T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİNİN KUR'ÂN'I ANLAMA VE YORUMLAMADA METODİK KULLANIMI: TABERÎ VE CESSÂS ÖRNEKLİĞİNDE ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

Doktora Tezi

EMİNE SEKME

İstanbul, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİNİN KUR'ÂN'I ANLAMA VE YORUMLAMADA METODİK KULLANIMI: TABERÎ VE CESSÂS ÖRNEKLİĞİNDE ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

(Doktora Tezi)

EMİNE SEKME

Danışman
Doç. Dr. Muhammet ABAY

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
ÖZET iii
ABSTRACT iv
TEŞEKKÜR v
KISALTMALAR vi
GİRİŞ 1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI 1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE HEDEFLERİ 8
III. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 10
IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI 29

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK ANLAMA YÖNTEMLERİNİN ORTAK ZEMİNİ OLARAK DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİ

I. LAFIZ, DELALET VE DELALET BAHİSLERİ 36
II. FIKIH USULÜ YAZIMINDA EKOLLER VE LAFIZLARIN TAKSİMİ MESELESİ 41
III. FIKIH USULÜ-TEFSİR İLİŞKİSİ BAKIMINDAN DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİ 49

İKİNCİ BÖLÜM
MANAYA DELALETİ BAKIMINDAN LAFIZLARIN TAKSİMİ VE DELALET YOLLARI

I. AÇIKLIK-KAPALILIK BAKIMINDAN LAFIZLARIN TÜRLERİ 60
A. Zahir, Nass ve Müfesser 76
B. Muhkem ve Müteşâbih 85
C. Mücmel ve Beyan 98
II. DELALET ŞEKİLLERİ VE MEFHUMUN DELALETİ MESELESİ 121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
LAFIZLARIN KAPSAM VE KULLANIM ESASLI TAKSİMİ

I. KAPSAM BAKIMINDAN LAFIZLAR 132
A. Umum Husus Bahsi 137
1. Hitabın Türleri Olarak Âmm ve Hâs 142
2. Sebebin Hususiliği ve Lafzın Umumiliği 149
3. Daraltıcı Yorum: Tahsis 154
B. Umum Husus Ekseninde Tartışılan Diğer Meseleler 160
1. Mutlak ve Mukayyed 160
2. Emir ve Delaleti 167
III. KULLANIM BAKIMINDAN LAFIZLARIN TÜRLERİ 172
A. Hakikat ve Mecaz 172
B. Sarih ve Kinaye 177
SONUÇ 180
KAYNAKÇA 189

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Emine SEKME

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı

Programı: Tefsir

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet Abay

Tez Türü ve Tarihi: Doktora, 2022

Anahtar Kelimeler: Elfaz, Delalet, Lafız, Mana, Anlam, Yorum, Usul, Yöntem

ÖZET

İslam ilim geleneği içerisinde delalet ve elfaz bahisleri bilhassa fıkıh usulü ilminin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Konunun ana kaynakları niteliğindeki fıkıh usulü eserleri, delalet ve elfaz bahislerini çoğunlukla Kur'ân hitabını merkeze alarak işler. Bu ilmin, delalet ve elfaz bahislerine Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında işlevsel bir rol biçtiğini söylemek mümkündür. Temel uğraş alanı Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması olan tefsir ilmi de bu hususlara aynı zaviyeden yaklaşır. Her iki ilim içerisinde delalet ve elfaz bahisleri Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada istihdam edilen araçlar olarak tezahür eder.

"Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örnekliğinde Analitik Bir Çalışma" başlığını taşıyan bu tezde tefsir ve fıkıh usulü ilimlerinin ortak zeminlerinden biri olan delalet ve elfaz bahislerinin, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımı ele alınmış; söz konusu bahislerin anlama ve yorumlama ameliyesinde ne tür bir fonksiyon icra ettiğinin tespiti amaçlanmıştır. Konunun genişliği gereği sınırlama yoluna gidilerek araştırma, Taberî ve Cessâs tefsirleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu eserlerin belirlenmesinde zamansal öncelik, fıkhî yetkinlik, telif türlerindeki farklılık gibi kriterler esas alınmış; böylece farklı perspektiflerin delalet bahislerini ele alma biçimlerindeki farklılıkları ve bunların Kur'ân metnini anlama ve yorumlamada kullanımı noktasında ne tür sonuçlar doğurduğunu görme imkânı elde edilmiştir.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Emine SEKME

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Qur'anic Exegesis (Tafsir)

Supervisor : Doç. Dr. Muhammet Abay

Degree Awarded and Date : Phd- 2022

Keywords: Alfaz, Dalala, Signifier, Signified, Signification, Indication, Understanding, Interpreting

ABSTRACT

In the Islamic scientific tradition, dalala and alfaz (signified and signifier) topics constitute one of the most fundamental issues of the Islamic legal theory (usul al-Fiqh). The works of usul al fiqh, as main sources of the subject, deal with the dalala and alfaz topics, mostly by taking the address of the Qur'an to the center. It is possible to say that this science has given them a functional role in understanding and interpreting the Qur'an. The science of tafsir, whose main field of activity is the understanding and interpretation of the Qur'an, also similarly approaches these issues. In both sciences, dalala and alfaz topics appear as instruments employed in understanding and interpreting the Qur'an.

As one of the common grounds of tafsir and usul al fiqh, use of dalala and alphaz topics in understanding and interpreting the Qur'an are discussed in this thesis on the purpose of determination what kind of function these topics perform in the process of understanding and interpretation. In this direction, the research was carried out within the framework of Taberî and Cessâs commentaries by limiting the scope of the subject. In the selection of these works, criteria such as temporal priority, competency in the field of Islamic law, differency in work types were taken as basis. Thus, it has been possible to see what kind of results of different perspectives in talking about dalala and alfaz topics and their employment in understanding and interpreting the Qur'anic text.

TEŞEKKÜR

Osmanlı devlet erkanından Sava Paşa, delalet ve elfaz bahisleri hakkında şu sözleri sarfeder: "Bu kısım, teşri usulünün (usûl-ü fıkıh) en güç, en ince, en üzücü bir bahsidir. Onun içindir ki bu bahsi yazmak için azami bir itina göstermiş ve eserimizin hacminin müsaadesi nispetinde, mümkün olduğu kadar tafsil etmeye çalışmış bulunmaktayız. Bahis her ne kadar sıkıcı bir bahis ise de tatbiki neticeleri itibariyle çok verimlidir. Bu bahsin tetkiki iledir ki, hasıl olacak netayiç itibariyle teşrii *asıl*lar meydana çıkacaktır. Ne cihetten bakılırsa bakılsın bu bahis, Arap zekasının ince bir surette işlenmiş ve üzerinde çok çalışılmış bir bahsidir."[1] Paşa'nın dikkat çektiği üzere oldukça verimli, incelikli, bir hayli mühim ve zaman zaman güç bu konular çerçevesinde hazırlamış olduğum doktora tezimi tamamlama hususunda beni muvaffak kılan Allah Teâlâ'ya hamd-ü senalar eder, benden önce bu alanda kalem oynatmış ulemayı rahmet ve hürmetle anarım.

Bu vesile ile tezin yazım sürecinde beni teşvik ederek, tezin her aşamasında kolaylaştırıcı ve yol gösterci davranan kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Muhammet Abay'a; ufuk açıcı yönlendirmeleri ile tezin şekillenmesinde önemli katkılar sunan Prof. Dr. Necmettin Gökkır ve Doç. Dr. Muhammed Coşkun'a; tez konumu seçerken beni bu alana yönlendiren Prof. Dr. Abdülhamit Birışık'a; Ebû Bekir el-Cessâs ve *el-Fusûl* hakkında sağlıklı bir tasavvur sahibi olmama vesile olan Prof. Dr. Hasan Hacak'a; tezin kaynak temini, yazım ve redaksiyon süreçlerinde beni daima destekleyen değerli yol arkadaşlarım Öğr. Gör. Fatma Eren, Arş. Gör Dr. Sümeyye Sevinç, Arş. Gör. Abdülcebbar Adıgüzel, Arş. Gör. Betül Genan, Arş. Gör. Burcu Dilek, Arş. Gör. Fatma Nur Şener, Arş. Gör. Rukiye Hacıbektaşoğlu, Arş. Gör. S. Enes Hacıbektaşoğlu, Arş. Gör. Kübra Betül Aydemir ve doktora öğrencisi Şeyma Genan'a; bilhassa ilim yolunda daimi destekçim olan sevgili anne ve babam başta olmak üzere kıymetli aileme kalben teşekkür ederim.

Emine Sekme

İcadiye, 2022

[1] Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd***,** Baha Arıkan (çev.). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, c. 2 s. 315.

KISALTMALAR

a.s. : Aleyhisselâm

b. : bin, ibn (Oğlu)

bk. : bakınız

c. : Cilt

çev. : çeviren

ed. : Editör

İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi

h. : Hicrî

Hz. : Hazreti

nşr. : neşreden

ö. : ölümü

s. : Sayfa

S. : sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ts. : tarihsiz

v. : Vefat tarihi

vb. : Ve benzeri

vd. : ve diğerleri

yy. : Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

İslam geleneği çerçevesinde teşekkül eden ilimlerin hemen tamamı, Kur'ân ve sünnete dayalı bir din inşası sunma gayesi taşır. Bu gayeye matuf olarak Kur'ân ve sünnete yönelen tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi pek çok ilmin gayreti dini metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması noktasında birleşmektedir. Buradan hareketle dini metinlerin İslami ilimlerin temel uğraş alanı olduğundan söz edilebilir. İslam ilim geleneğinin metinle olan bu ilişkisi dille iştigal sonucunu doğurmuş, bu çerçevede pek çok araştırma alanı teşekkül etmiştir. Bu araştırma alanlarından biri de dilin temel birimleri olan lafız, mana ve bunlar arasındaki ilişkiyi konu edinen delalet ve elfaz bahisleridir.

Nass etrafında gelişen İslami ilimlerin temel problemlerinden biri olarak lafız-mana ilişkisi mantık, nahiv, belagat gibi alet ilimlerinin yanı sıra tefsir, fıkıh ve kelam gibi şer'î ilimlere de konu olur. Bu ilimler içerisinde özellikle fıkıh usulü, konuyu ele alış biçimi itibariyle önemli bir yere sahiptir. Arap dilinin yapısı, kuralları ve lafız mana ilişkileriyle yakından ilgilenen usul bilginleri, delalet ve elfaz bahislerini, "lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları" çatısı altında birleştirerek, Kur'ân ve sünnetin lafızlarını anlama ve yorumlamada, bunların mana ve hükümleriyle irtibatını sağlamada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmiştir.[2] Klasik yahut modern pek çok fıkıh usulü eseri tetkik edildiğinde bu meselelerin çeşitlilik ve hacim bakımından kayda değer yoğunlukta olduğu görülür. Oldukça kapsamlı olarak ele alınan bu teknik hususların, haber teorisi ile birlikte fıkıh usulünün ilk meselelerini teşkil ettiği ifade edilmiştir.[3]

Bilhassa klasik eserler göz önünde bulundurulduğunda delalet ve elfaz konusunun fıkıh usulünde Kur'ân'ı merkeze alarak işlendiği görülür. Kaleme aldığı eserde bu tarzı benimseyen

[2] Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh,* Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts., s. 275; Ümmühan Ark, "İslam Hukuk Metodolojisinde Manaya Delaletin Şekli Bakımından Lafızlar", (*Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 8.

[3] Hacer Yetkin, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri" (*Doktora Tezi* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s. 138.

Büyük Haydar Efendi, ilgili bahislerin kitap ve sünnet arasında ortak bahisler olduğunu dile getirerek "Kitâb'a daha ziyade münasebeti bulunduğundan rüknü evvelde [Kitâb[4] bölümünde] beyan edildiğine" dikkat çeker.[5] Bu özellikli durum, delalet ve elfaz bahislerinin Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında işlev sahibi olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira Kur'an lafızlarının manalarıyla ilişkisine dair bilginin ve bu lafızların delalet ettiği anlamın tespitinin, ayetlerin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanmasına ve en nihayetinde uygulanmasına yardımcı olacağı açıktır.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti çerçevesinde lafızlar ve delaletleri fıkıh usulünün yanı sıra tefsir ilminin de araştırma sahasında yer alır. Bunu bizzat bazı tefsir tanımlarından hareketle söylemek mümkündür. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), tefsiri "Kur'ân lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, müfret ve mürekkep lafızların delalet ve hükümlerinden, terkip halinde iken ortaya çıkan manalardan bahseden ilim dalı"[6] olarak tanımlar. Yine Zerkeşî, tefsir usulü literatürünün önemli unsurlarından *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle bir tefsir tanımına yer verir: "Tefsir, Kur'ân'ın ayet ve surelerinin nüzulünü, kıssalarını ve Mekkî-Medenî, muhkem müteşâbih, nâsih mensuh, âmm hâs, mutlak mukayyed, mücmel müfesser ayetleri araştıran ilimdir."[7] Bu tanımlarda da açıkça görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm özelinde tefsir ilminin delalet ve elfaz bahislerinden bigâne kaldığı düşünülemez.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin ilk adımı olarak Kur'ân hitabının tanınması ve vahyin taşıyıcısı olan dilin temel özelliklerinin bilinmesi gerekir. Delalet bahisleri çerçevesinde ele alınan muhkem müteşâbih, mücmel mübeyyen, umum husus, mutlak mukayyed, emir nehiy gibi pek çok mesele Arap dilinin dolayısıyla da Kur'ân hitabının birer özelliği olma niteliği taşır. Dolayısıyla bu hususların bilinmesi, söz konusu gerekliliğin bir parçası olarak tezahür eder. Tefsir ve fıkıh usulü içerisinde özelde lafızlara, genelde dile yönelik bu çabanın gerisinde dilin sağlamış olduğu objektiflik zemininden yararlanma gayesi yer alır. Nitekim dil, metin

[4] Edille-i erbea, erkân-ı erbea olarak bilinen Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyastan birincisi rükn-i evveli oluşturur.
[5] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, M. Çevik-K. Meral (nşr.), İstanbul: Meral Yayınları, ts., s. 25.
[6] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, Sıdkı Muhammed Cemîl (nşr.), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1432/2010, c. 1 s. 26.
[7] Bedreddin Muhammed b. Abdullah, ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Ebü'l-Fazl Dimyâtî (nşr.), Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006, s. 416.

karşısında muhatabı "hakikatlere ait hükümleri iradelere göre değiştirip sübjektifliğe düşmekten kurtaran bir sabite" olarak görülmektedir.[8]

Büyük oranda dile dayandığı görülen fıkıh usulü, metni anlama hususunda özneye -ki bu bağlamda fakihtir- bir çerçeve çizerek alan belirlemiş böylece ve öznel yaklaşımı engelleme gayesine matuf bir tür kontrol mekanizması oluşturmuştur. Öyle ki nesnellik kaygısının, bütünüyle fıkıh usulünün ortaya çıkışında etkin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Temizkan, fıkıh usulünün ilk teorisyeni kabul edilen İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) bahisle bu duruma şöyle işaret eder: "Hadis, eser ve rey rivayetlerinin iç içe geçtiği bir dönemde Şâfiî, sahih anlama ve yorumlama faaliyetinin nesnel ölçülerini yazılı olarak belirlemeye koyulmuştur. Bu noktada Şâfiî'nin çabası, nas ve rey/akıl karşısında bir rekabet ve bunlardan birini diğerine üstün tutma değil, sahih rey faaliyetinin olabildiğince nesnel ilkelere bağlanması çabası olarak görülmelidir."[9]

"Fakihin uyması gereken metodu açıklayarak, onu hataya düşmekten koruyacak kurallar tanzim eden ilim" [10] olarak değerlendirilen fıkıh usulü nasıl fakihi belirli şartlara bağlıyorsa tefsir ilmi de müfessir için bazı kriterler öngörmektedir. Zaman içerisinde "müfessirde aranan şartlar", "müfessire lazım olan ilim", "tefsirin şartları" gibi isimler alarak teknik bir zemin kazanan bu kriterler arasında delalet bahislerinden umum husus, muhkem müteşâbih gibi pek çok unsurun yer aldığı görülür. Buradan hareketle delalet ve elfaz bahisleri üzerinde harcanan mesainin, "mümkün mertebe nesnellik ve denetlenebilirliği sağlayarak Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlama ve uygulama" gayesine matuf olduğunu söylemek mümkündür.

Buraya kadar aktarılanlar her iki ilim çerçevesinde delalet bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada istihdamına işaret etmektedir. Dolayısıyla lafızlar ve delaletleri konusunun, tefsir ve fıkıh usulü ilimlerinin ortak zeminlerinden birini hatta en önemlisini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte her iki ilimin bu ortak zemine yaklaşımı noktasında bazı benzerliklerin yanında birtakım farklılıkların da olduğu açıktır. İşbu tezde "Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs

[8] Mehmet Cengiz, "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, Sayı. 2 (2020), s. 516.
[9] Ahmet Temizkan, "İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 16 (2020), s. 327.
[10] Tayyip Nacar, "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti" (*Yüksek Lisans Tezi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 80.

Örnekliğinde Analitik Bir Çalışma" başlığı altında, söz konusu bahislerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada nasıl kullanıldığı üzerinde durulacak, bu ana çerçeve etrafında tefsir ve fıkıh usulü ilimlerinin konuya yaklaşım biçimlerinin benzer ve farklı yönlerine işaret edilecektir.

Oldukça geniş bu meselenin ele alınması elbette bir sınırlamayı gerektirmektedir. Bu gerekliliğe binaen araştırma, tezin adında açıkça görüldüğü üzere, tefsir literatürünün iki önemli ismi İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)[11] ve Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981)[12] tefsirlerini merkeze alarak gerçekleştirilecektir. Tezin sınırları belirlenirken bu isimlerin tercih edilmesinin birkaç sebebi vardır. Bunlardan birincisi her iki ismin de oldukça erken bir dönemde yaşayıp, kendinden önceki mirasın derleyicisi olmalarıdır. İkinci sebep ise her iki ismin farklı geleneklerden beslenen güçlü bir fıkhî birikime sahip olması ve ahkâm alanında yetkin isimler olarak temayüz etmeleridir. Üçüncü ve son sebep ise Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı ile Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ının farklı tefsir türlerinin birer örneği olarak öne çıkmasıdır.

Müfessir seçiminde etkin bu hususların belirlenmesi üzerinde durulacak olursa öncelikle neden erken dönem sorusunda yanıt aranabilir. Buna cevap olarak, kronolojik olarak mümkün olduğunca geriye gitmek suretiyle teşekkül döneminde delalet ve elfaz bahislerinin hangi temel

[11] Tez boyunca sıkça anılacak bu isimlerin hayat hikayelerini kısaca hatırlamak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda İbn Cerîr et-Taberî'nin biyografisi şöyle özetlenebilir: Taberistan'ın Amûl kentinde 225/839 yılında dünyaya gelen Taberî Rey, Bağdat, Beyrut, Şam, Fustat gibi şehirlere ilmi seyehatler düzenlemiş; bu şehirlerde Müzenî, Rebî b. Süleyman, Dâvut b. Ali gibi Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirî pek çok önde gelen isimden dersler almıştır. On yıl kadar Şâfî mezhebi üzerine fetva veren müfessir, zaman içerisinde kendi bağımsız fikirlerini ortaya koyarak Cerîriyye/Taberiyye olarak bilinen müstakil bir mezhebin kurucusu olmuştur. İtikadi olarak teşeyyu' ithamına maruz kalan müfessirin Ehl-i sünnetten olduğu yaygın kabul gören kanaattir. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta 310/923 yılında vefat eden Taberî'nin, hayatta iken Hanbelî ve Zahirîlerle birtakım problemler yaşadığı bilinir.
Müfessirin günümüze ulaşan bazı eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, Sarîhu's-sünne, İhtilâfü'l-fukahâ, Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit ʿan Resûlillâh mine'l-ahbâr*. Bunların yanında kaynaklar, Taberî'nin fıkha dair şu eserlerinden de söz eder: *Basîtu'l-kavl fî ahkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm, Latîfü'l-kavl fî ahkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm, el-Hafîf fî ahkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm* (Muhammed Zuhaylî, *İmâm et-Taberî*, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1990; Ahmed b. Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî*, Kahire: Matbaatü Mısır, ts.).

[12] Cessâs'ın biyografisini de kısaca söyle hatırlamak mümkündür: Rey şehrinde, 305/917 yılında dünyaya gelen Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, 325/936 yılında Ebü'l-Hasen el-Kerhî'den ders almak üzere Bağdat'a gelmiş, burada bulunduğu yıllarda Ahvez ve Nişabur'a seyahatler düzenlemiştir. Kerhî'nin vefatının ardından 344/955 yılında Bağdat'a geri dönen müfessir, hocasının yerine geçerek burada dersler vermiş, kendisine yöneltilen kadılık teklifini ise geri çevirmiştir. Cessâs, Hanefî ulema içerisinde ashâb-ı tahriçten sayılmış, ancak bu değerlendirmenin eleştiriye açık olduğu belirtilmiştir (Mürteza Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh" (*Doktora Tezi*, University of Manchester Departmant of Middle Eastern Studies, 1999), s. 21-22). Fıkhî mensubiyeti oldukça açık olan müfessirin itikadî aidiyeti hususunda Mu'tezilî ve Mürcie şeklinde muhtelif değerlendirmeler yapılır. Konu üzerinde çalışan Bedir, Cessâs'ın Mu'tezilî olduğunu söylemenin zorluğuna dikkat çeker (Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh", s. 24-26).
Müfessirin başlıca eserleri şöyle sıralanabilir: *el-Fusûl fi'l-usûl, Ahkâmü'l-Kur'ân, Şerhu Câmi'i'l-kebîr, Şerhu muhtasaru't-Tahavî, Şerhu edebü'l-kâdî, Muhtasaru ihtilâfü'l-'ulemâ* (Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh" s. 22-24).

meseleler çerçevesinde, hangi kavramlar eşliğinde tartışıldığını görme gayesi ile hareket edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim David R. Vishanoff'un da dikkat çektiği üzere, hicrî üçüncü ve beşinci yüzyıllar fıkıh usulünün oluşum dönemini teşkil eder.[13] Araştırmada esas alınan isimlerin bu zaman diliminde yaşamış olması, kavram ve sistemlerin istikrar bulmasından[14] önce delalet bahislerinin nasıl ele alındığını ve Kur'ân'ın anlaşılması noktasında onlardan ne şekilde istifade edildiğini görme imkânı tanıyacaktır. Bu noktada akla gelebilecek bir diğer soru niçin hem usul hem fürua dair eserleri günümüze ulaşan İmam Şâfiî'nin esas alınmamış olduğudur. Şâfiî, gelenekteki yeri itibariyle böyle bir çalışmada esas alınmaya oldukça uygun bir isimdir. Ancak kendisine nispet edilen *Ahkâmü'l-Kur'ân'*ın telif değil, derleme türü bir eser olarak kaleme alınmış olması ve bu çalışmada tefsir metinlerinin merkezde yer alması İmam Şâfiî'nin ana metinler dışında kalmasına yol açmıştır. Bununla birlikte gerek Taberî'nin Şâfiî düşünce biçimine hakimiyeti gerek Cessâs'ın Şâfiî birikimini karşısına almış olması, İmam Şâfiî'nin eserlerinden bigâne kalınamayacağını gösterir. Bu sebeple yeri geldikçe ilgili eserlere müracaat edilecektir.

Müfessirlerin fıkhî birikimi meselesine gelindiğinde öncelikle Taberî'nin mutlak müçtehit seviyesinde bir birikime sahip olduğu hatırlanmalıdır. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirî pek çok isimden dersler alarak kendini yetiştiren Taberî, fıkıh ve fıkıh usulü hususunda üzerinde çokça tesiri bulunan "Şâfiî sınırları aşmış, gözle görülür bir gelişim (tekâmül) göstermiştir. Adeta o, *Tehzîbü'l-âsâr, İhtilâfü'l-fukahâ* gibi eserleri ile kendinden önceki fıkıh birikimiyle hesaplaşarak bütün bir gelenekten istifade yolunu seçmiştir."[15] Bu noktada karşı karşıya kalınan en büyük dezavantaj müfessirin fıkıh birikimini yansıtan *Basît, Latîf, Hafîf* gibi eserlerin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Bilhassa tefsirde sıkça atıfta bulunduğu[16] *Kitâbü'l-beyân an usûli'l-ahkâm*[17] adlı eserin günümüze ulaşmamış olması yapılan değerlendirmelerin bir yanını eksik bırakacaktır.

---

[13] David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, New Haven: American Oriental Society, 2011, s. xv. Yazar bunun klasik öncesi dönem olarak de nitelenebileceğine dikkat çeker.

[14] Burada sözü edilen istikrar, ileride de işaret edileceği üzere fukaha menhecinin ortaya koyduğu delalet taksiminin delalet ve elfaza dair söylemleri domine eder hale gelmesidir.

[15] Fatma Akdokur, "Tehzîbü'l-âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği" (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 226.

[16] Taberî, *Câmi'u'l-beyân* c. 2. s. 458, 469, 725; c. 17 s. 277.

[17] Müfessirin tercih ve tesis ettiği fıkhî mezhebin görüş ve delillerini ihtiva eden eserdir. *İhtilâfu'l-fukahâ*'dan sonra yazılmış olan bu eser fıkıh usulü kapsamında değerlendirilebilecek kıymetli bilgilere haizdir. Günümüze ulaşmayan *Latîf*'in, icmâ,

Cessâs'a gelindiğinde o, günümüze ulaşan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseriyle kendinden önceki Hanefî birikimi, usul eseri mantığı ile yazılı forma dönüştüren kişi olarak değerlendirilmiştir. Buna göre Cessâs, "Hanefî mezhebinin tesisinden itibaren büyük oranda sözlü olarak aktarılan asılları ve bu asıllar etrafında oluşan usul anlayışını yazılı forma kavuşturmuştur. *Fusûl* hem sistem hem de muhteva açısından özellikle sonraki Hanefî usul eserlerine kaynaklık etmiş, mezhep birikiminin yazılı formda korunarak gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli hizmet görmüştür. Kendisinden sonra yapılan usul çalışmalarında *Fusûl*'ün önemli katkıları vardır. Bu bağlamda mezhep içinden ve dışından pek çok isim, Cessâs'ın usulüne atıfta bulunmuştur."[18] Ayrıca müfessirin *Fusûl*'de âmmın tahsisi, nassa ziyade, beyan, mefhûmü'l-muhâlefe, nesih, haber-i vâhid ve icmâın kaynak değeri hakkında uzun tartışmalara girerek önemli, keskin ve ikna edici aklî deliller ileri sürmüş olması bir anlamda usulün felsefesini tesis etmesi şeklinde değerlendirilmiştir.[19]

Teze, tefsir eseri olması cihetiyle konu olan *Ahkâm'ü'l-Kur'ân* ise kimi zaman mukayeseli fıkıh kitabı niteliği taşıdığı şeklinde değerlendirilmiş,[20] tefsirin hilafiyat literatürünün örneklerine benzediği dile getirilmiştir.[21] Bununla birlikte eserin tefsir literatürü içerisindeki ahkâmü'l-Kur'ân telif geleneğinin bir örneği olduğu açıktır. Müfessir *Ahkâm'*ı tertip ederken Mushaf sırasını takip etmiş, ayetleri tefsir ederken fıkhî ilgilerine göre başlıklandırmalar yapmıştır. Örneğin, Bakara suresini tefsir ederken ayetleri "Allah'tan başkasına secde etmek, secde ve sihirle uğraşan kişinin hükmü, Kur'ân'ın sünnetle neshi, tavafın vasıfları, dedenin mirası, icmâın sıhhati, kıbleye yönelme, *meyte*nin (ölü hayvan) haram oluşu" gibi başlıklar altında incelemiştir. Her ayeti ele almayan müfessirin tefsir ettiği ayet sayısı 1050 yahut 1080 olarak kaydedilmiştir.[22] Ahkâm ayetlerinin sayısının ortalama beş yüz civarında olduğu görüşü esas alınırsa Cessâs'ın oldukça geniş bir perspektifle tefsirini kaleme aldığı söylenebilir.

---

haber-i vahit, mürsel haberler, nâsih mensuh, mücmel müfesser, peygamberin fiilleri, umum husus, içtihat, istihsanın geçersizliği gibi muhtelif konuları içerdiği ifade edilir (Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb,* İhsan Abbas (nşr.), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993, c. 6 s. 2458-2459).

[18] Nacar, "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti", s. 25-26.

[19] Nacar, "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti", s. 27.

[20] Zeynep Soyarslan, "Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örnekliğinde İki Hanefî Ahkam Tefsirinin Mukayesesi", s. 151.

[21] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* Ankara: Fecr Yayınevi, 1966, s. 2 s. 71.

[22] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 2 s. 60; Fatih Sarıgül, "Ahkâm Âyetlerine Verilen Mâna Bakımından Cassâs ve Elmalı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi" (*Yüksek Lisans Tezi* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Bu noktada Cessâs'ın *Fusûl*'ü *Ahkâmü'l-Kur'ân*'a "mukaddime" olarak kaleme aldığı söylemi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Müfessir tefsire başlarken, kitabın başında (*sadr*) mana istinbatı, delalet istihracı, lafızların hükümleri, Arap'ın sözü kullanım biçimleri, şer'î ve lügavî isimlere dair bilgiler içeren bir mukaddime yaptığından söz eder.[23] Bahsi geçen bu mukaddimenin *Fusûl* olduğu konusunda güçlü bir kanaat vardır. Öyle ki *Ahkâmü'l-Kur'ân*, usulün bir uygulaması olarak değerlendirilmiştir.[24] Bu mukaddimenin *Fusûl* olduğuna dair kesin bir delil olmamakla birlikte Cessâs'ın *Ahkâm*'da sık sık usulüne atıfta bulunması[25] bunun uzak bir ihtimal olmadığını düşündürür. Nitekim naşir en-Neşemî de bu iki eserin Cessâs'ın yazdığı son iki eser olma ihtimali üzerinde durur.[26] Tezde de bu kabulden hareket edilmiş, iki eser birbirinin mütemmim cüzü olarak araştırmaya kaynaklık etmiştir.

Bu çerçevede üzerinde durulması gereken son husus *Câmi'u'l-beyân* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın her ikisinin de farklı tefsir telif biçimlerinin temsil gücü yüksek örnekleri olmasıdır. Yukarıda da işaret edildiği üzere Cessâs'ın *Ahkâm*'ı, biçim ve içerik açısından ahkâmü'l-Kur'ân literatürünü temsil etme gücüne sahiptir. *Câmi'u'l-beyân* ise rivayet ağırlıklı tefsirlerin en önemlisi olarak kabul görür. Taberî, tefsirinde kendisine kadar gelen hemen bütün tefsir rivayetlerini toplamıştır. Bununla birlikte tefsirin dirayet yönü de oldukça güçlüdür. Bu açıdan hem rivayet tefsirinin hem de genel nitelikli tefsir türlerinin belki de en önemli temsilcisidir. *Câmi'u'l-beyân*, bu öneminin yanında araştırmada, ahkâmü'l-Kur'ânlar gibi tamamen fıkıh perspektifiyle kaleme alınmış bir eser olmayıp, böyle hususi bir gaye gütmeyen bir tefsir türünü temsilen seçilmiştir. Böylece tezde, özel ve genel nitelikli olarak ifade edilebilecek iki tefsir türünün, delalet ve elfaz bahislerini kullanım konusundaki farklı ve benzer yönleri soruşturulacaktır. Ancak burada benzer telif türleri üzerinden bir genellemeye varma gayesi güdülmediği unutulmamalıdır. Başka bir deyişle bu tezde Cessâs üzerinden varılan yargılar, bütün fıkhî tefsirlere teşmil edilemeyeceği gibi Taberî üzerinden varılan bir yargı da rivayet ağırlıklı, genel nitelikli sair tefsirlere teşmil edilemez. Burada sadece Kur'ân'ı anlama ve

[23] Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (nşr.), Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1412/1992, c. 2 s. 5.

[24] Ferhat Koca, "Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl)" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi,* Cilt. 2, Sayı. 3 (Ocak 2002), s. 337; Nacar, "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti", s. 25; Soyarslan, "Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örnekliğinde İki Hanefî Ahkam Tefsirinin Mukayesesi", s. 118, 131.

[25] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 73; c. 1 s. 260; c. 2 s. 302; c.3 s. 75; c.4 s. 169 vd.

[26] 'Uceyl en-Neşemî, "Temhîd" *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt: Vizâretü'l -evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994, c. 1 s. 23.

açıklama gayesi ile yazılan, bunu yaparken de farklı telif tarzları izleyen tefsir metinlerinin, elfaz konusundaki yaklaşım farklılıkları üzerinde durulacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE HEDEFLERİ

Delalet bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımını konu edinen bu çalışmanın temel amacı Kur'ân'ı anlamada bir yöntem olarak delalet ve elfaz bahislerinden nasıl yararlanıldığının tespit edilmesidir. Bu temel amaç çerçevesinde söz konusu bahislerin hangi yönleriyle anlama ve yorumlama ameliyesine dahil edildiğinin ve bu ameliyede ne tür bir fonksiyon icra ettiğinin ortaya konması hedeflenmektedir. Araştırmanın bir diğer hedefi ise tefsire, müfessire yahut ilmi bir geleneğe bağlı farklılıkların delalet bahislerinin ele alınmasında ne tür değişikliklere yol açtığının araştırılmasıdır. Bu aynı zamanda, söz konusu farklılıkların delalet ve elfaz bahislerinden yararlanarak Kur'ân metnini anlamada ve yorumlamada ne tür sonuçlar doğurduğunu görmeyi sağlayacaktır. Araştırmanın bir başka hedefi ise tefsirin fıkıh usulü ile ilişkisini, en önemli ortak noktalarından biri olan lafızlar üzerinden soruşturmaktır. Böylece, tefsir metinlerinin merkezde, fıkıh usulü eserlerinin çeperde yer aldığı bir çalışmayla her iki ilim arasındaki ilişki hakkında pratiğe dayalı selim bir tasavvur sunulması gerçekleşmiş olacaktır.

Bütün bunların yanı sıra araştırmanın hedefleri dışında kalan bazı durumlardan da söz edilebilir. Öncelikle dikkat edilmelidir ki bu çalışma delalet bahisleri altında ele alınan konuları tümüyle kuşatma gayesi gütmez. Delalet bahisleri çerçevesinde gündeme getirilen ana meseleler ve bunların alt birimleri müstakil çalışmalara konu olacak niteliktedir. Nitekim genelden özele;

lafız ve delalet bahisleri[27], umum husus meselesi[28], nass zahir[29], tahsis[30], emrin delaleti[31], mantûk ve mefhum[32] gibi tikel meseleler üzerinde müstakil birçok çalışma gerçekleştirilmiştir. Haliyle bu hususların tamamının kuşatılması, bu çerçevedeki bir çalışmanın sınırlarının ötesinde kalacaktır. İlgili meselelerin tezde ele alınması nassı anlamadaki işlevlerine ışık tutulması cihetiyle olduğundan, delalet bahislerinden bu ölçüde söz edilecek, meselenin feri unsurlarına yeri geldikçe işaret edilecektir.

Benzer şekilde bu tez, Taberî ve Cessâs'ın delalet anlayışlarını dört başı mamur bir biçimde ortaya koymayı da hedeflemez. Araştırmaya konu olan müfessirlerin yaklaşım biçimleri sadece Kur'ân metnini anlamada etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu yönden tezin, müfessirlerin delalet anlayışı konusunda söylenecek her şeyi tüketecek nitelikte, kapsayıcı ve derinlikli bir çalışma olması beklenmemelidir. Zira müfessirlerden her birinin delalet anlayışları ayrı birer çalışmaya konu olacak özelliktedir. Öyle ki sadece Cessâs'ın umum husus anlayışı, Taberî'nin tefsirinde emir nehiy gibi tek bir müfessir üzerinden tikel bir meseleyi dahi çalışmak

[27] Seyit Ahmet Kayhan, "İslam Hukuk Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi" (*Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları" (*Yüksek Lisans Tezi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Ümmühan Ark, "İslam Hukuk Metodolojisinde Manaya Delaletin Şekli Bakımından Lafızlar", (*Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005); Davut İltaş, "Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı" (*Doktora Tezi,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletleri ile İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Süleyman Can, "Mütekellimîn ve Fukahâ Metodu Arasındaki Delâlet Farklılıkları" (*Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Mustafa Tanrıver "İmam Maturidi'de Dil ve Delalet Meselesi" (*Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

[28] Bayram Demir, "Usul-ü Fıkıh'ta Amm Lafzın Delaleti ve Tahsisi", (*Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993); İmam Rabbani Çelik, "Fahreddin Er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)" (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Abdullah Ahmed Husseın, "Delâletü'l-hâs ve eseruhu ale't-teşrî'ât" (*Yüksek Lisans*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Kamil Çalışkan, "Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları" (*Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Abdulkadir Eligül, "İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları", (*Yüksek Lisans Tezi,* Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) vd.

[29] Fadime Sarıbaş, "Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass", (*Yüksek Lisans Tezi,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

[30] Ferhat Koca, "İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis" (*Doktora Tezi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993); Sezai Bekdemir, "Nassların Umumunun Kıyasla Tahsisi" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Murat Gelegen, "Hanefi Usulünde Akıl ile Tahsis", (*Yüksek Lisans Tezi,* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Huccetü'l-'urf ve tahsîsü'l- 'âmm bihî" (*Doktora Tezi,* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

[31] Muharrem Midilli, "Hicri V. Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları" (*Yüksek Lisans Tezi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Zuhal Dağ, "İslam Hukuk Usûlünde Emir ve Nehiy Sîğalarının Zıtlarına Delaleti" (*Yüksek Lisans Tezi,* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011) vd.

[32] Taha Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi" (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Ahmet Muhammet Peşe, "İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delaleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar", (*Yüksek Lisans Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti" (*Doktora Tezi*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) vb.

mümkündür. Nitekim hali hazırda sadece Taberî tefsiri üzerinden yapılmış bir umum husus tezi bulunmaktadır.[33] Bu çalışmada müfessirler, birer örneklem teşkil eder; bu isimlerin merkeze alınması araştırmanın sınırlarını belirleme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Taberî ve Cessâs'ın tefsirleri bu tezde, araştırmayı şekillendiren "Nasıl?" sorusuna cevap aranacak mecra olarak tezahür eder.

III. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Konusu itibariyle ait olduğu literatür zemininde tez, üç sütun üzerinde yükselir: 1. Fıkıh usulü tefsir ilişkisi kapsamında ele alınabilecek çalışmalar. 2. Delalet bahisleri üzerinde yapılan çalışmalar. 3. Taberî ve Cessâs'ı konu edinen çalışmalar. Fıkıh usulü tefsir ilişkisi üzerine söz söyleyen çalışmalar geniş açıdan tezin literatür alanını oluştururken delalet bahisleri ve müfessirler üzerinde yapılan çalışmaların daha özel bir ilgiyle literatür teşkil ettiğinden söz edilebilir. İlk bakışta bu üç unsurun yanı sıra, sair tefsirlerin fıkhî yönünü ele alan yahut ahkâmü'l-Kur'ânlar çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmaların da ilgili literatüre dahil olacağı akla gelecektir. Ancak bunlar, konunun yapısı gereği oldukça geniş bir alana sahip olan tezin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Fıkıh usulü tefsir ilişkisini ele alması itibariyle literatüre dahil olan çalışmalar farklı karakterler taşır. Bunların bir kısmı fıkıh usulünün yapısı ve işlevi itibariyle diğer ilimlerle ilişkisini konu edinirken, kimisi doğrudan bu husus üzerine yoğunlaşarak bilhassa bir yöntem ifade etmeleri açısından, fıkıh usulü ve tefsir ilminin nasıl bir ilişki içerisinde olduğundan yahut olması gerektiğinden söz eder. Yine fıkıh usulünün Kur'ân'ı anlamadaki metodik fonksiyonuna işaret etmek üzere belirli tefsirlerin fıkıh usulü açısından incelenmesini konu edinen çalışmaları da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.[34] Bunların yanı sıra her iki ilim arasında ortak zemin teşkil eden meselelerden birini ele almak suretiyle tefsir fıkıh ilişkisi üzerinden söz söyleyen

[33] Murat Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umum-Husus Taberi Tefsiri Örneği" (*Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

[34] Zeki Yıldırım'ın "Razi'nin et-Tefsiru'l-Kebir'indeki Fıkıh Usulü Uygulaması" adlı doktora çalışması gibi. Bir giriş ve dört bölümden oluşan bu çalışmada yazar, kurguyu fıkıh usulü ilminin temel meseleleri üzerine yapmıştır. İlk iki bölümde hüküm ve delil, dördüncü bölümde tearuz ve içtihat konularını ele alan çalışmanın üçüncü bölümü lafzî usul kurallarına ayrılmıştır. Araştırmacı bu kısımda fukaha menhecinin dörtlü sistematiğine riayet ederek delalet ve elfaz bahislerini ele almış, yine fıkıh usulü eserlerinde lafızlar kapsamında çokça değinilen edatlar meselesini beşinci bir unsur olarak ilave etmiştir (Zeki Yıldırım, "Razi'nin et-Tefsiru'l-Kebir'indeki Fıkıh Usulü Uygulaması" (*Doktora Tezi,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

çalışmaların da varlığından söz edilebilir. Bu açıdan Mehmet Demirci'nin "Mana ile Hüküm Ayrımında Tefsir İlminin Yeri" adlı makalesi zikre değerdir. Yazar, delalet konusu ile yakından ilişkili olan mana ve hüküm kavramlarını mercek altına aldığı bu çalışmasında, kendilerine has araştırma alanlarına sahip tefsir ve fıkıh ilimlerinin birbirini tamamlayıcı niteliklerine işaret eder.[35]

Fıkıh usulü tefsir usulü ilişkisi hakkında doğrudan söz söyleyen çalışmalardan biri olarak Tahsin Görgün'ün "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları" adlı bildirisinden söz etmek mümkündür.[36] "Fıkıh ve tefsir usulü, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması yönünde Müslümanlar tarafından geliştirilmiş iki temel ilimdir." sözüyle konuya giriş yapan yazarın her iki disiplinin de Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili olarak vazedildiği ön kabulünden hareket ettiği görülür. Bu kabul, tezi şekillendiren perspektifle tam uyum halindedir. Bu nedenle yazarın fıkıh ve tefsir usulü için tercih etmiş olduğu "klasik anlama yöntemleri" tanımlanması bu tezde de kullanılmıştır. Görgün, *Güncel Dini Meseleler* çerçevesinde sunduğu bu tebliğde imkân ve sınırları çerçevesinde fıkıh ve tefsir usulünün *faide*sini tartışır. Toplantının tarihi göz önünde bulundurulduğunda yirmi yılı aşkın bir zamandır bu ilişkinin Türk ilahiyat akademisinin gündeminde olduğundan söz edilebilir.

Aynı toplantıda sunulan ve tezin literatür alanına dahil olan bir diğer çalışma Hacı Yunus Apaydın'ın "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı"[37] adlı bildirisi doğrudan "klasik anlama yöntemi" söylemini tartışmaya açar. "Anlama" ile kastedilenin açımlanması gerektiğine dikkat çekerek önce "nasların (ayetlerin) sistemli bir bütünlük içinde anlaşılması" şeklinde bir kabulden hareket edilmesi durumunda "*tefsir*in bu anlamda bir anlama işi" ve "tefsir usulünün bu anlamanın yöntemi" oluşundan söz edilemeyeceğini açıkça ifade eder ve yönünü fıkıh usulüne

[35] Mehmet Demirci, "Mana ile Hüküm Ayrımında Tefsir İlminin Yeri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Cilt. 5, Sayı. 1 (2010), s. 199-214.

[36] Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları*", Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002*, 2004, s. 305-326. Görgün'ün bu çerçevede değerlendirilebilecek diğer çalışmaları şöyle sıralanabilir: "Fakihlerin Kur'anı Anlama Usulü", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, (2-4 Şubat 1996)*, 1996, s. 109-114; "İnşa-Haber (Performative-Constative) ve Kur'an'ın Anlaşılması -Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001),* 2002, s. 443-460; "Kur'an ve Fıkıh", *Kur'an ve tefsir araştırmaları,* İstanbul : Ensar Neşriyat, 2000, s. 107-119; "Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi* I, 2005, s. 675-698.

[37] Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002*, 2004, s. 285-304.

çevirir. Böyle bir anlam tanımı üzerinden fıkıh usulünün de anlama yöntemi ifade etmesinin tartışmalı olduğuna değinir ve ikinci bir "anlama" dan söz eder. Buna göre fıkıh usulü "bireyin davranışına ilişkin şer'î hükümlerin bilinmesi" şeklinde bir anlama yöntemidir.[38] Ancak yazar burada kalmayarak konuyu başka bir mecraya taşır ve yapısı ve işlevi çerçevesinde fıkıh usulünün ilkten yahut yeniden anlama olmayacağından söz eder. Öncelikle lafzın manaya delaleti ile hükme delaleti arasındaki farka da değinen yazar, her ikisi arasında bir fark gözetilsin yahut gözetilmesin fıkıh usulünün ilkten ya da yeniden anlama yöntemi değil; geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğunu dile getirir. Buna göre "fıkıh usulü, kesinlikle mevcut nasları "ilkten anlama"nın yöntemi olmadığı gibi, "yeniden anlama"nın yöntemi olarak da tasarlanmamış, aksine büyük ölçüde, daha önceden gerçekleşmiş bulunduğu varsayılan "anlama" işinin sonuçlarını, ki bu bakış açısına göre anlam veya hüküm denilebilir, metinsel (nassi), dilsel ve ilkesel birtakım esaslara oturtma girişiminin sonucunda oluşmuştur."[39] Apaydın'ın burada fıkıh usulüne Hz. Peygamber ve sahabe tarafından ortaya konan anlamın temellendirilmesi olarak baktığı görülür.

Bunların yanı sıra yazarın fıkıh usulünün temel varsayımlarından söz ederken "anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir" yargısı çerçevesinde dile getirdikleri de tezin konusu itibariyle dikkate değerdir. O, "Dille (Arapça) sunulan vahyin Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan anlamlarının dilsel temele oturtmak ve dilsel bağlamını kurmak amacı güttüğünden, yapılan iş, büyük ölçüde, *sırf dilden hareketle anlama gitmek değil, belki anlamı esas alıp dile gitmek ve oradan yeniden anlama dönmek şeklindeki gidimli-gelimli bir süreçtir*."[40] diyerek süreçte dilin değil anlamın hareket noktası olduğuna dikkat çeker. Hareketin ilk noktasının anlam olduğu ve söz konusu faaliyetin gidimli-gelimli bir süreç arz ettiği yargısı doğru görülebilirse de hareket noktasını teşkil eden "anlam"ın Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan anlam olup olmadığı tartışmaya açıktır.[41]

[38] Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", s. 285-286.
[39] Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", s. 286.
[40] Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", s. 293.
[41] Doğrudan bu konuyu işlememekle beraber fıkıh usulünün diğer ilimlerle ilişkisi bağlamında meseleye değinmesi açısından zikre değer bazı çalışmalar için bk. Adem Yığın "Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu", *Usul İslam Araştırmaları*, Sayı. 20, (2013), s. 7-46; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Bu çerçevede ele alınacak daha pek çok çalışmadan bahsedilebilir. Ancak bunlardan ikisi fıkıh usulü tefsir (usulü) ilişkisini birer teklif üzerinden ele alması itibariyle oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmaların ilki Burhan Baltacı tarafından hazırlanan "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-"[42] başlıklı tebliğdir. Makalenin örgüsü tefsir usulü yazımında fıkıh usulünün imkanlarından yararlanılması fikri etrafında şekillenir. Her ne kadar tebliğde esas alınan Şâtıbî'nin, makasıtçı yönüyle usul geleneği içerisinde özellikli bir yeri olsa da Baltacı'nın perspektifinin fıkıh usulünün tamamına teşmil edilebilir nitelikte olduğunu şu sözlerinden anlamak mümkündür: "Bu tebliğde ortaya konulmaya çalışılacak olan, Kur'ân'ın -ahkâm ayetleri özelinde de olsa- anlaşılması için kural ve kaideler üretmiş ve yüzyıllardır bunu geliştirme gayreti içerisinde olan fıkıh usulünden istifade edilmesinin gerekliliğine bir katkıdır." Yazarın bu söylemi tezin kabullerinden biriyle ortak olması açısından dikkate değerdir. Nitekim fıkıh usulünün Kur'ân'ın anlaşılması çerçevesinde kural ve kaideler üretmiş olduğu şeklindeki kanaat, teklif sunma gayesi taşımamakla birlikte, tezin hareket noktalarından birini teşkil eder.

Aynı toplantıda sunulan bir diğer çalışma ise Baltacı'nın önerisinin tam aksi bir teklifle öne çıkar. Gıyasettin Arslan tarafından ileri sürülen bu teklif, tefsir usulünün fıkıh usulünden arındırılması fikrine mebnidir.[43] Yazarın başlık tercihine de açıkça yansıyan bakış açısına göre tefsir usulü, fıkıh usulünün etkisinde kalmıştır ve "tefsire doğrudan veya dolaylı bir katkısı olmayan gereksiz usul kurallarından *arındırılması*" gerekir. Tebliğde tezin temel konularının da aralarında yer aldığı "açık ve kapalı lafızlar, delalet, tearuz, nesih vb."nin "tefsire katkısı olmayan", "gereksiz" konular olarak nitelenmiş olması bir hayli ilgi çekicidir.[44] Bu söylem, tezin "delalet ve elfaz bahisleri kapsamında yer alan hususların Kur'ân hitabının birer özelliği olmak cihetinden, onun anlaşılması noktasında tefsir ve fıkıh bilginlerinin gündeminde yer alır" şeklindeki iddiasının tam karşısında konumlanır. Arslan'ın bu çalışmada, vakıayı yok saymamakla birlikte var olanı eleştirdiği görülür. Fıkıh usulünün normatif karakteri onun bu konudaki temel tutumunu belirler. Yine fıkıh usulünün delillerin tearuzu üzerine inşa edildiği

[42] Burhan Baltacı, "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 289-312.
[43] Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 131-192.
[44] Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", s. 131.

düşüncesi, yazarın karşı çıkış noktalarından biridir. Zira tearuz ve çelişki, onun zihninde Kur'ân'la ve O'nun anlaşılmasıyla bir araya getirilemeyecek bir olgudur.[45]

Tezin üzerinde yükseldiği sütunlardan bir diğeri delalet ve elfaz bahislerini ele alan çalışmalardır. Bu çalışmaların da genel ve özel olmak üzere iki nitelikte olduğu görülür. Genel nitelikli çalışmalar, bir ismi yahut ekolü esas alsa da delalet ve elfaz bahislerinin bütününe yukarıdan bakan çalışmalardır. Bu çalışmalar arasında zikre değer ilk eser, Muhammed Edîb Sâlih'in *Tefsîrü'n-nusûs* adıyla şöhret bulan çalışmasıdır.[46] Delalet bahisleri üzerinde çalışan araştırmacının bigâne kalamayacağı bu çalışma, oldukça geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Edîb Sâlih, kapsamlı bir girişin ardından sırasıyla lafızların açıklık kapalılık durumları, delalet yolları ve kapsam üzerinde durmuş; bu hususların her birini Hanefî menheci-mütekellimîn menheci alt başlıkları altında farklı yaklaşım biçimlerine göre incelemiştir. Ayrıca ele aldığı konu çerçevesinde ortaya çıkan ihtilafların pratik sonuçlarına da işaret etmiştir. Geniş bir perspektife sahip bu çalışma, ayetlerin yanında sünnetten de örnekler içermesi bakımından hayli zengindir. *Tefsîrü'n-nusûs*, bütüncül bir bakış açısı sunması açısından, zihin hazırlayıcı bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Bu konuda başvuru kaynağı olma özelliği taşıyan bir diğer çalışma da Davut İltaş'ın, "Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı" başlıklı doktora tezidir. 2006 yılında tamamlanan bu çalışma 2011 yılında aynı adla İSAM tarafından yayınlanmıştır.[47] Her iki versiyon da tetkik edilmiştir; aralarında çok fark olmaması nedeniyle tezde atıflar kitaba yapılacaktır. Adından da anlaşılacağı üzere mütekellimînin delalet anlayışını konu edinen bu çalışma mütekellimîn kaynakları ile sınırlı kalmamıştır. Bu cihetle sadece mütekellimîn menhecinin delalet perspektifi noktasında değil, geleneği klasikleri itibariyle bütün olarak sunması açısından tezin temel kaynaklarından birini teşkil eder. Asım Cüneyd Köksal'ın, "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları" adlı yüksek lisans tezi de konu hakkında genel bir bakış açısı oluşturması nedeniyle kayda değer çalışmalardan biridir.[48]

---

[45] Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", s. 131-132.

[46] Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî,* Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1429/2008.

[47] Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

[48] Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları" (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

Doğrudan delalet ve elfaz konusunu ele almasa dahi bu noktadan tezle münasebeti bulunan iki çalışmadan daha söz etmek gerekir. Bunlardan ilki Adem Yığın'ın "Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri"[49] adlı yüksek lisans tezidir. Yığın burada verdiği bilgilerle, tezde önemli bir yere sahip olan fukaha-mütekellimîn ayrımı hakkındaki tartışmalı noktalara işaret eder. Ayrıca İslam hukuk tarihi içerisinde Cessâs'ın konumlandığı yeri göstererek, Cessâs'ın sonraki Hanefî usulcülerle ilişkisine bütüncül bir bakış imkânı sunar. Bu çerçevede anılması gereken bir diğer çalışma ise Bilal Aybakan'ın "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım" adlı makalesidir.[50] Bu makale, delalet bahislerine "fıkıh usulünün geliştirdiği yorum" penceresinden bakması nedeniyle tezle yakından ilgili olmasının yanı sıra sunduğu perspektifle oldukça ufuk açıcı bir çalışma olarak araştırma alanına dahil olur.

Özel olarak delalet bahislerinin tikel meselelerini konu edinen pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür.[51] Bunlar arasında örnek kabilinden Ferhat Koca'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* adlı çalışmasından[52] ve Hüseyin Okur'un *Fıkıh ve Anlambilim* adlı eserinden[53] bahsedilebilir. Öncelikle Koca'nın delalet bahisleri içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan tahsis bahsini, eni konu tetkik ettiği çalışmasından söz etmek gerekir. Yazarın 1993 yılında tamamlamış olduğu doktora tezinin yayınlanmış hali olan bu kitap, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümü âmm ve hâssın mahiyeti ve hükümleri çerçevesinde lafızlarla ilgili pek çok meseleye temas eder. Hüseyin Okur'un çalışması da benzer şekilde yazarın doktora tezidir.[54] Oldukça geniş bir çağrışıma sahip olan bu üst başlıkla yazar, Hanefî usulcülere göre nazmın delaleti üzerinde durur. Bu çerçevede öncelikle anlambilim ve muhtelif ilimlerde delalet meselesinin ele alınış biçimini inceler. Bu kısımda tevil, tefsir ve delalet şeklinde bir başlığa yer vermiş olması, delaleti Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması doğrultusunda değerlendirdiğine işaret eder. Bunun yanı sıra delalet

[49] Adem Yığın, "Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri" (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

[50] Bilal Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 18 (2000), s. 57-77.

[51] Bunların küçük bir listesi için bk. bu tez, s. 9-10 (27-33. dipnotlar).

