

VAHYİN FIKHÎ TEMSİLİ: MÂVERDÎ'NİN HUKUK ANLAYIŞINDA KUR'AN'IN KONUMU

Ömer Faruk Sami

samiomerfaruk@gmail.com

0009-0003-8916-8511

Gönderilme Tarihi: 4 Haziran 2025

Kabul Tarihi: 12 Ağustos 2025

DOI: 10.26791/sarkiat.1713919

Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda hazırlanan "Mâverdî'nin Aile Hukukuyla İlgili Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı (el-Hâvî'l-Kebîr Adlı Eseri Bağlamında)" başlıklı tezden üretilmiştir.

Vahyin Fikihî Temsili: Mâverdi'nin Hukuk Anlayışında Kur'an'ın Konumu

Öz

Bu çalışma, Kur'an'ın teşrî' fonksiyonunu merkeze alarak Ebü'l-Hasen el-Mâverdi'nin hukuk düşüncesinde Kur'an'ın konumunu incelemektedir. Kur'an'ın yalnızca bireysel bir rehberlik değil, aynı zamanda toplumsal düzenin inşasında normatif bir temel sunduğu fikrinden hareketle, Mâverdi'nin fıkıh eserlerinde bu normatif yapıya nasıl başvurduğu araştırılmıştır. Araştırmanın temel amacı, Mâverdi'nin özellikle el-Hâvi'l-Kebîr adlı ansiklopedik fıkıh eserinde ahkâm ayetlerini nasıl kullandığını, ayetlerin fikihî istidlallerdeki yerini, Kur'an'ın lafız-anlam zenginliğinden nasıl yararlandığını ve kıssalarla temsillerden nasıl hüküm çıkardığını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda nitel bir yöntem benimsenmiş; metin çözümlemesine dayalı olarak Mâverdi'nin kullandığı ayetler, bu ayetlerin sebep-i nüzûlleri, kıraat farklılıkları, lafız-mânâ analizleri, mücmel-müfesser ayrımları ve usul açısından değerlendirmeleri tahlil edilmiştir. Ayrıca, Kur'an'ın sadece lafzî bir kaynak değil, içtihat ve istinbat faaliyetine zemin hazırlayan teorik bir dayanak olarak ele alınışı üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak, Mâverdi'nin Kur'an'ı hem asli delil hem de yorum zeminine açık bir kaynak olarak gördüğü, özellikle hükmün aslını teşkil eden ayetleri konu başlarında zikrederek sistemli bir kullanım sergilediği tespit edilmiştir. Bu çalışma, fûrû fıkıh eserlerinin de Kur'an'ın teşrî' işlevini anlamada zengin bir kaynak sunduğunu ortaya koymakta ve bu yönde yeni araştırmalara kapı aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Teşrî', Mâverdi, Hukuk, el-Hâvi'l-Kebîr

The Juridical Representation Of Revelation: The Status Of The Qur'an In Al-Mâwardî's Legal Thought

Abstract

This study explores the legislative function of the Qur'an in the legal thought of Abū al-Ḥasan al-Mâwardī, focusing on how he integrates Qur'anic verses as a foundational source in his major jurisprudential work, al-Ḥawī al-Kabīr. It examines Mâwardī's approach to āyāt al-aḥkām (verses containing legal rulings), his attention to linguistic and semantic layers, and his method of deriving legal norms even from narrative and parabolic passages. Adopting a qualitative textual analysis, the research investigates Mâwardī's interpretive strategies, including his use of asbāb al-nuzūl (contexts of revelation), variant qirā'āt (readings), and classifications like mujmal (ambiguous) versus mufassar (explicit) verses. It also considers his engagement with uṣūl al-fiqh principles, highlighting his view of the Qur'an as both a direct legal source and a dynamic epistemological basis for ijtihād (independent reasoning). The findings reveal that Mâwardī regards the Qur'an not only as a primary text (naṣṣ) but also as a methodological tool (dalīl) for legal derivation, consistently citing it at the beginning of legal discussions. Ultimately, the study underscores the importance of furū' al-fiqh literature as a crucial perspective for further understanding the Qur'an's legislative role.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Legislation (Tashrī'), Mâwardī, Law, al-Ḥawī al-Kabīr

GİRİŞ

Kur'an, akıl ve irade sahibi insanın dünya hayatındaki imtihan sürecinde doğru yolu bulmasına rehberlik etmek; zorluklarla dolu bu yolculukta yanlış sapmaması için ona hakkı ve batılı birbirinden ayıracak ölçütleri bildirmek amacıyla indirilmiştir. Kur'an, hayatının her alanında ve yaptığı her işte hataya ve yanlış düşmesi muhtemel olan insanı doğruya yöneltmek ve ilahi iradeye uygun bir hayat sürmesini sağlamak amacıyla itikadi, ameli ve ahlaki hükümler vazetmiştir. Kur'an'daki bu hükümlerin ve kapsamlarının ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili her bir alan İslam bilginlerince titizlikle incelenmiştir. Bunun sonucunda da farklı bilim dalları ortaya çıkmıştır. İtikadi hükümleri incelemek üzere Kelam ilmi, ahlaki hükümleri incelemek ve hayata tatbikini sağlamak için de tasavvuf gibi ilimler ortaya çıkmıştır. İnsanın bireysel eylemleri ve toplumsal münasebetlerini konu edinen İslam hukuk bilimi de Kur'an'daki ameli hüküm ihtiva eden ayetleri tespit etmeye, anlamaya ve yorumlamaya çalışarak insanın dışı vuran davranışlarındaki ölçütleri belirlemeye çalışmıştır. Emir ve nehiy ifadelerinin bağlayıcılık durumu, haber formundaki ifadelerin hüküm ifade etmesi, kıssa ve temsillerin hüküm istinbatında delil niteliği taşıyıp taşımadığı şeklindeki konular bilginlerce detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. Tarih boyunca bu çalışmaları gerçekleştiren bilginlerden biri de Mâverî'dir (ö. 450/1058). Engin bir bilgiye ve büyük bir siyasi tecrübeye sahip olan Mâverî, Kur'an'ın ahkâm ayetlerini eserlerinde en çok işleyen ve yorumlayan alimlerden biridir. Özgün ve kapsamlı bir tefsirin de müellifi olan Mâverî'nin birçok hukuk dalında telif edilmiş yetkin eserleri kendisinden sonraki ulemayı derinden etkilemiştir.

Gerek tez gerek makale şeklinde olsun Kur'an'ın hukukla ilişkisi hakkında bu zamana kadar yapılan akademik çalışmalar genellikle bir müfessirin ahkama dair ayetleri yorumlama şekli ve yöntemi üzerinden ilerlemiştir. Ancak Kur'an ahkâmını konu edinen fûrû'a dair eserler bu perspektifle yeterince araştırma konusu yapılmamıştır. Başka bir ifadeyle; bir fakihin fıkha dair eserinde Kur'an'ın ahkâm ayetlerini nasıl ele aldığı konusuna pek temas edilmemiştir. Yine fukahânın, usûle ait prensipler çerçevesinde Kur'an'ı delil olarak nasıl kullandıkları hususu pek inceleme konusu yapılmamıştır. Örneğin; Serahsî'nin (ö. 483/1090) fıkıh ansiklopedisi niteliğindeki el-Mebsût adlı eserinde ya da Nevevî'nin (ö. 676/1277) aynı nitelikteki el-Mecmû' adlı eserinde ahkâm ayetlerini nasıl yorumladıkları, Kur'an'ı fikhî istidlal noktasında nasıl kullandıkları ve hangi yöntemi benimsedikleri şeklinde bir çalışma yapılmamıştır. Bundan ötürü klasik fıkıh literatüründe Kur'an'ın bir teşrî kaynak olarak nasıl değerlendirildiği ve bu durumun fakihler arasında ne tür ihtilaflara neden olduğunun ortaya çıkarılması gerekir. Bu gayeye binaen bu çalışmada Mâverî gibi hem müfessir hem de fakih kimliğine sahip bir bilginin bu konuyla ilgili yaklaşımından hareketle ahkâm ayetlerinin fıkıh kitaplarında nasıl ele alındığı konusu üzerine yoğunlaşılacaktır. Ancak öncesinde Kur'an'ın teşrî'î yapısından söz edilerek Kur'an'ın hukukla ilişkisi ele alınacaktır.

1. MÂVERDÎ: HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî olup 364/974-975'te Basra'da dünyaya gelmiştir. Ailesinin gül suyu (mâu'l-verd) imalat ve ticareti ile geçimini sağlaması nedeniyle *Mâverî* lakabıyla tanınmıştır. Tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, kelam, Arap dili ve belağatı, ahlak ve siyaset-i şer'îyye gibi pek çok alanda yetkin bir isim olan Mâverî tahsil hayatına doğduğu şehir olan Basra'da başlamıştır. Daha sonra Abbasi Devleti'nin başkenti olan ve bir ilim merkezi olarak kabul edilen Bağdat'a giderek ilim tahsilini sürdürmüştür. Burada da çeşitli hocalardan farklı alanlarda dersler alan Mâverî tahsil hayatını Bağdat'ta tamamlamıştır.

Kaynaklarda tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte Mâverî'nin birçok farklı şehirde kadılık yaptıktan sonra tekrar Bağdat'a döndüğü kaydedilir.¹ Dönemin ilmi ve siyaset başkenti olan Bağdat'a yerleştikten sonra üst düzey kamu hizmetleri üstlenecek olan Mâverî, burada çok önemli eserler kaleme almış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir.

Mâverî sahip olduğu ilmî kişiliğinin yanında idari ve siyasi arenada da uzun yıllar aktif rol oynamıştır. 381-437/991-1045 yılları arasında Abbasi Devleti içinde pek çok vazifede bulunmuştur. Abbasi halifeleri Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) ve Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) dönemlerinde elçilik, temsilcilik ve danışmanlık gibi saygın görevlerde bulunmuştur. Siyasi sahadaki bu görevlerinin yanında 429 yılında Kâim-Biemrillâh tarafından kendisine en yüksek

1 Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm / Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 13/587; Takiyuddîn Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'yye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 637; Şemsüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/282; Mehmet Birsin, *Mâverî ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2022), 21.

yargı ünvanlarından biri olarak kabul edilen *akda'l-kudât* (أقضى القضاة)² ünvanı verilmiştir.³ Kırk altı yıl boyunca Abbâsî Devleti'nin farklı kademelerinde çeşitli görevler üstlenen Mâverî, bu süreçteengin bir devlet tecrübesi kazanmış; nihayet 437/1045 yılında tüm siyasî ve idarî görevlerinden ayrılmıştır.⁴ Bu tarihten itibaren eğitim ve telif faaliyetlerine yoğunlaşan Mâverî, eserlerinin önemli bir kısmını bu dönemde kaleme almıştır. Sahip olduğu geniş devlet tecrübesinin izleri, özellikle fıkıh alanındaki eserlerinde görülmekle birlikte, siyâsetü's-şer'iyye alanındaki teliflerinde çok daha belirgin bir şekilde fark edilmektedir. En önemli eserleri şunlardır: *el-Hâvî'l-Kebîr*, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve A'lâmü'n-Nübüvve*.

