse o vakit tanrının zâtı gereği nâkis ve kendisi dışındaki bir şeyle tekâmül eden bir varlık olması gerekirdi ki bu da muhâldir.”¹¹⁸⁷

Allah sorgulanamazdır. Kâinatta bulunan her şey, O'nun mülküdür ve hükümdarlığı altındadır. Birinin başkasına “Bunu niçin/neden yaptın?” diyebilmesi ancak sorgulayan kişinin, sorgulanan kişiyi o eylemden men etmeye, güç yetirebildiği takdirde uygun, yerinde bir iş olur. Bundan dolayı aynı sorunun, âciz kullar tarafından Allah'a yöneltilmesi muhâldir. Zira O, dilediği bir işi yaptığında, kulu yaratıcısını o fiilden nasıl alıkoyabilir? Râzî, aklen bakıldığında kulun Allah'ı ancak ceza yahut elemle tehdit ederek bunu yaptırabileceğini söyler. Ya da bir başka yol (Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi) Tanrının zemmedilmeyi hak ettiği yani hikmet dışı eylemde bulunduğu veya sefihlikle vasıflanarak tehdit edilmesidir. Bunlarsa imkânsızdır. Bütün bunlar neticesinde Allah'ın yapıp ettiklerinde O'na “Bunu niçin/neden yaptın?” denilmesinin imkân dâhilinde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Râzî bu noktada Mu'tezile mezhebi açısından da Tanrıya “Bu fiili niçin/neden yaptın?” denilebilmesinin asla kabul edilmediğini ortaya koymaktadır. Ancak bu ekol kendi sistemlerinde bunu başka bir prensibe dayandırmaktadır. Bunlara göre Allah, kötülüğün kötü olduğunu ve kendisinin bütün bu kötülük/çirkinliklerden müstağni olduğunu bilir. Böyle bir zâtın, kabîh olan şeyleri yapması imkân dâhilinde değildir. Bu durum ortaya konulduğunda hakîm olan yüce Allah bütün yapıp ettiklerini bir hikmete binaen yapmakta ve her ne yapıyorsa o da doğru olmaktadır. Bundan dolayı Râzî'ye göre Mu'tezile ekolü de Allah'a “Bunu niçin/neden

¹¹⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/84-85; 5/104-105; 22/134-135; 28/200; 31/72.

yaptın?” denilmesini uygun görmez.¹¹⁸⁸

Râzî, “Şayet dilesek, mutlaka her insanı hidayete erİştirirdik. Ancak: “Cehennemî insan ve cinlerin azgınlarıyla şüphesiz ağızına kadar dolduracağım.” şeklindeki sözüm hak olmuştur.” ayetini¹¹⁸⁹ yorumlarken âlimler arasında Allah’ın hikmetsiz hiçbir iş yapmayacağı noktasında bir ittifakın bulunduğundan söz eder. Ancak bu meseledeki ihtilaf noktası, Allah’ın hikmeti amaçlayarak mı eylemi yaptığı, yoksa kaçınılmaz olarak kendisinde hikmet barındıran bir fiili bu durum O’nu, eylemi yapmaya sevk etmeksizin mi yapmakta olduğudur. İki durumda da hikmet gerekmektedir. Zira ilk durumda hikmeti gereği bir fiili yaptığında burada amaçta hikmet ön plana çıkmaktadır. Diğerinde ise hikmet fiille bitişik onun ayrılmaz bir vasfı olarak eylemle birlikte ve Allah o işi işlediğinde o fiile terettüb eden hikmet kastedilmeksizin, hikmet fiili işlemeye zorlamaksızın fiili yapmaktadır. Bununla birlikte Râzî, hükemâdan bazı kişilere dayandırarak Allah’ın yapıp ettiklerinde bulunan hikmetlerin tafsilatlı şekilde kavranılamayacağını, bunların ancak icmâlen/genel olarak anlaşabileceğini aktarmaktadır. Buna göre; fiiller ya tamamen hayır ya tamamen şer ya da şerle karışık hayr olabilirler. Son kısım da kendi içinde hayır tarafı baskın, şer tarafı baskın ya da hayır ve şerri denk olmak üzere üç kısımda düşünülebilir. Bu taksimata göre mahza hayrın bulunduğu âlem en ulvi kısım olan melekler âlemidir. Mahza şer olan bir âlemi, Allah var etmemiştir. İnsanların yaşadığı âlem ise hayır ve şerrin bulunduğu âlem-i süflâ/en aşağıdır. Dünyaya bakıldığında şer hayra kıyas edildiğinde hayrın daha çok olduğu görülür. Nitekim mevcut âleme göz gezdirildiğinde susayan birine bir yudum su, acıkan birine bir lokma ekmek vermeyen ya da yaşadığı süre içinde bir şekilde Rabbini anmadan ölen bir kâfirin bulunması imkânsızdır. Kâinatta az bir şerre karşılık, çok hayrın bulunması ilahî bir lütuftur. Bu ilahî dengeye göre mahza şer, şer tarafı baskın ya da şer ve hayır tarafları denk olan bir âlemin yaratılması O’nun hikmetine uygun düşmez. Ancak içinde çok hayrıyla birlikte az şerrin bulunduğu şeylerin yaratılması daha uygundur.¹¹⁹⁰ Âlem de böyle yaratılmıştır.

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ¹¹⁹¹، أَلَّا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ Mu‘tezile

¹¹⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 22/134-135.

¹¹⁸⁹ es-Secde 32/13.

¹¹⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 25/155-156; 1/190.

¹¹⁹¹ “Elîf. Lâ. Râ. Bu Kur’ân insanoğlunu küfür ve cehâlet karanlıklarından İslâm ve iman nurunu çıkarmak için indirilen bir kitâbtır.” İbrâhîm 14/1.

1192 ¹¹⁹² الْأَذْيِ اخْتَلَفُوا فِيهِ ve 1193 ¹¹⁹³ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ gibi ayetlerde bulunan lâmların ta‘lil/garad/hikmet için olduğunu bu nedenle Allah’ın fiil eylem ve hükümlerinde kullarının fayda ve maslahatını gözettiğini ve vahyedilen kitâbın bazı amaçlar için indirildiğini iddia etmişlerdir. Râzî ise bu ve benzeri ayetlerin zâhirlerine göre ele alınamayacağını ve tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹¹⁹⁴ Zira yapıp ettiklerini başka bir nedenden dolayı yapan bir kimsenin gaye olmaksızın yapamaması ve vasıta olmaksızın elde edememesi onun âciz olduğunun göstergesidir. Böyle bir şeyi mutlak kudret sahibi Allah hakkında düşünmek muhâldir. Aklî deliller ile Allah’ın hüküm ve fiillerinin bir sebebe binaen yapılmasının mümkün olmadığı sabit olduğundan bunun gibi zahiri yaratıcının bir amaç ve gaye için bir eylemde bulunduğunu ifade eden ayet ve nasların tevil edilip başka manaya hamledilmesi gerekmektedir.¹¹⁹⁵ Nitekim Râzî de kendisinde bu şekilde garad/amaç ifade eden ayetleri tevil etmiştir. Örneğin Zâriyât suresi 51/56 ayet tevil edilirken 1196 ¹¹⁹⁶ فَطَلَّفُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ve 1197 ¹¹⁹⁷ إِلَىٰ عَسَقِ الْأَيْلِ ayetlerinde bulunan lâmlarla birlikte ele alınmaktadır. Bu iki ayette lâmlar amaç belirtmedikleri gibi burada da aynısı mevcuttur. 1198 ¹¹⁹⁸ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ayetindeki lâm “mukârene” içindir. Buna göre ayetin anlamı “yaratma ibadetle (farz kılınmasıyla) oldu yani onları yarattım ve onların üzerine ibadeti farz kıldım.” olmaktadır. Aynı şekilde Râzî’ye göre 1199 ¹¹⁹⁹ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ayetindeki lâm da akıbet içindir. 1200 ¹²⁰⁰ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ayetindeki lâmı da zahiri manasıyla almak mümkün değildir ve ayet tevil edilmelidir. Burada dilci Ferrâ’dan (ö. 207/822) aktarılan bilgiye göre Araplar, lâm harfi cerrini “emir” ve “irâde” bildiren fiillerle birlikte kullandıklarında birçok defa “أَنْ/en”

¹¹⁹² “(Ey Resulum!) Bu kitâbı sana ancak insanların ihtilafa düştükleri konularda gerçeği onlara bütün açıklığıyla anlatsın diye indiriyoruz.” en-Nahl 16/64.

¹¹⁹³ “İnsanları ve cinleri beni tanıyıp ancak bana kulluk etmeleri için yarattım.” ez-Zâriyât 51/56.

¹¹⁹⁴ Râzî, Mâide suresi 5/32 ayetinde bulunan 1201 ¹²⁰¹ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ lafzı hakkında değerlendirmede bulunurken aynı gerekçelerle bu lafzın zâhirine göre yorumlanmaması gerektiğini aktarmaktadır. Yaptığı tevilde dikkat çeken nokta ayetin zâhirine göre alınmamasının bir gerekçesinin bunun muhkem değil müteşâbih olmasıdır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 11/167. Buradan anlaşılın kendi mezhebi sistemine uymayan nasları muhkem olamamakta dolayısıyla müteşâbih kategorisinde yer aldıklarından zâhirlerinin dışına alınarak mutlak surette tevil edilmelidir.

¹¹⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/135; 17/26, 150; 19/57; 20/51; 21/71; 27/84, 171-172; 28/99-100, 233; 30/49.

¹¹⁹⁶ et-Talâk 56/1.

¹¹⁹⁷ el-İsrâ 17/78.

¹¹⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 28/200.

¹¹⁹⁹ “Ayetlerimizi, anlayan bir topluluk için ayrıntılı bir şekilde beyân ettik.” el-En‘âm 6/98.

¹²⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 13/85.

¹²⁰¹ el-Beyyine 98/5.

edatı yerine kullanırlar. Örneğin; ¹²⁰² يُرِيدُونَ لِئُظْفِرُوا نُورَ اللَّهِ ve ¹²⁰³ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ ve وَأَمْرًا يُسَلِّمُ ayetlerinde¹²⁰⁴ bulunan lâm harfleri amaç bildirmemekte ve “en” edatı yerine kullanılmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Mes‘ûd’un ¹²⁰⁵ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا أَنْ يُعْبُدُوا اللَّهَ (el-Beyyine 98/5) şeklindeki kıraatine de bakıldığında ayetin anlamının “Ancak Allah’a ibadetle emrolundular.” şeklinde¹²⁰⁵ olduğu ortadadır. Aynı gerekçelerle sadece ta‘lil ifâde eden harf-i cer lâmları değil kendisinde sebep ve gaye içerebilecek bütün edatlar bu kategoriye dâhil edilip tevil edilmelidir. Örneğin ¹²⁰⁶ لَعَلَّهُمْ يَصْرَعُونَ ayeti¹²⁰⁶ “Eğer aynı şeyi başkası yapmış olsaydı bir illet ve sebebe benzetilecek olan şeyi, Allah yapmıştır.” anlamına hamledilmelidir.¹²⁰⁷

Râzî, bir önceki kısımda ayetlerde bulunan harf-i cer lâmlarının mezhebi kabulden, zahire göre hamledilmeyip tevil edilmeleri istemektedir. Ancak ¹²⁰⁸ إِنَّمَا نُكَلِّمُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ وَيَرْحَمُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ayetinde¹²⁰⁸ durum aksine olup bu sefer Mu‘tezile buradaki lâm harfini tevil ederek âkibet lâmı ya da takdim ve te‘hire hamledilebileceğinden söz etmektedir. Onlara göre buradaki lâm ümmetin icmasına göre ta‘lil/sebebe manasına alınmaz. Zira ayetin zahirinde Allah inkârcılara dünya hayatında verilen mühletin onlara dönük bir hayırdan değil de onların günahlarını artırmak olduğunu açıkça beyan etmektedir. Mu‘tezile’nin buna itirazı ayetin zahiri manasına alındığında Allah’ın kullarına elem verme amacıyla bu işi yaptığının ortaya çıkmasıdır. Bu durum Allah tasavvuruna aykırıdır. Aksine Allah, bir fiili ancak kula dönük bir ihsan amacıyla yapar. Bu nedenle ayet tevil edilmelidir. Râzî bu sefer ayetin zahiri manasının esas alınması taraftarıdır. Ona göre Allah, kâfirlerin isyan ve azgınlık yapacaklarını ezeli ilmiyle bilince olacak olan şey bu bilgiye uygun bir şekilde bunun zorunlu olarak gerçekleşmesidir. Aksinin olması muhâldir. Buna göre Allah’ın onların inanmalarını dilemesi imkânsız ve onların haddi aşma ve azgınlıkların artmasını irâde etmesi de vâcip/zorunludur. Ezeli ilmi bunu gerektirmektedir. Buna göre ayetteki lâm ta‘lil içindir. Bu durumda burada esas alınacak şey, Allah’ın fiillerinin kullardan sudur edecek bir garazla ta‘lilin imkânsızlığıdır. Ancak O, bir fiil yapınca o eylemden başka bir şeyin hasıl olması da imkânsız değildir. Bu durumda bu ayet Allah’ın mühlet

¹²⁰² en-Nisâ 4/26.

¹²⁰³ es-Saff 61/8.

¹²⁰⁴ el-En‘âm 6/71.

¹²⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 32/42.

¹²⁰⁶ el-A‘râf 7/94.

¹²⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/150.

¹²⁰⁸ “Günahları daha da artsın diye biz onlara mühlet veriyoruz.” Âl-i ‘İmrân 3/178.

tanımadaki gayesinin kâfirlere iyilikte bulunmak ya da onları hayra ulaştırmak olmadığına açık bir delildir. Sonuçta bu ayette lâm Râzî'ye göre, ta'lil/sebeb bildirmek içindir.¹²⁰⁹

Bunun başka bir örneği وَلِيُقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ¹²¹⁰ ayetinin tefsirindedir. Mu'tezile lâmin akıbet manasına alınıp tevil edilmesi gerektiğini Râzî ise ta'lil anlamına alınıp zâhir üzere bırakılması taraftarıdır. Buna göre ayetin yorumu يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا¹²¹¹ ve وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ¹²¹² olduğu gibi “Zaman zaman bu delilleri bir kısım kâfirler ‘ders görmüşsün.’ deyip küfürlerine küfür katılması ve bazı insanların da imanlarına sebât verip imanlarına iman katsın diye, zikrettik.” şeklindedir. Mu'tezile ayetin zâhirinin, Allah'ın kulların maslahatını değil de şerrini istediğini gerektirdiğinden bunu tevil ederek, “Bu ayetleri döndürüp döndürüp açıkladığımızda onların işlerinin akibeti/sonu, üzerinde düşünülmesi gereken bu delillerden yüz çevirerek ve kendi tercihlerine dayanarak şu sözü söylemeleri...” şeklinde anlamaktadır. Râzî ayette bulunan lâmin âkibet anlamında alınmasının mecâz, garaz/için anlamında olmasının da hakikat manasını içerdiğinden ve hakikatin mecazdan daha kuvvetli oluşundan kendi yorumunun daha isabetli olduğunu savunmaktadır.¹²¹³

Râzî'nin hikmet düşüncesini ortaya koyma adına onun “*Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandılar da.*”¹²¹⁴ ayetinde Allah'a iman nasıl olmasını gerektiğini zikrederken verdiği bilgileri aktarmak gereklidir. Zira Allah'a iman gereklerini aktardığı bu kısımda onun hüsün-kubuh, aslah ve Allah'ın fiillerinin bir gerekçeye bağlanıp bağlanamayacağı hususundaki görüşlerinin bir özeti bulunmaktadır. Bu anlamda Râzî'ye göre Allah'a iman, O'nun varlığına, sıfat ve fiillerine, hüküm ve isimlerine imandan ibarettir. Bunun gereği olarak kul Allah'ın hüküm ve eylemlerinin kesin olarak bir illete bağlanamayacağını bilir. Çünkü bir illet ve nedene bağlı olan, kendi dışında bir şeyle tamamlanmış olacağından zâtı gereği noksan olmaktadır. Bu da Allah için düşünülemez. Buna göre Allah'ın hükümlerinde mevcut olduğu söylenen maksattan

¹²⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/87-89.

¹²¹⁰ “Kâfirler; “Bunları sen güzel ders almışsın.” desinler diye ve bir de öğrenmek niyetiyle araştıran bir topluluk için ayetleri böylece geniş geniş açıklıyoruz.” el-En'âm 6/105.

¹²¹¹ “Allah onunla birçoklarını sapıklığa düşürür. Yine onunla pek çoklarını da yola getirir.” el-Bakara 2/26.

¹²¹² “Kalplerinde hastalık bulunanlara gelince (inen her sure) onların pisliklerine pislik katar.” et-Tevbe 9/125.

¹²¹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/111-112.

¹²¹⁴ el-Bakara 2/285.

kasıt, bunun kula dönük bir fayda olduğu ve kulun maslahatının teminidir. Bu maksat kesinlikle Allah'a dönen bir menfaat değildir. Zira Allah, kendisi için menfaatin elde edilmesinden ya da zararın O'ndan defedilmesinden münezzehtir. Mutlak kudret sahibi Allah, dünyada dilediği ve istediği gibi hükmeder. Hiçbir güç O'nu bundan alıkoyamaz. Ayrıca kulun yapmış olduğu eylem ve amellerinden Allah'ın üzerinde hiçbir hakkı bulunmamaktadır. Kulun yaptıklarından Allah'a herhangi bir şey zorunlu değildir. Allah âhirette istediğini fazl-ı ilâhisiyle bağışlayabilir ve dilediği kimseleri de adaleti ile azaplandırabilir. Allah'tan hiçbir şekilde kabîh, çirkin ve yakışıksız bir fiil meydana gelmez. O'nun hiçbir işi sefeh/hikmetsiz, abes değildir. O, mutlak hikmet sahibidir. O'na hiçbir şey vâcip değildir. Yaptıklarından sorgulanamaz. Zira varlıkta bulunan her şey O'nun mülkü ve hükümdarlığı altındadır.¹²¹⁵

et-Tefsîru'l-kebîr adlı tefsirine bakıldığında Râzî'nin, hikmet düşüncesinin ortaya konulmaya çalışıldığı kısımlarda ve bu düşüncenin Kur'ân'a yansıyan kısımlarının neredeyse tamamında Mu'tezile ile cedel yöntemiyle tartıştığı görülmektedir. Aslah, hüsün-kubuh, Allah'ın fiil ve eylemlerinin illetlenip illetlenemeyeceği, kulların fiilleri ve kader meseleleri gibi konular genelde hikmet düşüncesi etrafında ele alınmaktadır. Özellikle Mu'tezile kelâmıyla yapılan çetin tartışmalarda çoğu zaman aklî ve naklî deliller peşi sıra verilmekte, fikirler daha müdellel oldukları bir şekilde ispatlanmaya çalışılmaktadır. Ancak tartışılan konularda içinden çıkılamayan noktalara yoğunlaşıldığında her iki ekolün de nihayetdeki amaçlarının vahyin daha iyi anlaşılması ve gerek içten gerekse dıştan dine gelebilecek saldırılara isabetli ve yerinde cevaplar sunabilmek olduğu ortadadır. Bu anlamda ekoller nezdinde fikir ayrılıklarında insafın elden bırakılmaması, karşı tarafın meramının anlaşılmasına çalışılması ilmi tekâmülün sağlanması açısından elzem bir durumdur. Bütün bunların farkında olan Râzî "*Allah, (küfürdeki inatları sebebiyle) onların kalp ve kulaklarına mühürlemiştir. Gözlerinin üzerine de bir perde gerilmiştir.*"¹²¹⁶ ayetini yorumlarken zâhiren birbirlerini nakzettiği düşünülen, Allah'ın kulların iman etmelerine mani olduğunu gösteren ve iman etmelerine herhangi bir engelin bulunmadığını hissettiren ayetleri peş peşe sıralar ve Kur'ân'ın benzer ayetlerle dolu olduğunu aktarır. Bu sebeple her bir grup kendi sistemine uyan ayetlere yapışır diğerlerini ise tevil ederler. Bu durumda naklî deliller her iki grup için de

¹²¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/113-115; 4/62.

¹²¹⁶ el-Bakara 2/7.

bir teâruz oluştururken akli deliller noktasında herkes diğerini ikna etmeye çalışır. Bu anlamda Râzî'ye göre bu mesele İslâm dini içindeki en büyük, en girift, dallanıp budaklanan ve üzerinde birçok ihtilafın olduğu konuların başındadır. Bu meselede Mu'tezile'nin tekfir edilip edilemeyeceğinin sorulduğu Eş'ârî âlimi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) cevap olarak onların Allah'ı tenzîhe çalıştıklarından tekfir edilemeyeceğini söylemiştir. Aynı soru Ehl-i Sünnet hakkında yinlendiğinde onların da Allah'ı ta'zim ettiklerinden tekfir edilemeyeceğini söylemiştir. Bu durumda Sünnîler Allah'ın azamet vasfına yoğunlaşarak onun mutlak kudret ve otoritesine yaslanmış, Mu'tezile ise Allah'ın hikmet sıfatını öne çıkararak O'nun her türlü kötü ve çirkin işlerden beri olduğunu vurgulayarak ululuğuna yakışmayacak şeylerden arındırmak istemişlerdir. Her iki ekol de sonuçta Allah'ı ta'zim etmekten başka bir şey yapmamıştır. Râzî bu noktada bir tür itirafta bulunarak bir incelikten bahseder. Bahsettiği inceliğe göre:

“Tanrının varlığının ispatı cebr hakkında konuşmaya götürür. Zira fâil olma sıfatı bir nedene bağlanmazsa o vakit mümkünün müreccihsiz vukûu gerekir ki bu durum yaratıcının nefyi demektir. Eğer bir müreccihe dayanırsa cebr lazım gelir. Ayrıca Peygamberliğin ispatı kulun fiilinde kudret sahibi olmasını gerektirir. Aksi durumda sorumluluk olmaksızın peygamberlerin gönderilmesi anlamsızdır. Bununla birlikte akla göre Allah'a nispetle bir müreccih olmaksızın varlığı ve yokluğu eşit olan şeylerin birinin diğerine ağır basmadığı görülmektedir. Bu durum bir öncekinin aksine cebri gerektirmektedir. Ayrıca insan kendi ihtiyârî ve zarûrî hareketlerine baktığında aralarında bir farkın olduğunu kesinkes görür. Bütün bunlara ilaveten bedihi bir kesinlikte medhin güzel, zemmin çirkin, emredilen şeylerin iyi ve güzel, yasaklanan hükümlerin de kötü ve çirkin olduğu ortadadır. Bu durum bir şekilde Mu'tezile ekolünün ulaştığı sonucun doğruluğunu gerektirir. Sonuçta bu meseleler hakkında konuşulmak istendiğinde zorunlu olarak başvuru kaynaklar; zarûrî ve nazarî ilimler, Allah'ın kudret ya da hikmet isimleri, yaratıcının bir açıdan ta'zim bir açıdan da tenzîh/tevhit edilmesi gerektiği ve bu konudaki naklî delillere dair şeylerdir.”¹²¹⁷

Bütün bunlar nazara alındığında Râzî'ye göre bir teâruzün meydana gelmesi kaçınılmazdır. Belirtilen bütün bu hususlardan Râzî'ye göre bu konular oldukça

¹²¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/48; 13/165.

zorlaşmış, alabildiğince karmaşıklaşıp içinden çıkılmaz bir hale bürünmüştür. Bu nedenle bu tür meselelere teenni ile yaklaşmak daha isabetlidir.