[52] Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

[53] Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

[54] Bk. Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti" (*Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

tartışmalarının anlambilim çerçevesinde nerde durduğunu konu edinmesi, hermenötik ve semantiğin delalet ile ilgisini soruşturması, delaletin mantık, dilbilim ve fıkıh usulü tarafından ele alınış keyfiyetlerine işaret etmesi ve fukaha mesleğinin delalet yollarına dair dörtlü taksimini mercek altına alması çalışmayı tetkike değer kılan hususlardır.

Buraya kadar zikredilen çalışmaların önemli bir kısmı fıkıh bilim dalı çerçevesinde kaleme alınan eserlerdir. Tefsir ilmini merkeze alarak bu konuya temas eden çalışmalardan da söz etmek gerekirse bunlardan ilki Ömer Kara'nın "Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları"[55] isimli doktora tezidir. Konusu itibariyle bu çalışma tezin en dar açıdan ilişkili olduğu çalışmalardan biridir. Bununla birlikte delalet bahislerinin tefsirle ilişkisinin en net görüldüğü husus olarak nitelenebilecek bir anlam-yorum kaidesini esas alması itibariyle oldukça kıymetlidir. Yazar oldukça geniş bir biçimde, tek bir ilkeyi tefsir ve fıkıh usulü geleneklerinin tamamı açısından ele alır. Bilhassa kaidenin geçirdiği tarihsel süreç ve kaidenin tasnifleri ile ilgili açıklamaları hayli ufuk açıcıdır. Oldukça dar bir alanla literatüre dahil olan başka bir çalışma ise Murat Sadykov'un "Kur'ân Tefsiri Açısından Umûm-Husûs: Taberî Tefsiri Örneği" adlı doktora tezidir.[56] Bu tez, delalet ve elfaz bahislerinden birini ele almasının yanında bunu Taberî üzerinden gerçekleştirmesiyle araştırmanın alanına iki vecihle dahil olur. Bu haliyle bütünü görme gayesine matuf olarak ile yapılan bu çalışmanın bir parçasına tutulan mercek olarak düşünülebilir. Araştırmacının tek bir müfessiri ve tek bir bahsi ele almış olması ona konuyu daha ayrıntılı ve derinlikli tahlil etme imkânı sunmuştur.[57]

Tefsir bilimi çerçevesinde lafızlar konusuna değinmesi itibariyle zikre değer bir diğer çalışma ise Necmettin Gökkır'ın "Tefsir Usulünde Lafız Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin

[55] Ömer Kara, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları" (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001). Bu çalışma 2009 yılında Bilge Adam Yayınları tarafından "Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi" adıyla basılmıştır. Tezde atıflar araştırmanın tez versiyonuna yapılacaktır.

[56] Murat Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umum-Husus Taberi Tefsiri Örneği" (*Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

[57] Muhammed İsa Yüksek'in, delalet bahislerinin tikel meselelerinden mefhûm'l-muvâfaka ve mücmelin beyanını tefsir ilmi açısından inceleyen özel nitelikli şu iki çalışması da bu kapsamda değerlendirilebilir: Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir/Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhumü'l-Muvafaka)", *İslâmî İlimler Dergisi*, Cilt. 10, Sayı. 2 (2015), s. 71-92; "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 21, Sayı. 39 (2019), s. 173-198.

Önemi" başlıklı tebliğidir.[58] Lafızlar konusuna bağlam çerçevesinde değinen bu çalışma, lafızların ne cihetle tefsir ilminin sahasına dahil olduğundan bahisle konuya girer ve bu bağlamda muhtelif tefsir tanımlarına yer verir. Ardından delalet türlerinden söz açarak ibare, işaret, nass ve iktizanın delaleti; aslî ve tabiî delaletler üzerinde durur. Bu zemini inşanın ardından yönünü bütünlük ve bağlam tartışmalarına çevirerek mananın lafız dışında bağlı olduğu unsurları irdeler. Yazarın bu tebliğin gelişmiş bir hali olarak görülebilecek, aynı konu ile ilgili başka bir çalışması da *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel* bağlamı adlı kitaptır.[59] Gökkır bu çalışmada, delalet ve elfaz bahislerine yönelttiği projeksiyonu daha geniş tutmuş, delalet

[58] Necmettin Gökkır, "Tefsir Usulünde Lafız Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009, s. 333-344. Bu tebliğin de *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü* bildiriler kitabı içerisinde yer alması oldukça ilgi çekicidir. Hatırlanacak olursa araştırmanın dayandığı, fıkıh usulü tefsir ilişkisine dair tartışmada öne çıkan temel argümanları temsil eden Arslan ve Baltacı'nın çalışmaları da bu ilmi toplantının ürünlerindendir. 18-22 Ağustos 2008 tarihleri arasında gerçekleştirilen on beş oturumluk bu uzun soluklu ve derinlikli toplantıda, tefsirin mahiyeti ve tefsir usulünün işlevi zemininde değerlendirilebilecek pek çok mesele ele alınmıştır. Fıkıh usulü tefsir ilişkisine dair tartışmaların da gerisinde yer alan bu mahiyet ve işlev soruşturması kapsamında toplantıda yer verilen bazı tebliğler şunlardır: Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu" (s. 49-78); Ömer Dumlu, "Konulu Tefsir Metodu Bir Usûl Sayılabilir mi ve Bunun Kur'an'ı Anlamaya Katkısı" (s. 107-112); İbrahim Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi" (s. 227-240); Ali Bulut, "Türkiye'de Tefsir Usûlü/Ulûmü'l-Kur'an Tartışmaları" (s. 381-400); Mehmet Demirci, "Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç", (s. 401-420); Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", (s. 421-440). Bu noktada söz konusu toplantıya tekaddüm eden bir dizi tartışmalı ilmi toplantıdan söz etmek gerekir. İslâmî ilimlerde metodoloji meselesinin ele alındığı bu serinin 2003-2005 yılları arasında gerçekleştirilen ilk on bir toplantısında Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tefsir, Hadis, İslâm Tarihi, İslâm Hukuku, Tasavvuf, İslâm İktisadı ve Dinler Tarihi ilimleri çerçevesinde usul meseleleri ele alınmış; bu toplantılarda yer alan bildiriler *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1 ve 2* olarak neşredilmiştir (Tefsir ve fıkıh toplantısının yer aldığı yayın için bk. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005). Söz konusu toplantılardan tefsir temalı olan Ekim 2003 tarihinde geçekleştirilmiş; toplantıda konulu tefsir metodu, bilimsel tefsir metodolojisi, tefsirde semantik ve hermenötik konuları tartışılmıştır. Aynı yıl aralık ayı içerisinde gerçekleştirilen fıkıh temalı toplantıda ise fıkıh usulünün işlevi, yeni anlama yöntemleri ile ilişkisi ve yeni bir yöntemine duyulan ihtiyacın varlığı üzerinde durulmuştur. Tefsir ve fıkıh ilimleri özelinde ele alınan bu meseleler, her iki ilimde nasla ilişki noktasında tebarüz eden bir yöntem krizinin varlığını ihsas eder niteliktedir. Tezin temel araştırma alanını oluşturan iki ilim içerisindeki bu kriz zamanla, özeleştiri ve mahiyet sorgulamasına dönüşmüştür (Bu noktada tefsir ve fıkıh usulüne dair mahiyet ve işlev soruşturması niteliğindeki yakın tarihli şu iki doktora tezi hatırlanabilir: Asım Cüneyd Köksal, "Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gâyesi" (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) ve Süleyman Karacelil, "Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi" (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010). 2010 yılına gelindiğinde metodoloji toplantılarının devamı mahiyetinde "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?" başlıklı müstakil bir toplantı tertip edilmiş, aynı başlıklı tek bir tebliğ çerçevesinde tefsirin neliği tartışılmıştır (Bu toplantının neşredilmiş hali için bk. Murat Sülün (ed.), *İslâmî İlimlerde Metodoloji III/3: Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011). Metodoloji toplantılarının sonuncusunda ise daha bütüncül bir bakış açısı ile İslâmî ilimlerin ortaya çıkışı ve birbiri ile ilişkileri ele alınmıştır (İlyas Çelebi (ed.), *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014). Bu toplantıların öncesinde ve sonrasında, mahiyet soruşturmasını gündeme alan başka pek çok çalışma yapılmıştır. Burada zikri geçen toplantılar, Türk ilahiyat akademyasında konuya atfedilen önemi göstermesi açısından yeterli olacağından diğer çalışmalar üzerinde durulmayacaktır.

[59] Necmettin Gökkır, *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

yollarının yanı sıra hakikat mecaz, sarih kinaye, vücuh nezair gibi lafza dair pek çok hususa temas etmiştir.

Araştırmanın son literatür alanı müfessirlerle ilgili çalışmalardır. Bu literaütür alanında tezi ilgilendiren en önemli hususlardan biri Taberî ve Cessâs'ın ilmî kimlik ve mezhebi aidiyetlerine dair tartışmalardır. Bu tartışmalar, müfessirlerin delalet bahisleri konusunda sergiledikleri tavrın doğru değerlendirilmesi açısından bir hayli önemlidir. Bu noktada özellikle fıkhî aidiyetlerinin tespiti meselesi araştırma için büyük önem arzeder. Doğrudan yahut dolaylı olarak müfessirlerin biyografilerini konu edinen eserler tetkik edildiğinde müfessirlerden her birinin farklı soru(n)lar çerçevesinde ele alındığı görülür. Bu doğrultuda kronolojik önceliğine binaen ele alınacak ilk sorun İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) mezhebi aidiyeti meselesidir. İlgili literatür[60] incelendiğinde Taberî'nin mezhebi aidiyeti hususunda üç temel görüş olduğu dikkat çeker. Bunlardan birincisi ve en yaygın olanına göre Taberî, müstakil mezhep imamıdır. Cerîriyye ve Taberîyye isimleri ile şöhret bulan ancak iki asır varlık gösteren bu mezhep Taberî tarafından kurulmuş, Bağdat civarında yayılmış ancak müntesibi kalmamıştır.[61] İtiraz edeni yok

[60] Müfessir, fakih, müverrih ve hadisçi kimlikleri ile temayüz eden Taberî, bu ilim dallarının her biri içerisinde onlarca çalışmaya konu olmuştur. Elbette bunların hepsini kuşatabilmek imkân dahilinde değildir. Ancak bilhassa Arapça ve Türkçe literatürde öne çıkan birkaç zikre değer çalışma üzerinde durmak mümkündür. Bunlardan iki tanesi Taberî hakkında yazılan önemli biyografik eserlerdir. Muhammed Zuhaylî tarafından kaleme alınan *el-İmâm et-Taberî* ve Ahmed Muhammed el-Hûfî'nin *et-Taberî* adlı biyografi çalışmaları bir bütün olarak Taberî'yi ele almaları açısından dikkate değerdir. Yine Taberî'nin çok yönlü kimliğini öne çıkaran *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât* başlıklı kolektif çalışmada yer alan makaleler müfessirin farklı mümeyyiz vasıflarının bilinmesine imkân tanır. Türkçe literatür tarandığında Taberî'yi merkeze alan lisansüstü çalışmaların büyük bir yekûn oluşturduğu dikkat çeker. Bu noktada kendisinden istifade edilebilecek başlıca eserleri şöyle sıralamak mümkündür: Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri", (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Ali Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", (*Doktora Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Fatma Akdokur, ""Tehzîbu'l-Âsâr" Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği (224-310h.)", (*Doktora Tezi,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi" (*Doktora Tezi,* Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Naif Yaşar, "İlk Üç Asır Kelamî Tartışmalar Bağlamında Taberî (224-310/839-923)'nin Konumu" (*Doktora Tezi,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Şafak Erkut, "Taberi'nin Tercihlerinde Siyakın Rolü", (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Mustafa Güvenç, "Taberî Tefsirinde Ahkam Ayetlerine Yaklaşımlar", (*Bütünleşik Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) vd. Bu tezlerin yanında Mustafa Öztürk'ün "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik", adlı tebliği de Taberî'nin fikri aidiyeti çerçevesinde kaleme alınmış müstakil bir çalışma olması açısından dikkate değerdir. Ana konusu itibariyle Taberî'ye tahsis edilmiş olmamakla birlikte şu eserlerin de konuya katkıları olduğu görülür: Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*; Nail Okuyucu, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci", (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık,* Ali Hakan Çavuşoğlu vd. (nşr), İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

[61] Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi", s. 1.

denecek kadar az bu görüşe göre Taberî, usul ve füru konusunda özgün yaklaşımları olan mutlak müçtehit mesabesindedir.

Bu görüş genel kabul görmekle birlikte Şâfiîlik ve Zahirîliğin Taberî'nin düşünce dünyasında önemli yapıtaşları oluşturduğu üzerinde durulmuştur. Müfessirin biyografisi hatırlanacak olursa İbn Cerîr, on yıl kadar Şâfiî mezhebi üzere fetva vermiş[62] bu nedenle de Şâfiiyye tabakâtı içerisinde yer almıştır.[63] Hatta mezhep içerisinde önemli bir yer edinerek Şâfiiyyenin mümtaz isimleri olan "dört Muhammed"[64] arasında zikredilmiştir. Görünen o ki Taberî müstakil mezhep sahibi olma yolunda başka düşünce yapılarından beslenmiştir. Onun beslendiği bu fıkhî gelenekler üzerinden Taberî'nin aidiyeti hakkında çeşitli izah biçimleri geliştirilmiştir. Bunlardan bir tanesi Atik Aydın'ın Muhammed 'Âbid el-Câbirî'nin beyan-burhan-irfan tasnifi üzerinden yaptığı İmam Şâfiî-Taberî ilişkilendirmesidir. Taberî'yi, tasnifteki beyan bilgi sistemi içerisinde konumlandıran Aydın, bunu Taberî'nin bir dönem Şâfiî mezhebine mensup olması ile ilişkilendirir. Buna göre İmam Şâfiî beyan bilgi sistemini formüle eden isimdir, dolayısıyla Taberî de onun takipçisi olması cihetiyle beyan bilgi sistemini benimseyen önemli isimlerden biri olarak görülmelidir. Bu hususdaki kanaatini "Taberî'nin beyan bilgi sistemine mensup olduğu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde aşikârdır."[65] şeklinde kesin bir dille ifade eden yazar, Fransız araştırmacı Claude Gilliot'a da atıfta bulunarak müfessirin düşünce sisteminin anahtar kelimesinin beyan olduğuna dikkat çeker. Aydın'ın beyan vurgusunun gelişiminde Gilliot'un yaklaşımının etkili olduğu düşünülebilir, zira "o, Taberî'yi İmam Şâfiî, Ebû 'Ubeyde ve Ferrâ gibi ilk dönem ulemasının oluşturduğu dil ve beyan çerçevesinde ele almıştır."[66]

Gilliot'un açıklamalarının isabeti meselesi bahs-i diğer olmakla birlikte Aydın'ın temellendirmeyi Câbirî üzerinden yapması eleştiriye açıktır. Nitekim o, Şâfiî'nin Kur'ân

[62] Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (nşr), Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. 3, s. 123.
[63] Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iyye*, c. 3, s. 120-128.
[64] "Şâfiî tabakât kaynaklarında bu şekilde anılan ve fıkhî, mezhebî tavırları bakımından kendilerine hususi bir yer tayin edilen bu âlimler; Muhammed b. İshak Ebû Bekir İbn Huzeyme, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Muhammed b. İbrahim Ebûbekir İbnü'l-Münzir ve Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî'dir." bk. Nail Okuyucu, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci", s. 247. Wael b. Hallaq'ın dört muhammedin bağımsız yapısı hakkındaki değerlendirmesi için bk. Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 168.
[65] Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı" s. 17.
[66] Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı" s. 2.

karşısındaki tutumu ile Taberî'nin tutumunun *tam bir uyum* içerisinde olduğunu ifade ettikten sonra bunu, Taberî'nin Kur'ân ve Arap dilinin uyumu hakkındaki görüşleri ile ilişkilendirir ve her ikisinin de aynı esastan hareket ettiklerini belirtir.[67] Aydın'ın izahlarında yer alan bu esas meselesi üzerinde biraz durmak gerekir. Zira pratikte birtakım farklılıkların olduğu görülse dahi ilke bazında İslam âlimlerinin hemen hepsinin Kur'ân'ı anlama ver yorumlamada Arap diline önem atfetme hususunda müttefik oldukları açıktır. Bu noktada Taberî ya da Şâfiî'nin tutumlarının özü itibarıyla herhangi bir İslam âliminin yaklaşımından çok da farklı olduğu söylenemez.

Taberî-Şâfiî ilişkilendirmesinin daha sağlıklı bir zemin üzerinde gerçekleştirilebilmesi için daha somut veriler üzerinden ilerlemek gerekir. Bu haliyle Aydın'ın ikiliyi Câbirî'nin ortaya koymuş olduğu beyan bilgi sisteminde buluşturma eğilimi, meselenin özünü yansıtmakta yeterli değildir. Zira Cabirî'nin sözünü ettiği beyan bilgi sistemi vahiy merkezli bir sistemdir. Burada saydığı ilimler kelam, fıkıh, nahiv ve belagattir ki kendisi bunları *Arapça'dan doğan ilimler* olarak niteler. Bu ilimlerin merkezinde nass vardır. Dolayısıyla Taberî'nin Şâfiî oluşunu, beyan kavramına atfetmiş olduğu önemle ilişkilendirmek mümkün olsa dahi bunu Câbirî'nin ortaya koyduğu sistem çerçevesinde yapmak anlamlı değildir. Nitekim Câbirî, İmam Şâfiî'yi "beyani söylemin yorumunun kurallarını ilk defa koyan bir bilgin ve Arap-İslam düşüncesinin en büyük *kanun koyucusu*"[68] olarak görürken Mu'tezileyi de "Beyanın ve beyan bilgi sisteminin gönüllü ve resmi temsilcileri"[69] olarak niteler. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* incelendiğinde Câbirî'nin beyan meselesini ele alışında mezhep ayrımı yapmadığı, hatta ehl-i hadis ve ehl-i reyi dahi birbirinden ayrı görmediği anlaşılır.[70] O, beyan bilgi sistemini bu iki ekolün de üzerinde bir çatı yaklaşım biçimi olarak sunar. Haliyle Câbirî'ye referansla Taberî'nin İmam Şâfiî'nin takipçisi olduğunu söylemek, meseleyi değerlendirme hususunda yeterli olmayacaktır.

---

[67] Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı" s. 18

[68] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Burhan Köroğlu vd. (çev.), İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 28.

[69] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 70.

[70] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17. Câbirî, kitabının başında "beyan alimleri"ni tanımlarken bu konuda mezhep ayrımı gözetmediğine şu sözleriyle dikkat çeker: "Bu sahayla uğraşanlar, dilciler, nahivciler, belagatçılar, usul-i fıkıhçılar ve kelam alimlerine kısaca "beyan alimleri" diyoruz. Bunlar eski ya da yeni, Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî veya Selefî olabilir. Bütün bu gruplar tek bir bilgi sisteminin oluşturduğu ortak bir bilgi sahasını temsil ederler. Bu bilgi sistemi bu bölümde ele aldığımız "beyan" bilgi sistemidir."

Taberî'nin duruşunun Câbirî'nin beyan sistemi içerisinde konumlandırılabileceğine işaret eden bir diğer çalışma Nail Okuyucu'nun "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci" başlıklı doktora tezidir.[71] Çalışmasında "Şâfiî'nin usul düşüncesinin izinde bir tefsir: *Câmi'u'l-beyân*" şeklinde bir başlık açan yazar, beyan başta olmak üzere çeşitli kavramlardan hareketle Taberî ve İmam Şâfiî'nin benzer ve farklı yönlerine işaret eder. Tercih edilen başlıktan da anlaşılacağı üzere Taberî'nin Şâfiî'nin bir takipçisi olduğu kabulünden hareket eden bu çalışma aradaki ilişkiyi daha sağlam bir zemine oturtması açısından dikkate değerdir.[72] Yazarın burada yapmış olduğu açıklamalardan hareketle her iki alimin de beyan kavramına yaptıkları vurgu ve Arap diline atfettikleri önemin derecesi bakımından benzer olduğunu söylemek mümkündür. Yine "Zahir Nass ve Müfesser" başlığı altında da dikkat çekileceği üzere zahir, batın, umum gibi kavramların kullanımında benzerlikler görülür. İlke ve bazı kavramların kullanımı noktasında Şâfiî ve Taberî arasında birtakım benzerliklerin olduğu söylenebilse dahi bu ilişkinin doğru tespit edilebilmesi adına her iki ismin belli başlı eserlerini merkeze alan derinlikli tetkikata ihtiyaç vardır. Bu da söz konusu alanda müstakil çalışma yapmayı gerektirir.

Taberî'nin düşünce sistemi ve ait olduğu gelenek ile ilgili olarak zikredilmesi gereken bir diğer görüşe göre Taberî ılımlı zâhirîdir.[73] Mustafa Öztürk tarafından yapılan bu nitelemede müfessirin Arap diline yaptığı vurgunun boyutunun etkin olduğu söylenebilir. Yazarın bu nitelemesi onu yine, ilke açısından benzeşmelerinden hareketle, İmam Şâfiî'yle bir araya getirir. Öztürk, bu çalışmasında Taberî'nin mensubiyetine dair görüşlere yer verdikten sonra onun bilhassa tefsir ve fıkıh usulü sahasında Şâfiî çizgisinden *kesinlikle ayrılmadığını* ifade eder.[74] Bu değerlendirmenin temelinde yazarın Şâfiîliği Selefîlik ve Zâhirîlik ile özdeşleştiren bakış açısı yer almaktadır. Taberî'nin selefe bağlığı, nassın zahirine dair vurgusu selefi ve ılımlı zâhirî olarak nitelenmesine ve bu nitelik itibariyle İmam Şâfiî ile ilişkilendirilmesine neden

[71] Okuyucu, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci", s. 279-280. Okuyucu, doktora tezinde bu ilişkiyi "Taberî, Kur'ân ve sünnetin ilâhî mesajı bildiriş keyfiyetlerini beyan kavramını kullanarak teorize etmiş ve böylelikle Câbirî'nin "beyânî bilgi sistemi" olarak isimlendirdiği düşünce akımına mensup olduğunu göstermiştir." şeklinde açıkça ifade ederken, tezin aynı adla yayınlanmış versiyonunda sadece dipnotlarda Câbirî ve Atik Aydın'ın eserlerine referansta bulunmakla yetinmiştir (Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015, s. 351).

[72] Okuyucu, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci" s. 278-282.

[73] Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik*", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu,* 11-13 Haziran 2010, 2010, s. 17-51. Bu bildiri, "ehl-i hadis içerisinde yer alan ılımlı zâhirî: Taberî" profili çizerken Melchert, Taberî için ılımlı akılcı (semi-rasyonalist) nitelemesi yapar (Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, s. 82).

[74] Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik", s. 19.

olmuştur.[75] Taberî'nin Zâhiriliğe daha yakın olduğu görüşünü benimseyen bir diğer isim de David Vishanoff'tur. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* adlı çalışmasında Taberî'nin Davud ez-Zâhirî çizgisinde görülebileceğine dikkat çeker.[76]

Taberî'nin düşünce sisteminde Şâfiîlik, Zâhirîlik gibi akımların izlerini görebilmek mümkündür. Ancak bunlardan biriyle özdeşleştirmek bir hayli zordur. Zira kendisi Müzenî, Rebî b. Süleyman gibi önemli Şâfiî isimlerin yanında Dâvud ez-Zâhirî'den[77] (ö. 270/884) de dersler almıştır. Yine İbn Vehb'in (ö. 197/813) talebelerinden Mâlikî fıkhını, Ebû Mukâtil'den de Irak fıkhını tahsil etmiştir.[78] Ayrıca Ahmet b. Hanbel'den (ö. 241/855) hadis okumak için Bağdat'a yönelmiş, o yolda iken İbn Hanbel vefat etmiştir. Onun bu çok yönlü yetişme tarzı belli bir fıkhî geleneğe aidiyeti hususunda söz söylemeyi zorlaştırır. Bilhassa *Kitâbü'l-latîf*'in adlı eserinin günümüze ulaşmamış olması da bu hususta önemli dezavantajlardan birisidir. Bu noktada ancak mukaddimenin[79] imkanlarından yararlanarak birkaç söz söylenebilir. Fakat müellifin bilhassa usul noktasında ayrıntılı açıklamalardan kaçınıp *Latîf*'e atıfta bulunması bazı şeylerin eksik kaldığını düşündürür niteliktedir. Bu nedenle yapılacak değerlendirmelerin bir yanı eksik kalacak olmakla birlikte Taberî'nin özgün bir düşünce ve usul sistemine sahip mutlak müçtehit olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir.

---

[75] Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik", s. 17-51. Okuyucu, Şâfiîlik ile Zâhirîlik arasındaki ilişkiyi söyle izah eder: "Şâfiî'nin *er-Risâle*'de teorisini kurduğu zâhirî mananın önceliği anlayışı, ikinci yüzyıl ve sonrasında kendisini göstermiş olan diğer yorum hareketlerine karşı ciddi eleştiriler getirmekteydi. Bu anlayış, Ehl-i Hadis muhitlerinde farklı seviyelerde makes buldu ve dar anlamıyla lafızcılığı savunma noktasına gelen Dâvud b. Ali'nin de ilham kaynağı oldu." (Okuyucu, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci" s. 281-282)

[76] Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, s. 86. Kendisi ile Mayıs 2020'de yapılan yazışmalarda David Vishanoff, bu hususta net olarak bir şey söylemenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Bu noktada müfessirin fikri gelişimine katkı sunan isimlerin çeşitliliğine dikkat çeken Vishanoff, ayrıca, usul düşüncesi ile ilgili olarak Melchert'in yaklaşımını esas aldığını, bu kronolojiye göre ise Taberî'nin yaşadığı dönemde mezheplerin usullerinin ortaya konmamış olduğunu, dolayısıyla Taberî'yi bir yere konumlandırmanın zor olacağını ifade etmiştir.

[77] Taberî'nin Dâvûd ez-Zâhirî ile ilişkisi bir hayli ilgi çekicidir. Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali el-İsfahânî'nin derslerine devam ederek, ondan hadis alan Taberî, hocasıyla gerçekleştirdiği ilmi bir tartışma esnasında Dâvûd ez-Zâhirî'nin talebelerinden birinin yoğun tepkisine maruz kalır. Talebenin ağır sözleri üzerine toplantıyı terk eder ve bir daha Dâvûd'un derslerine katılmaz. Bununla da yetinmeyerek Zâhirîler aleyhine *Kitâbü'r-red alâ zi'l-esfâr* adını taşıyan bir eser yazmaya başlar, yüz varak kadar yazdıktan sonra hocasının vefatını haber alır ve kitabın yazımını bırakır. Ancak karşı taraf kendisine reddiye yazmaktan geri durmaz. Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu ve talebesi Muhammed (ö. 297/910) Taberî aleyhine *Kitâbü'l-intisâr min Muhammed b. Cerîr et-Taberî* adlı bir kitap kaleme alır (Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 39, s. 314-318). Taberî'nin baba-oğul zahirilerle ilişkisi hakkında daha ayrıntılı açıklama için bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. 6 s. 2460-2461.

[78] Taberî'nin ilmi seyahatleri ve hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Zuhaylî, *İmâm et-Taberî*, s. 37-45; Hûfî, *et-Taberî*, s. 33-41.

[79] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1, s. 3-135.

Cessâs'ın ait olduğu fıkhî geleneğin tespiti Taberî'ye nazaran daha kolay olacaktır. Zira onun önemli Hanefî usulcülerden biri olduğu tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açıktır. Bununla birlikte Taberî'den farklı olarak onun usul eserinin bugün elimizde bulunuyor olması fıkıh usulü yazımında etkin olan mütekellimîn-fukaha ayrımında Cessâs'ın konumu üzerinde durmayı gerektirir. Bu doğrultuda mütekellimîn-fukaha ayrımı hakkında söz söyleyen çalışmalar başta olmak üzere muhtelif eserler tetkik edildiğinde Cessâs'ın her iki yazım türü ile de ilişkilendirildiği görülür. Bunlardan en önemlisi *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* "Lafız" maddesi yazarı Tahsin Görgün'ün ifadeleridir. O mütekellimîn yöntemine göre telif edilen usul kitaplarında tasnifin temel kaynağının *Fusûl* olduğuna dikkat çekerek bu eserin "günümüze ulaşan usul kitapları arasında mütekellimîn metoduna göre telif edilmiş usul eserlerinin ilki olarak kabul edilebileceğini" belirtir.[80] Hacer Yetkin ise Cessâs'ın tasnifini mütekelimîn usulcülerin tasnifine benzetir: "Bu haliyle *Fusûl*, sonraki mütekellimîn usûl eserlerinde olduğu gibi, lafız bahislerini kavram çiftleri halinde incelemiş ve bütüncül bir elfaz taksimi sunmamıştır."[81] Buna karşılık Bedir'in "yeni usul eserleri" olarak nitelediği modern dönem fıkıh usulü eserlerinin çoğunda Cessâs'ın fukaha metodunun ilk/önemli temsilcisi olarak değerlendirildiği görülür.[82] Yine *Fusûl*'un ele alındığı "Usûlü'l-fıkh" maddesinde, yazar Soner Duman eseri "Hanefî/fukaha metoduna göre yazılmış fıkıh usulüne dair kitaplar arasında günümüze ulaşan ilk eserdir"[83] şeklinde tanımlayarak kitabın fukaha metoduna göre yazılmış olduğuna işaret eder. Adem Yığın'ın da Cessâs'ı, bu metodun ilk temsilcisi olarak konumlandırdığı görülür.[84]

Cessâs'ın *Fusûl*'de esas aldığı yöntem hakkındaki görüşlere dair pek çok örnek zikredilebilir. Ancak konunun ne denli ihtilaflı olduğunu göstermesi açısından bu örnekler yeterli olacaktır. Söz konusu ihtilafın kaynağında mütekellimîn-fukaha ayrımının mahiyetine dair tartışmaların

[80] Tahsin Görgün, "Lafız: Fıkıh Usûlü" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, c. 27, s. 44.
[81] Yetkin, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri", s. 140.
[82] Muhammed Ebû Zehre, Kerhî'yi de dahil ederek fukaha metodu ile yazılan eserler hakkında şöyle söyler: "İşte bu ikinci yol, "Hanefilerin Usûlü" diye de adlandırılır. Bu usule göre yazılan en eski eser, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin *Usul* kitabıdır. Bundan daha geniş ve mufassalı, el-Cassâs diye bilinen Ebu Bekr Râzî'nin usul kitabıdır." (Ebû Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi,* s. 32). Benzer görüşler için bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz*, s. 19; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s. 39.
[83] Soner Duman, "Usûlü'l-fıkh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42, s.218.
[84] Adem Yığın, "Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri", (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

yer aldığı düşünülebilir.[85] Zira -örneğin- fukahanın Hanefilerden ibaret olduğunu düşünen bir kimsenin Cessâs'ı fukaha metodunun ilk temsilcilerinden olarak görmesi tabiîdir. Yine mütekellimîn-fukaha ayrımını müellifin temayülü üzerinden yapan bir kimsenin Cessâs'ın kelamcı yönünü ön plana çıkararak mütekellimînden kabul etmesi olağandır. Benzer şekilde ayrımda füruu esas alma kriterine dayanan birinin Cessâs'ın fürua vurgusundan hareketle onu fukaha sayması mümkündür.[86]

Bu aktarılanlar Cessâs'ı tanımak açısından önemli olmasının yanı sıra müellifin elfaz taksimi ve kavramlara yüklediği anlama dair yapılacak değerlendirmelerin daha sağlıklı bir zemine oturması açısından da dikkate değerdir. Zira bu tür değerlendirmeler onun lafızları taksiminde iki yöntemden biri ile uyumlu olacağı fikrini akla getirir. Halbuki *Fusûl'*ün elfaz bahislerini işleyişi itibariyle mütekellimîn ya da fukaha metodları ile ilişkilendirilemeyeceği açıktır. Zamansal önceliği çerçevesinde değerlendirilebilecek özgün bir işleyiş tarzına sahip olan Cessâs, *âmm, nass, mücmel, kendisiyle hâs murad edilen âmm lafız, tahsis, delîlü'l-hitap, hakikat mecaz, muhkem müteşâbih, beyan, emir* gibi muhtelif konuları tasnife tabi tutmaksızın ele alır.[87] *Fusûl* incelendiğinde müellifin konuları iç içe ele aldığı, bir meseleyi başlı başına ele alıp tüketmediği, yer yer önceki bahislere geri döndüğü görülür. Bilhassa umum konusu sair bahislerin merkezinde yer alır. Eserin baş tarafından bir kısmının kayıp olmasının yol açtığı

[85] Bu tartışmalar hakkında tezin birinci bölümündeki "Fıkıh Usulü Yazımında Ekoller ve Lafızların Taksimi Meslelesi" başlığına bakılabilir.

[86] Örneğin fukahada füruun esas oluşunu ön plana çıkaran Ebû Süleyman'ın, Cessâs'ın aslında *Fusûl*'ü *Ahkâm*'ın (ki bu ilişkide füruu oluşturur) daha iyi anlaşılabilmesi gayesi ile yazmasından hareketle, bu durumu bir tür füruu öncelemek olarak değerlendirdiği nakledilir (Adem Yığın, "Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri", s. 19-22).

[87] İltaş, Cessâs'ın izahlarından hareketle lafızların taksimine dair şöyle mukadder bir tasnif sunar:

A. Beyana ihtiyaç duymayan hitap
1. Vaz' yoluyla delalet: (Emir, nehiy, am, hâs)
2. Tevkifin anlamından sadece bir anlama ihtimali olan bir delaletin çıkartılması (işaretin delaleti)
3. Delalet yoluyla delalet
    a. Delaleti geçerli olan: Delilü'l-hitâb (fahve'n -nass)
    b. Delaleti geçersiz olan: Hükmü'l-mahsus bi'z-zikr

B. Beyana ihtiyaç duyan hitap: Mücmel
1. Lafzın kapalı oluşundan kaynaklanan mücmellik
    a. Lafzın haddizatında kapalı olmasından kaynaklanan mücmellik
    b. Lafzın şer'i bir anlam için konulmasından kaynaklanan mücmellik: Şer'i isimler
    c. Lafzın birden fazla anlam için konulmasından kaynaklanan mücmellik: Müşterek isimler
2. Mücmelliği gerektiren bir lafız ya da delaletin eklenmesinden kaynaklanan mücmellik
    a. Âmm lafza meçhul bir istisna ya da şartın bitişmesinden kaynaklanan mücmellik
    b. Lafzın konulduğu anlamın bir kısmı için kullanılmasından kaynaklanan mücmellik

(İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 416).

dezavantajdan ötürü Cessâs'ın sistemli bir yapı önerip önermediğini tespit etmek güçtür. Bu dağınık yapı müellifin çoğunlukla mütekellimînin yaklaşımı ile ilişkilendirilmesine yol açmıştır.[88] Bununla birlikte Cessâs'ın Hanefî halef ve selefleri ile olan güçlü bağı onun mütekellimîn olarak değerlendirilmesi noktasında aceleci davranmamayı gerektirir.

Netice itibariyle mütekellimîn fukaha ayrımındaki belirsizlik, ayrımın ortaya çıkışı ve Cessâs'ın yaşadığı dönem arasındaki kronolojik dizilim, tasnifinin fukaha tasnifinden ziyade mütekellimînin tasnifine yakın olması, müellifin Kerhî'den etkilenip Debûsî üzerinde güçlü bir etki bırakmış olmasıyla Hanefî doktrinindeki yerini ispatlaması gibi genel ve özel nitelikli nedenler onun mütekellimînden mi fukahadan mı olduğu hususunda tevakkuf etmeyi gerektirir.[89] Bu konuda genellemeci bir sonuca varmanın imkan dahilinde olmadığı kabulüyle birlikte tezde Cessâs'ın meselelere yaklaşımı yer yer mütekellimîn ve fukaha usulcülerin yaklaşımı ile mukayese edilecektir.

Teze katkısı açısından üzerinde durulması gereken bir diğer mesele Cessâs-İmam Şâfiî ilişkisidir. Hem *Fusûl* hem *Ahkâm* tetkik edildiğinde Cessâs'ın çoğu zaman İmam Şâfiî'ye ve onun ortaya koymuş olduğu usul anlayışına cevap verme eğiliminde olduğu görülür.[90] İslam hukuk tarihi göz önünde bulundurulduğunda bu cevap vermenin karşılıklı olduğunu düşünmek mümkündür. Zira İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi yazımı ile ilgili aktarılanlar onun Hanefî rey birikimine bir cevap niteliği taşıdığı yönündedir. Söz gelimi Bilal Aybakan, *Risâle*'nin yazımı ile ilgili şunları aktarır: "Şâfiî, çoğunluğunu Mekke'de geçirdiği 184-195 (800-810) arası dönemde, *Şeybânî'nin telifatı üzerinden ehl-i rey anlayışıyla derin bir hesaplaşma* içindedir. Bu süreçte bir yandan usul, diğer yandan füru eksenli çalışmalarını yürütmektedir. Zira Şâfiî,

[88] Tahsin Görgün, "Lafız: Fıkıh Usûlü" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27, s.44; Yetkin, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri", s. 140. *Fusûl*'deki yapıya en fazla Basrî'nin *Mu'temed*'inin benzediği ifade edilir (Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 91). Hatta Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve sonrasındaki tasnif ve işleyiş farklılığı, bu isimlerin *Mu'temed*'i görmemiş ya da göz ardı etmiş olmaları ile ilişkilendirilmiştir (Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları" Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 13). *Mu'temed*'i görmeseler de *Fusûl*'ü gördükleri açık olan bu isimlerin, söz konusu eserleri görüp görmemiş olmalarının geliştirdikleri tasnif biçimi üzerinde bir etkisinin olmadığını düşündürür.

[89] Bu hususta benzer bir yaklaşımı Bedir'de görmek mümkündür. O, kelâmın fıkıh usulünün bir uzantısı olması gerektiğine dair anlayışın Cessâs'ın *Fusûl*'ünde güçlü bir karşılığının olduğuna dikkat çekerek onun mütekellimîn olarak nitelenmesinin mümkün olacağını; bununla birlikte Hanefî literatürdeki otoritesi ve Debûsî'ye sebkati nedeniyle Cessâs'ın yöntemi hususunda yapılacak herhangi bir değerlendirmenin anakronik olacağını ifade eder (Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 89-91).

[90] Cessâs'ın Şâfiî'ye cevap sadedinde zikrettiği kısımlara örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 401-402; c. 2 s. 10-19; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 372-372; c. 3 s. 56-60 vd.

rakip çevrenin üretmiş olduğu füru birikimine denk bir doktrin ortaya koymadan sadece teorik düzlemde yapılacak eleştirilerin pek fazla bir değerinin olmayacağının bilincindedir; tabiatıyla bu dönemde, onun, mezheb-i kadim olarak adlandırılan fıkhını oluşturmakla meşgul olduğu söylenebilir. Şâfiî, bir taraftan mezheb-i kadiminin ana gövdesini oluşturan füru fıkhı üretirken diğer yandan da *rakip anlayışın teorik yaklaşımlarına cevap teşkil edecek eserler de üretmeye çalışmıştır.*"[91] Bu çabanın en önemli ürünlerinden biri de *er-Risâle*'dir. Bu nedenle, Şâfiî'nin *er-Risale*'de ortaya koymuş olduğu sistem "Doğu Akdeniz kültürünün metotlarıyla dini anlamlandırmaya çalışan ehl-i reye karşı üretilmiş entelektüel bir antitez" olarak nitelenmiştir.[92] Bu tez-antitez ağından oluşan ilişki biçimi Cessâs'ın anlaşılması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.[93] Bu öneme binaen onunla ilgili yapılacak değerlendirilmelerde Şâfiî-Cessâs ilişkisi mümkün mertebe göz önünde bulundurulacaktır.

Literatürdeki bu tartışmanın yanı sıra Taberî ve Cessâs'ı konu edinmeleri itibariyle tezle yakından ilişkili başka birtakım çalışmayı da zikretmek gerekir. Tezin müfessirlerle ilgili literatür alanı çerçevesinde değinilmesi gereken ilk grup Taberî'nin fıkhî görüşlerini ve Cerîriyye mezhebini konu edinen müstakil çalışmalardır. Bunlar arasında Abdülazîz b. Saîd el-Hallâf'ın "Fıkhu'l-imâm İbn Cerîr et-Taberî fi'l-ibâdât"ı[94]; Ali b. Mansûr Âli Atıyye'nin, "el-Mezhebu'l-Cerîrî: Usûluhû ve melâmihuhû"[95] başlıklı eseri; Ali Yüksek'in "İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi" adlı çalışması doktora düzeyinde hazırlanmış tez çalışmalarıdır. Ertuğrul Boynukalın'ın *İbn Cerîr et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi*[96] başlıklı çalışması da Türkçe literatürde Taberî'nin fıkhı merkezinde yapılan çalışmalardan biri olarak tezahür eder. Taberî ile ilgili geniş kapsamlı bir çalışmanın ürünü olan *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât (I-II)* içerisinde de Taberî'nin fıkıhçılığına yer ayrılmıştır.[97]

---

[91] Bilal Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 126-127.

[92] Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyan Anlayışına Yönelik Eleştrileri", s. 1091.

[93] İmam Şâfiî ve Cessâs'ın usul eserlerinin biçim, içerik ve metot gibi muhtelif açılardan karşılaştırıldığı örnek bir çalışma için bk. Ahmet Temel, "The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣūl al-Fiqh Between al-Shāfi'ī and al-Jaṣṣāṣ During The 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries" (*Doktora Tezi*, University of California Religious Studies Santa Barbara, 2014), s. 72-99.

[94] Abdülazîz b. Saîd el-Hallâf, "Fıkhu'l-imâm İbn Cerîr et-Taberî fi'l-ibâdât" (*Doktora Tezi*, Câmiatü ümmü'l-Kurâ, 1405/1985).

[95] Ali b. Mansûr Âli Atıyye, "el-Mezhebü'l-Cerîrî usûluhû ve melâmihuhû" (*Doktora Tezi*, Câmiatü ümmü'l-Kurâ, ts.).

[96] Ertuğrul Boynukalın, *İbn Cerîr et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

[97] Muhammed Tevfîk Ebû Ali, Meryem Berâ (ed.), *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât*, Beyrut: Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmî, 1422/2001.

Bunlardan Muhammed Desûkî'nin "el-Cânibu'l-Fıkhî fî Tefsîri't-Taberî" başlıklı yazısı *Câmi'u'l-beyân*'ı merkeze alması açısından önemlidir.[98]

Bir diğer grup ise *Fusûl* ve *Ahkâm* çerçevesinde Cessâs üzerine yapılan çalışmalardır. Bu çerçevede zikre değer ilk çalışma Tayyip Nacar'ın "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti" adlı yüksek lisans tezidir.[99] Bir giriş ve tek bölümden oluşan bu özgün tasnifli çalışmada yazar, öncelikle giriş bölümünde Cessâs hakkında genel bilgiler verir ve İslam hukuk geleneğinde birbirine oldukça yakın anlamlarda kullanılan asıl ve kaide terimleri üzerinde durur. Ardından ana bölüm diye nitelediği kısımda Cessâs'ın usulünü mercek altına alarak *Fusûl*'den çıkarılabilecek asılların tespitine yönelir. Yazarın burada *Fusûl*'ün tasnifini takip ederek ilerlediği görülür. Cessâs'ın lafızlar ve beyana dair açıklamaları üzerinden de asıl tespitinde bulunan bu tez, yer yer istifade edilen çalışmalardan biri olmuştur. Eser, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada metot çağrışımı yapan birtakım ilkelere işaret eden asıllardan söz etmesi itibariyle dikkate değerdir.

Cessâs hakkında yapılan çalışmalardan tefsire yönelik olanlar arasında zikredilmesi gereken ilk eser, Mevlüt Güngör'ün "Cessâs ve Fıkhî Tefsiri"[100] başlıklı doktora tezidir. Türkçe literatürde oldukça eski bir yere sahip bu çalışmada Güngör, öncelikle fıkhî tefsir geleneği hakkında bilgi verir; ardından müfessiri ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı mercek altına alır. Bu çalışmada doğrudan elfaz bahislerine tahsis edilen bir bölüme rastlanmaz. Yazar, tefsirin "Usul-ü Fıkıh Yönü" başlığı altında içtihat, şer'u men kablenâ, kıyas gibi hususlara temas eder. Güngör'ün rey başlığı altında bu konunun yanı sıra müfessirin fıkhî yönü, kelami yönü, lügat yönü, sarf nahiv yönü, belagat yönü gibi alt başlıklar açmış olması tefsirden hareketle bir şablon oluşturmayıp şablondan hareketle tefsiri incelediğini gösterir.

Benzer şekilde *Ahkâm* üzerine yapılan çalışmalardan Mustafa Hocaoğlu'nun tezi müfessiri hem usul açısından incelemesi hem de bunu mukayeseli olarak yapması nedeniyle kayda değer çalışmalar arasında yer bulur. "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs,

[98] Muhammed Desûkî "el-Cânibu'l-Fıkhî fî Tefsîri't-Taberî", *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât*, Muhammed Tevfîk Ebû Ali, Meryem Berâ (ed.), Beyrut: Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmî, 1422/2001, c. 1 s. 66-126.

[99] Tayyip Nacar, "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti", (*Yüksek Lisans Tezi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

[100] Mevlüt Güngör, "Cessâs ve Fıkhî Tefsiri" (*Doktora Tezi* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1981.)

Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri"[101] başlığını taşıyan bu çalışmada yazar, tezin kapsamına giren muhkem-müteşâbih, müşkil gibi pek çok konuya temas eder. Cessâs'ı mukayeseli olarak ele alan başka çalışmalar da vardır. Bunlardan Zeynep Soyarslan'ın "Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örnekliğinde İki Hanefî Ahkam Tefsirinin Mukayesesi"[102] adlı tezi Cessâs'ı selefi ile kıyaslarken; Fatih Sarıgül'ün, "Ahkâm Âyetlerine Verilen Mâna Bakımından Cassâs ve Elmalı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezi daha farklı bir ilgili ile modern dönemde kaleme alınan bir tefsirle *Ahkâmü'l-Kur'ân'*ı mukayese eder.

Oldukça geniş bu zemine sahip "Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örnekliğinde Analitik Bir Çalışma" başlıklı bu tez, bir yönüyle burada anılan çalışmaların hepsiyle ilgili olmakla birlikte, bu ilgilerin tamamını bir çatı altında toplaması itibariyle diğerlerinden ayrışır. Bu noktada çalışmayı ilgili literatür içerisinde özgün kılan belli başlı bazı hususlara temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle bu çalışma, Kur'ân'ı anlamada bir yöntem olarak delalet ve elfaz bahislerinden nasıl yararlanıldığının tespit edilmesini amaçlar. Literatürdeki diğer eserler arasında doğrudan bu gaye ile kaleme alınmış bir çalışma yer almaz. Bir şekilde bu konuya temas edenler ise bütüncül bir perspektif sunacak nitelikte değildir. Bu çalışmada, delalet bahislerini en geniş biçimde ele alan fukaha taksimi esas alınarak bu yapıda yer alan her bir bahis Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması açısından incelenecektir.

Tezin bir diğer özgün değeri ise araştırmanın hedefleri arasında fıkıh usulü tefsir ilişkisine projeksiyon tutma gayesinin yer almasıdır. Değerlendirmelerde görüldüğü üzere, bu konuyu doğrudan yahut dolaylı olarak ele alan pek çok çalışma bulunmaktadır. Tezin bu çalışmalardan farkı, bu ilişkiyi vakıa üzerinden sorgulayacak olmasıdır. Başka bir deyişle bu tez, tefsir ve fıkıh usulü metinlerini merkeze aldığı için daha somut verilerden hareket edecektir. Bu noktada çalışmaya bütün eserleri yahut bütün meseleleri kuşatmama eleştrisi gelebilir. Ancak, fıkıh usulü tefsir ilişkisinin bu araştırmanın ana gayesi değil dolaylı hedeflerinden biri olduğu unutulmamalıdır. Tez bu ilişkiye yalnızca delalet ve elfaz bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve

[101] Mustafa Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri", (*Doktora Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).
[102] Zeynep Soyarslan, "Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örnekliğinde İki Hanefî Ahkam Tefsirinin Mukayesesi" (*Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

yorumlamada kullanımı açısından bakar. Dolayısıyla başvurulan kaynakların vakıayı tanımlama açısından yeterli olacağı düşünülmektedir.

Son olarak tez, sınırları ve yöntemi itibariyle de diğer çalışmalardan farklıdır. Oldukça geniş kapsamlı bu konunun incelenmesi, pratiğin görüleceği tefsir metinlerini merkeze alarak yapılmıştır. Delalet ve elfaz konusunun çoğunlukla usul eserleri çerçevesinde ele alındığı ve genellikle mesele merkezli incelendiği görülür. Tefsir metinleri ise bu konuya en yakın şekilde ahkâmü'l-Kur'ân türünü temsil etmesi, usul açısından değerlendirilmesi yahut fıkhî yönleri ile incelenir. Tez, delalet ve elfaz bahislerini tefsir metinleri merkezinde ele alması açısından diğerlerinden farklıdır. Ayrıca bunu olabilecek en erken metinler üzerinden gerçekleştirmesi de tezi önemli kılar. Taberî ve Cessâs'ın tefsirleri, türlerinin en erken ve olgun örnekleridir. Bu erken olma hali teşekkül evresine bakış imkânı sağlaması yanında kavramların oturmuş olmaması açısından bir dezavantaj da oluşturmaktadır. Bu dezavantaj, delalet ve elfaz bahislerini en sistematik biçimde ele alan versiyon olan fukaha taksimini hareket noktası edinerek bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Böylece ilk bakışta anakronizim sakıncası çağrıştırabilecek bu yöntem kavramların değişimi, ayetlerin değerlendirilmesindeki faklılıklar gibi noktalarda mukayese imkanı sağladığından bir avantaja dönüşmüştür.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada bir yöntem olarak delalet ve elfaz bahislerinden nasıl yararlanıldığını tespit gayesiyle; *Câmi'u'l-beyân* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerini merkeze alarak yapılan bu çalışma teorik ve pratik olmak üzere iki boyutlu olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın teorik kısmı lafız, delalet, delalet bahisleri gibi kavramların açıklanmasını; delalet bahislerinin ele alınmasında etkisi görülen fıkıh usulünde ekoller meselesinin hatırlatılmasını ve en önemlisi delalet ve elfaz bahislerinin fıkıh usulü tefsir ilişkisi bakımından tetkikini konu edinir. Bu kısım, teorik çerçeveyi eksik bırakmayacak ölçüde mümkün olduğunca kısa tutularak "Klasik Anlama Yöntemlerinin Ortak Zemini Olarak Delalet ve Elfaz Bahisleri" başlığıyla tezde birinci bölüm olarak konumlandırılmıştır.

Araştırmanın pratik boyutu ise *Câmi'u'l-beyân* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın (*Fusûl* ile birlikte) merkezde, temel fıkıh usulü kaynaklarının çeperde yer aldığı bir tetkik şeklinde tasarlanmıştır. Bu doğrultuda öncelikle delalet bahisleri belli başlı gruplara ayrılmıştır. Bu ayrımda ana hatları itibariyle, Hanefilerin tasnifi olarak ortaya çıkan ve bugün mezhep ayrımı gözetmeksizin pek

çok kişi tarafından kabul gören fukaha taksimi esas alınarak dört ana başlık belirlenmiştir: Açıklık kapalılık bakımından lafızların sınıflandırılması, lafzın manaya delalet yolları, lafızların kapsam esaslı tasnifi ve lafızların kullanım esaslı tasnifi.[103]

Ayrıntıları birinci bölümde ele alınacak olan fıkıh usulü yazımındaki iki temel metodun şemsiyesi altında iki tasnif türünün var olduğundan söz edilebilir: Fukaha taksimi ve mütekellimîn taksimi. Bunlardan birincisi lafızlar ve delaletlerine dair meseleleri dört ana başlık altında toplarken ikincisi lafızları çoğunlukla kavram çiftleri halinde münferit meseleler olarak işler. Mütekellimînce kaleme alınan eserlerde lafızların taksiminin daha bireysel olduğu dikkat çeker.[104] Fukaha taksimi ise ayrıntılı ve sistematik yapısı ile daha çok kabul görmüş, elfaz tartışmalarına büyük ölçüde hâkim olmuştur. Mevcut taksimin bu otoritesi gereği tezin planı hazırlanırken bu ayrıma riayet edilmiştir.

Bu noktada delalet ve elfaz bahisleri çerçevesinde ele alınan bahislerin birbiriyle oldukça ilişkili konular olduğunu hatırlatmak yararlı olacaktır. Hanefî-fukaha perspektifi her ne kadar ilgili hususları belli başlıklar altında toplamış olsa da bu başlıkların izole kümeler olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Başka bir deyişle söz konusu taksim doğrusal değil sarmal bir yapı arz eder. Dört başlığın her biri alt birimleri itibariyle birbiriyle yakından ilişkilidir. Söz gelimi taksimde kapsam bakımından lafızları teşkil eden umum, husus, müşterek gibi meseleler, açıklık kapalılık bakımından lafızların alt birimi olan nass, zahir, mücmel gibi kavramlarla yakından ilişkilidir. Şöyle ki âmm lafız çoğunlukla zahir kabul edilmiş, nass olup olamayacağı tartışılmış, zaman zaman mücmelle bir değerlendirilmiştir. Benzer şekilde müşterek lafız icmale yol açan en önemli sebeplerden biri olarak görülmüştür. Yine zahir ve nass lafızlar, tahsise muhtemel olmalarıyla müfesser ve muhkemden ayrılmıştır. Dolayısıyla dörtlü yapıyı oluşturan unsurun hiçbiri bir diğerinden ayrı düşünülemez.[105]

---

[103] Yaygın olan, taksimin ana unsurlarının kapsam (vaz‘), açıklık-kapalılık (delalet), kullanım ve delalet yolları şeklinde sıralamasıdır. Ancak, genel yapısı korunmakla birlikte farklı sıralamaların da tercih edildiği görülür. Tezde Sadrüşşeria, Zekiyyüddin Şa‘bân gibi isimlerden ilhamla ana başlıkların yeriyle oynanmış ve bu sıralama ortaya konmuştur (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-tenkîh* (Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh* içinde).- Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts, c. 1 s. 232-242; Zekiyyüddin Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*, İbrahim Kafi Dönmez (çev.) Ankara: TDV Yayınları, 2011, s. 312-415).

[104] İltaş, konuyla ilgili eserinde on sekiz isimden muhtelif tasnif biçimleri zikreder. Bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011. 407-419.

[105] Mütekellimînin serbest tutumunun bu geçişkenlik açısından daha sağlıklı bir tasavvur oluşturduğu düşünülebilir.