Seksen altı yıllık ömrünün her anını siyasî ve ilmi faaliyetlerle dolu dolu geçiren Mâverî 30 Rebülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenaze namazını mümtaz talebesi Hatîb el-Bağdâdî kıldırmıştır.^{5/6}

2. KUR'ÂN-HUKUK İLİŞKİSİ

İslam inancına ve diğer semavî dinlere göre insan, Allah'ın yaratmasıyla var olmuş ve varlığını sürdürmek üzere bu dünyaya gönderilmiş akıl ve irade sahibi bir varlıktır. İnsan boş yere/iş olsun diye yaratılmamış,⁷ yaratıldıktan sonra da bu dünyada amaçsızca kendi haline bırakılmamıştır.⁸ İnsanın yaratılış amacı Allah'ı tanıyarak ondan başka bütün unsurları onun dengi⁹ ve ortağı olmaktan uzak tutarak,¹⁰ O'nun buyruklarını yerine getirip yasaklarından da kaçınarak,¹¹ Zât'ına yaraşır bir şekilde,¹² sahip olduğu bütün kuvvet ve bütün benliğiyle¹³ hayatı boyunca¹⁴ O'na kulluk etmektir.¹⁵ Bu yönüyle insan, Allah'ın belirli hikmetlere binaen hayat verdiği ve bu hikmetleri gerçekleştirmeyi kendisine emrettiği sorumlu bir varlıktır. İnsanın bu sorumluluğundan dolayı Allah, onun dünya hayatındaki bu yolculuğuna ve imtihan sürecine rehberlik etmek, ferdi hayattan toplumsal münasebetlere kadar insanın bütün hayatı boyunca yaşadığı/yaşayacağı her anı ilahî iradeye göre tanzim etmek, karşılaştığı her problem ve maruz kaldığı her türlü sıkıntıya karşı ilahî yönlendirmelerle çözümler üretmek üzere peygamberler ve onlar aracılığıyla kitaplar

2 'Baş kadı' olarak tercüme edilebilecek 'akda'l-kudât' ünvanı, Abbasiler tarafından ihdas edilmiş olup, tarihte ilk defa Mâverî'ye verilmiştir. Rütbe bakımından kâdîkudât'tan sonra gelen ve ona niyâbet eden, adlî teşkilâtın başında bulunup bütün ülkedeki kadıların tayin, azil ve teftişleriyle görevli yüksek hâkimler için kullanılan bu ünvan, Abbasilerden sonra Memlükler gibi başka İslam devletlerinde de kullanılmıştır. Bk. Şükrü Özen, "Kâdîkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77; Aydın Taneri, "Hâriz-maşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/231.

3 Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ'İrşâdü'l-Erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/1955.

4 Cengiz Kallek, "Mâverî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 18/180.

5 İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), 8/163; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi't-târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1992), 16/41; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/587.

6 Mâverî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/587; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 16/41; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/747-748, 781, 786; 8/37, 47, 133, 163; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 5/1955-1957; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'iyye*, 636-642; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/282-284; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru'l-âlemi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Na'im el-İrksûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1948), 18/64-68; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970), 131; Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe ed-Dimeşkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. Hâfız Abdulalîm Hân (Haydarad: Matba'atu Mehâsini Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniye, 1978), 1/240-243; Tâciüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Halep: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 5/267-285; 'İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. Abdülhafız Mensûr (Bingazi / Libya: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 1/397-398; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Çudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/24-25; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekir es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976), 83-84; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 1/427-429; Şihâbüddîn Ebü'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Muhammed el-Arnâvut - Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 5/218-219.

7 el-Mü'minûn 23/115.

8 el-Enbiyâ 21/16; el-Kıyâmet 75/36.

9 el-İhlâs 112/4.

10 en-Nisâ 4/36; el-En'am 6/151; el-A'râf 7/33.

11 el-Haşr 59/7.

12 Âl-i İmrân 3/102.

13 et-Teğâbun 64/16.

14 el-Hicr 15/99.

15 ez-Zâriyât 51/56.

göndermiştir.¹⁶ Kur'an-ı Kerim dışındaki semavî kitapların bazılarının günümüze kadar ulaşmaması -Hz. İbrahim'e indirilen sahipeler¹⁷ gibi-, günümüze kadar ulaşanların da -Tevrat, Zebûr, İncil- lafzen tahrif edilmiş olması sebebiyle, bu kitaplarla amel edilebilmesi mümkün değildir. Ancak son peygambere indirilen ve semavî kitapların sonuncusu olan Kur'an'ın günümüze kadar değişmeden geldiği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Dolayısıyla insanlığın ilahi buyrukları doğru ve eksiksiz bir şekilde öğrenebileceği ve kendisine rehber kılarak hayatını ona göre tanzim edebileceği tek kitap Kur'an-ı Kerim'dir.

2.1. Kur'an'ın Tanımı

İslam tarihinin çok erken dönemlerinden günümüze kadar Kur'an'ın pek çok farklı tanımı yapılmıştır. Bunlar arasında çoğunluğun kabul ettiği en yaygın tanım şu şekildedir: *القرآن: هو كلام الله تعالى، المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، باللفظ العربي، المنقول إلينا بالتواتر، المكتوب بالمصاحف، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس* “Kur'an, Yüce Allah'ın Arapça lafzıyla, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirdiği, tevatürle bize ulaşan, mushaflarda yazılı, tilavetiyle ibadet edilen, Fatiha Suresi ile başlayan ve Nas Suresi ile son bulan kelimadır.”^{18/19} Ancak, klasik ve modern kaynakların çoğunda birbirine yakın ifadelerle zikredilen bu tanım, Kur'an'ın iniş gayesi, misyonu ve içeriğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermediğinden dolayı çok eksik bir tanımdır. Bu nedenle hem iniş gayesi, hem misyonu hem de içeriğiyle ilgili fikir verecek şekilde daha kapsamlı bir Kur'an tanımının yapılması daha doğru olacaktır. Ancak söz konusu Kur'an olunca, klasik tanımlarda olduğu gibi tek cümleden oluşan kısa bir tanım Kur'an'ı anlatma hususunda yeterli gelmemektedir. Bu nedenle Kur'an'ı bütün yönleriyle ele alan uzun bir tanım gerekmektedir.

Buna göre; Kur'an-ı Kerim, mutlak kudret ve hikmet sahibi, kainatta olmuş ve olacak herşeyi bilen, alemlerin Rabbi, bütün övgülere layık, Rahmân ve Rahîm Allah tarafından²⁰, son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) lafzen ve manen vahyedilmiş²¹, ilâhî koruma altında bulunan²², evrensel²³ ve normatif²⁴ nitelikte son ilahî hitaptır. Nüzûlü tarihsel bir bağlamda gerçekleşmiş olmakla birlikte²⁵, mesajı kıyamete kadar geçerliliğini sürdürecektir. Kur'an, insana varlık²⁶, hayat²⁷ ve ahiret²⁸ konusunda bütüncül bir bakış açısı sunarak onun dünya hayatını anlamlandırmasını ve ebedî saadeti kazanmasını hedefler. Bu bağlamda, inanç esaslarını (itikad),³⁰ ibadetleri (amel),³¹

16 el-Bakara 2/213; el-Hadid 57/25.

17 el-A'lâ 87/19.

18 Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/279; Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, thk. Abdürrezzâk 'Afîfî* (Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, h. 1387), 1/159; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/36-38; Subkî, *Ref'u'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1419/1999), 1/131-132; Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2006), 1/139-140; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/421.

19 Tarihsel süreçte yapılan Kur'an tanımları için bk. Nihat Uzun, “Kur'an'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2018), 100-140; Abdullah Benli, “Kur'an Tanımındaki Unsurların Tahlili” *Bilimname* 18/8 (2010), 21-38.

20 eş-Şuarâ 26/192; es-Secde 32/2; Yâsîn 36/5; ez-Zümer 39/1; Ğâfir 40/2; Fussilet 41/2, 42; el-Câsiye 45/2; el-Ahkâf 46/2; al-Vâkıâ 56/80; el-Hâkka 69/43.

21 Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; Fussilet 41/2-3.

22 el-Hicr 15/9.

23 Sebe 34/28; el-Kalem 68/52.

24 el-Bakara 2/213; en-Nisâ 4/59, 105; el-Mâide: 5/48-49; en-Nahl 16/89; en-Nûr 24/46-52; el-Ahzâb 33/36; eş-Şûrâ 42/10.

25 el-Kasas 28/46; es-Secde 32/3; Yâsîn 36/6; eş-Şûrâ 42/7.

26 Hûd 11/1; el-Kehf 18/27; Fussilet 41/42.

27 el-Bakara 2/21-22, 30-38; en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/1-2; el-A'râf 7/10-25, 54; Yûnus 10/4-6; el-Hicr 15/3-17, 27-48; en-Nahl 16/4; el-Hacc 22/5; el-Mû'minûn 23/12-22; er-Rûm 30/19-27; Fâtır 35/11; Sâd 38/5-6; ez-Zümer 39/5-6; Ğâfir 40/67-68; el-Câsiye 45/3-6; el-Hucurât 49/13; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/3-5.

28 Âl-i İmrân 3/14-15; el-En'âm 6/32; Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45-46; ez-Zümer 39/68-74; el-Hadid 57/20; el-Mülk 67/2.

29 el-Bakara 2/4; Âl-i İmrân 3/185-186; el-En'âm 6/94; er-Rûm 30/50; Yâsîn 36/78-79; el-Kıyamet 75/3-4; el-Beyyine 98/6-8; ez-Zilzâl 99/1-8.