Ayrıca Râzî bu konularda takınılması gereken tutumla alakalı kâinatın neden altı günde¹²¹⁸ yoktan var edildiği sorusuna cevap verirken bazı önerilerde bulunmaktadır. Buna göre ister Sünnî isterse Mu‘tezilî olsun kula gerekli olan şey, bu gibi sorularla çok uğraşmamasıdır. Zira bu türden konular, sahili bulunmayan bir okyanus gibidir. Örneğin cehennem ile görevli meleklerin sayısının neden on dokuz, Arş’ı yüklenen meleklerin neden sekiz, yılın aylarının neden on iki? Gök ve yerin neden yedi kat olarak belirlenmiş oldukları? Namazın niçin beş vakit olduğu? Namaz rekatlarının sayısı neden bu kadar? Zekattaki nisâb miktarları niçin böyle takdir edildi? Ceza ve keffâretlerdeki miktarların niçin belli sayılarla kayıtlandığı gibi sorular bu türdendir. Din, Allah’ın buyurduğu her şeyin hak olduğunu beyan edip, ikrardan ibarettir. Bu gibi şeyleri araştırmak, insan için gerekli değildir ve Müddessir suresi 74/31 ayeti¹²¹⁹ de bunu teyit etmektedir.¹²²⁰

3.2.3. Nübüvvetle İlişkili Ayetler

Değeri, makamı yüksek, yüce olmak manasındaki nebve/nübû’ ya da bildirmek, duyurmak, haber vermek anlamındaki nebe’ kökünden¹²²¹ masdar olan nübüvvet kendisine melek aracılığıyla vahyedilen veya kalbine ilham edilen ya da sâlih rüyayla tenbîh/uyarılan, kendine haber verilen kişidir.¹²²² Peygamberler aldıkları vahyi eksiksiz bir şekilde gönderildikleri topluluklara aktarmaktadırlar. Böylece Allah ile akıl sahibi mükellef kullar arasında elçilik görevinde bulunan peygamberler, insanların Dünya ve ahirette herhangi bir mazeret ileri sürmeleri söz konusu olmaması adına gönderilmiş bulunmaktadır.¹²²³ Bu anlamda Allah’ın insanlara peygamber göndermesinin belli amaç ve hikmetleri bulunmaktadır.

¹²¹⁸ el-Furkân 25/59.

¹²¹⁹ Ayetin meali şu şekildedir: “Biz cehennemini işlerini bakmakla yükümlü olarak meleklerden seçtik. Meleklerin sayısını da inkârcılar için sadece bir imtihan vesilesi yaptık. Böylece kendilerine kitap verilenler iyice öğrenip inansın; mü’minlerin imanı daha da artsın. Kendilerine kitâb verilenler ve iman edenler şüpheye düşmesin. Kalplerinde eğrilik bulunanlar ve kâfirler ise: “Acaba Allah bu misalle ne anlatmak istemiştir ki?” desinler. Allah böylece dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola kavuşturur. Rabbinin ordularını ancak o bilir. Bu ise, insanlık için bir öğüt ve hatırlatmadan ibarettir.”

¹²²⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 24/91.

¹²²¹ Cevheri, “nebe’”, 1109; İbn Manzûr, “nebe’”, 1/161-162.

¹²²² Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 235.

¹²²³ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 481-482.

Râzî'ye göre peygamber gönderilmesinin amacı “Allah’ın azabını hatırlatarak sizi uyarması, böylece günahlardan sakınıp ilâhî merhamete nail olabilmeniz için, içinizden biri vasıtasıyla size Rabbinizden bir uyarı ve nasihat gelmesine mi şaşıyorsunuz?” ayetinde¹²²⁴ ifade edildiği üzere Allah’ın kullara yüklediği sorumlulukların ve hükümlerin insanlara tebliğ edilmesi ve bu amaçla onların uyarılmasıdır. Bu maksat insanların kalpleri elçilere meylettği ve gönüllerinin kendi peygamberlerinin yanında huzur ve sükûn bulduğu vakit tam olur. Ayrıca peygamber insanlara karşı kerim ve merhametli olup onların hata ve kusurlarını affettiği ve onlara iyilik ve şefkati gösterdiği zaman bu gaye tahakkuk eder. Bu sebeple elçinin yüreği katı olmamalı, fakir ve zayıflara yardıma meyilli ve insanların kötülüklerini affeden, onların hatalarına karşı da müsamahası çok olan bir kimse olması gerekmektedir.¹²²⁵

Allah’ın, peygamber göndermesindeki diğer bir amacı mahlukata lütuf ve ihsanda bulunmasıdır. Yoksa Allah’ın peygamber göndermesi O’na, vâcip değildir. Buradaki amaç kulların maslahatını sağlamadır. Bu anlamda “Biz, peygamberleri ancak müjdeleyiciler ve uyarıcılar olmak üzere göndeririz.” ayetinden¹²²⁶ anlaşıldığı üzere Allah’ın elçileri birer müjdecî ve uyarıcıdır. Buna rağmen vahye muhatap olan insanların peygamberlerden mucize talebinde bulunduğu da bunun vaki olması da Râzî'ye göre bir gereklilik değildir. Bunun sebebi, Allah’ın yapıp ettiklerine kimsenin karışmaması ve O’nun herhangi bir şeyi yapmaya zorlanamamasıdır. Bunun hikmeti de kulun mucize isteği her ne kadar kendi zannınca bir fayda içerse bile, bunun Allah katında bir kötülüğe yol açabileceği gerçeğidir. Çünkü mucize meydana geldikten sonra şayet bunu isteyenler iman etmezlerse onların helak olma tehlikesi vardır. Bu anlamda Râzî'ye göre mükellefin ısrarla mucize talebi bir büyüklenme ve küstahlıktır. Zira istenilen şeyin menfaat içerdiği düşüncesi onun kesinlik arz edecek şekilde maslahat içerdiğine hükmetmedir ve bunu dile getiren kişi onu isterken kendisinin tüm şeyleri bildiğine inanarak bu istekte bulunur. Bu da büyük bir tekebbürdür. Bu nedenle Râzî'ye göre kulun rabbinden böyle bir talepte bulunma hakkı yoktur.¹²²⁷ Kulun kendisi için en faydalı olan şeyi bilmesi imkânsızdır. Bu noktada ilahi iradeye teslim olması gereklidir.

¹²²⁴ el-A‘râf 7/63. Ayrıca bk. Yâsîn 36/6, 11.

¹²²⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/52; 11/87; 14/124; 17/157; 26/39, 42; 31/38

¹²²⁶ el-En‘âm 6/48

¹²²⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 24/60-61; 9/64; 12/189.

Râzî'ye göre, müşriklere istedikleri anda mucize verilmemesinin hikmeti bunun onların bahane ve mazeretlerini kapatan bir şey olmasındandır. Zira bu dilekleri gerçekleştiğinde bunlar ikinci, üçüncü ve belki sonsuz sayıda yeni şeyler isteyeceklerdir. Hem Allah, onların mucize isteklerinin bir maslahat için değil de, taassup ve inatlarından dolayı istediklerini de bilmektedir. Bununla birlikte Allah, ezeli ilmiyle kâfirlerin mucize istekleri gerçekleşse bile her halükarda onların iman etmeyeceklerini de bilmektedir. Bu nedenle Allah, herhangi bir faydanın gerçekleşmeyeceğini bildiğinden onların mucize isteklerine karşılık vermemiştir. Bu anlamda Râzî'ye göre, Allah kesin mucize olan Kur'ân'ı Araplara indirmişken onların bundan fazlasını istemeleri batıl bir inatlaşmadır.¹²²⁸ Ancak buna rağmen “*Biz de bunun üzerine ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufanı, çekirge, haşerat, kurbağaları ve kanı gönderdik. Bunlara rağmen onlar yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir topluluk oldular.*” ayetinden¹²²⁹ anlaşıldığına göre Allah bazı kavimlere çok fazla mucize gösterirken bazı topluluklara ise hiç mucize vermemiştir. Allah'ın mucizelerle iman etmeyeceklerini bilmesine rağmen onlara birçok mucize göstermesinin ve müşriklerin Hz. Muhammed'den (a.s) birçok kez mucize istemesine rağmen onların bu isteklerine cevap verilmemesinin hikmeti Mu'tezililere göre Allah'ın kullarının fayda ve maslahatına göre hükmetmesinin gerekliliğidir. Yine onlara göre Allah, Hz. Musa'nın (a.s) ümmetine çok sayıda mucize gösterdiğinde bazılarının inanacaklarını ve Hz. Muhammed'in (a.s) ümmetinden ise apaçık mucizeler gelse bile kimsenin iman etmeyeceğini hatta bu mucizelerin onların inat ve küfürlerini artıracaklarını biliyordu. Râzî'ye göre ise Allah dilediğini yapar ve istediği gibi hükmeder.¹²³⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere Allah kendi katında kulları için bildiği bir hikmetten dolayı bunu yapmıştır. Zira Allah, ne yaptıysa hikmetli ve güzeldir. Râzî'nin cevabı, onun hikmet anlayışının bir tezâhürüdür. Zira Eş'ârî olan Râzî, kendi mezhebi temâyüllerine çoğu zaman sıkı sıkıya bağlıdır. Bu örnekte olduğu gibi mutlak kudretli ilah anlayışından neşet eden Allah'ın yapıp ettiklerinde herhangi bir sual edilemeyeceği düşüncesiyle bu cevabı vermiş olmaktadır. Aynı zamanla hakîm olan Allah her hükmünde adil ve hikmeti içkin olduğundan kullarına mucize göndermemesi bir öndeki ayette ifade edildiği üzere onların maslahatını gözetmesindedir.

¹²²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/173-174.

¹²²⁹ el-A'râf 7/133.

¹²³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/178.

Râzî'ye göre Peygamberlerin melek olmayışlarının en önemli gerekçesi bunun açık bir mucize oluşudur. Bu durum hikmete de aykırıdır. Zira melek bir peygamberin insanlara örnekliği kişilerin takatını aşan bir boyut arz etmekte ve bu durum insanı inanmaya zorlayan, iradeyi ortadan kaldıran apaçık bir mucizedir. Ayrıca melek suretinde peygamberler olsaydı, belki de insanlar onları gördüklerinde dehşete kapılıp bundan aşırı korkup ölebilirlerdi. Bunun aksine insan görünümlü bir melek peygamber olarak görevlendirilmiş olsaydı, bu durumda onlar beşer görünümlü olduklarından insandan bir farkı olmazdı. Melek peygamber ile Allah apaçık bir mucize gönderdiğinden, buna tanıklık eden insanlar ona iman etmezlerse bu kişilerin helak olması kaçınılmazdır. Zira Allah'ın bu konudaki kanunu, apaçık bir mucizeyle yüzleşen kişiler buna rağmen inat edip inanmazlarsa onlara azap müstahak olmaktadır. Bu türden bir azaba gerek olmaması adına hikmete binaen Allah, melek bir peygamber göndermemiştir.¹²³¹

Râzî, tefsirinde Hz. Muhammed'in (a.s) hangi hikmetten dolayı yetim bir peygamber olarak görevlendirildiğini ele almaktadır. Ona göre bunun hikmeti ümmetin kendi peygamberini hatırlayıp böylece yetimlerin kıymetinin daha iyi bilinip onların hak ve hukuklarına daha fazla riayet edilmesinin ve onlara karşı gösterilecek izzeti ikramın daha fazla sağlanmasıdır. Buna ilaveten çocuklar dünyevî meşakkat ve sıkıntılarda genelde ebeveynlerine güvenirlir. Bu hikmetten ötürü Allah, Hz. Muhammed'i (a.s) yetim ve öksüz bırakmış böylece çocukluğundan itibaren ömrünün sonuna dek, onun tek sığınağı ve dayandığı şey, Rabbi olmuştur. Ayrıca toplum nezdinde fakirlik ve yetimlik, bir tür eksiklik olarak addedilir. Peygamberin ise bu iki vasfı taşımasına rağmen kişilik olarak toplumun en kerimi ve en nezihî olması insanların onda alışkın olmadıkları mucizevi bir durumun olduğunu görmelerini sağlamıştır. Hz. Muhammed'in (a.s) üstün ahlak ve güzel hasletlerini görenler, ondaki faziletlerin kaynağının mürebbisi olan Allah'tan olduğunu anlayacaklardır.¹²³² Bu durumda O'nun peygamberliğinin delillerinden birini oluşturmaktadır.

Hz. Muhammed (a.s), Allah tarafından peygamber olarak görevlendirmekle bazı yükümlülükler O'na tevdi edilmiştir. Bunlardan biri “*Karara bağlanacak (yapacağın) işlerde inananlarla istişâre et!*” ayetinde¹²³³ ifade edildiği üzere ümmetiyle istişârede

¹²³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 12/133-134; 14/123-125.

¹²³² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/198.

¹²³³ Âl-i 'İmrân 3/159.

bulunma emridir. Râzî'ye göre Allah'ın peygamberinden ashabıyla istişarede bulunmasını istemesindeki hikmet, Müslümanların derecelerinin yükseltilmesi ve onların şanın yüceldilmesidir. Ayrıca bu durum sahabenin peygambere ihlasla bağlanmalarını ve onu daha çok sevmelerini de sağlamaktadır. Böylece peygamber, onlarla bir dost, arkadaş ve hemhal oldukları bir yoldaş konumundadır. Her konuda konuşabilecekleri, danışabilecekleri hatta peygamberin onların fikirlerini önemseyip ortak fikirler üzerinde mutabık kalabilecekleri biridir. Bunun aksine Hz. Muhammed (a.s) ashabıyla istişarede bulunmayan biri olsaydı bu durum, ashabin fikirlerinin önemsenmediğinin, onların küçümsendiğinin ve peygamberin kaba biri olduğunu gösterecekti. Peygamberin onlarla istişaresi Müslümanların hem nebi hem de Allah katında değerlerinin göstermektedir. Bu durum aynı zamanda peygamberlerin dünyevî meselelerin tamamını bilmesi bir gereklilik olmadığını da göstermektedir. Bu nedenle işi ehline sormanın bu şekilde tavsiye edilmesi müminlere de bir örneklik teşkil etmektedir.¹²³⁴

Allah peygamberler aracılığıyla insanları uyardığı gibi benzer şekilde ayetleriyle peygamberlerine de yol göstermektedir. Örneğin “(O halde) Rabbin hükmünü verinceye kadar (boyun eğip) sabret. Onlardan herhangi bir günahkâra ya da hiçbir nanköre itâat etme.” ayetinde¹²³⁵ Allah tarafından Hz. Muhammed'den (a.s), nankör ve günahkar kâfire itâat edilmemesi emredilmektedir. Peygamberin bunlara tabi olmayacağı ortada iken böyle bir şeyin ondan istenmesinin hikmeti, insanların yaratılış olarak yol gösterilmeye ve ikaz edilmeye muhtaç olduğunun açıklanmak istenmesidir. Râzî'ye göre bundaki bir başka sır/hikmet ise masum bir peygamber bu şekilde uyarıldığına göre Müslümanların kendilerinde mevcut bulunan heva ve hevesi ile şüpheli şeylerden kendini koruyup kollama noktasında, Allah'a yalvarıp yakarmasının ve O'na yönelmesinin bir gereklilik¹²³⁶ olduğudur. Hz. Peygamber (a.s) kendisinde mevcut bulunan onca fazilete rağmen bu ayetle uyarıldıysa, müminlerin bu tür konularda çok daha fazla dikkatli ve titiz olmaları bu şekilde ihsas edilmiş olmaktadır.

Hz. Muhammed (a.s), bilindiği üzere Hz. İbrahim (a.s) soyundan gelmektedir. Nitekim “Rabbimiz! Onlara içlerinden bir peygamber gönder de, onlara senin ayetlerini okusun,

¹²³⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/54.

¹²³⁵ el-İnsân 74/24.

¹²³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/228.

kitap ve hikmeti öğretsin ve onları günahlardan arındırıp tertemiz yapsın.” ayetinde¹²³⁷ İbrahim’in (a.s) kendi zürriyetinden peygamberler gönderilmesi noktasında dua ettiği, Allah’ın O’nun duasını kabul ederek soyundan nebiler gönderdiği ifade edilmektedir. Râzî burada konuyu farklı bir noktaya çekerek, Hz. Muhammed’e (a.s) peygamberlik verilene dek İsmail’den (a.s) gelen elçi sayısının, İshak (a.s) soyundan gelenlere göre çok daha az olduğunu aktarmaktadır. Râzî bunda hikmet aramaktadır. Ona göre buradaki hikmet, Allah’ın Hz. İbrahim’den (a.s) sonra zamanı iki vakte, insanları da iki gruba ayırmasıdır. Zamanın ilk diliminde Allah, birçok fazilet sahibi peygamberler göndermiştir. Bunların hepsi İshak’ın (a.s) neslindedir ve peş peşe gelmişlerdir. Zamanın ikinci kısmında ise Allah, İbrahim’in (a.s) oğlu İsmail (a.s) neslinden diğer nesilde bulunan bütün faziletleri toplayan tek bir peygamber çıkarmış ve onu bütün insanlığa göndermiştir. Nitekim Râzî’ye göre insanlık dört bin seneden daha fazla bir zamandır İshak’ın (a.s) neslindeki peygamberlere tabi olmuşlardır. Aynı şekilde Allah’ın insanlardan, İsmail (a.s) neslinden gelen Hz. Muhammed’e (a.s) de bu kadar bir süre tabi olmalarını emretmesi çok da uzak bir ihtimal değildir.¹²³⁸

3.3. Tasavvufî Yönelişte Hikmet

Kur’ân’ın insana bakan sezgisel ve duygusal yönünü tasavvuf temsil etmektedir. Kur’ân’da lafız olarak geçmeyen bu kavram bir düşünce ve hayat ile eğitim şeklini sembolize etmektedir. Buna rağmen tasavvufun ilke, amaç ve hayat tarzı olarak belirlediği ahlak vahiyle uyumludur. Ayrıca Kur’ân’ın ferdî ve sosyal ahlakla ilişkili getirdiği ilke ve prensipler aynı zamanda sûfilerin de benimsediği ve hedef olarak seçtiği ilkelerdir.¹²³⁹ Bu anlamda tasavvufta insanın daha çok zühd eksenli, dünya malına ve hayatına tamah etmeyen ve olduğu konuma şükreden, olay ve olgulara karşı sabrı ve teenniye öğütleyen, nefisini daima dizginlemeye çalışıp onu terbiye etmeye çalışan bir boyut bulunmaktadır.

Râzî’nin tefsirinde bu anlamda birçok işârî ve irfânî yorum bulunmaktadır. Bu yorumları onu ayetlerin açıklamasında çeşitli hikmet arayışına yönlendirmektedir. Genelde erbâb-ı işârât/ehl-i işârât/basiret bazen hukemâ diyerek sûfilerden bilgiler vermektedir. Bazen

¹²³⁷ el-Bakara 2/129.

¹²³⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 25/51.

¹²³⁹ Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler*, 128-133.

kimseye isnat etmeksizin kendisi işârî yorumlarda da bulunmaktadır. Bazen de “خطر بيالي” tarzında kalbine ilham olunan şeyler olduğunu söyleyerek bu türden bilgiler aktarmaktadır. Ancak bu kavramı daima işârî yorumlarda bulunmak için kullanmamaktadır. Ayrıca tefsirinin bazı yerlerinde hurûfliği çağrıştıracak bazı yorumlar da mevcuttur. Burada bu kısımlardan her biri için farklı farklı örnekler sunulmaya çalışılacaktır. Bu şekilde Râzî'nin bu tür tevilleri genel bir bakış açısıyla aktarılmış olacaktır.

3.3.1. Kur'ân'ın İşârî Yorumu

Bir şeyi/nesneyi (eliyle) gösterme, bir şeyi düşünceleriyle gösterme, ifade etme anlamına gelen işâret¹²⁴⁰ kelimesinden türeyen işârî tefsir; tasavvuf ve sülûk erbabına görünen ve zâhirî anlam ile uyum arz eden gizli bir işâret nedeniyle, Kur'ân'ı zâhirî dışında, başka bir anlam ile tevîl etmektir. Sûfiye işaret olunan ayetin zahirinde kastedilen açık anlamı da uzlaştırmak mümkündür.¹²⁴¹ Buna göre riyâzet ve seyr-u sülûk ile ulaşarak elde ettiği konumda sûfiye keşf ve ilham ile ayet hakkında bazı şeyler gözükebilmektedir. Böylece ilham ve keşifle içe doğan bilgilerle Kur'ân ayetlerinin tamamının ya da bir kısmının tevîl edildiği tefsirlere Kur'ân'ın işârî yorumu denilmektedir. Buradaki ölçü tasavvuf erbabına doğan o bilginin Kur'ân'ın zahiri anlamıyla çelişmemesi ve bunun öznel bir durum arz ettiğinin unutulmayarak akla ve şer'î bilgiye aykırı olmaması gerekmektedir.

Râzî'de bulunan sûfi temâyüller tefsirinin her tarafına yayılmakta bu durum özellikle onun bazı ayetlere getirdiği işârî yorumlarından gözlemlenebilmektedir. Nitekim bazı ayet ve durumlarda yaptığı hikemî yorumlar bunu teyit etmektedir. Örneğin Râzî, 'Umretu'l-Ferğâniye adlı bir kadının sûfi büyüklerinden birine “Cünüp ya da hayızlıyken Kur'ân okunması yasak olmasına rağmen bunlarda 'besmele' çekmelerinin haram olmamasının hikmeti nedir?” diye sorduğunu, onun da “Besmele dostun adını anmadır. Dosta, dostunun anılması menedilmez.” diyerek¹²⁴² cevap verdiğini aktarmaktadır.

Râzî'nin ayetler bağlamında getirdiği belirgin sûfi yorumların başında “De ki: “Ey rabbim! Şeytanların tahrik ve vesveselerinden sana sığınırım.” ayetinde¹²⁴³ getirdiği işârî değerlendirmeler gelmektedir. Nitekim bu ayette Hz. Muhammet'ten (a.s) istenilen

¹²⁴⁰ Cevherî, “şvr”, 620; İbn Manzûr, “şvr”, 4/434.

¹²⁴¹ Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 310.

¹²⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/144.