Fukaha menhecinin dörtlü tasnifini esas alarak belirlenen bu dört başlık tezde ikişerli gruplar halinde ele alınacaktır. Öncelikle "Manaya Delaleti Bakımından Lafızların Taksimi ve Delalet Yolları" başlıklı ikinci bölümde açıklık kapalılık bakımından lafızların sınıflandırılması üzerinde durulacak; bu bağlamda öncelikle fukaha taksiminin sunduğu perspektifle konunun nasıl ele alındığı tetkik edilecektir. Ardından Taberî ve Cessâs'ın tefsirlerdeki kullanımı esas alınarak zahir, nass, müfesser, muhkem, müteşâbih, mücmel ve beyan kavramları üzerinde durulacaktır. Burada ele alınacak kavramlar belirlenirken fukaha menhecinin taksimi olduğu gibi alınmamış, tefsirlerin içerikleri ve tefsirler hakkında yapılan değerlendirmeler göz önünde bulundurularak yeni bir gruplandırma yapılmıştır. Bu gruplama doğrultusunda tezde öncelikle açık lafızlardan zahir, nass ve müfesser kavramları, Taberî ve Cessâs'ın bu kavramlara yükledikleri anlamlar, söz konusu kavramları hangi gaye ile ne şekilde istihdam ettiği gibi sorular çerçevesinde ele alınacaktır. Ardından aynı çerçevede muhkem ve müteşabih, Kur'ânî temelleri ve müfessirlerin ele alış biçimi gözetilerek, kavram çifti halinde işlenecek; kapalı lafız türlerinden biri olan mücmel literatürdeki müteallakı beyan mefhumu ile birlikte incelenecektir.

Bu noktada müfessirlerin yaşadığı dönemin, fukaha ve mütekellimîn ayrımlarının tezahüründen önce olduğu unutulmamalıdır.[106] Bu ilk başta anakronik bir tutum gibi algılanabilirse de burada hedeflenen şeylerden birisi sistemleşme öncesinin soruşturulması olduğundan terimlerin istikrar bulduğu zemin, hareket noktası kabul edilerek geriye doğru bir okuma gerçekleştirilecektir. Bu okuma biçiminde dikkat çekilecek bir diğer nokta tezde makîs aleyh olarak belirlenen ismin Cessâs olduğudur. Taberî'nin kronolojik önceliğine rağmen tezin ikinci ve üçüncü kısmında büyük ölçüde Cessâs'ın tutumu önce ele alınacaktır. Bunun birkaç gerekçesinden biri *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın bu çalışmada özel nitelikli tefsiri temsil ediyor olmasıdır. Yine bu noktada *Fusûl*'ün mevcudiyeti, Hanefî olmak cihetiyle Cessâs'ın fukaha menhecini temsil edenlerin selefi konumunda olması gibi durumlar Cessâs'ın öncelenmesinin nedenleri arasında sayılabilir. İkinci bölümün ikinci başlığı altında ise delalet şekilleri ve mefhumun delaleti meselesi üzerinde durulacaktır. Mahiyeti itibariyle oldukça geniş bu konu, diğer başlıklar kadar derinlikli tetkik edilmeyecek taksimin bir ayağını boş bırakmamak gayesiyle bazı temel meseleleri çerçevesinde ana örnekleriyle kısaca ele alınacaktır.

[106] Ebû Zeyd ed-Debûsî ile ortaya çıkan bu tasnif Pezdevî ile son halini almıştır (Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimi" s. 12-13; Sarıbaş, "Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas" s. 1). Dolayısıyla taksimin Taberî ve Cessâs'tan bir asır sonra hicri beşinci yüzyılda istikrar bulduğu söylenebilir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise lafızların kapsam ve kullanım esaslı taksimi üzerinde durulacaktır. Bu bölüm, İslami ilimler geleneğinde lafızlar çerçevesinde en çok tartışılan meselelerin ele alındığı bölüm olacaktır. Özellikle kapsam bakımından lafızlar etrafında şekillenen birinci başlıkta âmm ve hâs lafızlar, iştirak olgusu, tahsis, mutlak mukayyet ve emir nehiy gibi meseleler ele alınacak; konunun panoraması çıkarıldıktan sonra Taberî ve Cessâs'ın tutumları tetkik edilecektir. Burada da ilk bölüme benzer şekilde müfessirlerin bu olgulara nasıl yaklaştığı, söz konusu kavramları ne şekilde kullandığı, bu kavramlardan yararlanırken hangi gayeyi gözettiği, bunların gelenekteki diğer yaklaşımlarla ilişkisinin neler olduğu gibi sorulara yanıt aranacaktır. Yine hakikat mecaz ve sarih kinayenin yer alacağı ikinci başlıkta da benzer bir yol izlenecektir. Bu üçüncü bölüm, metin içerisinde geriye atıf imkânı tanıyacağından delalet ve elfaz bahisleri arasındaki geçişli yapıya sıkça işaret edilecek bir bölüm olarak tasarlanmıştır.

Câmi'u'l-beyân, *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl fi'l-usûl*'ün yanı sıra pek çok fıkıh usulü ve tefsir usulü eseri araştırmaya kaynaklık eder. Fukaha taksimi tezde hareket noktası olarak belirlendiğinden temel kaynakların tespitinde Hanefî-fukaha menheciyle yazılmış eserlere ağırlık verilmiştir. Bununla birlikte mütekellimîn eserleri belirlenirken bu yöntem içerisindeki çeşitlilik gözetilmiş; Şiî, Mu'tezilî, Şâfiî, Hanbelî vb. pek çok geleneği temsil edecek isimlerin eserleri araştırmanın kaynaklarına dahil edilmiştir. Tezde sıkça temas edilecek başlıca fıkıh usulü eserlerini kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*; İbn Fûrek (ö. 406/1015), *el-Hudûd fi'l-usul*; Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1045), *Kitâbü'l-mu'temed fî usûlü'l-fikh*; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), *el'Udde fi'l-usûl*; Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068), *el'Udde fi'l-usûl*; Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*; İmâmü'l-haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*; Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl)*; Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü's-Serahsî*; Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavatıu'l-edille fi'l-usûl*; Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ fi'l-usûl*; Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*; Abülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûlü'l-Pezdevî)*; Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Mirkâtü'l-vüsûl*; Büyük Haydar Efendi (ö. 1903), *Usul-ı Fıkıh Dersleri*, Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956), *'İlmü usûli'l-fikh*; Ömer Nasûhî Bilmen (ö. 1971), *Hukukı İslamiyye ve ıstılahat-ı*

fıkhiyye Kamusu; Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*; Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*.

Tefsir usulü literatürü içerisinde esas teşkil eden ulûmu'l-Kur'ân kitapları ve mukaddimeler araştırmanın bir diğer temel kaynaklarını oluşturur. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı; Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddime'*si; Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l*-Kur'ân'ı; Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*'i; Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'ı*, İbn Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ı ve Hâlid Abdurrrahman el-Akk'ın *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh* adlı çalışması tezin tefsir usulü kaynakları olarak belirlenmiştir.

Bu temel kaynakların yanı sıra araştırmada, literatür değerlendirmesi kısmında zikredilen pek çok çalışmadan istifade edilmiştir. Araştırmanın bu ikincil kaynakları içerisinde bilhassa Edîb Sâlih'in *et-Tefsîrü'n-nusûs*'u; Davut İltaş'ın *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* çalışması; Cüneyd Asım Köksal ve Adem Yığın'ın yüksek lisans tezleri ve Bilal Aybakan'ın "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım" adlı makalesi delalet ve elfaz bahislerinin anlaşılması noktasında çokça istifade edilen çalışmalar olarak öne çıkar. Bu noktada *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'n*de yer alan elfaz ve delalete dair pek çok ansiklopedi maddesini de anmak gerekir. Bilhassa Tahsin Görgün, Ferhat Koca ve İbrahim Kâfi Dönmez tarafından kaleme alınan maddeler araştırmanın zemininin oluşturulmasında oldukça önemli bir yere sahiptir.

Bu kısımda tezin yazımı ile ilgili birkaç hususa temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki usul, ayet, delalet, zahir[107] gibi sık tekrar eden kelimelerin çoğu Türk Dil Kurumu'na uygun biçimde şapkasız olarak tercih edilmiştir. Yazımında tereddüt edilen kelimelerde çoğunlukla TDK esas alınmış, burada bulanamaması halinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* müelliflerinin kullanım biçimi örnek alınmıştır. Şahıs isimleri, vefat tarihleri, kitap ve yer adları hususunda da büyük ölçüde ansiklopedinin kullanımından hareket edilmiştir. Ancak transkripsiyon harflerinin kullanımı tercih edilmemiş; apostrof, ters apostrof

[107] Bir fikir akımı ve mezhep olarak Zâhirîlik'tan bahsederken şapka tercih edilmiştir.

ve şapka dışında bir imla unsurundan yararlanılmamıştır. Ayrıca tire kullanımı da minimum düzeyde tutulmuş, çokça tekrar edilen umum husus, mutlak mukayyed, hakikat mecaz gibi kavram çiftleri, aralarında tire işareti olmaksızın yazılmıştır. Aynı doğrultuda lâm-ı tarifin kullanımı da asgari seviyede tutulmuş kısa kullanımlarda şahıs isimlerinde "el-" ibaresi kullanılmamıştır (Ebû Bekir el-Cessâs ve Cessâs gibi). Kitap isimlerinde ise metin içi-dipnot ayrımına gidilerek lâm-ı tarifsiz ve lâm-ı tarifli olmak üzere iki farklı kullanım tercih edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK ANLAMA YÖNTEMLERİNİN ORTAK ZEMİNİ OLARAK DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİ

Lafızlar ve delaletleri, İslam düşünce geleneği içerisinde Arap dili, mantık ve fıkıh usulü gibi muhtelif ilimlerin iştigal alanında yer alan ortak konulardandır. Mantık ilmi içerisinde tasavvurât (kavramlar) konusuna hazırlık mahiyetinde ele alınan bu meseleler, Arap dilinde belagat ilminin bir alt dalı olarak beyanın, fıkıh usulü ilminde ise istidlal alanının konusu olarak tezahür eder.[108] Kur'ân ve hadislere dayalı bir din inşası sunan İslami ilimlerin temel uğraş alanını oluşturan dini metinler, lafız ve delaletlere dair araştırmaların hedefinde yer alır. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri etrafında şekillenen tefsir ilminin de bu meselelerden bigâne kalması düşünülemez.

Tefsir ilmini merkeze alarak yapılan bu çalışmada lafız ve delalet bahisleri olarak şöhret bulan bu meselelerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada nasıl bir fonksiyon icra ettiği, ne tür bir perspektif sunduğu sorularına yanıt aranacaktır. İslam ilim tarihinin önde gelen isimlerinden Taberî ve Cessâs'ın tefsirleri üzerinden yapılacak bu soruşturma, meselenin pratik zemini üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak öncesinde, araştırmacıya "şu anda buradasınız" niteliğinde bir tür çerçeve çizmesi adına, üzerinde durulması gereken bazı hususlar vardır. Araştırmanın teorik zeminini teşkil eden bu hususlar, "Lafız, Delalet ve Delalet Bahisleri", "Fıkıh Usulünde Ekoller ve Lafızların Taksimi Meselesi" ve "Fıkıh Usulü-Tefsir İlişkisi Bakımından Delalet ve Elfaz Bahisleri" başlıkları altında işbu birinci bölümde ele alınacaktır.

Bir tür kavramsal artalan olarak tasarlanan birinci başlıkta lafız, delalet ve anlam terimlerine değinilecek, delalet bahisleri olarak nitelenen meselelerin neler olduğu tespit edilecektir. Bir sonraki başlıkta bu konunun tamamlayıcısı niteliğinde lafızların taksimi üzerinde durulacaktır. Daha önce de işaret edildiği gibi çalışmanın *dini metinleri anlamada usul* temeli üzerine bina edilmiş olması, delalet bahislerinin fıkıh usulü çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

[108] Erdem ve Deliçay, "Mantık, Belagat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet" *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, Cilt 2, Sayı 1, 2002, s. 171.

Lafızların taksimi meselesi fıkıh usulü yazımında öne çıkan ekollerle yakından ilişkili olduğundan fukaha ve mütekellimîn menheçleri ve bu ayrımın mahiyeti üzerinde durulacaktır. Bölümün üçüncü başlığı altında delalet bahisleri üzerinden fıkıh usulü ve tefsir ilişkisi soruşturulacak, Kur'ân metnini anlamada bu bahislerin durduğu yere bakış imkânı elde edilecektir.

I. LAFIZ, DELALET VE DELALET BAHİSLERİ

Arap dili, mantık ve usul ortak paydasında yer alan delalet ve elfaz bahisleri üzerine oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Her üç ilim dalı için ayrı ayrı muhtelif çalışmalara konu olan bu bahisler çerçevesinde yer alan kavramlara dair genel ve özel nitelikli hatırı sayılır miktarda çalışmanın yapıldığı görülür.[109] Kavramlarla ilgili ayrıntılar bu kaynaklara havale edilerek sırasıyla lafız, mana ve delaletin ıstılahtaki karşılıklarına bakılacaktır. İlgili terimlerin tanımlanması, delalet ve türlerinin açıklanması, tezin "delalet bahisleri" terkibi ile ifade etmek istediği ufkun belirginleşmesi açısından oldukça önemlidir.

Üzerinde durulması gereken ilk terim olarak *lafız*, "insanın ağzından çıkan hakiki yahut hükmi, mevzû' yahut mühmel, müfret yahut mürekkep her türlü söz"[110] olarak tanımlanır. Bu durumda tek bir kelime (müfret), cümle (mürekkep) veya eksiltili cümleyi karşılayan lafız; insanın ağzından çıkan anlamlı anlamsız her türlü söz olarak kabul edilmektedir.[111] Dilin yapı taşları olan lafızlar, anlamın odak noktasını oluştururken önerme ve akıl yürütmelerin de temelinde yer alırlar. Dolayısıyla önermelerin ve bu önermelerden hareketle doğru kıyasların kurulabilmesi için de lafızların delalet ettikleri manaların bilinmesi zorunludur.[112]

Lafızların çoğu belirli bir manayı işaret etmek üzere vazedilmiştir. Dolayısıyla *anlam* çalışmanın ikinci önemli kavramını teşkil eder. "Lafızla kastedilen şey" tanımıyla öne çıkan anlam, lafızla gösterilen *zihni suretler* olarak görülür.[113] Seyit Şerif Cürcânî, anlamın mana ve

[109] Bu çerçevede kaleme alınan örnek çalışmalar için bk. "Araştırmanın Amacı ve Hedefleri" başlığı 25-31. dipnotlar.
[110] Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (nşr.), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, c. 2 s. 1411.
[111] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, İbrahim el-Ebyârî (nşr.), Kahire: Dârü'r-reyyân li'ttürâs, 1403, s. 247; Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018, s. 66-67.
[112] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 28-29.
[113] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 285; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2 s. 1600.

mefhum olarak farklı vechelerinin olduğuna dikkat çeker. Müellifin "me'ânî", maddesinde yer verdiği bu açıklamalara göre *mana* anlamın mütekellim boyutunu oluştururken *mefhum* muhatap boyutunu oluşturur. Bir başka deyişle lafzın manası konuşanın zihnindeki içeriği ifade ederken, mefhumu muhataptaki karşılığını ifade eder.[114]

Üçüncü ve son kavram olarak *delalet*; sözlükte "yol göstermek, rehberlik etmek, işaret etmek, simgelemek, kılavuzluk yapmak, götürmek, anlamını taşımak, ispat etmek, sağlamlaştırmak ve güçlendirmek ve sözün gösterdiği anlam" gibi karşılıklara sahiptir. Dil, mantık ve usul disiplinleri arasında ortak bir terim olarak *delalet*; "bir şeyin bilinmesinin, diğer bir şeyin bilinmesini gerektirecek durumda bulunmasıdır" şeklinde tarif edilmiştir.[115] İlgili araştırmalarda delalet kavramının, "zihinde bir bilginin oluşmasını ifade eden epistemolojik bir içerikle" kullanıldığına dikkat çekilir. Buna göre delaletin usul, mantık ve Arap dilinin kilit kavramlarından birini teşkil etmesi onun bu epistemolojik bir içeriğe sahip olma özelliğinden kaynaklanır.[116]

Literatürde delalet lafız dışı (gayr-ı lafzî) ve lafza bağlı (lafzî) olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar da kendi içlerinde akli, vaz'î ve tabii olmak üzere üç türlüdür. Akli delalette gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki doğrudan akıl yoluyla kurulur, bu durumda muvazaanın bir etkisi olmaz. Tabii delalette ise bir takım biyolojik yahut fizyolojik emarelere binaen gösteren ile gösterilen arasında bir ilişki kurulur. Vaz'î delalette dâll (delalet eden) ile medlûl (delalet edilen) arasında diğer iki delalet türünde olduğu gibi akli veya doğal bir ilinti kurulamaz. Uzlaşı (muvâza'a) ile ortaya çıkan vaz'î delalet, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir.[117] Böylelikle lafzî ve gayr-ı lafzî olmak üzere toplamda altı delalet türünden bahsedilmektedir. Bu ayrımın belirleyicisi dâll ile medlûl arasındaki ilişkidir. Fıkıh usulü kapsamında ele alınan

[114] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 281.
[115] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 139; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1 s. 787.
[116] Erdem ve Deliçay, "Mantık, Belagat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet" s. 172.
[117] Bünyamin Aydın, "Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-", (*Doktora Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 12-13.

delalet bahisleri bu altı türden lafzî- vaz'î delaletle ilişkilendirilmiştir.[118] Bu açıdan araştırmaya konu olan delalet özel anlamıyla lafzî-vaz'î delalettir.[119]

Fıkıh usulünün, lafzî-vaz'î delaletle olan bu ilgisi ilmin temel uğraş alanının şer'î hitap olması dolayısıyladır. Kur'ân ve sünnet hitabının lafızları üzerinden gerçekleştirilen istinbat ameliyesi fıkıh usulü alimlerini bu meseleler üzerine eğilmeye sevk etmiştir. Bu kapsamda lafızların açık ve kapalı olma durumları, umum husus, emir nehiy, hakikat mecaz, mantûk ve mefhumun delaleti (lafzın manaya delalet yolları) gibi konular fıkıh usulü ilmi içerisinde "delalet ve elfaz bahisleri" araştırma alanına dahil olmuştur.

Fıkıh usulü eserleri incelendiğinde, müelliflerin bu hususları sistematik bir biçimde ele aldığı görülür. Elfaz taksimi olarak bilinen bu sistem bir sonraki başlık altında müstakil olarak ele alınacaktır. Ancak öncesinde delalet ve elfaz bahislerinin fıkıh usulündeki işlevine de ışık tutacak bir tartışmaya değinmek gerekir. Hitabın delaletinin mana mı hüküm mü olduğu şeklindeki bu tartışmada lafzın delalet ettiği şey olarak medlûlünün ne olduğu konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Bir kısım usulcü sözün delalet ettiği şeyin mana olduğunu söylerken diğer bir kısmı doğrudan hüküm olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak usulcülerin geneli nazar-ı dikkate alındığında medlûlün evvel emirde mana olduğu, daha özel anlamda ise hükmü karşıladığını söylemek mümkündür.[120] Sava Paşa'nın da işaret ettiği üzere lafzın delalet ettiği mananın bir neticesi olarak hükmün meydana geldiği kabul edilebilir.[121]

Tezin oturduğu zeminin belirginleşmesi açısından bu ilişkiler ağında hüküm istinbatının nerede durduğunun tespiti önemlidir. Zira pratik değeri yanında hüküm istinbatı anlam, delalet ve yorum ilişkileri ağında bir anlam araştırması olarak epistemolojik bir değer de taşımaktadır. Bu durumda haddizatında hükmün de bir anlam kategorisi olarak değerlendirilebileceği açıktır. Araştırma kapsamında delalet bahislerinin nassı anlamadaki işlevinden söz ederken, hüküm

[118] İltaş, klasik mantıkta lafzî-vaz'î delaletin mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla olmak üzere üç türü bulunmasına karşılık, usulcülerinin, bir takım tasnif farklarıyla beraber, lafzî delaletin mantûk, mefhum ve makul olmak üzere üç türlü olduğundan söz ettiklerine dikkat çeker. Klasik mantıktaki delalet türleri ile fıkıh usulündeki delalet türleri arasındaki bu ayrıma dikkat çeken yazar, bunun yanı sıra "mantıkçılarca yapılan delalet tarif ve tasniflerinin fıkıh usulünde hemen hemen aynen benimsenmiştir" yargısının ancak Gazâlî sonrası için doğru kabul edilebileceğini vurgular (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 128-129).

[119] Hz. Peygamber'in fiillerinin de delil teşkil etmesi gayr-ı lafzî delaletin de bir yönüyle fıkıh usulcülerinin ilgi alanına girdiği şeklinde değerlendirilmiştir (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 131).

[120] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 85-86.

[121] Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, c. 2 s. 313.

istinbatının anlam açılımında rol aldığı kabulünden hareket edilecektir. Öte yandan araştırmanın doğası gereği çoğunlukla ahkâm ayetleri üzerinde çalışılacağından hükümden azade bir anlamdan bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Fıkıh usulü ilmi içerisinde delalet ve elfaz bahisleri temelde iki şekilde ele alınır. Delil ve delilden hüküm çıkarma şeklinde özetleyebileceğimiz bu iki farklı yaklaşımdan birincisine göre mesele daha çok delil ve bilhassa Kitâb çerçevesinde ele alınırken; ikincisinde *turuku istinbâti'l-ahkâm an masâdirihâ, turuku istinbâti'l-ahkâm ve kavâiduh* gibi başlıklar altında delilden hüküm çıkarma yolları kapsamında ele alınmıştır. Bu ikinci eğilimin Gazâlî sonrası onun özgün tasnifinin etkisiyle ortaya çıktığı düşünülmektedir.[122] Gazâlî, *Müstasfâ*'yı *semere, müsmir, istismâr* ve *müstesmir* şeklinde isimlendirdiği dört kutup üzerine inşa eder. Buna göre semere hükmü, müsmir hükme götürecek delili, istismâr delillerden hüküm çıkarma faaliyetini, müstesmir ise bu faaliyeti gerçekleştiren kişiyi konu edinir.[123] Müellif istismar bölümünde, öncelikle "manzum siyga ile istidlal" başlığıyla, dillerin menşei, örfî ve şer'î isimler, hakikat ve mecaz gibi hazırlayıcı mahiyette birtakım meselelere değinerek mücmel ve mübeyyen, zahir ve müevvel, emir ve nehiy, umum ve husus konularını ele alır. Ardından lafızların fehva ve işaret yönünden delaleti, lafızlar ve makulünden kıyas yoluyla hüküm çıkarma gibi konulara yer verir.[124]

Modern dönemde kaleme alınan eserlerde bu perspektife yakın tasnifler görebilmek mümkündür. Söz gelimi Vehbe Zuhaylî, *Vecîz*'de hüküm, delil, delillerden hüküm çıkarma yöntem ve kuralları, içtihat ve taklit ana başlıklarını izler. Delillerden hüküm çıkarma yöntem ve kuralları başlığı altında lisana dair usul kaideleri olarak lafzın manaya vaz'ı (hâss, mutlak mukayyed, emir, nehiy, âm, müşterek), bir manada kullanımı itibariyle lafız (hakikat, mecaz, sarih, kinaye), lafzın manaya delaleti (zahir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih), lafzın manaya delalet yolları (işare, ibare, delale, iktiza, mefhûmü'l-muhâlefe) konuları üzerinde durur.[125]

[122] Bu minvalde bir değerlendirme için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 28-29.
[123] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Hamza bin Züheyir Hafız (nşr), Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
[124] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 2-747. Gazâlî'nin dördüncü delil olarak akıl ve istishâba yer verip kıyasla ilgili teorik tartışmaları istismar bölümünde ele almış olması dikkat çekicidir.
[125] Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Dımeşk: Dârü'l-fikr, 1999, s. 277-377.

Cessâs'ı, delalet bahislerine delil bağlamında yer verenler arasında zikreden İltaş, içerdiği konular çerçevesinde *Fusûl*'ün yapısını şöyle özetler: "1. Kitap (âmm, hâs, zahir, nas, mücmel, delilü'l-hitab, hakikat, mecaz, muhkem, müteşâbih, beyan, emir, nehiy, nesih) 2. Öncekilerin şeriatı 3. Haberler 4. Hz. Peygamber'in fiilleri 5. Hazr ve ibâha 6. İcma 7. Sahabeyi taklit 8. Kıyas ve istihsan 9. Müçtehit ve hata-isabet meselesi"[126] Mevcut matbu nüshada bu dokuz kısma göre bir bölümlendirme yapılmamıştır, ancak eserin işlediği ana konuları böyle tasnif etmek mümkündür.[127] Bu açıdan bakıldığında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin de delalet bahislerini delil kapsamında gördüğü söylenebilir. Özellikle Pezdevî'nin eserinde bu durum oldukça açıktır. O şeriatın dört aslından ilki olarak Kitâb'ı tanımlamak suretiyle konuya girer ve "şer'î hükümlerin bilinmesi nazım ve mananın bilinmesine bağlıdır diyerek ilgili bahisleri sıralar.[128] Gazâlî sonrasında da delalet ve elfaz bahislerini delil kapsamında ele alma eğiliminin devam ettiği görülür. Örneğin Molla Hüsrev, rüknü'l-evvel[129] olarak nitelediği Kitâb bölümünde "Kitap ve Sünnet Arasında Ortak Bahisler" başlığı altında hâs (emir-nehiy), âmm, müşterek, zahir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih, hakikat, mecaz, sarih, kinaye, ibarenin delaleti, işaretin delaleti, delaletin delaleti, iktizanın delaleti, mefhûmü'l-muhalâfe, beyan, tahsis ve nesih gibi meselelere yer verir.[130]

Fıkıh usulünde delalet bahislerinin yer alış keyfiyetiyle ilgili bu iki yaklaşım konunun iki farklı boyutuna işaret eder. Bunlardan birincisi daha önce de işaret edildiği üzere fıkıh usulcülerinin delalet ve elfaz bahislerine olan ilgisinin hüküm çıkarma cihetiyle olduğudur. Nitekim eserinde konuya yer veren Büyük Haydar Efendi bu hususu şu sözleri ile vurgular "Elfazın ta'dat edilen

[126] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 28.

[127] Mürteza Bedir de Fusûl'ün ele alınışındaki yapısal farklara işaret etmekle birlikte eserin edille-i erbaayı esas alan bir tarzda inşa edildiğine dikkat çeker (Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh", s. 39).

[128] Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Said Bekdaş (nşr.). Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2014, s. 95. Bedir, Pezdevî'nin bu açıdan bir ilk dolduğuna dikkat çekerek Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin eserlerinde delalet bahislerinin Kitâb'la (ve diğer bir delil olan sünnetle) olan ilgilisinin dolaylı yollarla olduğunu ifade eder (Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh" s. 48-49).

[129] Delil ve hükümler temeline bina eden eserin ilk kısmını oluşturan diğer rükünleri şöyle sıralamak mümkündür: Sünnete mahsus meseleler, icma ve kıyastır (Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, İlyâs Kablân (nşr), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012).

[130] Molla Hüsrev, *Mirkât*, s. 19-191. Semerkant usulcülerinden Alaeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzân*'ı ve modern dönem eserlerinden Büyük Haydar Efendi ve Sava Paşa'nın eserlerinin benzer bir yöntem izlediğini görebilmek mümkündür. Her üç isim de delalet bahislerini "Kitâb" başlığı altında ele alır (Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl,* Muhammed Zeki Abdilberr (nşr.) yy., 1404/1984, s. 77-418; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 19-287; Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd,* c. 2 s. 311-369).

vecihlerle taksimi onlardan ahkâm-ı şer‘iyye istinbatını teshil ve temin içindir.”[131] İlim erbabı gerek telif biçimleriyle gerek sarahaten bu bahislere ilginin hükme ulaşma maksadına mebni olduğuna dikkat çekmektedir. Bu gerçeği teslim etmekle birlikte anlamın hükme ulaşmada bir basamak teşkil ettiğini de[132] göz önünde bulundurarak fakihin delalet bahislerini nassı anlama ve yorumlamada istihdam ettiğini söylemek imkan dahilindedir.

Delalet bahislerinin daha ziyada şer‘î delillerin ilki olan Kitâb kapsamında ele alınması ise konunun bir diğer boyutunu oluşturur. Zira bu durum, lafızlar ve delaletle ilgili araştırmanın daha ziyade Kur’ân merkezli gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Fıkıh usulü eserleri incelendiğinde konuların çoğunlukla Kur’ân lafızları çerçevesinde işlendiği, örneklerin önemli bir kısmını ayetlerin oluşturduğu görülür. Bu da Kur’ân nassının anlaşılma ve yorumlanmasında delalet bahislerinin kullanımı noktasında hatırı sayılır bir veri sağlar ve tefsirlerle mukayese imkânı tanır. Fıkıh usulünün ayetleri anlamada söz konusu meselelerden yararlanması daha ziyade dil ciheti iledir ve bu bir tür nesnellik garantörü olarak görülür. Araştırmanın soruları itibarıyla oldukça önemli bu husus, fıkıh ve tefsir usulü ilişkisi bakımından delalet bahisleri başlığı altında ele alınacaktır.

II. FIKIH USULÜ YAZIMINDA EKOLLER VE LAFIZLARIN TAKSİMİ MESELESİ

Fıkıh usulü yazımında fukaha, mütekellimîn ve memzûc (karma) metot olmak üzere üç türlü yazım yönteminin olduğu görülür.[133] Fıkıh usulü yazımındaki bu metotların bilinmesi hem

[131] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 191.

[132] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 86.

[133] Bu yazım yöntemlerini konu edinen müstakil çalışmalar için bk. Mürteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi,* Cilt. 29 (2013), s. 83-88; İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması”. *Bilimname: Düşünce Platformu*, Cilt. 7, Sayı. 17 (2019) s. 65-95; Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sââtî’nin Nihâyetü’l-Vüsûl’ü Örneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, Cilt. 2, Sayı. 38 (2019) s. 689-724. Ayrımın kriteri, mahiyeti ve mensupları fıkıh usulü ilmi içerisinde muhtelif tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalara gereğince değinilecek olmakla birlikte ayrım hakkında bütüncül bir fikir sunması adına Aybakan’ın şu sözlerini aktarmak yerinde olacaktır: “Usul-i fıkıh literatürünün üretilmesi iki asır boyunca iki ana çizgide gelişme gösterir. Birincisi Şâfiîler'in ve Eş’arî kelamcıların başını çektiği ve Mu‘tezile’nin de iştirak ettiği çizgi, diğeri de Hanefîler’in izlediği çizgi. Birincilerin ürettiği eserlerde dedüktif bir akıl yürütme egemen olduğu için bu tarz yazıma *mütekellimîn* metodu denildi. Öte yandan ikinci çizgide eser verenler indüktif bir yöntem izledikleri için onların yazım tarzına da *fukaha* metodu adı verildi. Birinci tarz, Gazalî'nin *el-Müstasfa*’sında zirveye ulaşır. Diğer çizgi ise en iyi ürünlerinden biri olarak Serahsî’nin (483/1090) *el-Usul*'üne tanık olur. Hicri altıncı asırdan itibaren mezkûr iki metodu uzlaştıran yeni bir tarz ortaya çıkar. Bu karma/melez tarz, *memzûc metot* olarak literatüre geçer. Belirtilen her üç metotla da pek çok sayıda özgün ve kıymetli eser yazılır ve buna dair oldukça zengin bir literatür oluşur.” (Aybakan, “İslâm’da Dinî Bilginin Doğası”, s. 71).

delalet bahislerine yaklaşımdaki farklılıkları göstermesi hem de araştırmaya konu olan müfessirlerin değerlendirilmesine sunacağı katkı açısından oldukça önemlidir. İlim tarihimizde oldukça geriye götürülebilecek bu ayrımın temelinde fukaha-mütekellimîn ikilisi yer alır ve kabaca Hanefîler ve diğerleri şeklinde kabul görür.[134] Ayrımın üçüncü unsurunu oluşturan memzûc metot adından da anlaşılacağı üzere her iki yöntemi harmanlayan yaklaşım biçimi olarak tezahür eder. Dolayısıyla araştırma daha ziyade fukaha-mütekellimîn çifti üzerinden yürütülmüştür.

Fıkıh usulü tarihine yönelik araştırmalarda, bu ekol ayrımına esas teşkil eden kriterin ne olduğu tartışılmış, fukaha-mütekellimîn ayrımının alamet-i farikası ile ilgili iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisine göre "fukaha metodu takipçileri furua uygun, mezhep imamlarının görüşlerini esas alan, ilkeden sonuca değil, sonuçtan ilkeye giden bir tavır sergilerken mütekellimîn metodunu takip edenler ise daha nazarî, ilkeden sonuca giden, prensip merkezli bir yaklaşım" sergiler.[135] Esas itibariyle bu fikri eleştiren bir antitez niteliğinde olan ikinci yaklaşım Mürteza Bedir'in yaklaşımıdır. Bilhassa "mezhep imamlarının görüşlerini esas alma" ve "ilkeden hareket etme" kriterlerinin suniliğine dikkat çeken[136] Bedir, mütekellimîn-fukaha ayrımının farklı uzmanlıklara sahip müelliflerden kaynaklanan bir fark olduğuna işaret eder. Buna göre "mütekellimîn tarzını benimseyen müellifler, kelam disiplini içinde inşa edilmiş zihinlerinin akli istidlal yoluyla fıkıh usulü meselelerini işlerken fukaha, fıkıh mesleği içinde uzmanlaşmaktan kaynaklanan bir üslûpla meseleleri arz eder."[137] Söz konusu ayrımın temeline dair bir karmaşaya işaret eden bu probleme rağmen her iki yöntem arasında lafızlara

[134] Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* c. 1 s. 5-7; Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn,* Abdullah Muhammed Dervîş (nşr), Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004, s. 199-204.

[135] İbn Haldûn, *Mukaddim*e, c. 2, s. 199; Hudarî Bey, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır: el-Mektebetü't-ticareti'l-kübra, 1389/1969, s. 8; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü -Giriş-*, Hasan Karayiğit (nşr.), İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010, s. 42-46; Abdülvehhâb Hallâf*, İlmü Usûli'l-fıkh*, Kuveyt: ed-Dârü'l-Kuveytiyye, 1388/1968, s. 18-19; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh***,** s. 16-19; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması". Aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla beraber söz konusu müelliflerin ortak yaklaşımı bu şekilde özetlenebilir. Bunlardan İbn Haldûn, Seyyid Bey ve Abdülkerîm Zeydân gibi isimler fukaha metodunu fıkha uygun olmak bakımından öne çıkarırken, diğerlerinin adeta içtihat kapısını açacak bir anahtar olarak gördükleri mütekellimîn metodunu önemsedikleri görülür.

[136] Mürteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 83-88.

[137] Mürteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" s. 81.

yaklaşım hususunda bariz farklılıklar vardır.[138] Dolayısıyla ilgili tartışmanın ayrıntısı uzmanlarına bırakılarak her iki metodun lafızları nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

Çoğunluğunu Hanefilerin oluşturduğu fukaha yönteminde lafızların taksimi ile ilgili ilk sistematik yaklaşım Ebû Zeyd ed-Debûsî'de (ö. 430/1039) görülür. Müellif lafız türlerini birtakım ilişkilendirmeler üzere gruplandırmış, bu çerçevede yirmi kadar bahsi taksim etmiştir. *Takvîm'*de yaptığı taksimatlarda dört sayısını esas aldığı bilinen Debûsî, bu tavrını lafızların taksim edilmesinde de sürdürmüş ve *müsemmalarını kapsamaları açısından lafızlar, fakihler arasında kullanılan açıklık durumları farklı lafızlar, sözün kullanım şekilleri bakımından lafızlar* ve *kıyasla değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler* şeklinde dörtlü bir tasnif yapmıştır.[139] Bu ana başlıkların alt birimlerinin de çoğunlukla dört üzerine dizayn edildiği görülür. Bunun öncesinde bir de konuşmanın türleri adlı bir kısma rastlanır ki müellif burada ihbar, istihbar, emir ve nehiy konularına değinmiştir.[140]

Debûsî her iki yazım yöntemi açısından bu taksimi yapan ilk isim olarak değerlendirilmiştir.[141] Hanefî olması cihetiyle Debûsî'nin selefi olan[142] Cessâs'ın usulünde böyle bir sistemin varlığından söz etmek imkân dahilinde değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere müellif, söz konusu kavramların büyük çoğuna eserinde yer vermiştir. Ancak, tez boyunca da sık sık işaret edileceği üzere, kavramlara dair tanım ve anlamlar konusunda haleflerinden farklı tutum sergilediği görülür. Debûsî sonrasında Serahsî ve Pezdevî de ona benzer bir yol takip eder. Konuların işlenişi açısından nispi farklılıklar barındırdığı görülmekle birlikte her ikisinin de lafızları beyan, kapsam, kullanım ve keyfiyet şeklinde özetleyebileceğimiz dört başlık altında ele aldığı görülür. Önce lafızların türlerinden kısaca söz eden Pezdevî, daha sonra ayrıntılı

[138] Lafızların taksimi ile ilgili şekilsel farklılık yanında içerikle ilgili mesele bazında farklı tutumların sergilendiği görülür. İki yöntemin farklı taraflarda yer aldığı belli başlı tartışmaları şöyle sıralamak mümkündür: Müşterek lafzın iki manası birden kastedilebilir mi? Emir vücûb mu nedb mi ifade eder? Emir fevr için mi terahi için midir? Mutlak mukayyede hamledilebilir mi? Dilde kıyas imkân dahilinde midir? Delalet ve elfazla ilgili tartışmalı noktaların daha geniş bir listesi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 200; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması", s. 77-92.

[139] Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, Halil Muhyiddin el-Meys (nşr.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001, s. 94-160.

[140] Debûsî, *Takvîm*, s. 34.

[141] Yetkin, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri", s. 139.

[142] Zira Cessâs'ın mütekellimînden mi fukahadan mı olduğuna dair tespitin imkânı tartışmalıdır. Dolayısı ile bu halef-selef ilgisi her ikisinin de Hanefî olması cihetiyle ele alınacaktır.

biçimde bunların hükümleri üzerinde durur. Pezdevî, konuya daha sistematik bir boyut kazandırmış olmasından ötürü tasnife son halini veren kişi olarak kabul edilir.[143]

Fukaha menheci adı ile şöhret bulan bu yazım türünün ortaya koymuş olduğu taksimin dört ana başlığına yakından bakıldığında öncelikle lafızların kapsam bakımından türleri üzerinde durulduğu görülür.[144] Bu kısımda hâss, âmm, müşterek ve çoğunlukla müevvel lafız türüne yer verildiği dikkat çeker. İkincisi beyan (açıklık-kapalılık) bakımından lafızlardır[145] ve Hanefi usulündeki sekiz aşamalı açıklık-kapalılık hiyerarsişisini oluşturur: zahir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih. Usul eserlerinin çoğunda bu sekiz lafız, dördü açık ve dördü kapalı olacak şekilde alt birimlere ayrılır.[146] Kullanım ile ilgili olan üçüncü başlıkta ise hakikat, mecaz, sarih ve kinaye bulunmaktadır. En son keyfiyyet olarak ifade edebileceğimiz, lafzın manaya delaletinin hangi yollarla nasıl gerçekleştiğini gösteren kısım yer alır.[147] Bu kısımda nassın ibaresi, işareti, delaleti ve iktizası üzerinde durulur.

---

[143] Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimi" s. 12-13; Sarıbaş, "Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas" s. 1.

[144] Lafzın kapsam bakımından sınıflandığı bu kısım için "müsemmalarını kapsaması bakımından lafızlar", "müsemmaları içermesi bakımından hitabın siygasının isimleri", "siyga ve lügat bakımından nazmın vecihleri" gibi nitelemelerin yapıldığı görülür. Yine "vazolunduğu mana bakımından lafızlar" lafızlar başlığının yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir (Debûsî, *Takvîm,* s. 94; Serahsî, *Usûl,* s. 124; Pezdevî, *Usûl*, s. 95; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 28; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s. 311 vb.).

[145] Lafzın delaleti olarak da ele alındığı görülen bu kısım için "fakihler arasında kullanılan açıklık durumları farklı lafızlar (ve zıtları)" "lafzın zuhur ve hafa bakımından manaya delaleti" başlıklarının tercih edildiği görülür. Bu noktada Serahsî'nin tercihinin diğerlerinden farklı olduğu dikkat çeker. O bu kısım için "fakihlerin kullanımındaki lafızlar (ve zıtları)" isimlendirmesini tercih eder. Kullanımı bakımından lafızlar denildiğinde akla ilk gelen hakikat mecaz gibi lafzın mütekellim tarafından vaz'ında yahut vaz'ının dışında kullanılmasını ifade eden lafiz türleridir. Ancak Serahsî'nin burada istimalden kastı bu değildir. O mütekellimin kullanımını kastetmez; fakihler arasında kullanılan bir takım *ıstılah* anlamında bu isimlendirmeyi tercih eder ki dikkatli bakıldığında Debûsî'nin kullanımının da buna yakın olduğu görülür (Debûsî, *Takvîm*, 116-118; Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 163).

[146] Bu ayrım çoğunlukla, dört açık lafiz ve bunların zıttı olan dört kapalı lafiz şeklinde yapılmıştır (Debûsî, *Takvîm,* s. 118; Serahsî, *Usûl,* s. 163). Buna göre zahirin zıddı hafî, nassın zıddı müşkil, müfesserin zıddı mücmel, muhkemin zıddı müteşâbihtir. Taksimi ayrıntılandırma gayretine matuf bu ayrımda yer alan zıtlık kavramı üzerinde durmak gerekir. Zira bu kullanım, -özellikle kelimenin Türkçedeki kullanımı esas alındığında- birbirinin zıttı olarak konumlandırılan kavramlar arasında mahiyet açısından bir tezat olduğu izlenimini verir. Halbuki bu kavram çiftlerinin tam olarak birbirini nakzettiğinden söz etmek zordur. Söz konusu zıtlık daha ziyade terimlerin, açık ve kapalı olma dereceleri bakımından birbirinin mukabilinde yer almaları anlamındadır. Nitekim Pezdevî tekabül kelimesini tercih eder (Pezdevî, *Usûl*, s. 96). Abdülazîz el-Buhârî, onun tekabül kelimesini tercih etmesini tezattan daha geniş olması ile ilişkilendirir ki bunun kavram çiftleri arasındaki ilişkiyi daha doğru ifade ettiğini söylemek mümkündür (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 51-52). Hatta bir bütün olarak bu sekiz kavramın, zahirle başlayıp müteşâbihle biten bir açıklık kapalılık hiyerarşisi şeklinde tasavvur edilmesi mahiyetinin anlaşılması noktasında daha isabetli olacaktır.

[147] Bu bahisler için "kıyasla değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler" örneğinde olduğu gibi hükmü öne çıkaran isimlendirmelerin yanında "murada ve manalara vakıf olmanın vecihlerini bilmek" "lafız ve manaya vakıf olmak bakımından" şeklinde manayı öne çıkaran isimlendirmelerin tercih edildiği de dikkat çeker (Debûsî, *Usûl,* s. 130; Serahsî, *Usûl,* s. 236; Pezdevî, *Usûl,* s. 95; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 230; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s. 395).



Abdülazîz el-Buhârî bu sistematik yapıyı şöyle özetler:

> "Nazmın kendisi birinci kısımdır. Buna göre nazım bir tek medlûle delalet ederse *hâss*; şumûl yoluyla birçok medlûle delalet ederse *âmm*dır. Bedel yoluyla birini diğerlerine tercih etmeksizin birden fazla medlûle delalet etmesi halinde *müşterek*; tercih etme durumunda ise *müevvel* olur. Konuşanın beyanına raci olan ikinci kısımda kastedilen ya dinleyici için açıktır ya değildir. Kastedilen dinleyici için açık olup mütekellimin kasdına mukârin değilse bu *zahir*; mukârinse ve te'vil ve tahsis ihtimali varsa *nass* olur. Tevil ve tahsise ihtimali olmayıp neshi kabul ediyorsa *müfesser*, etmiyorsa *muhkem* olur. Taksimin üçüncü kısmı kullanıma yöneliktir. Söz ya kendi vazedildiği yerde kullanılır ki bu *hakikat*tir ya da vaz'ı dışında bir anlamda kullanılır ki bu *mecaz*dır. Kullanım sebebiyle kastedilen açıksa bu *sarih*, değilse *kinaye*dir. Dördüncü ve son kısım istismar kısmıdır ki lafızdan mana çıkarma yollarını ifade eder. İstismarda ya nazm ile yahut bir başka şey ile istidlal edilir. İstidlal nazımla olduğu taktirde, eğer nazım söz konusu anlamı/hükmü ortaya koymak için sevk edildiyse bu *ibare*dir, bunun için sevk edilmediyse *işaret*tir. Eğer nazımla istidlal edilmeden hüküm dilin kendisinden anlaşılıyorsa *delalet*; dilden değil de şeriatten anlaşılıyorsa *iktiza*dır. Dilin yahut şeriatin dayanak teşkil etmediği çıkarımlar ise fasittir."[148]

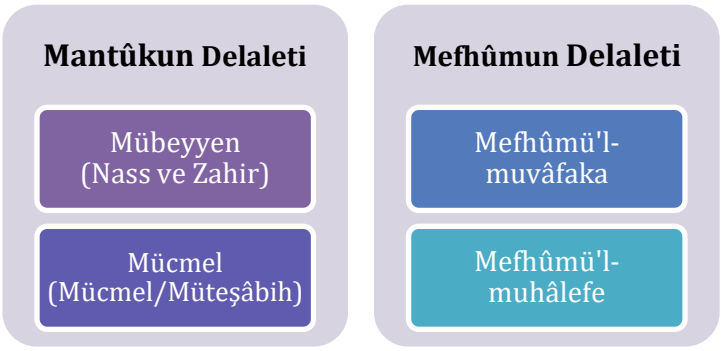
Görüldüğü üzere fukaha menhecinin sunmuş olduğu perspektifte lafızların her birinin kendine has alan ve tanımı vardır. Bu yapıda her bir lafız türü, adeta bir yapbozun parçaları şeklinde

[148] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 1 s. 28.

yerleşmiştir. Fukaha menhecinin bu sistematik ve ayrıntılı yapısına karşı mütekellimîn tasnifinin oldukça muğlak kaldığı söylenebilir. Özellikle kavramların sınırları oldukça belirsizdir. Çoğu zaman yakın kavramların birbirinin yerine yahut birbirini kapsayacak şekilde kullanıldığını görebilmektedir. Bilhassa nas, zahir, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramlarında bu belirsizlik daha belirgindir. Bu noktada çoğu zaman usulcüden usulcüye değişen tanımların ve hatta tasnif biçimlerinin olduğu görülür.[149] Mütekellimîn usulcülerden kabul edilen bazı isimlerin, usul eserlerinin başında tanımlara dair bölüm ayırmış olmaları durdukları zemini önceden belirlediklerini göstermesi açısından oldukça kıymetlidir.[150]

Genel geçerliğinden söz etmek mümkün olmamakla birlikte mütekellimîn metodunun elfaz taksimi olarak şöhret bulan bir tasnifin varlığından bahsedilebilir.[151] Çatısında mantûk ve mefhumun delaleti ayrımı yer alan bu tasnifte mantûk, mübeyyen ve mücmel olmak üzere ikiye ayrılır. Manaya delaleti açık yahut açıklanmış lafızlar için kullanılan mübeyyenin alt birimlerinde zahir ve nass yer alır. Gazâlî örnekliğinde de görüldüğü üzere umum husus konusu da mantûkun (manzumun) delaleti kapsamında kapsamında işlenir.[152] Lafzın kapalılığını ifade eden mücmel, bir çatı kavram olmakla birlikte müteşâbihin alt seviyesinde bir kapalılığı ifade etmek için de kullanılır. Bu yapı mütekellimîn perspektifi hakkında fikir vermesi açısından şimdilik yeterli olacaktır. Yeri geldikçe mütekellimîn usulcülerin yaklaşımlarına daha ayrıntılı atıflar yapılacaktır.

[149] Bu farklılıklar için *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı esere bakılabilir. İltaş, bu çalışmasında usulcülerin taksim biçimlerine ayrıntılı olarak yer vermiştir (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 407-419).
[150] İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* Ahmed Muhammed Şakir (nşr.), Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, ts, s. 35-51; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-'Udde fi'l-usûli'l-fıkh,* Ahmed b. Ali Seyrü'l-mübârekî (nşr.), Riyad, 1414/1993. 74-103; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl,* Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (nşr.), Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1989, s. 45-53 vb.
[151] Ali Bardakoğlu, "Delâlet: Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994; c. 9 s. 119-122; Aybakan, "İslam'da Dînî Bilginin Doğası", s. 76-77; İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 30-31.
[152] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 212.



Memzuc metot olarak bilinen üçüncü yöntemi takip eden eserlerde ise fukaha taksiminin benimsendiği dikkat çeker.[153] Benzer şekilde, çoğunlukla Hanefî olduğu bilinen tefsir usulü yazarlarının da bu ortak bahislere yer verirken söz konusu yapıya riayet ettikleri görülür. Örneğin meşhur Osmanlı müellifi Kâfiyeci (ö. 879/1474) *Teysîr*'inde "muhkem müteşâbih" başlığı altında usulcülerin terminolojisine atıfla sekiz katmanlı açıklık kapalılık hiyerarşisine yer verir. Müellifin zikrettiği örnekler de Hanefî klasiklerinde yer alan örneklerle büyük ölçüde aynıdır. Yine burada delalet ve delalet yollarından bahseden Kâfiyeci'nin fukaha menhecini esas aldığı görülür. Fukaha menhecinin etkisinin en açık şekilde görüldüğü bir diğer tefsir usulü eseri de İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ıdır. Süyûtî'nin *İtkân*'ını tamamlamak için yazıldığı bilinen bu eserin doksan altı ve yüz üçüncü nevleri arasında delalet bahisleri kavram çiftleri halinde incelenir: muhkem-müteşâbih, hâs-âmm, müşterek-müevvel, zahir-hafî, nass-müşkil, müfesser-mücmel, mantûk-mefhum, mutlak-mukayyed. Müellifin bu eşleştirmeleri yaparken büyük ölçüde fukaha perspektifini esas aldığı görülmektedir.[154]

---

[153] Bu metodun takipçileri olarak modern dönemde yazılan eserleri örnek verebiliriz söz gelimi kendisi bir Şâfiî olan Vehbe Zuhaylî usul eserlerinde lafızları bu yönteme göre verir (Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz,* s. 277-377). Yine Hanbelî-Selefî olarak görülen ve "lisana dair usul kaideleri" başlığıyla kaideler şeklinde konuya yer veren Hallâf'ın lafızlar tasavvurunda fukaha taksiminin etkisi açıkça görülür (Hallâf, *'İlmü usûli'l-fikh,* s. 140-196).

[154] İbn Akîle'nin, doksan beşinci nevde ahkâm ayetlerine yer vermesinin ardından delalet ve elfaz kapsamında değerlendirilebilecek bu meseleleri ele almış olması dikkat çekicidir (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 4 s. 324-513). Müellifin bu bahislerle ahkâm ayetlerinin yakın ilişkisini gözeterek böyle bir tasnif biçimi tercih ettiği düşünülebilir. Teze kaynaklık teşkil eden tahkikli neşrin dördüncü cildinin sonu ahkâm ayetlerine ayrılmış, beşinci ciltte ağırlıklı olarak delalet ve elfaza müteallik konular ele alınmıştır. Bir kaç nevi dışında hemen tamamı bu konulardan oluşan beşinci cildin içeriği şu şekildedir: 96. ve 103. nevler arasında 96. Nev: Muhkem Müteşâbih (s. 6-78), 97. Nev: Hâs ve Âmm (s. 80-114), 98. Nev: Müşterek Müevvel (s. 116-126) 99. Nev: Zahir ve Hafî (s.128-130), 100. Nev: Nass ve Müşkil (s.132-136), 101. Nev: Müfesser ve Mücmel (s. 138-160), 102. Nev: Mantûk ve Mefhum (s. 162-172); 103. Nev: Mutlak ve Mukayyed (s. 174-177); 109. Nev: Hakikat ve Mecaz (s. 434-456), 110. Nev: Sarih ve Kinaye (s. 458-464). 108. nev olan nâsih-mensuh (s. 268- 432) konusunun da bu meseleler arasında ele alınması konunun delalet ve elfazla yakın teması açısından bilinçli bir tercih olarak görülebilir (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 5 s. 6-464). Bu sıralamaya dahil olmasa da müellifin 116. nevde delalet ve elfaz meselesi olarak görülebilecek inşâ-haber konusunu ele aldığı görülür (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 6 s. 38-78.). Bu kapsamda ele aldığı emir nehiy konusu fıkıh usulü eserlerinde kimi zaman müstakil, kimi zaman hâssın bir alt birimi olarak işlenir.

Kâfiyeci ve İbn Akîle'nin tefsir usulü literatürünün başat aktörlerinden Süyûtî ile olan ilişkileri konu açısından dikkate değerdir. *İtkân* yahut *Tahbîr* incelendiğinde Süyûtî'nin hocasından farklı bir telif yöntemi izlediği dikkat çeker. Kendisinden sonra gelip onun eseri üzerinde bir çalışma yapan İbn Akîle ise *İtkân'*ı esas almasına rağmen bu eserde yer almayan bazı bahisleri Hanefi perspektifi ile kendi çalışmasına ekler. Bu durum, ilgili eserlerin şekillenmesinde fikri aidiyetlerin etkin olduğunu akla getirir. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğer isim ise Hâlid Abdurrahmân el-Akk'tır. *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh* adlı eseriyle yeni bir telif tarzı önerisinde bulunan Akk, "tefsire doğrudan veya dolaylı herhangi bir katkısı olmayan gereksiz usul kurallarını" tefsire dahil etmekle eleştirilmiştir.[155] Eser, özgün olarak nitelenebilecek bir telif tarzına[156] sahip olsa da lafza dair meselelerin fukaha perspektifinde ele alınması şeklindeki eğilim, Kâfiyeci ve İbn Akîle örneklerinde de görüldüğü gibi, daha geriye götürülebilir.

Fukaha menhecinin delalet ve lafızlara yönelik bu yaklaşımının yaygın etkisini terim sözlükleri ve ansiklopedi maddelerinde de görmek mümkündür. Söz gelimi fıkıh, tefsir, hadis gibi muhtelif ilimlerin ortak kavramlarından müşkil, bu tür eserlerde fıkıh usulü perspektifi ile ele alınarak Debûsî-Pezdevî çizgisine oldukça yakın tanımlanır.[157] Bu tür ortak kavramların fıkıh usulü perspektifinde değerlendirilmesi fukaha menhecinin lafızlar konusunda literatürde kurduğu otoriteyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu etkinliğine binaen fukaha menhecinin delalet bahislerine yaklaşım biçimi, araştırmada hareket noktası olarak esas alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikle fukaha perspektifiyle yazılan fıkıh usulü eserlerinin

[155] Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", s. 131. Arslan, tefsir usulünün fıkıh usulünden arındırılması önerisine dayanan çalışmasını Akk'ın eserini merkeze alarak yapar. Bu çalışma, Hâlid Abdurrahman'ın önerisine karşı bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Zira bütün bir gelenek içerisinde tefsir usulü fıkıh usulü ilişkisinin tespiti, çok sayıda eser çerçevesinde gerçekleştirilecek başka bir çalışmaya konu edinilecek niteliktedir.