30 el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

31 el-Bakara 2/43, 183; Âl-i İmrân 3/97; en-Nisâ 4/103; et-Tevbe 9/60, 103; el-Hacc 22/77; el-Ankebût 69/45.

ahlakî ilkeleri³² ve bireysel-toplumsal ilişkileri düzenleyen³³ temel hukukî değerleri vazederek³⁴ ilâhî iradeye uygun kapsamlı bir hayat nizamı ortaya koyar. Teşrî' yönüyle Kur'an, doğrudan bazı hükümler getirmenin yanında çoğunlukla genel ilkeler³⁵ ve ahlakî referanslar³⁶ sunar. Aynı zamanda Kur'an, insana yalnızca bireysel kurtuluşu değil, toplumsal adaleti de gözeten bir sorumluluk bilinci kazandırmayı amaçlar.³⁷ **Böylece hem birey hem toplum için ilahî iradeye uygun bir yaşam biçimi inşa etmeyi hedefleyen Kur'an, kendisinden önceki vahiylerin tamamlayıcısı ve tasdik edicisi olarak**³⁸, son vahiy olma özelliğiyle insanlık tarihindeki teşrî' sürecinin nihai safhasını teşkil eder.³⁹

2.2. Teşrî' Kaynağı Olarak Kur'an

Yukarıda geçen tanımdan da anlaşılacağı üzere Kur'an, yalnızca metafizik bir hakikatin beyanı değil, aynı zamanda insanın varlıkla, toplumla ve nihai olarak Allah ile ilişkisini düzenleyen normatif bir sistemin kaynağıdır. Kur'an teşrî'î yapısı, inanç esasları, davranışsal yönelimler (amel) ve değerler sistemi (ahlak) ile bütünleşik bir biçimde sunulur. Bu bütünleşik yapı içerisinde, bireysel ve toplumsal düzenin temelini oluşturan hukukî ilkeler de ilahi otoriteye dayalı olarak belirlenmiştir. Bu şekliyle Kur'an, insanın hem bireysel hem de toplumsal varlığını ilahi iradeye uygun biçimde inşa etmeyi amaçlayan bütüncül bir yaşam modeli ortaya koyar. Kısacası; Kur'an'ın iniş gayesi, insanın yaratılışındaki ontolojik maksadı gerçekleştirmesi, yani bütün hayatını Allah'a kulluk bilinciyle sürdürmesi, hakikati tanınması, adaleti ikame etmesi ve ahlaki tekâmülü hedeflemesidir. Bu amaç doğrultusunda Kur'an insanlığa Allah'ın istediği inanç, ahlak ve yaşam biçimini öğretmek, onları doğru yola iletmek ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ideal bir düzenin nasıl olması gerektiğine dair ilkeler bildirir.

Kur'an, baştan sona hem maddi hem de manevî anlamda hayatın her alanını kuşatacak şekilde yönlendirmelerde bulunduğundan dolayı bütünüyle normatif bir yapıya sahiptir. Sadece Kur'an'daki emir ve yasaklara bakarak bu normatif yapının kısmen olduğu sonucuna varmak doğru bir yaklaşım değildir. Zira Kur'an'ın temel gayesi insana rehberlik yapmak ve bu suretle insanın her anlamda doğruyu bulmasına yardımcı olarak yanlış düşmemesini sağlamaktır. Bu açıdan emir ve yasak şeklinde olmayan Kur'an ifadeleri de bu amaca dönük olduğundan, onlar da normatif bir işleve sahiptirler. Dolayısıyla Kur'an kısmen değil, bütünüyle normatif bir yapı arzeder.⁴⁰

Usûl kitaplarında *teşrî'* (التشريع) konusu, genellikle Kur'an'ın normatif yapısı çerçevesinde itikadî, ahlakî ve hukukî (amelî) olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.⁴¹ Bu hüküm türleri için klasik literatürde *ahkâm-ı şer'îyye/şer'î hükümler* (الأحكام الشرعية) ve *ahkâm-ı dîniyye/dinî hükümler* (الأحكام الدينية) gibi terimler de kullanılmıştır.⁴² Her ne kadar klasik kaynaklarda *teşrî'* ya da *ahkâm-ı şer'îyye* terimiyle daha çok hukukî/amelî hükümler kastedilmiş olsa da, bu terim esasen itikadî ve ahlakî hükümleri de kapsayacak şekilde genel bir anlam taşımaktadır. Zira Kur'an, yalnızca amelî değil, aynı zamanda itikadî ve ahlakî hükümler de içermektedir. Bu sebeple, itikadî ve ahlakî hükümler de teşrî' kapsamı içinde değerlendirilmelidir.⁴³

2.2.1. İtikadî Açıdan Kur'an'ın Teşrî'î Yapısı

Kur'an, temel inanç esaslarını belirleyen, insanın dünya ve âhiret tasavvurunu şekillendiren **itikadî** normlara sahip bir metindir. Klasik literatürde bu normlara *ahkâm-ı itikadiyye/itikadî hükümler* (الأحكام الاعتقادية) denilmiştir. Ayrıca bütün dini hükümlerin temelini oluşturarak hukuk ve ahlakla ilgili diğer hükümlere nisbetle asıl olması sebe-

32 en-Nisâ 4/58,135; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/35; Fussilet 41/34-35.

33 el-Bakara 2/177, 215; en-Nisâ 4/36; el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38; el-Haşr 59/7.

34 el-Bakara 2/178, 275, 278-279; en-Nisâ 4/3, 11-13; el-Mâide 5/32-33, 38; el-İsrâ 17/23-39; en-Nûr 24/2-10, 32.

35 el-Bakara 2/173, 185, 256, 286; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/164; Yûnus 10/36; el-Hacc 22/78.

36 en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8; el-A'râf 7/31; en-Nahl 16/90.

37 en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/2, 8; el-Hucurât 49/9-12; et-Tahrîm 66/6.

38 el-Bakara 2/41; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/47; el-Mâide: 5/48.

39 el-Mâide: 5/3.

40 Ebû Muhammed 'İzzuddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*, thk. Rıdvân Muhtâr b. Ğarîbe (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 284; Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1990), 3/577-578; Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim el-Birmâvî, *el-Fevâidü's-Senîyye fî Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Rıdvân Mûsâ (Mısır: Mektebetu'l-Tev'îyeti'l-İslâmiyye, 2015), 5/2225.

41 Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *Vecîz*, 1/163-164.

42 İlyas Üzümlü, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/465; Ahmet Özel, "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550.

43 Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571-572; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûl*, 1/438.

biyle *ahkâm-ı asliyye/aslî hükümler* (الأحكام الأصلية) de denilmiştir.⁴⁴

Kur'an, insanın doğru bir itikada sahip olabilmesi için temel inanç esaslarını belirlemiş ve bu esaslara bağlanmayı **iman** kavramıyla ifade etmiştir. İman, Kur'an'da sadece bir bilgi ya da zihinsel bir tasdik olarak değil, aynı zamanda kalpte kökleşen,⁴⁵ duygusal bir derinliği olan,⁴⁶ fiilî bir güven hissini aşıl原因 (tevekkül)⁴⁷ ve davranışa yansımaları gereken⁴⁸ bir bağlılık olarak tanımlanır. Kur'an, itikadî normlarla insanın varlık, hayat ve sorumluluk anlayışını temelden belirleyen, iman ile hayatı bütünleştiren bir metindir. Bu yönüyle Kur'an'daki itikadî hükümler, bireyin yalnızca şahsi inanç dünyasını düzenlemekle kalmaz aynı zamanda toplumun ahlaki ve hukuki yapısına da yön verir.

2.2.2. Ahlakî Açıdan Kur'an'ın Teşrî'î Yapısı

Kur'an, insanın inanç sistemini kurmanın yanı sıra, davranışlarını, kişiliğini ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren, bireysel ve toplumsal hayatında insana kılavuzluk eden, evrensel ve değişmez güçlü bir ahlakî normlar bütünü ortaya koyar. Bu normlar, ilahî kaynaklı olmaları sebebiyle bağlayıcı olmakla birlikte insanın fitrî yapısına da uygundur. Kur'an'daki ahlakî sistem, bireyin kendi içinde tutarlılık kazanmasını ve toplumun adalet, merhamet ve iyilik ilkeleri üzerine inşa edilmesini hedefler.⁴⁹ Ayrıca Kur'an, bu ahlaki normları sadece teorik ilkeler olarak sunmaz, aynı zamanda peygamberlerin ve salih insanların kıssaları aracılığıyla bu değerlerin nasıl yaşanması gerektiğini örnekler. Bu nedenle, Kur'an Müslümanlar için sadece bir inanç kitabı değil, aynı zamanda ahlakî bir pusula ve yaşam kılavuzudur.

2.2.3. Hukukî Açıdan Kur'an'ın Teşrî'î Yapısı

Kur'an, inanç esasları ve ahlaki öğütler içeren bir kitap olmanın yanında insanın bireysel eylemlerini ve toplumsal münasebetlerini düzenlemeye yönelik bir dizi normatif hüküm de içerir. Bu durum, Kur'an'ın gönderiliş gayesinin, insan hayatının bütün yönlerini kuşatan kapsamlı bir rehberlik sunmak olmasından kaynaklanır. İslam inancına göre insan, Allah'ın yarattığı ve O'na karşı sorumlu bir varlıktır. Bu sorumluluğun gereği olarak, insanın, hem bireysel hem de toplumsal düzlemde bütün hayatını Allah'ın belirlediği sınırlar ve ilkeler çerçevesinde yaşaması beklenir. İşte Kur'an'daki hukukî normlar/amelî hükümler, bu ilahi çerçeveyi çizmekte ve insanın dünya üzerindeki varoluşunu anlamlı ve adil bir zemine oturtmayı hedeflemektedir.

Kur'an'ın bireysel ve toplumsal hayata müdahalesi, insanın yaratılış amacına uygun bir yaşam sürmesini sağlamak, dünya ve ahiret saadetini temin etmek, bireysel ve toplumsal huzuru tesis etmek, kötülükleri önlemek ve iyilikleri yaygınlaştırmak ve nihayetinde Allah'ın rızasını kazanmak gibi derin ve kapsamlı amaçlara dayanır. İnsanın kurtuluşu yalnız inançla değil, davranış, ilişki ve toplumsal sorumluluklarında da Allah'a yönelmekle mümkündür. Kur'an'ın birey ve topluma müdahalesi, kişiyi erdemli bir birey, toplumu da adil düzenin istikrarlı bir şekilde işlediği bir yapıya dönüştürmeye matuftur. Dolayısıyla Kur'an'ın bireysel eylemlere ve toplumsal ilişkilere müdahalesi hem ontolojik bir zorunluluk, hem de toplumsal bir maslahat olarak değerlendirilmelidir.