¹²⁴³ el-Mü'minûn 23/97.

istiâze/sığınma, bir kayıt olmaksızın mutlak bir sığınma isteğidir. Râzî bu anlamda sığınmayı kısaca şöyle açıklar;

“İstiâze, kulun ilim ve inançlarını elde etme noktasında tam bir aciziyet içinde olduğunu göstermektedir. Basiret sahiplerine keşfolunduğuna göre insan bedeni bir anlamda cehenneme benzemektedir. Cehennemin kapısında on dokuz çeşit zebani oturduğu gibi kişinin vücudunda da bu kadar zebani bulunmaktadır. Bunlar; şehvet, gazap ve tabîi yedi kuvvetle birlikte zahîrî beş duyu ve batını beş duyudur. Bunların tamamı cins bakımından birdir. Ancak bu sınıflamaların her birinin kapsamında zât ve adet açısından sayısız alt türler mevcuttur. Bunların birinin elde edilmesiyle kalpte olumsuz bir tesir oluşur. Bu etki ile kalp ruhanî âlemin ucundan, cismanî âlemin çukuruna çekilir. Kulun noksan taraflarının sayısız ve mükellef ile Allah arasına giren bu tür engellerin çok olduğu ortaya çıkınca, kalbin bu tür karanlıklardan ancak Allah’ın yardımı ile kurtulacağı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kişiye istiâze vâcib olmaktadır. Bu yüzden kuldun beklenen Allah’a her söz, iş ve anda istiâze etmesi gerektiğidir. Ayrıca lezzetler hissî ve hayalî (riyâset/liderlik gibi) olmak üzere iki kısımır. İnsanoğlu elde edemediği lezzeti tatmadıkça ona karşı iştîyak ve arzusu azdır. Ancak insanın bu zevkleri tattıkça bunlardan aldığı haz giderek artar. Haz arttıkça da arzu ve iştîyaki bu derece artar. Yetkinleşmenin sınırı olmadığı gibi hırsın ve arzunun da sonu yoktur. Sonu olmayan kemâl mertebelerine ulaşmak nasıl imkân dâhilinde değilse gittikçe artan hırs ve arzunun kalbe verdiği acıyı ondan atmak da mümkün değildir. Bu durum kulun tedavi edemeyeceği bir hastalık arz ettiği ve hastalığın tedavisinde de kullarına yardımcı olması için yaratıcıya sığınılması gerektiği ortada olduğundan kuldun beklenen istiâze ile yaradanına sığınmasıdır.”¹²⁴⁴

Buradan anlaşılın istiâze, kişinin nefsinin aciziyetini ve rabbinin kudretini kavraması ve Allah’ın huzuruna ulaşmanın ancak inkisâr ve ‘aciz ile olduğunu itirafıdır. İstiâze bir tâattır ve hayır içeren işlerin ancak İblis’ten kaçınmakla kolaylaşacağını göstermedir. İstiâzenin sırrı/hikmeti kuldun her türlü âfeti savuşturabilecek olan yüce bir yaratıcıya sığınmadır. Sûfîler insanın savaşmakla emrolunduğu zâhiri “Allah’a inanmayan kişilerle savaşın”¹²⁴⁵ ve batını “Muhakkak şeytan düşmanınızdır. Onu düşman belleyin!”¹²⁴⁶ olmak üzere iki düşmanından söz ederler. Allah her iki durumda da Müslümanların mutlak yardımcısıdır. Bu noktada gizli düşman daha çetindir. Zira açık düşman fırsat bulduğunda dünya

¹²⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/63-64

¹²⁴⁵ *et-Tevbe* 9/29.

¹²⁴⁶ *el-Fâtır* 35/6.

konusunda mücadele eder ve kişiyi öldürdüğünde o kişi şehit olur. Gizli düşman ise kişiyi yakaladığında onunla din konusunda savaşır ve kulu öldürdüğünde onu Allah'ın rahmetinden uzaklaştırır. Bu nedenle daha şerli olan batin düşmandan kaçmak öncelikli olduğundan kişi bunu ancak kalp ve diliyle istiâzeyle gerçekleştirebilir. Bu anlamda kuldaki beklenen kalp odasını silip süpürüp temizlemesidir. “Sultana (Allah’a) odayı temizlemek düşmez. Marifet sultanını kalpte konaklatmak isteyen kul, vazifesini ifâ edip kalbi kirleten şeylerden uzaklaşmalı özellikle vesvese kirinden istiâze ile arınmalıdır.”¹²⁴⁷

Râzî'nin işârî yorumla getirdiği hikmetlere bir örnek de Hz. İbrahim'in (a.s) “Allah bunun üzerine: Öyleyse dört tane kuş yakala ve onları yanına al. Ardından onları kendine alıştır sonra kesip parçala ve her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra onları çağır. Koşarak sana gelirler.” ayetinde¹²⁴⁸ bahsi geçen dört kuşun ne olduğu ve bunların insan tabiatında neye tekâbül ettiğine dair getirdiği değerlendirmelerdir. Râzî, İbn Abbas'tan aktardığına göre bu dört kuş; horoz, karga, kartal ve tavustur. Buna göre tavus, insanın kalbindeki makam, yükselme ve (Âl-i 'İmrân 3/14) süs sevgisine; kartal yemeye çok düşkün olmaya; horoz şehvete düşkünlüğü; karga ise mal derleyip toplamaya olan tutku ve ihtirasa işaretlerdir. Buna göre ayette işaret edilen anlam; “İnsan, nefsinin ve arzularının şehvetini kırma, hırsını yenme ve başkaları için süslenmeyi terk etme noktasında çabalamadığı müddetçe, onun kalbinde Allah'ın celâlinin nurundan bir şey hissedilmez.”¹²⁴⁹ şeklindedir. Benzer bir yorum وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِرًا ayetinde¹²⁵⁰ mevcuttur. Burada iki deniz arasında bir bariyerden söz edilmektedir. Bundan kasıt, tatlı ve tuzlu suyun birbirine karışmadığıdır. Buna göre müminin kalbinde iman-hikmet denizi ile şehvet-tuğyan denizi mevcuttur. Allah'ın yardımıyla bu iki denizden biri diğeriyle karışmasın diye onların arasına da bir engel konulmuştur.¹²⁵¹

Râzî bazen işârî yorumu ayette bulunan tekrarın hikmeti üzerine vermektedir. Örneğin فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ ayetinde¹²⁵² Allah'a zikir emrinin iki kere geçmesindeki hikmet O'nun, kullarından zikrin devamlılığını meş'ar-i haram'ın yanında

¹²⁴⁷ Geniş izah için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/81-84.

¹²⁴⁸ el-Bakara 2/260.

¹²⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/36.

¹²⁵⁰ en-Neml 27/61.

¹²⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 24/178.

¹²⁵² “(Hac mevsiminde ticaretle uğraşarak) Rabbinizden gelecek bir lütfu/kazancı aramanızda hiçbir günah yoktur. Arafat'tan ayrılmış Meş'ar-i Haram'a akın ettiğinizde orada da Allah'ı zikredin. O sizi nasıl doğru yola erdirdiyse sizde O'nu gösterdiği şekilde öylece anın. Muhakkak siz önceden yanlış gidenlerdiniz.” el-Bakara 2/198.

da istemesidir. Bu durum şer'î bir yükümlülük arz etmektedir. Bu kavrandığı vakit kişi hakikat mertebelerine yaklaşmış olur. Bu da kalbin meş'ar-i haram'dan ve Allah dışındaki bütün varlıklardan uzaklaşması ve kulun kalbinin Allah'ın celâl ve samediyet nurlarına gark olmasıdır. O esnada Allah'ı zikreden kul, yükselme makamında değerli konumda olduğunu unutmama ve Allah'ı anarak ve bu zikri hak eden varlığın ancak O olduğunu bilerek sadece O'nu övmekle meşgul olmalıdır. Sâlik bu esnada en aşağı mertebeden en yüksek mertebeye yani Allah'a yükselme makamındadır. Bu konum hayallere sığmayacak kadar şerefli ve sözle izah edilemeyecek kadar güzel bir makamdır. Bu anlamda kul için bir şeref vesilesi olduğundan Allah'ı zikreder.¹²⁵³

Râzî tefsirinde aktardığı işârî yorumları bazen mücâhede/riyâzet ve işârât erbabına diyerek vermektedir. Örneğin bunlara göre Allah lafzında bir incelik/hikmet bulunmaktadır. Lafzatullahta bulunan *lâm* ile *lâm-u ta'rîf* bir araya gelerek ilki diğerine idğamlanmış böylece *lâm-u ta'rîf* düşmüş geriye kelimenin aslındaki *lâm* kalmıştır. Bu âdetâ şöyle bir uyarıya dikkat çekmedir. Ma'rûf olan Allah'a marifet olunca (arif O'nu tanır) artık arifin kendisinin marifeliği yani bilinmesi, anılması kalmaz, o ortadan silinir gider. Geriye noksansız ve ziyadesiz olan ma'ruf-u ezelî olan varlık kalır. Ayrıca *be* harfi cerri şekil itibarıyla alçak oluşundan lafzatullâh ile birlikte imla edildiğinde bu harf yükselir, yücelir. Bu durum kalbin Allah'a hizmetle hemhâl olduğunda onun halinin yükseleceğine yorulmuştur. Sûfiler *Allah* lafzının aslının *el-ilâh* olduğunu söylerler. Bu kelime (*el-ilâh*) altı harften müteşekkildir ve sözcük *Allah* lafzıyla değiştirildiğinde ondan geriye dört harf kalmıştır. Bunlar *hemze*, iki *lâm* ve *he* harfleridir. Bilindiği üzere *hemze* ile *he* harfleri boğazın en alt kısmından, *lâm* ise dilin kenarından çıkar. Bu durum tasavvuf erbabına göre hayrete mücib bir duruma işaret etmektedir. Zira boğazın en alt kısmı harflerin telaffuzlarının başlangıcıdır. Ardından telaffuz yavaş yavaş dilin kenarına ulaşıncaya kadar yükselir. Sonunda boğazda bulunan ve nefesin mahalli olan *he* harfine doğru geri döner. Kulun dünyadaki durumu da böyledir. O ilk olarak bilinmemelik ve cehalet durumundan yola çıkar ardından kulluk makamlarına yavaş yavaş yükselir. Böylece gücünün yettiği kadarıyla mertebelerin en sonuna ulaşır ve mükâşefe ve nurlar

¹²⁵³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/153. Diğer bazı irfânî teviller için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/67, 82-83, 124-128, 215-216, 227; 4/186-187; 7/36, 174; 8/67; 9/103; 13/75; 14/105; 15/58, 143-144; 16/82; 17/146-147; 18/174-176; 19/104; 20/91; 21/136; 22/39-40, 51; 28/34-35.

âlemine girer. Sonuçta ilâhî nur ve keşifler ona yavaş yavaş dönmeye başlayarak tevhid denizinde fâni oluncaya dek sürer.¹²⁵⁴

3.3.2. Sezgisel Değerlendirmeler

Râzî tefsirinde bulunan bazı sûfî ve işârî yorumların kendisine ait oluşu belirgindir. Nitekim tefsirinde “خطر بيالي” aklıma gelen, kalbime doğan, ilham olundu şeklinde getirdiği ifadelerle dile getirmekte böylece tefsir yorumlarında bazı sezgisel değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin “*Yer ve göklerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıselim sahipleri için gerçekten apaçık ibretler vardır.*” ayetinde¹²⁵⁵ akıl sahipleri için Allah üç farklı delil aktarıldığı söz edilmektedir. “*Muhakkak yer ve göklerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle denizde akıp giden gemilerde, Allah'ın gökten yağdırdığı ölü toprağı canlandırdığı suda, yerde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gök ve yer arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir topluluk için (Allah'ın birliğine) pek çok deliller vardır.*” ayetinde¹²⁵⁶ ise benzer bir giriş ve sonuç ile sekiz farklı delil verilmektedir. Buna göre Allah'ın iki farklı surede bir yerde üç diğer yerde sekiz delil getirmesinin ve üç delil getirdiği yerde ‘ulû'l-elbâb’ tabirinin; sekiz delil getirdiği yerde ise ‘ulû'l-ebâr’ denilmesinin hikmetleri nelerdir? Öncelikle Râzî burada yine Kur’ân’da bulunan bu tür sırları bilen yalnız Allah olduğunu itiraf etmektedir. Ancak bunu farklı bir bağlamda söylemektedir. Zira insan gözü bir anda nasıl farklı şeylere odaklanamıyorsa aynı şekilde basiret gözünün gözbebeği olan akıl da akledilecek şeyleri anlamaya çalışırken bir anda birden fazla şeye odaklanamaz. Akıl, akledilebilecek birbirinden farklı şeylere ne kadar çok meşgul olursa o şeyleri kavramaktan mahrumiyeti o nispette çok olur. Bu nedenle Allah yoluna girmiş sâlik işin başında mutlak surette delilleri çoğaltmalıdır. Ancak kalbi marifetullâh nuruyla nurlandığından bu delillerle uğraşı onun kalbinin marifetullaha dalmasında adeta bir perde olur. Buradan çıkan netice Allah yoluna giren kişi ilk başta delillerin çoğalmasını istemektedir ancak marifetullaha dalıp O’nun nuru kalbini sardıkça bu sefer delillerin azaltılmasından yana olur. Bunun nedeni kulun kalbinin Allah’tan başka şeylerle uğraşmasından kalbi çevreleyen karanlığın izâle olup orada marifet nurlarının tecelli

¹²⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/92-4. Diğer örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/85-86.

¹²⁵⁵ Âl-i ‘İmrân 3/190.

¹²⁵⁶ el-Bakara 2/164.

etmesidir. Nitelim Râzî'ye göre “*Haydi pabuçlarını çıkar! Zira sen vadi Tuvâ'da bulunuyorsun!*” ayeti¹²⁵⁷ buna işaret etmektedir. Nitekim buradaki ayakkabılar aklın kendileriyle marifete ulaşabildikleri bir çift mukaddimedir. Akıl, marifete varınca onların çıkarılması emredilir ve ona “İki ayağını vahdaniyetin mukaddes vadisine basmak istiyorsun. O vakit delillerle uğraşmayı bırak.” denilmiştir. Râzî ayetleri bâtinî bir anlam örgüsüne göre bu şekilde tevil ettikten sonra ona göre Bakara suresi 2/164 ayetinde sekiz, Âl-i ‘İmrân suresi 3/190 ayetinde ise üç delil verilmesinin hikmeti, arifin ulaştığı irfandan sonra medlula yani delillerin gösterildiği varlık olan Allah bilgisine iyice dalmak için delillere daha az iltifat etmesi gerektiğine dikkat çekmedir. Yine Bakara suresinde verilen üç delile bakıldığında yeryüzüne ait beş delilin verilmeyip gökyüzüne ait delillerin aktarıldığı görülür. Bunun hikmeti bunların daha açık, dikkat çekici ve güçlü deliller olması ve kalbin bu delillerden Allah’ın azamet ve kibriyasına geçişinin daha kuvvetli oluşundandır. Âl-i ‘İmrân suresinde ise ayetin *ulû’l-elbâb* şeklinde sonuçlanmasının hikmeti aklın bir zahiri, bir de özü/lübbu olmasındandır. Akıl yetkinleştiğinde ona lübb denir.¹²⁵⁸ Bu lübbâ erme de bu durumda bahsedilen duruma ve amaca erişme ile gerçekleşir.

Râzî'nin sezgisel değerlendirmelerle yaptığı yoruma, besmelede Allah’ın üç isminin ve Fâtiha suresindeyse O’nun beş isminin hikmetini araştırması verilebilir. Nitekim Allah’ın üç isminin yan yana gelişindeki hikmet; Kur’ân’da *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* ayetinde¹²⁵⁹ muhatap alınan sınıfın da üç kısımdan oluşmasıdır. Besmelede bulunan Allah ismi sanki *سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayrda önde olanlar; Rahmân ismi *مُقْتَصِدٌ* orta yolu tutanların ve Rahîm ismi de *ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ* nefesine zulmedenler içindir. Aynı şekilde Allah lütufta ve ikramda bulunan; Rahmân veli kullarının zellelerini bağışlayan ve Rahîm ise kabalık ve sertliği bağışlayandır. Bu ayette aktarılmak istenen Allah’ın rahmetinin enginliğinden ötürü; “Kulum! Ebeveyninin bildiği zaman seni terk edeceği, eşinin senden kaçınıp sana kaba davranacağı, insanların senden tiksiniyor uzaklaşacağı, komşunun evini

¹²⁵⁷ Tâhâ 20/12.

¹²⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 9/109-110.

¹²⁵⁹ “Sonra kitabı kullarımız içinden seçtiklerimize mirasçı yaptık. Onlardan kimisi kendi kendine zulmeder. Kimisi dengelidir, orta yolludur. Kimisi de vardır, Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçmek için koşar, yarışır.” el-Fâtır 35/32.

yerle bir etmeye yelteneceği bütün kötü hallerini bilen, kerîm bir yaratıcı olduğumu bilmen için bütün bu şeyleri örtenim.” demektedir.¹²⁶⁰

Fâtiha suresinde *Allah*, *Rahmân*, *Rahîm*, *Mâlik* ve *Rab* gibi isimlerinin özellikle zikredilmesindeki hikmet Allah’ın şunu ifade etmesidir; “Kulum ilkin seni yarattım, ilâhınım. Ardından farklı nimetlerimle seni büyüterek terbiye ettim, Rabbinim. Sonra isyan ettin. Buna rağmen günahlarını örttüm, Rahmân’ım. Ardından kulum, tövbe ettin, bağışladım. Rahîm’im. Son olarak da bunlara karşılık seni mükâfatlandıracağım. Din gününün tek sahibiyim.”¹²⁶¹ Fâtiha’da bu beş ismin bulunuşun başka bir hikmeti de insanoğlunun dünyadaki durumunun beş şekil üzerine oluşudur. Bunlar, insanın yaratılışı, onun dünya maslahatı, mebde ve me’âd konusunda bilgilenip eğitilmesi ve ruhların cismani âlemden ahiret âlemine nakledilmesidir. *Allah* ismi yoktan var etmenin, tekvin, ibdâ‘ (örneği olmaksızın yaratma) ve yaratmanın kaynağıdır. *Rab* ismi Allah’ın çeşitli ihsân ve lütfu ile kullarını terbiye etmesini; Rahmân dünyayı tanımadaki eğitimi; *Rahîm* kulların sakınacakları ve yapmaları gereken şeylerin bilgisini onlara göstererek ahireti tanımanı; *Mâlik* ismi ise Allah’ın, kullarını dünyadan ahirete nakledeceğini göstermedir. Fâtiha suresinin tertibindeki ilahi sır/hikmet ise şudur:

“Kul yukarıda ifade edilen bu makamlara erişince gaybtan muhatap sığına geçerek ‘*ancak! Sana ibadet ederiz,*’ der. Allah bu ayetle kuluna şunu öğretmek istemektedir. Sen beş mertebeyi aşip mükâfat yurduna varınca rabbini görecek bir konuma eriştin. Bu nedenle benle karşı karşıyaymış gibi konuş! Bu durumda kul; “Sen var eden ilahsın, Rahmân, Meliksin! Ancak sana ibadet ederiz. Sen Rezzâk olan Rahîm, Mâliksin! Ancak senden yardım dileniriz.” der. ‘*Din gününün sahibi sensin!*’ ayeti kulun kötülükler yurdundan sevinç ve mutluluklar yurduna geçeceğini gösterir. Orada lazım olan azığın ibadetler olduğunun bilincinde olan kul bu nedenle kul ‘*Ancak sana ibadet ederiz!*’ diyerek kendi kudret ve takati nispetinde kazandığı şeylerin az olduğunu ve bu uzun günde bunların yetersiz olduğunu anlayarak ‘*ancak sende yardım dileniriz.*’ ayetini söyler ve O’nun rahmet hazinelerinden yardım ister. Ahiret azığı elde edilince kul ‘*Bizi dosdoğru yola ilet!*’ ikrarı ile yolun zor ve meşakkatli olduğunu ve çeşitli yönlerinin olduğu bu çölde yolunu şaşırdığını itiraf ederek hakiki sâliklerin irşada layık yoluna hidayet isteğinde bulunur. Bu yönde ilerleyen sâlik ‘*Nimet verdiklerinin yoluna*’ diyerek -bu yol için bir

¹²⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/142-143, 231.

¹²⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/196.

muhafız/dost/rehber gerektiğinden- Allah'ın nimet lütfettiği sıddık, şehit, sâlih ve peygamberlerin yoluna ulaştırılma lütfunu ister. Bu yolda peygamberler delil, şehitler ve sâlih kimseler arkadaş ve sıddıklar muhafızlardır. Ardından kul 'Kendilerine kızdığın, gazaplandığın ve sapıtanların yoluna değil!' diyerek O'na ulaşmaya perde olan iki engelden söz eder. Biri dünya âlemidir ki o ateşten bir perdedir. Diğeriyse ruhlar âlemidir ve o da nurdan bir perdedir. Bu iki durumdan korunmak için Allah'a sığınmak gereklidir."¹²⁶²

Herhangi bir işe başlarken ilkin Allah'ın yardımını dilemenin uygunluğu aşikar olmasına rağmen Fâtiha suresinde bunun tersi vaki olmuştur. Nitekim burada kul ilkin *ancak sana ibadet ederiz*, demiş ardından *ancak senden yardım dileriz*, demiştir. Bunun hikmeti nedir? Burada kul namaza başladığında "Allah'ım ibadete başladım. Bunu tamamlamam konusunda senden yardım istiyorum. Ölüm, hastalık ve kalbi meşgul edip ibadetimi altüst edebilecek şeylerden alıkoyulmama konusunda yardım et.", demiş gibidir. İnsanın kalbi durmadan değişen bir yapıdadır. Kişi "Allah'ım! Nefsimi getirdim fakat benden kaçan kalbim var. Onu huzurunda sabit tutmak için yardım istiyorum.", demektedir. Ayrıca sanki kul "Allah'ım yardım konusunda İbrahim'in (a.s) dediği gibi ne Cebrail'i ne de Mikail'i, sadece seni istiyorum, seni!", demektedir.' Zira senin dışında başkasının yardımı da ancak senin yardımındadır. Bu yüzden bütün araçları ortadan kaldırıp doğrudan senin yardımına başvuruyorum. Ayrıca "*Ancak sana ibadet ederiz.*" ifadesinde kulun ibadet etmesi nedeniyle nefis kendisini bir mertebeye ulaşmış görmekte ve bu durum da onda bir beğenme hissi oluşturabilmektedir. Kul bu işin ardından "*Ancak senden yardım dileriz!*" deyince ibadet vesilesiyle oluşan derecenin kulun kuvvetiyle değil de Allah'ın yardımıyla olduğunu ikrar etmektedir. Böylece kulun yardım istemesi kendini beğenme duygusunu yok etmeye ve büyüklenmeyi ortadan kaldırmaya yöneliktir.¹²⁶³ Nitekim dünyada yaşayan insanlar üç çeşittir. İlki *أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* sözünde ifade edildiği üzere hakka ulaşmış, kâmil ihlas sahibi kullardır. Bunlar marifet bilgisi ve ilmiyle âmil oluşları neticesinde hayrı nefislerinde toplamış olan zümredir. Diğer *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* sözünde yerini bulan sâlih amelleri ihlal eden fâsiklardır. Sonuncusu ise *وَالضَّالِّينَ* kısmında işaret edilen doğru inancı ihlal etmiş olan küfür ve bidate dalan kimselerdir.¹²⁶⁴

¹²⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/231-232.

¹²⁶³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/204/205. Diğer bazı sûfi yorumlar için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 28/206

¹²⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/216. Bu tarz diğer örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 8/116; 9/54; 10/94; 15/30; 25/56.