[156] "Tefsir usulünü fıkıh usulüne yaklaştıran bir eser" olarak bilinen bu çalışmanın metin örgüsü incelendiğinde alışılagelmiş tefsir usulü yahut Kur'ân ilimleri kitaplarından farklı olduğu görülür. Bilhassa üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde bu durumu daha net olarak görmek mümkündür. Müellif, "Kur'ân nazmının delaletlerini açıklamada geçerli tefsir kaideleri" başlıklı üçüncü kısımda önce lafzın garip olması, teradüf olgusu, istiare teşbih, hakikat mecaz, sarih kinaye, fasıl ve vasıl konularını ele alır; muhkem müteşâbih, nâsih mensuh konularını işler, icaz konusuna değinir. Dördüncü bölümü "Kur'ân lafzının açık ve kapalı olma durumlarına göre tefsir kaideleri"; beşinci bölümü "Kur'ân lafızlarının kapsam bakımından hallerine göre tefsir kaideleri" olarak isimlendiren Akk, açık ve kapalı lafızları ele alırken lafzın hükme delalet yolları konusunu da işler. Bu kısımlarda yer alan açık ve kapalı lafızlarla delalet yollarına dair tasnifi ve umum-husus-müşterek ayrımı fukaha taksiminin esas alındığını düşündürür niteliktedir. (Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1986, s. 265-416). Bu yapısı itibarıyla eser, "müellifin müstakil bir tefsir usulü geliştirme projesinin bir ürünü olarak ortaya koyduğu", "aslında klasik ulûmü'l-Kur'ân kitaplarından derlenmiş bilgiler ile fıkıh usulündeki delalet bahislerinden özetlenmiş bilgilerinin son derece başarısız bir sentezinden ibaret" bir çalışma olarak değerlendirilmiştir (Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usulsüzlük Sorunu" s. 75).

[157] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 276; Tehânevî, *Keşşâf,* c. 2 s. 1551; Ferhat Koca, "Müşkil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. 32 s. 161-162.

açıklamaları örnek olarak zikredilen ayetler çerçevesinde incelenmiş, ardından geriye doğru gidilerek teze konu olan Cessâs ve Taberî'nin eserlerinde bu yaklaşımın izleri sürülmüştür. Tezin taslağı oluşturulurken de büyük ölçüde bu taksim esas alınmıştır.

III. FIKIH USULÜ-TEFSİR İLİŞKİSİ BAKIMINDAN DELALET VE ELFAZ BAHİSLERİ

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılan enstrümanlar olarak nitelenebilecek delalet ve elfaz bahisleri fıkıh usulü ilmi açısından olduğu gibi tefsir ilmi içerisinde de kendisine oldukça büyük önem atfedilen meseleler olarak tezahür eder. Bu haliyle delalet ve elfaz bahislerini fıkıh usulü ve tefsirin ortak paydası olarak değerlendirmek mümkündür. Zira fıkıh usulünde olduğu kadar tefsir usulü ilminde de bu meselelere himmet sarfedilmiş, oldukça zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Tahsin Görgün'ün kullanımıyla klasik anlama yöntemleri[158] olarak nitelenebilecek bu iki usulün konuya yaklaşımı birbiriyle olan ilişkileri açısından tetkike değerdir. İslam düşünce birikiminin bütünlük ve sürekliliği de göz önünde bulundurularak bu başlık altında, söz konusu ortak zeminin mahiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fıkıh usulü ve tefsir ilimleri içerisinde delalet bahisleri edille-i erbeaa ortak paydasında Kitâb'ın anlaşılması[159] noktasında ele alınır. Her ne kadar fıkıh usulü perspektifinde anlama

[158] Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları". Daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmada fıkıh usulünün nasların anlaşılması noktasında yöntemsel bir perspektif sunduğu kabulünden hareket edilmiştir. Ancak bu hususta farklı yaklaşım biçimlerinin olduğu göz ardı edilmemelidir. İlgili literatür tetkik edildiğinde fıkıh usulü ilminin bir yöntem önerisi oluşunun tartışmalı olduğu dikkat çeker. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa bir grup fıkıh usulünü geniş manada nasları yorumlamanın metodolojisi olarak telakki ederken (Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 21, 137; Mehmet Sadık Gür, "İmam Şâfiî'nin Tefsir Usulündeki Yeri" (*Yüksek Lisans Tezi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001; Köksal, "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimi", s. 6; Ark, "İslam Hukuk Metodolojisinde Manaya Delaletin Şekli Bakımından Lafızlar" s. 8.) başka bir grup fıkıh usulünün, kendisine başvurularak fıkıh ahkâmının üretildiği bir mekanizma/araç olmadığını vurgular (Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 83). Buna göre "fıkıh usulü mevcut nasları ilkten veya yeniden anlamanın metodu olarak değil, ilk nesillerce büyük ölçüde gerçekleştirilmiş bulunan bir anlamanın ve bununla oluşturulan dinî tecrübenin naslarla irtibatının gösterilmesi işlevini üstlenmiş, aynı zamanda sonraki nesillere de Kur'ân ibarelerinin anlamlarını ve Kur'ân'ın değerlerini belirleme ve bunları hayata aksettirme işlemini nasıl yerine getireceklerine dair bir yöntem göstermiştir." (Paçacı, "Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26 s. 398). Bu hususta geniş mülahazalar için bk. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulü Yapısı ve İşlevi"; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 161-177.

[159] Fıkıh usulünün Kur'ân başta olmak üzere dini metinlerle ilişkisinde metnin mi doktrinin mi esas olduğu noktasında bir endişe tezahür eder. Bu ilişkide metnin esas kabul edilmesinin gerekliliği bir tür ilke kararı mesabesindedir ve bu hususta yapılan değerlendirmelerde sıkça vurgulanır. Söz gelimi Birışık, tefsir-fıkıh ilişkisini ele alırken ayetlerin anlaşılması noktasında neyin merkeze alındığının önemli olduğu üzerinde durur ve iki ihtimalin varlığından söz eder: "Eğer merkeze ilk üç asır içerisinde oluşan fıkıh mezheplerinin genel kuralları alınıp Kur'ân ayetleri bu çerçevede yorumlanmaya çalışılmış; adeta

ameliyesinin hükme ulaşma gayesiyle gerçekleştiği söylenebilirse de şer'î naslardan hüküm çıkarmak için öncelikle mütekellimin ne kastettiğinin bilinmesi gerektiği açıktır. Nitekim hükmün esas olmakla birlikte mananın öncelikli olduğunu vurgulayan Sadrüşşeria, Kur'ân lafızlarında dair incelemenin lafızların mana ve hüküm ifade etmesi şeklinde iki temeli bulunduğuna işaretle durumu şöyle izah eder: "Asıl gaye hüküm ifade etmesi olmakla birlikte bu, mana ifade etmeye bağlıdır."[160]

Buraya kadar yapılan izahlar, fıkıh usulü ilmi içerisinde delalet bahislerinin birer anlama ve yorumlama enstrümanı olarak değerlendirildiği fikrini açıklığa kavuşturacak niteliktedir. Bu noktada ikinci adım gerekli mukayesenin sağlam zeminlerde yapılabilmesi adına tefsir ve usulünü mercek altına almaktır. Yer yer değinilmiş olsa da tefsir birikimi içerisinde bu meselelerin hangi vecihlerle, nasıl ve niçin ele alındığına yakından bakmak gerekir. Bu noktada bilhassa ulûmü'l-Kur'ân kitapları ve tefsir mukkaddimeleri tefsir usulünün meseleye bakışı hakkında fikir verici olacaktır. İlgili literatür incelendiğinde, öncelikle lafızlar konusunun bu tür eserlerde münferit meseleler halinde ve çoğu kez kavram çiftleri şeklinde ele alındığı görülür. Konuların işleniş biçimleri ve yoğunlukları noktasında bir standart yoktur; konuya değinen her ismin münferit bir tavır sergilediği rahatlıkla söylenebilir.[161] Fukaha menhecinde olduğu üzere tefsir usulü literatürünün tamamına yahut bir bölümüne maledilebilecek bir şablonun varlığından söz edilemez. Bu haliyle tefsir usulcülerinin delalet ve elfaz bahislerine yaklaşımı, mütekellimîn metodunun meseleleri ele alış biçimini hatırlatır niteliktedir.

Delalet ve elfaz bahislerini ele alış vecihleri itibariyle örnek kabilinden birkaç usul kitabı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Zamansal önceliği itibariyle evvela Hâris el-Muhâsibî'nin

---

Kur'ân, oluşturulmuş fıkıh kaidelerinin ve fıkhî sonuçların tasdik edicisi haline getirilmiş ise bu ilişkinin iyi gitmediğine hükmedebiliriz. Yok, eğer bu konularda objektif olunmuş ve Kur'ân nassı yorumlanırken kendi dinamikleri harekete geçirilmiş ve çıkan sonuç fıkhî meselenin çözümü için delil tutulmuş ise ilişki sağlıklı demektir." (Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi" Metodoloji meselesi, s. 99-100). Yazarın bu noktada metnin esas alınmasından yana olduğu açıktır. İtirazı kabil olmamakla birlikte bu esasiyetin imkânı tartışmalıdır. Zira fıkıh usulünün hukukun teşkilinde bir metot mu yoksa hukuku haklı çıkarmada bir alet mi olduğu sorununu gündeme getiren Vishanoff'un da dikkat çektiği üzere bu ikisini tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir. Nitekim "bazen metne uygun hukuk üretilir bazen metin hukuka uygun olarak yeniden yorumlanır bazen ikisi birlikte olur. Hukukî birtakım öncüllerin sağladığı uyanıklık olmadan metinleri okumak söz konusu olmadığı gibi, metinlerin sağladığı bin takım farkındalıklar olmaksızın hukukun üretildiğinden de söz edilemez." (David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, s. 10).

[160] Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, ts , c. 1 s. 52.

[161] Dolayısıyla bu eserlere toptancı bir bakış açısı ile yaklaşmak hatalı olacaktır.

(ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân'*ı zikredilebilir.[162] Mütekâmil bir tefsir usulü eseri olmamakla birlikte Kur'ân'ın anlaşılması üzerine teorik katkıları sebebiyle tefsir usulü literatürünün ilk örneklerdinden biri kabul edilen bu eserde müellif, elfaz bahislerinden muhkem müteşâbih ve bunlarla yakından ilişkili görülebilecek nâsih mensuh konuları[163] üzerinde durur. Muhâsîbî'nin muhkem müteşâbih konusuna giriş yaparken bu hususları *Allah'ın kitabını anlamaya girişmeden önce bilinmesi gereken şeyler* olarak nitelediği görülür. Buna göre muhkem müteşâbih ve nâsih mensuh Kur'ân'ın bilinmesi gereken kısımlarıdır ve bu kısımlar muhtelif şekillerde tezahür eder. Bu şekiller arasında âmm ve hâssı zikrederek umum husus meselesine açıkça temas eden müellif, "manası ancak sünnet ve icmâ yoluyla bilinenler ve ancak surenin devamı yahut benzer ayetler yardımı ile anlaşılanlar"dan söz ederek mücmel ve beyan meselesine telmihte bulunur.[164]

Literatürün oldukça erken örneklerinden biri olarak Râgıb'ın *Mukaddime'*si zikre değer bir diğer eserdir. Tefsir usulüne dair kurucu metin olarak nitelenen[165] bu eserde müellif, iştirak olgusu, açık ve kapalı lafızlar, haber, emir, beyan, hakikat mecaz, âmm hâs, müteşâbih gibi delalet ve elfaz çerçevesinde değerlendirilebilecek pek çok meseleyi ele alır.[166] Tefsir usulünün hacim-etkinlik itibariyle iki büyük eserinden biri olan *Burhân*'da da hemen hemen benzer konulara yer verilir. Zerkeşî, eserin otuz altıncı nevini muhkem müteşâbihe ayırmış, bir sonraki bölümde müteşâbihâttan sayılan sıfatlar konusunu ele almıştır. Hakikat mecaz, kinaye ve tariz konularına müstakil başlıklar ayıran müellif, Kur'ân'ın tefsir ve tevili bölümünde "Kur'ân'ın kendi başına açık olan ve açıklamaya muhtaç olan kısımları" başlığı altında mücmel ve beyana müteallik meselelere yer vermiştir. Haber, emir, nehiy ve inşâ konuları kelamın manasının kısımları başlığı altında incelemiş, delalet ve elfaz çerçevesinde değerlendirilebilecek pek çok meseleye Kur'ân'ın üslüpları kısmında yeniden değinmiştir. [167]

[162] Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, Hüseyin Kuvvetli (nşr). yy.: Dârü'l-fikr, 1971.
[163] Nesih meselesi beyan ve tahsis meseleleri ile yakından ilişkilisi sebebiyle elfaz ve delalet bahisleri ile dirsek teması halindedir.
[164] Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 325-326.
[165] Celalettin Divlekçi, "Mukaddime Tercümesine Dair" *Tefsîre Giriş: Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, s.13.
[166] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîre Giriş: Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, Celalettin Divlekci (nşr.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
[167] Zerkeşî, umum husus konusunun bir bölümünü hitabın kısımları başlığıyla ele alır. Burada yer verdiği otuz hitap türünün ilk dördünü kendisiyle umum kastedilen âmm, kendisiyle husus kastedilen hâs; kendisiyle umum kastedilen hâs, kendisiyle

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr* adlı eserinde mecaz, müşterek, muhkem müteşâbih, mücmel mübeyyen, kinaye tariz, umum üzerine kalan âmm, kendisi ile husus kastedilen mahsus, tahsis, müevvel, mefhum ve mutlak mukayyed konularını ele alır.[168] *Tahbîr*'den sonra kaleme aldığı *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'da daha sistematik bir yapı izleyerek bu bahisleri kavram çiftleri halinde işler: Muhkem ve müteşâbih, âmm ve hâs, mücmel ve mübeyyen, mutlak ve mukayyed, mantûk ve mefhum, hakikat mecaz, kinaye tariz, haber ve inşâ. Söz konusu sistematik yapı bilhassa umum ve husus meselesinin ele alınışında daha net görülür. İlk eserde umum üzerine kalan âmm, kendisi ile husus kastedilen mahsus, tahsis gibi ilgili konulara müstakil başlıklar açan müellif, *İtkân*'da bu meselelerin bir kısmını umum husus başlığı altında ele almış, bir kısmını da Zerkeşî'ye benzer biçimde hitabın vecihleri altında işlemiştir.[169]

Tefsir usulünün modern dönem ürünlerinde daha küçük hacimli eserlerin varlığı dikket çeker. Bu eserlerde çoğu zaman konular muhtasar olarak işlenmiş, birbirinden bağımsız nevler halinde değil belirli başlıklar altında toplanarak ele alınmıştır. Bu tutum delalet ve elfaz bahislerinin işlenişinde de yoğunluk ve sistematik farklılığına yol açmıştır. Söz gelimi *Mebâhis* sahibi Subhî Sâlih, muhkem müteşâbihi ulûmü'l-Kur'ân altında müstakil başlık olarak ele alırken; tefsir ve icaz bölümü altında Kur'ân'ın birbirini tefsir eden kısımları başlığıyla Kur'ân'ın mantûku ve mefhumu, Kur'ân'ın âmmı ve hâssı, mücmel ve mübeyyen, nass ve zahir konularına yer verir. Aynı bölümün icazü'l-Kur'ân kısmında ise mecaz ve kinaye üzerinde durur.[170]

Eserlerde meselelerin Kur'ân ilimleri üst başlığı altında ele alınması çokça karşılaşılan bir durumdur. Ancak bu tarzda genel geçer bir tutumun varlığından söz edilemez. Örneğin bu tarzı benimseyen isimlerden Şehhâte ve Cerrahoğlu'nun eserlerine bakıldığında sadece muhkem-müteşâbih konusunun ortak olduğu görülür. Bunun yanı sıra Şehhâte, umum ve husus, mutlak ve mukayyed, mantûk ve mefhum konularına yer verirken Cerrahoğlu, hakikat mecaz ve

husus kastedilen âmm oluşturur. Müellif burada umum husus ile ilgili tenbihlere yer verir (Zerkeşî, *el-Burhân*, Ebü'l-Fazl Dimyâtî (nşr.), Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006, s. 255-260).

[168] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsir*, Fethî Abdülkadir Ferîd (nşr.), Riyad: Dârü'l-'ulûm, 1982. Süyûtî, *Tahbîr*'de müşkile de müstakil bir başlık açar. Ancak burada müşkille ilgili yeni bir kavramsallaştırma dikkat çeker. Müellif bu başlık altında "zahiri çelişki vehmi veren ayetler" konusunu işler. Bu farklılıktan ötürü müşkile liste içerisinde yer verilmemiştir.

[169] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Şuayb Aranvût, (nşr.) Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008, s. 488.

[170] Subhi Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1977.

mücmel mübeyyen konularına yer vermiştir.[171] Delalet ve elfaz bahislerinin muhkem-müteşâbihten sonra en önemli birimi olarak değerlendirilebilecek umum husus konusuna müstakil başlık açmayan yazar, Kur'ân'ın hitapları, nesih ve ihtilaf olgusu kapsamında umum hususa müteallik meselelere değinir.[172] Dikkat edileceği üzere, bu eserlerin hemen hepsinde farkı noktalara temas edilmesine rağmen muhkem ve müteşâbih konusuna mutlaka yer verilmiştir. Bu kavram çiftinin birtakım Kur'ânî dayanaklarının var oluşu, söz konusu konsensüsün gerekçesi olarak değerlendirilebilir.[173] Muhkem müteşâbihin yanı sıra en çok yer verilen diğer hususları mutlak mukayyet, umum husus, müşterek müevvel, hakikat mecaz, sarih kinaye şeklinde sıralamak mümkündür.

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere tefsir usulü birikimi delalet ve elfaz bahislerine yer verme biçimleri itibariyle genele teşmil edilebilecek nitelikte değildir. Bu noktada yapılabilecek yegâne genelleme ilgili eserlerin hemen hepsinin delalet ve elfaz bahisleri içinde değerlendirilebilecek hususlara yer vermiş ve bu hususları Kur'ân'ın -doğru- anlaşılması ve yorumlanması için bir tür önşart olarak telakki etmiş olduğudur. Hatırlanacak olursa ilk örnekte Hâris el-Muhâsibî, konuya girişini "Kur'ân'ı anlamak için neleri bilmeliyim?" sorusuyla temellendirmiştir. Onun buradaki ifadeleri söz konusu bahislere atfedilen önemi göstermesi açısından zikre değerdir: "Kur'ân'ı anlamak için öncesinde neler bilmeliyim ki Allah'ın razı olmadığı manalara inanıp razı olduklarını inkâr ederek yahut bir bidat icad ederek hataya düşmeyeyim; vacip kılındıktan sonra neshedilen hükmü geçerli saymayayım, bana karışık gelen şeylerden ötürü düşman şüphe fırsatı bulmasın? Yine tehiri takdime, takdimi tehire çevirmeyeyim; hâs bir haberi, emri yahut vaidi âmm varsayıp da âmm olanı hâs kabul etmeyeyim; muhkemin yerine müteşâbihi müteşâbihin yerine muhkemi koymayayım."[174] Oldukça erken bir döneme[175] ait bu ifadeler, zikri geçen bahislerin Kur'ân'ın anlaşılması

[171] Abdullah Mahmûd Şehhâte, *'Ulûmü'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru Garîb, 2002, s 319-351; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 118.

[172] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 119, 175. Tefsir usulü literatürüne dair bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu kadarı temsil gücü itibariyle yeterli olacaktır. Bunların dışında tezde sıkça atıfta bulunulan Kâfiyeci, İbn Akîle ve Hâlid Abdurrahman el-Akk'ın eserlerine yeri geldikçe değinildiğinden bu kısımda özel bir inceleme ile yer verilmemiştir.

[173] Örneğin Âli İmrân 3/7; Zümer 39/23; Muhammed 47/20. Nesih konusunda da benzer bir değerlendirme yapılabilir. İlgili literatür incelendiğinde, neshin mahiyetinden bağımsız bir şekilde, Kur'ân'ı doğru anlamanın bir ön şartı olarak nâsih mensuhun bilinmesinin gerekliliği vurgulanır. Bu vurgunun gerisinde Bakara 2/106'nın yer alıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

[174] Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, s. 325.

[175] Ercan, kriter tespitinin kronolojik süreci üzerinde dururken yine oldukça erken bir isim olan Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/893)'den söz eder. Hevvârî'ye göre Mekkî Medenî, nâsih mensuh, takdim te'hîr, maktu mevsûl, hâs âmm, izmâr ve

noktasında ortaya çıkabilecek hatalardan korunma yolları olarak takdim edilir. Ayrıca müellifin ifadelerinde bunların Kur'ân'ın kısımları olarak nitelendiği dikkat çeker.

Benzer bir tavrı Taberî'nin mukaddimedeki duasında da görmek mümkündür. "Ey Allah'ım bizi, Kur'ân-ı Kerîm'in muhkemi müteşâbihi, helali haramı, âmmı hâssı, mücmeli müfesseri, nâsihi mensuhu, zahiri batını, ayetlerinin tevili ve müşkilinin tefsiri hakkında doğru ve isabetli söz söylemeye muvaffak kıl; Kur'ân'a sarılma, muhkemine sığınma ve müteşâbihine teslim olma hususunda bize sebat ilham et."[176] şeklindeki bu dua Kur'ân'la kurulacak ilişkide mevcut hususların ehemmiyetini vurgular niteliktedir. Burada da muhkem, müteşâbih, âmm, hâs, mücmel, müfesser vb. Kur'ân'ın kısımları olarak konumlanır. Dolayısıyla bunların Kur'ân'ın, doğru anlaşılması noktasında önem arzeden, birtakım özellikleri olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla, müfessirde aranan şartlara dair muhtelif listelerin hemen tamamında bu bahislere yer verildiği görülür.

Müfessirde aranan şartlar meselesi bu noktada üzerinde biraz durmayı gerektirir. Zira delalet bahislerinin bu kriterler arasında yer alış keyfiyeti klasik anlama yöntemlerinin birbiryle ilişkisi noktasında bazı ipuçları sunar. Önceleri, Muhâsibî ve Taberî örneklerinde görüldüğü üzere, herhangi bir üstbaşlıkta bir ilimle ilişkilendirilmeksizin gerekliliği vurgulanan bu hususlar, zamanla kriter listelerinin sistematik hale gelişiyle fıkıh usulü ilminin alt birimleri olarak tezahür etmeye başlamıştır. Bunun ilk örneklerinden biri olarak Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), müfessire gerekli on ilim içerisinde lügat, iştikak, nahiv, kıraat, eser ve haber, mücmelin beyanı ve mübhemin tefsirine dair sünnet şeklinde muhtelif ilimleri saydıktan sonra umum husus ve mücmel müfesseri; nâsih mensuh, icmâ, ihtilaf, kıyas ve şer'î kıyasla birlikte fıkıh usulü ilminin içerisinde zikreder.[177] Benzer bir tutumu Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi isimlerin eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Kâfiyeci, listeyi biraz genişleterek fıkıh usulü ilminin alt birimlerini "nâsih ve mensuh, umum ve husus, mücmel ve mübeyyen, muhkem ve müteşâbih, zahir ve müevvel, mantûk ve

Arapça bilgisine sahip olmayan kimsenin müfessir olabilmesi imkân dahilinde değildir (Bilal Ercan, "Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar" (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

[176] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 6-7.

[177] On ilmin tamamı için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîre Giriş*, s. 108-109.

mefhum, iktiza, işaret, delalet, icmâ, şer'î kıyaslar, kıyasın sahih olup olmadığı noktalar" şeklinde sıralar.[178]

Literatürdeki *istimdat*[179] tartışmaları da göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşım biçimi delalet ve elfaz bahislerinin zamanla fıkıh usulünün yetki alanına bırakıldığını izlenimini verir. Bu noktada Ebû Hayyân'ın kriterlere dair izahatına kulak vermek yerinde olacaktır. Müfessirin taşıması gereken şartları "isim, fiil ve edatlar düzeyinde kelime bilgisine sahip olmak; müfret ve terkip halleriyle Arap kelamını gramer düzeyinde bilmek; lafız ve terkiplerin fesahatini bilmek; müphemin tayini, mücmelin tebyini, sebebi nüzul ve nesih konularına dair rivayetlerden haberdar olmak; icmal, tebyin, umum, husus, ıtlak, takyid ve emir nehyin delaletine dair bilgi sahibi olmak; Allah hakkında caiz ve imkansız olanları bilerek tevhit ve nübüvvete dair sağlıklı bir tasavvura sahip olmak; lafızlardaki hareke değişiklikleri, ziyade veya noksanlardan kaynaklanan okuyuş farklılıklarını bilmek" şeklinde yedi maddelik bir listede[180] ortaya koyan müfessir, listenin beşinci maddesinde yer alan hususların usûl-i fıkıhla ilgili olduğuna dikkat çeker. Tamamı delalet bahislerinden oluşan *icmal, tebyin, umum, husus, ıtlak, takyid, emir* ve *nehyin delaleti* ve benzerinin bilinmesi şeklindeki bu şartın fıkıh usulü ile ilgisini şöyle kurar: "Bu vechin büyük bir kısmı ahkâmü'l-Kur'ân'la ilgilidir ve burada kaynağı fıkıh usulüdür. Bunlar Arap'ın vaz'ları üzerine konuşma niteliği taşıdığından aslı itibariyle dil bilimle ilgilidir. Ancak bu konuşma dilci ve nahivcilerinkinden farklıdır, [usulcüler] bunu akli hüccetlerle mezcederek yaparlar."[181]

Müfessirin açıklamaları konunun neden zamanla fıkıh usulünün yetki alanına bırakıldığı hakkında fikir verir niteliktedir. Bu açıklamada da görüldüğü üzere fıkıh usulü, dil orijinli bu meselelere dilbilim perspektifiyle mukayyet bir yaklaşım sergilememiş; konuyu başka bir

[178] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 28-29.
[179] "Yardım isteme" anlamına gelen bu kelime, bir ilmin diğer ilimlerden yardım almasını ifade eden bir terimdir (Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019, s. 171). Fıkıh usulü tefsir usulü ilişkisi bağlamında, tefsirin fıkıhtan istimdat ettiği şeklindeki söylem oldukça yaygındır. Örneğin, tefsir ve hadis usulünün fıkıh usulünden istimdat ettiğini dile getiren Köksal, bunu bir adım ileriye taşıyarak iki usulün büyük ölçüde fıkıh usulünde mündemiç olduğunu ifade eder (Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 105).
[180] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahrü'l-muhît,* c. 1 s. 14-16. Bu yedi maddeyi lügat, nahiv, beyan ve bedî, rivayet bilgisi, fıkıh usulü, usûlü'd-dîn ve kıraat şeklinde özetlemek mümkündür.
[181] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahrü'l-muhît,* c. 1 s. 15.

düzleme taşıyarak delalet ve elfaz bahislerinin ele alınmasında yeni açılımlar yapmıştır.[182] Yığın'ın da dikkat çektiği üzere fıkıh usulü bilginleri lafız bahislerini ele alırken konuları dil bilgisi kurallarıyla yoğun bir ilişki içerisinde ele almakla birlikte bu çerçevede kalmamışlar; dil bilgisi kurallarının yanı sıra mantık kurallarını, şer'î ve lügavî örfü, mezhebi doktrinleri ve tevarüs edilen füru geleneğini, hukuk mantalitesi ve adalet nosyonunu da gözetmişlerdir. Lafız bahisleri ile ilgili kavramlar, usulcüler tarafından pek çok alt başlığa ayrılmış, adeta inceltilmiştir. Birtakım nüanslar gözetilerek kavramların sınırları netleşmiş, birbiriyle ilişkileri belirginleşmiştir. Bu yönde sarfedilen yoğun gayretlerle konuya dair kavramsal çerçeveler çizilmiştir.[183] Başka bir deyişle usulcüler, dil ilimlerinin verilerini kendi amaçları doğrultusunda kullanarak zenginleştirmiş böylece nahiv ve lugat bilginlerinin ulaşamadıkları neticelere ulaşmışlardır.[184]

Bu açılım zamanla fıkıh usulünün delalet ve elfaz bahisleri konusunda otorite sahibi olmasına yol açmıştır. Bunun bir neticesi olarak tefsir usulünde konu, fıkıh usulünün yetki alanına bırakılmış, delalet ve elfaz bilgisi fıkıh usulü bilgisi ile eşleştirilir hale gelmiştir. Bu durum, ilimlerin gelişim ve dönüşüm sürecinde olağan bir şekilde gerçekleşmiş, oldukça doğal karşılanarak büyük oranda kabul görmüştür. Delalet ve elfaz bahisleri ortak paydasında fıkıh usulünün tefsire dahil edilmesi yahut arındırılması noktasında suni gündemler oluşturulmamış, bu durum harici müdahaleler sonucunda gerçekleşmemiştir. Bununla birlikte söz konusu ilişkinin bundan ibaret olmadığı açıktır. Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken birkaç husus vardır: 1. Tefsirin lafızlara dair bakış açısı fıkıh usulü perspektifi ile sınırlı değildir. 2. Başlangıç itibariyle her ikisinin de bu meslelere yaklaşımı dil menşelidir ve nassın Arap dilinin özelliklerini taşıyor olmasından kaynaklanır. 3. Her ikisi de dili bir sabite olarak kabul ederek anlama ve yorumlama ameliyesini belirli çerçevede tutmayı hedefler.

[182] Söz konusu açılımın mahiyeti hakkında fikir vermesi açısından Bilal Aybakan'ın şu sözleri de dikkate değerdir: "Usul-i fıkıh, amacını gerçekleştirmek üzere, belirtilen doğrultuda çok yönlü bir dil felsefesi yapmaya girişir. Bu çerçevede Arap dilinde ifadesini bulan Kur'an ve sünnet metinlerini çeşitli açılardan analiz eder. Dilin en küçük anlamlı birimi olan lafız-anlam ilişkisi ilgi odağını teşkil eder. Bu bağlamda gündelik dilin imkanlarından yararlanır. Dilin çeşitli formlarının anlamsal işlevlerine dair genel kurallar yakalamaya çalışır. Lafız kavramı çerçevesinde farklı düzeydeki dil birimleri çeşitli açılardan sınıflandırılır. Bu lafız türleri arasında farklı açılardan hiyerarşik ilişkiler ağı oluşturup yorum sürecinin farklı aşamalarında dilin iç·dinamikleri yakalanmaya çalışılır. Dil çözümlemeleri yaparak çeşitli düzeyleriyle lafızları ayrı ayrı işlemeye koyulur. Çeşitli kiplerin işlevlerini araştırıp sözün çeşitli kullanım şekillerini inceler." Aybakan, "İslam'da Dînî Bilginin Doğâsı", s. 73.
[183] Adem Yığın, "Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri", s. 54
[184] Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 121.

Tefsir usulü literatürü incelendiğinde lafızlara dair meselelerin hakikat mecaz, haber inşa, muhkem müteşâbih, mücmel mübeyyen, mutlak mukayyed, umum husus ve müşterek müevvelden ibaret olmadığı görülür. Bu ilimle iştigal eden bilginlerin dile bakış açıları oldukça geniştir. Müfessirin donanımına dair kriterlerden de hatırlanacağı üzere bu ilimde lügat, iştikak, nahiv, belagat gibi birçok unusuruyla dile hakimiyet gerekir. Bu nedenle tefsir, örneğin, hakikat mecaz ve kinayenin yanı sıra teşbih, istiare, hasr, ihtisas, icaz, itnab gibi belagata dair pek çok hususa değinmek durumundadır. Yine müşterekle yetinmeyerek teradüfü konuya dahile eder ve meseleyi vücuh-nezair başlığı altında daha geniş bir bakış açısıyla ele alır. Bunların yanında tefsir ilmi içerisinde öne çıkan dile dair bir diğer olgu lafzın garabetidir ve *garîbü'l-Kur'ân* başlığı altında müstakil bir araştırma alanı oluşturur. Garîbü'l-Kur'ân konusunun tefsir usulü literatürü içerisinde muhkem-müteşâbih ve nâsih-mensuh kadar güçlü bir yere sahip olduğu söylenebilir.[185]

Tefsir ve fıkıh usulünün delalet bahisleriyle ilişkisine dair üzerinde durulması gereken bir diğer nokta bu ilişkinin her iki ilim için öncelikle dil menşeli olduğudur. Her ne kadar fıkıh usulü kendi karakterini bu bahislere yüklemiş ve bu zamanla tefsir tarafından kabul görmüş olsa da orijini itibariyle dil ve edebiyatla ilgili olan bu meselelerin tefsirle de fıkıh usulüyle de ilgisi dil üzerindendir. Muhkem müteşâbih, mücmel mübeyyen, umum husus, mutlak mukayyed, haber inşa ve hakikat mecaz olguları dile dair hususiyetler olmaları sebebiyle Kur'ân'ın birer özelliğidir ve hem tefsir usulünün hem fıkıh usulünün araştırma alanına bu cihetle dahil olurlar.[186] Bundan ötürüdür ki müfessirin taşıması gereken şartların yanında müçtehitte aranan kriterler arasında da sayılırlar. Bu noktada Gazalî'nin müçtehidin nahiv ilminden ne kadar bilmesi gerektiğine dair açıklamaları hatırlanabilir. Müellif bunun ölçütünü "sözün sarihini, zahirini, mücmelini, hakikatini, mecazını, âmmını, hâsını, muhkemini, muteşâbihini, mutlakını,

[185] Bu noktada fıkıh usulünün zikri geçen sair meselelerden bigâne kaldığı düşünülmemelidir. Garîb lafızlar ve istiare örneklerinde olduğu gibi burada yer alan bazı bahisler, fıkıh usulünün elfaz taksiminde doğrudan yer almamış olsa da dolaylı olarak gündeme gelir. Lafzın garabetinin ve istiare yoluyla kullanımının çeşitli anlam kapalılıklarına yol açması ile ilgili olarak bir sonraki bölümde "Açıklık-Kapalılık Bakımından Lafızların Sınıflandırılması" başlığına bakılabilir.

[186] Bunların dile dair meseleler olduğuna örnek kabilinden ünlü dilcilerden İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî*'si ve Süyûtî'nin *el-Müzhir*'i hatırlanabilir. İbn Fâris, söz konusu eserinde vuzuh ve işkal yönünden lafzın mertebeleri, emir, mutlak- mukayyed, hakikat mecaz, umum husus konularına yer vermiştir (Ebü'l-Hasen Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-lügati'l-arabiyyeti ve mesailiha ve sünenü'l-arab fî kelâmiha*, Ömer Faruk Tabbâ' (nşr.), Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1414/1993, s. 73, 190, 200, 202, 214). Benzer şekilde Süyûtî'nin de eserinde hakikat mecaz, müşterek, âm ve hâs, mutlak mukayyed konularına yer ayırdığı dikkat çeker (Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügati ve envâ'ihâ*, Muhammed Ahmed Câru'l-Mevlâ Bek vd. (nşr), Beyrut: Menşûrâti'l-ketebeti'l-asriyyeti, 1986, c.1 s. 355, 369, 426, 449).

mukayyetini, nassını, fehvasını, lahn ve mefhumunu ayırt edebilecek düzeyde Arap'ın hitabını ve kullanım biçimlerini anlamak" olarak belirler.[187] Gazâlî'nin bu açıklamalarında açıkça görülür ki müçtehidin delalet bahisleriyle ilgilisi Arap dili üzerindendir. Bu ilgiye binaen geç dönem usul kitaplarında delalet bahisleri çoğu zaman lisana dair usul kaideleri başlığıyla yer alır.[188]

Fıkıh usulü perspektifinin delalet bahisleri üzerindeki hakimiyetinin netleşmesinden önce[189] her iki ilmin de konuya doğrudan dil merkezli yaklaştığını düşündüren pek çok ize rastlamak mümkündür. Söz gelimi Taberî, bu hususlarda sıkça usule dair eserine atıfta bulunsa da bunların Arap'ın kelamıyla ilgili olduğunu açıkça ifade eder.[190] Yine bu noktada Ebû Bekir el-Cessâs'ın tefsirin başına yazdığı mukaddime hakkında söyledikleri hatırlanabilir. Müfessir, bu eserin içeriğinden söz ederken Kur'ân'ın mana ve delaletlerine ulaşma yollarının ve Kur'ân lafızlarına dair hükümlerin[191] Arab'ın dili ve söz türleriyle yakından ilişkili olduğuna işaret eder. Buna göre tevhit ilmine ulaşabilmek için gerekli olan Kur'ân'ın lafız, mana ve delaletleri hakkında konuşmak için Arap'ın kelamına dair bilgi elzemdir. Haliyle bu gayeyle kaleme alınan tefsirin mukaddimesinde mana istinbatı, delalet istihracı, lafızların hükümleri, Arap'ın sözü kullanım biçimleri, şer'î ve lügavî isimlere dair bilgiler içeren bir mukaddime yer almalıdır.[192]

---

[187] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 4 s. 12. İlgili literatür incelendiğinde dil bahislerinin fıkıh usulündeki yeri ve ne ölçüde gerekli olduğuna dair farklı mülahazaların var olduğu görülür. Fıkıh usulü-dil ilimleri ilişkisi bağlamında konuya değinen Köksal, fıkıh usulünde dil bahislerinin kapladığı yer hususunda Cüveynî'nin çizdiği resmi dar bulurken, "Basri gibi usulcülerin dil meselelerini usul çerçevesinde inceleme hususunda kısıtlı davranmadığını ve Cüveynî'den sonra da bu bahislerin daha sistematikleştirilerek ve dil ilimlerinde ihmal edilmeyen hususların da genişçe ele alındığını" belirtir. Bunun ölçütünün ne olacağı konusunda da iki farklı tavır sergilendiğine dikkat çeker. Birinci tavırda fıkıh usulü nazarıyla ele alınan dil meselelerinde aşırıya kaçmamak, dilin genel kurala aykırı istisnai yönlerine varıncaya kadar öğrenmek esas iken ikinci tavırda bu meselelerle iştigal edenin Halil, Sibeveyhî, Ahfeş, Mazenî seviyesinde Arap diline vakıf olması gerektiği savunulur (Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 126).

[188] Örneğin Hallâf, *'İlmü usûli'l-fıkh*, s. 140-196; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, s. 277 vb.

[189] Bunun tarihini tam olarak tespit edebilmek mümkün olmasa da Râgıb el-İsfahânî'nin konuyu fıkıh usulü çerçevesinde değerlendirmiş olmasına atıfla hicri beşinci asrı bir geçiş dönemi olarak görmek mümkündür. Delalet bahislerinin oldukça sistematik bir yapıya kavuşturulduğu eserlerin büyük bir kısmının bu dönemde kaleme alınmış olması da bunu destekler niteliktedir.

[190] Arap'ın kelamında müfesserin mücmele; hâssın âmma esas teşkil edişinin fasih olduğuna dair bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 7 s. 503.

[191] Tezde esas alınan Kamhâvî tahkikinde kelime ahkâm değil ihkâm şeklinde yer alır. Ancak, Neşemî'nin usule koyduğu şekli ve Mektebetü'ş-şâmile'de yer aldığı haline binaen tezde ahkâm olarak değerlendirilmiştir. İhkâm olarak kabul edilmesi halinde "lafızların doğru anlamlandırılması" şeklinde anlamak mümkündür. Bu haliyle de tez açısından varılacak nokta değişmeyecektir.

[192] Cessâs, A*hkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 5. Bu açıklamalardan hareket eden Neşemî usulü tasvir ettiği düşüncesinden hareketle söz konusu pasajın Fusûl'ün de mukaddimesi olabileceğini düşünmüş ve âmm babından hemen önce bu kısma yer vermiştir (Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 40).

Tefsir ve fıkıh usulünün dile yönelik bu mesaisinin ardında sübjektiviteyi engelleyecek bir sabite arayışı yer alır. Her iki disipline hâkim olan lafız ve dil bilim ağırlıklı bu anlama ve yorumlama yöntemi, metnin muhatap karşısındaki bağımsızlığını korumak açısından önemli bir role sahiptir. Klasik anlama yöntemlerinin bu karakteri ve bu çerçevede oluşan zengin literatür Kur'ân-ı Kerîm'i anlama sürecinde mümkün olduğunca nesnel bir zemin oluşturmayı hedefler.[193] Bütün bunlardan hareketle tefsir ve fıkıh usulünün delalet bahislerine yönelmesinin Arapça bir hitap olan Kur'ân'ın nesnel zeminlerde doğru anlaşılmasına matuf bir gaye ile gerçekleştiği söylenebilir. Başlangıcı itibariyle her iki ilmin de dil perspektifi ile konuya yaklaştığı açıktır. Ancak zamanla fıkıh usulü kendi normatif bakış açısını dile dair bu meselelerle harmanlayarak delalet ve elfaz çerçevesinde oldukça sistematik bir araştırma alanı inşa etmiştir. Tefsir ilmi ise fıkıh usulünün kurguladığı bu yapıyı gözardı etmeksizin, meseleyi dil zeminine yakın tutarak lafızlar ve delaletleri üzerine mesai harcamıştır.

[193] Paçacı, "Kur'an: Anlaşılması ve Yorumlanması" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 26, s. 400.

İKİNCİ BÖLÜM
MANAYA DELALETİ BAKIMINDAN LAFIZLARIN TAKSİMİ VE DELALET YOLLARI

Fıkıh usulünde yerleşen iki temel metot lafzın manaya delaleti açısından lafızları farklı şekillerde tasnif etmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere, bunlardan fukaha metodunun taksimi, mantûk ve mefhumun delaleti şeklindeki mütekellimîn metodunun ayrımından daha ayrıntılı bir taksimdir. Fukaha metodunun bu taksimatında lafızlar kapsam, beyan (açıklık-kapalılık), kullanım ve delalet yolları şeklinde taksim edilir. Bu başlık altında lafızların manaya delaletlerinin açıklık kapalılık durumlarına göre nasıl isimlendirildiği ve Kur'ân'ı anlama ve yorumlamadaki fonksiyonları üzerinde durulacaktır. Burada öncelikle fukaha yönteminin taksimatı hakkında bilgi verilecektir. Daha önce de işaret edildiği üzere fukaha metodunun elfaz ve delalet bahislerine yaklaşımı mütekellimîn metoduna göre daha çok kabul görmüş, tefsir usulü metinlerinde de karşılık bulmuştur.[194] Bu nedenle her ne kadar Taberî ve Cessâs'ın metinlerinde tam ve doğrudan karşılığı olmasa da bu taksimatın bilinmesi ve nasıl bir anlam ve yorum perspektifi sunduğunun görülmesi gerekir. Bu bölümde lafızların açıklık-kapalılıklarına göre taksimi ve delalet yolları meselesi birlikte ele alınacaktır. Zira lafzın açıklık mertebesi, manaya delalet biçimiyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla birbirinin tamamlayıcısı olarak görülebilecek açıklık-kapalılık bakımından lafızlar ve delalet yolları tek bölüm olarak tasarlanmıştır. Lafzın kapsam ve kullanımları ile ilgili meselelere ayrı bir bölüm olarak yer verilecektir.[195]

I. AÇIKLIK-KAPALILIK BAKIMINDAN LAFIZLARIN TÜRLERİ

Lafızların manalarına delaletlerinin açık yahut kapalı olması Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada önemli bir etkiye sahiptir. Lafızların açık ya da kapalı olarak nitelenmesinde belirleyici olan lafzın manasının anlaşılması hususunda harici bir unsura ihtiyaç olup olmamasıdır. Çoğu zaman

[194] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 39-45; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c.5, s. 6-180; Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*, s. 321-411.
[195] Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346), tasnifinde bu iki meselenin peş peşe ele alındığı görülür (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, c. 1 s. 232-242).

haricî unsura ihtiyaç hissedilmeyen durumlarda lafız açık, aksi durumda kapalı olarak nitelendirilmiştir. Delalet bahislerinin ele alındığı temel metinler olan fıkıh usulü eserlerinde açık yahut kapalı lafızların dereceleri olduğu görülmektedir. Manaya delaleti açısından farklı kuvvet derecelerine sahip lafızlar farklı terimlerle anılır. Bir tür anlam katmanı perspektifi sunan bu derecelendirme, fukaha ve mütekellimîn metotları çerçevesinde farklı tasniflere yol açmıştır.

Fukaha metodunun dörtlü tasnifinde ikinci bölümü lafızların açıklık kapalılık durumuna göre tasnifi oluşturur. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi isimlerin katkısıyla literatüre yerleşen bu hiyerarşik yapı dördü açık, dördü kapalı lafızdan oluşan sekizli bir spektrum sunar: *muhkem, müfesser, nass, zahir, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih.*[196] Bu lafız türlerinden muhkem manaya delaleti en açık, ihtimalden uzak lafzı nitelerken; müteşâbih manaya delaleti en kapalı, hatta anlamı bilin(e)meyen lafız türünü ifade eder. Mütekellimîn metodu ise ikisi açık ikisi kapalı olmak üzere dört basamaklı bir tasnif geliştirmiştir: *nass, zahir, mücmel ve müteşâbih.*[197]

Bu iki tasnif biçimi karşılaştırıldığında nass, zahir, mücmel ve müteşâbihin ortak olduğu görülür. Ancak bunlar kuvvet ve içerikleri bakımından farklı mahiyettedir. Söz gelimi nass kavramı, mütekellimîn tasnifinde lafzın en açık olma durumunu ifade ederken fukaha menhecinde üçüncü derecede açık lafız olarak yer alır. Benzer şekilde mücmel kavramı fukaha tasnifinde en kapalı ikinci lafzı oluşturur ve oldukça özel bir anlam alanına sahiptir. Mütekellimîn metodunda ise adeta bir çatı kavram olarak işlev görür.

Sekiz katmanlı tasnifte açık lafızları belirleyen iki temel nokta vardır: Sözün mütekellimin kastıyla uyumlu olması ve lafzın ihtimal barındırması. Bu iki belirleyici özelliğe göre fukaha metodunun sekizli tasnifini şöyle formüle etmek mümkündür: "Mana muhatap açısından açıksa fakat söz mütekellimin kastına mukârin değilse bu zahirdir. Mana muhatap için açık olup

[196] Debûsî, *Takvim,* s. 117-119; Serahsî, *Usûl,* s. 163-170; Pezdevî, *Usûl,* s. 99-103; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 27-61; Molla Hüsrev, *Mirkât,* s. 88-97; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 168-193 vd.

[197] Mütekellimîn metodunun tasnifinde bu lafız türleri mantukun delaleti kısmında yer alır. Bu dörtlü tasnifin çatısında mübeyyen-mücmel ayrımı vardır. Zikri geçen nass ve zahir mübeyyeni oluştururken mücmel ve müteşâbih mücmeli oluşturur. Bu tasnif biçiminin usulcülerin yaklaşım biçimlerine göre farklılık gösterdiği bilinmektedir. Mütekellimîn metodunda öne çıkan farklı tasnif biçimleri için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 407-415.

mütekellimin kastına mukârinse tevil ve tahsise ihtimali olması halinde nass; tevil ve tahsise ihtimali olmayıp neshi kabul ediyorsa müfesser, neshi kabul etmiyorsa muhkem olur."[198]

Bu formülasyonu daha net anlamak için örnekleri ile birlikte temel metinlerdeki açıklamalara bakmak gerekir. Buna göre açık lafızlar hiyerarşisinin ilk katmanında zahir lafız yer alır. "Herhangi bir harici karineye bağlı olmaksızın bizzat siygası ile manaya delalet eden, nesih, tahsis ve tevile ihtimal bulunduran lafız"[199] olarak tanımlanan zahirin temel özellikleri anlamın bizzat lafzın siygasından ortaya çıkması; nesih, tahsis ve tevil ihtimallerine açık olmasıdır. Zamanla zahir tanımlarına "kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan"[200] kaydı eklenmiştir. Bu kayıt "usulcülerin nassın zahirden farkını ortaya koyma" çabalarının bir ürünü olarak görülür.[201] Buna göre zahirle nass sözün mütekellimin kastına mukârin olup olmaması noktasında farklılaşır. Hükümlerde değişikliğe yol açmayan bu farklılık, nasların tearuzu noktasında işlevsel hale gelir.[202] Zahir lafzı işiten kimse teemmül ve tefekküre muhtaç olmaksızın manayı anlayıverir. Söz gelimi "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" gibi ayetleri işiten kimse herhangi bir

[198] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 28

[199] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s.123. Klasik metinlerde zahir en sade haliyle "manası işiten için sadece duymak yoluyla ortaya çıkan lafız" (Debûsî, *Takvîm*, 116) şeklinde tanımlanır. Edîb Sâlih, bu tanıma Serahsî, Pezdevî ve Abdülazîz Buhârî'nin tanımlarına dayanarak "harici karineye bağlı olmaksızın" kaydını düşmüştür. Bu isimler yaptıkları tanımlarda lafzın açıklığının vaz'a dayalı olduğuna ve teemmül yahut harici bir unsura ihtiyaç duymadan manaya açıkça delalet ettiğine dikkat çekerler. Sâlih, zahirle ilgili açıklamalarda yer alan tevil, tahsis ve nesih ihtimaline açık olma özelliğini de tanıma eklemiş; bu haliyle efradını cami, kâmil bir tanım ortaya çıkmıştır (Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 163-164; Pezdevî, *Usûl*, 99; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 46).

[200] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 171; İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c. 44 s. 86.

[201] İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir" s. 86. Kaynaklarda zahir ile nassı farklı kılanın ne olduğu ile ilgili bir tartışma yer alır. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin nassa dair açıklamalarını şerh ederken nas ile zahir arasında sözün mütekellimin kastı doğrultusunda sevk edilmesine bağlı ayrımın doğru olmadığına değinir (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c.1 s. 46-57). Sarıbaş da bu kaydın müteahhirîn usulcüler arasında ortaya çıktığına dikkat çeker ve mütekaddimîn usulcülerin tanımlarından hareketle "Debûsî'ye göre nass lafızda bulunup zahir lafızda bulunmayan fazladan bir delalet, Serahsî'ye göre nass lafızda bulunan ve zahir lafızda bulunmayan, konuşanın lafızla ilişkili kıldığı karine, Pezdevî'ye göre ise yine nass lafızda bulunup zahir lafızda bulunmayan konuşandan kaynaklanan mana"dan ötürü nassın zahirden daha açık olduğunu dile getirir (Sarıbaş, "Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız Anlam ilişkisi Bakımından Zahir ve Nass", s. 51). Buna karşılık bu tartışmaya değinen Dönmez, söz konusu ayrımın temellerinin Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin açıklamalarına dayandığına dikkat çeker. Buna göre müelliflerin örnekleri zikrederken kullandıkları "Bu zahirdir, nas değildir; çünkü bu anlam için sevk edilmemiştir."; "Bu nastır, çünkü bu anlam için sevk edilmiştir." ve "Aralarındaki fark ancak ikisinin karşılaştırılması durumunda ortaya çıkar." gibi birtakım ibareler sevk sebebine uygun manaya delalet edip etmemeleri ciheti ile nass ile zahirin farklı olduğunu düşündürür (İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir" s. 86). Nas lafız ve zahir lafız ayrımının temelleri ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için Sarıbaş'ın, "Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız Anlam ilişkisi Bakımından Zahir ve Nass" adlı yüksek lisans tezine bakılabilir.

[202] Debûsî, *Takvîm*, s. 117; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 169.

karine olmadan, düşünmeye ihtiyaç hissetmeden sadece işiterek Allah'ın alışverişi helal kıldığını anlar.

Nass ise zahirden anlamca daha açıktır. Hem âmm hem hâs olabilmesi; tevil, tahsis ve neshe ihtimali olması ciheti ile hemen hemen zahirle aynı özellikleri taşımasına rağmen bizzat sözün sevkine sebep olan manaya delalet ettiği için zahirden daha açık kabul edilmiştir.[203] Zira bir sözün işitilmesi ile birden fazla mananın zihinde tebellür etmesi mümkündür. Ancak bunlardan sadece biri sözün söylenme sebebidir. İşte bu söylenme sebebine uygun anlam daha açık yani nass olan anlamdır. Çoğu zaman ayetlerde de durum böyledir. Meselenin daha iyi anlaşılması için fıkıh usulü metinlerinde genellikle zahir ve nass için aynı örnekler zikredilir. Bu örneklendirmeler söz konusu hiyerarşik yapının Kur'ân'ı anlamada nasıl bir fonksiyon icra ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir.

Bir ayetin zahir ve nass olgusu ışığında nasıl anlaşıldığına/anlaşılabileceğine işaretle örnek olarak zikredilebilecek ilk ayet Bakara 2/275'dir. Bu ayette yer alan "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ibaresini işiten kimse hiçbir harici karineye ihtiyaç duymadan alışverişin helal, ribânın haram olduğunu lafzın siygasından anlar. Lafzın, alışverişin helal ribânın haram olduğuna delaleti açıktır. Yine *el-bey'* ve *er-ribâ* kelimeleri âmm lafızlar olduğu için tahsis ihtimali vardır. Bu haliyle ayetin zahirin temel özelliklerini taşıdığı görülür. Ayetin alışverişin helal, ribânın haram olduğuna delaleti açıktır. Sadece işitmekle ayetten açıkça anlaşılan bir diğer mana daha vardır ki bu alışveriş ve ribânın helallik-haramlık noktasında bir olmadığıdır. Sözün sevk sebebini de teşkil eden bu mana zahirden daha açık olduğu için nass olarak nitelenir. Ayetin öncesinde, kelamın bu mana için sevk edildiğini gösteren, lafza bitişik, mütekellim kaynaklı bir karine vardır. Allah Teâlâ faiz yiyen kimselerin şeytan çarpmış kimseler gibi sersem bir halde dirileceğini haber verirken bu durumun faizi alışverişle bir tutmalarından ötürü başlarına geldiğine işaretle "ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" buyurur. Bu ibare, ayetin sevk sebebini ifade eden mütekellim kaynaklı karineyi teşkil eder. Bu nedenle "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ifadesinin

[203] Nassın usul metinlerinde yer alan bazı tanımları şöyledir: "Nass, zahirde bulunmayan özel bir delaletle beyan bakımından zahirden daha açık olan lafızdır." (Debûsî, *Takvîm*, s. 116); "Siygadan değil mütekellimden kaynaklanan bir mana ile zahirden daha açık olan lafızdır." (Pezdevî, *Usûl*, s. 100); "Nass, lafzın kendisinden değil mütekellimden kaynaklanan bir karine ile zahirden daha açık olan lafızdır." (Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 164). "Mütekellim cihetinden neşet etme bir sebeple zahirden ziyade münkeşif olan lafızdır." (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 170)

mütekellimin kastına mukârin olarak alışveriş ve ribânın helallik haramlık açısından farklı olduğuna delaleti nassan açıktır.[204]

Zahir ve nass olgusunun sunduğu anlam perspektifini gösteren bir diğer örnek de Nisâ 4/3'tür.[205] Muhatap, ayeti bütünüyle ilk işittiğinde nikâhın serbest olduğunu ve kişinin istediği kadınla evlenmesinin mubah olduğunu anlar.[206] Ayet bu açıdan zahirdir ancak ayetin indiriliş gayesi bu değildir. Ayetin nüzulü ile ilgili hâkim kanaate göre ayetle amaçlanan zevcelerin dört veya bir şeklinde sınırlandırılmasıdır ki bu sözün asıl sevk sebebini teşkil eder.[207] Nisâ 4/3'ün cahiliye dönemi ve İslamiyet'in ilk yıllarında mevcut olan erkeğin istediği kadar kadınla evlenebilme serbestisini sınırlamak için indiği düşüncesine dayanan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi isimler bu ayetin, adet beyanında nass olduğunu, ayetin bunun için sevk edildiğini belirtmiştir.[208] Bununla birlikte modern dönemde kaleme alınan kimi eserde ayetin sevk sebebi olarak yetim kızlara adaletli muamele edilmesi esas alınmış ve Nisâ 4/3'ün bu yönüyle nass olduğu belirtilmiştir. Buna göre ayet-i kerime iki, üç ve dörde kadar evlenme ve adaletli davranma endişesi halinde bir kadınla evlenmekle yetinmenin mubah olduğu hususunda zahirdir.[209] Literatürde tezahür eden bu iki farklı yaklaşım ayetlerin nass ya da zahir olarak nitelenmesinde bir göreceliliğin olduğuna işaret etmesi açısından hayli dikkat çekicidir. Hanefî perspektifi olarak sunulan her iki yaklaşımda ayetin sevk sebebi olarak başka bir unsur esas alınmış; esas alınan sevk sebebinin farklılığı ayetin tek bir konuda nass yahut zahir olarak nitelenmesinde farklı neticelere yol açmıştır.