2.2.3.1. Ahkâmü'l-Kur'an

Kelime anlamı itibarıyla '*Kur'an hükümleri*' anlamına gelen *Ahkâmü'l-Kur'an* (أحكام القرآن), Kur'an'ın beşeri münasebetleri tanzim eden, ferdi planda olsun, içtimai planda olsun, bazı fiilleri emreden veya yasaklayan, bazı amelî ilkeler koyan ayetlerine denmektedir.⁵⁰ Kısacası Kur'an-ı Kerim'de geçen şer'î amelî hükümleri içeren ayetlerdir. Bunlara ahkâm ayetleri de denilmektedir. Ahkâm ayetlerini sistemli bir biçimde ele alan Tefsir ilmine ait disipline de ve bu alanda yazılmış eserlere de ayrıca Ahkâmü'l-Kur'an denilmektedir.⁵¹

Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin kapsamının ibadât, muamelât ve ukûbât şeklindeki klasik üçlü tasniften meydana geldiği söylene de⁵² bu, ahkâm ayetlerinin muhtevasını tam olarak ifade edememektedir. Bu üçlü tasnif fıkıh ilminin

44 Üzümlü, "Hüküm", 18/465; Özel, "Ahkâm", 1/550.

45 el-Hucurât 49/14.

46 el-Enfâl 8/2.

47 Al-i İmrân 3/173.

48 en-Nisâ 4/65.

49 en-Nahl 16/90.

50 Ali Bardakoğlu, "Kur'an ve Hukuk", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, ed. Bedrettin Çetiner vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2000), 99.

51 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 2015), 11-12.

52 Bedrettin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

konularını sistematik bir biçimde sınıflandırmak amacıyla geliştirilmiş oldukça işlevsel bir çerçeve sunmakla birlikte Kur'an'daki şer'î hitapların tamamını karşılamakta yetersizdir. Zira Kur'an'ın teşrî' yaklaşımı daha kapsayıcı ve daha bütüncül bir nitelik arz eder. Nitekim Kur'an'daki ahkâm ayetleri çok katmanlı ve disiplinler arası mesajlar içerirler. Ayrıca ahkâm ayetleri, sadece hukukî değil; **ahlakî, siyasî, iktisadî ve ruhî** alanlara dair de yönlendirici hükümler ihtiva ederler.

Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'an'da bulunan hükümlerin hiçbirisi birbirinden kopuk ya da bağımsız değildir. Kur'an ne amelden ve ahlaktan bağımsız itikadî normlar ne de ahlaktan bağımsız amelî normalar⁵³ dayatır. Kur'an'ın temel amacı iman-amel-ahlak üçgeninde bir hayat inşa etmektir.⁵⁴ Bu sebeple Kur'an amelî bir hükümden bahsederken itikadî ya da ahlakî birtakım prensiplere de işaret eder.

Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin sadece hukuken bağlayıcı kurallardan oluşmadığına dair bazı örneklemelerde bulunmak konunun anlaşılması noktasında yararlı olacaktır. Kur'an, 'zandan kaçının,⁵⁵ kibirli olma,⁵⁶ adaleti gözetin bu takvaya daha yakındır⁵⁷' gibi içinde ahlakî ve vicdanî yükümlülükler ile içsel arınmanın olduğu birtakım amelî hükümlerden bahseder. Bu tür ayetler doğrudan ne ibadet, ne muamelât ne de ukûbat kategorisine tam olarak girer. Bunlar, içinde **etik normu** da barındıran amelî hükümler olup zahiri hukuk açısından bir yaptırım olmasa da bireyin vicdanî sorumluluğunda olan hususlardır.

Kur'an'daki amelî hükümlerin kapsamının ibâdât-muâmelât-ukûbât tasnifiyle sınırlandırılmayacağına dair başka bir örnek de şudur: Kur'an, emanetlerin ehil kimselere verilmesi, yöneticilerin adil olması, istişareye önem verilmesi gibi siyasî ve kamu hukukuna dair hükümler ve ilkeler de içerir. Bu hususlar klasik üçlü tasnifin dışındadır ve genellikle **siyaset-i şer'îye**⁵⁸ kapsamında değerlendirilir. Örneğin; إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (Ey Müminler!) Allah size (görev, yetki, sorumluluk gibi tüm) emanetleri ehline teslim ve tevdi etmenizi, insanlar arasında (ortaya çıkan herhangi bir ihtilafı çözüme kavuşturmak üzere) hakemlik yaptığınız zaman da adalet ve hakkaniyetle hüküm vermenizi emreder⁵⁹ ayeti hem ehliyet ilkesini hem de yargı ve yönetimde adalet ilkesini vurgulayarak kamu otoritesinin işleyişinin nasıl olması gerektiğinden bahseder. Yine; وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (Onların işleri aralarında istişare iledir)⁶⁰ ayeti toplumun/kamunun karar alma süreçlerinde istişarenin meşru ve gerekli olduğunu ifade eder.⁶¹ Bu ayet siyaset-i şer'îye literatüründe, **şûrâ sisteminin** temel kaynağı olarak değerlendirilir. Aynı şekilde اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ (Ey Davud! Biz seni bu ülkede hükümdar kıldık. O halde sen de insanları adalet ve hakkaniyetle yönet. Sakın heva ve hevesine uyma; yoksa seni Allah yolundan saptırır)⁶² ayeti de yönetimin meşruiyetini adaletle ilişkilendirerek siyasal otoritenin şer'î çerçevesini belirler.⁶³ Görüldüğü üzere ibâdât-muâmelât-ukûbât tasnifinde olmadığından dolayı fıkıh kitaplarının çoğu ile ahkâmı'l-Kur'an türü eserlerde kendisine yer bulamayan, siyaset-i şer'îye kapsamındaki devletin ve siyasal otoritenin işleme mekanizmasından bahseden bu ayetler, amelî hükümler barındırmaları sebebiyle ahkâm ayeti olarak kabul edilirler.

3. MÂVERDÎ'NİN HUKUK DÜŞÜNCESİNDE KUR'ÂN'IN YERİ

Bu bölümde Mâverdi'nin hukuk düşüncesinde Kur'an'ın nasıl bir konumda olduğu ve hüküm istinbatındaki rolünün ne olduğu konusu ele alınacaktır. Ayrıca bu hususta bir fikir vermesi için de Mâverdi'nin Kur'an ayetlerini fikhî delil olarak kullanma yöntemlerinden birkaçı zikredilecektir.

53 Amel-ahlak ilişkisi için bk. Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 87-118.

54 Talip Özdeş, "Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 5-21.

55 el-Hucurât 49/12.

56 Lokmân 31/18.

57 el-Mâide 5/8.

58 Siyâset-i şer'îye; kamu otoritesinin özellikle kamu hukuku alanında yönetilen topluluğun yararına olacak şekilde dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisidir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'îye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299.

59 en-Nisâ 4/58.

60 eş-Şûrâ 42/38.

61 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Âbdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1994), 16/47-48.

62 es-Sâd 38/26.

63 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989), 95-96.

3.1. Mâverdi'nin Hukuk Düşüncesinde Teşrîf Kaynağı Olarak Kur'an'ın Yeri

Mâverdi'nin hukuk düşüncesinde Kur'an, sünnet, icma ve kıyas şer'î kaynakların aslını (*aslî deliller*) teşkil ederler.⁶⁴ Kur'an ve sünnet, İslam dininin ve onun dinî-hukukî (şer'î) hükümlerinin asli kaynağını teşkil ettiğinden diğer delillerin aslı konumundadır.⁶⁵ Dolayısıyla icma ve kıyas bu iki aslın fer'i olarak kabul edilmektedir.⁶⁶ Asli delillerin aslı olarak kabul edilen Kur'an ve sünnet arasında da bir hiyerarşi söz konusu olup önce Kur'an, sonra da sünnet gelir. Bu durumda Kur'an da sünnetin aslı olmaktadır.⁶⁷

Mâverdi Kur'an'ın diğer şer'î deliller karşısındaki epistemolojik önceliğini ve kurucu mahiyetini, hadis olduğunu belirttiği şu ifadeyle kesin bir şekilde ortaya koyar: *القرآن أصل علم الشريعة نصه ودليله* “Kur'an, şeriat ilminin temel kaynağıdır; hem açık metinleriyle doğrudan hükümler koyar (nass), hem de hüküm istinbatında başvurulacak bir delil olarak bu ilmin temelini oluşturur.”^{68/69} Mâverdi hadis olarak aktardığı bu ifadeyle, Kur'an'ın, İslam hukukunun (şeriatın) kaynağı olma fonksiyonunu iki yönüyle ortaya koymaktadır. Mâverdi'nin *نصه ودليله* olarak ifade ettiği bu çift yönlü yapı, klasik usûl-i fıkıh anlayışında Kur'an'ın, şeriatın hem lafzî (*نصه*) temeli hem de teorik (*ودليله*) temeli olduğunu ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, şer'î bilgi üretiminde Kur'an, hem malzeme (hüküm bildiren metin) hem de yöntemsel dayanak (hükümün ortaya çıkarılmasını sağlayan delil) işlevi gören kurucu bir kaynaktır. Dolayısıyla Kur'an, İslam hukuk metodolojisinin hem başlangıç noktası hem de epistemolojik dayanağıdır. Şöyle ki; Mâverdi ilk olarak *نصه* (*metin olarak*) ifadesiyle Kur'an'ın lafzî düzlemde hükümler içeren bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır. Yani farzlar, yasaklar, cezalar gibi birçok hüküm Kur'an'da açık ve bağlayıcı şekilde yer almaktadır. Bu yönüyle Kur'an, şeriat ilminin asli ve kurucu metnini teşkil etmektedir. İkinci olarak *دليله* (*delil olarak*) ifadesiyle de Kur'an'ın sadece doğrudan hükümler içeren bir metin değil, aynı zamanda fikhî hükümlerin elde edilmesinde başvurulacak bir delil işlevi gördüğüne işaret etmektedir. İctihat ve istinbat gibi usûlî yöntemlerle Kur'an'dan dolayı hükümler çıkarılması ancak bu yönüyle mümkündür. Böylece Kur'an, yalnızca normların kaynağı değil, aynı zamanda hüküm üretiminde başvurulacak teorik bir zemin olarak da işlev görmektedir.