3.3.3. Hurûfilikle İlişkilendirilebilecek Yorumlar

Harf'in çoğulu olan hurûf'tan türeyen¹²⁶⁵ hurûfî sözcüğü sonuna eklenen nispet yâ'sıyla harflerle uğraşan, harflere tabi olan anlamındadır. Hurûfilik asırlar boyunca bazı sayılarla harflerin kutsallığını kabul edip bunlara muhtelif sembolik anlamlar ve sırlar yükleyen anlayışa dayanmaktadır. İnsanlık varoluşuyla birlikte zaman zaman yeryüzünde ya da gökte varlığı kabul edilen gizli güçleri harf ve şekillerle ifade edilmeye çalışılmıştır. İnsanlar ilkin varlığını tam kavrayamadığı ve korktuğu bu gizli kuvvet ve güçlerden zamanla faydalanma yollarını aramıştır. Bu anlamda tabiat bilimlerinden önce bu tür bilgilerle büyü, sihir ve tılsım gibi tekniklerle hurûfilik ilmi altında bazı ilimler ortaya çıkmıştır. Mısır'da Hz. Musa'dan (a.s) önce yerli halk olan Kıptîler, büyü ve tılsımla uğraştıkları gibi Bâbil'lilerin de bunlarla uğraştığı bilinmektedir. Bu anlamda hurûfiliğin ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte milâttan önce IV. ve III. yüzyıllardan beri Ortadoğu'daki Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. İslâm dünyasında ise hicri ikinci asırdan itibaren harflerle alakalı birbirinden farklı bâtinî yorumlar yapılagelmiştir. Bunların çoğunluğu sûfilerde görülmesine rağmen bazı İslâm felsefesi ve tefsirle alakalı eserlerde de yer yer bulunmaktadır. İslâm düşüncesinde hurûfilik denilince akla ilk gelen şüphesiz ebced kavramıdır.¹²⁶⁶

Râzî tefsirinde hurûfiliği andıran bazı yorumlar aktarmasına rağmen bunlar hakkında herhangi bir değerlendirme de bulunmamaktadır. Ancak Râzî'nin aktardığı yorumlar genelde bazı sûfî terminolojileriyle birlikte onların bazı halleri ve nefsin tezkiyesi ve terbiyesini içermektedir. Örneğin طسم ayetindeki¹²⁶⁷ tâ ariflerin kalbinin coşkusuna, sîn aşıkların neşe/sevincine, mîm ise müritlerin münacâtına yani yalvarma yakarış, fısıldaşmasına bir işaretir.¹²⁶⁸ Râzî'nin tefsirinde verdiği bazı hurûfî örnekler ayetlerde bulunan harflerin sayılarının neye tekâbül ettiğiyle alakalıdır. Râzî'nin الْحَمْدُ لِلَّهِ sözünün sekiz harften oluştuğu ve cennetin de kapılarının sekiz olduğunu söyledikten sonra, "her kim ki tam bir kalp temizliği ile sekiz harften müteşekkil bu cümleyi söyler ise cennetin

¹²⁶⁵ İbn Manzûr, "hrf", 9/43.

¹²⁶⁶ Hasan Hüseyin Ballı, "Hurufilik Nedir?", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* IV/2 (2011), 31-32; Ahmet Öz, "Hurufilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2016), 184-188.

¹²⁶⁷ eş-Şu'arâ 26/1.

¹²⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 24/103.

sekiz kapısından da girmeye hak kazanacağını' ifade etmesi buna bir diğer örnektir.¹²⁶⁹ Bunun bir benzer örneği besmelede bulunan harflerin sayısı ile alakalıdır. Nitekim Râzî'ye göre besmelede toplam on dokuz harf bulunmasının hikmeti, zebanilerin de bu sayıda olmasıdır. Allah, besmelede bulunan on dokuz harfe karşılık, zebanilerin azabını savuşturur. Ayrıca Allah gece ve gündüzü yirmi dört saat olarak var etmiştir. Ardından kullarına beş ayrı zamanda beş vakit namazı farz kılmıştır. Bu anlamda besmeledeki on dokuz harf, namaz kılınmayan yirmi dört saatten geriye kalan on dokuz saatte oluşan günahlara kefâret olmuş olur.¹²⁷⁰

Râzî'de bulunan bazı hurûflik örnekleri bazı surelerde bulunmayan harflerin hangi hikmetler içerdiğine yöneliktir. Örneğin bazı alimlerin Fâtiha suresinde bulunmayan yedi harf üzerindeki işârî yorumlarını Râzî, herhangi bir değerlendirme de bulunmadan aktarmaktadır. Buna göre Fâtiha sûresinde “ث، ج، خ، ز، ش، ظ، ف” harfleri bulunmamaktadır. Bunun hikmeti bu harflerin Allah'ın azabını hissettiriyor olmasıdır. Örneğin *se* yok oluş ve helaki (el-Furkân 25/14);¹²⁷¹ *cîm* cehennem kelimesinin ilk harfini (el-Hicr 15/43; el-A'râf 7/179);¹²⁷² *ha* utanç ve rezil rüsvay olmayı (en-Nahl 16/27);¹²⁷³ *ze* ve *şîn* “رَفِيرٌ وَشَهيقٌ” kelimelerinin (Hûd 11/106)¹²⁷⁴ ilk harflerini ayrıca *ze* zakkumu (ed-Duhân 44/43);¹²⁷⁵ *şîn* de şekâveti (Hûd 11/106);¹²⁷⁶ *za* çılgın çılgın alev alev yanan ateşi (el-Me'âric 70/15)¹²⁷⁷ ve *fe* ise firâk/ayrılığı (er-Rûm 30/14)¹²⁷⁸ göstermektedir. Bu hurûfî yorumuna; Kur'ân'da azap türünü ifade eden bir kelimedede geçmeyen harf yoktur. Bu

¹²⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/180.

¹²⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/144.

¹²⁷¹ لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَاذْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا ayetinde bulunan ‘ثُبُورٌ’ kelimesine dalalettir. Ayetin meali “(Kendilerine şöyle denir:) “Bugün (yalnız) bir kez helâk olmayı istemeyin. İsterseniz pekçok kez helâk olmayı isteyin. (bunun size bir faydası olmaz!)” denilecek.” şeklindedir.

¹²⁷² وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ayeti ile ayetlerinde bulunan cehennem lafızlarına mülhemdir.

¹²⁷³ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيُّ شُرَكَاءِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ayetinde bulunan ‘خِزْيٌ’ kelimesini hissettirmektedir. Ayetin meali “Sonra kıyamet gününde (Allah), onları rezil eder. Ve der ki: ‘Kendileri hakkında inananlara düşman kesildiğiniz sözde ortaklarımız nerede?’ Kendilerine ilim verilenler derler ki: Muhakkak bugün rezillik ve azap kâfirleredir.” şeklindedir. Benzer kullanım için ayrıca bk. et-Tahrîm 66/8; en-Nahl 16/27

¹²⁷⁴ Bu iki kelime شَفُوعًا فِي النَّارِ لَهَا رَفِيرٌ وَشَهيقٌ ayetinde bulunmaktadır. Ayetin meali “Bedbaht olanlar ateştedirler. Orada onların feci nefes alış verişleri vardır ki!” şeklindedir.

¹²⁷⁵ Bu kelime شَجَرَتِ الرَّقُومِ ayetinde geçmektedir. Ayetin meali ardından gelen 44. ayet ile birlikte “Muhakkak (cehennem yemişi olan) zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.” şeklindedir.

¹²⁷⁶ أَمَا الَّذِينَ شَفُوعًا فِي النَّارِ لَهَا رَفِيرٌ وَشَهيقٌ ayetinde bulunan شَفُوعًا/yoldan çıkan, kâfir’ anlamını göstermektedir.

¹²⁷⁷ فَكُلَا إِنهَاطًا لَطِي ayetinde bulunan ‘لَطِي’ kelimesine dalalet etmektedir. Ayetin meali “Fakat ne mümkün! Bilinmeli ki, o (cehennem) alev alev bir ateştir.” Benzer bir kullanım için bk. el-Murselât 77/30-31.

¹²⁷⁸ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِقُونَ كَثِيرًا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِقُونَ كَثِيرًا ayetinde bulunan كَثِيرًا kelimesini göstermektedir. Ayetin meali “Kıyamet saatinin geldiği gün! İşte o gün (müminlerle kâfirler) birbirlerinden ayrılacaklardır.” şeklindedir. Benzer bir kullanım için bk. Tâhâ 20/61.

durumda böyle bir yorumun da bir faydası yoktur şeklinde gelen itiraza ise şu cevap verilmiştir:

“Onun (cehennemin) yedi kapısı vardır. Onlardan her kapı için bir grup ayrılmıştır. ayetinde¹²⁷⁹ cehennemin yedi kapısının bulunduğu ve her bir kapının bir gruba taksim edildiği bildirilmektedir. Azap ifade eden lafızların ilk harfleri olan bu yedi harfin Fatiha suresinde olmaması, bu sureyi okuyup buna iman eden ve hakikatlerini öğrenen kimsenin cehennemdeki yedi tabakadan emin olacağını göstermektedir.”¹²⁸⁰

Râzî bazen de bazı ayetlerin sayıları üzerinden hikmet aramaktadır. Örneğin ona göre Fâtiha suresinin yedi ayetten müteşekkil oluşunun bazı hikmetleri vardır. Namaz ibadetinde kıyâm, rükû, rükûdan doğrulma, ilk secde, bundan doğrulma, ikinci secde ve ka‘de/tahiyyâta oturma şeklinde yedi çeşit amel vardır. Bu durum surenin ayet sayısının namazdaki işlerin adetiyle eşit olduğunu göstermektedir. Buna göre namazdaki bu eylemler bir beden, Fâtiha da o bedeninin bir ruhu gibidir. Kemâl ancak bedenle ruhun birleşmesiyle meydana gelir. Buna göre *besmele*, namazdaki kıyamın karşılığıdır. Besmeledeki *be* harfi lafzatullâh ile birleşince ayakta dikilmeyi gösterir. **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** rükûun karşılığıdır. Zira kul hamdetme makamında hem mahlukata hem de hakka bakar. **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** rükûdan doğrulma durumuna uygundur. Çünkü burada kul Allah’a yakarma haliyle eğildiğinde Allah’ın rahmetine yaraşan onu doğrultmasıdır. **مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ** ilk secde halidir. Zira kulun bu ayeti okuması O’nun celal ve kibriyasının kemâlini göstermekte, bu da çok şiddetli bir korkuyu gerektirmektedir. Buna yakışan huzur ve huşu hali olan secdedir. **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** iki secde arasındaki oturuşa uygundur. Nitekim ‘*Ancak sana ibadet ederiz.*’ ilk secdeyi, ‘*Ancak senden yardım dileniriz.*’ diğer secdeyi yapabilme konusunda O’ndan yardım istemeyi haber vermedir. **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** ayetinde ise en önemli şey istendiğinden bu dileğe layık yerde teslimiyet ve boyun eğmenin zirvesi olan ikinci secdedir. **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** ka‘de/tahiyyâta oturma şekline denktir. Zira kul bu ana kadar son derece mütevazı olunca Allah da buna ikram ile karşılıklıta bulunmuştur. Bu karşılık da kendi huzurunda oturmasını emretmedir. Bu Allah’ın kuluna en yüce ihsanıdır. Namaz mümininin miracıdır. Müminin miracı da O’nun huzurunda oturmadan ibaret olunca bu konumda Hz. Muhammed’in (a.s) miraç esnasında söylediği tahiyyât niyazının okunması vâcib olmaktadır. Sonuçta Fâtiha suresindeki bu

¹²⁷⁹ el-Hicr 15/44.

¹²⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/148-149.

ayetler, namazda bulunan bu yedi işin ruhu; namazdaki bu yedi eylem de insanın yaratılmasında mevzubahis edilen (el-Mü'minûn 23/12-14) yedi mertebenin ruhu konumundadır.¹²⁸¹

3.4. İlmî Yönelişte Hikmet

Kur'ân'da mevcut bulunan bilgi çeşitlerinden biri insanın yaşadığı, gördüğü ve varlığını hissettiği varlık âlemine aittir. Kur'ân'da kâinatın yaratılışı dünyanın oluşumu, çekim kanunu, yedi kat sema, ay, güneş, yıldızlar, dünyanın yuvarlaklığına delalet eden ifadelerle astronomi; yeryüzündeki denge ve kömürün meydana gelmesi gibi hususlarla jeoloji; eşyanın çift oluşu, hava basıncı, demir ve atomun zikredilmesiyle fizik; botanik ve genetik gibi konularla biyoloji; ruh ve beden sağlığını koruma, insana zarar verecek yiyecek ve içeceklerden sakınma, beslenme ve jinekoloji gibi anlatımlarla tıp; insanın yaratılışın anlatılmasıyla antropoloji; din duygusu, din şuuru, insan tipleri, karakter ve şahsiyetlerin verilmesiyle psikoloji ve telepati gibi konulara değinmesiyle parapsikoloji ilmiyle alakalı bazı bilgiler mevcuttur. Ancak Kur'ân'da verilen bu malumatlar, adı geçen ilimlerin kitaplarında bulunan bilgiler gibi ele alınıp işlenmemektedir. Kur'ân ilke ve kurallar kitabı olduğundan, bu konulara ait bilgiler insana bakan yönlerine onların faydası gözetilerek, ayrıntıdan uzak ve genel ilkeler şeklinde verilmektedir. Kur'ân'ın yapısı ve içinde bulunan i'câzı bunu gerektirmektedir.¹²⁸² Böylelikle insana yol gösterme ve bunların Allah'ın vahdaniyetine ve rubûbiyyetine delil olması sağlanmış olmaktadır. Kur'ân'da mevcut bulunan ilmî alanla alakalı ayetlerin dönemin bilimsel verileri ışığında ele alınıp yorumlanması böylelikle Kur'ân'ın ilmî yönelişle açıklanması olmaktadır.

Râzî de tefsirinde insan, hayvan ve bitkiler gibi konularda bilhassa evrende bulunan güneş, ay ve yıldız ile yeryüzünde bulunan dağ, bulut ve rüzgar gibi şeylerin gerek kula bakan fayda ve hikmetlerini gerekse bunların tamamının Allah'ın varlığına nasıl delil olduklarını, dönemin bilimsel verileri çerçevesinde başarılı bir şekilde tefsirinde işlemektedir. O, yaratılış hikmetleri bağlamında kevnî ayetlerdeki gayeleri aralamaya çalışarak dönemin ilmî verilerinin onun zihninde uyandırdığı hikmet düşüncesinin ne şekilde olduğu böylece ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹²⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/220-221. Fâtiha suresi ve âriflerin miracı, tekbirin hakikatı gibi bazı konularda diğer bazı sûfî teviller için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/221-224, 225-226; 18/89.

¹²⁸² Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, 195-197.

3.4.1. Kur'ân'ın İlmî Yorumu

Râzî tefsirinde neredeyse akla gelebilecek her konuda hikmet aramaktan çekinmeyen biridir.¹²⁸³ Nitekim kendisi Fâtiha suresini tefsire başlamadan önce, sadece Fâtiha'dan on bin faydalı mesele ve hususu çıkarabileceği iddiasında bulunmuştur.¹²⁸⁴ Bu nedenle o Kur'ân'a baktığı ilmî bakışla ayetleri izah ederken hikmet değerlendirmelerinde bulunmaktadır. Râzî'yi bu tür yorumlara iten unsur kendisinde bulunan ilmî verilerin onda uyandırdığı hikmetlerdir. Ayrıca Râzî, Kur'ân'da bulunan, insanı kâinat ve kendisine bakıp ibret almasına yönelten ayetlerde bu gibi ilimlerle uğraşılması gerektiğine dair bir işaret olduğu düşüncesindedir. Bu anlamda Kur'ân'ın bilimsel verilerle değerlendirilmesi hakkında Râzî'nin bakışı oldukça olumludur.

Böylece Râzî, yaşadığı dönemin bilimsel verileriyle ayetleri pek çok defa yorumlamakta, bu metotla farklı konulardaki ayetlerin fayda ve hikmetlerini tespit etmekte böylece tıp, anatomi ve astronomi gibi ilimlerde bazı bilgiler vermektedir. Ayrıca aktardığı bilgilerinin doğruluğunu bazen Kur'ân ayetlerini temel alarak bazen de farklı gerekçelerle eleştirmektedir. Bu nedenle bu tür bilgileri aktardığı yerler çoğu zaman bilimsel tefsir görünümü arz etmektedir. Ancak bu durumun günümüz bilimsel tefsir anlayışıyla karıştırılmaması gerekmektedir.

Râzî'nin bu tür bilgileri aktarmadaki temel saiki, Allah'ın yüce kudret ve hikmetinin eşsizliğini aktardığı bilgilerle ispatlama gayretidir. Onun bu gayretini arz eden durum tefsirinin bir yerinde bizzat müellif tarafından belirtilmektedir. Nitekim tefsirinde, yıldız ve astronomi ile alakalı ilimlere çok yer verildiği gerekçesiyle cahil ve ahmak olarak nitelenebilecek bazı kişiler tarafından kendisinin eleştirilebileceğinden bahsetmektedir. Râzî bu türden bir itiraza şiddetle karşı çıkar. Ona göre şayet onlar kitabı iyi biliyor olsalar bu türden bir itiraza yeltenmeyeceklerdir. Zira Allah, Kur'ân'da yer ve göklerin durumunu, geceyle gündüzün birbirini takibini, güneş, ay ve yıldızların halleri gibi şeyleri

¹²⁸³ Râzî'nin her konuda hikmet aramadaki temel motivasyonu onun neredeyse her ilim dalındaki müktesebâta olan hakimiyetidir. Örneğin Râzî, anatomi bilginlerinin insan bedeninin yaratılırken hikmet-ı ilâhî ile onda beş bine yakın fayda ve maslahatın olduğunu tespit ettiklerinden söz eder. Bu anatomi eserlerinde tespit edilenlerin sayısıdır. Şayet tespit edilemeyenler de bunlara ilave edilirse yine de bunlar Râzî'ye göre okyanusta bir damla mesabesinde olacaktır. Bir de bunlara Arş'ın, ışık saçan yıldız ve gezegenlerin, yedi kat semanın, kainattaki cansız varlıkların, hayvan, bitki ve diğer varlıkların evsaf ve hallerine dair hikmetler de tespit edilip eklenirse sayı milyonlarca hikmetin çok üzerine çıkacaktır. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/17-18.

¹²⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/16.

ilim, kudret ve hikmetine istidlalde bulunmak adına pek çok defa kullanılmaktadır. Şayet bunların hal ve hareketleri üzerinde tefekkürde bulunmak ve onlardan bahsetmek uygun olmasaydı Allah kitabına bunları almazdı. Bununla birlikte Allah, Kâf suresi 50/6 ayetinde insanları göklere bakıp bunların nasıl inşa edildiğini düşünmeye teşvik etmektedir. Astronomi ilminin de âlemin nasıl yaratıldığı hususunda tefekkürde bulunmaktan başka bir gaye ve maksadı yoktur. Nitekim Allah, Âl-i ‘İmrân 3/191 ayetiyle yer ve göklerin yaratılışını tefekkür edenleri methetmiş, ayrıca Mü’min 40/57 ayetiyle de bunların var edilmelerindeki harikulade hallerin ve insanları hayrette bırakan hayranlık verici hususların da çokluğunu bildirmiştir. Râzî’ye göre Allah, kitabını ancak bu türden fayda ve sırları bildirmek için indirmiştir. Birbirinden garip nahiv ve gramer izahları ya da her türlü faydadan hali iştikaklar ile yanlış ve fasit hikâyeleri ve israilî bilgileri Kur’ân tefsirinde çoğaltmak için Allah vahyi inzal etmemiştir.¹²⁸⁵

3.4.2. Tabiata Dair Hikmetler

Râzî, ezeli ve hakîm bir yaratıcının varlığına yer ve göklerin pek çok açıdan delil olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda ele aldığı örneklerin her biri Allah’ın varlığına ve vahdaniyetine bir delil sunmak amacıyla.¹²⁸⁶ Nitekim Allah’ın yapıp ettikleri ahenkli yaratmasının bir göstergesidir ve O’nun hiçbir eyleminde bir abeslik de yoktur. Bu bağlamda A’râf suresi 7/54 ayetinde yer ve göklerin altı günde yaratıldığından bahsedilmektedir. Ancak kâinatın altı günde değil de bir anda yaratılması Allah’ın kudret ve ilminin kemâlini daha fazla göstermektedir. Peki buna rağmen hangi hikmete binâen Allah, yer ve gökleri altı gün içerisinde yaratmıştır? Bundaki hikmet ve gaye, Allah’ın yapıp ettiklerindeki işleyişinin bu şekilde olduğunun insanlara gösterilmesi ve aynısının onlardan da beklenmesidir. Allah, her ne kadar her şeyi bir anda yaratmaya kadirse de O, eşyayı belli bir zaman ve sınır dâhilinde var eder. Benzer durum kendisine itâat eden kullarını mükâfatlandırma ya da asileri cezalandırma konularında da böyledir. Bu te’hîr/erteleme Allah’ın kullarını ihmal ettiğini göstermemektedir. Aksine onun dileğinin öncelikli oluşundan bu konuları belli bir vakte kadar tahsis etmesidir. Onun bilgisi dâhilinde olan bir şey belirlediği vakitten ayrılıp başka bir zamanda vücut bulamaz.

¹²⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/99-100.

¹²⁸⁶ Râzî’nin, A’râf suresi 7/185 ayeti yorumlarken bu bağlama uygun çok güzel bir örnek vermektedir. Burada verdiği örnek evin penceresinden ışık içeri süzülmesinde o esnada uçuşan bazı zerreciklerdir. Ona göre bu zerre de sayısız yönden hikmet sahibi bir yaratıcıyı gösteren deliller vardır. Bu deliller hakkında bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/63.

Örneğin Kâf suresi 50/36 ve 37. ayetlerinde önceki milletlerden çok daha güçlü kavimlerin bulunduğu ancak buna rağmen onların helak edildikleri anlatılmaktadır. Ayette aktarılan durumun aynısının Kur’ân inerken vahye tanıklık edenlerde de olmasına rağmen Allah o anda onları helak etmemektedir. Burada olan bu işleyişin aynısı yer ve göklerin yaratılmasında da söz konusudur. Bir zorlayıcı ya da yorgunluk söz konusu olmaksızın evrenin altı gün içinde belli bir mühlet dâhilinde yaratılması böyledir. Bu ayetteki kullara dönük hikmet ise Allah’ın bu şekilde kulların eylemlerinde sabrı öğütlemesi, yapıp ettiklerini bir plan dâhilinde düşünerek yapmalarını istemesidir. Ayrıca bir şey bir anda yaratılırsa bu durumda insanların kalbinde bu işin tesadüfi olarak var olduğu zannı doğabilir. Ancak varlık bir hikmet ve maslahata binaen yavaş yavaş vuku bulduğunda bunu var edenin hakîm, kâdir, alîm ve rahîm bir varlık olduğu daha fazla hissedilmektedir. İnsan, yer ve göklerdeki işleyişe baktığında bu tekâmülü gördüğünden bu durum kulun ilim ve basiretini daha fazla kuvvetlendirmektedir.¹²⁸⁷ Âlemin vakıada bu şekilde yaratılması insanoğlunun bunu anlamlandırması noktasında ona çok daha değerli gelmektedir. İnsan, eylemleriyle benzer özelliği taşıyan bir yaratıcıyı anlama ve kavrama konusunda daha yeteneklidir. Bu durum evrenin daha anlaşılır kılınmasını sağladığından insanın da bu şekilde onunla Allah’ı bulması daha kolay olmaktadır.

“*O Rabbiniz, sizin için yeryüzünü bir döşek, göğü de bir bina yaptı.*” ayetinde¹²⁸⁸ yeryüzünün firâş/döşek gibi yaratıldığından bahsedilmektedir. Bunun hikmeti, şayet yer döşek gibi değil de taş gibi sert olsaydı üzerinde yürümek insana çok zor olacağından, bunun bedene acı vereceğidir. Eğer yer aksine su gibi aşırı cıvık olsaydı kişi içine batacağından üzerinde yaşam mümkün olamayacaktır. Bu yüzden yer döşek gibi insan tabiatına en uygun şekilde yaratılmıştır. Başka bir ifade ile yeryüzü altın gibi sert bir maddeden olsaydı onu eşmek, dolayısıyla üzerinde bir şeyler yapmak mümkün olamayacağından insanoğlunun ziraat yapması ya da üstünde evler inşa etmesi imkân dâhilinde olamazdı. Ayrıca yeryüzü çok saydam ve şeffaf olsaydı üzerinde ışık durmaz böylece güneş ya da yıldızlardan gelen ısı ile yer ısınmaz, bu sebeple yeryüzü son derece soğuk olurdu. İnsanların yaşadığı yerler su seviyesinden de yüksek olmalıdır. Hikmet-i ilahi yeryüzü suya batabilme ve bu şekilde suda yüzen adalar şeklinde yaratılmasını gerektirmiştir. Sonuçta yer, insanoğlunun yaratılışına en uygun şartların oluşması için

¹²⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/81-82.