Söz konusu katmanlı yapı ile ilgili üzerinde durulması gereken hususlardan birisi bunun "her ayetin zahiri, batını, haddi ve matlaı vardır" şeklindeki gibi bir anlam katmanı olmadığıdır.[210]

---

[204] Debûsî, *Takvîm*, s. 117; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 163-164; Pezdevî, *Usûl,* 99-100; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 46; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 171-172.

[205] "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا"

[206] "مَا طَابَ لَكُم" umum bildiren bir ifadedir. Dolayısı ile tahsise açıktır. Nitekim ayetin bu hoşa giden her kadınla evlenilebileceği şeklindeki umumi zahir anlamı Nisâ 4/23 ile tahsis olunmuştur.

[207] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s.124.

[208] Debûsî, *Takvîm*, 116; Serahsî, *Usûl*, 164; Pezdevî, *Usûl,* s. 100.

[209] Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Abdulkadir Şener (çev.), Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, s. 111; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 209-210.

[210] Hz. Peygamber'den aktarılan "Muhakkak bu Kur'ân yedi harf üzerine inmiştir, her bir ayetin zahiri, batını, her haddin matlaı vardır." şeklindeki rivayet üzerinden çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan en yaygın olanlardan birine göre Kur'ân'ın her bir ayetinin zahir, batın, had, matla olmak üzere dört aşamalı anlam katmanı bulunur. Buna göre zahir ayet işitildiğinde zihinde beliren ilk anlam iken batın Allah tarafından bir destek olmadıkça bilinmeyen, gizli kalan anlamdır. Had ve matla ise durulması gereken son anlam ve bu anlama ulaştıran anlamdır. Söz gelimi "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" ayetinin zahiri Allah Teâlâ'ya övgü, batını

Burada fıkıh usulünün metni anlamada her zaman delil olma fonksiyonunu ön planda tuttuğu unutulmamalıdır. Daha önce de işaret edildiği üzere zahirle nassın, müfesserle muhkemin farkı dahi tearuz halinde önem kazanır.[211] Lafız-mana ilişkisine dair bu tasnifler lafızların epistemolojik değerini belirlemeye yönelik isimlendirmelerdir. Nass ve zahir lafzın tearuzu ile ilgili olarak Nisâ suresinin üçüncü ve yirmi dördüncü ayetleri örnek verilir. Buna göre Nisâ 4/24'te yer alan "bunların dışındakiler size helal kılındı" ibaresi *zahiren*, muharremat dışındaki kadınlarla evliliğin mubah olduğuna delalet eder. Ayetin zahir ve umumundan anlaşılan herhangi bir tahdit olmaksızın bir ve fazlası ile evlenilmesinin caiz olduğudur. Ancak Nisâ 4/3'te yer alan "ikişer, üçer, dörder nikâhlayın" lafzı evlilik sayısını dört ile sınırlayan nass bir lafızdır. İki ayet arasında yer alan bu zahir ve nass manaların tearuzu nass olan Nisâ 4/3 ile amel etmeyi gerektirir.[212]

Bu iki ayet, aynı ayetin farklı konularda zahir ve nass olabileceğine dair de güzel bir örnek teşkil eder. Buna göre Nisâ 4/3 "Size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın" ibaresi ile mehrin şart olmaması hususunda zahirdir. Çünkü bu ayette mehir ifade edilmemiş, nikâh mehirle kayıtlandırılmamıştır. "Bunların dışındakileri ise mallarınızla (mehir vererek) istemeniz size helal kılındı." şeklindeki Nisâ 4/24 ise mehrin şart olması hususunda nasstır. Evliliğin sayısı konusunda nass olarak nitelenen ayet mehrin şart koşulması hususunda zahir olarak nitelenirken evliliğin sayısı konusunda zahir olan ayet mehrin şart koşulması hususunda nass olarak değerlendirilmiştir.[213]

Açık lafızlar hiyerarşisinde nass lafzın üstünde müfesser lafız yer alır. Müfesser lafız, şüphe ve ihtimale mahal bırakmayacak kadar açık olan lafızdır.[214] Bu açıklık metinden yahut metin dışı

onun tevhidi ve kulluk edilmede yegâne oluşudur. Haddi her işte Allah'a dönmek, ona tevekkül etmek; matlaı ise hamdi Allah Teâlâ'ya hasretmektir (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân,* c. 1 s. 501-504). Rivayetin bunun dışında birçok yorumu vardır. Bu yorumları derli toplu ele alan bir çalışma için bk. Dilaver Selvi, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Batını Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 11, Sayı. 2 (2011) s. 7-41.

[211] Debûsî, *Takvîm*, 117; Pezdevî, *Usûl*, s. 216; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 50-51.

[212] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 49.

[213] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 151.

[214] Debûsî tanımında şüpheyi (şek) öne çıkarırken Serahsî ihtimali öne çıkarmıştır (Debûsî, *Takvîm*, 118; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 165). Hanefî klasiklerinde açık yerine açığa çıkarılmış (mekşûf) ifadesi tercih edilir. Müfesserin, önce kapalıyken yahut ihtimal bildirirken kapalılığı giderilmiş, açığa çıkarılmış lafız şeklinde tasavvur edilmesi tanımda mekşûf kelimesinin tercihine yol açmış olmalıdır. Zira müfesser, garip lafız, istiareli kullanım gibi bir sebeple kapalı iken açığa çıkarılmış yahut taşıdığı tevil ve tahsis ihtimalleri ortadan kalkmış lafızlardır (Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Pezdevî, *Usûl*, s. 100; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 165). Müfesser lafzın "beyân-ı tefsir ve beyân-ı takrir luhûkuyla" nassdan daha açık olduğuna dair vurgu da bu açığa çıkma durumunun sonradan gerçekleştiğine işaret eder (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 172; Bilmen, *Kamus*, c. 1 s. 76).

bir unsurdan kaynaklanabilir.[215] Daha önce de işaret edildiği üzere açık lafızlarda hiyerarşiyi belirleyen iki temel noktadan biri lafzın ihtimal barındırmasıdır. Müfesser lafız ihtimal kapılarından ikisini (tevil ve tahsis) kapatmak suretiyle nas ve zahirden öne geçer. Bu nedenle Edîb Sâlih gibi isimler müfesser lafzı "manaya delaleti açık olup tevil ve tahsise ihtimali olmayan ancak risalet süresince neshi kabul eden lafız"[216] olarak tanımlar. Müfesserin nübüvvet asrında neshe açık olması onu muhkemin bir adım gerisinde bırakmıştır.

Klasik Hanefî usul eserlerinde müfesser lafza örnek olarak zikredilen ayetlerden en önemlisi "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ"[217] ayetidir. Buna göre "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ" ibaresi tahsise ihtimali bulunan zahir bir lafız iken "كُلُّهُمْ" tekidinin gelmesi ile ihtimal ortadan kalkmış ve lafız müfesser hale gelmiştir. Böylece meleklerin hepsinin secde ettiği anlaşılmıştır. Yine "أَجْمَعُونَ" ifadesinin gelmesi ile meleklerin ayrı ayrı secde ettiğine dair ihtimal ortadan kalkmış, hep birlikte secde ettikleri açık hale gelmiştir.[218] Konusu itibariyle doğrudan amele taalluk etmeyen bu ayet-i kerimenin fıkıh usulü eserlerinde örnek olarak zikredilmesi düşündürücüdür. Buradan hareketle söz konusu bahislerin işlevinin ahkâmla sınırlı görülmediği sonucuna varılabilir. Aynı şekilde bu ayette metnin kendisinden kaynaklanan bir müfessere dönüş örneği görülür. Ayetteki ihtimaller harici bir unsurla giderilmiş değildir, metnin bizzat kendisi lafzı müfesser derecesinde açık hale getirmiştir.[219]

Açık lafızların dördüncüsü olan muhkem, neshe muhtemel olmaması ile üçüncü ihtimal kapısını da kapayarak hiyerarşinin en üst basamağına yerleşir. Buna göre dört basamaklı yapıda en üst katmanı tevil, tahsis ve nesih ihtimali taşımayan muhkem oluşturur. Hanefî klasiklerinde muhkem ile ilgili açıklamalar nesih ve tebdil ihtimali taşımaması ve kuvvet bakımından

---

[215] Pezdevî, *Usûl*, s. 100.

[216] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 140.

[217] Hicr 15/30.

[218] Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Pezdevî, *Usûl*, s. 100-101; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 165; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 173; Bilmen, *Kamus*, c.1 s. 76.

[219] İlgili literatürde dikkat çeken bir diğer örnek ise Enâm 6/38. ayeti kerimede yer alan "وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" ibaresidir. Bu ayette mecaz ihtimalinin ortadan kalkması ile müfesser hale gelen lafız örneği görülür. Buna göre "طَائِر" kelimesi hakikatte kuş anlamına gelirken, hızlı hareket eden varlıklar için de mecazen kullanılır. Bu kullanımın varlığı, ayette kastedilenin ne olduğu ile ilgili bir ihtimale yol açar. Ayette yer "يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" ibaresi "طَائِر" lafzının mecaza muhtemel olması noktasında devreye girer ve metnin iç dinamikleriyle bu ihtimal ortadan kalkar. Böylece "طَائِر" lafzı müfesser hale gelir. Geç dönemde kaleme alınmış usul eserlerinde müfesser lafzın bir örneği olarak zikredilen (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 172; Bilmen, *Kamus*, c.1 s. 76) bu ayet Serahsî, Pezdevî gibi klasiklerde takriri beyanın örneği olarak yer alır (Pezdevî, *Usûl*, s. 466; Serahsî, *Usûl*, c. 2 s. 28; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3 s. 107) Bu durum müfesser lafzın beyan konusu ile ilişkisine işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Ayrıca usul eserlerinde çokça yer bulan bu örnek de içerik itibariyle amele müteallik olmayan ayetlerdendir.

müfesserden bir üst seviyede yer alması etrafında şekillenir.[220] Bu noktada kuvvet kaydı ile ilgili "Muhkem, kuvvet cihetinden müfesser üzerine galiptir, vuzuh cihetinden değil."[221] açıklaması dikkat çeker. Bu perspektifte müfesser ile muhkem arasında manaya delaletin açıklığı bakımından fark yoktur. Ancak delillerin tearuz etmesi durumunda muhkem olan müfessere tercih edilir.[222]

Fıkıh usulünde elfaz meseleleri delille dolayısı ile ahkâmla ilişkili görülmüştür. Ancak usul eserlerinde zikredilen örnekler bu bahislerin Kur'ân metnini anlamada daha geniş bir karşılığının olduğunu gösterir. Müfesser lafza verilen örneklerde görüldüğü gibi amele müteallik olmayan konularda da elfaz ve delalet bahisleri işlev sahibidir. Muhkem için de durum pek farklı değildir. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin her üçü de muhkem lafza " إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"[223] ayetini örnek gösterir.[224] Abdülazîz el-Buhârî'nin açıklamalarında daha net görülen bu perspektifte yaratıcının varlığı, sıfatları ve âlemin hadis oluşu gibi konuları içeren ayetler tebeddülü mümkün olmayan muhtevalarından ötürü muhkemdirler.[225] Muhkem konusu işlenirken çokça misal gösterilen bu ayet, itikada müteallik olması ciheti ile fıkıh usulünün konuyu ele alırken kendini ahkâmla sınırlamadığını göstermesi açısından güzel bir örnektir.

Amelî bir meseleyi ele alan muhkem lafza örnek olarak Hz. Peygamber'in vefatının ardından eşleri ile evlenmeyi yasaklayan "وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا"[226] ayetini zikretmek mümkündür. Buna göre ibarenin sonundaki أَبَدًا kaydının nesih ve tebdil ihtimalini ortadan kaldırması nedeniyle ayet muhkem kabul edilir.[227] Bu şekilde lafzın bizzat kendisinin nesih ihtimalini ortadan kaldırdığı durumlarda muhkemin, *li aynihi muhkem* olduğu varsayılmıştır. Bunun

[220] Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Pezdevî, *Usûl*, s. 101; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 165-166. Tefsir usulü literatüründe bu yaklaşımın bir yansıması olarak Akk'ın şu açıklamaları zikre değerdir: "Muhkem tevil, tahsis ve neshe ihtimali olmaksızın manaya delaleti açık ve kati olan lafızdır. Nübüvvet asrında neshe uğramamıştır. Muhkem hâs olsa dahi tevile ihtimali yoktur; âmm olsa bile tahsise açık değildir. Kendisine ihtimal arız olmayan müfesser mufassal lafızdır." Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh,* s. 335.

[221] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 175.

[222] Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 166; Pezdevî, *Usûl*, s. 216; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 175; Bilmen, *Kamus,* c.1 s. 77.

[223] Ankebût 29/62, Mücâdile 58/7.

[224] Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Pezdevî, *Usûl*, s. 100; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 166.

[225] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 51.

[226] Ahzâb 33/53.

[227] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 175. "أَبَدًا" lafzı ile muhkem olduğu kabul edilen bir diğer ayet de kazif cezası alanların şehadetlerinin geçersizliğini ifade eden "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" (Nûr 24/4) ayetidir.

mukabilinde yer alan *muhkem li zatihi* ise Hz. Peygamber'in vefatı ile nesih ihtimali ortadan kalkmış olduğu için artık muhkem kabul edilen tüm ayetler için kullanılan bir terimdir.[228]

Hanefi perspektifinde açık ve kapalı lafızlar hiyerarşisinin en üst katmanında yer alan bu son iki lafız türü mütekellimîn tasnifi olarak şöhret bulan sıralamada yer almaz. Bu yöntemle kaleme alınmış eserlerde manaya delaleti açık olan lafızlar için çoğu kez zahir ve nass kavramlarının istihdam edildiği görülür.[229] Ancak bu iki lafzın sınırlarının tam olarak ayrıştığından söz edilemez. Nass ve zahir kimi zaman birbirinin yerine kullanıldığı gibi kimi zaman ihtimal bildirip bildirmemesi noktasında ayrışır.[230] Bu karmaşık duruma zaman zaman muhkem ve müfesserin de eşlik ettiği görülür. Aybakan'ın muhkem ve müfesserin işlevinin mütekellimîn metodunda nass ve zahire yüklendiği şeklindeki izahı bu durumun bir belirteci olarak değerlendirilebilir.[231]. Zira çoğu zaman muhkem ve müfesser kelimeleri, mübeyyen ile birlikte çatı kavram olarak kullanılmıştır.[232]

---

[228] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 1 s. 51; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 175; Bilmen, *Kamus*, c.1 s. 77. Neshe dayalı muhkem tasavvurunun sonucu olan bu ayrım oldukça düşündürücüdür. Zira fıkıh usulü ilminin kendisi zaten vahiy sonrası konjonktürün ürünüdür. Dolayısı ile aslında ele aldığı tüm ayetler muhkem li gayrihi statüsündedir. Buna rağmen muhkemin dûnu kabilinden zahir, nas ve müfesserin; zıttı kabilinden hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihin varlığından söz edilir. Bütün ayetlerin muhkem varsayıldığı bir yapıda muhkemin altında ve karşısında yer alan bu lafız türlerinden bahsedilmesi ilgi çekicidir. Bu noktada –en azından bu ayrımı kabul eden- usulcülerin Kur'ân'a yaklaşırken, vahiy sürecinin tamamlanmış olması ya da devamı gibi harici unsurlardan bağımsız bir anlama eyleminde bulundukları akla gelir. Fıkhın dinamik yapısı göz önünde bulundurulduğunda bunun olması doğaldır. Zira vahiyle kesinleşmiş, tamamlanmış bir anlama ve eyleme sürecinin statik olacağı aşikârdır.

[229] Cüveynî, *el-Burhân,* c. 1 412-419; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 37 vd. Bu açıklamalardan hareketle muhkem ve müfesserin mütekellimîn terminolojisinde hiç yer almadığı düşünülmemelidir. Zira Basrî, Ferrâ, Bâcî, Râzî gibi isimler fıkıh usulü ve beyan konusunda yaygın olarak kullanılan ıstılahât arasında bu kavramlara da yer verir. Örneğin Basrî (ö. 436/1044) ve Râzî (ö. 606/1210), müfesseri, mücmel ve mübeyyen konusunda kullanılan kelimeler arasında sayarken Ferrâ (ö. 458/1066) ve Bâcî (ö. 474/1081), kitabın başında usul için bilinmesi gereken tanımlar kapsamında muhkem ve müfesser terimleri üzerinde durur (Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1 s.317; Ferrâ, *el-'Udde*, c. 1 s. 151; Bâcî, *İhkâm,* s.48; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilm-i usûli'l-fikhi,* Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts., c. 3 s. 150).

[230] Edîb Sâlih, nass ile zahirin aynı müsemmanın iki farklı ismi olduğu şeklindeki kanaatin İmam Şâfiî'den sonra değiştiğini, bu ikisi arasında ihtimale dayalı bir derece farkından söz edilir hale geldiğini belirtir (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 169). Zahiri ihtimal çerçevesinde açıklayan isimler arasında Gazâlî ve Râzî'yi zikretmek mümkündür (Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 37; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 3 s. 152).

[231] Aybakan, "İslam'da Dînî Bilginin Doğası" s. 75-76

[232] Konuyu derinlikli tetkik eden isimlerden Edîb Sâlih ve İltaş, mütekellimînden Bâkıllânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ferrâ, Razî, İcî (ö. 756/1355) gibi isimlerin muhkem ve müfesseri nasıl tanımladıklarına dair aktarımda bulunur. Bu aktarımlarda muhkem ve müfesser ile ilgili şu tanımların öne çıktığı görülür: 1. Müfesser: "Tefsire ihtiyaç duymayan açık lafız"; "Tefsire ihtiyaç duyup açıklanan lafız"; "Kastedilenin bilinmesi mümkün olan hitap" vb. 2. Muhkem: "Zahir olsun nass olsun manası açık olan lafız"; "Zahir ve nass şeklinde iki türü olan cins" "Tek bir manaya muhtemel lafız" "Anlamın işkâl ve ihtimal yönlerini ortadan kaldıracak şekilde açık bir şekilde ifade eden hitap" vb. (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 186-187; İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 208-211).

Fukaha menhecinde lafzın murada delaleti açık olmadığında dört durum söz konusudur. Lafız ve siygası dışında bir sebeple kapalı ise hafî olarak nitelenir. Eğer siygadan kaynaklanan ve akıl yürütme yoluyla giderilebilecek bir kapalılık varsa müşkildir. Naklen beyanı gerektiriyorsa ve beyanla anlaşılabiliyorsa mücmel; beyan yoluyla da anlaşılmıyorsa müteşeabihtir.[233] Özetle fukaha menhecinin sunduğu yapıda kapalılığı içtihat ve araştırma ile giderilebilecek olan lafızlar hafî ve müşkil, kapalılığı ancak sözün sahibinin açıklamasıyla giderilebilenler mücmel ve kapalılığı hiçbir surette giderilemeyenler müteşâbih adını alır.

Debûsî, bu lafızlardan hafîyi "Kendisi dışında, arızi bir delil ile lafzın manasının kapalı olması, bu arızdan dolayı anlaşılmamasıdır ki söz konusu kapalılık ancak talep yolu ile giderilebilir."[234] şeklinde tanımlar. Debûsî'nin tanımında öne çıkan iki unsur vardır: Kapalılığın lafzın kendisinden değil, arızî bir durumdan kaynaklanması ve talep yoluyla giderilmesi. Aynı unsurların Pezdevî ve Serahsî'nin tanımlarında da öne çıktığı görülür.[235] Hafî olarak nitelenen lafzın aslında manaya delaletinin açık olduğu, söz konusu kapalılığın bazı fertlere intibakı ile ilgili olduğu ifade edilir. Buna göre aslen manaya delaleti açık olan lafız, siygası dışında harici bir durumun bu lafzın bazı fertlerine intibakında kapalılığa yol açtığı için hafî olarak nitelenmiştir.[236]

Mâide 5/38, hafî olarak nitelenen lafzın mahiyetini göstermesi açısından oldukça sık başvurulan bir örnektir.[237] Usulcüler, "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[238] ayetinde yer alan *sârık* (hırsız) lafzını hafî olarak nitelerler. Buna göre, ayet işitildiğinde siygası itibariyle hırsızın elinin kesilmesinin emredildiği anlaşılır. Bu açıdan bakıldığında manaya delaletin kapalılığından söz edilemez. Ancak hırsızlık fiili dâhilindeki yankesicilik ve nebbaşlık (kefen soyuculuk) gibi fertlerle ilgili bir kapalılık söz konusudur. Bu haliyle sırf işitmekle mana anlaşılamayacağından; söz konusu fertlerin uygulamadaki durumunu anlamak ve bunlarla ilgili kapalılığı gidermek için talep gerekir. Usulcülerin bu ayetle ilgili talep işlemini *sârık, tarrâr* ve *nebbâş* isimleri üzerinde gerçekleştirdiği görülür. Söyle ki; sârık lafzı "başkasına ait korunma altındaki bir miktar malı

[233] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 28.
[234] Debûsî, *Takvîm,* s. 117-118.
[235] Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 167; Pezdevî, *Usûl,* s. 101.
[236] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 193.
[237] Debûsî, *Takvîm*, s. 117; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 160.
[238] Mâide 5/38.

alan kimse" için kullanılır. Bu açıdan bakıldığında koruma altında olan bir miktar malın çalınması durumu tarrâr (yan kesici) için de geçerlidir. Üstelik yankesicilik insanların uyanık olduğu durumlarda gerçekleştirilen, daha çok maharet gerektiren bir eylemdir. Bu nedenle de aslında adi hırsızlıktan daha tehlikeli görülür. Sârıkın içerdiği manayı fazlası ile içerdiği için ona uygulanan cezanın yankesiciye (tarrâr) evleviyetle uygulanabileceği sonucuna varılır.[239] Benzer bir inceleme de sirkatin fertleri arasında sayılan nebbaşlık üzerinde yapılır. Mezar soygunculuğunda mal sahibi konumunda olan ölünün malı koruması gibi bir durum söz konusu olmadığı ve daha az tehlikeli görüldüğü için nebbaşlığın adi hırsızlıktan daha hafif bir eylem olduğu varsayılır. Bundan ötürü nebbaş söz konusu haddin alanına dahil olmaz.[240]

Fukaha menheci ile yazılmış klasik eserlerin yanında modern dönem çalışmalarında da yer verilen[241] bu örnek fıkıh perspektifiyle lafızların taksim edilmesinin nassı anlama ve yorumlamada nasıl işlevsel hale getirildiğini göstermesi açısından oldukça kıymetlidir. Ayrıca nassı anlamanın uygulama ile ilişkisini net olarak gösterir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi lafzın hafî olarak nitelenmesi siygasından kaynaklanmaz, söz konusu kapalılık tamamen uygulama ile ilgilidir.[242] Bu açıdan Mâide 5/38'i işiten kimse -dili bilmesi halinde- lafzın zahirinden hırsızlık eden kimsenin elini kesmekle cezalandırılacağını anlar. Ancak sıra uygulamaya geldiğinde her biri özel bir anlam alanına sahip olan tarrâr ve nebbâşın durumu, uygulayıcıya kapalıdır. Sirkatin birer ferdi sayılan bu eylemler içerik itibarı ile sirkatten ziyade ve noksan oluşlarına göre onun uygulama alanına dâhil edilirler. Böylece nassı uygulamada kapalılığa yol açan anlaşılmama durumu giderilmiş olur.

Fukaha taksiminde kapalı lafızların ikinci derecesini müşkil oluşturur. Müşkil, arızi bir durumdan ötürü değil bizzat lafızdan kaynaklanan bir sebeple dili vazedenin koyduğu manaya

---

[239] Burada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri hafî lafızdaki kapalılığın giderilmesi esnasında yürütülen talep işleminin kıyas ile karıştırılmamasıdır. Hanefîler ilke olarak hadlerin kıyas ile tespit edilemeyeceğini savunurlar. Hadlerin ispatı nass ya da icmâ ile olur (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5, s. 105). Nitekim Serahsî burada sârika uygulanacak haddin tarrâra uygulanmasının nassın delaleti yoluyla olduğuna dikkat çeker (Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 167). Benzer şekilde Cessâs da Nisâ 4/25'ten hareketle zina etmesi durumunda köleye uygulanacak cezanın cariyeye uygulanacak ceza ile (hür olanın yarısı olan elli değnek) aynı olduğunu ifade eder. Cariyenin yarım ceza alması esareti sebebiyledir, aynı durum köle için de geçerli olduğundan her ikisinin cezası da hür kimseye uygulanan haddin yarısıdır. Bu durum ayetin zahirinden anlaşılır (ma'kûlün mine'z-zâhir) ve ulema bu hususta ittifak etmiştir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3, s. 125).

[240] Debûsî, *Takvîm*, s. 117; Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 167; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 52.

[241] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 182-183; Bilmen, *Kamus*, c. 1 s. 78; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s. 382-383.

[242] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 193.

yahut mecaz yoluyla dili kullananın kastettiği anlama ulaşmada işitenin zorluk çektiği lafızdır.[243] Debûsî'ye ait bu tanımda müşkildeki kapalılığın lafızdan kaynaklandığı, arızi olmadığı vurgusu önemlidir. Bu kayıt onu hafîden ayıran unsur olarak temayüz eder. Tanımdaki diğer bir önemli vurgu da dili vazedenin yahut mecaz yoluyla kullananın kastettiği mananın anlaşılmasında yaşanan güçlük vurgusudur. Bu vurgu, Serahsî ve Pezdevî gibi isimlerin yaptığı tanımlarda öne çıkan "benzerleri arasında bulunma" kaydı ile birlikte düşünüldüğünde müşkil lafızdaki kapalılığın, lafzın müşterek yahut mecaz olması sebebiyle ihtimal taşımasından kaynaklandığı görülür.[244]

Fukaha usulcülerin bu tanımlarından hareketle işkâle yol açan iki sebepten bahsedilebilir: Lafzın müşterek olması ve mecazî anlamda kullanılması. Her iki durumda da lafızdaki kapalılığın giderilmesi, üzerinde derin tefekkür edilmesini gerektirir.[245] Mütekellimin kastettiği manaya ancak bu şekilde ulaşılabilir. Müşkil lafızdaki kapalılığı giderme yolu olarak talep ve teemmül için önce lafzın mefhumlarının hepsine bakılır, sonra kastedilenin hangisi olduğunu çıkarmak için üzerinde düşünülür. Lafzın mefhumlarının hepsine bakmak şeklindeki ilk basamak talebi, ikinci basamak teemmülü oluşturur. Abdülazîz el-Buharî bu basamakları Bakara 2/223 ve Kadir 97/3 üzerinde uygulayarak anlatır.[246] Buna göre önce lafzın mefhumlarına bakılır, muhtelif anlamların tespitinin ardından kastedilen anlamı çıkarmak için imal-i fikirde bulunulur. Söz gelimi Bakara 2/223'deki أَنَّىٰ شِئْتُمْ ibaresinin delaleti açık değildir. أَنَّى kelimesine verilen manaya göre ayetle kocanın karısıyla dilediği yerden yahut dilediği şekilde birleşmesinin cevazı kastedilmiş olur. Ayetteki bu işkâli gidermek için sırasıyla talep ve teemmül basamakları uygulanır. Öncelikle أَنَّى kelimesinin mefhumlarına bakılır ve این (nerede) ve کیف (nasıl) ve anlamları arasında müşterek olduğu görülür. Kelimenin bu ikisi dışında üçüncü bir anlamı yoktur. Bu tespit işkâli gidermede talep basamağını oluşturur. Diğer

[243] Debûsî, *Takvîm*, s. 119.

[244] Serahsî, *Usûl*, s. 168; Pezdevî, *Usûl*, s.101.

[245] Debûsî, *Takvîm*, s. 119; Serahsî, *Usûl*, s. 168; Pezdevî, *Usûl*, s.101.

[246] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 54. Bakara 2/223 (أَنَّىٰ شِئْتُمْ), Bakara 2/228 (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ), Mâide 5/6 (فَاطَّهَّرُوا), İnsân 76/16 (قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ) ve Kadir 97/3 (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ) fıkıh usulü eserlerinde müşkil lafızlar bağlamında en çok örnek gösterilen ayetlerdir. Abdülazîz el-Buhârî bu ayetlerin hemen hepsini örnek olarak zikreder. Ancak Bakara 2/228 *Keşf* sahibinin zikrettiği örnekler arasında yer almaz. Modern dönemde kaleme alınan kimi eserde müşkil olarak nitelenen kur' lafzı, Hanefî usul külliyatının önemli temsilcilerinden Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Molla Hüsrev, Büyük Haydar Efendi, Ömer Nasûhî Bilmen gibi klasik ve modern isimlerin çalışmalarında müşkil kapsamında zikredilmez. Örneğin bk. Hallâf, *İlmü Usuli'l-fıkh*, s. 172; Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz*, s. 184; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 386. Cessâs ise bu lafzı mücmel olarak niteler. "Müşkil, Mücmel ve Beyan" başlığı altında bu ayet üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

basamak teemmüldür ve bu teemmül neticesinde kelimenin كيف (nasıl) anlamında kullanıldığı görülür. Ayette kastedilen kocanın karısıyla dilediği şekilde birlikte olmasının cevazıdır.[247] Bu ayet tefsir usulü eserlerinde de müşkilin örneği olarak zikredilir.[248]

Fukaha menhecinde kapalı lafızların üçüncü basamağını mücmel lafız oluşturur. Bu sınıflamada mücmelin sınırları müşkille oldukça yakındır. Bu yakınlıktan ötürü Debûsî, müşkil ile mücmeli karıştıranların varlığından söz eder.[249] Her ikisinin de kapalılığı arızi bir durumdan değil, bizzat lafzın kendisindendir. Yine mücmel lafzın kapalılığı vaz‘ ve kullanımdan kaynaklanır. Burada lafzın vaz‘ı itibariyle garib olması, birden fazla mana ifade eden müşterek bir lafız olması ve lügat anlamının dışında kullanılan özel bir anlam ifade etmesi (şer‘î isimler gibi) anlaşılmasında zorluğa yol açar. Bu nedenle de mütekellimden bu kapalılığı giderecek bir beyan gelmesi gerekir. Debûsî ve Serahsî’nin tanımlarında lafzın vaz‘ ve kullanım itibarı ile az bilinir, garip bir kelime olması öne çıkarken Pezdevî’nin tanımında manaların çokluğu öne çıkar.[250] Buna göre mücmel, manaların çokluğundan ötürü lafızla kastedilenin, istifsar, beyan, talep ve teemmül olmadan, ibarenin kendisinden anlaşılmayacak şekilde karmaşık hale gelmesidir.[251] Bu tanım, tefsir literatüründe de kabul görmüş ve kimi tefsir usulü eserlerinde yer bulmuştur. İbn Akile’nin *ez-Ziyâde ve’l-ihsân’*ı ve Cerrahoğlu’nun *Tefsir Usulü* eseri mücmel tanımında Pezdevî etkisinin görüldüğü eserlerdendir.[252] Örneğin Cerrahoğlu mücmel

[247] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 54. Ayetteki hars ifadesi ve hayız halinde cinsel ilişkinin yasaklanmış olması mananın tespiti için yürütülen teemmülde harici karine olarak istihdam edilmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 1 s. 53). Taberî de söz konusu mahallin hars olabilmesi için çocuğun dünyaya gelmesine elverişli olması gerektiğinden hareketle kocanın dilediği yerden karısıyla birlikte olmasının cevazının kastedilmediğine dikkat çeker (Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, c. 3 s. 761). Tefsir usulü müelliflerinden İbn Akîle, sebeb-i nüzul rivayetini de ayetteki işkâli gidermek için bir karine olarak istihdam eder (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, c. 5, s. 135).

[248] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 39; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, c. 5, s. 134-135; Akk, *Usûlü’t-tefsîr ve kavâiduh*, s. 349-350.

[249] Debûsî, *Takvîm*, s. 118.

[250] Debûsî, *Takvîm*, s. 119; Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. Pezdevî, *Usûl*, s. 101.

[251] Pezdevî, *Usûl*, s. 102. Pezdevî’nin tanımında yer alan istifsardan sonra gelen talep ve teemmül kaydı önemlidir. Bu kaydın beyanın yeterliliği ile yakından ilişkisi olduğu görülür. Buna göre beyan iki türlü olup birincisi gelen beyanın nassı başka bir izaha ihtiyaç duymayan müfesser bir nass haline getirir. İkincisi ise birincisi kadar yeterli ve kuvvetli bir beyan değildir, mücmel lafzı müşkile çevirir. Burada devreye talep ve teemmül devreye girer. Bu aşamadan sonra lafızdaki kapalılık giderilir (Edîb Sâlih, *Tefsîrü’n-nusûs*, c. 1 s. 243). Fukaha menhecinde görülen bu sistematik yapı müşkil ve mücmelin yakınlıklarına rağmen nasıl müstakil alanları olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu kayıtlarla ilgili olarak dikkat çeken bir diğer unsur da kapalılığın giderilmesinde beşerin fonksiyonudur. Hafî, müşkil ve mücmel lafızların her biri ile ilgili talep ve teemmül kayıtlarının bulunması nassın anlaşılmasında (ve uygulanmasında) beşerî çabanın rolüne işaret eder.

[252] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 177; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, c. 5, s. 139. Bu isimlerin yanında Hâlid Abdurrahmân el-Akk’ı da zikretmek gerekir. Akk, Pezdevî’nin tanımını olduğu gibi ona atıfla zikreder (Akk, *Usûlü’t-tefsîr ve kavâiduh*, s. 352).

mübeyyen bahsini işlerken mücmelin delaletinin açık olmadığına dikkat çekerek "mücmel olan ayette de manalar izdiham eder ve onlardan hangisi olduğu açık bir şekilde belli olmaz." der.[253]

Fıkıh usulü eserlerinde yerleşen açıklama biçimine göre icmalin üç türü vardır: Lafzın garib olmasından doğan icmal, lügavi anlamının dışında mütekellimin kastettiği başka bir anlamda kullanılmasından kaynaklanan icmal, müşterek lafızlar gibi birden fazla manaya muhtemel olmasından ileri gelen icmal. Abdülazîz el-Buhârî'nin eserinde net olarak görülen bu ayrım sonra gelen âlimlerin sıkça başvurduğu bir tasniftir.[254] Hâlid Abdurrahman, mücmelin türleri hususunda bu üçlü tasnife riayet eden tefsir usulü yazarı olarak öne çıkar.[255] Bunda müellifin benimsediği telif tarzının etkin olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte tefsir usulü eserlerinin birçoğu daha geniş bir icmal perspektifine sahiptir. Tefsir usulünün temel kaynaklarında mücmelin bu üç türüne ek olarak hazf, takdim-tehir, atıf-istinaf, lafzın artık az kullanılıyor olması, zamirin mercii, vakıf ve ibtida gibi sebeplerden doğan mücmel türleri de zikredilir.[256]

Usul eserlerinde mücmel konusunda gündeme getirilen en yaygın örnekler *ribâ, salât, zekât, hacc* gibi şer'î isimler[257]; müşterek lafızlardan *kur'*[258] lafzı ve garip lafızlardan *helû'*[259] lafzıdır. Bu kısımda örneklerden helû' lafzı üzerinde durulacak, şer'î isimler ve kur' lafzı "Müşkil, Mücmel ve Beyan" başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Gerek fıkıh gerek tefsir usulü eserlerinde mücmel kapsamında değerlendirilen *helû'* lafzı garib lafız olarak bilinen lafızlardandır. Allah Teâlâ, Meâric 70/19'de "إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" buyurarak insanın yaradılış

[253] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177

[254] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 185-188; Bilmen, K*amus,* c. 1 s. 79.

[255] Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh,* s. 352-353.

[256] Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 450-453; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 558-459; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 141-143. Zikri geçen sebeplerden vakıf ve ibtidanın el-*Müstasfâ*'da icmalin sebebi olarak takdim edildiği görülür. Bu benzerlik tefsir usulü eserleri hakkında -bilhassa fıkıh usulü ile ilişkisi çerçevesinde- yapılacak değerlendirmenin ayakları yere basan bir değerlendirme olması açısından fıkıh usulü eserleri ile ayrıntılı mukayesesini gerektirir. Başka bir deyişle tefsir usulünün fıkıh usulünden daha geniş bir bakış açısına sahip olduğuna dair genellemeci bir yargıya varmak metin çeşitliliğini oldukça geniş tutulduğu bir mukayeseyi gerektirir. Bu geniş literatür tanımlar, sebepler ve örnekler çerçevesinde ayrıntılı olarak tetkik edilmelidir. Ancak bu yolla her iki ilmin ilişkisi açısından genel bir değerlendirme ortaya konabilir. Böyle bir farkındalıkla yazılan bu tezdeki çoğu değerlendirme, genelleme iddiası taşımaz, araştırma esnasında dikkat çeken bazı olgulara işaret eder ki bu işaretlerin yeni çalışmalara zemin teşkil etmesi umulur.

[257] Serahsî, *Usûl,* s. 168-169; Pezdevî, *Usûl*, s. 102; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, s. 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 186. Bu lafızlar, fıkıh usulü eserlerinin yanında tefsir usulü eserlerinde mücmel bağlamında değerlendirilir. Örneğin bk. Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 40; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 461; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 158.

[258] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 58; Süyûtî, *el-İtkân*, 458; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 5 s. 141; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 188; Bilmen, *Kamus,* c. 1 s. 79.

[259] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, s. 54; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 437; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* 185-186; Bilmen, *Kamus,* s. 79.

itibarı *helû'* (sabrı az hırsı çok) olduğundan söz eder. Söz konusu bu nitelemenin ne anlama geldiği konusunda bir anlam kapalılığının varlığına işaret eden âlimler ayette yer alan bu lafzı mücmel olarak nitelemiştir.[260] Tanımda da işaret edildiği üzere mücmel lafızlar beyana ihtiyaç duyarlar. Bu ayetle ilgili beyan, hemen peşinden gelen yirmi ve yirmi birinci ayetlerle vaki olmuş ve ayet müfesser hale gelmiştir.[261] Allah Teâlâ "إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" buyurmuş ve insanın yaratılış itibarı ile sabırsız olmasını kendisine hoşlanmayacağı kötü bir durum isabet ettiğinde sızlanıp feryat etmesi; hayır isabet ettiğinde bu hayrın kıymetini bilmeyip, şükrünü ifa etmekten geri durmasıyla izah etmiştir. Büyük Haydar Efendi bu ayetin mücmel oluşu ve müfesser hale gelişini şöyle açıklar:

> "إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" nazm-ı celilindeki *helû'* lafzı mücmeldir. Vakıa bundan ehl-i lisana göre insan *kalilü's-sabr şedîdü'l-hırs* olarak yaratılmıştır, manası anlaşılır. Fakat sabrı az, hırsı çok ne demektir? Hırs ve tamaı ne cihetlere ait olarak çoktur, sabırsızlığı nedendir? Buraları muvazzahan malûm değildir. Binaenaleyh bu lâfız mücmeldir. Sonra bir beyan lâhik olarak "إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" ayet-i kerimesiyle bu lafız tefsir buyuruldu. Binaenaleyh şimdi artık müfesser oldu. Şöyle ki insan teng meşrep olarak sabırsız yaratıldı, kendisine bir şerr-i mekrûh isabet edince cezâ' ve feryat eder, bir hayır isabet ettiği zaman dahi onun kadr ve şükrünü bilmez, buhûl ve imsak sadedinde bulunur. İşte eğer şu beyan lâhik olmasaydı biz lûgat-ı Arap'ta me'nûsü'l-isti'mâl olmayan helû' lafzından bu mânayı anlayamayacaktık. Ve lafız mücmel olarak kalacaktı. Şimdi ise müfesser oldu. Menşe-i icmal dahi burada lafzın garabetidir. Yoksa mütekellimin ibhamı değildir."[262]

Haydar Efendi'nin açıklamaları örnekliğinde görüldüğü üzere helû' lafzındaki kapalılık lafzın kendisinden kaynaklanır ve mütekellim tarafından gelen bir beyanla açıklığa kavuşur. Bu açıdan bakıldığında lafzın mücmel tanımları ile uyumlu olduğu görülür. Ancak burada dikkat çeken ayetin konu itibarı ile amale taalluk etmemesine rağmen mücmel olarak nitelenmesidir. Daha önce de işaret edildiği üzere fıkıh usulünün delalet bahislerini istihdamı hüküm çıkarmak gayesine matuftur. Dolayısı ile nassı anlama faaliyetinde amel ön plana çıkar. Nitekim mücmel lafızların da amelle ilgili olduğu üzerinde duran Haydar Efendi bu durumu şöyle izah eder

[260] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, s. 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 186.
[261] Meâric 70/20, 21.
[262] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 186.

"mücmel lâfızlara bir beyanın lühuku memuldur. Çünkü *bunlar keyfiyet-i amale müteallikti*r, amale müteallik olan şeylerde mücmel eğer tefsir olunmaz ise sonra teklif-i malâyutak lâzım gelir."[263] Bu ve benzeri açıklamalarda mücmelin amale müteallik olduğu da ilkesel olarak ortaya konmuştur. Ancak mücmel bağlamında sıkça yer verilen bu örnekte ayetin ne tür bir ameli boyutu olduğu açık değildir. Buradan hareketle, her ne kadar fıkıh perspektifinde uygulama esas olsa da muhkem ve müfesserde olduğu gibi mücmelin de çok daha geniş bir karşılığının olduğu söylenebilir. Nitekim tefsir usulü eserleri incelendiğinde mücmelle ilgili bu genişlik daha net görülür.

Fukaha menhecinde mücmel, tanım itibarı ile hafî, müşkil ve müşteşabihle sınırları net olarak belli dar bir anlam alanına sahiptir. Mütekellimîn menhecinde ise daha geniş bir mücmel perspektifi vardır. Bu perspektifin, Hanefi taksiminin ayrıntıcı duruşuna karşın oldukça üstten olduğu söylenebilir. Mütekellimîn usulcülerden İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve Cüveynî'nin mücmel tanımlarında bu üstten duruşu görmek mümkündür. Zira İbnü'l-Hâcib mücmeli "delaleti açık olmayan"[264] şeklinde tanımlarken Cüveynî, "manası anlaşılmayan, telaffuz edenin kasıt ve gayesine erişilemeyen kapalı [lafız]" olarak niteler.[265] Mütekellimîn metodunun müteşâbih tasavvuru da mücmelle hemen hemen aynıdır. Cüveynî, müteşâbihi mücmel olarak açıklar.[266] Bunun yanında müteşâbihi mücmelden daha geniş görüp mücmeli müteşâbihin bir alt dalı kabul edenlerin varlığından da söz edilir. Bu perspektifte müteşâbih lafız birden fazla manaya muhtemel olabileceği gibi zahiri teşbihi çağrıştıran ve tevili gerektiren lafızlardan da olabilir. Her iki durumda da teşabühü ortaya çıkaran kastedilen mananın karmaşıklaşması, işitene karışık gelmesidir.[267]

Fukaha menhecinde ise müteşâbih, manaya delaleti kapalı lafızların en uç katmanını oluşturur. Kitap yahut sünnet tarafından açıklanmayan, dünyada ümmet içinden herhangi birinin manasını bilemediği [veya ancak ilimde üstün mertebeye sahip olanların bilebileceği][268] bu lafız türünde

[263] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 185.
[264] Adudüddin el-Îcî, *Şerhu muhtasari'l-müntehe'l-usûl*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (nşr), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004, c. 3, s. 107. Bu tanım Süyûtî'nin *İtkân*'da vermiş olduğu mücmel tanımı ile tam uyum halindedir (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 458).
[265] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1 s. 419.
[266] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1 s. 424.
[267] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 275-276.
[268] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 258. Müteşâbihlerin bilinebilirliğine dair tartışma onun tanımı ile yakından ilişkilidir. Bu konuya muhkem müteşâbih başlığı altında ayrıntılı olarak değinilecektir.

kapalılık lafzın bizzat kendisinden kaynaklanır. Bu perspektifte hurûf-u mukattaalar ve Allah'ın eli[269], yüzü[270], gelmesi[271] gibi antropomorfizmi çağrıştıran sıfat ve fiillerle ilgili ayetler müteşâbih olarak nitelenir. Fukaha klasiklerinde müteşâbih tanımları, müteşâbihin bilinmesine dair her türlü imkânın ortadan kalkmış olması üzerine bina edilmiştir. Buna göre ilimde rüsuh sahibi olanlar da dahil olmak üzere ümmetten kimseye müteşâbih ilminden bir pay verilmemiştir, hakikatine itikat ve teslimiyet gerekir.[272] Müteşâbih konusu muhkemle birlikte müstakil olarak ele alınacak, muhtelif tanımlar, örnekler ve müteşâbihlerin bilinebilirliği gibi tartışmalara ayrıntılı olarak değinilecektir.

A. Zahir, Nass ve Müfesser

Fukaha menhecinde açık lafızların birer türünü ifade eden zahir, nass ve müfesser, Cessâs ve Taberî'nin eserlerinde de istihdam edilen kavramlardır. Her iki tefsirde lafzın "açık" olma durumunu ifade eden bu kavramların kullanımıyla ilgili farklı yaklaşım biçimleri bulunur. Her bir müfessir, kavramları farklı mahiyet ve içerikte istihdam etmiştir. Bu mahiyet farkının yanında kullanım yoğunluklarında da farklılıklar bulunur. Örneğin bunlardan zahir, Taberî'nin en sık kullandığı kavramlardan biri olarak dikkat çeker. Bunun yanında nass ve âmm ile yakın ilişkisi nedeniyle üzerine daha ayrıntılı eğilmeyi gerekli kılar. Müfesser ise nispeten daha zayıf bir kullanım alanına sahiptir.

Fukaha tasnifinde sınırları oldukça belirli olan müfesserin, Cessâs'ın eserlerinde güçlü ve net bir kullanımının varlığından söz etmek mümkün değildir. *Fusûl*'de yer alan "Âmm, Hâss, Mücmel, Müfesser" başlığı[273] müfessere özel bir kısım ayrıldığı izlenimini verse de burada müfesser merkezli bir anlatımın varlığından söz edilemez. Muhakkikin de dikkat çektiği üzere mevcut nüshalarda da yer alan bu kayıt müstensihlerin ilavesi olabileceği gibi kitaptaki bir eksiltinin de habercisi olabilir.[274] *Fusûl*'de ıstılah olarak yer bulan müfesserin tam olarak neye tekabül ettiği açık değildir. Müellif delîlü'l-hitâb kısmında mücmelin müfesserle tahsisi ile ilgili

[269] Mâide 5/64; Fetih 48/10.
[270] Rahmân 55/27.
[271] Fecr 89/22.
[272] Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, s. 169; Pezdevî, *Usûl,* s. 102.
[273] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1, s. 381-420.
[274] Neşemî, *el-Fusûl,* c. 1 s. 382 (3. dipnot).

bir iddiadan söz eder.[275] Bir de ribâ bağlamında Ebû Sa'îd'den gelen bir rivayeti, Üsâme hadisine tercih ederken bu rivayetin birden fazla manaya ihtimali bulunmayan müfesser bir lafız olduğunu belirtir.[276] Benzer şekilde tefsirde mürtedin mirası meselesini ele alırken esas aldığı bir hadisi müfesser olarak niteler.[277] Ancak bu veriler Cessâs'ın sisteminde müfesserin yerini tespitte yeterli değildir. Bu kullanımlar, kelime anlamından kaynaklanıyor olabileceği gibi zahirin üstünde güçlü bir açık olma durumunu ifade ediyor da olabilir.

Câmi'u'l-beyân tetkik edildiğinde burada da benzer bir durumun varlığı dikkat çeker. Taberî'nin bu kavramı kullanımı yok denecek kadar azdır. "Müşkil, Mücmel, Mübeyyen" başlığında da değinileceği üzere bu kullanımda müfesserin çoğunlukla mücmelin mukabilinde görüldüğü dikkat çeker.[278] Bununla birlikte müfessirin mana, gramer, lügat vb. açıdan birinin diğerini açıklama durumunda olduğu ardışık ayetlerle ilgili izahlarında aynı kökten gelen *müfessir, tefsîr* gibi nitelemelerde bulunduğu görülür. Söz gelimi Beled suresi tefsirinde on üçüncü ve on dördüncü ayetleri bir öncekinin *tefsîr*i olarak niteler. Buna göre ilgili ayetlerdeki köle azadı ve yoksulun doyurulması "وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ"[279] ayetinin tefsiridir. Yine aynı yerde Kâria suresindeki benzer bir duruma işaretle "نَارٌ حَامِيَةٌ" şeklindeki on birinci ayetin öncesinde gelen "هَاوِيَةٌ"nin müfessiri olduğunu belirtir.[280]

İlgili kelimelerin sözlük anlamlarına dayanıyor olması ihtimal dâhilinde olan bu kullanımlar fukaha menhecinde mücmel ve müfesser çerçevesinde zikredilen bazı örnekleri hatırlatması açısından dikkate değerdir. Hatırlanacak olursa "إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا"[281] ayetinde yer alan *helû* lafzı, garip olması cihetiyle mücmel kabul edilmiştir.[282] Bu perspektife göre ardından gelen ayetle söz konusu icmal ortadan kalkmıştır. Bu nedenle ilgili lafzın "siygası itibariyle mücmel olarak varit olup şâri'den bu icmali giderecek kati bir beyanın gelmesi ile ihtimale mahal bırakmayacak şekilde açık hale gelen" müfesser lafza örnek olarak zikredildiği görülür.[283] Benzer şekilde metnin iç dinamikleri ile mecaz ihtimalinin ortadan kalkması ile müfesser hale

[275] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, s. 320-321.
[276] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, s. 408.
[277] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 38.
[278] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2 s. 458; c. 7 s. 503.
[279] Beled 90/12.
[280] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 24 s. 424.
[281] Meâric 70/19.
[282] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, s. 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 186.
[283] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 141-142.

gelen "وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ"[284] ibaresi de müfesser olarak nitelenmiştir.[285] Taberî'nin zikrettiği örneklerde de benzer şekilde ayetlerin peş peşe gelerek metindeki kapalılığı giderdiği dikkat çeker. Bu noktada iki yaklaşım arasında ıstılahî olmasa da olgusal bir benzerliğin olduğunu düşünmek mümkündür.

Taberî'nin usul konularında sıkça atıfta bulunduğu *Kitâbü'l-latîf mine'l-beyân'*ın kayıp olması böyle durumlarda sağlama yapma imkânını ortadan kaldırır. *Latîf'*in aksine *Fusûl'*ün eksikleri ile birlikte mevcudiyeti Cessâs'ın usul konusunda yaslandığı teorik zemine yakından bakmaya imkân tanır. Müfessirin düşünce dünyasında hâkim olan umum görüşü, onun lafızlarla ilgili açıklamalarının merkezinde yer alır. Bu duruma binaen nass ve zahirle ilgili açıklamalarının da umum konusu altında yer aldığı dikkat çeker. Öncelikle *Fusûl*'de *itibarı gerektiren zahirlerin*[286] varlığından söz eden Cessâs, zahiri tanımlamaksızın bunların neler olduğunu örnekleriyle açıklar.

Cessâs'ın burada yapmış olduğu açıklamalar onun zahir tasavvuru hakkında ipuçları verir. Örneğin itibarı gerektiren zahirlerden biri olarak başkasına atfedilmiş olduğu halde öncesinden ayrı olarak kullanılması mümkün olan umum lafız çerçevesinde yaptığı açıklamalardan hareketle zahirin işitmekle manası anlaşılan lafız olduğunu söylemek mümkündür. Cessâs, zahir lafzın manayı ifade etmede yeterli olmadığı şeklindeki itiraza cevaben ayetin zahirinden anlaşılan mananın başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde sırf işitme yoluyla anlaşılabilecek durumda olduğunu belirtir.[287]

Cessâs'ın buradaki temel vurgusu kendi başına ele alındığı durumda başlı başına bir anlam ifade edebilecek lafzın, başka bir lafza matuf olması halinde atfedildiği bu ibareden bağımsız bir şekilde hüküm ifade edebileceği üzerinedir. Buna göre sadece işitme yoluyla lafzın zahirinden anlaşılan mana hüküm ifade etmede yeterlidir; atfolunduğu lafzın gözetilmesi gerekmez. Meselenin daha rahat anlaşılması açısından Cessâs'ın zikrettiği örneğe daha yakından bakmak gerekir.

[284] Enâm 6/38.
[285] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 172; Bilmen, *Kamus*, c.1 s. 76.
[286] Cessâs, *el-Fusûl*, c.1 s. 40-56.
[287] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 42.