3.2. Mâverdi'nin Hukuk Düşüncesinde Teşrîf Kaynağı Olarak Kur'an'ın Rolü

Mâverdi *en-Nuket ve'l-'Uyûn* adlı tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın i'câz yönleriyle ilgili görüşleri aktardık-tan sonra Kur'an'ın te'vilî ve Kur'an lafızlarından farklı anlamların çıkarılması hususunda düşüncelerini dile getirir. Kur'an'ın lafız ve anlam bakımından mucizevî bir yapıya sahip olduğunu belirtmekte ve bu özelliğin onun yorumunu (te'vilini) basit düşünsel yaklaşımlardan ayırdığına vurgu yapmaktadır. Mâverdi'ye göre, Kur'an lafızlarının ihtiva ettiği çok boyutlu manaları keşfetmek için akla ilk gelen anlamlarla ya da yüzeysel sezgilerle yetinilmemesi gerekir. Bilakis derin bir tefekkürden (tedebbür) sonra dikkatli bir istidlâl ve kapsamlı bir içtihadî gayretle Kur'an lafızlarının ihtiva ettiği tüm manalara ve taşıdığı te'villere ulaşmak mümkündür. Bu yaklaşım, kelimullah'ın zahirî lafzının öte-sine geçilerek, onun içerdiği hüküm ve hikmetlerin istinbat edilmesi gerektiği anlayışına dayanır.⁷⁰

Mâverdi, bazı kesimlerin *من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ* “kim Kur'an hakkında kendi re'yiyle bir yorumda bulunursa isabetli bir görüşe ulaşsa dahi yine de hata etmiştir”⁷¹ şeklindeki hadisi zahir anlamıyla ele alarak, açık bir nas veya sahih bir rivayet bulunmaksızın Kur'an'ı içtihat yoluyla anlamaktan kaçınan bazı kesimleri eleştirmektedir. Ona göre bu yaklaşım, Allah'ın Kur'an'ı apaçık Arapça bir dille indirmesinin ve bazı ayetlerin ancak derinlemesine

64 Mâverdi, *Hâvî*, 16/55, 103.

65 Mâverdi, *Hâvî*, 16/76.

66 Mâverdi, *Hâvî*, 16/103.

67 Mâverdi, *Hâvî*, 16/76; a.mlf., *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 71.

68 Mâverdi, *Edebu'd-dünyâ*, 71.

69 Mâverdi'nin hadis olarak aktardığı bu söze hiçbir hadis kitabında rastlanmamıştır. Ancak, Mâverdi'nin kullandığı *القرآن أصل علم الشريعة نصه ودليله* şeklindeki ifadenin birebir aynısı Bağdat'ta Mâverdi ile aynı dönemde yaşamış olan Hanbelî fakihî Şerîf Muhammed Ebû Musâ el-Hâşimî'ye (ö. 428/1036-1037) ait olan el-İrşâd ilâ Sebîlî'r-Reşâd isimli fıkıh kitabında da geçmektedir. Ancak bu ifade söz konusu kitapta hadis olarak zikredilmemektedir. Bk. Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Musâ el-Hâşimî, *el-İrşâd ilâ Sebîlî'r-Reşâd*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 10.

70 Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn / Tefsîru'l-Mâverdi*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdîrrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/33-34.

71 Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975), “Tefsîr”, 1.

düşünceyle anlaşılabilir şekilde olmasının hikmetine aykırıdır. Bu bağlamda Mâverdî, Allah'ın kullarına Kur'an ahkâmını istinbat etme yolları ihsan ettiğini ve bu yolları kullanma ehliyetine sahip kimselerin⁷² varlığının da buna delil teşkil ettiğini ifade eder. Aksi takdirde, Kur'an'ın anlaşılabilir ve kapalı bir metin hâline geleceğini ileri sürer. Hadisin sahih kabul edilmesi hâlinde ise Mâverdî, buradaki maksadın, Kur'an'ı kendi görüşüne göre ve lafızların delalet ettiği anlamları dikkate almaksızın yorumlayan kimsenin, sonuca isabet etmiş olsa dahi delillendirme bakımından hatalı sayılacağı olduğunu belirtir. Yani doğru bir sonuca ulaşılması, doğru bir yöntem izlendiği anlamına gelmez.⁷³

Mâverdî, ikinci olarak Hz. Peygamber'e isnad edilen *“Kur'an yumuşak tabiatlı, çok yönlü anlamlara sahip bir metindir; öyleyse onu en güzel ve en uygun anlamlarıyla yorumlayın”*⁷⁴ hadisini zikreder. *ذلول* kelimesinin iki şekilde te'vil edildiğini belirtir:

» **1) Kur'an, onu taşıyanlara yani okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışanlara karşı yumuşak ve itaatkârdır.**⁷⁵

Bu yönüyle Kur'an, farklı lisanlara ve üsluplara sahip tüm okuyuculara ve müfessirlere kendisini açar; her bir dil ve ifade biçimiyle akıcı bir şekilde anlatılabilir.

» **2) Kur'an, anlamlarının keşfedilmesine açık ve uygun bir metindir.** Bu yüzden onun üzerinde düşünen âlimler, onun derin manalarına ulaşmakta zorluk çekmezler.

Mâverdî *ذلول* ifadesinin de iki şekilde yorumlandığını zikreder:

» **1) Mucizevi yapısından dolayı, Kur'an lafızlarının farklı pek çok teville elverişli olması.**

» **2) İçinde emirleri, nehiyleri, teşvikleri, helalleri ve haramları bir araya toplamış olması.**

Mâverdî *ذلول* ifadesinin de iki şekilde açıklandığını kaydeder:

» **1) Kur'an'ın anlamları arasında en güzel ve en uygun olanı tercih edilmelidir.**

» **2) Kur'an'ın hükümleri arasında da en erdemli olanla amel edilmelidir.** Yani ruhsatlarla değil azimetlerle, intikamla değil affetmekle hareket edilmelidir.

Bu ifadelerinden sonra Mâverdî, söz konusu rivayetin, Kur'an'ın anlamının dış bir kaynaktan değil, doğrudan kendi iç yapısından, lafız ve bağlamlarından hareketle çıkarılabileceğini gösteren bir kanıt olduğunu söyler.⁷⁶

Sonuç olarak; bu yaklaşımla Mâverdî, Kur'an'ın anlaşılabilir, içtihadı açık ve çok anlamlı bir metin olduğunu, lafızlarının ihtiva ettiği mana çeşitliliği, müçtehitlerin rey ve istidlâl yoluyla anlam üretmesine zemin hazırladığını vurgular. Ona göre, içtihadı dayalı te'vil, nassın açık delilleriyle desteklenmek şartıyla meşrurdur ve bu faaliyet, Kur'an'ın teşrî' fonksiyonunun bir gereğidir.

3.3. Mâverdî'nin Fıkıh Usulünde Kur'anî Delillendirme Metodu⁷⁷

Mâverdî İslam hukuçuları arasında Kur'an ayetlerini fikhî delil olarak en çok kullanan isimlerden biridir. Zira Mâverdî'nin Kur'an'ı hüküm istinbatının aslı ve delili olarak kabul ettiğinden ve Kur'an ayetlerini mümkün ve meşru dairede en geniş çerçevede yorumlayarak değerlendirmek gerektiği şeklindeki ifadelerinden söz etmiştik. Mâverdî'ye göre iki çeşit delil vardır. Birinci tür delil; doğrudan meseleye delâlet eden delil olup böyle bir delilin konuya başlandıktan sonra konunun farklı yerlerinde zikredilmesi daha uygundur. İkinci tür delil ise; konunun aslını gösteren delil olup böyle bir delilin de konuya başlarken zikredilmesi daha münasiptir.^{78/79} Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eserinin başlarında kullandığı bu ifadeler onun Kur'an ayetlerini kullanma yöntemine dair bir fikir vermektedir. Nitekim *el-Hâvi'l-Kebîr*'e baktığımızda Mâverdî'nin, bu delil prensibine tam bir bağlılık sergilediğini görebilmekteyiz.

72 en-Nisâ 4/83.

73 Mâverdî, *Nuket*, 1/34-35.

74 Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004), (No: 4276).

75 Bu cümlede Kur'an'ın itaatkâr olarak ifade edilmesinin nedeni yukarıda geçen hadisteki *ذلول* lafzından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu ifade sözlükte *uysal* ve *itaatkar* anlamında kullanılmaktadır. Bk.: Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 2/75.

76 Mâverdî, *Nuket*, 1/35-36.

77 Bu bölüm Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eseri bağlamında ele alınacaktır.

78 الدلائل ضربان: ضرب يكون دليلا على مسألة فالأولى تأخيرها عن المسألة. وضرب يكون دلالة على أصل الباب فالأولى تقديمه على الباب

79 Mâverdî, *Hâvî*, 1/35.

3.3.1. Fıkhi Meselelerin Başında Kur'ânî Delillere Yer Vermesi

Mâverdi, bir konuya başlayacağı zaman öncelikle o konunun aslını teşkil eden şer'î delilleri zikreder. Bu hususta şer'î deliller arasındaki hiyerarşiye de dikkat ederek önce Kur'ân'dan olan delilleri sonra da sünnet, icma ve kıyas kaynaklı delilleri zikreder. Mâverdi bu delilleri salt bir şekilde değil yorumlayarak ele alır. Varsa ayetleri sebep-i nüzûlleriyle, hadisleri de sebep-i vürûdlarıyla zikreder.

Sözgelimi Mâverdi, ribâ konusunu ele alırken ribânın haram kılınmasının aslının Kur'ân, sünnet ve icma olduğunu ifade ederek⁸⁰ önce Kur'ân'dan olan delilleri zikreder. Bu hususla ilgili olarak meselenin aslını teşkil eden üç ayet üzerinde durur:

1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ‘Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak ribâ yemeyin.’⁸¹ Mâverdi ayette geçen أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ifadesinin, borç hakkının kat kat fazlasıyla alınması anlamına geldiğini belirterek câhiliye dönemi insanları arasındaki bir uygulamaya atıfta bulunur. Buna göre, alacaklı, borcun vadesi dolduğunda borçlusuna; “ya borcunu öde ya da karşılığında fazlasını ver” derdi. Borçlunun, tamamını ödeme gücü bulunmadığında ise alacaklı, hem borç miktarını artırır hem de vade süresini uzatırdı. Bu işlem her vade sonunda tekrarlandıkça borç, katlanarak devasa bir meblağa dönüşürdü. Mâverdi, Allah'ın, borcun ödenmemesi hâlinde faiz yükünün sürekli artırılması şeklindeki bu uygulamayı içinde barındırdığı toplumsal bozulma ve zulüm nedeniyle yasakladığını ifade eder. Bu yasağı daha da pekiştirmek üzere hemen sonraki ayette; وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ‘Kâfirler için hazırlanmış olan ateşten sakının!’⁸² buyrulduğunu belirterek Allah'ın, faiz yiyenin ateşini, kâfirin ateşiyle aynı olarak bildirdiğini vurgular.⁸³

2) الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ “Ribâ yiyenler, ancak şeytan çarpmış kimse-nin kalkışı gibi kalkarlar.”⁸⁴ Mâverdi, ayetin anlamının; “Onlar kıyamet günü kabirlerinden, dünyadayken şeytanın çarpması (musallat olması) sonucu cinnet geçiren kimsenin kalkışı gibi kalkacaklardır” şeklinde olduğunu belirtir. Mâverdi'ye göre “şeytanın çarpması”ndan maksat, cinnet (delilik) hâlidir. Ayetin devamındaki إِمَّا الْبَيْعُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِمَّا الْبَيْعُ “bu, onların ‘alım-satım da ribâ gibidir’ demelerindendir. Oysa Allah alışverişi helâl, ribâyı ise haram kılmıştır.”⁸⁵ ifadesinin, Sakîf kabilesi hakkında indiğini belirtir. Zira bu kabile, Araplar arasında faizli işlemleri en yoğun biçimde gerçekleştiren topluluk idi. Ribânın haram kılındığına dair hüküm inince bu kabilenin: “Ribâ nasıl haram olabilir ki? Alım-satım da sonuçta ribâ gibidir.” diyerek, ribâyı meşrulaştırmaya çalıştıklarını aktarır. Mâverdi, bu ayetle Allah'ın, onların sözlerine karşılık verdiğini ve bu tür fasit kıyaslarını (geçersiz benzetmelerini) reddettiğini ifade eder.⁸⁶

3) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ‘Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faiz olan alacaklarınızın kalanından vazgeçin.’⁸⁷ Mâverdi ayetin lafzî ifadesinden hareketle henüz tahsil edilmemiş faizin, İslâm'ın kabul edilmesi hâlinde bırakılması gerektiğini, ancak İslâm'dan önce tahsil edilen faizler için ise iade yükümlülüğünün bulunmadığını belirtir. Ardından bu yasağa karşı gelmenin ciddiyetini vurgulamak ve caydırıcılığı pekiştirmek amacıyla şöyle buyrulduğunu zikreder: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا ‘Eğer böyle yapmazsanız, bunun Allah'a ve elçisine karşı savaş açmak anlamına geldiğini bilin. Eğer tövbe edecek olursanız, anaparanız sizindir. Böylece ne siz başkalarına haksızlık etmiş olursunuz, ne de başkaları size haksızlık etmiş olur.’⁸⁸ Mâverdi رُغُوسُ أَمْوَالِكُمْ ifadesiyle fiilen ödenen asıl meblağın geri verilmesi gerektiğinin kastedildiğini vurgular. لَا تَطْلُمُونَ ifadesiyle ödenen anaparanın geri istenilmesiyle zulmedilmeyeceği, وَلَا تَطْلُمُونَ ifadesiyle de anaparanın kendisine verilmesiyle zarara uğramaya-cağının kastedildiğini anlatır. وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ifadesinin⁸⁹ manasının da; faizle borç verilen kişinin anaparayı ödeyemeyecek kadar darda olması durumunda ödeme imkanına kavuşuncaya kadar süre tanınması şeklinde olduğunu beyan eder. Mâverdi bu ayetlerin Kur'ân'ın en son inen ayetleri olduğunu zikrederek bununla ilgili Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) Hz. Ömer'den rivayet ettiği şu sözü aktarır: ‘Kur'ân'ın en son inen ayeti ribâ ayetidir. Fa-

80 الأصل في تحريم الربا الكتاب والسنة ثم الإجماع

81 Âl-i İmrân 3/130.

82 Âl-i İmrân 3/131.

83 Mâverdi, Hâvî, 5/73.

84 el-Bakara 2/275.

85 el-Bakara 2/275.

86 Mâverdi, Hâvî, 5/73.

87 el-Bakara 2/278.

88 el-Bakara 2/279.

89 el-Bakara 2/280.

kat Allah'ın Peygamberi, bu ayeti açıklayamadan vefat etmiştir. Bu yüzden siz de ribâyı ve şüpheli olanı terk edin.”^{90/91}

Mâverdi yukarıda geçen ayetleri ribâ konusunda delil olarak kullandıktan sonra konuyla ilgili başka ayetleri de aynı minval üzere zikrederek sünnet ve icma kaynaklı delillere geçer.⁹² Görüldüğü üzere, Mâverdi konuya delil teşkil eden ayetleri yalnızca zikretmekle yetinmez; aynı zamanda ayetin anlamını ve ele alınan konuyla ilişkisini de açık bir biçimde ortaya koyar. Bunu yaparken hem nüzûl döneminin tarihsel ve toplumsal şartlarına hem de sebep-i nüzûl rivayetlerine dayanır. Ayrıca ayetin iniş bağlamını da göz ardı etmez; böylece Kur'ânî delilleri hem içerik hem de bağlam düzeyinde bütüncül bir yaklaşımla değerlendirir.

3.3.2. Kur'ân Delillerinin Mâverdi Nezdinde Usûlî Değeri ve Yorumu

Mâverdi fikhî delil olarak kullandığı ayetleri usûl ilmi açısından da değerlendirmeye tabi tutar. Örneğin; faizin haram kılınmasıyla ilgili hükmün aslını teşkil eden ayetler hakkında kendisinin de müntesibi olduğu Şâfiî mezhebini takip eden ulemanın iki farklı görüş beyan ettiğini söyleyerek şu değerlendirmede bulunur:

- » 1) Kur'ân'da ribânın haram kılındığını bildiren ayetler mücmeldir. Bu mücmel ifadeyi Resulullah'ın sünneti açıklamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnetiyle gelen hükümler, Kur'ân'ın ribâyı mücmel lafızlarının açıklaması niteliğindedir. Bu ister nakdî (peşin) ister nesî (vadeli) faiz olsun, her ikisini de içerir.
- » 2) Kur'ân'da ribânın haram kılınması, sadece cahiliyye döneminde yaygın olan vadeye karşılık fazlalık talep edilen ribâ türünü kapsamaktadır. Yani borcun vadesi uzatıldıkça alacaklı tarafından ek ödeme talep edilmesi şeklindeki ribâ kastedilmiştir. Daha sonra Resulullah'ın sünneti, ribânın nakdî (yani cins farkı veya ölçü-fazlalığı gibi unsurlarla gerçekleşen) türünü de haram kılarak hükmü genişletmiştir. Böylece Sünnet, Kur'ân'ın içerdiği hükümle birleşerek ribâ yasağını tamamlamıştır.⁹³

3.3.3. Sebeb-i Nüzûl Verilerinin Mâverdi'nin Yorumsal Yaklaşımındaki Yeri

Mâverdi, âyetlerin daha iyi anlaşılabilmesi adına sebep-i nüzûl rivayetlerine geniş yer verir. Ele aldığı her âyetin bir sebep-i nüzûlü varsa mutlaka zikreder. Bazı âyetler için birden fazla nüzûl sebebi de naklettiği görülür. Nitekim, Hz. Peygamber'in, hanımlarına tahyîrde bulunmasından bahseden Ahzâb Sûresi'nin 28. ve 29. âyetlerini tefsir ederken, bu emrin gerekçesine dair beş farklı sebep zikreder.⁹⁴ Mâverdi fikhî ihtilaflara konu olan ayetlerde mezhebinin görüşünü savunmak için de sebep-i nüzûl rivayetlerine müracaat eder.⁹⁵ Mâverdi'nin *el-Hâvî'l-Kebîr* adlı eserinde *sebeb-i nüzûl rivayetlerine geniş bir çerçevede yer vermesi, çeşitli akademik çalışmalarda da ele alınmıştır. Nitekim bu bağlamda, sebep-i nüzûl bilgisinin Mâverdi'nin ahkâm âyetlerini yorumlama biçimine etkisini konu alan “Eseru Esbâbi'n-Nüzûl fî Fehmi Âyâtî'l-Ahkâm 'inde'l-Mâverdi min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr” başlıklı bir makale, Abdullah Ahmed ez-Zeyyût tarafından kaleme alınmıştır.*⁹⁶

3.3.4. Mâverdi'nin Hüküm İstinbatında Kıraat Farklılıklarını Kullanma Biçimi

Mâverdi, zikrettiği ayetlerdeki kıraat farklılıklarını inceleyerek bunların hüküm üzerindeki etkilerini ortaya koyar. Örneğin Kur'ân'da iki yerde geçen *لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ* ‘kadınlara dokunmuşsanız’⁹⁷ ifadesinin hangi manaya hamledileceğini tartışırken buradaki kıraat farklılıklarına kayıtsız kalmaz. Hanefilerin *لامس* fiilini, mufâale babından olması nedeniyle en az iki kişi arasında gerçekleşen bir eylem olması gerektiğini, bu sebeple bu ifadeye *dokunma / tenin tene değmesi* anlamının verilemeyeceğini söylediklerini ve *لامس* fiilini cima anlamına hamlettiklerini belirtir. Bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşünü savunan Mâverdi *لامس* fiilinin mufâale babından olmasının ona *dokunma / tenin tene değmesi* anlamının verilmesine engel olmadığını söyler. Zira dokunma fiilinin de dokunan ve dokunulan şeklinde iki kişi arasında gerçekleştiğini belirtir. Kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) *لامس* ifadesini *لامس* şeklinde okuduklarını, bu ifadenin ise *dokunmadan* başka bir anlama hamledilemeyeceğini ifade eder. *لامس* fiili

90 آخر ما نزل من القرآن آية الربا فإن نبي الله قبض قبل أن يفسرها فدعوا الربا والريبة.

91 Mâverdi, *Hâvî*, 5/74.

92 Mâverdi, *Hâvî*, 5/74.

93 Mâverdi, *Hâvî*, 5/74.

94 Mâverdi, *Hâvî*, 9/10-11.

95 Mâverdi, *Hâvî*, 9/39.

96 Abdullah Ahmed ez-Zeyyût, “Eseru Esbâbi'n-Nüzûl fî Fehmi Âyâtî'l-Ahkâm 'inde'l-Mâverdi min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr”, *Jordan Journal of Islamic Studies* 15/3 (2019), 40-61.