¹²⁸⁸ el-Bakara 2/22.

döşek gibi, yeterince ısınabilmesi ve döşek gibi olma niteliğini sağlayabilmesi için tozlu topraklı suda yüzen adalar şeklinde yaratılmıştır.¹²⁸⁹ Bunların tamamı insanoğluna kendi rahatının sağlanması amacıyla.

Allah'ın, denizleri tuzlu yaratmasının hikmeti ise suyun renk, koku ve tadının bozulmasını önlemektir. Şayet denizler tuzsuz olsaydı onda türlü bozulmalar olacağından zamanla bu durum yeryüzüne yayılır ve oradan genel bir veba/hastalık topluma sirayet edebilirdi. Ayrıca denizler sabit değil değişkendir ve bir hikmete binaen onlar çok uzun bir müddet zarfında yer değiştirirler. Zira denizler nehirlerden, onlar da küçük pınarlardan beslenirler. Zamanla bu gözeler kaybolurlar. Denizleri bunlar beslediklerinden onlarda da bir azalma gözükür. Ancak zamanla yer kürenin başka bir yerinde yeni pınarlar meydana gelir ve oralar da denizlerle dolar.¹²⁹⁰

Yeryüzünde altın ve gümüş gibi maden bulunmasının da birçok hikmeti vardır. Bilhassa altın ve gümüşün var edilmelerinin en temel fayda ve hikmeti bunların bir para kıymetinde olmalarıdır. Bir para olması hasebiyle bunların yeryüzünde dengeli bir şekilde bulunması gerekmektedir. Hikmet-i ilâhî gereği bunlar yeryüzünde diğer pek çok madene göre çok azdır. Ayrıca bunları para olması için yaratan Allah, bu hikmetini boşa çıkarmamak adına bu maddelerin insanlar tarafından bir şekilde icat edilip farklı yollarla elde edilmelerine de engel olmuştur. Tabiatta bol bulunan bakırdan sarı madeni para ya da kumdan cam elde edilebilmektedir. Barınma, yakacak ve yemeklerin pişirilmesi gibi birçok anlamda insana lazım olan ağaçlar âlemde çok fazla var edilmiştir. Ancak aşırı kıymet içerdiğinden altın ve gümüşte bir denge oluşturulmuştur. Altın daha değerli olduğundan gümüşten daha azdır.¹²⁹¹

Demirin var edilmesinde de birçok hikmet vardır. İnsan sosyolojik olarak yeme, içme, giyecek elbise ve barınacak konuta ihtiyaç duyar. Bu tür gereksinimler için idarecilik, inşaat, dokumacılık ve ziraatın gelişmesi gerekmektedir. İnsan yaratılış olarak da medenî bir varlıktır. Bu nedenle insanoğlu faydası gereği kendi cinsiyle bir topluluk halinde yaşamaya ve aralarında bir iş bölümü yapmaya yatkın yaratılmıştır. Ortak grubun her birinin menfaati ile birlikte bir nizam ve düzen oluşturulması da gerekmektedir. Böyle bir düzende en lüzumlu madenlerin başında şüphesiz demir gelmektedir. Zira toprağın

¹²⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/95; 24/177.

¹²⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 24/178.

¹²⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/97.

biçilmesi, ürünün öğütülmesi, gıdaların kesilmesi ve pişirilmesi için demire ihtiyaç vardır. Pişirme amacıyla kaplara, dokuma, elbise kesimi ve dikimi, bina inşası gibi birçok alanda demire aşırı ihtiyaç vardır. Bu nedenle âlemde altın bulunmaması yaşayışı olumsuz etkilemezken, demirin olmaması insanların fayda ve maslahatlarının sağlanmasını imkânsız kılmaktadır. Böylece âlemde demirin altından fazla bulunmasının insanın maslahatlarıyla yakından alakası vardır. Âlemde hiç altın bulunmazsa dünyaya bir şey olmazken demir olmazsa dünyanın fayda ve maslahatları zarar görür.¹²⁹² Bu nedenle altına nazaran dünyada demir çok fazla bulunmaktadır. Bundaki hikmet kulların faydasını temindir.

Rüzgarın esmesinde havanın temizlenmesi, gemilerin hareket etmesi ve bulutların sürülüp götürülmesi gibi faydalar mevcuttur. Rüzgar olmasa gemiler hareket etmez, insanlar arası ticaret ve seyahat durur kısaca insanlık gelişemezdi. Rüzgarın hareketleri neticesinde bulutlar, bir yerden başka bir yere göç ederler. Rüzgarın vardığı bu yeni yer, insanların yağmura muhtaç oldukları ve bundan faydalanmaları gereken bir yerdir. Rüzgar/hava bir an yok olsa bu ölüme sebebiyet verir. Zira rüzgar havanın yani nefesin maddesidir, ağaç ve ekinleri kuvvetlendirir, onlardaki gelişme ve büyümeyi kemâle erdirir. Bunlar, aşılaiyıcı rüzgârlardır. Bazen de, sonbaharda olduğu gibi bitkileri kurutarak ortadan kaldırır.¹²⁹³ Bu gibi nedenlerle Rûm suresinin 30/46 ayetinde rüzgara müjdeciler denilmiştir.

Allah gece ve gündüzü kulların istifadesine birer vasıta olacak şekilde yaratmıştır. Gündüz kazanç temini ve yeryüzünde gezip dolaşma, gece ise rahatlama, sükûnet ve dinlenme üzerine yaratılmıştır. Güneşin doğup batmasında insanlık için sayısız hikmet ve fayda vardır. Güneşin doğuşu ve batışı olmasaydı âlemin düzeni altüst olurdu. Eğer güneş batmıyor olsaydı yer iyice ısınır ve onun üzerinde bulunan tüm canlı ve bitkiler yanardı. Güneşin yükselip alçalması dört mevsimin oluşmasına vasıta olmuştur. Âlemin işleri dört mevsim sayesinde düzene girer. Bahar mevsiminde kışın bitki ve ağaçlarda depolanan maddeler ortaya çıkar, çiçeklenir ve böylece tabiatta hayat canlanır. Yazın ısı artar, meyveler olgunlaşır, âlemdeki fazlalıklar çözülür ve yeryüzü kurur, sonbahardaysa kuraklık ve soğuklar görülmeye başlar. Hikmet-i ilâhî ile bu geçişler insanların bedenlerinin ayak uydurabilmesi için yavaş yavaş olur. Bir anda olsaydı canlılar buna

¹²⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/211.

¹²⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/115; 4/181; 14/115; 25/100, 115, 117.

ayak uyduramayacağından helak olurlardı. Eğer güneş hareket etmeyip aynı yerde daima dursaydı dünyanın güneşi gördüğü o yer aşırı sıcak, diğer yerler ise aşırı soğuk olurdu.¹²⁹⁴ Nitekim *مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ* ayetinde¹²⁹⁵ Allah'ın yer ve gökler için yaratma fiilini kullanması ancak ay ve güneş için bu fiili kullanmaması bunu teyit etmektedir. Râzî'ye göre bunun hikmeti ay ve güneşin sadece yaratılmış olmasının bir hikmet içermemesidir. Nitekim Güneş yaratılmış ancak hareket etmiyor olsaydı âlemin düzeni bozulurdu. Bunu ifade için *sehara* fiilinin kullanılmasının hikmeti fiilin hareket etmeyi de içermesindedir. Ancak güneş ve ayın hareket etmesi de yetmemektedir. Zira Güneş eğer bizim hareketimiz gibi dönseydi dönüşünü binlerce yılda tamamlayamazdı. Bu durumda bunların musahhar kılınmasındaki hikmet insanoğlunun nefes alıp vereceği bir süre içinde bile bunların binlerce kilometre yol kat etmeleri ve birçok farklı konumda hareket etmeleridir.¹²⁹⁶ Râzî, Câhız'dan (ö. 255/869) aktararak âlemin insan açısından yaratılışındaki hikmetini şöyle özetler;

“İnsanoğlunun başı üzerindeki gök adeta yükseltilmiş bir tavan, yıldızlar ışıktandırılmış birer kandil, yer yayılan bir halı ve kul da bu evde dilediği gibi tasarruf eden bir ev sahibi gibidir. Dünyadaki birbirinden farklı bitkiler onun faydası için hazırlanmış, çeşitli hayvanlar onun yararı için yaratılmıştır. Bütün bunlar kâinatın kâmil bir nizam, yüce bir hikmet ve kudret ile yaratıldığını göstermektedir.”¹²⁹⁷

Güneş gibi ayda da insanoğlu için birçok hikmet ve fayda mevcuttur. Nitekim ayın ışığının azalması veya çoğalması ile dünyanın ısı ve nem durumu değişir. Geceleyin eşyasını kaybeden biri onu ayın ışığı sayesinde bulabilir. Yıldızların fayda ve hikmeti ise onların şeytanlar için bir taşlama vasıtası olması, gökyüzünün (es-Sâffât 37/6) süsleri olmaları, onlar aracılığıyla kıblenin bilinebilmesi, deniz ve karada yolcuların onlara bakarak yollarını/yönlerini (el-En'âm 6/97) bulabilmeleridir. Gezegenler ve yıldızların başka bir faydası da bunlara bakıp tefekkür etmektir. İnsan bunların ihtişamına bakıp kâinatın boşuna yaratılmadığını anlar ve bunların her birinin varoluşunda üstün bir fayda

¹²⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 1/88; 2/99-100; 4/176; 17/30; 22/143-144; 26/64-65; 27/71-72. Râzî, dünyanın yuvarlak ancak dönmediğini düşündüğünden güneşin dönmediği durumda, dünyanın hep aynı tarafının güneş tarafından görüleceğinden, o tarafta aşırı sıcak olacağını bu anlamda kastetmektedir.

¹²⁹⁵ “Şayet onlara: “Yeri ve gökleri yaratan, ay ve güneşi insanların hizmetine amade eden kimdir?” diye sorsan şüphesiz “Allah'tır.” derler.” el-'Ankebût 29/61.

¹²⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 25/78.

¹²⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 2/101.

ve yüce hikmetin bulunduğunu kavrar. En önemlisi gökyüzüne baktığında hayatın akışında anlam veremediği, aklının alamadığı özellikle de hikmet ve inceliğini kavrayamadığı şeyleri gördüğünde hemen inkâr etmemesi noktasında onda bir tefekkür oluşur.¹²⁹⁸

3.4.3. İnsana Dair Hikmetler

Râzî, tefsirinde insanoğlunun varoluşu ile ilgili ayetleri açıklarken ilmi verilerden yararlanarak yaratılışa dair çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Bu anlamda insanın var edilmesinde pek çok hikmet mevcuttur. Canlılar arasında ilk yaratılışta insan kadar zayıf, cahil ve donanımsız bir varlık yok iken o büyüdüğünde dünyanın tamamının onun emrine amade olması hikmetli bir varlığın âlemde olduğunun göstergelerinden biridir. Allah'ın birçok afakî ve enfüsî hikmetleri mevcuttur. Bunlardan biri “*O'nun varlığının delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, ayrıca dillerinizin ve renklerinizin farklı farklı olmasıdır. Bilgi sahibi olanlar için şüphesiz bunda elbette kesin deliller (alınacak dersler) vardır.*” ayetinde¹²⁹⁹ ifade edildiği üzere insanların renk, yaratılış ve dillerinin farklılığıdır. Dil ve ses farklılığındaki hikmet, insanları tanıma konusunda daha sağlıklı ayırtılabilmesidir. Nitekim insanın bir davada hak sahibini hakkı olmayandan, dostu düşmandan ve birçok meselede kişileri birbirinden ayırması bazen göz bazen kulak ile olur. Ancak bunlarla tefrika çok zordur. Bu anlamda insanların simalarının farklı oluşunun hikmeti herkesin birbirine benzemesi durumunda hayat düzeninde oluşacak karmaşıklığın önüne geçmektir. İnsanların dilleri, mizaç ve huyları da bu sebeplerle farklı yaratılmıştır.¹³⁰⁰

Yaratılış hikmetlerinden bir başkası insanlığın en çok muhtaç olduğu şeylerin kâinatta çok bulunması, en az ihtiyaç duydukları şeyin ise aynı nispette az olmasıdır. Örneğin insanın yaşaması için en çok ihtiyaç duyduğu şey havadır. Ondan bir an bile mahrum kalırsa insanlığın tamamı birden yok olur. Bu sebeple ihtiyaç duyulan şeyler arasında en bol olan ve ulaşılması en kolay olan şey havadır. Havadan sonra bir diğer ihtiyaç duyulan şey sudur. Suya duyulan bu ihtiyaç aynı zamanda onun kolay elde edilmesinin de kapılarını açmıştır. İnsanoğlunun sudan sonra şiddetle muhtaç olduğu şey ise

¹²⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/100-101; 13/82; 22/143-144; 26/64-65; 30/53-54.

¹²⁹⁹ er-Rûm 30/22.

¹³⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/180-181; 25/98.

yiyeceklerdir. Ancak yiyeceğe olan gereksinim suya olan ihtiyaç kadar değildir. Bu yüzden yiyeceği elde etme suya nazaran biraz daha zordur. Hava, su ve yiyeceklerden sonra insan bazı karışım ve ilaç gibi şeylere ihtiyaç duyar. Bunlar ise dünyada çok daha az miktarda bulunmaktadır. Bir takım kıymetli taş ve madenlere olan ihtiyaç ise daha az olduğundan dünyada bunlar hem azdır hem de bunlara ulaşım çok fazla emek istemektedir. Hikmet gereği âlemde olan bu düzende en çok muhtaç olunan şeyi bulmak en kolay, en az gereksinim duyulan şeyi bulmak ve elde etmek ise en zor ve meşakkatli olmuştur.¹³⁰¹ Buradan çıkan sonuç dünyadaki bitki, hayvan ve bütün canlıların tamamının yaratılmasındaki esas maksat insanlığın faydasını temindir. Bunca yaratılan şeylerin insanlık için olduğu göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın insanı var etmesindeki ihtimam ve özenin de son derece mükemmel ve eşsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsanların yaratılmasındaki maksatta “*Ben insan ve cinleri, ancak beni tanıyıp bana kulluk etsinler diye yarattım.*” ayetinde¹³⁰² ortaya konulduğu şekilde kulun Allah'ı bilmesi, O'na kullukta ve hizmette bulunması ve her anlamda ve yerde O'na sevgi beslemesidir.¹³⁰³

İnsanlar arasındaki iş ve vakıalarda da ilahi bir hikmet bulunmaktadır. Örneğin savaşta bazen bir taraf galip olur ve bunlar sevinir (Âl-i ‘İmrân 3/140) bazen de karşı taraf kazanır bu sefer de bunlar sevinir. Güç ve dengenin elden ele değişmesi Allah'ın bazen bir tarafa bazen de diğerlerine yardım etmesi demek değildir. O'nun bundaki hikmet ve gayesi meşakkat ve sıkıntının bazen bir elde/müminler bazen de başka elde/kâfirlerde olmasıdır. Bunun hikmetlerinden biri eğer müminlerin sıkıntısı daima giderilip, kâfirler meşakkatler de bırakılsaydı o vakit iman etmenin hak, aksinin de batıl olduğu zaruri bir bilgi olarak net olurdu. Bu durumda da kulların sorumlu olmasının ve yapıp ettikleri karşısında ceza ve mükâfat elde etmelerinin gerekçesi de kalmazdı. İnsanlar arasında şüphe ve tereddütlerin daima bulunması imtihanın sürebilmesi için gereklidir. Bu nedenle bazen müminlerin bazen de kâfirlerin sıkıntı içinde olmaları gerekmekte ve bunun neticesinde de savaşlarda bazen galip bazen de mağlup olunmaktadırlar. Bazen de mümin günaha yeltenir yahut bunu işler. Allah da onu terbiye etmek için ona bela ve sıkıntılar yağdırır. Müminin yüzleştiği meşakkat ve sıkıntının hikmeti onun bu şekilde terbiye edilip

¹³⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/181; 29/211-212.

¹³⁰² *ez-Zâriyât* 51/56.

¹³⁰³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/75; 17/50; 26/33.

günahlardan arındırılmasıdır. Aynı durum kâfirde olduğunda ise buradaki durum onun sıkıntısının artırılması ve Allah'ın ona olan gazabının göstergesidir.¹³⁰⁴

Râzî insanoğlunun erkek ve kadınlar şeklinde ayrı cinsler olarak yaratılması hakkında da bazı hikmet içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Nitekim “*O'nun varlığının delillerinden biri de, kendileriyle ülfet edip huzura ermeniz için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesidir. Şüphesiz bunda, sistemlice düşünen bir toplum için nice dersler ve ibretler vardır.*” ayetinde¹³⁰⁵ insanoğluna kendilerine ülfet edip huzura ermeleri için kendi cinslerinden eşler yaratıldığından söz edilmektedir. Ayetteki *خَلَقَ لَكُمْ* ifadesi Râzî'ye göre kadınların diğer bitki, canlı ve benzeri şeyler gibi insanlık için (el-Bakara 2/29) yaratıldığını ifade etmektedir.¹³⁰⁶ Râzî burada ilginç bir soruyu gündeme getirir. İnsanlık için yaratılan diğer şeylerin kullukla mükellef olmaması gibi kadınların da mükellefiyetten beri olmaları gerekmez mi, sorusuna Râzî kadınların da mükellef oldukları cevabını vererek bu savını şu şekilde temellendirir:

“Kadınların yaratılması Allah'ın, Âdem ve oğullarına olan nimetlerinden biridir. Kadınların erkekler için yaratılmış olmaları ve mükellef tutulmaları onların, erkekler gibi mükellef olmaları demek değildir. Bu, Allah'ın erkeklere olan nimetini tamamlamak olduğunu belirtmek içindir. Bu durum nakli bilgiler, hüküm ve mana bakımından böyledir. Nakli bilgiler bu ayet ve diğerleri gibi bilgilerdir. Hükümlere gelince kadınların erkeklerin mükellef tutulduğu pek çok şeyle yükümlü tutulmadığı ortadadır. Ma'naya (hikmet) bakıldığında kadınlar var ediliş olarak ince ve zayıf yaratılışlıdır ve onların akılları kıttır. Bu anlamda mükellef olmayan çocuğa benzerler ve uygun olan onların mükellefiyete ehil olmamalarıdır. Ancak kadınlar mükellef tutulmadıkları takdirde Allah'ın erkeklere olan nimeti tamamlanmamış olur. Zira azap müeyyidesi sebebiyle kadın korkar böylece kocasına itâat eder ve haramlardan sakınır. Aksi durumda bu dengesizlikten toplumda bir dengesizlik ve bozulma ortaya çıkardı.”¹³⁰⁷

Kadınların toplumdaki varlığı ve yaratılış gayesi noktasında Râzî'nin yaşadığı dönem kabullerini yansıtan bu görüşleri hakikati ortaya koyma açısından çok uzaktadır. Doğrusu

¹³⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9/13-14.

¹³⁰⁵ er-Rûm 30/21.

¹³⁰⁶ *خَلَقَ لَكُمْ* ifadesi Bakara suresi 2/29 ayetinde de geçmektedir. Ayetin meali şu şekildedir: “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, sonra semaya yönelip onları yedi kat gök olarak tastamam tanzim eden O'dur. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”

¹³⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/97.

bu görüşler kendi döneminin kültürel formlarının Kur’ân yorumuna yansımından başka bir şey değildir.

Allah’ın insanlık için var ettiği sayısız bitki ve meyveler mevcuttur. Bunların yaratılış ve insanlığın hizmetine sunuluşunda da birçok hikmet mevcuttur. Örneğin bir tohum toprağa kavuştuğunda ona toprağın nemi ulaştığı vakit o tane şişer. Hikmet gereği her tarafı şişmesine rağmen onun en üstü ve en altı yarılr. En üst yarıktaki bitkinin ucu, en alt kısmında ise toprağa salınan onun damarları gibi olan kökleri belirir. Bitkinin üst tarafı zamanla yükseldikçe bunun bir sapı ortaya çıkar. Bu dallar üzerinde ilkin çiçekler ardından meyveler biter. Her bitki farklı sertlik ve yumuşaklıkta meyveler verir. Bitkinin toprağa nüfuz eden damarlarının uç tarafları yer altında alabileceği kadar yol kat eder. Bu uçlar son derece yumuşak ve su tanecikleri gibi narin olmalarına rağmen sert ve kayalık yerlerde bile ilerlerler. Allah, hikmeti gereği hangi bitkinin neye ihtiyacı var ise bitkilere bu uçlar vasıtasıyla topraktan kendisine faydalı olan besinleri emme kuvveti vermiştir. O’nun bütün bu işlerindeki temel hikmeti kulun muhtaç olduğu meyve, gıda, içecek ve ilaç gibi şeyleri onların hizmetine bu şekilde sunmaktır.¹³⁰⁸ İnsanlara dünyada meyveler verildiği gibi cennette de benzerleri verilecektir. Ancak “*Yine o yerde hurma bahçeleri, üzüm bağları var ediyor*”¹³⁰⁹ ayetinde cennet nimetleri anlatılırken meyveler arasında sadece üzüm ve hurmadan bahsedilmektedir. Râzî’ye göre bunun hikmeti bu meyvelerin en tatlı ve lezzetli meyveler olmasındandır. Ayrıca bunlar hem katık ve meyve oldukları hem de çok uzak yerlere bile bozulmadan taşınabildikleri için bunların insanlara pek çok faydaları vardır.¹³¹⁰

Râzî’ye göre Allah’ın insan üzerindeki ihsan ve ikramlarının çokluğunu kavramak için tıp kitaplarını karıştırmak yeterlidir. Her bir organ ve azanın var edilmesinde insan aklını zorlayan sayısız fayda ve hikmetler bulunmaktadır. Nitekim “*Allah’ın nimetini saymaya kalksanız, imkânı yok onları sayamazsınız.*” ayeti¹³¹¹ Allah’ın inananlar üzerindeki nimetlerinin tek tek sayılmasıyla tespit edilmesinin imkânsızlığını göstermektedir.¹³¹²

¹³⁰⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/188; 2/96; 13/75; 19/5. Ayrıca bk. ‘Abese 80/25-32.

¹³⁰⁹ Yâsîn 36/34.

¹³¹⁰ Geniş izah için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 26/59. En’âm suresi 6/99 ayetinde cennet nimetleri arasında zikredilen hurma, üzüm, zeytin ve narın da meyve olarak birçok fayda ve hikmetleri aktarılmaktadır. Râzî’nin bu meyveler hakkında ki geniş hikemî yorumları için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 13/88-91; 32/9-10. Benzer şekilde Râzî tefsirinde, bazı hayvanların yaratılışları hakkındaki hikmet içerikli yorumlar için bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 20/73; 24/11-12, 16-18.

¹³¹¹ en-Nahl 16/18.

¹³¹² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1/139, 216.