Talak suresinin ilk ayetleri etrafında şekillenen bu mülahazalarda temel tartışma hamilelerin iddetinin belirlenmesinde kadının boşanmış olması ile eşini kaybetmiş olması arasında fark gözetilip gözetilmeyeceği ile ilgilidir. Talak 65/4'te yer alan "وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" ibaresine göre hamile kadının iddeti doğum yapacağı zamana kadardır. Doğumun gerçekleşmesi ile iddet biter. Burada zahirin ortaya koyduğu anlam açıktır. " وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" ifadesinin bir öncesindeki " وَالّٰۤـِٔيْ يَـِٕسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآىِٕكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰۤـِٔيْ لَمْ يَحِضْنَ" ye matuf olması bunun sadece boşanmış kadınlara mahsus olmasını gerektirmez. Başka bir ifade ile hamile kadınların iddetlerinin sadece boşanmış olmaları durumunda doğumla biteceği; eşlerinin ölmesi durumunda Bakara 2/234'e tabi olarak dört ay on gün beklemeleri gerektiği söylenemez. Buna göre Talak 65/4, kocası ölmüş olsun boşanmış olsun tüm hamile kadınların iddette doğuma tabi olduklarını göstermede zahiri itibarı gerektiren umum bir lafızdır.[288]

Cessâs, umum perspektifi gereği ayetlerin mümkün mertebe olduğu gibi, bağımsız anlaşılması gerektiğinden yanadır. Bu nedenle söz konusu örnekte görüldüğü üzere kendi başına anlam ifade etmesi mümkün durumlarda hasr ve tahsis cihetine gitmez. Benzer bir tutumu, müellifin konunun devamında yer alan hakikat, mecaz, sarih ve kinaye ile ilgili yaptığı açıklamalarda da görmek mümkündür. Cessâs, bir delil olmadıkça kendi başına anlam ifade edebilen lafzın tahsis yoluna gidilmeksizin umum üzerine anlaşılması gerektiği gibi, hakikat ve mecaz manalara muhtemel lafızlarda hakikatin, sarih ve kinayede sarihin esas alınması gerektiğini vurgular.[289]

Cessâs'ın zahirlere itibar konusunda delile olan bu vurgusunu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da görmek mümkündür. Söz gelimi Bakara 2/282'in tefsirinde müfessir, ayetin *aksine bir delil bulunmadıkça umumuna itibarla* iki kadın ve bir erkeğin sair konularda da şehadetinin geçerliliğinin sabit olduğuna dikkat çeker. Mali konular dışında kadınların erkeklerle birlikte şahitlik etmeleri hakkında ilim ehlinin muhtelif görüşlerine yer verdikten sonra *ayetin zahirinin* kadınların erkeklerle birlikte şehadetinin müdayene dışında da cevazını gerektirdiğini vurgular. Buna göre ayetin *umumu* nikâh, hul', kısas/diyet, icare gibi akitlerin tümünde kadınların erkeklerle birlikte şahitlik yapmalarının geçerli olmasını gerektirmektedir. Müfessirin bu

[288] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 41-42.
[289] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 46-48.

açıklamaları *umûmü'l-âyet* ve *zâhirü'l-âyet*in ortak kullanımını da göstermesi açısından dikkat çekicidir. [290]

Cessâs'ın yaptığı bu açıklamalarda zahirin özü itibariyle tevil, tahsis ve neshe ihtimali olduğunu görmek mümkündür. Bu haliyle fukaha menhecindeki zahirden çok da farklı olduğu söylenemez. Cessâs'ın perspektifindeki delil olmadıkça hükmü ifade etmede zahir muteberdir şeklindeki yaklaşımı, sonraki Hanefî isimlerin "tahsis, tevil yahut neshine dair bir delil gelinceye kadar zahirin delalet ettiği hüküm ameli gerektirir"[291] ilkesiyle uyum halindedir. Cessâs'ın zahirden anlaşılan mananın gücüne atfettiği önemin daha iyi anlaşılabilmesi için haber-i vâhidler konusundaki tutumuna bakılabilir. Müfessir, sübut yönünden zayıf gördüğü bu tür rivayetlerin Kur'ân metninden dili bilenin sırf işitmek yoluyla anladığı açık manaya muhalefet edemeyeceği ilkesini benimser. Buna göre âhâd haberle Kur'ân metninden açıkça anlaşılan mana neshedilemez,[292] bir rivayet Kur'ân nassı ile sabit olan hükmü kaldıramaz.[293]

Cessâs'ın Bakara 2/282'nin tefsirinde yaptığı izahlarda bu görüşüne bir hadisi dayanak edindiği görülür. Buna göre "Benden size geleni Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uyanlar bendendir, uymayanlar benden değildir." hadisi Kur'ân metninin asıl olduğunu gösterir.[294] Ayetin tefsirinde bu ilkeyi uygulayan müfessir "iki şahit"in birinin yemin olabileceği görüşüne karşı çıkar. Peygamber'in yemin ve bir erkeğin şehadeti ile yargılamada bulunduğuna dair muhtelif rivayetlerle ilgili değerlendirmeler yaparak bunun Bakara 2/282'deki "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ" lafzının açık delaletine muhalif olduğunu belirtir. Buna göre buradaki sayı tıpkı zina ve kazif hadlerindeki sayı kadar açıktır ve bir yemin ve bir şahidin değil, iki şahidin varlığını gerektirir.[295]

Cessâs'ın *Fusûl'*de itibarı gerektiren zahirlerle ilgili yaptığı açıklamalar çerçevesinde dikkat çeken bir diğer mesele halin delaletinin lafızdan lügaten anlaşılan mananın tam tersine itibarı

[290]. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 231-232.
[291] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 125.
[292] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 252.
[293] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 253
[294] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 253.
[295] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 247-253.

gerektirebileceğidir. "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ"[296] "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"[297] "اسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ"[298] gibi ayetler örnekliğinde görüldüğü gibi bazı durumlarda halin delaleti ayetten anlaşılan mananın zıttı bir hüküm ifade eder. Söz konusu ibareler, halden azade düşüldüğünde zahirleri tüm bu fiillerin mübahlığını gösterir. Ancak vaîd ve zecr bağlamında zikredilmiş olmaları durumu tam tersine çevirir.[299] Burada bir tür aklın delaleti ile hakikatin mecaza tahvili söz konusudur.[300]

Zahire benzer şekilde nassın da *Fusûl*'de âmmla ilişkisi düzeyinde ele alındığı görülür. "Sıfatü'n-nass" başlığı altında nassı açıklayan Cessâs, burada asıl olarak umumun da nass olabileceği ve lafzın ihtimale açık olmasının nass olmasına mâni olmadığı üzerinde durur. Buna göre nass, anlamı açıkça ortaya koyan ve kastedileni açıklayan bir hükme mahsus aynı ya da umumu içeren şeydir.[301] Bu izahları çerçevesinde Cessâs'ın hitabın kendisini nass olarak gördüğü ifade edilmiştir. Buna göre beyanla yahut beyansız kastedilenin açık olduğu hitaptır.[302] Taberî'nin de nass konusunda benzer bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Bir hayli az olmakla beraber nass ve türevi ifadeler, *Câmi'u'l-beyân*'da ayet ve rivayet metinleri için kullanılır.[303] Bu kullanımda çoğunlukla söz konusu metinler içeriklerini açıkça ortaya koyma durumundadır. Bu haliyle Taberî'nin de nassı kastedileni açıkça ifade eden hitap anlamında kullandığını söylemek mümkündür.[304]

Lafızların açıklığı bağlamında gündeme gelen kavramlardan zahir, Taberî tefsirinde en güçlü yere sahip olan kavramdır. Literatürde genel olarak anlamı açık lafızları ifade için istihdam edilen ve fukaha menhecinde müstakil anlam alanlarına sahip olan muhkem, müfesser ve nassın

[296] Fussilet 41/40.
[297] Kehf 18/29.
[298] İsrâ 17/64.
[299] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 50-51. Cessâs, "Delîlü'l-hitâb ve mahsûs bi'z-zikrin hükmü" başlığı altında bu ayetlere yeniden temas eder (Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 299-300). *Fusûl*'de birkaç yerde bu ayetlere değinen müfessir *Ahkâm*'da Fussilet 41/40 ve Kehf 18/29'u tefsir etmezken İsra 17/64'ün tefsirinde halin delaleti meselesinden söz etmeksizin bu ibarenin tehdit ve aşağılama manasında olduğuna dikkat çeker (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5 s. 30).
[300] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 148.
[301] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 59.
[302] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı,* s. 198.
[303] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 3 s. 400, 740; c. 14 s. 176 vd.
[304] İltaş, nassın literatürdeki muhtelif terim anlamlarının varlığına dikkat çeker. Bu anlamları kısaca şöyle sıralamak mümkündür: 1. Kastedilenin bilinmesi mümkün olan hitap. 2. Kastedileni açıkça ifade eden hitap. 3. Konuşandan kaynaklanan bir karine sebebiyle zahirden daha açık olan lafız. 4. Anlamını ifade etmede hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitap. 5. Bir anlamı, te'vile ihtimali olmayacak şekilde kesin açık ve olarak ifade eden hitap.(İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı,* s. 196-208)

kullanımı *Câmi'u'l-beyân*'ın hacmi düşünüldüğünde yok denecek kadar azdır. Bu üçüne mukabil oldukça fazla kullanılan zahir "Taberî'nin tefsirine nezaret eden en genel kavram" olarak değerlendirilmiştir.[305] Taberî ve tefsir üzerine yapılan çalışmaların hemen hepsinde müfessirin zahir vurgusu üzerinde durulduğu dikkat çeker.[306]

Taberî'nin zahir kavramını istihdamında zahirin mukabiline batın kavramını yerleştirmiş olduğu görülür.[307] Tevilin alanları başlığı altında konuya değinen Edîb Sâlih, Şâfiî ve Taberî'nin bu kullanımındaki ortaklığına dikkat çekerek söz konusu zahirin Arab'ın diyaloglarında sözden anladığı, bildiği manalar olduğunu ifade eder. Mukabilinde yer alan batın ise âlimlerin fıkıh ve istinbat yoluyla elde ettikleri anlamlardır.[308] Böyle bakıldığında entelektüel bir çaba gerektirmeyen zahir anlam, metne muhatap olunduğu anda anlaşılan, kavranan literal anlam olarak görülebilir. Bu haliyle zahirin, fukaha menhecindeki "anlamı sırf işitmek yoluyla ortaya çıkan" şeklindeki tanımdan çok da farklı olduğu söylenemez. Hatırlanacak olursa fukaha perspektifinde zahir, teemmül yahut harici bir unsura ihtiyaç hissetmeden ulaşılan vaz'a dayalı anlamdır.

Bu temel anlamın yanında Taberî'nin oldukça geniş bir zahir perspektifine sahip olduğu görülür. Onun sisteminde zahir bazen metin içi bağlamın, bazen Arap'ın yaygın kullanımının ya da muhatapların bilgisine muvafık olanın[309] adı olabilir ve zahirin taşıdığı anlama göre batının yüklendiği anlam değişir. Söz gelimi Bakara 2/125'in tefsirinde musalla edinilen yerin neresi olduğu tartışmasını gündeme getiren müfessir zahire dayanarak buranın Mescid-i Haram'daki makam-ı İbrahim olduğunu belirtir. Burada zahir olarak sunduğu seçenek

[305] Erkut, "Taberî'nin Tercihlerinde Siyâkın Rolü" s. 56.

[306] Söz gelimi Atik Aydın, Taberî üzerine yapılmış ilk Türkçe doktora tezlerinden biri olan çalışmasında "Taberî'de bir anlama yöntemi olarak zahir" başlığı altında konuyu ele alırken Taberî'nin metodolojisi üzerine yapılmış bir diğer çalışmada "Taberî'de Zahir-Batın Kavramları" başlığı altında konu ayrıntılı olarak tetkik edilmiştir (Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri", s. 90-108; Fatih Bayar, "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi" s. 351-294). Örnekleri artırılabilecek bu çalışmaların yanında bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma da bulunmaktadır: Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, 11-13 Haziran 2010*, 2010, s. 17-52.

[307] Taberî, *Câm'iu'l-beyân*, c. 1, s.6-7; c. 2 s. 528; c. 4 s. 301; c. 8 s. 578 vd.

[308] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 305.

[309] Atik Aydın konu ile ilgili çalışmasında bunları daha da ayrıntılandırarak "umum, Arap dili, âyetin siyâkı, âyetin muhatabı, ayetin bütünlüğü, Kur'ân'ın bütünlüğü ve aklın delaleti gibi Kur'ân'ı anlama yönteminin farklı kuralları"nın Taberî'nin zahir kavramına yüklediği anlam içinde değerlendirilebileceğine dikkat çekmiştir (Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri", s. 106).

muhatabın bilgisine muvafık olandır. Mukabilinde yer alan batın ise *mechûl* ile karşılanarak muhatapların bilgisine muvafık olmayan anlamını yüklenmiştir.[310]

Benzer bir durumu bu kavram çiftinin umum husus olarak tezahüründe de görmek mümkündür. Taberî'de sıkça karşılaşılan bu kullanımda umumu ifade eden zahirin karşısında batın, husus olarak tecessüm eder. Taberî, bir tür ilke kararı olarak, âmm olan zahirin bir delil olmaksızın hâs olan batına çevrilemeyeceğini defaatle vurgular.[311] Benzer bir kullanımın aynı ilkeyi benimseyen Şâfiî'nin eserlerinde de görülmesi dikkatleri çekmiş, bu kullanım Şâfiî-Taberî ilişkisinin iz sürümünde önemli bir dayanak teşkil etmiştir. Şâfiî'nin temel metinlerinde az da olsa zahir-batın ikilisinin âmm ve hâssâ eşlik ettiğini görmek mümkündür.[312] Bu durum kimi eserde Taberî'nin Şâfiî'ye benzer yönleri arasında sayılır.[313]

Her iki ismin zahirlere itibar noktasında teoride Cessâs'la ortak olduğunu görmek mümkündür. Her üçü de bir delil olmadıkça zahirin dışına çıkılamayacağı ilkesinde mutabıktırlar. Aslına bakılırsa bu ilke İslamî ilimler geleneğinin tümünde kabul görmüş bir ilkedir. Ancak ilkenin uygulanması noktasında farklılıklar görülür. Âhâd haberler örneğinde de olduğu gibi delile atfedilen epistemolojik değer, uygulama noktasında farklılıklara yol açar. Metin içerisinde yeri geldikçe bu tür farklılıklara işaret edilecektir.

*Câmi'u'l-beyân'*da zahire yüklenen temel anlamların belki de en önemlisi *Arap dilindeki yaygın kullanım*dır. Hatırlanacak olursa müfessirin Arap diline olan vurgusu onun düşünce dünyasını oluşturan en temel unsurlardan biridir ve mukaddimede de dikkat çektiği üzere tefsir metodunu şekillendirir.[314] Buna göre Allah'ın elçisine indirdiği kitabın zahirinin ve manalarının Arap

[310] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2 s. 528.
[311] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 301; c. 8 s. 578 vd.
[312] Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire: Ahmed Muhammed Şakir (nşr.), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938, s. 322; *Kitâbü'l-ümm*, c. 4 s. 385-386. *Risâle*'de kerahet vakitlerinde namaz kılınmasını yasaklayan hadisler çerçevesinde meseleye değinen İmam Şâfiî bu yasağın tüm namazları kapsayacak şekilde umum üzerine veya bazı namazlara mahsus olacak şekilde husus üzerine anlaşılabilme ihtimali üzerinde durur. Bu hususta zahirin terkedilip batının, âmmın terkedilip hâssın esas alınacağını gösteren sünnetten bir delil yahut icmâ olmadığı için rivayetlerin zahiri üzere âmm olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda nehyin bütün namazları kapsayacak şekilde umum üzerine anlaşılması gerekir (Şâfiî, *er-Risâle,* s. 316-322). Yine *Risâle*'de beşinci beyan türü altında el-'âmü'z-zâhir, âmmen zahiren şeklinde kullanımlar yer alır (Şâfiî, *er-Risâle*, s. 52).
[313] Örneğin Öztürk, nassa bağlılık ve lafza atfettikleri önemin benzerliği noktasında her ikisinin de ılımlı zahiri olarak değerlendirilebileceğini vurgularken zahir-batın kavram çiftinin her iki isimdeki bu ortak kullanımına işaret eder (Öztürk "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik" s. 45-46). Yine Edîb Sâlih, bu kullanımı "Taberî ve Şâfiî'nin kelamında zahir" olarak sunmuştur (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c.1 s. 305).
[314] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 8-13.

kelamına muvafık olması gerekir.[315] Haliyle anlamın tespitinde Arap'ın dildeki yaygın kullanımının esas alınması kaçınılmazdır. Taberî'nin bu tutumuna örnek olarak kafirleri dost edinmeyi yasaklayan Âl-i İmrân 3/28 hakkındaki açıklamalarına bakılabilir. Ayetteki sakınma istisnasının neyle ilgili olduğuna dair çeşitli görüşlere yer veren müfessir, zikri geçen "اِلَّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰيةً" kaydının kafir akrabalarla ilgili bir istisna olduğu şeklindeki görüşü reddeder. Arap kelamındaki yaygın, maruf ve müstamel kullanımına binaen bunun akrabalık bağlarını koparmaktan ötürü Allah'tan sakınmayı değil, kafirlerden gelecek herhangi bir zarardan korkma durumunu ifade ettiğine dikkat çeker. Burada müfessirin muhtemel manalardan birini nefyetmek için zahire dayandığı görülür.[316]

Taberî tefsirinde zahirin muhtelif yüzlerinden bir diğeri bağlamdır.[317] Zahirin bağlam anlamında kullanımına örnek olarak müfessirin, Bakara 2/187'de yer alan "وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ibaresine verilen manalar arasındaki tercihine bakılabilir. Taberî ayetteki "Allah'ın sizin için yazdığını arayın" emri ile kastedilenin ne olduğu ile ilgili "evlat sahibi olmak", "Kadir gecesini aramak" ve "Allah'ın helal kıldığı ve ruhsat verdiği şeyleri istemek" şeklindeki muhtemel manaları zikreder.[318] Ayetle kastedilenin bu ve benzeri her türlü hayrı talep etmek olabileceğine dikkat çekerek ayetin zahirinden hareketle evlat sahibi olmak anlamını tercihe şayan bulur ve bu tercihini ilgili ibarenin öncesinde "فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ " buyrulmuş olması ile temellendirir. Bakara 2/187 ile ilgili bu açıklamaları müfessirin ayetin zahiri ile metin içi bağlama işaret ettiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.[319]

"Taberî'nin mümkün mertebe tahsis ve takyit cihetine gitmeksizin Kur'ân ve sünneti en geniş delaleti ile ele alıp buna göre tercihte bulunduğuna"[320] dair daha pek çok örnek görebilmek

[315] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 12.

[316] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 319. Bu konuda zikredilen bir diğer örnek müfessirin behîmetü'l-en'âm ile ilgili açıklamalarıdır. Taberî'nin mananın tespitinde Arap'ın yaygın kullanımını esas alması şeklindeki bu yaklaşımının hüküm istinbatında etkin olduğuna dikkat çeken Desûkî, müfessirin behîmetü'l-enâmla (Mâide 5/1) ilgili açıklamalarını örnek olarak zikreder (Desûkî, "el-Cânibu'l-fikhî" s. 78). Müfessir yaygın kullanımdan hareketle behîmenin küçük-büyük, erkek-dişi ayırımı yapılmaksızın tüm hayvanları kapsadığını belirtir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 8 s. 19-20).

[317] Bağlam türlerinden biri olarak siyakın Taberî'nin tercihlerindeki rolü müstakil çalışmalara konu olmuştur. Örneğin Erkut, "Taberî'nin Tercihlerinde Siyâkın Rolü".

[318] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 244-247.

[319] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 247-248.

[320] Muhammed Revvâs Kal'acî, "Fıkhu Muhammed b. Cerîr et-Taberî" s. 143.

mümkündür. Kendisini kayıtlayan bir tür nesnellik garantörü olarak değerlendirilen[321] bu güçlü zahir vurgusu Taberî'yi nasları birbirine hamletmek konusunda da mesafeli bir tutum sergilemeye sevk etmiştir. Desûkî'nin dikkat çektiği üzere bu vurgu "o kadar güçlüdür ki nassın mümkün mertebe başka bir nassa müracaat edilmeden anlaşılması gerekir; müphem bir ifadenin kıyas yoluyla müfessere hamli caiz değildir. Böyle durumlarda zahirin ortaya koyduğu muhtemel anlamlardan her birine göre hüküm verilebilir."[322]

B. Muhkem ve Müteşâbih

Delalet ve elfaz bahisleri içerisinde muhkem ve müteşâbih, üzerinde durulması gereken en önemli meselelerden birini teşkil eder. Delalet çerçevesinde lafızların açıklık-kapalılık durumlarını gösteren bu iki kavram bizzat Kur'ân tarafından, Kur'ân'ın vasfı olarak zikredilmiş, ayrı ayrı ve birlikte Kur'ân'ı nitelemek için istihdam edilmiştir.[323] Bu durum, söz konusu kavramlara atfedilen önemi bir adım ileriye taşımıştır. Daha önce de işaret edildiği üzere muhkem müteşâbih bilgisi Kur'ân bilgisini oluşturan temel meseleler arasında sayılır ve Kur'ân'ın anlaşılması hususunda gerekli olan donanımı teşkil eden mühim unsurlar arasında görülür.[324] Fıkıh ve tefsir ilmi içerisinde usule dönük bu yönü ile öne çıkan muhkem ve -bilhassa- müteşâbih kelam ilminde içeriği itibarı ile tetkike konu olmuştur. Yine Kur'ân gibi hadisler içerisinde de muhkem ve müteşâbih unsurların bulunması bu iki kavramı hadis ilmi için de önemli kılar. Bu açıdan İslami ilimlerin hemen hepsinde önemli bir yere sahip bu iki kavram, Kur'ân'ın sunduğu perspektifle, çoğu kez bir arada ele alınmıştır. Bu geleneğin

---

[321] Bu minvalde değerlendirmeler için bk. Mehmet Akif Koç, "Taberi Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 51 (Nisan 2010) s. 90-91.

[322] Desûkî, "el-Cânibu'l-fıkhî", s. 90. Taberî'nin bu minvaldeki açıklamaları için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 3 s.405-406.

[323] Kur'ân'ın yahut bir parçasının vasfı olarak muhkem müteşâbih kelimelerinin geçtiği en önemli yer Âl-i İmrân 3/7. ayettir. Konunun işlenmesinde bel kemiği mesabesinde olan bu ayette Allah Teâlâ " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" buyurarak Kitâb'ın bir kısmının muhkem diğer bir kısmının da müteşâbih olduğunu vurgular. Bunun yanında Kitâb'ın ve bir parçası olan surenin ihkam sıfatıyla vasıflandığı görülür. Söz gelimi Muhammed 47/20'de " فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ" ifadesiyle sure muhkem olarak nitelenirken " الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" (Hûd 11/1) ayetiyle Kur'ân'ın tamamının bu vasfı taşıdığı belirtilmiştir. Yine Kitâb'ı, hakîm olarak niteleyen Yunus 10/1; Lokman 31/2 ve Yâsin 36/2'yi de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Konuyla ilgili bir diğer ayet ise Kur'ân'ın tamamını müteşâbih olarak niteleyen Zümer 39/23'tür. Allah Teâlâ bu ayette "نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ" buyurarak kitabın müteşâbih olma özelliğini öne çıkarmıştır.

[324] Bu noktada Hâris el-Muhâsibî'nin İbn Abbas'tan yaptığı "Kur'ân bilgisi (marifet), nâsih mensuh, muhkem müteşâbih, mukaddem muahhar, helal haram ve emsal bilgisidir" nakli hatırlanabilir (Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 327-328).

gözetilmesi adına bu iki kavramın, biri açık biri kapalı lafızları niteliyor olsa da, tezde tek başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

İslami ilimlerin her birinde kendisine atfedilen öneme binaen bu iki kavram etrafında oldukça geniş bir literatür teşekkül etmiştir. Bu çalışmada ise delalet bahisleri bütününün önemli bir parçası olarak mercek altına alınacaklardır. Bu doğrultuda Taberî ve Cessâs'ın yaklaşımları merkeze alınarak muhkem ve müteşâbihin muhtelif tanımları ile muhkem ve müteşâbih olarak nitelenen ayet örnekleri çerçevesinde bu iki kavramın Kur'ân'ı anlamada nasıl işlevsel hale getirildiği soruşturulacaktır. Çalışmada yürütülecek soruşturmanın mihverini müfessirlerin Âl-i İmrân 3/7 çerçevesinde yaptıkları açıklamalar oluşturur. Her iki müfessir de eserlerinde ilgili ayetin tefsirine yer vermiştir.[325] Bunun yanında Cessâs'ın *el-Fusûl*'de muhkem müteşâbih konusunu müstakil olarak ele aldığı görülmektedir.[326]

Cessâs, Kerhî'ye yaptığı atıfla muhkem müteşâbih arasındaki farkı lafzın ihtimal bildirip bildirmemesi üzerinde temellendirir. Buna göre muhkem tek bir tevile ihtimali olan, müteşâbih ise birden fazla manaya muhtemel lafızdır.[327] *Fusûl* ve *Ahkâm*'da benzer açıklamalara yer veren müellifin tefsirde konuyu daha ayrıntılı olarak ele aldığı görülür. Burada dikkat çekici noktalardan biri müellifin Âl-i İmrân 3/7'nin tefsirine başlarken öncelikle kitabın başında konuyu ele aldığına dair vurgusudur. Tefsirin baş kısmı incelendiğinde muhkem ve müteşâbih ile ilgili hususi bir açıklamaya rastlanmaz. Ancak Cessâs'ın usul-i fıkha dair eserine *mukaddime* olarak atıfta bulunması[328] buradaki kitabın baş kısmıyla kastedilenin *Fusûl* olduğunu akla getirir. Cessâs, *Fusûl*'de Kerhî'ye atıfla muhkem müteşâbih ayrımına yer vermiş ve konuyu müteşâbihin muhkeme hamli çerçevesinde örnekleri ile ele almıştır. Alışılagelmiş olanın aksine tefsirde tanım, türler gibi teorik tartışmaların daha geniş yer bulmuş olması oldukça dikkat çekicidir.

Muhkem ve müteşâbihin mahiyetine dair muhtelif görüşlere yer veren Cessâs, muhkemi "işiten kişide birden fazla mana ihtimali uyandırmayan, müştereklik vasfı bulundurmayan lafız."[329]

[325] Taberî, *Câmʿiu'l-beyân*, c. 5 s. 188-233; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 280-285.
[326] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 371-377.
[327] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 373; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 281.
[328] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 5.
[329] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 280, 281.

olarak tanımlar. Buna göre muhkem sadece bir manayı taşıyan; müteşâbih ise iki veya daha fazla manaya ihtimali olan ayettir. Muhkem ayet, delaleti sağlam, manası da açık ve net olduğu için muhkem olarak adlandırılmıştır. Müteşâbih ise bir bakıma muhkem olana benzeyip onun manasına uyma ihtimali olduğu, bunun yanı sıra mana bakımından muhkeme muhalif başka bir ayete benzediği için bu adı almıştır."[330]

Cessâs'ın bu açıklamalarında iki temel unsurun öne çıktığı dikkat çeker: *açıklık*[331] ve *ihtimal*. Bu ikisi muhkemin mahiyetini tespitte oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Cessâs'ın açıklamaları, fukaha menhecinin muhkeme dair yaklaşımını da akla getirir. Hatırlanmalıdır ki fukaha menhecinin dörtlü tasnifinde hiyerarşinin en üstünde yer alan açık lafız olarak muhkem tevil, tahsis ve nesih ihtimali taşımayan lafızdır. Aslına bakılırsa ihtimal taşımaması açısından ortak görünen bu iki yaklaşımın tam bir uyum halinde olduğunu söylemek güçtür. Zira fukaha menhecinde sınırları oldukça net ve hiyerarşik bir yapı varken Cessâs'ın perspektifinde lafızlar arasındaki ayrımın o kadar duru olduğu söylenemez. İki yaklaşım arasındaki fark müteşâbih tasavvurlarında daha net görülebilir. Fukaha menhecinde muhkemin karşısına konumlandırılan ve kapalı lafızların en üst tabakasında yer alan müteşâbih "kendisi ile kastedilenin bilinmesi mümkün olmayan, tevakkuf ve teslimi gerektiren" lafız olarak kabul edilmektedir.[332] Bu haliyle Kerhî-Cessâs çizgisinin sahip olduğu muhkem müteşâbih

[330] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 281.

[331] Cessâs, bu açıklığı *izâh* ve *ibâne* kelimeleri ile ifade eder.

[332] Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, s. 169; Pezdevî, *Usûl*, s. 102; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i fıkıh*, s. vd. Klasik Hanefi anlayışı olarak kabul gören bu hali ile müteşâbihin, usul terminolojisi oluşu ve taksimdeki yeri tartışılmıştır. Bu tartışmanın en önemli gerekçesi müteşâbihin bilinemediği takdirde hüküm çıkarmada işlevini yitirecek olmasıdır (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 266). Bunun gerisinde fıkıh usulünün nihai gayesinin hüküm istinbatı oluşu fikri yer alır. Bu ilgiyi açıkça göstermesi açısından Büyük Haydar Efendi'nin açıklamaları zikre değerdir: "Esasen (müteşâbih) muksimde dâhil değildir. Çünkü elfazın tadat edilen vecihlerle taksimi onlardan ahkâm-ı şer'iyye istinbatını teshil ve temin içindir. Hâlbuki müteşâbih, değil ahkâmı, hatta kendisini bile bize bildiremeyecek surette ve derecât-ı hafânın nihayetinde olup idrâki ihtimali münkaddır. Şu halde (müteşâbih) ismiyle de bir kısmın vücuda gelmesi, zaruret-i taksimden neşet ediyor; hafî zahire, müşkil nassa, mücmel müfessere, adil olduğu gibi müteşâbih dahi muhkeme mukabil olup, işte bu taksim ve muadele zaruretiyle bir de müteşâbih kısmı vücut bulmuştur." (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 191). Görüldüğü üzere müteşâbihin bu yelpazede yer alışı taksimde tam tekabülü sağlamakla ilişkilendirilmiştir. Söz konusu tasnif ile ilgili bu mülahazalar Sem'ânî'nin Debûsî'ye yöneltmiş olduğu eleştiriyi akla getirir. Sem'ânî'ye göre Ebû Zeyd'in *Takvîm*'de sürekli olarak dört sayısını yakalama çabası onun içeriğe değil, sayıya odaklanmasına yol açmış bunun sonucu olarak da kimi zaman sûri bir tasnif ortaya çıkmıştır (Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, c. 2 s. 62). Müteşâbihin kapalı lafızlar hiyerarşisinde dördüncü basamağa yerleşmiş olması da Debûsî'nin bu tavrının bir neticesi olarak görülebilir. Ancak muhkem-müteşâbih kavram çiftinin Kur'âni temelleri bulunan ve yaygın kabul görmüş bir ikili olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durumun, sayıyı dörde ya da sekize tamamlamakla temellendirilmesinin kolaycı bir yaklaşım olacağı açıktır. Edîb Sâlih, müteşâbihin bu dördüncü tabakada yer alışının hakiki değil mecazi bir ilgi sebebiyle olduğuna dikkat çeker (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 267). Fıkıh usulünde hüküm çıkarmanın gaye olduğu fikrinin kastedilen hakikate esas teşkil ettiğini düşünmek mümkündür. Bu durumda hükme mesnet teşkil ed(e)meyen ve amelde karşılığı olmayan müteşâbihin tasnifte yer

perspektifinin fukaha menhecinden oldukça farklı olduğu görülür. Edîb Sâlih, bu iki tanımlama biçimini Hanefî literatür içerisindeki iki farklı evre olarak niteler. Buna göre muhkemi tek bir anlam ifade eden, müteşâbihi ise iki veya daha fazla manaya muhtemel olan lafız şeklinde tasavvur eden Kerhî-Cessâs çizgisi hicri dördüncü asrın sonlarında sona eren ilk merhaledir. Beşinci yüzyılda başlayan ikinci merhalede ise müteşâbih, müphem lafızların zirvesi olarak tasavvur edilir.[333]

İhtimal merkezli bu muhkem-müteşâbih tasavvuruna sahip olmakla birlikte Cessâs, muhkem-müteşâbihin kullanımına dair farklı görüşlerin de varlığına dikkat çekerek bunları değerlendirir. Ona göre özetle "nesheden ayet muhkem, neshedilen ise müteşâbihtir; lafızları tekrar eden müteşâbih, etmeyen muhkemdir;[334] hangi yönden tevil edileceği bilinen ayet muhkem, bilinmeyen ise müteşâbihtir."[335] şeklinde sıralanabilecek bu tanımlamaların her biri bir açıdan uygun kullanımlardır. Söz gelimi bunlardan nesih merkezli ilkini "Bize göre muhkem ve müteşâbihin kısımlarından biridir." diyerek muhkem ve müteşâbihin bir türü olarak değerlendirir ve bu görüşü muhkem ve müteşâbih kelimelerinin sözlük anlamları üzerine temellendirir. Buna göre muhkem sabit ve sağlam olma anlamına gelir ve hükmünün sabit olması bakımından nâsihe muhkem denilmesi caizdir. Yine neshedilen ayete müteşâbih denebilir. Çünkü mensuh, tilavet açısından muhkeme benzemekle birlikte hükmün sabitliği

---

alması mecazîdir. Hâlbuki Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin katkılarıyla teşekkül eden fukaha menhecinin elfaz ve delalete dair yaklaşımları amelle sınırlı değildir. Daha önce de dikkat çekildiği üzere amele taalluk etmeyen ayetler de müfesser, müşkil gibi sair lafız türlerinin örnekleri arasında yer almaktadır. Söz konusu isimler fıkıh usulünün hüküm istinbatı gayesi ile hareket etseler de lafızların taksimini işlerken kendilerini bununla sınırlandırmamışlardır. Dolayısı ile müteşâbihin ilgili tasnifte yer alması kapalılığın en ileri noktasını oluşturması açısından olağandır.

[333] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 257-258. Kerhî-Cessâs çizgisi olarak niteleyebileceğimiz bu yaklaşım biçiminin Hanefiler arasında olmasa da hicri beşinci yüzyılda yaşayan usulcüler tarafından benimsendiği görülebilmektedir. Söz gelimi Şiî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) göre muhkem, kastolunan tek bir manaya muhtemel lafızdır ve maksadı açık bir şekilde ifade etmesi nedeniyle bu şekilde nitelenir. Buna mukabil müteşâbih, iki veya daha fazla veçheye muhtemeldir ve muhkeme hamli gerekir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, *'Uddetü'l-usûl*, Muhammed Rıza el-Ensari el-Kummî (nşr.). 3. Basım. Kum: Matbaatü's-sitare, 1417, s. 408).

[334] Müteşâbihin mahiyeti ile ilgili bu bakış açısını İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin eserlerinde görmek mümkündür (Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, Hasan Ziyaüddin Itr (nşr.), Beyrut: Dârü'l-beşeri'l-İslâmiyye, 1408/1987, s. 376; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 87). *Burhân*'ın beşinci nevi olarak konuya yer veren Zerkeşî, ilmü'l-müteşâbih başlığı altında tek bir kıssanın muhtelif suretlerde zikredilmesi; takdim, tehir, ziyade ve noksandan kaynaklanan nüanslarla tekrar eden lafızlar gibi meseleler üzerinde durur (Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 87-111).

[335] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 281.

bakımından ondan ayrılır. Okuyan kişi, onun hükmünün sabit veya neshedilmiş olduğunu bilemeyip karıştırabileceği için neshedilmiş ayete müteşâbih denmesi mümkündür.[336]

Cessâs, Câbir b. Abdullah'tan aktardığı üçüncü kullanım için de benzer bir müsamahalı tutum sergiler. Onun "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي"[337] ayeti örnekliğinde yaptığı açıklamalara göre bu ve benzeri ayetler için söz konusu tanımlamaların yapılması mümkündür. Zira vakti ve manası bilinen şeylerde teşabüh yoktur, beyanı muhkemdir. Tevili, manası ve vakti bilinmeyen şeyler ise işitene karışık gelir ve müteşâbih olarak nitelenmesi caizdir.[338] Her iki durumda da görüldüğü üzere Cessâs'ın bu kullanımları muhkem ve müteşâbihin mefhumu olarak kabulü cevaz ve imkân çerçevesindedir. Nitekim kendisi bu açıklamaların ardından "Muhkem ve müteşâbihin bu tanımların hepsine uyma ihtimali vardır. Şayet böyle bir ihtimal söz konusu olmasaydı İslam âlimleri bu şekillerde tevil etmezlerdi." demiş olmasına rağmen söz konusu anlamların Âl-i İmrân 3/7 kapsamında değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker. Bunun en önemli gerekçesi söz konusu kullanımların muhkemin müteşâbihe göre teviline imkân tanımamasıdır. Buna göre, örneğin, muhkem ve müteşâbih nâsih-mensuh anlamında kullanıldığında müteşâbihin muhkeme göre tevilinden söz edilemez.[339]

Muhkem ve müteşâbihin mahiyetine dair muhtelif görüşlerin değerlendirmesinde de açıkça görüldüğü üzere Cessâs'ın muhkem müteşâbih perspektifinde müteşâbihin muhkeme hamli meselesi önemli bir yere sahiptir. Müellifin açıkça ifade ettiği üzere müteşâbihlerin anlam tespiti için bizzat ayetin fehvası gereği[340] muhkeme hamli gerekir. Kur'ân'ı anlamada usule dair bir ilke olarak değerlendirilebilecek bu prensip bizzat Kur'ân kaynaklı olması açısından bir hayli kıymetlidir. Cessâs, bu ilkeyi ortaya ortaya koyarken ayette yer alan *ümmü'l-kitâb* terkibini referans edinir. Buna göre Allah'ın muhkem ayetleri *ümm (ana)* olarak nitelemiş

---

[336] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 281.

[337] A'râf 7/187.

[338] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 281.

[339] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 282-283. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da Cessâs'ın bu müsamahakâr tavrının pratik örneklerini görebilmek mümkündür. Söz gelimi müdayene ayetindeki nesih tartışmaları bağlamında İbn Abbas'ın "Hayır, vallahi, deyn ayeti muhkemdir, ondan herhangi bir şey nesholmamıştır." sözü ve benzeri nakillerde bulunur. Kendisi de ilgili tartışmaya konu olan "فَاكْتُبُوهُ" ve "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ" ibarelerinin neshe uğramadığı görüşünde olan müfessir, muhkem terimini neshe uğramayan anlamında istihdam etmese de bu minvaldeki rivayetleri görüşünü destekleyici unsurlar olarak sunar (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 205). Benzer bir tutumu Bakara 2/284'ün Bakara 2/286 ile neshedilmediğine dair açıklamalarında da görmek mümkündür (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 276).

[340] *Ahkâm*'da bu gerekliliğin fehva ile ifade eden Cessâs, *Fusûl*'de doğrudan emerenâ fiilini tercih eder (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 282; Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1, s. 374).

olması, müteşâbih ayetleri Kur'ân'ın anası olan muhkem ayetleri esas alarak anlamlandırmayı gerekli kılar. Zira *ümm,* birşeyin kendisinden doğduğu tekrar kendisine döneceği şey demektir. Ayetin devamında yer alan "فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْويلِه" ifadesi de bunu destekler niteliktedir. Burada müteşâbihi muhkeme hamletmeksizin tevil yoluna gidenler kalplerinde *zeyğ (eğrilik)* olmakla itham edilmiştir.[341]

Müteşâbihlerin anlam tespiti için muhkeme hamlinin gerekliği hususunda Cessâs'ın üzerinde durduğu noktalardan bir diğeri müteşâbihi muhkeme hamlederken aklın esas alınmasıdır. Müfessir müteşâbihin tevilinde başvurulacak muhkemin tespitinde aklın esas alınması halinde batıl ehlinin de kendi akıllarına göre değerlendirme yapabileceğine dair bir endişeyi gündeme getirir. Buna göre yanlış yolda olan kimseler de kendi kanaatlerine uygun iddialarda bulunabilir. Şu hâlde müteşâbihin muhkeme hamlinin sağladığı fayda yitirilmiş olacaktır. Bu muhtemel/mukadder endişeyi dile getiren Cessâs, burada esas alınacak aklın bireysel akıl değil ortak akıl olduğunu ifade eder. Buna göre müteşâbih ayetin mana tayini için muhkem ayete başvurma işine girişen kişinin kendi aklına göre değil Arap dil âlimlerinin ortak kabulüne göre hareket etme zorunluluğu vardır. Arap dil âlimlerinin ortak akılları esas alındığı takdirde ayetin lafzının hakiki manası bilinecek böylece fasit adetlere uyan bireysel akıllara uyma endişesi kalmayacaktır.[342] Müfessirin bu açıklamaları muhkemin tespitinde dilin esas alınacağını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu tutumun, dil verilerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama hususunda nesnellik ölçüsü olduğu fikrini yansıttığını söylemek mümkündür.

Cessâs'ın ihtimal merkezli muhkem müteşâbih perspektifine göre "yorum sürecinde muhkem lafızlar, metnin mihveri niteliğindedir."[343] Bu açıdan dilcilerin ortak kabulüne göre tespit edilen muhkemi anlama ulaşmada bir kalkış noktası olarak nitelemek mümkündür. Bu yapının daha net anlaşılabilmesi için *Ahkâmü'l-Kur'ân*'dan bazı örneklere değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda müfessirin müteşâbih olarak nitelediği lafızlardan biri olarak Bakara 2/237. ayet ve tefsiri zikre değerdir. Mehrin belirlenmiş olması halinde cinsel ilişki yahut halvet-i sahiha olmadan boşanan kadının alacağı mehri konu edinen bu ayette yer alan "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" (nikâh bağını elinde bulunduran) ifadesi ile kastedilenin koca mı yoksa kadının velisi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Ayetin tefsiri bağlamında sahabe başta olmak üzere İslam

[341] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 282; *el-Fusûl,* c. 1, s. 374
[342] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c.2 s. 284-285.
[343] Aybakan, "İslam'da Dînî Bilginin Doğası", s. 75-76.

âlimlerinin bu konudaki farklı kanaatlerine yer veren Cessâs, ayetin her iki şekilde tevile ihtimalinden dolayı *müteşâbih* olduğunu ifade eder ve söz konusu ihtimalin giderilebilmesi için muhkem olan ayetlere[344] başvurulması gerektiğini belirtir. Buna göre, mehirle ilgili muhkem ayetlere başvurulması ve bu gibi ihtimalli durumlarda asılların dikkate alınması gibi ilkeler gözetildiğinde söz konusu yetki sahibinin veli (baba) olmadığını görülür. Zira mehir kadının mülküdür ve babanın veli sıfatı ile kızının onayı olmaksızın kocasına yahut bir başkasına hibe etmesi caiz değildir. Bu durumda nikâh bağını elinde bulunduranın koca olduğu ihtimalinin daha güçlü olduğu görülür ve tercih edilen anlam buna göre şekillenir.[345]

Müfessirin ayetin anlamını tespitte başvurduğu bu yöntem müteşâbihle ilgili koymuş olduğu ilkeyle tam bir uyum halindedir. O, usulde ve Âl-i İmrân 3/7-8'in tefsirinde yaptığı açıklamalara uygun olarak lafzın birden fazla manaya ihtimali olduğunda doğru manayı tercih edebilmek için aynı konuda muhkem ayetlere başvurmuştur. Görüldüğü üzere bu haliyle Cessâs'ın müteşâbihi kullanımı, müteşâbihin fukaha taksimatında yer alan karşılığından oldukça uzaktır. Fukaha menheci talep, teemmül, istifsar yahut beyan yollarının hiçbiri ile bilinemeyecek bir müteşâbih tasavvuru sunar. Burada ise müteşâbihin muhkeme arzı gibi muhtelif çabalarla bir tercihte bulunulmuştur. Bu haliyle söz konusu lafız, fukaha taksiminde müteşâbihe değil müşkile denk gelir. Nitekim Edîb Sâlih, fukaha yöntemini takip edenlerin kapalı lafızlarla ilgili yaklaşımını ele alırken bu ifadeyi müşkiller arasında zikreder.[346]

Tefsir usulü eserlerinde ayetteki anlam kapalılığına yol açan durumla ilgili üçüncü bir yaklaşım türünün varlığı dikkat çeker. Zerkeşî, Süyûtî ve İbn Akîle'nin eserlerinde bu ayet mücmel kapsamında değerlendirilmiştir. *Burhân*'da zamirin merciinden doğan kapalılığa örnek olarak

---

[344] Cessâs'ın bu konuda muhkem olarak nitelediği ayetler: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا" (Nisâ 4/4), "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا " ve "وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا" (Nisâ 4/20) آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ" (Bakara 2/229) ayetleridir.

[345] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 152. Cessâs, burada "أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" (nikâh bağını elinde bulunduran) ifadesinin zahirinin de sözü edilen bağı elinde bulunduran kimsenin koca olduğunu desteklediğine dikkat çeker. Buna göre ortada bir nikâh vardır ve bu nikâh bağı kocanın elindedir. Ne hakikat ne de mecaz yoluyla velinin elinde nikâh bağı bulunduğundan söz edilebilir, bu nikâh öncesi ve sonrası her durum için böyledir. Taberî de bu ayeti tefsir ederken söz konusu ibare ile kastedilenin veli mi koca mı olduğuna dair rivayetlere yer verir ve isabetli olanın koca olduğunu belirtir. Zira velinin mehri bağışlamasının herhangi bir durumda geçerli olmadığı konusunda ortak bir kanaat söz konusudur. Nitekim mehir de kadının herhangi bir malı gibidir ve velisinin tasarrufu söz konusu olamaz (Taberî*, Câmi'u'l-beyân,* s. 311-322). İmam Şâfiî'nin ayetle ilgili kanaatinin de Cessâs ve Taberî ile aynı olduğu görülür (İmam Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* s. 215).

[346] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c.1 s. 219-227.

zikredilen[347] "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" ibaresi *İtkân* ve *ez-Ziyâde'de* iştirakin yol açtığı icmale örnek verilir.[348] Benzer şekilde Gazâlî de bu ayeti mürekkep lafızdaki mücmelliğe örnek olarak zikreder.[349] Burada birden fazla anlama ihtimali olmasından ötürü manaya delaleti kapalı kabul edilen tek bir lafzın üç farklı şekilde nitelendiği görülür. Fukaha perspektifinde her biri farklı anlam alanlarına sahip müteşâbih, mücmel ve müşkil, aynı ayeti nitelemek için kullanılmıştır. Delalet bahislerini oluşturan terminolojinin ayetleri anlama ve yorumlamadaki göreceli kullanımını göstermesi açısından bu örnek oldukça önemlidir.[350]

*Ahkâmü'l-Kur'ân'*da, bu yöntemin işletilerek anlamın ortaya konduğu başka örnekleri de görmek mümkündür. Kısas ve diyet uygulamaları bağlamında Bakara 2/179. ayetin tefsiri,[351] kelâle (babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası) meselesi ile ilgili olarak Nisâ 4/12[352]; av yasağını ihlal eden ihramlı hakkında Maide 5/95[353] bunlar arasında sayılabilir. Bunun yanında *Fusûl* ve *Ahkâm'*da ilkenin kullanımına dair farklı bir uygulamanın varlığı dikkat çeker. Cessâs, müteşâbihin muhkeme hamlinin farklı bir boyutu olarak kıraat vecihleri arasında tercihte bulunurken bu ilkeyi işletir. Söz gelimi Bakara 2/222. ayette yer alan "يطهرن" kelimesinin muhtelif kıraatleri arasında ihtimal barındırmayan okunuşu tercih eder. Şöyle ki; " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" ayetinde yer alan يطهرن ifadesinin tahfif ve teşdit ile olmak üzere iki farklı okunuşu vardır. Bu okunuşlardan teşdit esas alındığında lafız birden fazla manaya gelir: Adet kanının kesilmesi ve kadının gusül alması. Bununla birlikte tahfif ile okunduğunda adet kanının kesilmesi anlamında tek bir manaya muhtemel olur. Bu durumda tek bir manaya muhtemel olan يَطْهُرْن okunuşu esas alınarak يَطَّهّرْن kıraati ona hamledilir. Bu durumda ayetten

---

[347] Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 451.

[348] Süyûtî, *el-İtkân*, s. 458; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 5 s. 141.

[349] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 58.

[350] Her biri ayeti mücmel kapsamında ele almakla birlikte Zerkeşî, Süyûtî ve İbn Akîle, icmalin sebepleri konusunda farklı yaklaşım biçimleri sergiler. Benzer bir durum yine icmal çerçevesinde ele aldıkları Âl-i İmrân 3/7'deki "وَالرَّاسِخُونَ" ibaresi ile ilgili açıklamalarında da görülür. Zerkeşî bu ayeti vakıf ve ibtidadan kaynaklanan mücmel olarak izah ederken İbn Akîle iştirak sebebiyle mücmel olanlar arasında zikreder (Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 451; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 5 s. 142). Bu iki örnek lafızlarla ilgili nitelemelerin yanında gerekçelendirmelerin de yer yer izafi nitelik taşıdığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

[351] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 191-195.

[352] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 19.

[353] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4 s. 135. Amele müteallik bu örneklerin yanında Cessâs'ın -örnekleri az da olsa- kelamî meselelerde de benzer yaklaşım sergilediği görülür. Bakara 2/210. ayetin tefsiri bağlamında Allah'ın gelmesi (ityân) üzerinde duran Cessâs, "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ" ifadesinin hakikat ve mecaz ihtimalini barındırmasından ötürü müteşâbih olduğundan söz eder (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 397).

hareketle gusül olmaksızın hayız kanının kesilmesinin ardından cinsel ilişkiye girilebileceği anlamına ulaşılır. Cessâs'ın burada tek bir manaya delaleti olan tahfifli kıraati muhkem; iki manaya delaleti olan şeddeli okuyuşu müteşâbih olarak nitelemesi oldukça ilgi çekicidir.[354]

Cessâs'ın *Fusûl*'de aktardıklarına göre Ebü'l-Hasan el-Kerhî de benzer şekilde farklı kıraatleri manaya muhtemel olmalarına göre birbirine hamlederek anlam tercihinde bulunur. Usulde dikkat çekildiği üzere Kerhî, abdestte ayakların yıkanması ve meshedilmesi hususuyla ilgili olarak " يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ayetinde yer alan "وَأَرْجُلَكُمْ" ibaresinin nasb ve hafd üzere okunması üzerinde durur. Buna göre nasb üzere okunması halinde sadece yıkanmaya atfı muhtemeldir ve ayakların yıkanmasını gerektirir. Hafd üzere okunduğunda ise meshe ve gasle atfedilme ihtimali taşır. Bu durumda nasb üzere okunması tek bir veche muhtemel olduğu için esas alınması gereken kıraat budur. İki manaya muhtemel olan hafd kıraatinin nasba hamli gerekir. Her ne kadar Cessâs, hocasının bu iki kıraati muhkem ve müteşâbih olarak nitelediğinden söz etmese de Kerhî'nin açıklamalarından " وَأَرْجُلَكُمْ" kıraatini muhkem " وَأَرْجِلِكمْ" kıraatini ise müteşâbih kabul ettiği anlaşılır.[355] *Fusûl*'de bunları aktaran Cessâs, ayakların yıkanması ve meshedilmesi ihtimallerine karşı başka bir yol izleyerek ayetteki kapalılığın mücmelin beyanı yoluyla giderilebileceğine dikkat çeker. Buna göre ayakların yıkanması doğrultusunda Rasûl-i Ekrem'den nakledilen mütevatir ve müstefîz haberler mesh ihtimalini ortadan kaldırmıştır.[356]

Bu örneklerde de görüldüğü üzere Cessâs'ın anlam yorum perspektifinde müteşâbihin muhkeme hamli ilkesi önemli bir yere sahiptir. Delalet ve elfaz bahislerinin nassı anlama ve yorumlamada işlevselliğinin en net görüldüğü yerlerden biri olarak değerlendirilebilecek bu ilke, bizzat Kur'ân referanslı olması açısından da hayli kıymetlidir. Bir yandan anlam ve yorum ameliyesinde nesne konumunda olan Âl-i İmrân 3/7, diğer yandan anlam ve yoruma dair ilkelerin konulmasına dayanak teşkil eder. Müteşâbihin muhkeme hamli ilkesi, müteşâbihe yüklenen anlam ve müteşâbihlerin bilinebilirliği ile yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle

[354] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 375. Cessâs, ayetin tefsirinde de benzer açıklamalarda bulunur ancak sarahaten muhkem ve müteşâbih nitelemesi yapmaz (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 35-36). Müfessirin abdest ayeti olarak bilinen Maide 5/6'yı tefsir ederken "او لمستم" ibaresinin anlamını tespit noktasında kıraat vecihleri arasında muhkem-müteşâbih temelli bir tercihte bulunduğu görülür (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 4 s. 8).

[355] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 375.

[356] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 349-351.

müteşâbihin muhkeme hamlinin imkân dâhilinde görülmesi "bilinebilir müteşâbih" tasavvuruna dayanır. Müteşâbihin bilinebilirliğine dair kabul ise çoğu zaman müteşâbih tanımlarını şekillendirir.[357] Müteşâbihi bir ve daha fazla veche ihtimali olan ayet/lafız olarak tanımlayan Cessâs, muhkeme haml yoluyla söz konusu ihtimali gidererek müteşâbihin bilinebileceği kanaatini taşır.

Müfessirin bu yöndeki kabulü ayetin "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ"[358] kısmı ile ilgili yaptığı açıklamalarda net olarak görülür. Cessâs buradan hareketle müteşâbih ayetlerin tamamının tevilini bilmenin beşer için mümkün olmadığını, bununla birlikte ayetin beşerin bir kısmının müteşâbihin tevilini bilme imkânını nefyetmediğini belirtir.[359] Bu hususta " وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاۤءَ"[360] ayetindeki istisnadan destek alarak Allah'ın ilminde olanın O'nun dilediği ölçüde bilinebileceğine dikkat çeker. Buna göre muhkeme haml yoluyla bilinebilecek müteşâbihlerin varlığı bu istisna alanına dahildir. Ayrıca unutulmamalıdır ki Âl-i İmrân 3/7'nin fehva yoluyla müteşâbihin muhkeme hamline delalet etmesi bu yolla tevili bilinebilecek müteşâbihlerin olduğunun bir göstergesidir. Dolayısıyla ayetin devamında yer alan " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ" ibaresinin "İlimde derinleşmiş olanlar müteşâbih ayetlerin manası ile ilgili karşılaştıkları delillere dayanarak ayetlerin tevilini bilir ve Rabbimiz biz ona inandık derler."[361] şeklinde anlaşılması gerekir. Bu perspektifte söz konusu ibare kendisinden önce geçen lafza-i celale atfedilmiştir[362] ve ulaşılacak anlam şudur: "Bütün müteşâbihlerin anlamını ancak Allah Teâla bilir, ilimde rüsuh sahibi olanlar ise Rabbim'in katındakilerin hepsine iman ettim diyerek bir kısmını bilirler. Bu bir kısmını bilme ise ancak müteşâbihi muhkeme hamlederek olur."[363]

Müteşâbihlerin bilinebilir bir alanının mevcudiyetine dair bu kabulü ile Cessâs, kendisinden sonra gelen Hanefî'lerden ayrılır. Daha önce de işaret edildiği üzere fukaha menheci ile kaleme alınmış eserlerde bilmeye değil yalnızca imana konu olan bir müteşâbih anlayışı hâkimdir.

---

[357] İki durum arasında öncelik sonralık tespiti yapmak zordur. Dolayısıyla muhkem-müteşâbih tanımları ile müteşâbihlerin bilinebilirliğine dair kabul arasında paradoksal bir ilişki olduğunu söylenebilir.

[358] Âl-i İmrân 3/7.

[359] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 283.

[360] Bakara 2/255.

[361] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 283.

[362] Cessâs buradaki atfı sağlayan vavın işlevi ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Vavın asıl fonksiyonunun atıf olmasına dayanarak bunun istînâf için olmayacağını belirtir. Bu tercihi Cessâs'ın anlamın tespitinde gramer kuralını işletirken de asıl ve şâyi olanı esas alma eğiliminde olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir (Cessâs**,** *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 284).

[363] Cessâs**,** *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 283-284.