97 en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

cinsi münasebete hamledilse bile لمس şeklindeki mütevatir kıraatin ancak *dokunma* manasında olabileceğini, bu durumda mütevatir iki ayrı kıraatten iki ayrı hükmün çıkması gibi bir durum yaşanacağını beyan eder.⁹⁸

Mâverdi, لمس ve لمس şeklindeki kıraat farklılığının Şafii mezhebi içindeki görüşlerin de farklılaşmasına sebep olduğunu belirtir. Şafii mezhebine göre karşı cinsten birinin çıplak tenine dokunan/değen kişinin abdestinin bozulacağını kesin olduğunu ancak dokunulan kişinin abdestinin bozulup bozulmadığı hususunda da iki görüş olduğunu belirtir. Büveytî'nin (ö. 231/846) dokunulan kişinin abdestinin bozulmayacağı görüşünde olduğunu fakat sahîh görüşün dokunulan kişinin de abdestinin bozulacağı şeklinde olduğunu söyler. Bu iki görüşün, ilgili ayetin kıraat farklılıklarına dayanarak üretilmiş olmasından kaynaklanmış olabileceğini dile getirir. Nitekim لمس kıraatiyle istinbatta bulunanlara göre tek taraflı bir dokunma gerçekleştiğinden sadece dokunan kişinin abdesti bozulacağını; buna karşılık لمس kıraatiyle istinbatta bulunanlara göre de لمس ifadesinin müşareket anlamı taşıyan mufâale babından olması sebebiyle karşılıklı temas gerçekleştiğinden hem dokunanın hem de dokunulananın abdestinin bozulacağını anlatır.⁹⁹

Mâverdi'nin el-Hâvî'l-Kebîr'de kıraat farklılıklarına çokça değinerek, kıraat vecihlerinin hükme tesirini açıklaması konusuyla da ilgili yapılmış bazı ilmi çalışmalar bulunmaktadır. Nitekim bu bağlamda Hişâm b. Süleymân Muhammed ez-Zureyrî tarafından *Tevcihu'l-Kirâât 'inde'l-İmâm el-Mâverdi min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* adlı bir makale kaleme alınmıştır.

Mâverdi'nin el-Hâvî el-Kebîr adlı eserinde kıraat farklılıklarına sıkça yer vererek, bu farklılıkların fikhî hükümlere etkisini açıklaması üzerine kaleme alınmış bazı akademik çalışmalar da bulunmaktadır. Nitekim bu bağlamda, **Hişâm b. Süleymân Muhammed ez-Zureyrî** tarafından *Tevcihu'l-Kirâât 'inde'l-İmâm el-Mâverdi min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* başlıklı bir makale yayımlanmıştır.¹⁰⁰

3.3.5. Mâverdi'nin Kıssaları Normatif Kaynak Olarak Kullanımı

Mâverdi Kur'an kıssalarının da teşriî bir niteliğe sahip olduğuna düşünmektedir. Bu nedenle *el-Hâvî'l-Kebîr*'de kıssalardan çokça bahsederek onları hüküm istinbatında kullanır. Buna dair delil gösterdiği en dikkat çekici örneklerden birini garanti akdiyle ilgili bölümde ele alır.

Mâverdi garantinin (damân, ضمان), mal hususunda bir teminat alınması olduğunu ifade ettikten sonra garanti akdinin cevaz ve sıhhatine dair delilin hem Kur'an'da hem de Sünnet'te bulunduğunu belirterek Kur'anî delil olarak Yûsuf sûresinin 72. ayetini zikreder: *قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ* “*Adamlardan biri; ‘Hükümdarın su tasını/kupasını kaybettik, onu arıyoruz. Onu getirene bir deve yükü tahlil verilecek. Bu sözün kefili benim’ dedi.*”¹⁰¹ Ancak Mâverdi, üç gerekçeden ötürü bu ayetle istidlâlin geçerli olmadığını ileri süren bazı itirazların bulunduğunu belirterek önce bu itirazları zikreder, ardından da cevap verir

Birinci İtiraz: Söz konusu ayette anlatılan hadise, gerçek bir tarihsel vakıayı değil, Hz. Yûsuf'un planı doğrultusunda kurgulanmış ve temsili bir senaryoyu yansıtmaktadır. Nitekim ayetin bağlamından hareketle, aslında su kabı fiilen kaybolmamış, Yûsuf'un kardeşleri de onu çalmamışlardır. Dolayısıyla bu anlatım, olgu bakımından tahakkuk etmemiş bir olayın sahnelenmiş hâli olarak değerlendirilmelidir. Bu bakış açısından hareketle, muhakik fukaha nezdinde, olgu yönünden gerçeklik taşımayan bir tasvirî kıssaya dayanarak fikhî bir hükmün bina edilmesi, istidlal açısından fasid (geçersiz) sayılır. Çünkü teşriî bağlayıcılığı olmayan bir temsili olaydan, normatif düzlemde hüküm çıkarmak, usûlî ilkelerle bağdaşmaz..

Mâverdi, bu itiraza iki şekilde cevap verir:

- » 1) Bu sözler münâdiye aittir. Münâdî, Hz. Yûsuf'un ne yaptığından habersizdir. Su kabı bulunamayınca, onun çalınmış olduğunu zannederek bu şekilde nida etmiştir. Yani söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış olsa da kendisi o anda doğru söylediğini sanmaktadır.
- » 2) Hz. Yûsuf'un bu tutumu, kardeşlerine yönelik bir ceza ve terbiye amacı taşımaktadır. Bu bağlamda yapılan uygulama, yalan kastıyla değil, maslahat gözetilerek ve cezai bir niyetle yapılmıştır. Ayrıca halka vaat edilen ödül aracılığıyla onları aramaya teşvik edilmek istenmiştir. Böylece hem arama gayretleri artmış hem de suç isnadının etkisi pekiştirilmiştir. Bu, cezanın tesirini kuvvetlendirme amacına hizmet etmektedir.¹⁰²

⁹⁸ Mâverdi, *Hâvî*, 1/185.

⁹⁹ Mâverdi, *Hâvî*, 1/189; 16/169.

¹⁰⁰ **Hişâm b. Süleymân Muhammed ez-Zureyrî**, “*Tevcihu'l-Kirâât 'inde'l-İmâm el-Mâverdi min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*”, *Jordanian Educational Association for Human Sciences (JEAHS)* 41 (2024), 71-90.

¹⁰¹ Yûsuf 12/72.

¹⁰² Mâverdi, *Hâvî*, 6/431.

İkinci İtiraz: Ayette yer alan ‘bir deve yükü’ ifadesiyle garanti edilen mal miktarı belirsizdir. Oysa fıkıh kurallarına göre meçhul (belirsiz) malın garantisi geçersizdir.

Bu itiraza da Mâverî iki şekilde cevap verir:

- » 1) ‘Bir deve yükü’ şeklindeki ölçü, o dönemde örfen belirli bir miktara (vesk gibi) tekabül eden, herkesçe bilinen bir ölçü birimidir. Yani görünüşte meçhul gibi dursa da örfen marûf bir değeri ifade etmektedir.
- » 2) Mâverî ikinci cevapta ise; ayetin zahiri ifade yapısının iki noktaya işaret ettiğini belirtir:
 - » a) Garanti (damân) işleminin câizliğine.
 - » b) Meçhul miktardaki bir mal için yapılan garantinin geçerli olduğuna.

Ancak şer‘î delil sistemi içinde bir anlamın geçerli olabilmesi, sadece lafza dayanmasına değil, bütüncül şer‘î delillerle çelişmemesine bağlı olduğu için Mâverî meçhul miktardaki bir mal için yapılan garantinin geçerliliğiyle ilgili kısa bir açıklamada bulunur. Mâverî meçhul malın garantisinin bâtil olduğuna dair birtakım delillerin var olduğunu, bu nedenle ayetten meçhul mal için garanti verilebileceği şeklindeki anlamın tahsis yoluyla geçersiz sayıldığını belirtir. Böylece ayetin yalnızca garantinin asıl itibarıyla câiz olduğuna ilişkin kısmının istidlâl için geçerli kabul edilip diğer kısmının (meçhul mal garantisinin geçerliliği) dışarıda bırakıldığını açıklar.¹⁰³

Üçüncü İtiraz: Bu ayette konu edilen garanti, vaad edilen bir ödülün (cuâle¹⁰⁴) karşılığıdır. Oysa fıkıhta ödül yoluyla vaat edilen malın garantisi bâtil kabul edilmektedir.

Mâverî bu itiraza karşı; ödül yoluyla vaat edilen malın garantisinin câiz olup olmadığı hususunda Şafî mezhebi içinde iki farklı görüş olduğunu söyler:

- » 1) Bazı Şafîi bilginlere göre bu şekildeki bir garanti caizdir. Bu durumda üçüncü itiraz tümüyle düşmüş olur.
- » 2) Bazı bilginlere göre de caiz değildir. Ancak bu takdirde dahi, ayetin kalan kısmıyla (yani garantinin aslına dair hükümle) istidlâl yapılması mümkündür. Çünkü bağlamın bir kısmının bâtil olması, bütününün delil olma özelliğini ortadankaldırmaz.¹⁰⁵

103 Mâverî, *Hâvî*, 6/431.

104 Yapılacak bir iş karşılığında ücret taahhüt etme, mükâfat vaad etme, vaad edilen ücret ve mükâfat anlamında kullanılan fıkıh terimi. Bk. Mehmet Akif Aydın, “Cuâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993)*, 8/77-78.

105 Mâverî, *Hâvî*, 6/431.

SONUÇ

Kur'an, insanlara bu geçici dünya hayatında bir hidayet kaynağı ve rehber olarak indirilmiştir. Onun bu hidayet ve rehberlik vasfı, teşrî' yönünden kaynaklanmaktadır. Zira insanı yaratan Allah, onu başlı başına bir hikmete ve belirli bir gayeye yönelik olarak var etmiştir. Bu nedenle, insana yaratılış gayesine ulaşmasını sağlayacak yolları da bildirmiştir. Allah, hem bireysel yaşamında hem de toplumsal ilişkilerinde, insanın maslahatına uygun ilke ve hükümler vazetmiştir. Bu hükümler, inanç, ahlâk ve amel ekseninde şekillenmektedir. Allah, kıyamete kadar yeryüzünün varisleri olarak kalacak olan insanın sınırsız ihtiyaçlarına karşılık olarak, onlara bir rehber kitap göndermiş ve bu kitabı düşüncelerini, karşılaştıkları problemleri de onun ışığında çözmelerini emretmiştir.

Kur'an'ın, karşılaşılan bütün problemlerde başvurulması gereken kitap olduğu hususunda ümmet arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu noktada Mâverî ve onun gibi bilginler Kur'an'ın bir teşrî', bir talim ve bir te'dîb kitabı olduğunu ve herbir ifadesinde birden çok anlamın ve maksadın yerleştirilmiş olduğuna inanmışlardır. Bu sebeple en zengin ve en esnek dillerden biri olan Arapça'yla indirilen Kur'an lafızlarından belli kriterlere uymak şartıyla meşru te'vilin sınırlarını zorlayarak lafzın muhtemel bütün anlamlarına ulaşmaya çalışmışlardır.