Râzî'nin aktardığına göre Câlînûs (Galen ö. 200 [?]) gözün kısımlarının faydalarını ele aldığı kitabını yazarken aynı yerde buluşan iki sinirin yaratılmasındaki ilâhî hikmeti insanlardan esirgemiştir. Bunun üzerine rüyasında melek olduğunu düşündüğü birisinden; “Ey Câlînûs! Rabbin: Hikmetimi kullarıma anlatma hususunda neden cimri davrandın!” buyuruyor, dediğini duymuş. Câlînûs bunun ardından bu konuda bir kitap yazmıştır. Bu, Allah'ın kullarına olan rahmetinin sayılamayacak kadar çok olduğunu göstermektedir.¹³¹³

Râzî bu görüşünü teyit etmek üzere insan bedenini ele alan anatomi eserlerine bir göz gezdirildiğinde Allah'ın onu nasıl yoktan var edip muhteşem bir şekilde terbiye ettiğinin görüleceğini söylemektedir. İnsanoğlu tefekkür ettiğinde o babasının sülbünde bir damla iken ana rahmine düşmüştür. Bu nutfe ilkin rahme tutunup bir damla kan, sonra bir et parçası, ardından kemik, kıkırdak, sinir, kas, atar ve toplar damarlar gibi çok çeşitli organlara dönüşmüştür. Bunlar birbirlerine sıkıca bağlanarak bir araya gelirler. Sonra bu organların her birinde hususi bir kuvvet meydana gelir. Böylece göz organında görme, kulakta işitme ve dilde de konuşma kuvvesi oluşur. Özleri bir olmakla birlikte kemikle işittiren, yağ ile gördüren ve et ile konuşuran Allah'ın şanı bu şekilde ne yücedir.¹³¹⁴ Râzî'nin sıklıkla bu bilgileri aktarmasındaki temel amacı insanın kendisinde bulunan onca hikmete vakıf olarak, yaratılışındaki ahengi düşünmesini sağlama ve bu şekilde Allah'ın varlığını delillendirmedir.

Râzî insanın gelişimindeki hikmetleri aktarırken bunu ayın evrelerine göre şöyle yorumlamaktadır:

“Ayın bir dönüşünü tamamlaması yirmi sekiz gündür. Bu devir dört kısma ayrılırsa her biri yedişer gün olmaktadır. Doktorlar da insan bedeninin değişimini yedili bir sisteme göre ele almaktadırlar. İnsan yedi yaşını tamamlayıncaya kadar dayanıksız, güçsüz ve zayıf bünyelidir. On dört yaşını tamamlayıncaya kadar gelişmeye devam ederek zeka, anlayış ve kuvvet eserleri onda görülmeye başlar. Bu durum arttıkça artar. Ardından on beş yaşına girdiğinde akli olgunlaşır, mükellefiyet çağına erişir ve şehvet onda harekete geçer. Yirmi bir yaşına kadar bunlar artar. Yirmi sekiz yaşını tamamladığında gelişme müddeti biter ve duraklama devrine geçer. Bu nokta insanın tam kemâline erdiği zaman dilimidir. Beşinci yedi yıllık zaman diliminin

¹³¹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/18-19.

¹³¹⁴ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/188.

tamamlanmasıyla otuz beş yaşına gelmiş olan kişi için bundan sonraki mertebeler güç, kuvvet ve zayıflık bakımından da farklıdır. Muhtemelen yaratılış olarak insanın bu yedi yıllık zaman dilimleri içinde güç, kuvvet ve kemâl olarak en ileri olduğu vakit yirmi sekiz ila otuz üç ya da otuz beş yaş arasındaki dönemidir.”¹³¹⁵

Bu şekilde Râzî, insana hangi aşamalardan geçtiğini göstererek onun ilkin çok zayıf iken zamanla aynı duruma tekrar düşeceğini göstermeye çalışmaktadır. İnsan bunu tefekkür ederek kulluğa daha fazla sarılmalı bu şekilde Allah’a olan ihlas ve samimiyetini artırmalıdır.

Râzî’ye göre memede sütün oluşması ve yavrunun bundan beslenmesinde de birçok hikmetler mevcuttur:

“Cenin anne rahmine yapışırken, yavrunun azalarının gelişip büyümesi için birtakım maddeler kandan yavruya aktarılır. Çocuk rahimden ayrıldıktan sonra kandan gelen bu pay, yavruya süt oluşturması için meme tarafına geçer. Yavru büyüdüğünde ise bu pay bu sefer annenin kendisinin yararlanabileceği bir yerde toplanır. Memede süt toplandığında Allah memenin ucunda çok küçük ve dar geçitler yaratır. Gözenekler son derece dar olduğundan oradan akıcı ve ince bir saf sıvı çıkar. Ayrıca Allah sabiye memeyi kavramayı, tutmayı yaratılıştan ilham etmiştir. Anne, her ne vakit memenin ucunu çocuğun ağzına götürse o an çocuk memeyi tutmaya başlar. Şayet bebeğe bu hassas tutma ilham edilmeseydi, Allah’ın ona azık olarak yarattığı o süttten istifade edemezdi. Bu durumda memenin başında küçük ve dar geçitlerin yaratılmasındaki hikmet, onun adeta bir süzgeç vazifesi görmesidir. Birçok hikmetten dolayı bebeğe henüz akledemezken Allah onun için sütü, küçük bedenine en uygun tarzda, boğazdan kolayca geçecek şekilde yaratmıştır.”¹³¹⁶

Midenin yaratılışında da pek çok hikmet vardır. Allah, insanın diğer azalarının güç ve kuvvetten düşmemesi için gıdaları hazmeden bir mide yaratmıştır. Midede birisi yiyeceklerin girmesi diğeri de çıkması için iki delik bulunur. Nitekim mideye yiyecekler girdiğinde, diğer delik sızdırmayacak ve hiçbir zerre çıkmayacak şekilde kapanır. Burada yiyecekler hikmetin gerektirdiği kadar elverişli ve faydalı bir hal alana kadar orada tutulur. Ardından buradan çıkar.¹³¹⁷ Bahsedilen örnekler ışığında insan organlarının

¹³¹⁵ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 18/89.

¹³¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 20/54.

¹³¹⁷ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 25/87. Buna benzer diğer bazı örnekler için bk. Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, 1/21-22, 32-3; 19/4, 102-103; 20/83.

tümüne bakıldığına bu ahengin her bir organ için geçerli olduğu ve her bir hücrenin insana hizmet noktasında en uygun ve mükemmel şekilde yaratıldığı görülmektedir.

SONUÇ

Kur'ân'ın temel kavramların biri olan hikmet, işi muhkem, sağlam yapma, çirkinlikleri ve kötülükleri engelleme, faydalı amele götüren bilgi, bilgiye dayalı olarak ortaya konulan faydalı amel, söz ve davranış uygunluğu ve ilim ve amelde sağlamlık gibi anlamlara gelmektedir. Böylece bu kavram Kur'ân'da yirmi farklı yerde kullanılmakta ve geçtiği bağlam, kullanıldıkları fiil ve kelimelerle birlikte değişik anlamlara gelebilmektedir. Bu bağlamda sözcüğün kendisinde zengin anlam kalıplarının mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Kök olarak bakıldığında ise sözcükte kötülükten alıkoyma menetme anlamı çok baskındır ve bu anlam hikmete verilen diğer anlam kalıplarının da içinde bir şekilde mündemiçtir. Böylece hikmet her konumda insanı cehaletten ve zulümden alıkoyup onun bilgili ve adaletli olmasını temin etmektedir. Buna göre hikmet kavramında semantik kayganlığın çok belirgin seyretmediğini söylemek mümkündür. Hikmette oluşan anlam zenginliklerinin bir mana belirsizliğine yol açmadığı aksine yan anlamların temel anlam etrafında döndüğü görülmektedir.

Hikmetin, Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığı noktasında mevcut bulunduğu siyâktan hareketle farklı yorumlarda bulunmak mümkündür. Ancak kavramda en çok öne çıkan anlamlar helal-haram noktasında yapılan öğütler, ilmi elde etme ve kavrama noktasında ince anlayış, peygamberlik, sünnet, Kur'ân, Kur'ân tefsiri ve ilimleri gibi anlamlardır. Böylece hikmet gerek içinde bulunduğu ayetler bağlamında gerekse Kur'ân'ın bütünlüğü açısından göz önüne alındığında onun insan düşüncesine ve o düşüncenin hayattaki yansımalarına olumlu katkılar sağladığı ortaya çıkmaktadır. Kavramın özellikle ilim elde etmede ince bir kavrayış sağlaması ve Kur'ân'ın anlaşılmasında derin ufuklar açabileceği ihtimali önemli bir noktadır. **Hadislerde de buna paralel bir anlamda kullanılmaktadır.**

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde önemli bir yer teşkil eden hikmet, ulema nezdinde İslâm kültürüne mahsus bir kavram olarak görülmemiştir. Nitekim bu kavram bi'set öncesi birçok medeniyette önemli bir yer teşkil eden felsefe için de kullanılmıştır. Bi'set sonrası dönemde bilhassa Osmanlı'da hikmet denilince akla felsefe, hukemâ denilince de filozof gelmektedir. Sûfîler de birçok söyleyiş ve hareketlerine hikmet demişler, özellikle mürşidin her hal ve hareketinin bir hikmete binaen olduğuna kanaat getirmişlerdir. Aynı zamanda sûfîler daha ziyade hikmete, felsefeden öte ve onun üzerinde bir anlam

yüklemektedirler. Tasavvuf terminolojisinin hâkim olduğu eserlere bakıldığında hikmet kavramı genelde sır olarak kullanılmaktadır. Bu da olayların iç yüzüne ve eşyanın esrarına muttali olmak için edinilen bir çabanın ürünüdür. Sûfî terminolojide hikmet bilgisi bir çeşit zihnî faaliyet olarak görülmemekte, ancak elde edilen bilginin amel ile bütünleşmesiyle ortaya çıkabileceği öngörülmektedir. Sûfîler nezdinde ilim-amel birlikteliği ile doğru orantılı olarak hikmet bilgisi ibadet, ahlak, takva, züht ve verâ kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınmakta; bunlar ile de marifet, ilham ve hakikat denilen kavramların ameli alt yapısı oluşturulmaktadır.

Râzî'nin usule dair eserlerine bakıldığında onun hikmetle ta'lîli kabul eden alimlerden biri olduğu görülmektedir. Ona göre Allah tarafından vaz' edilen şer'î hükümler bir takım kuru emir ve yasaklardan ibaret olmayıp kendisinde birçok hikmet ve maslahatlar barındırmakta ve bu hükümler kulların menfaatlerine hikmet ve fayda yönünden mutabık olmaktadır. Râzî'de bulunan bu dinî ve ahlakî makâsîd düşüncesinde, hikmet ve maslahatlar ehemmiyetlidir. Râzî her ne kadar hikmetle ta'lîli caiz görse de onun taabbüd kapsamındaki ibadetlerde kıyası caiz gördüğü düşünülmemelidir. Kendisi taabbüd kapsamına giren ibadetlerin tamamında, kıyasın cari olmasını imkânsız görmektedir. Râzî'nin bu görüşleri onun aslah görüşüyle ve Eş'arî'lerin kelâmî fikirleriyle paralellik arz etmektedir. Bu anlamda Râzî'ye göre hikmet ile ta'lîl caiz hatta evlâ olandır. Ancak Râzî'nin hikmetle ta'lîli caiz görmesinden onun her türden mücerret hikmet ile ta'lîli uygun gördüğü de zannedilmemelidir. Râzî'nin her türden maslahatı, hikmeti vasıf olarak kabul etmeyip onun muayyen bir vasıf ve munzabıt olmasını istemesi bunu teyit etmektedir. Onun bazen kayıt yapmadan hikmet ile ta'lîlin caiz olduğunu aktarması bazen de mutlak maslahatla vasfın olamayacağı konusundaki beyanları ile vasfın hikmeti taşımaması halinde onun hüküm üzerinde tesirinin olmayacağını söylemesi bu anlamda birbirini nakzetsizdir. Hikmetsiz vasfın illet olamayacağından hareketle hikmet ile ta'lîli kayıtlı olarak uygun gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim taabbüdî hükümlerde kıyasın cari olmadığını söylemesi de bu fikri teyit etmektedir.

Râzî'nin teorik düzlemde savunduğu bu fikirlerinin tefsiriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Usûlde aktardığı fikirler benzer şekilde tefsirinde de geçmektedir. Onun kelâm ve fıkıh usûlünde bulunan bu yetkinliğinin tefsirine yansımaları oldukça etkilidir. Nitekim onda bulunan bu ilmi dirayet kelâm içerikli ayetlerde daha güçlü hissedilmektedir. Fıkıh usûlünde hikmetle ta'lîli caiz görmesi ancak kelâmda Allah'ın

fiillerinin illetlenemeyeceği, eylemlerinin herhangi bir şeyle kayıtlanamayacağı ve aslah teorisinde O'na hiçbir şeyin zorunlu görülemeyeceği düşüncesi arasında da kanaatimizde bir tenâkuz bulunmamaktadır. Öncelikle teknik anlamda fıkıh usûlünde ta'îlî uygun görmemek kıyasın iptalini gerektirir. Râzî sıkı bir kıyas taraftarıdır. Mahsûl adlı eserinin beşinci cildinin tamamını kıyas konusuna tahsis etmesi ve bu eserde hikmetle ta'îlî caiz görmesi onun ilmi dirayetinin bir yansımasıdır. Kendi ilmi sistematüğinde hikmetle ta'îlî uygun görmesi bu anlamda uyumludur. Ancak Râzî, Eş'ârî olması hasebiyle kelâmda Allah'ın mutlak kudretini esas aldığından, bunu zedeleyecek her türlü sınırlandırma ve zorunluluktan kaçınmaktadır. Buna rağmen tefsirinde pratik anlamda Allah'ın birçok eylem ve hükmünde hikmetler aramakta, bir anlamda O'nun fiillerinde birçok konuda hikmet ve gerekçelendirmeler bulmaktadır. Ayrıca ibadet kapsamındaki hükümleri taabbüd sınıfına dahil etmesine rağmen bunlarda da hikmetler aramaktadır. Bu da bir çelişki değildir. Bunun birçok nedeni olabilir. Zira Râzî'nin aradığı hikmet Allah'ın emrettiği veya yasakladığı şeylerde kullara dönük fayda, maslahat ve hikmetlerdir. Aksi durumda Allah'ın fiilleri kuru, bir anlam ifade etmeyen, abes eylem ve hükümler olmaktadır. Râzî buna karşıdır. Allah hakîm olduğundan bütün fiil ve hükümleri hikmetlidir, abes içermez ve kulların maslahat ve faydalarını içkindir. Ancak buradaki kırmızı çizgi bu tür hikmetlerin O'na bir zorunluluk olduğu iddiasıdır. Zira Allah'a bir şeyi zorunlu kılmak ancak O'na denk bir varlıkla imkân dahilindedir. Böyle bir güç veya yetki hiçbir kimsede bulunmamaktadır

Bu anlamda Râzî'nin tefsirine bakıldığında ilâhî fiil ve hükümlere yönelik ele alınan hikmet ve gerekçelendirmelerin bizzat Allah'ın o fiil ve hükümde, O'nun kastettiği hikmet ya da gerekçesi olduğu iddia edilmemektedir. Başka bir deyişle Râzî'nin amacı, Allah'ın bu hükümleri koymasındaki gerekçesinin bunlar olduğunu ifade etmeye yönelik değildir. Râzî'nin hikem değerlendirmeleri ayetin siyâkı ve anlamından çıkarılan kula dönük bazı hikmet ve çıkarımlardan ibarettir. Bu anlamda Râzî'nin teorikteki/usuldeki fikirleri ile pratikte bunları işleyişi bir paralellik oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'nin bu konulardaki hikmete tam olarak ulaşamayacağı, ilâhî fiil ve hükümlerin bir kayıtle sınırlanamayacağı vurgusu bunların Allah'a bakan tarafına yöneliktir. Böylelikle Râzî, tefsirinde Allah'ın bütün emir ve yasaklarında, fiillerinde kula bakan maslahat ve hikmetlerine dair söz söylemekten çekinmemektedir. Hem Allah'ın fiil ve hükümlerine yönelik yapılan her türlü hikemî yorum bir zannilik içereceğinden bu da bir tür reydir ve

dirayet tefsirinin karakteristik özneliğini göstermektedir. Râzî de tefsirinde ilmi dirayetini bu anlamda oldukça kullanmaktadır.

Nitekim kelâmcılar ilahî fiillerin bir takım anlam ve değerler içerdiği noktasında müttetiklerdir. Bununla alakalı yapılan tartışmalar genelde ilâhî fiillerin, anlam ve değerleri ihtivâ etme şekline aittir. Kelâmî ta'lîl bu anlamda ilahî fiillerin bir takım aklî ya da bedihî değerlere bağlı olup olmadığını mesele edinen hüsün ve kubuh mevzusuna dayanır. Bu konuda mezheplerin aldığı konum doğrudan bu konudaki tartışmalara da yansımaktadır. Söz gelimi Eş'ârî'lerin hüsün ve kubuh probleminde dayandığı nokta aklın, dinden bağımsız olarak şer'î teklifte bulunmasının imkân dâhilinde olmadığı yönündedir. Eş'ârîlere göre eşyada ve fiillerin özünde hüsün-kubuh zâtî değildir. Eylemlerin güzel veya çirkinliği ancak Şâri'in bildirmesiyle bilinebilir. Bir fiilin yapılmasının emredilmesi ya da yasaklanmasında aklın bir yetki ve dahli bulunmamaktadır. Eylemler güzel olduklarından emredilmiş değil, emredildiklerinden dolayı iyi ve güzel vasfını kazanmışlardır. Buna göre bir eylemin özünde herhangi bir ahlaki (iyilik ya da kötülük) değer mevcut olmayıp nesnelere ve eylemler değerlerden yoksundur. Bu anlamda din tarafından vâcip, mendub ya da mubah kılınan her şey "hasen", haram veya mekruh sınıfına konulanlar ise "kabîh"dir. Bu nedenle bu fikrin uzantısı olarak Eş'ârîler ilâhî fiillerde kulun fayda ve maslahatının vâcip görülmesini asla tasvip etmezler. Mu'tezile'ye göre eşya bizzat mahiyet olarak güzel ya da çirkindir. Çirkin olan kötü olması sebebiyle nehyedilmiş, güzel olan da bizâtihi iyi oluşu nedeniyle emredilmiştir. Bu anlamda kötülük ya da iyi olma vasfı fiilin aslındandır. Aklın kötü görüp bildiği, Allah nezdinde de kötü; aklın güzel ve iyi gördüğü, Allah katında da iyidir.. Buna göre şer'î hüküm aklın kavrayabildiği iyi ve kötüye göre belirlenebilmekte, hüsün-kubuh vahiyden bağımsız bir şekilde akıl tarafından bilinebilmektedir. Râzî'ye göre ise ilâhî fiillerde ta'lîl zorunlu değildir ve Allah'ın eylemleri O'ndan bir lütuf olarak hikmet ve maslahatlarla mualleldir. Yine Razi'ye göre ilâhî fiillerde ta'lîlin Allah'ın kendi dışında başka bir şey ile kemâle ermesi gibi bir sonuca götüreceği endişesiyle, Allah'ın bütün eylem ve hükümlerinin muallel olması imkânsızdır. Bu anlamda ilâhî fiiller hikmetler ya da kulların maslahatlarıyla illetlenemezler. Zira böyle bir durum noksanlık arz edeceğinden yaratıcının şanına aykırıdır. Bir fiili bir hikmete binaen yapmak, o fiilin garaz ve maslahat ile eksikliğini tamamlamaktır. Başkası ile kemâle eren, zat bakımından

noksandır. Râzî'ye göre Allah bu gibi eksikliklerden münezzehtir, ilâhî irâde ve fiillerde hikmet şart değildir.

Bu anlamda Râzî, teorik düzlemde bu konuda mezhebine mutabıktır. Onun kendi mezhebine olan bu temâyülü ayetleri tefsir ederken de gözlenmektedir. Aslâh konusunda bilhassa teklîfu mâ lâ yutâk meselesinde Bakara suresi 2/286 ayetinde geçen “*Allah, gücünün yetmeyeceği şeyle kimseyi sorumlu tutmaz.*” kısmının müminlerin sözü olduğunu ve bunun Allah'ın bir va'di olmadığını söylemesi ve bu ayetle birlikte Bakara suresi 2/185, Nisâ suresi 4/28 ve Hac suresi 22/78 gibi ayet pasajlarını mezhebi ilke ve aktarılan gerekçelerden ötürü tevil etmesi bunu göstermektedir. Benzer bir temâyülü ilâhî fiillerde hikmet konusunda kendi mezhebine uymayan bazı ayetlerdeki sebep bildiren lâm'ları tevil etmesinde görülebilir. Bu anlamda hikmet düşüncesiyle ilişki kurarak ele aldığı bu gibi konularda kendi mezhebini aşmadan Kur'ân ayetlerini değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Allah'ın kullarının fayda ve maslahatını gözetmesinin O'na zorunlu olmamakla birlikte bunun O'nun bir lütfü, ihsanı gereği tefaddülen kullarını gözettiği, âlemde yaratılan kulların maslahatının ihmal edilmeyip hakîm bir müdebbir tarafından korunduğu vurgusu kendi mezhebini aşan yorumlardır. Bu anlamda Râzî tefsirinde kendi mezhebini aşan ve diğer mezheplere yaklaşan, Kur'ân'daki bağlamdan hareketle ayetleri tevil edip değerlendirdiği kısımlar yer yer bulunmakla birlikte o, genelde bu gibi konularda Eş'ârîler gibi bir duruş sergilemektedir.