Buna mukabil mütekellimînin konuya yaklaşımında müteşâbihin bilinebilir olduğu kanaati etkindir.[364] Mütekellimîn usulcülerin tanım ve açıklamalarında bu tutumu açıkça görmek mümkündür. Söz gelimi müteşâbihi "kendisiyle kastedilenin anlaşılması konusunda tefekkür ve teemmüle ihtiyaç duyulan müşkil" şeklinde tanımlayan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) müteşâbihin imali fikirle bilinebilir olduğu düşüncesini taşımaktadır.[365] Yine Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025), Tûsî (ö. 460/1067) gibi isimlerin karine ve müteşâbihin muhkeme hamli yoluyla bilinebilir bir müteşâbih tasavvuruna sahip oldukları görülür.[366]

Cessâs'ın bu bilinebilir müteşâbih tasavvuruna karşı Taberî, müteşâbihin bilinemeyeceği kanaatini taşır. Müfessirin bu kanaatinin izlerini tefsirin hemen başında görmek mümkündür. Mukaddimede hususi bir kısım teşkil eden "Kur'ân cennetin yedi kapısından inmiştir"[367] rivayetine göre bu yedi kapının ikisi ameli gerektiren muhkem ve imanı gerektiren müteşâbihtir. Taberî'nin muhkem müteşâbih tasavvuruna dayanak teşkil eden bu rivayet bilmeye değil ikrara ve teslime konu olan bir müteşâbih tanımı öngörmektedir. Müfessirin bu rivayete binaen yapmış olduğu "مُتَشَابِهِهِ الَّذِي اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، وَحَجَبَ عِلْمَهُ عَنْ خَلْقِهِ" (Allah'ın bilgisini kendisine has kıldığı, yarattıklarını bunu bilmekten alıkoyduğu müteşâbih) şeklindeki açıklaması adeta onun müteşâbih tanımı niteliğindedir.[368]

Taberî'nin bu perspektifini Âl-i İmrân 3/7 çerçevesinde yaptığı açıklamalarda da görmek mümkündür. Muhkem ve müteşâbihin mahiyetine dair açıklamaları yanında ayetin "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمنا" kısmı ile ilgili mülahazaları[369] müfessirin konuya dair yaklaşımı

[364] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 266.

[365] İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl***,** Muhammed Süleymânî (nşr.), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1990), s. 147; el-Bâcî, *İhkâm,* 48; *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, Nezih Hammâd (nşr), Beyrut: Müessesetü'z-Za'b, 1973, s. 47.

[366] Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Adnan M. Zerzur (nşr.), Kahire: Darü't-türâs, ts., s. 6-7; Tûsî, *'Udde,* s. 408.

[367] Taberî bu rivayetin çeşitli versiyonlarına yer verir. Bunlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 62-67.

[368] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 67-

[369] Taberî'ye göre müteşâbihlerin tevili bilinemez ve ilimde rüsûh sahibi olanlar "İman ettik" demekle iktifa ederler. Bu kimselerin ilimdeki üstünlüğü müteşâbihlerin bilgisinin Allah'a ait olduğu bilgisine sahip olmaları cihetiyledir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 217). Rüsûh sahibi olanların da müteşâbihin tevilini bilebileceği şeklindeki yaklaşıma mahal veren vavın ayetteki fonksiyonu atıf değil ibtidaiyyedir. Dolayısıyla ayette herhangi bir beşerin müteşâbihin tevilini bileceğinden söz edilmez, ilimde rüsûh sahibi olanların "Kitabın ayetlerinden bize müteşâbih gelenleri tasdik ederiz, biz tevillerini bilmesek de haktır." şeklindeki teslimiyetçi tavrından haber verilir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 225). Bu perspektifi kimi tefsir usulü eserinde de görmek mümkündür. Söz gelimi Süyûtî, vavı atıf kabul edip müteşâbihatın bilinebilir olduğunu savunanların küçük bir grup olduğunu ifade eder (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 426). Vavın fonksiyonu ile ilgili tercihini istinaftan yana kullanarak müteşâbihin tevilinin ancak Allah tarafından bilinebileceği yönünde fikir beyan eder (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 427). İbn Akîle de vavın ibtidâ için olduğunu; müteşâbihlerin ilimde derinleşenler de dahil olmak üzere Allah'tan başka hiç kimse tarafından

hakkında bilgi vermektedir. Ayeti tefsir eden müfessir, öncelikle Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih olanlarının ne olduğu hakkında genel bilgiler verir. Buna göre muhkemler "beyan ve tafsil yönünden sağlam; helal-haram, va'd-vaîd, sevap-ikap, emir-yasak, haber-mesel, öğüt-ibret gibi konularda delaleti sabit kılınmış olan" ayetlerdir.[370] Mukabilinde yer alan müteşâbihler ise "tilaveti benzer manası muhtelif" olanlardır.[371] Müteşâbihin kök anlamına[372] dayanan bu izah müfessirin müteşâbih tasavvurunu ortaya koymada tek başına yeterli değildir. Muhkem-müteşâbihin mahiyetiyle ilgili muhtelif görüşler arasındaki tercihine dair açıklamalar onun müteşâbih tasavvuru hakkında daha sağlıklı ipuçları sağlar.

Taberî, zikrettiği beş görüşten sonuncusu olarak "muhkem âlimlerin tevilini bildiği, mana ve tefsirini anladığı; müteşâbih ise Allah'ın ilmini kendine sakladığı hiç kimsenin bilmesine imkân olmayan"[373] şeklindeki görüşe yer verdikten sonra kendisinin de bu kanaate yakın olduğunu gösteren açıklamalar yapar. Buna göre müteşâbih, kıyametin vakti, Hz. İsâ'nın durumu, ümmetin yeryüzünde süreceği ömür gibi[374] yalnızca Allah Teâlâ tarafından bilinen durumları

bilenemeyeceğini savunanlardandır. O, bu görüşün sıhhatine dair birtakım deliller zikrederek İbn Abbas'ın "tefsirin dört türü vardır bunlardan biri kimsenin bilemeyeceği tefsirdir" sözüne binaen müteşâbihin bu kapsamda olduğunu dolayısı ile ilimde rüsûh sahibi olanlar da dahil olmak üzere hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini belirtir (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 5 s. 43-51).

370 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 189. Bu tanıma uygun bir kullanım için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 8 s. 721. Maide 5/95 bağlamında kefaretlerin uhrevi cezayı düşüreceğine dair kanaatin Kur'ân'ın muhkemine muhalif olduğunu belirtir.

371 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 5 s. 192.

372 İştibah sözlükte iki şeyin birbirine benzemesinden doğan karışıklığı ifade eder (Ezherî, "şbh" *Tehzîbü'l-lüga,* c. 6 s. 90-92; Cevherî, "şbh" *Sıhah*, c. 6 s. 2236). Taberî'nin örnek olarak zikrettiği diğer ayetlerde de görüldüğü gibi müteşâbih olanda surî bir benzerlik olmakla birlikte içerik açısından farklılıklar söz konusudur (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 192). Söz gelimi Bakara 2/25. ayette cennet nimetlerine erişen müminlerin "bunların bir benzerleri daha önce bize verilmişti" (هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً) şeklindeki tepkileri üzerinde duran Taberî, ayette zikri geçen benzerliğin cennet nimetlerinin renk ve görünüş açısından dünya rızıklarına benzemesi, tat ve içerik açısından farklılaşması olduğuna dikkat çeker (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 417).

373 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 199. "Muhkem kendisi ile amel edilen, hükmü sabit nâsih ayetler, müteşâbih ise kendisiyle amel edilmeyen mensuh ayetlerdir; muhkem Allah'ın helal ve haramın beyanı hususunda sağlam ve açık olan, müteşâbih lafzı farklılaşsa da manası benzer olandır; muhkem tek bir vecih üzere anlaşılan, müteşâbih çeşitli vecihlere muhtemel olandır; muhkem, Allah'ın muhkem ve mufassal kıldığı ayetler ve geçmiş ümmetlere dair haberler, müteşâbih ise Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde tekrarlanan kıssalardır" şeklinde özetlenebilecek diğer dördü için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 5 s. 192-198. Cessâs'ın muhkem müteşâbih tasavvurunu teşkil eden ihtimal merkezli ayrım, Taberî'nin zikrettiği bu görüşler arasında üçüncü sırada yer alır (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 5 s. 197).

374 Taberî'nin Câbir b. Abdullah'tan aktardığı rivayette hurûf-u mukataa da bunlar gibi müteşâbihten sayılmıştır. Ancak Taberî'nin hurûf-u mukattaayı müteşâbihâttan kabul edip etmediğine dair bir belirsizliğin varlığı dikkat çeker. Müfessirin Âl-i İmrân 3/7 kapsamında yer verdiği bu açıklamalar onun zikrettiği son görüşü olduğu gibi kabul edip hurûf-u mukattaayı da müteşâbihlerden saydığı şeklinde değerlendirilmiştir (Ali Yüksek, "Taberî Mezhebi" s. 127; Zeki Duman, "Müteşâbihât'ın Te'vîli" *Bilimname: Düşünce Platformu*, Cilt. 3, Sayı. 9 (2005), s. 44; Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik", s. 28). Ancak müfessirin hurûf-u mukattaayı tefsiri tetkik edildiğinde durumun böyle olmadığı görülür. O hurûf-u mukataanın Kur'ân'ın sırrı olduğu, muhatapların dikkatini çekmek için kullanıldığı gibi anlaşılmaktan uzak bir hurûf-u mukattaa tasavvuruna karşı çıkar (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 223-228). *Câmi'u'l-beyân*'da meselenin en geniş biçimde ele

ifade eder. Buna göre beşerin müteşâbihi bilmesine imkân olmadığı gibi buna ihtiyacı da yoktur.[375] Rahmet ve hidâyet rehberi olması dolayısıyla Kur'ân'ın hitabının, muhataplar tarafından anlaşılabilir olmasını temel ilke olarak kabul eden müfessir, kulların dini ve dünyevi bakımdan ihtiyaç alanına girmeyen müteşâbihlerin yok denecek kadar az olduğu kanısını taşır. Ona göre bu az sayıdaki müteşâbihin dışında yer alanların tamamı muhkemdir. Muhkem ise iki türlüdür: 1. Tek bir manaya muhtemel olup mübeyyine ihtiyaç duymayan. 2. Birden fazla manaya muhtemel olup Allah ve Rasulü'nün beyanıyla bilinendir.[376] Bu haliyle bakıldığında muhkemin bir çatı kavram olarak istihdam edildiği dikkat çeker. Buna göre açık ya da açıklanmış her türlü nass muhkemdir ve âlimler muhkem bilgisinden habersiz değildir.

Bu noktada muhkemlerin çoğunluğu oluşturması meselesi üzerinde durmak gerekir. Taberî'nin bu tasavvurunu *ümm* kavramı üzerinden yaptığı açıklamalarda da görmek mümkündür. Buna göre ümm "çoğunluğu bir araya getiren şey" manasındadır ve Âl-i İmrân 3/7'deki *ümmü'l-Kitâb* terkibi Kur'ân'ın çoğunluğunu teşkil eden muhkemleri ifade için kullanılmıştır.[377] Muhkemlerin tümel olarak ümm şeklinde nitelendiği bu izah tarzı hayli ilgi çekicidir. Buna göre ümm tikel olarak muhkem ayetlerin her birinin vasfı değildir.[378] Müfessirin sunduğu bu perspektif, müteşâbih bir ayetin tikel başka bir muhkem ayet ya da ayet grubuna hamledilmek

alındığı Bakara 2/1'in tefsirinde hurûf-u mukataanın mahiyeti hususunda muhtelif görüşlere yer veren müfessir, ilgili harflerin müteşâbih oluşundan söz etmeksizin bu görüşlerin her birinin "maruf birer vechi" olduğunu belirtir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 213). Çoğunlukla kısaltmalar ve isimler çerçevesinde serdedilen bu görüşlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Bunlar normal hece harfleridir; Kur'ân'ın isimleridir; surelerin isimleridir; Allah'ın üzerine yemin ettiği kendi isimleridir; ism-i azamdır; Allah'ın isimlerinin kısaltmasıdır; çeşitli isim ve fiillerin kısaltmasıdır ki muhtelif manalar içeren her biri anlamlı cümleler oluşturur; Allah'ın nimetlerini, musibetlerini, bir toplumun ne kadar yaşayacağını ve ecelinin ne zaman geleceğini gösteren sembolik değerlere sahip harflerdir; kısaltılmış bir tür hesabı ifade etmektedir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 204-213). Hurûf-u mukataanın bilinemez bir anlam alanına sahip olmadığı kanaatini taşıyan Taberî, söz konusu harflerin bu çeşitli manaların hepsini ifade edebileceği düşüncesindedir ve bu durumu Arap dilinde tek bir kelimenin birden fazla mana ifade etmesi ile özdeşleştirir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 224-225). Bakara suresinde yaptığı bu açıklamalara uygun olarak kendisinin de Tâhâ suresi örneğinde olduğu gibi bu harflere anlam tayin ettiği görülmektedir. Müfessir, Tâhâ'nın "Yâ racül: Ey adam" anlamına geldiği şeklindeki görüşü tercih eder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 16 s. 8). Dolayısıyla onun mukattaa harflerini Allah'ın bilgisini kendisine sakladığı alan olan müteşâbihâttan gördüğünü söylemek güçtür. Nitekim müfessirin mukattaa harflerini tefsir ederken sergilediği bu tutumu esas alan çalışmalar, Taberî'nin hurûf-u mukattaayı müteşâbihten görmediğine dikkat çekmektedir. Örneğin bk. Atik Aydın, "İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Tevil Tercihleri" s. 47-49; Nizamettin Bayrakçı, "Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi", s. 62; Hacı Önen, "Taberî Tefsirinde Rivayet", (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 115.

[375] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 199-200.

[376] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 199-201.

[377] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 188-189. Taberî'nin Fatiha suresinin ümmü'l-Kur'ân olarak isimlendirilmesini de benzer şekilde temellendiği dikkat çeker. Buna göre Fatiha suresi, diğer bütün sureleri toplayıp önüne geçtiği için bu ismi almıştır. Bu haliyle diğer bütün sureler adeta Fatiha suresinin tebası niteliğindedir. Yine Mekke'nin ümmü'l-Kurâ olarak nitelenmesi şehirlerin önde geleni olması cihetiyledir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 105-106).

[378] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5 s. 189.

suretiyle bilinebileceğine dair kabulün önünü kapatır. Hatırlanacak olursa müteşâbihin bilinebilirliğinden yana olan Cessâs da benzer şekilde *ümmü'l-kitâb* terkibine istinaden bir konuda muhkem olanı asıl ve merci kabul ederek müteşâbih olanın anlamını tespitte muhkemin esas alınması gerektiğini vurgular. Görüldüğü üzere müteşâbihlerin bilinebilirliğine dair kabul *ümm*e yüklenen anlam ile de yakından ilişkilidir. Bu açıdan her iki müfessirin, müteşâbihlerin bilinebilirliği, müteşâbihin muhkeme hamli ve ümmü'l-kitâb terkibinin anlamı noktasında iç tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir.

Taberî'nin bu çoğulcu muhkem yaklaşımının muhkem müteşâbih terimlerinin istihdamında da etkili olduğu görülür. *Câmi'u'l-beyân* tetkik edildiğinde müfessirin bu iki terimi gözle görünür bir yoğunlukta kullanmadığı dikkat çeker. Bu tutumun gerisinde Kur'ân ayetlerinin hemen hepsinin muhkem olduğu fikrinin yatıyor olması muhtemeldir. Bunun yanı sıra muhkemin özel bir kullanımının var olduğu görülür. Tefsir tetkik edildiğinde Taberî'nin muhkemi *neshe uğramayan* anlamında kullanımına dair örneklere rastlanır. Söz gelimi Enfâl 8/16'da savaş meydanını terk etmeleri sebebiyle Allah'ın gazabı ve ikabını hak edecekleri haber verilen kimselerin Bedir ehlinden ibaret olup olmadığına dair muhtelif görüşleri aktaran müfessir, bu ayetin Bedir ehline mahsus olup daha sonra neshedildiğine dair görüşün isabetli olmadığını, bilakis ayetin muhkem olduğunu ifade eder. Buna göre ayet her ne kadar Bedir ehli için inmiş olsa da onlarla sınırlı kalmamıştır; savaş meydanını terk eden bütün müminleri kapsayan âmm ve hükmü sabit *muhkem* bir ayettir.[379] Benzer şekilde müfessirin, neshi tartışmalı ayetlerle ilgili muhtelif görüşlerden söz ederken muhkemi neshe uğramamış anlamında mensuhun mukabili olarak istihdam ettiği görülür.[380]

C. Mücmel ve Beyan

Usul literatüründe kapalı lafızları niteleyen diğer üç terim hafî, müşkil ve mücmeldir. Bunlardan hafî ile müşkil Cessâs ve Taberî'nin eserlerinde terminolojik olarak kullanılmaz. Bununla birlikte bazı araştırmacılar müfessirlerin müşkil ve tavzihine dair yaklaşımları hakkında söz söylemekten geri durmamıştır. Bunlardan Hocaoğlu, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ların usul açısından mukayesesini konu edindiği doktora çalışmasında, "tefsir ve fıkıh usulü konularına

[379] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 11 s. 81.
[380] Muhtelif örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 6 s. 431, 437, 546; c. 9 s. 107 vd.

yaklaşımları" başlığı altında ele aldığı üç müfessirin müşkilü'l-Kur'ân'a yaklaşımını ele alırken, Cessâs'ın tefsirinde müşkil adıyla neredeyse hiçbir konuyu işlemediğini ifade eder ve Herrâsi ile İbn Arabî'nin müşkil olarak nitelediği kimi ayeti tefsir ettiğine dikkat çeker.[381] Bununla birlikte Cessâs'ın *Ahkâm*'ından müşkile dair bir örnek zikretmekten geri durmaz. Buna göre Cessâs, Âli İmran 3/65'den hareketle "Kur'ân, Hz. İbrahim'den sonra indirilmesine rağmen o, nasıl müslüman olur?" sorusunu gündeme getirip bu müşkile cevap vermiştir.[382] Tefsir tetkik edildiğinde Cessâs'ın bu soruyu gündeme getirdiği ancak müşkil terimini kullanmadığı görülür. Hocaoğlu'nun burada neden söz konusu ayeti seçtiği açık değildir. Bu tercihinde müşkilin tanımına dair kabulün etkin olduğu düşünebilir. Nitekim o, konunun girişinde müşkili "Kur'ân'ın bazı ayetleri arasında ihtilaf ve tezat gibi görünen hususlar" olarak tanımlar.[383] Yazarın örnek olarak seçtiği ayette Kur'ân'ın tarihi gerçeklerle tearuz ettiği vehminden doğan bir müşkilin varlığından söz edilebilir.

Müşkili, tenakuz ve ihtilaf alanına hasreden bu tanım Süyûtî etkisi ile literatüre yerleşmiştir. Fıkıh usulünde ve tefsir müktesebatında ise farklı anlam alanına sahiptir. Hanefi menheciyle istikrar bulan tanımında müşkil, *lafzın bir diğer lafızla benzeşmesinden doğan anlam kapalılığını* ifade ederken, tefsir müktesebatında bu tanımı ve çelişki vehmini de içine alan *geniş anlama problemi* için kullanılmıştır.[384] Nitekim Hocaoğlu da bu durumu fark etmiş ve her müfessirin anlamakta zorlandığı ayeti müşkil addettiği için birinin müşkil gördüğünü diğerinin müşkil görmediğine, dolayısı ile üçünün müşkil olarak nitelediği ortak bir ayet örneği bulamadığına dikkat çekmiştir.[385]

Taberî'nin müşkil anlayışını konu edinen müstakil çalışmasında İbrahim Akşit de müşkilin bu ihtilaf ve tenakuz merkezli tanımını esas alır.[386] Araştırmacı itikadi ve kevni ayetler, ailevi ve toplumsal konulardaki müşkiller ve Kur'ân'ın edebi bir kitap oluşuyla ilgili müşkiller olarak

[381] Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri", s. 131-134.
[382] Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi" s. 132.
[383] Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi" s. 131.
[384] Müşkilin fukaha menhecinde istikrar bulan "Benzerleri arasından ayırt edilmesine yardımcı olacak bir delil olmaksızın kendisi ile kastedilenin ne olduğu bilinmeyecek şekilde karışık olan lafızdır." şeklindeki tanımını da bu genel çatı anlamın altında değerlendirmek mümkündür. Bu tanımın kimi tefsir usulü eserlerinde de karşılık bulduğu bilinmektedir (Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduhû*, s. 348).
[385] Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi", s. 134.
[386] İbrahim Akşit, "Taberî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân" (*Doktora Tezi*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 9.

gruplandırdığı bir takım ihtilaflı meseleleri Taberî tefsiri ışığında inceler. Seçtiği ayetler bizzat müfessir tarafından müşkil olarak nitelenmiş ayetler değildir. Nitekim kendisi de Taberî'nin müşkil ve işkâl terimlerini kullanmadığına dikkat çeker.[387] Görüldüğü üzere Taberî ve Cessâs tefsirlerinde müşkil, eser ve konu başlığı ölçütünde müstakil çalışma konusu edinilmiş, her iki müfessirin de anlam kapalılığı yahut çelişki vehmi anlamında müşkil terimini istihdam etmediği görülmüştür.[388]

Kapalı lafızların bir türü olarak mücmel, hafî ve müşkilden daha yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Mücmel terimi hem fukaha hem mütekellimîn menhecinde kullanılmasının yanında, tefsir usulü eserlerinde de önemli bir yere sahiptir. Bu yaygınlığı ile müteşâbihle benzer olduğu söylenebilir. Daha önce de işaret edildiği üzere fukaha menhecininin dörtlü kapalı lafız taksiminde en kapalı ikinci lafzı oluşturur ve açığa çıkması için beyan gerekir. Mütekellimîn menhecinde ise daha geniş bir anlam alanına sahiptir ve -zaman zaman müteşâbihi dahi içine alacak şekilde- her türlü kapalılığı ifade eden bir terim olarak kullanılır.[389] Mütekellim fakihlerden İbn Fûrek (ö. 406/1015), mücmeli "manası lafzından anlaşılmayan şey"[390] olarak tanımlarken Gazâlî (ö. 505/1111), "mücmel, iki anlamdan biri için uygun olan ve anlamı ne dilin vaz'ı sebebiyle ne de kullanım örfü sebebiyle belirginleşen lafızdır." diyerek mücmelin tanımında ihtimali öne çıkarır.[391]

el-Fusûl ve *Ahkâm* incelendiğinde mücmelin Cessâs'ın sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olduğu görülecektir. Özellikle *el-Fusûl'*de yapmış olduğu açıklamalar mücmelin tanımı, kısımları ve hükmü konusundaki yaklaşımlarını göstermesi açısından oldukça yeterlidir. Bunun yanında örneklerin tespiti açısından da yeterince veri sunar. Cessâs, usulde mücmel meselesini

[387] Akşit, "Taberî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân", s. 278.

[388] Taberî tefsiri tetkik edildiğinde müşkil lafzının iki yerde tefsir ve ibânenin karşısında konumlandırıldığı görülür (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 7, 222). Bunlardan ilki Taberî'nin mukaddimedeki duasında yer alır ve Kur'ân'ın anlaşılması ile ilişkilidir. Ancak tefsir metni içerisinde bu terimin uygulamada etkin kullanımına rastlanmaz.

[389] İltaş, mütekellimîn usulcülerin kullanımında müteşâbihle mücmelin aynı anlamda kullanımına dair görece bir belirsizliğin var olduğuna dikkat çekmekle beraber muhkemi nass ve zahiri kapsayacak şekilde mübeyyen anlamında kullanmalarından hareketle müteşâbihi mübeyyenin karşıtı olan mücmel anlamında kullandıklarını ifade eder. Bakıllânî, Cüveynî, Gazâlî, Âmidî, Ferrâ gibi isimlerin müteşâbihi mücmel gördüklerine dair aktarımda bulunur. Bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 265, 267.

[390] İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, Muhammed Süleymânî (nşr.), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1990, s. 147. Benzer tanımların Cüveynî ve İbn Hâcib tarafından yapıldığı da görülür (Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1 s. 419; Adudüddin el-Îcî, *Şerhu muhtasari'l-müntehe'l-usûl*, c. 3, s. 107).

[391] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 37-38.

ele alırken öncelikle bir bütünlük ifade etmesi sebebiyle mücmel ile âmmın yakın anlamlar içerdiğine dikkat çeker.[392] Bu yönüyle mücmel ile âmm zaman zaman birbirinin yerine kullanılabilir.[393] Mücmelin bir diğer yönü ise kelamdaki bilinmeyen lafız anlamıdır. Açık ve kapalı lafızlar konusunu ilgilendiren bu yönüyle mücmel, Cessâs'ın derinlikli tahliline konu olmuştur. Müellifin âmmdan farklı olan bu mücmel türüne verdiği ilk örnek Zâriyat 51/19'da yer alan *hakk* lafzıdır. Buna göre ayet-i kerimede yer alan *muhtaç ve yoksulların hakkı,* ne olduğu bilinmeyen mücmel bir ifadedir.[394] Bu lafzın bir benzeri olarak Enâm 6/141'da yer alan *hakk* kelimesi de mücmel lafızlar arasındadır.[395]

Cessâs, metinde yer alan lafzın bilinmemesi anlamında mücmeli "varit olduğu anda hükmünün istimali mümkün ol(may)an lafızdır ki kendisi ile amel edilmesi başkasından gelecek bir beyana bağlıdır"[396] şeklinde tanımlar ve bu anlamıyla mücmeli iki kısma ayırır.[397] Bu ayrımda belirleyici olan kapalılığın bizzat lafzın kendisinde olması ya da lafza eklenen bir şeyden kaynaklanmasıdır. Buna göre mücmelin birinci kısmında kapalılığın kaynağı lafzın kendisidir. Cessâs bunu "lafzın bizzat müphem olması dolayısı ile muhataplar tarafından anlamının bilinmemesi" şeklinde açıklar.[398] Mücmelin ikinci kısmı ise zahiri üzere istimali mümkün olmakla beraber beyanı gerektiren bir mananın taalluk etmesiyle mücmel hale gelen lafızdır.[399]

---

[392] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 63. Bu benzerliğe dikkat çeken bir diğer isim de Cüveynî'dir. Cüveynî mücmelin âmm için kullanıldığında dikkat çektikten sonra mücmelin ıstılahî anlamının "Manası anlaşılmayan, telaffuz edenin kasıt ve gayesinin bilinmediği [lafız]" olduğunu ifade eder (Cüveynî, *el-Burhân,* c. 1 s. 419).

[393] Cessâs'ın âmm ile mücmelin benzer ve farklı yönlerine değinmesi Şâfiî'ye cevap olarak düşünülebilir. Hanefî usul perspektifi ile Şâfiî perspektif arasındaki tartışmalı meselelerden biri âmm lafzın beyanı gerektirip gerektirmediğidir. Cessâs burada, bir bütünlüğü göstermesi açısından âmm ile mücmel arasında bir benzerlikten söz edilebileceğine değinir. Hemen akabinde âmmı tanımlar ve mücmelden farklı olarak âmmın beyanı gerektirmediğine dikkat çeker (Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 63-64).

[394] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 63. Cessâs *Ahkâm*'da"وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" ayetini ele alırken bu hakkın zekât dışında bir hak olup olmadığı tartışmasını gündeme getirir. Zikrettiği bir takım rivayetlerden hareketle malda zekâttan başka verilmesi gereken bir hak bulunduğuna dair Müslümanların ittifak halinde olduğunu söyler. Buna göre fakir olmaları halinde anne babaya, yakın akrabalara verilmesi gereken nafakalar, zaruret derecesinde muhtaç olan kimselere, yolda kalanlar gibi zor duruma düşenlere yapılan mali yardımlar bu hakk kapsamında değerlendirilir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5 s. 294-395).

[395] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 64, 327; *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4, s. 181.

[396] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 64.

[397] Bu ayrımı ile Cessâs mücmele ilişkin ilk tasnifi yapan kimse olarak değerlendirilmiştir (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 271).

[398] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 64.

[399] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 64, 69.

Cessâs, mücmelin bu ikinci türüyle ilgili birtakım örnekler zikreder.[400] Bunlardan Nisâ 4/24 ve Hac 22/77'ye dair açıklamaları üzerinde durmak konunun anlaşılması açısından yeterli olacaktır. Evlilik yasaklarından söz edilen Nisâ 22-24. ayet grubunda Allah Teâlâ hazretleri evlenilmesi yasak olan zümreleri zikrettikten sonra "وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم"[401] buyurarak bu sayılanların dışında kalanlarla mehirleri verilmek suretiyle evlenilebileceğini belirtir. Bu haliyle ayet umum bildiren, zahiri ile amel edilebilmesi mümkün bir lafza sahiptir. Ancak ayetin devamında gelen "مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" kaydı mücmel olan *ihsân* lafzını içerir. Bu durumda ayetin zahirindeki ibâha umum bildirirken ihsân şartının taalluku ile mücmel hale gelmiştir.[402]

Hac suresinde yer alan örnekte Nisâ 4/24'den farklı olarak metin dışı bir unsurun icmale yol açtığı görülür. Burada âmm lafzın zahiri ile amel edilmesine mâni olan şart, istisna gibi dilsel bir kayıt değildir. Ayetin umumuna itikat aklen mümkün olmadığı için icmal ortaya çıkar. Şöyle ki; ayette yer alan "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ"[403] ibaresi ile vücûb kastedilmiş olabileceği gibi nedb de kastedilmiş olabilir. Vücûbun kastedilmiş olması halinde hayır olarak nitelenen her amelin vacip olması gerekir ki bu aklen imkânsızdır. Bu durumda vücûbun bütün hayırları değil bazılarını ifade etmesi gerekir. Şayet böyle olduğu kabul edilirse bu hayırların hangileri olduğu bilinemeyeceği için icmal ortaya çıkar ve lafız beyanı gerektiren mücmel bir hal alır. Ancak

[400] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 69-72.

[401] Nisâ 4/24.

[402] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 70; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 93. Cessâs'ın ayetin tefsiri ile ilgili açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Buna göre "مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" ibaresi hakkında iki türlü düşünmek mümkündür. Bu kayıt ya şart anlamı taşır ki bu durumda ayetin umum olan zahirine müşterek lafızdan kaynaklanan bir mücmel taalluk eder ve ayetteki ibâha mücmel olur. Bu nedenle beyan gelinceye kadar istimali mümkün olmaz. Ya da "مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" kaydı nikâh akdi ile muhsan olacaklarını haber verir. Diğer bir deyişle ihsanın evlilik yoluyla gerçekleşeceğini bildirir. Bu ikinci durum, ayetin zahirinin gerektirdiği şekilde umumu ile amel etmeyi mümkün kıldığı için tercihe şayan olan budur. Zira bu gibi ihtimal barındıran durumlarda doğru tavır, ameli beyana bağlayarak askıya alan veçhe değil ayetin zahiri ile ameli mümkün kılan veçhe yönelmektir. Cessâs'ın bu izahatı Kur'ân metni ile ilgili muhtemel manaların tercihinde lafız türlerine dair bilginin nasıl işletildiğini göstermesi açısından oldukça güzel bir örnektir. Bu açıklama biçiminde iki anlamdan biri icmalle, biri umumla temellendirilmiştir. Müellifin umumu esas alan usul perspektifi seçimini umumdan yana yapmasını sağlamıştır. Denilebilir ki Hanefî mezhebinin umumcu tavrı Cessâs'ın ayete yaklaşımını ve mana tercihini etkilemiştir. Bu da müelliflerin mensup olduğu ilmi geleneklerin sağladığı nosyonun delalet bahislerini ayeti anlamada istihdam ederken nasıl etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 3 s. 92-94).

[403] Hac 22/77.

ayetle kastedilenin nedb olduğu varsayılırsa seçime dayalı her cins hayrı ifade etmesi mümkün olur.[404]

Cessâs'ın sisteminde ikinci kısmı oluşturan mücmel türünün anlaşılması noktasında bu iki örnek yeterli olacaktır. Buna mukabil mücmelin birinci türü daha ayrıntılı ve kapsamlı tetkiki gerektirir. Daha önce de işaret edildiği üzere mücmelin en önemli sebeplerinden iştirak ve şer'î isimler mücmelin bu türü ile yakından ilişkilidir. Ancak bu konulara geçmeden önce konunun hem zemini hem tamamlayıcısı olarak görülebilecek olan beyan meselesine değinmek yerinde olacaktır. Açıklık ve kapalılık bakımından lafızların sınıflandırılması başlığı altında da dikkat çekildiği üzere mücmelin en önemli özelliği beyanı gerektirmesidir. Bu özellik mücmelin hem tanımlarında yer bulmuş hem de mücmelin hükmü olarak ön plana çıkmıştır.[405] Benzer şekilde tefsir usulü eserlerinde de mücmel, beyanla giderilebilecek bir kapalılık olarak görülmüştür. Mücmelin beyanı gerektirdiği vurgusu, Cessâs'ın eserlerinde adeta bir mücmel formülü olarak yer alır. *Fusûl*'de ve *Ahkâm*'da sıkça karşılaşılan "مُجْمَلٌ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْبَيَانِ" ibaresi[406] mücmel ve beyanın güçlü bağını göstermesi açısından zikre değerdir.

Usul literatüründe beyanın biri genel biri özel olmak üzere iki kullanım alanı olduğu görülür.[407] Mücmel ile birlikte anılan beyan, geniş anlamıyla üst bir kavram olarak tezahür eden beyanın alt türlerinden biri olmakla birlikte,[408] mücerret olarak beyan denildiğinde akla ilk gelendir. Bu

---

[404] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 71. *Ahkâm*'da ayetin tefsirine yer veren müellif mücmel ve nedb ile ilgili ayrıntılara girmeksizin kısaca ayetin hiçbir şeyin vücûbuna delil gösterilemeyeceğini ve umumuna itikadın sahih olmayacağına dikkat çeker (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5 s. 90-91). Ayetle ilgili bu açıklamanın özet olarak verilmesi söz konusu ibarenin Bakara 2/196. ayetin tefsiri bağlamında ayrıntılı olarak izah edilmesi ile ilgili görülebilir. Müellif umrenin vacip oluşu tartışmaları bağlamında "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ" ayetini gündeme getirmiş, lafzın mücmel oluşu ve vücûb ifade etmeyişine dair açıklamalarda bulunmuştur (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 333).

[405] Fukaha menhecini esas alarak kaleme alınan eserlerde mücmelin açığa kavuşması için şâri'den gelecek olan beyanın beklenmesi mücmelin hükmü olarak belirlenmiştir.

[406] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 64, 67, 68, 328, 329; *Ahkâm*, c. 1 s. 119; c. 2 s. 183; c. 3 s 93; c. 4 s. 181; c. 5 s. 21 vd.

[407] Beyanın genel ve özel anlamına dikkat çeken isimlerden birisi *Mîzân* müellifi Alâeddin es-Semerkandî'dir. O beyan kelimesinin şeriatta bir genel bir de özel anlamı olduğunu belirtir. Buna göre beyanın genel anlamı delalettir (Semerkandî, *Mîzân*, s. 352). Benzer şekilde Boynukalın da beyan mefhumunun gelişimini incelediği makalesinde beyanın bu geniş anlamına işaretle İmam Şâfiî, Cessâs ve Bakıllânî'nin beyan anlayışlarının neredeyse edille-i şer'iyyeyle aynı olduğuna dikkat çeker (Ertuğrul Boynukalın, "Tavru mefhûmi'l-beyân inde'l-usûliyyin mine'l-İmam eş-Şâfiî ilâ evâili'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 1, Sayı. 34 (2008) s. 234-235).

[408] Beyan konusunu müstakil olarak işleyen Cessâs, beyan vecihleri altında mücmelin beyanına yer verir. Fukaha menhecinde yaygın kabul gören tasnifte ise mücmelin beyanı, tefsirî beyan kapsamında yer alır. Usul eserlerinde beyân-ı tefsir bağlamında salât ve zekât gibi şer'î isimler mücmelin beyanına örnek gösterilir. Buna göre Rasûl-i Ekrem'in "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın" buyurması bir tür tefsirî beyandır. Temelleri Debûsî ve Pezdevî'ye ait olan bu ayrım beşli bir taksimat öngörür: Beyân-ı takrir, beyân-ı tağyir, beyân-ı tefsir, beyân-ı zaruret, beyân-ı tebdil. Bu perspektifte, hafî, müşkil, mücmel ve müşterek

açıdan *genel anlamlı beyandan* daha yaygın bir kullanımı olduğunu söylemek mümkündür. Tezin seyri itibarı ile araştırmaya konu olan beyan da bu özel anlamlı beyandır. Bununla birlikte parçanın anlaşılması açısından bütünün taşıdığı öneme binaen üst bir kavram olarak beyan konusuna da değinmek yerinde olacaktır. Klasik eserlerde beyanın işlenişi itibari ile iki eğilimin olduğu dikkat çeker. Bir grup eserde, beyan konusu mücmel kapsamında işlenirken diğer bir grup eserde müstakil bir konu olarak yer alır. Usulde beyan konusunu ilk işleyen isimler olan İmam Şâfiî ve Cessâs meseleyi müstakil olarak ele almıştır.[409]

Cessâs *Fusûl'*de, beyan konusuna önemli bir yer ayırır ve beyanın lügavî ve ıstılahî tanımları, beyan vecihleri, beyana ihtiyaç duyan ve duymayan lafızlar ve beyanın tehiri[410] gibi konular çerçevesinde meseleyi ele alır. Beyanı "mananın açığa çıkarılması ve kendisiyle karışabilecek, onu kapalı hale getirecek unsurlardan ayrıştırılarak muhataba açıklanması"[411] olarak tanımlayan Cessâs, beyanın vecihleri arasında ilkten hükümler, âmmın tahsisi, hakikatin zikredilerek mecazın kastedilmesi, emir siygası ile nedb ifade edilmesi, mücmelin beyanı ve müddetin beyanına (nesh) yer verir. Onun bu ayrımı Hanefî usulcüler arasında yaygın kabul gören beşli tasniften farklıdır. Bu haliyle kendinden sonra gelen isimlerden Semerkandî'nin

lafızlardan kaynaklanan kapalılığın giderilmesi beyân-ı tefsir olarak görülürken tahsis beyân-ı tağyir, nesih beyân-ı tebdil kabul edilmiştir (Debsûsî, *Takvîm,* s. 221-222; Pezdevî, *Usû*l, s. 465-487; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 271-281).

[409] Şâfiî, *er-Risâle,* s.21-53; Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 6-76. Yine Debûsî ve Pezdevî usullerinde beyana müstakil yer ayırırken Gazâlî'nin *Müstasfâ*'da beyanı mücmelin bir alt dalı olarak işlediği görülür (Debûsî, *Takvîm,* s. 221-222; Pezdevî, *Usûl,* s. 465-487; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 60-82).

[410] Beyanla ilgili tartışmalı meselelerden en önemlisi beyanın tehiridir. Beyanın ihtiyaçtan sonraya ertelenemeyeceği hususunda usulcüler hemfikirdir. Ancak beyanın ihtiyaç vaktine kadar tehiri tartışmalıdır. Gazâlî, *Müstasfâ*'da beyanın ihtiyaç vaktine kadar tehirini caiz görmeyenler arasında Mu'tezile, Ebû Hanîfe'nin ashâbının çoğu ve zahirileri zikreder (Gazâlî, el-*Müstasfâ,* c. 3, s. 65-66). Mu'tezilî kelamcı usulcülerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) de Mu'tezilenin önde gelen isimlerinin beyanın tehirini caiz görmediğini bildirir (Basrî, *Mu'temed*, c. 1 s. 343-344). Ancak Gazâlî'nin Ebû Hanîfe'nin takipçilerini beyanın tehirini caiz görmeyenler arasında sayması üzerinde durmak gerekir. Zira Cessâs, hocası Kerhî'nin mücmelin beyanının tehirini caiz görürken zahiri üzere alınması mümkün ifadelere dair beyanın gecikmesini caiz görmediğini belirtir ve bu görüşü imamların görüşü olarak niteler (Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2, s. 48-51) Gazâlî'nin beyanın tehirine cevaz vermeyen bu düşünce biçimini Hanefilere atfetmesinin, onun mücmelin beyanı ile zahiri ile amel edilmesi mümkün olan âmm lafız arasında yapılan ayrımı gözetmemesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Cessâs ve Kerhî'de olduğu gibi sonraki Hanefî usulcülerin de çoğu mücmelin beyanının ertelenmesini caiz görürken âmmın beyanının tehirini mümkün görmezler. Söz gelimi Pezdevî mücmel, müşterek ve kinaye ile ilgili beyanın muttasıl olabileceği gibi munfasıl da olabileceğine dikkat çeker. Bunu beyanın tehirinin sahih oluşu ile ilişkilendirir. Bununla birlikte umumun tahsisinin geciktirilmesinin Hanefilerce caiz görülmediğini kaydeder (Pezdevî, *Usûl,* s. 467-468). Pezdevî gibi usulcülerin beyanın tehirine dair görüşlerini "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (Kıyâme 75/19) ayeti ile temellendirmesi bir hayli bi hayli ilgi çekicidir. Söz konusu isimler ayette yer alan *sümme* harf-i cerinin terâhî ifade etmesinden hareketle beyanın tehirini caiz görürler. Bu delillendirme bir usul kaidesinin oluşumunda Kur'ân'dan nasıl istifade edildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

[411] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2 s. 7. Cessâs, beyanı tanımlarken izhâr kelimesini tercih eder. Bu durum literatürdeki "fıkıh usulünde beyan zuhûr (ortaya çıkma) mu ifade eder izhâr (ortaya çıkarılma) mı?" tartışmasında kendisinden sonra gelen çoğu Hanefî gibi izhardan yana olduğuna işaret eder. Bu konuya dair bir tartışma için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 3 s. 104.

mücmel, müşkil ve müşterekin beyanı, umumun beyanı ve beyanı nesih şeklindeki taksimi ile yakın görülmüştür.[412]

Cessas'ın beyana dair açıklamaları içinde en çok dikkat çeken noktalardan bir diğeri İmam Şâfiî'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerdir. Müellif, on kadar meselede Şâfiî'yi eleştirir. Yapılan tanımın beyanın mahiyetini açıklayıcı nitelikte olmaması, beyan cinsinden olmayan bazı şeyler tanıma dâhil edilirken beyan cinsinden olan bazı şeylerin tanımın dışında kalması, beyanın kısımları olarak zikredilen şeylerin beyan tanımında yer alan nitelikleri taşımaması, beyan kapsamında zikredilen bazı örneklerin beyan olarak nitelenmesinin dini ve lügavî temelinin olmaması, icmâın kıyas ve içtihada öncelikli olmasına rağmen beyan yolları arasında zikredilmemiş olması bu eleştirilerden bazılarıdır.[413] Cessâs'ın ayetler çerçevesinde Şâfiî'ye yönelttiği beyan eleştirisine örnek olarak Bakara 2/196 ve A'râf 7/142 zikredilebilir. Her ikisi de benzer yapıda olan bu ayetlerin İmam Şâfiî tarafından ziyâde fi't-tebyîn olarak nitelenmesi Cessâs'ın eleştirilerine konu olur. Buna göre her iki ayette yer alan "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ"[414] ve " فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً"[415] ibarelerinin beyan olarak nitelenmesi ne dilde ne de şeriatte vakidir.[416] *Fusûl'*de yer alan bu teorik tartışma *Ahkâm*'da da gündeme getirilmiştir. Bu durum iki metnin paralelliğini göstermesi açısından oldukça kıymetlidir. Ne var ki ilgili tartışma mücmel konusuyla doğrudan ilişkili olmadığından ilgili örneklere işaret etmek yeterli olacaktır.

---

[412] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 309-310. İltaş, *Fusûl*'de böyle bir ayrım olmasında rağmen ilk taksimin Debûsî tarafından yapıldığının varsayıldığına dikkat çeker. Daha önce işaret edilen beşli taksimin ilk tasnif olarak nitelenmesi ve yerleşik kabul görmesi Hanefî literatürde Debûsî ve Pezdevî otoritesini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Elfaz taksimi ve lafız türlerinin tanımlanmasında dikkat çeken sistemleştirme beyanın tasnifinde de net olarak görülür. Debûsî ve Pezdevî, kendilerinden önceki mirasla taşınan içerikleri çeşitli tasniflere tabi tutarak bazı kalıplara yerleştirmiştir. Bu ameliye ele alınan kavramların sınırlarını net olarak belirlemesi açısından oldukça kıymetlidir. Ancak her kalıba sokma eylemi gibi durağanlığa sebebiyet vermesi ihtimalinden ötürü tartışmaya açıktır.

[413] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2 s. 10-19. Cessâs'ın da dikkat çektiği üzere İmam Şâfiî hem müntesiplerince hem de muhaliflerince beyan anlayışı açısından tenkit edilmiştir. Bilhassa *Risâle*'de beyan kapsamında yer verilen " والبيان اسم جامع لمعان مجتمعةِ الأصول، متشعبةِ الفروع" şeklindeki ibare tartışmaların odağını oluşturur (Şâfiî, *er-Risale*, s. 21). Çoğunlukla Şâfiî'nin beyan tanımı olarak görülen bu ibare bazı kaynaklarda beyan kavramı ile ilgili bir açıklamadan ibaret görülmüştür. Buna göre İmam Şâfiî, beyanı tanımlamamış; bu ibare ile "kavramın cins bir isim olduğunu, umuma delalet ettiğini ve kapsamına farklı türlerin girdiğini ve bu türlerin detayda ayrışsalar da temelde bir ortak noktada buluştuklarını, o noktanın da "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti" olduğunu ifade etmek istemiştir." (Temizkan, "İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi", s. 321). Şâfiî'nin beyan teorisi ve Cessas'ın ona yönelttiği eleştiriler ve ilgili tartışmalar için bk. Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu*, Cilt.1, Sayı. 37 (Nisan, 2019), s. 1085-1116; Ahmet Temizkan, "İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 16 (2020), s. 320-337.

[414] Bakara 2/196.

[415] A'râf 7/142.

[416] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2 s. 14, 18; *Ahkâm*, c. 1 s. 374.

Mücmelle ilişkisi açısından beyan meselesine genel bir bakış ve Cessâs'ın beyanla ilgili açıklamalarının yer aldığı kısa bir mutarızanın ardından yeniden mücmel türlerinden konuya devam edilecek olursa; mücmelin ilk türünün en önemli örneğinin şer'î isimler olduğu görülecektir.[417] Hem Cessâs'ın sisteminde hem muhtelif usul eserlerinde *salât, zekât, siyâm* ve *ribâ* lafızları mücmel isimler arasında önemli bir yere sahiptir. Cessâs, *Fusûl'*de mücmel konusunu işlerken hassaten bu konu üzerinde durur. Buna göre salât[418], zekât[419], sıyâm[420], hac[421], ribâ[422] gibi isimler vaz' olundukları lügavî manadan taşınmış ve şer'î yeni anlamlar kazanmıştır.[423] Bu lafızlardan herhangi biri, bilinen anlamlarında kullanıldıklarına dair bir işaret olmaksızın mutlak olarak zikredildiğinde beyana ihtiyaç duyar ve mücmel lafız olarak nitelenir.[424]

Cessâs'ın sunduğu perspektifte şer'î isimlerdeki kapalılığın giderilmesi çoğunlukla Nebî (a.s.)'ın beyanıyladır. Söz gelimi farz namazların nasıl ve kaç rekât kılınacağına dair uygulama onun pratiğine dayalıdır. Rasûl-i ekrem'in namaz kılışı "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ" ayetindeki[425] mücmeli beyan etmiştir. Hac menâsiki ile ilgili uygulamalarında da benzer bir durum söz konusudur. Âl-i İmrân 3/97 örneğinde olduğu gibi *hac* lafzı mücmel olarak zikredilmiş, Rasullullah'ın uygulamaları ile ayetteki kapalılık izale edilmiştir. Nebî (a.s.)'ın fiillerinin yanı sıra "Beni nasıl görüyorsanız namazı öyle kılın!" ve "Hac menâsikini benden alın!" şeklindeki telkinleri de bu beyanı pekiştirmiştir."[426] Şer'î isimler, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da sıkça temas ettiği meselelerdendir. *Fusûl'*de yer alan *beyana ihtiyaç duyan mücmel şer'î isimler* vurgusu

[417] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 65-66.
[418] Bakara 2/43; Bakara 2/83; Nisâ 103 vd.
[419] Bakara 2/43; Bakara 2/83 vd.
[420] Bakara 2/183 vd.
[421] Âl-i İmrân 3/97 vd.
[422] Bakara 2/275.
[423] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 65-69. Cessâs, usul literatüründe şerî hakikatlerden söz eden ilk usulcü olarak görülmüştür. İlgili değerlendirmeler için bk. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı. 38 (2017) s. 9-10.
[424] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 68. Cessâs, *Fusûl*'ün ilerleyen sayfalarında mücmelin hükmü meselesini işlerken şerî isimlerin şeriattaki anlamlarının yerleşmesinden sonra mücmel olmaktan çıkıp şer'de yerleşen anlamlarına hamledilmesi gerektiğini açıklar (Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 334). Müellifin bu izahı, kimi araştırmacıları şer'î isimlerdeki mücmelliğin şerî kullanımın oluştuğu ilk dönem için geçerli olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Şerî isimlerin şer'de ilk kullanımına nispetle mücmel olarak kabul edildiğine dair bir değerlendirme için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s.174, 284-285.
[425] Bakara 2/43.
[426] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2 s. 35.

*Ahkâm'*da da dikkat çeker.[427] Müfessirin usulde verdiği salât, zekât, hac, ribâ gibi isimlerin yanında itikâf da beyana ihtiyaç duyan şer'î isimlerdendir.[428]

Cessâs'ın bu yaklaşımı hem kendinden sonra gelen Hanefîlerin yaklaşımı ile hem de Gazâlî gibi mütekellim usulcülerin yaklaşımı ile uyumludur. O, şer'î isimleri lafızların kendisinden kaynaklanan mücmel lafızlar arasında zikrederken Hanefîler de genel olarak mücmelin üç kısmı arasında zikreder.[429] Ayrıca daha önce de işaret edildiği üzere fukaha menheci ile kaleme alınmış usul eserlerinde *salât* ve *zekât* gibi şer'î isimler beyan-ı tefsir içinde mücmelin beyanına örnek olarak gösterilir. Benzer şekilde Gazâlî, şer'î isimleri müfret lafızdaki mücmelliğe örnek olarak zikreder. Buna göre "*münafık, kâfir, fâsık, savm, salât* gibi isimler vazolundukları anlamlar terkedilmeksizin şer'de başka anlamlara aktarılmıştır."[430]

Tefsir usulü eserleri tetkik edildiğinde de benzer bir durum göze çarpar. Tefsir usulü literatüründe şer'î isimler çoğunlukla mücmel olarak değerlendirilmiştir. Söz gelimi Kâfiyeci, *Teysîr*'de ribâ lafzını mücmele örnek olarak serdeder.[431] Yine salât ve zekât gibi sair şer'î isimleri de tefsir usulü eserlerinde mücmel bağlamında görmek mümkündür. Ancak burada dikkat çekici olan Süyûtî ve İbn Akîle gibi isimlerin işaret etmiş olduğu şer'î isimlerin mücmel olup olmadığı tartışmasıdır. Her iki müellif de mücmel bahsini işlerken mücmelliği tartışmalı ayetler arasında şer'î isimlerin yer aldığı ayet örneklerine yer verir.[432] İlgili eserlerde *tembih* uyarısı ile dikkat çekilen bu tartışma, fıkıh usulünün *şer'î isimlerde nakil ve şer'î hakikatler* meselesi ile yakından ilişkilidir. Lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılmasından kaynaklanan mücmellik başlığı altında meseleye değinen İltaş, salât, zekât, savm, ribâ gibi şer'î isimlerde mücmelliği gerektiren durumun anlamın lügavî anlam ile şer'î anlam arasında gidip gelmesi olduğuna dikkat çeker. Buna göre "şer'î isimlerin mücmelliği konusunda lügavî

[427] *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da şerî isimlerin mücmelliğine dikkat çekilen yerlere örnek olarak Bakara 2/43, Bakara 2/158 ve Bakara 2/183. ayetlerin tefsirini zikretmek mümkündür. Müellif, Bakara 2/43'ü tefsir ederken salât ve zekât kelimelerinin mücmel olma ihtimalini gündeme getirirken (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 38) Bakara 2/158 ve Bakara 2/183. ayetler bağlamında hac ve savm kelimelerinin şerî isim olmalarından doğan mücmellikleri üzerinde durmuştur (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 119; c. 1 s. 214).

[428] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 305.

[429] Serahsî, *Usûl*, s. 168-169; Pezdevî, *Usûl*, s. 102; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, s. 54; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 186.

[430] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 57-58.

[431] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 40.

[432] Süyûtî, *el-İtkân*, s. 460; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 148-160.

anlamdan nakil olup olmadığı tartışmasına bağlı olarak usulcüler esas itibariyle ikiye ayrılmıştır. Şer'î isimlerin mücmel olduğunu ileri sürenler genelde lügavî anlamdan naklin bulunduğu görüşünü benimseyenlerdir. Nakil olmadığı görüşünü benimseyenlere göre ise şer'î isimler mücmel değildir."[433]

Şer'î isimler arasında öne çıkan *ribâ* lafzı literatürde üzerinde en çok durulan mücmel lafızlardan biridir.[434] Temel fıkıh ve tefsir usulü metinlerinin çoğunda mücmel lafzın önemli örnekleri arasında yer bulan ribâ, Cessâs'ın da üzerinde ayrıntılı olarak durduğu lafızlardan olduğu için bu araştırmanın önemli noktalarından birini teşkil eder. Bakara 2/275. ayette yer almasıyla konuya dâhil olan ribâ birkaç açıdan temsil gücü yüksek lafızlardandır. Öncelikle Cessâs'ın hem usulde hem *Ahkâm*'da ribâ lafzını mücmel lafız olarak ele alması meselenin teori-pratik ilişkisi açısından tetkiki noktasında bir hayli kıymetlidir. Bunun yanında Cessâs sonrası fukaha taksiminde mücmel bağlamında yer alması ve fukaha menhecinin ortaya koymuş olduğu sistem içerisinde müşkil-mücmel ilişkisine ışık tutması ribâ lafzını zikre değer kılmaktadır. Son olarak mezhep ya da telif farklılıklarının tek bir lafzı değerlendirmede ne gibi muhtelif tutumlara yol açacağını gösteriyor olması ribâ lafzının ayrıntılı tetkikini gerektirir.

Ribâ lafzının temsil gücü bağlamında sıralanan bu hususiyetler çerçevesinde ilk önce meselenin teori-pratik ilişkisi açısından tetkiki gerekir. Bu gaye ile Cessâs'ın *Fusûl* ve *Ahkâm*'da ribâ lafzı ile ilgili açıklamaları incelendiğinde her ikisinin uyum halinde olduğu görülür. *Fusûl*'de lafzın kendisinden kaynaklanan icmalin önemli örneklerinden birini teşkil eden ribâ lafzı *Ahkâm*'da Bakara 2/275'in tefsiri bağlamında gündeme gelir. Müfessir burada lafzın sözlük anlamından bahisle konuya girer ve "artma" anlamına işaretle yerküredeki yükseltileri ifade eden *râbiye* ve *rebve* kelimelerine değinir. Ardından Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'den naklettiği iki rivayete dayanarak ribâ kelimesinin şer'î isim oluşunu temellendirir. Buna göre Hz. Peygamber'in "Ribâ nesiededir." açıklaması ve Hz. Ömer'in "Ribâ ayeti Kur'ân'ın son inen ayetlerindendir ve Resulullah onu bize açıklamadan vefat etmiştir. Öyle ise ribâdan ve ribâ şüphesi olan şeylerden uzak durun." uyarısı bu lafzın sadece dili bilmekle anlaşılması mümkün olmayan bir lafız olduğunu gösterir. Şayet söz konusu lafız, açıklamaya ihtiyaç duyan mücmel bir lafız olmasa

[433] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 283-284. Şerî hakikatler ve nakil tartışması ile ilgili ayrıntılı mülahazalar için bk. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 38 (2017), s. 7-43.
[434] Serahsî, *Usû*l, c. 1 s. 169; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 40; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 54.

idi Arap dil bilgisi şüphe götürmeyen Hz. Ömer böyle bir açıklamaya gereksinim duymazdı. Bu durum ribâ lafzının lügat anlamı dışında taşıdığı başka anlamların varlığına işaret eder. Bu da onun lügat anlamından şer'î anlamlara taşınmış olduğunun en önemli göstergesidir.[435]

Cessâs'ın tefsirde dikkat çektiği noktalardan biri beyan gelmeksizin ribâ lafzının umumuyla ihticâc edilemeyeceği vurgusudur.[436] Buna göre ribâ mücmeldir ve hükmü, beyan gelinceye kadar tevakkuf etmektir.[437] Ribânın bilgisinin tevkifi olduğu kabulü müellifi böyle düşünmeye sevk etmiştir. Ona göre ribânın üç türünden vadeli borçlanmalarda vadenin uzatılması ile borcun artırımı şeklindeki ribâ cahiliye döneminde bilinir ve uygulanırdı. Ancak ribe'l-fazl ve ribe'n-nesîe türleri[438] Hz. Peygamber'in beyanları ile bilinir hale gelmiştir. Başka bir deyişle ayetteki ribâ lafzı bu üç türü ifade edecek şekilde açık değildir, ayette kastedilen şer'î anlamların bilinmesi beyana bağlıdır. Dolayısıyla ayetin umumu ile içtihat etmek mümkün değildir.