Bu çalışmada da gördüğümüz üzere Mâverî, Kur'an'ı şer'î meselelerin hem kaynağı hem de sonradan ortaya çıkan problemlerin çözümünde kullanılması gereken ilk delil olarak görür. Bu nedenle *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eserinde başladığı her konuyu, konunun aslı olan ayetleri zikrederek başlamıştır. Zikrettiği ayetlerin konuyla bağlantısını daha iyi göstermek adına sebep-i nüzûllerini de belirtmiştir. Ayetlerin mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser cinsinden olduğunu belirterek usûl noktasında değerlendirmiştir. Usûlî bu değerlendirmelerin hükme etkisini ifade etmiştir. Mâverî kıraat farklılıklarının hükme etkisini göstermek amacıyla mütevetir kıraatleri de ele almıştır. Kıraat farklılıklarının hem mezhepler arasında hem de aynı mezhebin kendi içinde nasıl bir ihtilafa sebep olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kur'an kıssalarının da teşrî'î niteliğe sahip olduğunu düşünen Mâverî hüküm istinbat ederken kıssaları çokça kullanmıştır.

Çalışmamızın neticesinde; Mâverî'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı ansiklopedik fıkıh eserinde Kur'an'daki ahkâm ayetlerine çok fazla atıfta bulunulduğu, bu ayetlerle ilgili sebep-i nüzûllere çokça müracaat edildiği, zaman zaman bu ayetlerin geniş anlamda tefsir edildiği, kıraat farklılıklarına çokça değinildiği, kıssa ve temsiller gibi doğrudan şer'î hüküm ifade etmeyen konulardan dolayı olarak hüküm istinbatında bulunulduğu görülmüştür. Buradan hareketle Kur'an'ın teşrî' yönünün ve ahkâm ayetlerinin yorumunun yalnızca tefsir kitaplarıyla değil, fûrû fıkıh eserleri üzerinden de incelenebileceği sonucuna varılmıştır. Özellikle Serahsî'nin *el-Mebsûr*'u, Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-Matlab*'ı, Nevevî'nin *el-Mecmû*'u ve Kâsânî'nin *Bedâi'u's-Sanâi*'i gibi hacimli ansiklopedik fıkıh eserlerinin bu yönde incelenerek fıkıh kitaplarındaki tefsir mirasının ortaya çıkarılması gerektiği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Alâüddîn el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, h. 1387.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet Akif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Kur'an ve Hukuk". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*. ed. Bedrettin Çetiner vd. 93-103. İstanbul: Ensar Yayınları, 2000.
- Benli, Abdullah. "Kur'an Tanımındaki Unsurların Tahlili". *Bilimname* 18 (2010), 21-38.
- Birmâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdiddâim. *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-elfiyye*. thk. Abdullah Rıdvân Mûsâ. 8 Cilt. Mısır: Mektebu't-t-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 2015.
- Birsin, Mehmet. *Mâverdi ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. thk. Heyet. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ' / İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâşimî, Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Mûsâ. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm / Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hallikân, Şemsuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. Hâfız Abdulâlîm Hân. 4 Cilt. Haydarad: Matba'atu Mehâsini Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1978.
- İbn Kesîr, 'Îmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. Abdulfatîz Mensûr. 2 Cilt. Bingazi / Libya: Dâru'l-Medâiri'l-İslâmî, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ - Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu'l-Esir, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî t-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmîrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbnu'l-'Îmâd, Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Muhammed el-Arnâvut - Abdulkâdir el-Arnâvut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- İbnu's-Salâh, Takiyyuddîn Ebû 'Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî *Tabakâtu'l-fukâhâi's-şâfi'iyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İzzuddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz es-Sülemî. *el-Îmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*. thk. Rıdvân Muhtâr b. Ğarîbe. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn / Tefsîru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdîrrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Özdeş, Talip. "Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2

(Aralık 2006), 5-21.

Özel, Ahmet. “Ahkâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Özen, Şükrü. “Kâdîlkudât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ref'u'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1419/1999.

Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Halep: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekir. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-'Arabî, 1970.

Taneri, Aydın. “Hârizmşahlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/228-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1975.

Tûfî, Necmuddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1990.

Türcan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uzun, Nihat, “Kur'an'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2018), 100-140. <https://doi.org/10.31121/tader.409767>

Üzüm, İlyas. “Hüküm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yaman, Ahmet. “Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (Haziran 2008), 87-118.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Na'im el-'İrksûsî. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1948.

Zeyyût, Abdullah Ahmed. “Eseru Esbâbi'n-Nüzûl fî Fehmi Âyâtî'l-Ahkâm 'inde'l-Mâverdî min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr”. *Jordan Journal of Islamic Studies* 15/3 (2019), 40-61.

Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2. Baskı, 2006.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

Zureyrî, Hişâm b. Süleymân Muhammed. “Tevcihu'l-Kırâât 'inde'l-İmâm el-Mâverdî min Hilâli Kitâbihi'l-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î”. *Jordanian Educational Association for Human Sciences (JEAHS)* 41 (2024), 71-90.

EXTENDED ABSTRACT

This article investigates the status and function of the Qur'an as a legislative (tashrī') source in the legal thought of Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 450/1058), with particular focus on his encyclopedic Shāfi'ī furū' work, *al-Ḥāwī al-Kabīr*. While modern scholarship on "Qur'an-law relations" has often proceeded through the lens of Qur'anic exegesis (tafsīr) and the methodologies of mufasssīrūn in interpreting *āyāt al-aḥkām*, the interpretive labor embedded in juristic compendia has not been studied with comparable intensity. Yet furū' literature constitutes a dense archive of Qur'anic reasoning in action: verses are not merely cited as proof-texts but are mobilized within concrete legal discussions, weighed against other evidences, and interpreted through the tools of uṣūl al-fiqh. From this perspective, examining Māwardī is methodologically strategic. As a scholar who combines the expertise of a jurist with that of an exegete—author of *al-Nukat wa'l-'Uyūn*—he offers a particularly revealing case for how the Qur'an is made operative within juristic argumentation.

The study aims to describe and analyze Māwardī's Qur'anic usage patterns in *al-Ḥāwī al-Kabīr* and to clarify what kind of "Qur'anic authority" emerges from his practice. The central questions are: How does Māwardī deploy *āyāt al-aḥkām* at the level of legal structure and inference? What interpretive resources does he use—such as asbāb al-nuzūl, qirā'āt, lexical-semantic analysis, and the mujmal–mufassar distinction—and how do these resources affect legal outcomes? To what extent does he treat the Qur'an as a set of explicit norms (*naṣṣ*) versus a generative ground for ijtihād and istinbāṭ? Finally, how does he handle Qur'anic narratives and parables: do they carry normative weight, and under what conditions can legal rulings be derived from them?

Methodologically, the research adopts a qualitative textual approach based on close reading and analytic mapping of Māwardī's citations and interpretive moves. Rather than treating "the Qur'an in law" as an abstract theory, it reconstructs a jurist's operative hermeneutic by tracking how verses enter discussion units, how they are contextualized historically (through reported occasions of revelation), how their wording is parsed for legal consequences, and how their implications are constrained or expanded by uṣūl principles and other evidences (sunna, ijma', qiyās). Special attention is paid to the way Māwardī frames the epistemological priority of the Qur'an. A key statement he transmits—"the Qur'an is the foundation of the knowledge of the Sharī'a, both in its explicit texts and in its function as evidence"—captures a duality that runs throughout his work: the Qur'an is at once the direct source of rulings and the methodological ground that enables juristic reasoning.

The findings show, first, that Māwardī's use of the Qur'an is systematic and architectonic. He frequently opens legal chapters by citing the verses that constitute the "root evidence" of the subject, reflecting his distinction between an evidence that indicates the essence of the issue (appropriately placed at the beginning) and an evidence that supports subsidiary points (inserted as discussions unfold). This yields a patterned "Qur'anic anchoring" of furū' discourse: legal topics are introduced under a Qur'anic horizon before the jurist proceeds to prophetic reports, consensus claims, and analogical extensions. Second, his Qur'anic reasoning is markedly contextual and multi-layered. When citing legal verses, he often accompanies them with reports on their historical background and social circumstances, using asbāb al-nuzūl to clarify scope, address interpretive disagreements, and strengthen a preferred juristic position. This is not mere ornamentation; it functions as a control mechanism that disciplines the inferential space of the verse.

Third, Māwardī integrates uṣūl categories into his verse-handling in a way that makes explicit how legal meaning is stabilized. In questions where the Qur'anic wording could be considered mujmal, he identifies the need for prophetic elaboration; conversely, where the Qur'anic signification is taken to target a specific pre-Islamic practice, he discusses how the sunna may widen or specify the operational range of the prohibition. Such analyses reveal that, for Māwardī, the Qur'an's legislative force is neither restricted to a narrow set of command–prohibition formulations nor dissolved into purely moral exhortation. Instead, Qur'anic normativity is holistic: statements, narratives, and ethical directives can all be legally relevant when interpreted through disciplined criteria. Fourth, his frequent engagement with variant readings (qirā'āt) demonstrates a jurist's sensitivity to how recitational plurality can generate legal plurality. By examining how different readings shape semantic possibilities and by tracing the ripple effects of these possibilities across inter-madhab and intra-madhab debates, Māwardī turns qirā'āt into an instrument for explaining why legal disagreement is sometimes structurally rooted in the text's transmitted forms.

Fifth, the study highlights a distinctive feature of Māwardī's practice: his willingness to treat Qur'anic narratives as normatively productive, while also articulating constraints that prevent uncontrolled derivation. In discussions such as guaranty (ḍamān), he cites narrative passages as evidentiary support, registers sophisticated objections to the probative force of story-based reasoning (e.g., questions of factuality, uncertainty in quantified reward, or the legal status of reward-promises), and answers these objections through careful distinctions and selective validation.

This indicates that Mâwardî does not assume narrative normativity automatically; rather, he constructs it through argument, often retaining part of the evidentiary value while restricting other implications in light of broader legal principles.

Overall, the article concludes that Mâwardî's legal thought frames the Qur'an as both a primary legislative source and an interpretive-methological foundation for ijtihād. His practice in *al-Ḥāwī al-Kabīr* demonstrates that furū' works are not merely repositories of positive law but also sites where Qur'anic meaning is actively produced, refined, and operationalized. Accordingly, the Qur'an's legislative role can be studied not only through tafsīr and *Aḥkām al-Qur'ān* genres but also through the juristic encyclopedias of the classical tradition. The study therefore recommends extending similar analyses to other major compendia—such as al-Sarakhsī's *al-Mabsūt*, al-Juwaynī's *Nihāyat al-Maṭlab*, al-Nawawī's *al-Majmū'*, and al-Kāsānī's *Badā'i' al-Ṣanā'i'*—to map, comparatively and historically, the “tafsīr heritage” embedded in furū' discourse and to better understand how the Qur'an functioned as a living legislative reference across schools and periods.