Lafız olarak tefsir geleneğinde hikmet lafzının nasıl kullanıldığına gelindiğinde, örneğin bir müfessir tefsirinde “Bunun hikmeti nedir?” şeklinde bir soru ortaya attığında konunun içerdiği gizli sebep ve gerekçelendirmesini, Allah'ın herhangi bir hükmü koymasında insanların ilk bakışta ya da genel olarak anlayamadığı amacı, bunda güdülen maslahatı açıklamak için kullanılmaktadırlar. Râzî de tefsirinde hikmeti bu anlamda kullanmaktadır ve bu kullanım hikmetin, kişinin takati nispetinde eşyanın hakikatini arayan bir ilim olarak yorumlanmasına da uygundur. Bu durum hikmetin fıkhîta kullanıma yakındır. Bu nedenle tefsirlerde hikmetin bu anlamdaki kullanılışı, kavramın fıkıh usulünde hikmetle ilişki bağlamında kullanılan lafızlarla yakın manalar içermektedir. Zira fıkıh usulünde bulunan nassın doğru anlaşılabilme işlevi, bir bakıma bir metni tefsir ve tevil etmeye çalışan müfessirin emeğine benzemektedir. Bu nedenle tefsirlere bakıldığında hikmetin bazen illet bazen sebep bazen de halk arasında şüyu bulan Allah'ın herhangi bir emir ve

yasağındaki gayenin kullara dönük hangi faydaları içerdiği şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Râzî öncesi tefsirlerde hikmet lafzının nasıl kullanıldığına bakıldığında kavramsal olarak onun kullandığına paralel bir kullanışla hikmetin işlendiği görülmektedir. Ağırlıklı olarak hikmet, sebep ve fayda kelimeleri başta olmak üzere bunları ifade eden diğer bazı lafızlarla da ayetler hikemî yorumlarla ele alınmaktadır. Râzî öncesi Mükâtil b. Süleymân ile Süfyân es-Sevrî'nin tefsirlerinde Râzî'de kullanıldığı şekilde bir hikmet kullanımı bulunmamaktadır. Muhtemelen bu tefsirlerde daha çok kelime tahlilleri ve dilsel izahların olmasından ve muhtevalarının dönem tefsir özelliklerini yansıtmamasından bu türden örnekler mevcut değildir. Râzî öncesi ilk kapsamlı tefsir olan Taberî'nin *Câmi' u'l-Beyân* adlı tefsirinde yapılan kapsamlı incelemelere rağmen hikemî yorumların daha çok fayda ve sebep kelimeleriyle işlendiğini görülmektedir. Taberî'nin aktardığı rivayetleri değerlendirmesinde yaptığı tercihler ve akli gerekçelendirmelerde dirayetin sınırlı olmasından ve getirdiği rivayetler arasında her zaman tercihte bulunmaması, yaptığı yorumlarda da çok fazla konu dışına çıkmamasından bu tefsirde hikmet içerikli yorumlar sonraki dönemlere göre daha azdır. Mâtürîdî'nin *Tevilâtu'l-Kur'ân* adlı eserinde ise hikem içerikli yorumlar bir hayli bulunmaktadır. Bunda mezhebin hikmet telakkisinin etkisi çoktur. Hikmet anlayışı hususunda Râzî'nin tefsirinde, Mâtürîdî etkisinden söz etmek mümkündür. Bu anlamda hikmet anlayışlarında bir paralellikten söz edilebilir. Nitekim *Tevilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiri incelediğimizde Râzî'nin getirdiği hikemî yorumların isimsiz kaynaklarından birinin Mâtürîdî olduğunu söylemek mümkündür. Ancak muhteva ve örneklerin çokluğu açısından Râzî'de hikmet içerikli yorumlar Mâtürîdî'ye kıyasla çok daha fazladır. *Mefâtihu'l-gayb*'da neredeyse her konuda hikem içerikli yorumlar bulmak mümkündür. Râzî'de hikmet içerikli değerlendirmelerin çok olmasının bir sebebi kendinden önce yazılan Zemahşerî'ye ait *Keşşâf* adlı tefsirden yararlanmış olmasıdır. Fakat *Keşşâf*'in etkisi *Tevilâtu'l-Kur'ân* kadar değildir. Bunda Zemahşerî'nin Mu'tezilî olmasının etkisi olduğu açıktır. Ancak *Keşşâf*'ta olan benzer örnek ve değerlendirmelerin isim verilmeksizin Râzî'nin tefsirinde bulunması, *Mefâtihu'l-gayb*'ın isimsiz kaynaklarından birinin Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri olduğunu da göstermektedir. Ancak *Keşşâf*'ın hacmi oldukça küçük olduğundan *Tevilâtu'l-Kur'ân*'da bulunan hikmet içerikli yorumlar görece daha azdır. Sonuçta Râzî'de bulunan hikmet içerikli yorum zenginliği kendisinden önce telif edilmiş hiçbir

tefsirde bulunmamaktadır. Bu anlamda Râzî gerek hikmetin kavramsal olarak değerlendirilmesinde gerekse tefsir geleneğinde hikmetin bir eserde çok yaygın kullanılması açısından özgün bir nitelik kazanmaktadır.

Râzî'nin tefsirinde Kur'ân dili ve ilimlerine dair pek çok hikmet içerikli yorum mevcuttur. Râzî'nin tefsirine oransal olarak bakıldığında daha çok dil içerikli meselelerde hikmet aradığı görülmektedir. Râzî'nin Kur'ân ilimlerinde getirdiği hikem içerikli yorumların münâsebâtü'l-Kur'ân'da yoğunlaştığı görülmektedir ve onun bu konuda getirdiği hikmet içerikli değerlendirmeler bu çalışma dışında üzerinde yeni bir çalışma oluşturabilecek kadar zengindir. Bunda Râzî'nin gerek ayet içi gerekse sureler arasında aradığı tenâsüb ile Kur'ân'da bulunan i'câzı ve lafızlar arasında bulunan ahenk ve insicamı gözler önüne sermek istemesi etkilidir. Bu ilmin dışında müşkil zannına kapıldığı ya da öyle vehmedilebilecek bazı ayetleri hikmet bağlamında tevil ederek onlarda bulunan kapalılığı izalesi etmesi de fazladır. Özellikle Kur'ân'da bulunan kıssaların varlığındaki hikmetler bu bağlamda ele alınan meselelerden biridir. Bunun nedeni tahmin edileceği üzere kıssaların vahy-i ilâhîde çok fazla yer teşkil etmesidir. Bundan dolayı yer yer bazı kıssaların hangi bağlamda kullanıldığını ve hangi hikmetler münasebetiyle Kur'ân'da zikredildiğini ele alıp incelemektedir.

Râzî fıkha ait gerek ibadet gerekse muâmelât konularında her konuda hikmet içerikli yorumlar yapmaktadır. Râzî'nin kelâm ve usûldeki mahareti eserinin her tarafına yansımıştır. Özellikle Râzî'nin hikmet düşüncesinin belirlenmesi açısından onun kelâm ve fıkha dair ayetlerde getirdiği hikem içerikli değerlendirmeler önemlidir. Râzî tefsirinde azımsanmayacak derece sûfî yorumlar mevcuttur. Bazen isim vererek bazen de “kalbime şöyle doğdu”, “aklıma şu da geldi” tarzında bilgiler vererek işârî yorumlarda bulunmaktadır. Buradaki amacı insanların doğruya, iyiliğe ve kemâle ulaşmalarına yardımcı olmak adına bu tür bilgiler vermektir. Ancak bazı Kur'ân ayetlerinde hurûfiliği andıran rivayetler aktarması ve bunları bazen herhangi bir eleştiriye tabi tutmaması okuyucuyu onun bu fikirde olduğu düşüncesine sevk edebilmektedir.

Râzî'nin ilmî yetkinliği sadece şer'î konularla sınırlı değildir. Tıp, astronomi ve anatomi gibi pozitif ilimler sahasına dâhil konularda da son derece mahirdir ve onun bu alanlarla ilgili eserleri mevcuttur. Nitekim Râzî'nin bu konularda izlerini *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eserinde de görmek mümkündür. Râzî tefsirinde bundan dolayı evren ve tabiat ile ilgili

konularda da pek çok hikemî yorumlar mevcuttur. Râzî, özellikle insan ve tıp ile alakalı meselelerde bunların insanoğluna bakan hikmet ve faydalarını anlatma noktasında oldukça başarılıdır. Ancak verdiği pozitif alanlara dair bilgiler yaşadığı dönem bilgileriyle malul olacağından o bilgilerin günümüz ilmî verileri açısından birçok yanlışlıklar içerebileceği de gayet doğaldır. Burada önemli olan nokta onun buradaki gayesinin bilhassa Allah'ın varlığı ve birliği noktasında delil olabilecek her türden hikmet içerebilecek yorumu aktarmaktan çekinmemiş olmasıdır. Buradaki temel motivasyonu elinden geldiği kadarıyla insanlık için hayatı anlamlandırma ve böylece onların dine, Kur'ân'a dolayısıyla Allah'a daha anlamlı bir şekilde bakmalarını sağlamaktır. Buradan hareketle hikmet kavramı onun tefsirinin en önemli argümanlarından birini oluşturmaktadır.

Râzî'nin bütün alanlarda getirdiği hikem içerikli yorumlarına bakıldığında çoğunluğunun günümüz açısından bir anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar bazı konularda yapılan hikmet içerikli yorumlar Râzî'nin öznel değerlendirmeleri olsa da, getirdiği bu tür açıklamalar birçok yönden oldukça başarılıdır. Bu durum onun ilmi dirayetinin bir yansımasıdır. Buna etki eden amil kendinden önce bu tür konularda getirilen fayda ve hikmet içerikli eserlere olan hakimiyeti ile bahsedilen konulara dair kendisinde mevcut bulunan ilmin yetkinliğidir. Sözelimi gezegenler hakkında konuşurken Râzî, kendi döneminin ilmi verilerini sadece vermekle yetinmemekte, analitik olarak bunları ele alarak yer yer bu bilgileri eleştirmekte ve gerek güncel bilim açısından gerekse dini bazı argümanlarla bunları değerlendirmektedir. Bu konuda yaşadığı yüzyıl açısından güçlü argümanlar sunduğunu düşünmekteyiz. Bu anlamda gerek ayetlerle ilintili gerekse ayetlerden bağımsız olarak yaptığı fayda ve hikmet içerikli bilgilerin kendi döneminde sadra şifa olmuş olabileceğini ve insan zihninde oluşan belli başlı konularda onu ikna edebilecek güçlü kanıtlar kullandığını görmekteyiz. Genelde dönemin sosyolojik ve psikolojik yönlerini de içeren bu tür hikem içerikli yorumlar hem dönem hakkında bilgi edinmemizi sağlamakta hem de o çağın insanların genel beklentilerinin dönemin önde gelen bir ilim adamı tarafından nasıl karşılandığı ve insanlarda oluşan şüphelerin nasıl giderilmeye çalışıldığı gözler önüne serilmiş olmaktadır. Bu anlamda bizden sonraki çalışmalara böyle bir kapı açılmış olmaktadır.

Râzî'nin kevnî konularda getirdiği hikem içerikli yorumlara -bunların 12. ve 13. asır bilimsel verileri ışığında yapıldığı gözden kaçırılmaksızın- bakıldığında genel muhteva

açısından bu delillerin bir kısmı halen güncelliğini korumaktadır. İbadet ve muâmelât hakkında öne sürülen faydalar günümüzde bu ibadetlerin iç yüzlerinin ne olduğu konusunda bir fikir verebilmektedir. Ancak kadın ve köleler hakkındaki bazı fikhî konularda yaşanan dönemin sosyolojik kültür ve teâmüllerinin baskın etkisini görmek mümkündür. İşârî değerlendirmelerdeki hikmet yorumları ise daha çok sûfilere ilgilendirdiğinden ve onların terminolojilerini içerdiğinden günümüz tarikat yapılanmalarında makes bulacağı açıktır. Bu çalışmada ortaya konulduğu üzere Razi tefsirinde hikemî yorumlar yoğun bir şekilde geçmekte ve önemli bir konum arz etmektedir. Bu anlamda gerek müfessirlerin hikmeti nasıl yorumlayıp kullandıkları gerekse onların hikmet anlayışlarının bu tür hikem içerikli yorumlarda ne derece etkili olduklarının anlaşılması için bu araştırmaya benzer güncel tefsir çalışmalarının yapılması gereklidir. Bilhassa hikmet içerikli yorumlarda müfessirlerin birbirlerini ne derece etkilediklerinin belli başlı konular çerçevesinde irdelenmesi tefsirlerin ve müfessirlerin networku hakkında bazı ipuçları verecektir. Ayrıca çağdaş bir müfessir ile Râzî gibi bilimsel birçok konuda hikmet içerikli yorumlarda bulunan bir alimin mukayesesi müfessirlerde bulunan zihniyet değişimi ile konuları ele alış şekli ve olay örgüsüne yönelik farklılıkların nasıl şekillendiği noktasında bir fikir verebilecektir. Böylelikle önceki dönemlerde yazılıp bize tefsirde hikmet olarak sunulan bazı bilgilerin günümüz açısından bir değer ifade edip etmediği ve bunun herhangi bir anlamda sorun teşkil edip etmediği ortaya konulabilecektir. Benzer bir çalışma rivayet alanında önde gelen tefsirlerle Râzî'nin karşılaştırılması da bu anlamda önemlidir.

Tarihsel olarak Râzî'nin kendinden önce yaşayan müfessirlerden daha fazla hikmet içerikli yorumlarda bulunduğu bu çalışmayla tespit edilmiştir. Bunda hem kendisinden önce yazılan bütün hikmet içerikli yorumlara erişilebilmesinin hem de yeni bilgilerle bunların detaylanıp genişlemesinin etkisi büyüktür. Bu durum her konuda yeni hikmetler söylenebileceğini, günümüzde taabbüd kapsamında olan ibadet konularında hikmet içerikli yorumlar yapılabileceğini göstermektedir. Nitekim makâsîdî Kur'ân düşüncesi bu düşüncesinin bir tezâhürü olarak görülebilir. Son olarak bu tür çalışmalarla, günümüzde bu konularda hikemî yorum ve değerlendirmelerin nasıl olması gerektiği ve bununla ilgili bir usul oluşturup oluşturulamayacağı meselesinin de yeni çalışmalarla ortaya konulması gerekmektedir. Böylelikle amaç eksensiz Kur'ân yorumunun bir disiplin altına alınmasıyla kitap dışına taşan savrulmalardan korunma sağlanmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- ‘Adnân, Usâme - Rubâba’a, Besmâ Alî. “Alâkatu makâsıdu’ş-şerî’a bi’l-‘illeti ve’l-münâsebeti ve’l-hikmeti dirâseten te’sîliyyeten fikhıyyeten”. *Dirâsât: ‘Ulûmu’ş-Şerî’ati ve’l-Kânûn* 42/3 (Aralık 2015), 1213-1222.
- ‘Âlim, Yusûf Hâmid el-. *el-Makâsıdu’l-‘Amme li’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*. Riyad: ed-Dâru’l-Âlemiyye li’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, 2. Baskı., 1415/1994.
- ‘Alvânî, Tâhâ Câbir el-. *Fıkıh Usûlü (Usûlü’l-fikh: menhecu bahsi ve ma’rifeti’l-fikhı’l-İslâmî)*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: KOBA Yayınları, 1413/1992.
- ‘Avvâ, Muhammed Selîm el-. *et-Ta’lîlu bi’l-hikme cevâzuhu ve vukû’uhu fi’ş-şerî’ati ve’l-fikh (‘Amelu’l-allâme eş-şeyh Muhammed Mustafâ Şelebî Nemûzecen)*. London: Muessetu’l-Furkân li’t-Turâsî’l-İslâmî Merkezi Dirâsâtu Makâsıdu’ş-Şerî’ati’l-İslâmî, 1436/2014.
- ‘Umer, Nâsır b. Süleymân el-. *el-Hikme*. Riyad: Dâru’l-Vatan li’n-Neşr, 1412.
- Abdisselâm, İzzeddîn b. *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri kavâ’idü’l-ahkâm fi mesâlihi’l-enâm*. Çev. Süleyman Kaya – Soner Duman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Abdulazizoğlu, Zekeriya. *Hanefî Doktrininde İbadet ve Ceza Konularında Kıyas Yönteminin Kullanışı (Bedâiu’s-Sanaî’ Çerçevesinde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Kur’an-ı Kerim Lügati İlâvelerle Mu’cemü’l Müfehres*. ed. Yasemin Muş. çev. Mahmut Çanga. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Baskı., 2016.
- Acar, Muhammed Ali. *İbn Hazm’in Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ada, İsa. *İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu*. Konya: Konya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Akbulut, Ahmet. “Kur’ân’da Hikmet Kavramı”. *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günel. 8-32. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kur’ân’a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: OTTO Yay., 2018.
- Alkan, Ercan. *Letâifu’l-İlâm fi İşâreti Ehli’l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

- Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronojisi”. *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., Aralık 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altıparmak, Ömer Faruk. “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 86-118.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Baskı., 1424/2003.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *el-Emed 'ale'l-ebed*. nşr. Everett K. Rowson. Beyrut, 1979.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Ta'lîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Apaydın, Hacı Yunus. *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., Kasım 2017.
- Arslan, Giyasettin. “İmam Şafii'nin Hikmet Teorisi,”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVI/3 (2003), 444-453.
- Arslan, Giyasettin. *Hicri İkinci Asrın Siyasi Yapısı İçinde İmam Şafî'nin Kur'an'ı Tefsir Metodolojisi*. İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 2001.
- Arslan, Hamza. *İslâm Miras Hukukunda Terike Taksiminde Gözetilen Maslahatlar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *Tashîhi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1. Baskı., 1428/2007.
- Aslan, Nasi. “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları”. *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. thk. Fikret Kahraman. 99-113. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 1. Baskı., Aralık 2017.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı., 2006.
- Avde, Casir. *İslâm Hukuk Felsefesi “Makâsîdî's-Şerî'a”*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Baskı., 2015.

- Aybakan, Bilal. “Muâmelât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Aydın, M. Âkif. *İslâm – Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Ayiş, Mehmet Şirin. *Tarikât Âdâbı Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikât Âdâbı İle İlgili Görüşleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bagby, İhsan A. “Klâsik İslâm Hukuku Teorisi'nde (Fıkıh Usulü'nde) Maslahat Meselesi”. çev. Şükrü Selim. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Bahar 2003).
- Bakkal, Ali. “Makâsîdü'ş-Şerîa ve Sosyal Değişim (Câbirî'nin Makâsîd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)”. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*. 353-381. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı., Şubat 2007.
- Bakkal, Ali. *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukuki Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 1986.
- Ballı, Hasan Hüseyin. “Hurufilik Nedir?”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* IV/2 (2011), 31-48.
- Bardakoğlu, Ali. “Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve İstislâh Görüşü”. *Makâsîd ve İctihâd İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. ed. Ahmet Yaman. 101-126. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı., Ocak 2021.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mehtebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı., 2014.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Baydar, Osman. “İslâm Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi Şer'î Hükümler ve İlletleri Bağlamında”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII (2017/2), 293-312.
- Bayındır, Abdülaziz. “İmam Şâfiî'nin Hikmet Anlayışı”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 221-252. Araştırma Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Bayındır, Abdülaziz. “Kur'an'da 'Kur'an' ve 'Hikmet' Kavramları”. *Kur'an'ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 71-103. KURAMER Yy, 2017.
- Baykal, Kâzım. *Hikmet-i Teşri' -Dinimizin Emir ve Yasaklarındaki Nedenleri ve Amaçları Üzerine Bir İnceleme-*. Bursa: Doğru Hakimiyet Matbaası, 1983.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yy, 11. Baskı., Aralık 2015.

- Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed el-. *Makâsıdu's-şerî'ati 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1. Baskı., 2000.
- Berîdî, Ahmed b. Muhammed el- - Dâli', Fehd b. İbrâhim b. Abdullah ed-. *Mevsû'atü'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Şur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru't-Tedmuriyye, ts.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi". *Usûl İslâm Araştırmaları* 5 (Haziran 2006), 34-47.
- Beşer, Faruk. *Gerekçeli Fıkıh I*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1. Baskı., 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Medhal ilâ kitâbi's-Sünen*. thk., Muhammed Diyâu'r-rahmân el-'Azamî. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid Eşref, 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı., 1423–2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul, 1976.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdü's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Alâuddîn el-. *Keşfu'l-esrâr şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Mehmet. "İhve-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bulutlu, Yusuf. *Muhammed Tâhir b. Âşûr'un İslâm Hukuk Felsefesi İle İlgili Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Büyükbaş, Nazım. "İslâm Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (2013/1).
- Can, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Matüridiyye'ye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Candan, Abdurrahman. *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lıl)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Cansız, Hasan. *İlahi Fillerde Hikmet*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Cerah, Zeynep. *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıhta Kadınların Mirası*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Cercâvî, Ali Ahmed el-. *Hikmetu 't-teşri' ve felsefetuhû*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim. 4 Cilt. Vezaratü'l-Evkafi'l-Kuveytiyye: Kuveyt, 1414/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-luğa muretteben tertîben elifbâiyyen vufke evâili'l-hurûf*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Cevzî, İbn Kayyim el-. *Kulların Fiillerinin Yaratılması ve Kaza-Kader Taturşmaları Şifâ'ü'l-'alîl fi mesâ'ili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2010.
- Ceylan, Hadî Ensar. "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şerîatin Hikmet Boyutu". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 111-121.
- Cihan, Ahmet. *Mâturidî'nin Hikmet ve Rızık Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Cum'a, Ali. *el-Kiyâs inde'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1. Baskı, 1427/2006.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cüveynî, Abdülmelik el-. *Luma'ü'l-edille -Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri-*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001), 89-119.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 19/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Çetin, Yalçın. "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı". *ANTAKİYAT* 3/1 (2020), 1-23.
- Çiftçi, Yusuf. *Ali Haydar Efendi Örneğinde Mecelle'nin Fıkıh Usûlü'ne Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-. *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbi'l-lâhi'l-'azîz ve meânîha*. thk. Fâtıma Yusûf el-Hiyemî. Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1. Baskı., 1419/1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed ed-. *Musnedu'l-İmâm ed-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî. y.y., 1436/2010.

- Demir, Recep. *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Demirci, Kadir. “‘İman da Hikmet de Yemendedir’ Hadisine Dair Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak-Haziran 2011), 95-122.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh ed-. *İslâm Düşünce Rehberi Hüccetullâhi'l-bâliga*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.
- Doğan, Servet. *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Döndüren, Hamdi. “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 77-113.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “SebeP”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Duman, Soner. *Usûl Yazıları*. Beka Yayıncılık, Aralık 2017.
- Duveyhî, Ahmed b. ‘Abdullâh ed-. *et-Ta‘lîlu bi'l-hikme*, 1427.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Beyaz Kule, 1. Baskı., Şubat 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Mu‘nis, Râid Nasrî Cemîl. *Menhecu't-ta‘lîl bi'l-hikme ve eseruhu fî't-teşrî‘i'l-İslâmî dirâseten usûliyyeten tahlîliyyeten*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1. Baskı., 1427/2007.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 7. Baskı., 1986.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yy, 2005.

- Erdem, “Hüsamettin. Kur’an’da Hikmet ve Hakîm Kavramları”. *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 427-437. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Mehmet. “İmam Şâfi’de Talil ve Taabbudîlik Dengesi”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı., Ocak 2007.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kâlem Yayınevi, 1. Baskı., 2006.
- Ergüven, Nizamettin. *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas’la Şii Caferiler’deki Akl’ın Mukayesesi*. Elazığ: Fırat Üni. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Erturhan, Sabri. “Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”. *İslâm Ceza Hukuku*. ed. Abdurrahman Eren - M. Refik Korkusuz. Lale Yayıncılık, Nisan 2017.
- es-Süyûtî, Celâleddîn. *Câmi’üs-Sağîr Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*. çev. İsmail Mutlu – Şaban Döğen – Abdulaziz Hatip. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1. Basım, 2008.
- Es’ad, Abdülhakîm Abdurrâhman. *Mebâhisü’l-‘ille fi’l-kıyâs ‘inde’l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2000.
- Es’ad, Ali Muhammed. “İslâm Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir”. *Makâsîdî Tefsir Kur’ân’ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Okumak*. ed. Mustafa Çağrıncı. 185-237. İstanbul: KURAMER, 1. Baskı., Haziran 2018.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-. *Tehzîbü’l-luğa*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 15 Cilt. Kahire: Mektebet’u l-Ḥâncî, 1. Baskı., 1396/1976.
- Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm. *Müfredâtü’l-Ḳur’ân*. thk. Muhammed Ecmel Eyyub el-İslâhî. Beyrut: Dâru’l-Ḡarbi’l-İslâmî, 1. Baskı., 2002.
- Feyyûmî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Al el-. *el-Mişbâhu’l-münîr mu’cemun Arabiyyun Arabi*. 1 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Ḳâmûsü’l-muḥîṭ*. thk. Heyet. Beyrut: Müessetu’r-Risâle, 8. Baskı., 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. nşr. Nâcî es-Suveyd. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2009.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed el-. *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muḥîl ve mesâliki't-ta'lîl*. thk. Hamed Abîd el-Kubeys. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1. Baskı., 1390/1971.
- Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Görmez, Mehmet. “Açılış Konuşmaları”. *Makâsıdı Tefsir Kur'an'ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. ed. Mustafa Çağrı. İstanbul: KURAMER, 1. Baskı., Haziran 2018.
- Gül, Şirin. *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Güler, İlhami. *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., Mayıs 2013.
- Güler, Ümit. *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hüccetullâhi'l-Bâliğa Adlı Eserindeki Hikmet-i Teşrî' Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Güllüce, Veysel. “Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 43-48.
- Günay, Hacı Mehmet. “Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Makâsıd Anlayışı”. *Makâsıd ve İctihâd İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. ed. Ahmet Yaman. 409-440. İstanbul: İFAV, 4. Baskı., Ocak 2021.
- Günaydın, İbrahim. *Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Günaydın, Muharrem Sddık. *Ömer Nasuhi Bilmen'in “Büyük İslâm İlmihali” Adlı Eserinde Hikmet-i Teşrî'*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güven, Şahin. “Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak “Makâsıdu's-Süver”. *Bilimname* 35 (2018/1), 97-126.
- Haçkalı, Abdurrahman. “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihi Seyri”. *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. ed. Ahmet Yaman. 199-239. İstanbul: İFAV, 4. Baskı., 2021.
- Haçkalı, Abdurrahman. “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 47-61.

- Haçkalı, Abdurrahman. “Osmanlı Erken Klasik Döneminde Telif Edilen Fıkıh Usûlü Eserlerinde Makâsıdu’ş-Şerî’a”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 239-254.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzuddîn b. Abdisselâm’da Maslahat Nazariyesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Hâdemî, Nûreddîn b. Muhtâr el-. *‘İlmu mâkasıdu’ş-şerî’a*. Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1. Baskı., 1421/2001.
- Hakamî, “Ali b. Abbas el-. “Hakîketü’l-hilâf fi’t-ta’lîli bi’l-hikme ve eseruhû fi’l-fikhı’l-İslâmî”, *Mecelletu Câmi’atu Ummu’l-Kurâ* 7/9 (1411), 11-85
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Marifetnâme*. İstanbul: İpek Yayın – Dağıtım, 2003.
- Halebî, Semîn el-. *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu’s-Sûd. 4 Cilt. Lübnan/Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı., 1417/1996.
- Halelî, Abdurrahman. “Mukârabâtu ‘makâsıdu’l-Kur’âni’l-Kerîm’: dirâseten târihiyyeten”, *et-Tecdîd* 20/39/A (1438/2016).
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘Ayn muretteben alâ hurûfi’l-mu’cem*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı., 2003.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahîm el-Sâmerrâ’î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *İlmu usûli’l-fikh*. Kahire: Mektebetü’d-Da’veti’l-İslâmiyye, 8. Baskı., 1956.
- Hamdân, Nezîr. *Hikmetü’l-Kur’ân ve’l-Hadâre*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı., 1416/1995.
- Han, Vahidüddin. *Dinin Hikmeti İslâmın İlke ve Gereklere Yorumu (Hikmetü’d-Dîn tefsîru anâsırı’-İslâm ve muhtadiyâtuhu)*. çev. Mustafa Mücahit. İstanbul: Çıra Yayınlar, Ocak 2012.
- Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî, Ebû Abdillâh. *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir fi’l-‘Kur’âni’l-Kerîm*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. 1 Cilt. Bağdat: Dâru’l-Hürriyeti li’t-taba’ati, 1409/1988.
- Hasanova, Samire. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Haydar Efendi, Büyük. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. haz. Mümin Çevik vd. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Helalî, Abdurrahman. “Mukârebâtu ‘Mekâsıdu’l-Kur’âni’l-Kerîm’ Dirâseten Târihiyyeten”. *et-Tecdîd* 20/39A (1438/2016), 193-234.

- Heyet. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Mısır: Mektebetu'ş-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004.
- Heyet. *Mu'cemu mustalahâtu'l-ulûmi'ş-şer'î*. 4 Cilt. Riyad: Medînetü'l-Melik Abdi'l-Azîz li'l-Ulûm ve't-Takniyye, 2. Baskı., 1439/2017.
- Hîrî, İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-. *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Fâtıma Yusûf el-Hiyemî. Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1. Baskı., 1996.
- Hussâm Huseyin Mezbân – 'Âmir Yâsîn 'Îdân, "es-Silletu Beyne't-Ta'lîl bi'l-Hikme ve Nakdi'l-'ille 'Înde'l-Usûliyyîn", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmî* 10 (2017), 767-828;
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Makâsıdu'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye)*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'labekke. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1. Baskı., 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mücmelü'l-luğa*. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2. Baskı., 1986.
- İbn Fâtik, Mübeşşir. *Muhtâru'l-hikem Hikmetli Sözler*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2013.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Fedâilu's-sahâbe*. thk. Vassallah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1403/1983.
- İbn Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.
- İbn Hazm. *Usûl-i Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış- (en-Nûbez el-kâfiye fî ahkâmi usûli'd-dîn)*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı., 2016.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî. *Lisânü'l-'arab*. thk. Heyet. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1992.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Tevil -Faslül-makâl fî takrîr mâ beyne'ş-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl-*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yy, 1. Baskı., Ekim 2019.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1421/2000.
- İbn-i 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. çev. Mehmet Erdoğan – Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn-i Mâce, Ebü ' Abdillâh b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fu'âd b. ' Abdilbâkî. Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Fayşal ' İsa el-Bâbî el-Halebî.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdü'l-Kerîm Kâzımu'r-râdî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Baskı., 1407/1987.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yy., 1991.
- İnak, Halil İbrahim. *Hadislerde Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kabakçılı, Osman. "Kuşeyri'nin Hikmet Kavramına Yaklaşımı". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 439-447. Zonguldak: Bülent Ecevit Yayınları, 2014.
- Kahraman, Abdullah. "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşri' ve Bir Metin". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 345-370.
- Kahraman, Abdullah. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.
- Kahraman, Abdullah. "İslâm Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 209-223. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı., 2017.
- Kahraman, Abdullah. *Ömer Nasuhi Bilmen'in Eserlerinde Hikmet-i Teşri' Dini Hükümlerin Sırları ve Hikmetleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Baskı., 2017.
- Kahveci, İhsan. *Fahreddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Ğayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kalın, İbrahim. "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80 (2017), 1-14.
- Kalou, Mohamed. "Mekâsidü'l-Kur'ân Esâsü't-Tedebbür = Kur'ânın Maksudları Düşünmenin Temeli". *Adıyaman Üniversitesi İslâmi Bilimler Fakültesi İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 153-189.
- Kar'âvî, Süleymân b. Sâlih el-. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı., 1410/1990.

- Kara, Mustafa. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yy., 1998.
- Kara, Ömer. “Nassların Yorumlanmasında Müessir Unsur Kargaşası: İlet-Hikmet-Sebebe”. *Yayınlanmamış Makale*, 18.
- Karadâgî, Ârif Ali el- – Ferec, Husâmeddîn Halîl el-, “Hikmetu ve’t-ta’lîlu fi’l-Kur’âni ve’s-Sünne: dirâseten tahlîliyyeten li’l-‘alâketi beyne’l-‘akîdeti ve’l-makâsîd”, *et-Tecdîd* 20/39A (1438/2016), 11-32.
- Karadeniz, Osman. “İzmirli’nin Din-Hikmet Anlayışı ve ‘Din-i İslâm ve Din-i Tabii’ Adlı Eseri”. *İzmirli İsmail Hakkı*. thk. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn el-. *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d. Kahire: Mektebetu’l-Kulliyetu’l-Arabî, 1973.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku (1.2.3. Ciltler Bir Arada)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Baskı., 2008.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 4. Baskı., 1970.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: DİB Yy., 2003.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/311-319. İstanbul: TDV Yy., 1995.
- Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’an’ı Bağlamında Hakîm Tirmizî’de Vücûh ve Nezâir*. 1 Cilt. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kebîsî, Ahmed ’Ubeyd el-. *Mevsû’atü’l-keîmâtî ve ehevâtihâ fi’l-Kur’ân’il-Kerîm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1. Baskı., 1438/2017.
- Kelâbâzî, Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm el-. *Me’âni’l-aḥbâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmâil vd. 1 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı., 1420/1999.
- Kerhî, Ebü’l-Hasen el-. *el-Usûl (Tesîsu’n-Nazar ile birlikte)*. thk. Mustafa Muhammed Kubbanî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Keskin, Mustafa. *Kur’an’da Hüküm “H-K-M Kökünün Etimolojik ve Semantik Ekseninde”*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı., Kasım 2017.
- Kesler, Muhammed Fatih. “Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet”. *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 15 (Eylül 2019), 7-36.
- Kılaç, Fatıma Sümeyye. *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlahî Fiiller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 25. Baskı., Şubat 2016.
- Kırca, Celâl. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/514-518. İstanbul: TDV Yy., 1998.
- Koca, Ferhat. "Kur'an'ı Kerim'deki Fıkî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğinin Tespit Konusunda Bir Deneme". *İslâm Dünyasında Yeni Arayışlar I*. ed. İlyas Çelebi. 96-184. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı., 2001.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkîh Usûlü*. ed. Osman Şahin. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı., 2013.
- Korlaelçi, Murtaza. "Felsefe ve Hikmete Dair". *Felsefe Dünyası* 58 (2013), 27-39.
- Koşum, Adnan. *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkîh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., 2008.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-. *Şihâbü'l-ahbâr*. thk. Hamdî b. Abdi'l-Mecîd es-Selefi, 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2. Baskı., 1407/1986.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yy., 1998.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı., 2017.
- Mahcûb, Âbbâs. *el-Hikmetu ve'l-hivâr 'alaketun tebâdiliyetun*. 'Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, 2006.
- Mahmesânî, Subhi Recep. *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm)*. çev. Yaşar Çolak vd. Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yy., 2. Baskı., 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-*. Ankara: OTTO Yayınları, 1. Baskı., Şubat 2016.
- Maşalı, Müntehâ. "Dini Hükümlerin Genel Gayelerinin Ceza Hukuku İle İlişkisi". *Kesit Akademi Dergisi* 4/17 (Aralık 2018), 50-84.
- Maşalı, Müntehâ. "Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkîh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 181-219.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vilâtu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 3. baskı., Şubat 2005.
- Memiş, İbrahim. "Hikmet Kavramı Hakkında Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler Işığı Altında Bir Analiz". *Bakı Dövlət Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 10 (Eylül 2008), 269-294.
- Mizbân, Husâm Hüseyîn - 'Aydân, 'Âmir Yâsîn. "es-Silletu Beyne't-Ta'lîli bi'l-Hikmeti ve Nakdî'l-İleti 'İnde'l-Usûliyyîn". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmî* 16 (2017), 765-826.
- Muhâsibî, Ebu Abdillâh Haris el-. *Allah'ı Arayış "el-Kasdu ve'r-rucû'u ila'l-İllâh"*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2002.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fî'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. 1 Cilt. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı., 1432/2011.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1423.
- Musa Kazım Efendi, Şeyhülislâm. *Külliyât Dînî ve İctimâî Makaleler*. haz. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., Eylül 2002.
- Mûsâ, Muhammed Yûsuf. *Fıkh-ı İslâm Tarihi*. çev. Ahmed Meylani. İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Baskı., Şubat 1983.
- Mübârek, Abdullâh b. el-. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*. thk. Habîbu'r-rahmân el-'Azamî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts
- Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1411/1990.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kavramlar, Kelimeler ve Edatlar-*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Oral, Osman. *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Orum, Fatih. *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar Hikmet*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017.
- Öçal, Şamil. *İslâm Düşüncesinde Hikmet, Kelam ve İrfan İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Baskı., Nisan 2020.

- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öğüt, Salim. *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 1. Baskı., 2009.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Mu'cemu'l-mevsû'î li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm ve kirââtihî*. Riyâd: Müessetü Sutûri'l-Ma'rife, 1. Baskı., 1423/2002.
- Ömer, Nâsır b. Süleyman el-. *el-Hikme*. Riyâd: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1. Baskı., 1412.
- Önal, Mehmet. "Dini Yorum Geleneğinde Hikmetin (Bilgelik) Bütünlükçü Yapısı". *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Kahraman. 3/105-112. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Önal, Mehmet. "İslâm Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 113-122.
- Öz, Ahmet. "Hurufilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2016), 183-219.
- Öz, Ahmet. "Kur'ân'ın Dâhili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar". ed. Ali Rıza Gül – Ali Karataş. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 42-46.
- Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 53-69.
- Özdemir, İbrahim. "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/21 (Mart 2018), 753-775.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları -Hicrî IV-VIII. Asırlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, Recep. "Fıkıhî Hükümlerde Değişim ve Gelişim İmkânı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 54 (Spring I 2016).
- Özen, Şükrü. "Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Bahar 2003),).
- Özervarlı, M. Sait. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yy., 1998.
- Özkan, Mehmet. "Şer'î Hükümlerin Ta'lîli ve İbadetlerde İctihat Meselesi Üzerine". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Ekim 2012 – Mart 2013), 55-77.
- Özşenel, Mehmet. "Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Divan*, 201-206.

- Öztürk, Mustafa. “Tefsir’de Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yy., 2013.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdü’ş-Şerîa*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Pekcan, Ali. *Makâsıd Teorisine Giriş (Fıkhî Hükümlerin Gâî Arka Planı)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Baskı., 2013.
- Rabi’ah, ‘Abdul’azîz b. ‘Abdurrahmân el-. *es-Sebeb ‘inde’l-usûliyyîn*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Metâbi‘ Câmi‘atu el-İmâm Muhammed Su‘ûd, 1399/1980.
- Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Ebû Hâtim er-. *Kitâbü’z-zîne mu’cemun iştikâkiyyun fi’l-mustalahâti’d-dîniyyetive’s-sakâfiyye*. thk. Saîd el-Ğânemî. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu’l-Cemel, 2015.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Erba‘în fi usûli’d-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1987.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Mahsûl fi İlmi Usûli’l-Fıkh*. ed. Tâha Câbir Fayyâd el-Alvânî. Muessesetu’r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Metâlibu’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1. Baskı., 1407/1987.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı., Nisan 2019.
- Râzî, Fahreddîn er-. *et-Tefsîru’l-kebîr ev mefâtihu’l-ğayb*. 33 Cilt. Lübnan/Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Baskı., 1434/2013.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Şerhu ‘uyûni’l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Muessesetu’s-Sâdık li’t-Tabâ‘a ve’n-Neşr, 1. Baskı., 1415.
- Reşid Rıza, M. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınevi, 1991.
- Reysûnî, Ahmed er-. *el-Cem‘ ve’t-tasnîf li makâsıdı’ş-şer‘i’l-hanîf*. Kahire: Dâru’l-Makâsıdı, 1437/2016.
- Reysûnî, Ahmed er-. *ez-Zerî‘atu ilâ makâsıdı’ş-şerî‘a*. Kahire: Dâru’l-Kelime, 1437/2016.
- Reysûnî, Ahmed er-. *Madhal ilâ makâsıdı’ş-şerî‘a*. Rebât: Dâru’l-Emân, 1431-2010.
- Reysuni, Ahmed. *Makâsıdın Üç İlkesi (el-Kavâ’idu’l-esâs li ‘ilmi makâsıdı’ş-şerî‘a)*. çev. Münteha Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Baskı., Nisan 2020.
- Es‘ad, Abdulhakim Abdurrahman. *Mebâhısu’l-‘ille ‘inde’l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, 1421-2000.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrut, 1419/1998.
- Sâlih, Subhî es-. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1988.
- Sâmerrâî, Sâbbâh Tâhâ Beşîr es-. *el-Hikmetu 'inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2009.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1417/1996.
- Serahsî, Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Usûlu's-serahsî*. ed. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt, ts.
- Serhâ, Abdullah Şefik es-. *İhtilâfu'l-Usûliyyîn fî Tahdîdi'l-'İlle ve Eseruhu 'Ala'l-Furû'î'l-Fıkhiyye*. Gazze: Câmietu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1433/2012.
- Sevrî, Süfyân es-. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr el-Uzeyzî es-. *Ġarîbü'l-Ġur'ân el-müsemmâ nüzhetü'l-kulûb*. thk. Heyet. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Ali Subhî ve Evlâduhu, 1382/1963.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Ta'dîl ve Tecvîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/366-368. İstanbul: TDV Yy., 2010.
- Sönmez, Bülent. *Din Felsefesi Açısından Hakîm ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti*. Konya: Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 1998.
- Suyûtî, Celâleddîn es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2006.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. *Câmi'üs-Sağîr Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*. Çev. İsmail Mutlu – Şaban Döğen – Abdulaziz Hatip. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 9. Baskı., 2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Baskı., 1358/1940.
- Şahyar, Ayşe Esra. "İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme". *Hadis Tetkikleri Dergisi X/1* (2012), 7-33.
- Şâtîbî. *el-İ'tisâm*. ed. Ahmet Yaman. çev. Ahmet İyibildiren – Mustafa Özcan. İstanbul: İ'tisam Yy., ts.

- Şâtıbî. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015)
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lılu'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabî, 1401/1981.
- Şener, Mehmet. "Ahkâmın Değişmesi ve Buna Tesir Eden Faktörler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 9-23.
- Şüveyh, Âdil eş-. *Ta'lılu'l-ahkâm fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, 1420/2000.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, t.s.
- Tan, Bilal. *Kur'an'da Hikmet Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Baskı., Ekim 2000.
- Tan, Oğuzhan. *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 2007.
- Taşçı, Özcan. "Mesnevi'deki Hikmet Kavramının Kur'an Açısından Tahlili". 173-178, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, 25-28 Mayıs 2006.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *el-Makâsîd Kelam İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Şirketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî' el-Halebî, 1395/1975.
- Tirmizî, Hakîm et-. *Taḥşîlü neẓâ'iri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnâ Nasr Zeydân. Kahire: Mektebetu 'Ummâl, 1. Baskı., 1389/1969.
- Tortuk, Bilgehan Bengü. "Sinan B. Sabit'e Göre Hikmet ve Edebin Tazammunları". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006.
- Tûfî, et-. *Risâle fi ri'âyeti'l-maslaha*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyeḥ. Lübnan: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1413/1993.
- Tûfî, Necmüddîn et-. "Nass ve Maslahat (Risâle fi'l-masâlihi'l-mürsele)". çev. Kâşif Hamdi Okur. *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Baskı., Ocak 2011.

- Tunç, Cihad. “İslâm Dinini Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 199-210.
- Turay, Fatih. *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Tülü, Ali. *Necmettin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Baskı., 2005.
- Türker, Ömer - Demir, Osman. *İslâm Düşüncesinde Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., Aralık 2013.
- Uğur, Hakan. *Hikmet Ayetlerinin Tefsiri*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Fahreddîn Râzî Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. Ankara: Harf Yayınları, 1. Baskı., Mart 2014.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Baskı., 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Mart 2002.
- Ünsal, Ahmet. *İslâm Hukukunda Fayda İlkesi*. İstanbul: Nüans Yayınevi, 2006.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ. *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâ'ühû ve taşarrafet me'ânih*. thk. Hind Şelebî. Umman: Müessetü Âli'l-Beyti'l-Melikiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 1429/2008.
- Yakıt, İsmail. “Mevlâna ve Goethe'de Hikmet ve Felsefe”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 1-14.
- Yaman, Ahmet. “Makâsîd Merkezli Kur'ân – Sünnet ve İslâm Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”. *Makâsîdî Tefsîr Kur'ân'ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Okumak*. ed. Mustafa Çağrıncı. 129-163. İstanbul: KURAMER, 1. Baskı., 2018.
- Yaman, Hikmet. *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Cambridge: Harvard University, 2008.
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), 93-123.
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 191-214.
- Yaran, Rahmi. “Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013).
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam İnancında Hikmet*. Ankara: STS Yayınları, 2015.

- Yavuz, Yunus Vehbi. “Sebepe – İllet - Hikmet Açısından Kur’ân Hükümlerine Bir Bakış”. *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu*. ed. Abdülhamit Birişik. 64-78. Bursa: Kur’ân Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddîn er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yaz, Mustafa. *Tefsirlerde Hikmet Terimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yetkin, Vedat. *Kur’ân-ı Kerîm’de Hüküm Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yezîd, İbrahîm Veled el-. *et-Ta’lîlu bi’l-Hikme ‘Inde’l-Usûliyyîn ve Eseruhu fî’l-Furûki’l-Fıkhîyye*. Sudan: Câmî’atu’s-Sudân Ma’hedu’l-‘Ulûm ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2014.
- Yıkar, Yasemin. *Eş’arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yılmaz, Fetullah. *İslâm Hukukunda Vesâil – Makâsîd İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yılmaz, Sinan. *Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin (ö. 381/992) Hikmet Anlayışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yûbî, Muhammed Sa’d el-. *Makâsîdu’s-şerî’ati’l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi’l-edilleti’s-şer’iyye*. Riyad: Dâru’l-Behce, 1. Baskı., 1418/1998.
- Yüksel, Emrullah. “İlâhî Fiillerde Hikmet”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43-76.
- Yüksel, M. Bahaeddin. “Kur’ân’ın Dilsel Yapısıyla İlgili Kavramlar”. ed. Ali Rıza Gül – Ali Karataş. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-. *Tâcü’l-‘Arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. ed. Abdülalîm et-Tahâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, 1385/1965.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-. *Esâsü’l-belâga*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu’s-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı., 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Çoşkun v. dğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zerkeşî, Bedrüddîn ez-. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*. ed. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1. Baskı., 1376/1956.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Bayrût: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1. Baskı., 2006.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim ez-. *Menâhîlu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424/2004.

ÖZGEÇMİŞ

| | |
|--|---------------------------|
| Ad Soyad: Sakin TAŞ | |
| Eğitim Bilgileri | |
| Lisans | |
| Üniversite | Ankara Üniversitesi |
| Fakülte | İlahiyat Fakültesi |
| Bölümü | İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans | |
| Üniversite | Sakarya Üniversitesi |
| Enstitü Adı | Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Anabilim Dalı | Temel İslâm Bilimleri |
| Programı | Tefsir |
| Makale ve Bildiriler | |
| <p>1. Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri, <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi</i> 49 (2018), 21-47.</p> <p>2. İlme Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Ziyaret ve İzlenimler, <i>Tefsir Araştırmaları Dergisi III/1</i> (2019), 24-42.</p> <p>3. Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması, <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/39</i> (2019), 227-252.</p> <p>4. et-Tefsirû'l-mensûb ilâ sûfyân es-sevri: mesâdiruhû ve mevzû'âtuhû ve âsârû'l-'asri'l-içtimâiyye ve's-siyâsiyye alâ muhtevâ, <i>Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi XX/1</i> (2020), 453-486.</p> <p>5. Şeyh Sadûk'un İlelu's-Şerâi' Adlı Eserinde Kur'ân Ayetlerinin İletlerinin Tespitinde Takip Ettiği Yönteme Dair Bir İnceleme, <i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 20 (Aralık 2022), 276-299.</p> <p>6. Subhi es-Sâlih'in "Mebâhis Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân'" Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Değeri, <i>V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı</i> (Isparta: 12-15 Mayıs 2016), 2/273-292.</p> <p>7. İbn Abbas ve fehmuḥû li'n-nassi'l-Kur'ânî, <i>Sahâbe III: Sahâbe ve Dirâyet İlimleri</i> (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 369-391.</p> <p>8. Hüseyin Kâzım Kadri'nin Fikrî Hayatı -İstikbâle Doğru- Adlı Eseri Özelinde, <i>Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler</i> (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 317-332.</p> <p>9. Eserü't-takdîm ve't-te'hîr ale'l-ma'nâ 'inde Mullâ Halîl fî tefsîrihî Basîretü'l-Kulûb, <i>Osmanlı'da İlm-i Tefsir</i>, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı (İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2019), 505-517.</p> <p>10. Karâinu't-tercîh 'inde Mullâ Halîl min hilâlî kitâbihi Basîretü'l-Kulûb, <i>Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği</i> (İstanbul: Beyan Yay., 2019), 380-197.</p> | |