Cessâs'ın buradaki vurgusu, ribâ lafzının mücmel mi umum mu olduğu tartışmasında mücmelden yana olduğunu gösterir. Daha önce de işaret edildiği gibi icmali tartışmaya açık kimi lafızlar vardır. Bunlardan biri de ribâ lafzıdır. Tefsir usulü eserlerinde de değinilen bu tartışmada diğer taraf, ribânın cahiliye döneminde bilinen bir uygulama olmasından hareketle mücmel olarak nitelenemeyeceğine dikkat çeker. Buna göre "الربا" lafzının başındaki elif lam takısı da ahd ifade eder. Dolayısı ile lafzın mücmelliğinden söz etmek mümkün değildir. Ahkâm tefsirinin önemli örneklerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148) ve Kurtubî'nin (671/1273) eserlerinde bir örneği[439] görülebilecek bu görüşün varlığı mezhebi tutumların aynı lafzı farklı şekilde değerlendirmeye yol açtığını gösterir. Bu örnek, lafızların nitelenmesindeki nisbi göreceliliğe işaret etmesi açısından bir hayli kıymetlidir.

---

[435] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 183. Usuldeki benzer açıklamalar için bk. *el-Fusûl,* c. 1 s. 66-67.

[436] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 183-184, 188.

[437] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 189.

[438] Keylî (ölçülebilen) ve veznî (tartılabilen) şeyleri kendi cinsleriyle biri diğerinden fazla olmak üzere peşinen değiştirilmesi ribe'l-fazldır. Bir dirhem gümüşün bir buçuk dirhem gümüşle derhal değiştirilmesi bu tür ribâya örnektir. Ribe'n-nesîe ise vadeli değişimleri içeren bir uygulamadır. Bu ya aynı cinsten olan ya da aynı cinsten olmamakla birlikte keylî, vezni ya da adedî olmak bakımından bir olan eşit miktarda iki şeyin biri daha sonra verilmek üzere değiştirilmesidir. Nesîe ribâsına örnek olarak bir kile buğdayın yine bilahare verilecek bir kile buğday karşılığında ya da bir kile buğdayın yine daha sonra verilecek bir kile kireç karşılığında veresiye olarak satılması örnek olarak verilebilir (Bilmen, *Kamus,* c. 6 s. 13-105).

[439] Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Abdülkadir Ata (nşr.), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003/1424, c. 1 s. 320-321; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (nşr.), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006, c. 4 s. 394-396.

Cessâs'ın sunduğu bu "beyana ihtiyaç duyan mücmel lafız ribâ" perspektifinin daha sonra kaleme alınan Hanefî usul eserlerinde devam ettirildiği görülür. Söz gelimi Serahsî ribâyı "siygası üzerine düşünmekle ne olduğu bilinmez, manasının anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç duyan mücmel bir lafızdır."[440] şeklinde izah eder. Bu açıklama biçiminin Hanefî bakış açısı ile kaleme alınmış modern eserlerde de devam ettiği gözlemlenir.[441] Cessâs sonrası usul eserlerinde ribâ lafzı çerçevesinde yer verilen açıklamalarda dikkat çekici olan noktalardan biri beyanın yeterliliği ve mücmel-müşkil ilişkisidir. Daha önce işaret edildiği üzere Cessâs'ın kullanımında müşkilin terminolojik olarak kullanımına rastlanmaz. Kapalı lafızları ifade için müteşâbih ve mücmel kavramlarının istihdam edildiği görülür. Ancak fukaha menhecinde kapalı lafızlar dört aşamadan oluşur ve her biri sistem içinde özel bir yere sahiptir. Bu haliyle bir yapbozu hatırlatır. İşte bu sistematik yapının net olarak görüldüğü örneklerden biri ribâ lafzıdır.

Fukaha menhecinde mücmel ile müşkile yol açan sebepler birbirine oldukça yakındır. Aralarındaki fark mücmel lafızdaki kapalılığın beyanla müşkil lafızdakinin ise karineye dayalı akıl yürütme yoluyla giderilebileceğidir. Bu iki lafız arasındaki ilişkinin bir diğer boyutu da beyanın yeterliliğine bağlı olarak mücmelin müşkile dönüşmesidir.[442] Ribâ örnekliğinde bu ilişki şöyle tezahür eder: Öncelikle şer'î bir isim olan ribâ beyana muhtaç mücmel bir isim iken ribe'l-fazl ve ribe'n-nesieye dair beyan gelmiştir. Yine eşyây-ı sitte hadisi ile ribânın cereyan ettiği sınıflar açıklanmıştır. Ancak bu altı sınıfı oluşturan "altın, gümüş, arpa, buğday, hurma ve tuz" dışındaki malların durumu açık değildir. Dolayısı ile ayetle ilgili kapalılık halen devam etmektedir. Resullullah'tan gelen beyan, zihinlerde boşluk bırakmayacak nitelikte (şâfî) olmadığı için lafız müşkile dönüşür. Burada ortaya çıkan işkâl, karinelerin yardımı ile talep ve teemmül yoluyla giderilir. Bu nedenle ulema ribânın illeti üzerine imali fikirde bulunmuştur.

---

[440] Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 169.

[441] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 186-188.

[442] Büyük Haydar Efendi bu ilişkiyi şöyle izah eder: "Beyana gelince: Beyan eğer şâfî olursa tefsirdir ve zannı ifade ederse te'vildir. Beyan şayet zannı dahi ifade etmezse o vakit icmal, işkâle munkalip olur: Mücmel tarafından mücmele lühuku memul olan beyan iki kısımdır: 1. Beyan-ı şâfîdir ki bu halde mücmel müfesser olur. Salât ve zekât lâfızları gibi, tefsirlerinden sonra artık bu lâfızlardan Şari'in maksudu olan mânada şüphe ve ihtimâl kalmamıştır. 2. Beyan-ı gayr-i şâfîdir ki ba'de't-talep teemmüle muhtaç olarak müşkil ve teemmülden sonra da müevvel olur. Min gayr-i hasr eşyay-ı sitte'de mübeyyen olan (ribâ) gibi." (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s.188)

Cessâs da ayetteki icmalin sünnet yoluyla giderildiğini gösteren rivayetlere yer verir ve bu altı sınıf dışında ribânın nerelerde cereyan edeceğine dair ortaya konan fikirleri sıralar. Müfessir, aynı olguya işaret etmekle birlikte mücmel lafzın müşkile dönüşümünden söz etmez. Onun "sünnetin mücmeli beyanını şâfi olmayan beyandan saydığına"[443] dair değerlendirmeleri burada yer verdiği açıklamaya dayandırılmış olmalıdır. Bu örnek delalet bahislerini oluşturan terimlerin aynı doktrin içinde farklı kullanımını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Söz konusu kavramlar zaman içerisinde değişim ve dönüşüme uğramış, müstakil anlam alanları kazanmıştır.

Şeri isimlerden sonra lafzın kendisinden kaynaklanan mücmeli oluşturması açısından üzerinde durulması gereken bir diğer mesele müşterek isimler meselesidir. Fıkıh ve tefsir literatürünün klasikleri incelendiğinde birden fazla mana için vazolunmuş müşterek lafızların[444] mücmel kabul edildiğine dair ortak bir kanaat olduğu görülür.[445] *Fusûl*'de mücmel kapsamında müşterek isimler konusuna değinen Cessâs da müşterek lafzın manalarından birinin tercih edilememesini icmal sebepleri arasında görür. Müellif burada mutlak olarak kullanıldığında müşterek isimlerin mücmel olacağına dikkat çeker ve umum anlamında alınmasının doğru olmadığını vurgular.[446] Cessâs'ın usulde mücmelin birinci türüne örnek olarak zikrettiği lafızlardan *sultân*[447] lafzı, müşterek lafzın yol açtığı icmali göstermesi açısından dikkate değerdir.[448] Cessâs, *Fusûl'*deki

---

[443] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 1 s. 249.

[444] Müşterek lafızların birden fazla anlama vazolunması iki türlüdür; ya tek bir lafız iki zıt anlam taşır ki bu anlamlardan birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir ya da arada zıtlığa dayalı bir ilişki yoktur, birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı,* s. 274).

[445] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 76-77; Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1 s. 322; Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 126; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 57-58; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 458; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 141 vd. Süyûtî ve İbn Akîle, müşterek lafzın yol açtığı icmale Tekvîr 81/17 "عَسْعَسَ" fiilini örnek verirler. Diğer iki örnekten farklı olarak bu lafzın ahkâma dair olmaması dikkat çekicidir. Bu tür farklılıklar, tefsir usulü eserlerindeki bakış açısının ahkâmla mukayyet olmadığını göstermesi açısından kayda değerdir.

[446] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 76-77. Pezdevî ve Serahsî gibi isimler mücmel ile müşterekin farkına dikkat çekerler. Buna göre müşterek lafızdaki kapalılık teemmül yoluyla giderilebildiği sürece mücmel olarak görülmez (Pezdevî, *Usûl*, c. 1 98; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 126).

[447] İsrâ 17/33. "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا "

[448] Cessâs'ın örnek olarak zikrettiği diğer lafızlar kelâle (Nisâ 4/176), cizye (Tevbe 9/29) ve hakk (Enâm 6/141) lafızlarıdır (Cessâs, *el-Fusûl*, c.1 s. 64). Hakk lafzı benzer şekilde İsrâ 17/26 ve Zâriyat 51/19'da yer aldığı hali ile de mücmel olarak nitelenmiştir (Cessâs, *el-Fusûl,* c.1 s. 64; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5, s. 21). Bunlardan Enam 6/141 ve hakk lafzı, mütekellimîn usul eserlerinde de mücmel olarak nitelenmesi açısından zikre değerdir. Basrî, Cüveynî, Gazâlî gibi usulcüler, "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" emrindeki hakk lafzının beyana muhtaç mücmel bir isim olduğuna dikkat çeker (Basrî, *el-Mu'temed,* c. 1 s. 322; Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1 s. 420; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 67). Yine tefsir usulü eserlerinden *Burhân*'da, hakk lafzı salât ve zekât lafızları ile birlikte Kur'ân'ın bizzat açık olmayıp beyana ihtiyaç duyan kısımları arasında yer alır (Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 436-437). Mütekellimînin delalet anlayışı bağlamında konuya değinen İltaş, vaz'dan kaynaklanan mücmellik kapsamında hakk lafzını mutavâtı lafızlar arasında zikreder (Metinde müşterekin alternatifi olarak yer alan mutavâtı lafızlardaki icmalin vaz'dan

açıklamalarına paralel olarak ayetin tefsirinde de lafzın müşterek ve dolayısıyla mücmel oluşundan söz eder. Buna göre maktulün velisine tanınan yetki bağlamında zikredilen sultan lafzı kelime anlamı itibarı ile yetkinin yanında hüccet gibi anlamlar da taşır. Bundan ötürü tek başına bir anlam ifade edecek derecede açık değildir. Ancak burada kastedilen haksız yere öldürülen kişinin velisine verilmiş olan kısas yetkisi olduğuna dair icmâın varlığı ayetteki kapalılığı gidermiştir.[449]

Müşterek lafızların mücmel oluşu bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer lafız Bakara 2/228. ayet-i kerimede geçen "قروء" *(kurû',* müfredi *kur')* lafzıdır. Allah (c.c.) ayette "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" buyurarak boşanmış kadınların beklemesi gereken iddet süresini *üç kur*' olarak beyan etmiştir. Ancak lafız temizlik ve hayız dönemlerini ifade eden müşterek bir lafız olduğundan kur' ile kastedilenin ne olduğu açık değildir.[450] Kapalı lafızlar bağlamında üzerinde en çok durulan lafızlardan biri olarak kur' lafzı hakkında fıkıh usulü ve

kaynaklanıp kaynaklanmadığına dair bir tartışma için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 272-274). Buna göre söz konusu lafzın icmali aslı itibari ile değil, sıfatı itibarı iledir. Şöyle ki ayette yer alan hakk lafzının manası bilinir; bu yönü ile anlamı açıktır. Ancak cinsi, miktarı, niteliği gibi hususlarda beyana ihtiyaç duyulması lafzı mücmel kılar (Basrî, *el-Mu'temed,* c. 1 s. 322). Ayette verilmesi emredilen hakkın, Hz. Peygamber'in beyanı doğrultusunda hasat günü elde edilen mahsulden verilmesi gereken onda bir yahut yirmide birlik pay (öşür) olduğu düşünülmüştür (Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 30; Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 22; *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4, s. 176-177). Ne var ki burada kastedilen payın öşür olup olmadığı tartışmalıdır. Cessâs, ayeti tefsir ederken konuyla ilgili üç farklı eğilimin varlığından söz eder. Buna göre hak lafzı ile kastedilen pay sünnetle beyan edilen öşür olabileceği gibi öşrün dışında hasat edilen mallardan verilmesi emredilen ve hükmü sünnetle neshedilmiş vacip bir hak ya da hükmü geçerli (muhkem) bir diğer vacip hak olabilir. Bu muhtelif görüşler arasında Cessâs'ın tercihi öşürden yanadır. Müfessirin burada görüşünü temellendirme biçimi bir hayli ilgi çekicidir. Buna göre "İslam âlimleri hasat edilen üründen öşür verilmesi konusunda ittifak halindedir. Ayetin ibaresi ise süregelen bu uygulamanın bir ifadesi olmaya uygundur. Söz konusu hükmün Enâm 6/141'deki lafzın ifadesi olması sahih olduğuna göre ümmetin bu konudaki ittifakının Kur'ân'dan kaynaklandığına hükmetmek ve verilen öşür hükmünün ayetle kastedilen hüküm olduğunu söylemek gerekir. Bu durumda ayette tarım ürünleri için verilmesi emredilen hakkın zekât dışında -mensuh ya da muhkem- bir başka hak olduğunu söylemek doğru olmaz." (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4, s. 176-177). Cessâs'ın bu öşürden yana tavrına mukabil Taberî, ayette hasat günü maldan alınması emredilen bu hakkı öşürle neshedilen mensuh bir pay kabul eder. Müfessirin bu tercihi, Arap dilinin zahirine olan bağlılığı ile ilişkilendirilmiştir. İlgili değerlendirmeler için bk. Desûkî, "el-Cânibü'l-fıkhî", s. 79-80; Kal'acî, "Fıkhu Muhammed b. Cerir et-Taberî", s. 190-191. Nitekim tefsir incelendiğinde bu değerlendirmelerin oldukça isabetli olduğu görülür. Taberî, öncelikle ayette belirtilen hakkın mendup bir sadaka olabileceğine dair ihtimali bertaraf eder. Buna göre ayet emir bildirir ve mahsulden alınması gereken farz bir zekâtı ifade eder. Ancak ayetin ifade ettiği bu farziyet öşre dair emirlerin gelişiyle neshedilmiştir. Ayetteki "يَوْمَ حَصَادِهِ" kaydı bunun ürünlerin tartıldığı gün değil hasat edildiği gün verilmesi emredilen bir pay olduğunu gösterir. Hâlbuki öşrün malın cinsine göre dövülüp tanelerinin ayrılması, toplanıp kuruması gibi süreçlerin ardından tartılarak hesaplanması gerekir. Dolayısı ile öşrün hasat günü değil tartılma günü verilmesi gerekir. Ayetin zahiri söz konusu hakkın hasat günü verilmesi gerektiğini dikte ettiğine göre bu ayette öşür dışında emredilen bir paydan bahsedilmektedir ki bu pay öşür emri ile neshedilmiştir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. s. 611-613). Taberî'nin bu izahında hasat kelimesi üzerinden yapmış olduğu Arap kelamı vurgusu onun tercihinde dilin gerektirdiği şekilde ayetin zahirinin etkili olduğunu gösterir.

[449] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5, s. 24.

[450] Kur' lafzının anlamının ne olduğuna dair ihtilafın fürudaki semeresi iddetin ne zaman biteceği ile ilgilidir. Kelimenin hayız anlamını esas alanlara göre iddet üçüncü hayzın bitmesiyle sona ererken kur'a temizlik anlamı verenlere göre iddet üçüncü hayzın başlaması ile biter.

tefsir usulü eserlerinde yer alan değerlendirmeleri şu noktalarda toplamak mümkündür. 1. Kur' lafzı müşterek lafızlardan birisidir. 2. Kur' lafzındaki anlam kapalılığı müşterek lafız olmasından kaynaklanır. 3. Anlamının kapalılığına dair ortak bir kabul olan bu lafız kimi zaman müşkil kimi zaman mücmel olarak nitelenmiştir.

Kur' lafzının müşterek olduğu ve bu nedenle anlamında bir kapalılık bulunduğu konusunda güçlü bir uzlaşımın varlığı dikkat çeker.[451] Ancak lafzın mücmel yahut müşkil olarak nitelenmesi noktasında bazı farklılıklar mevcuttur. Söz gelimi fukaha menhecinin temel metinleri olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usullerinde kur' lafzı müşterek lafızlardan biri olarak yer alır. Bununla birlikte müşkil ya da mücmel konusu işlenirken kur' örneğine yer verilmez. Ancak müşterek konusu işlenirken kur' lafzı örneği üzerinden müşterek ve mücmelin farkı üzerinde durulur. Buna göre müşterek lafızlar iki anlam arasında tercih imkânı olmadığı sürece mücmel kabilindendir. Ancak müşterek lafzın siygası üzerinde düşünerek tercihte bulunma imkânı olması onu mücmel lafızdan ayırır. Bu nedenle kur' lafzının da müşterek olmakla birlikte mücmel olmadığı söylenebilir. Zira kur' lafzı üzerinde gerçekleştirilecek teemmül faaliyeti söz konusu anlam kapalılığını ortadan kaldıracaktır. Bu lafız için, mücmel lafızdaki gibi beyanı beklemeye gerek yoktur.[452]

Hanefî klasiklerindeki müşterek lafızlardaki kapalılığın imal-i fikirle giderilebileceği şeklindeki bu açıklama müşkili akla getirir. Zira yapılan tanımlamalarda müşkilin talep ve teemmülle giderilecek bir kapalılık olması müşkilin en önemli vasfıdır. Buradan hareketle olsa gerek modern dönemde kaleme alınmış kimi fıkıh ve tefsir usulü eserinde kur' lafzının müşkil olarak nitelendiği görülür. Tefsir usulü kaynaklarından Hâlid Abdurrahman el-Akk'ın *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh* adlı çalışması, Abdülvehhâb Hallâf (ö.1956), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) ve Zekiyyüddin Şa'bân gibi isimlerin fıkıh usulü eserleri kur' lafzını müşkil olarak niteleyen eserler arasında sayılabilir.[453] Bununla birlikte Hanefî isimlerce fukaha taksimini esas

[451] Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1 s. 322; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 126; Pezdevî, *Usûl*, 98; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* s. 26; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c.1 s. 43, 54; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 458; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 158 vd.
[452] Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Serahsî, Usûl, c.1 s. 126; Pezdevî, *Usûl,* 98.
[453] Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 172; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 386; Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 118.

alarak kaleme alınan başka birtakım eserlerde kur' lafzı mücmel olarak yer alır. İbn Akîle, Büyük Haydar Efendi ve Ömer Nasûhî Bilmen'i bu isimler arasında saymak mümkündür.[454]

Mütekelimînce yazılan eserlerde de kur' lafzının mücmel olarak nitelendiği dikkat çeker. Gazâlî *Müstasfâ*'da mücmel konusunu işlerken kur' lafzını iki zıt anlam için kullanılabilen müfret lafızdan doğan icmale örnek gösterir.[455] Yine elfaz ve delalet konusuna hazırlayıcı mahiyette sunduğu yedi maddelik girişte müfîd lafızlar bağlamında kur' lafzını müşterek lafız olarak zikrettiği görülür.[456] Benzer şekilde Gazâlî öncesi isimlerden Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), kur' lafzının müşterek olmasından ötürü mücmel olduğunu belirtir.[457] Bu isimlere tefsir usulü yazarlarından Süyûtî'yi de katmak mümkündür. Kur' lafzı, *İtkân*'da iştirakin yol açtığı mücmel örnekleri arasında yer alır.[458]

Kur' lafzı tek bir lafzın muhtelif şekillerde nitelenişini göstermesi açısından oldukça kıymetli bir örnektir. Lafzın müşterek olduğuna dair ortak bir kanaat olduğu görülse de mücmel yahut müşkil olarak nitelenmesinde bir görecelilik bulunur. Burada dikkat çeken söz konusu göreceliliğin sadece metotlar arası değil tek bir metodun içerisinde de tezahür edebildiğidir. Değinilmesi gereken bir diğer nokta ise lafzın müşkil ya da mücmel olarak nitelenmesi konusundaki farklılığın fukahanın ayrıntıcı yaklaşımı ile ilgili oluşudur. Mütekellimînde mücmel-müşkil ayrımı olmadığı için lafzın mücmel olarak nitelenmesi olağandır. Bununla birlikte, mananın açığa çıkmasının teemmül ya da beyana bağlı olmasına dayanan fukaha ayrımı iki farklı değerlendirmeye yol açar. Söz konusu kapalılığın akıl yürütmeyle giderilebilir olduğu göz önünde bulundurulduğunda; kur' lafzının müşkil olarak nitelenmesi fukaha sistemindeki tutarlılık açısından daha isabetli görünmektedir.

Bakara 2/228. ayet ve kur'lar meselesi Cessâs'ın, *Ahkâm'da* ayrıntılı olarak ele aldığı konulardandır. Kelimenin birden fazla manaya muhtemel oluşuna dikkat çeken müfessir bu lafzı müşkil, mücmel yahut müşterek olarak nitelemez. Öncelikle lafzın *hayız* ve *tuhr (temizlik)* manalarını ve bu manaların kimler tarafından tercih edildiği üzerinde durur. Buradan hareketle

[454] İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 158; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 187-188; Bilmen, *Kamus*, c. 79.
[455] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 57.
[456] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, s. 26.
[457] Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1 s. 322
[458] Süyûtî, *el-İtkân*, s. 458.

söz konusu bu iki muhtemel anlamın varlığı konusunda ittifak olduğundan ve bu ittifakın kur' lafzının anlamı ile ilgili bir içtihat alanı oluşturduğundan söz eder. Lafzın hayız anlamını tercih eden Cessâs, açılan bu içtihat alanını dolduracak delillerini sıralar. Lafzın sözlük anlamları, bu anlamların hayız ve tuhr ile ilişkilendirilmesi, ayetin konusu ve bağlamı, diğer ayetler ve çeşitli rivayetler zikrettiği bazı delillerdendir.[459] Burada ilgi çekici olan Cessâs'ın lafzın ihtimal bildirmesi ile ilgili açıklamalarıdır. Buna göre bir lafız iki anlama gelirse ya ikisi de hakiki anlamdır ya ikisi de mecazdır ya da biri hakiki biri mecazî anlam taşır.[460] Kur' kelimesi bu üçüncü duruma uygun olarak birisi hakiki birisi mecazî olan iki anlama sahiptir ve bu anlamlardan hakiki olan hayız anlamıdır. Lafzın tuhr (temizlik) dönemine ad olarak kullanılması ise mecaz ve istiare kabilindendir.[461]

Cessâs'ın lafzın muhtemel manalar ifade etmesini iştirak ile değil hakikat mecaz olgusu ile açıklaması oldukça ilgi çekicidir. Zira kendinden sonra gelen Hanefî ulema bu lafzı müşterek isimlerden sayar. Söz gelimi Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî'* de kelimenin müşterek isimlerden olduğuna dair dil ehli arasında ihtilaf bulunmadığına dikkat çekerek müşterek isimlerin özelliği gereği kur' lafzının taşıdığı hayız ve tuhr (temizlik) manalarının her ikisinin de hakikat ifade ettiğini belirtir.[462] Daha önce de işaret edildiği üzere kur' lafzının müşterek isimlerden olduğuna dair neredeyse bir konsensüs vardır. Ancak Cessâs, lafzın bu iki anlama sahip oluşunu tamamen farklı bir şekilde temellendirmiştir.

Hali hazırda incelenecek herhangi bir tefsir ya da fıkıh usulü metninde lafızların kapalılığı bağlamında en çok gündeme gelen lafızlardan biri olarak kur' lafzı Cessâs'ın metinlerinde olduğu gibi Taberî tefsirinde de mücmel yahut müşterek olarak nitelenmez. Müfessir lafzın hayız ve tuhr (temizlik) anlamına işaret ederek çeşitli rivayetlere yer verir ve kelime anlamından söz eder. Buna göre kur' lafzı belirli bir vakitte gelmesi mutat olan bir şeyin gelme; gitmesi mutat olan bir şeyin gitme *vakti*dir. Bu anlamdan hareketle bazı Araplar hayız vaktinin gelmesini *kur'* olarak nitelerken, bazı Araplar temizlik vaktinin gelmesini *kur'* olarak

[459] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 55-58.
[460] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 56.
[461] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 57-58.
[462] Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi',* c. 4 s. 425

nitelemiştir.[463] Taberî de bu duruma uygun olarak hem hayzı hem temizliği kur' ile ifade eder ve sık sık *akrâu'l-hayz, akrâu't-tuhr* gibi ifadeler kullanır.[464]

Taberî'nin mücmelle ilgili yaklaşımına daha yakından bakılacak olursa öncelikle şer'î isimler meselesine değinmek yerinde olacaktır. Cessâs başta olmak üzere ilgili literatürü oluşturan eserlerin hemen hepsinde mücmel kapsamında değerlendirilen *ribâ, salât, zekât* gibi lafızlar, *Câmiu'l-beyân'*da tetkik edildiğinde Taberî'nin bu lafızlarla ilgili mücmel nitelemesi yapmadığı görülür. Taberî bu lafızların yer aldığı ayetleri işlerken kelime anlamlarına işaret etmiştir. Ancak lafızların kapalılığına yahut şer'î isim oluşlarına dair herhangi bir izahatta bulunmamıştır. Müfessirin açıklamaları lafızların yer aldığı ayetlerin konusu çerçevesindedir. Söz gelimi *salât* lafzını ele aldığı ilk yerler olan Bakara 2/3. ayetin tefsirinde namazı ikâme etmenin ne demek olduğu, kastedilen namazların farz namazlar olduğu gibi konulara değinir ve salâtın kelime anlamının dua olduğu bilgisini verir. Burada namazın niçin *salât (dua)* kelimesi ile ifade edildiğine dair bir analiz yapar, ancak salât kelimesinin lügat anlamından şer'î anlama aktarılması ile ilgili bir izahı yoktur. Kur'ân'da salâtın mücmelliği ve beyanı gibi meselelere de değinmez.[465] Lafzın geçtiği sair yerlerde çoğunlukla bu kısımda yaptığı açıklamalara atıfta bulunur. Benzer bir durumu *zekât* lafzında da görmek mümkündür. Mushaf tertibinde *zekât* lafzının geçtiği ilk yer olan Bakara 2/43'ün tefsirinde Taberî, lafzın kelime anlamına değinir ve kelimenin kökünde bulunan *artma* ve *arın(dır)ma* şeklindeki bu anlamların ne cihetle maldan bir payın tasadduk edilmesi için kullanıldığına dair açıklamalarda bulunur. Tıpkı salât lafzında olduğu gibi zekât lafzının lügavî anlamdan şer'î anlama nakli hakkında bir izaha yer vermez. Ayetin tefsirinde öncelikle tarihi bağlama işaret eden bir rivayet zikreder. Buna göre ayet Yahudiler'in başkalarına iyi şeyleri emredip kendilerinin yerine getirmemesi ile ilgilidir, Allah onlara "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" buyurarak başkalarına emrettikleri şeyleri önce kendilerinin yapmasını telkin etmektedir.[466] Kur'ân'da dolayısı ile Taberî tefsirinde söz konusu lafızların geçtiği yer bunlardan ibaret değildir. Ancak diğer yerler tetkik edildiğinde de mücmel yahut şer'î isme dair bir izah görülmez. Lafızların geçtiği sair yerlerde Taberî çoğunlukla ilk geçtiği yere atıfta bulunur.[467]

[463] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 101.
[464] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 102-104.
[465] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 247-249.
[466] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 611.
[467] Örneğin salât lafzı için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 611; zekât lafzı için bk. *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 426.

Salât, zekât ve ribâ lafızlarının tefsiri açısından durum böyle olmakla birlikte *Câmiu'l-beyân* bütün olarak incelendiğinde Taberî'nin Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili bir terim olarak mücmeli kabul ettiği görülür. Taberî'nin mücmeli Kur'ân metninin anlaşılmasında anahtar kavramlar arasında gördüğünü düşündüren ilk yer mukaddimede yer alan duasıdır. Müfessir tefsirine başlarken şöyle dua eder: "Ey Allah'ım, Kur'ân-ı Kerîm'in muhkem ve müteşâbihi, helal ve haramı, âmm ve hâssı, mücmel ve müfesseri, nâsih ve mensuhu, zahir ve batını, ayetlerinin tevili ve müşkilinin tefsiri hakkında doğru ve isabetli söz söyleme hususunda bizi muvaffak kıl. Kur'ân'a sarılma, muhkemine sığınma ve müteşâbihine teslim olmada bize sebat ilham et."[468] Daha önce de işaret edildiği üzere bu duada Taberî, delalet bahislerinin ana meselelerini teşkil eden birçok terime yer verir. Bu duadan hareketle Taberî'nin perspektifinde mücmelin Kur'ân'ın (en azından bazı ayetlerinin/lafızlarının) bir özelliği olduğu, buna dair bilginin Kur'ân'ın doğru anlaşılması noktasında önem arz ettiği ve müfesserin karşısında konumlandığı rahatça söylenebilir.[469]

Taberî'nin mukaddimede mücmel konusunu gündeme getirdiği bir diğer nokta Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsiri ile ilgili kısımdır. Buna göre ayetlerde mücmel olarak zikredilen noktalar bulunur ve bunların ayrıntılı açıklaması Nebî (a.s.)'ın diliyle yine Allah Teâlâ tarafından yapılır. Bu açıklamalar olmaksızın kulun bu hususları bilmesi mümkün değildir. Müfessirin buradaki açıklamalarından hareketle mücmeli *açıklanmaya ihtiyaç duyan ve şâriin beyanı ile bilinebilen noktalar* olarak gördüğü söylenebilir.[470] Bakara 2/158'in tefsirinde de benzer açıklamalar yer alır. Buna göre Kur'ân metninde mücmel bırakılan hac menasiki Rasûl-i Ekrem'in öğretmesi ile bilinebilir.[471]

Câmiu'l-beyân'da mücmelin bir terim olarak yer aldığı az sayıdaki yerlerden biri de Bakara 2/115'in tefsiridir. Burada mücmel-müfesser kavram çifti nesihle olan ilişkisi bağlamında zikredilir. Taberî, kıblenin tahvili ile ilgili nesih tartışmaları kapsamında, ayet ve hadislerin hangi durumda nâsih olacağından söz eder. Buna göre Kur'ân ayetleri ve Allah Resulü'nden

[468] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 6-7.
[469] Taberî çoğu zaman mücmel ve müfesseri kavram çifti halinde zikreder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2 s. 458; c. 7 s. 503). Tefsir kelimesinin yanında tafsil ve beyan da icmalin giderilmesi bağlamında kullanılmıştır (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 82; c. 2 s. 725).
[470] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 82.
[471] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2 s. 725.

gelen haberler, sabit bir hükmü nefyederse nâsih olur. Ancak neshe konu olduğu düşünülen ayette istisna, umum husus, mücmel müfesser gibi manaların olmamasına dikkat edilmelidir. Şayet bunlardan herhangi biri söz konusu ise bu ayete nâsih ya da mensuh denemez.[472] Taberî'nin bu vurgusu neshe münhasır alan belirleme çabasının bir ürünü olarak görülmüştür. "Nesih" maddesi yazarlarının da dikkat çektiği üzere sahabe ve tabiin dönemlerinde mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, mücmelin beyanı ve istisna ile getirilen sınırlamalar, uygulamadan kaldırılan hükümler nesih kapsamında düşünülmüştür. Bu haliyle fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olan neshin alanı daraltılmış, İmam Şâfiî ve Taberî gibi isimlerin öncülüğünde kavramın tahsis, takyid, mübhemi beyan ve mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konmaya başlamıştır. Bununla birlikte nesih alanına girmeyen diğer nesih iddiaları ayıklanmaya başlamış ve nesh kapsamında değerlendirilen ayet sayısı bir hayli azalmıştır.[473]

Taberî'nin Bakara 2/115 çerçevesinde yaptığı bu açıklamalarından hareketle onun, mücmel ve müfesser olma durumunu Kur'ân'ın vasıflarından biri olarak gördüğü kolaylıkla ifade edilebilir. Müfessirin bu vasıfların Kur'ân'ın anlaşılmasında kilit meseleler olduğu şeklindeki vurgusu oldukça nettir. Kur'ân yapısı itibariyle anlamı açık ve kapalı alanları bulunan bir metindir ve bu yapının tanınması onun anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Yine mukaddimede Kur'ân ayetlerini mana bakımından üçe ayırması da metnin anlaşılması noktasında dereceli bir yapı öngördüğüne işaret eder.[474] Burada zikri geçen pasajların her biri, ilkeyi ortaya koyan kısa teorik açıklamalardır. Hac (Bakara 2/158) örneği dışında mücmelin (ve bunun mukabilinde müfesser yahut beyanın) nassı anlamada nasıl istihdam edildiğini gösteren pratik örneklere rastlanmaz.

Tefsirin bütünü gözlemlendiğinde Taberî'nin bu tür meseleleri çoğunlukla *Latîf*'e havale ettiği görülür. *Câmi'u'l-beyân*'da ilgili tartışmalara maksada mebni ölçüde kısaca yer verir. Taberî tefsirinde, mücmel ve ilgili tartışmaların ayrıntılarına rastlanmaması onun tekrarlardan kaçınma ve gereksiz uzatmalardan geri durma eğiliminin sonucu olarak görülebilir. Nitekim Desûkî, onun bu özelliğinin bir şeyi iki defa açıklamamak, bildiği her görüş ve fikri zikretmemek; ancak

[472] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 2 s. 458.
[473] Abdurrahman Çetin vd. "Nesih" c. 32 s. 580-584. Neshe yönelik bu alan belirleme girişimi mücmel, müşkil ve müteşâbih gibi kavramların sınırlarının çizilmesi şeklindeki çaba ile aynı görülebilir.
[474] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 67-71.

ayrıntı gerektiren durumlarda uzun izahlarda bulunup bunun dışında ilgili kaynağa atıfta bulunmakla yetinmek şeklinde tezahür ettiğini belirtir.[475]

Taberî tefsirinde güçlü bir teorik yere sahip olmakla birlikte mücmelin pratikte yoğun bir karşılığı görülmez. Bununla birlikte müfessirin bazı açıklamaları mücmelin nassı anlamada istihdamına örnek olarak değerlendirilmiştir. Biri mücmelin Kur'ân'la diğeri sünnetle beyanı bağlamında değerlendirilen bu iki örnekten birincisi Fatiha suresinde yer alan "الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (kendilerine nimet verilenler) ayeti ile ilgilidir. Bu ayet-i kerime, tefsir literatürünün gelişimi sırasında zamanla mücmelin ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temsil gücü en yüksek ayetlerinden biri haline gelmiştir. Tefsir literatürünün başat aktörlerinden Zerkeşî gibi isimler, mücmelin tefsiri bağlamında bu ayetin Nisâ 4/69 ile beyan edildiğini belirtir. Buna göre Fatiha suresinde mücmel olarak zikredilen ibaredeki kapalılık Nisâ 4/69 ile giderilerek, kendilerine nimet verilen kimselerin peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişiler olduğu beyan edilmiştir.

İki ayet arasındaki bu ilişkinin Taberî ile ilgili çalışmalarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında yer bulduğu görülür. Bu iki ayet çoğu kez Taberî tefsiri ekseninde, Kur'ân'ın bir yerde mücmel ve mübhem bıraktığını başka bir yerde açıklamasına örnek olarak zikredilir.[476] Bu açıklama biçimi Taberî'nin ayetlerden birini mücmel, diğerini de bunun açıklaması olarak gördüğü izlenimini verir. Hâlbuki *Câmi'u'l-beyân*'da böyle sarih bir izah yer almaz. Taberî, Fatiha suresi yedinci ayeti tefsir ederken herhangi bir icmalden söz etmeksizin bunun bir benzerinin (*nazîr*) Nisâ 4/66-69 ayet grubunda da yer aldığına işaret eder.[477] Bununla birlikte bu ayet grubunun Fatiha 1/7'nin mübeyyini/müfessiri oluşundan söz etmez. Üstelik zikrettiği rivayetlerde *nebîler, sıddîklar, şehitler* ve *sâlihler* dışında melekler, Allah'a kulluk ve itaat edenler, müminler, Müslümanlar, Peygamber ve yanındakiler Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimseler arasında sayılır.[478] Taberî'nin ayette yer almayan bu gruplara dair görüşleri zikretmesi söz konusu ibarenin tefsirini Nisâ 4/69'dan ibaret görmediğini düşündürür. Bu

[475] Desûkî, "el-Cânibu'l-fıkhî" s. 111.
[476] Fatih Bayar, "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi", s. 53.
[477] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 177.
[478] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 177-178.

ayetin tefsirinde ise Fatiha suresine herhangi bir atıfta bulunmaksızın sıddîk, şehit ve salih kelimelerinden söz eder.[479]

Taberî tefsirinde mücmelin nassı anlamada fonksiyon icra eden bir unsur olarak istihdam edildiği izlenimini veren bir diğer örnek de Mutaffifîn suresinde yer alan *râne*[480] kelimesi ile ilgili açıklamalardır. Taberî'nin sünnetin Kur'ân'ı beyan cihetini ele alış biçimi olarak zikredilen mücmelin tebyini kapsamında, müfessirin bu ayetle ilgili açıklamaları örnek gösterilir. Buna göre ayetteki "رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم" ifadesi mücmeldir ve Hz. Peygamber'in "Kul günah işlediğinde kalbine siyah bir nokta konur. Eğer kul onu islemekten vazgeçip af diler, tevbe ederse kalbi parlatılır. Şayet tekrar günah isleyecek olursa o siyah nokta büyütülür ve bütün kalbini kaplar. İşte "Doğrusu onların işledikleri, kalplerini paslandırmıştır." ayetinde zikredilen paslanma budur." hadisi bu icmali gidermiştir.[481] *Câmi'u'l-beyân* incelendiğinde müfessirin bu rivayete yer verdiği görülür.[482] Ancak Taberî söz konusu ibareyi mücmel yahut kapalılığı ifade eden başka herhangi bir terimle nitelememiştir. Müfessirin hadise yer vermesi bütün tefsir boyunca konu ile ilgili rivayetleri zikretmesinden farklı değildir. Ayrıca Mücahit'ten naklettiği "Kul, her günah işledikçe bir parmağı kapanır. Böylece günah işlemeye devam ettikçe bütün parmaklar kapanır ve üzeri mühürlenir." rivayeti gibi başka birçok haber zikreder.[483] Burada söz konusu hadisin, Hz. Peygamber'in mücmeli tebyini olarak görülmesine bir itiraz yoktur. Ancak bu nitelemenin Taberî'ye ait olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Her iki örnekte de Taberî'ye nispet edilen nitelemeler araştırmacıların yorumundan ibarettir. Taberî iki ayeti de mücmel olarak nitelememiş, söz konusu ayet ve hadisi beyan olarak konumlandırmamıştır. Bu ayet ve hadis, ilgili ayetlerin (Fatiha 1/7 ve Mutaffifîn 83/14) tefsirinde serdedilen sair unsurlardan yalnızca birer tanesini oluşturur. Taberî'nin ayet-ayet ya da ayet-hadis ilişkisi üzerine bina ettiği bir tefsir biçiminden söz edilemez. Başka bir deyişle Taberî'nin bu iki ayeti tefsir edişini, mücmelin beyanı ya da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine örnek göstermek, onun sarih izahatının tasviri değil; açıklamaları üzerinden yapılacak yorumların semeresidir. Araştırmacılar mücmel (ve Kur'ân'ın Kur'ân'la yahut sünnetle tefsiri) ile ilgili ön bilgiler ve hazır şablonlarla metne yönelmiş ve araştırmaları buna göre sonuç vermiştir. Çoğu

[479] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 7 s. 210-217.
[480] Mutaffifîn 83/14.
[481] Bayar, "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi" s. 294-295.
[482] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 24 s. 200-201.
[483] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 24 s. 201-.204.

zaman sonradan ortaya çıkan bilgiler neticesinde oluşan şablonlar, araştırmaya konu olan müfessirin değerlendirilmesi hususunda yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Yukarıdaki iki örnekte bu durum açıkça görülür. Söz konusu değerlendirmeler Taberî tefsirinde bugünkü anlamıyla teknik bir mücmel anlayışının pratik karşılığının olduğunu düşündürür, ancak yoktur. Araştırmacı elbette yorum yapma yetkisine sahiptir lakin bu gibi durumlarda değerlendirmelerin öznelliğine işaret edilmesi beklenir.

II. DELALET ŞEKİLLERİ VE MEFHUMUN DELALETİ MESELESİ

Fukaha taksimini oluşturan yapının dördüncü unsuru lafzın manaya delalet şekilleri olarak bilinen ibare, işaret, delalet ve iktizanın delaletleridir. Fukaha taksiminin genel karakteri olan dörtlü yapının burada da korunduğu görülür. Buna karşın mütekellimîn metodunun delalet yollarına dair farklı tasnif biçimleri vardır. Bu konuda en yaygın olan tasnif mantûk (sarîh-gayr-i sarîh) ve mefhum (muvâfaka-muhâlefe) ayrımıdır.[484] Mefhumun delaletiyle ilgili daha ayrıntılı bir diğer ayrım ise iktiza, işaret, tenbih, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefedir.[485] Gazâlî'nin *Müstesfâ*'da yer verdiği bu ayrım fukaha taksiminin delalet yollarıyla ortak noktalar barındırır. Bu başlık altında öncelikle fukaha metodunun ibare, işaret, delalet ve iktiza şeklindeki dörtlü ayrımı incelenecek; bu metotla kaleme alınan eserlerde yapılan tanımlara ve ayet örneklerine yer verilecektir. Ardından Cessâs'ın konuyu ele alış biçimine yakınlığından ötürü mefhum konusu üzerinde durulacak; mefhumun muvâfaka ve muhâlefe boyutlarına işaret edilecektir.

Konunun ayrıntılarına geçmeden evvel bu iki tasnif biçiminin ilişkisi meselesine temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki mantûk-mefhum çatısı altında bir delalet teorisi geliştirenler, delaletin bu boyutlarını oluşturan alt birimleri tek bir surette izah etmezler. Nitekim iktiza, işaret ve tenbihin delilinin, mefhumun yanı sıra gayr-i sarîh mantukun alt birimleri olarak da konumlandırıldığına dair aktarımlar, bu teorilerde istikrar bulmamış bir

[484] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 1 s. 475-497. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* tarafından benimsenen ayrım da budur. Bk. Ali Bardakoğlu, "Delâlet: Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, s. 121-122.

[485] Gazâlî, *Müstasfâ,* c. 3 s. 403-434. Taha Nas, ilgili çalışmasında iktiza, işaret ve tenbihi mantûkun gayr-i sarîh delaleti kapsamında ele alır. Kendisi de konuyu işlerken bu üç delalet türünün mantûkun gayr-i sarîh delaleti, mefhumun delaleti, mantûkla mefhum arasında bir yerde üçüncü bir kategori olduğu şeklinde farklı kabullerin varlığına işaret eder (Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti ile İlgili Kavramların Gelişimi", s. 35-36).

yapının varlığına işaret eder. Bu durum, mütekellimîn yaklaşımının fukaha yaklaşımı ile kıyasını zorlaştıracağından bu tezde iki teori arasında mukayese yapılmaması uygun görülmüştür.[486] Dolayısıyla burada öncelikle fukaha usulünün temel metinleri çerçevesinde fukaha delalet teorisinin bir özetine yer verilecek; ardından mefhum meselesi ele alınacaktır. Cessâs'ın *Fusûl*'deki açıklamalarının mefhum çerçevesinde değerlendirilebilecek nitelikte olması araştırmanın eksenini bu noktaya kaydırmıştır. Mütekellimîn delalet teorisine de bu nispette yer verilecektir.

Fukaha taksimi ile kaleme alınan eserler, taksimin dördüncü unsurunu oluşturan delalet teorileri ile ilgili faklı başlıklandırmalar tercih ederler. Konu, Debûsî ve Serahsî tarafından "rey ve kıyas olmaksızın, nassın zahiri ile sabit hükümler" başlığı ile ele alınırken; Pezdevî bu kısım için "istidlal", Abdülazîz el-Buhârî ise "istismar" nitelemesi yapar.[487] İki farklı yaklaşım şeklinde tezahür eden bu başlıklandırmalarda konunun hüküm çıkarmakla ilgisine işaret edilmiştir. Bununla birlikte ele alınan örneklerde de işaret edileceği üzere delalet tartışması ahkâmla mukayyed biçimde ele alınmaz. Başka bir ifadeyle teşekkülü hüküm çıkarma gayesine mebni olan fıkıh usulünün konuyu ele alışında temel motivasyonu ahkâma ulaşmak olsa da konu, yapısı gereği tevhit, tezkir yahut ahbara da teşmil edilebilir niteliktedir. Nitekim bu dördüncü kısmın "lafızdan manayı elde etme ve lafızdan hareketle manaya vakıf olma biçimleri" olarak değerlendirildiği de görülür.[488]

Fukaha delalet teorisinin dörtlü yapısını oluşturan delalet biçimlerine dair bütüncül bir bakış açısı sunması açısından Abdülazîz el-Buhârî'nin yaptığı şu formülasyon oldukça dikkate

[486] İkincil literatürde, bu ilişkiye dair yapılan farklı birtakım değerlendirmelerin varlığı da bu zorluğa işaret eder niteliktedir. Söz gelimi Nas, ilgili eserinde "Hanefi usulcülerin delaletleri tasnifi Debûsî'den itibaren dörtlü taksim olup, bu taksimde ibarenin delaleti dışındaki diğer üç delalet olan işaretin, nassın [delaletin] ve iktizanın delaleti de ayrı birer delalet çeşidi olup, nassın delaleti kelamcı usulcülerdeki mefhûmü'l-muvâfakaya karşılık gelmektedir." (Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi", s. 58) demek suretiyle yalnız nassın [delaletin] delâletini mefhûmü'l-muvâfaka ile ilişkilendirir. Buna mukabil, daha ihtiyatlı bir söylemle konuya değinen Aybakan, "Hanefiyye metodunu izleyen literatür, bu çerçevede dört delalet çeşidinden söz eder: İbarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti. Öte yandan diğer çizgideki literatür ise mantûkun delaleti ve ·mefhumun delaleti şeklinde ikili bir ayrıma yönelir. Buradaki mantûk birincilerin ifade ettiği ibare ve işarete tekabül ederken mefhum ise delaletin nass ve iktiza türleri çerçevesinde düşünülebilir." (Aybakan, "İslam'da Dinî Bilginin Doğası", s. 77) diyerek nas ve iktizanın her ikisinin de mefhum olarak görülebileceğine dikkat çeker.

[487] Debûsî, *Takvîm*, s. 130; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 236; Pezdevî, *Usûl,* s. 104; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 1 s. 28. Delalet yolları meselesi Pezdevî'nin usulünde ayrıntılı olarak "Nazmın Hükümlerine Vukuf Vecihleri" başlığı ile ele alınır (Pezdevî, *Usûl,* s. 295).

[488] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 228. Sarıbaş da tezinde buna yakın biçimde "manaya ve kastedilene vakıf olmanın vecihleri" başlığı altında yer vermiştir. Sarıbaş, "Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas" s. 6.

değerdir: "Hükümün ispatı için nazım yahut başka bir şey ile istidlal edilir. Nazım ile istidlal edilmesi halinde, eğer nazım söz konusu hükmü ortaya koymak için sevk edildi ise *ibare*; o hükmü ortaya koymak için sevk edilmedi ise *işaret*tir. Hüküm çıkarmak için metnin nazmı ile istidlal edilmediği durumda hüküm dilin kendisinden anlaşılıyorsa *delalet*; dilden değil de şeriatten anlaşılıyorsa *iktiza*dır. Dilden yahut şeriatten de anlaşılmayan bir çıkarımla varılan hükme tutunmak ise fasittir.[489]

Buhârî'nin bu ifadelerinde ilk dikkat çeken ibarenin delaletinin sözün sevk sebebi ile ilgisidir. Nassın bizzat kendisiyle sabit olan bu delalet türü hakkında yapılan açıklamaların hemen tamamında sözün sevk sebebi vurgusu dikkat çeker.[490] Buna göre ibarenin delaleti, lafzın kendisi için sevk edildiği [mana] olup üzerinde düşünmeyi gerektirmeden nassın zahiriyle anlaşılır.[491] İbarenin delaletindeki bu sevk vurgusu onun işaretin delaletinden ayrışmasına neden olur. Zira işaretin delaleti de lafzın bizzat kendisiyle olurken burada kastedilen nassın sevk sebebi değildir. Bu ilgiyle Serahsî işaretin delaletini, "lafzın kendisi için sevk edildiği [mana] olup kendisinde bir ziyade yahut noksan olmaksızın teemmülle bilinen" şeklinde izah eder. Bu yakınlıktan ötürü ibare ve işaretin delaleti çoğunlukla aynı ayet üzerinden örneklendirir. Fıkıh usulü eserlerindeki pek çok örneği temsilen burada Ahkâf 46/15. ayetten söz etmek mümkündür. Ayette yer alan "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" ibaresi bizzat çocuğun annesine duyması gereken minnete delalet ederken; bu nassın işareti hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğudur.[492]

İbarenin ve işaretin delaleti arasındaki bu ilişki fukaha taksiminin açık lafızlar hiyerarşisinde nass ile zahir ayrımının temellendirilmesi ile aynı noktada birleşir. Sözün sevk ediliş sebebine uygunluk, nassı zahirden ayırdığı gibi; ibarenin delaletini de işaretin delaletinden ayırmaktadır.[493] Bu benzerlik konuyu izah ederken değinilen ayetlerde de görülür. Bu noktada zahir nas ilişkisine örnek olarak zikredilen Bakara 2/275 hatırlanabilir. Fıkıh usulü metinlerinde zahir ve nass lafızları temsilen zikredilen "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ifadesi aynı zamanda ibare ve işaretin delaletinin bir örneğini teşkil eder.[494] Buna göre nass ibaresiyle alışveriş ve ribânın

[489] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 28.
[490] Debûsî, *Takvîm*, s. 130; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 236; Pezdevî, *Usûl,* s. 104, 295.
[491] Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 236.
[492] Debûsî, *Takvîm*, s. 130; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 237; Pezdevî, *Usûl,* s. 105.
[493] Bu olgular arasındaki ilişkilendirme için bk. Sarıbaş, "Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas" s. 87-97.
[494] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 8; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 233-235.

helallik-haramlık noktasında bir olmadığına delalet ederken işaretiyle, alışverişin helal ribânın haram olduğuna delalet eder. Allah kelamı burada alışveriş ve ribâyı bir gören muhalifleri kınamak için sevk edildiğinden, hitabın alışveriş ve ribânın helallik-haramlık noktasında bir olmadığına dair delaleti ibare yoluyla olmuştur.

Abdülazîz el-Buhârî'nin formülasyonunda görüldüğü üzere bu iki delalet şekli nazımdan kaynaklanmak noktasında delaletin delaleti ve iktizanın delaletinden ayrışır. Nassın delaleti yahut fahve'l-hitâb olarak da isimlendirilen[495] delaletin delaleti nazmın dışındaki bir unsur olarak dilden anlaşılır. Temel fıkıh usulü metinlerinden Serahsî ve Pezdevî'nin usullerinde bu üçüncü delalet yolu "rey ve istinbatla değil dil açısından nassın manasıyla sabit olan" delalet olarak yer alır.[496] Bu konuyla ilgili en yaygın örnek İsrâ 17/23. ayet-i kerimedeki " فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ" ihtarıdır.[497] Ancak bu ayet bir sonraki başlığın inceleme alanına bırakılarak bu noktada örnek kabilinden Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşf*'te zikrettiği " إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"[498] ayeti üzerinde durulacaktır. Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenlere yönelik bir tenkit içeren bu ayetin ibaresi yetim malı yemenin haramlığına delalet eder. Nazım kaynaklı bu delaletin yanı sıra bir de ayetin delaletinin delaleti vardır ki; bu delalete göre yetimlerin mallarının yakılması, telef edilmesi vb. şekillerde ziyanı da tıpkı yenilmesi gibi haramdır.[499]

Bu delalet türüyle ilgili açıklamalarda birkaç vurgu dikkat çeker. Bunlardan birincisi nassın manası olarak zikredilen şeyin çoğu zaman hükmün sebep ve maksadı olmasıdır.[500] Serahsî ve Pezdevî'nin tanımlarında da açıkça görülen bir diğer vurgu ise bu delalet türünün rey, istinbat ve içtihat olmadığıdır. Hanefî usulcüler ısrarla buradaki delaletin kıyasla karıştırılmaması gerektiği üzerinde durarak[501]; fakih olsun yahut olmasın ayeti işiten herkesin buna

[495] Bu delalet türü ile ilgili muhtelif isimlendirmeler ve bunun mefhûmü'l-muvâfakayla ilişkisine dair bir değerlendirme için bk. Okur, *Fıkıh ve Anlambilim,* s. 218.
[496] Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 241; Pezdevî, *Usûl,* s. 105.
[497] Debûsî, *Takvîm*, s. 132; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 241; Pezdevî, *Usûl,* s. 105; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 245.
[498] Nisâ 4/10.
[499] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 73.
[500] Debûsî, *Takvîm*, s. 132; Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 241-242; Pezdevî, *Usûl,* s. 300.
[501] Fukaha perspektifi ile yazılan bazı geç dönem usul eserlerinde delaletin delaletinin niçin kıyas olamayacağı birkaç maddede özetlenir: a. Delaletin delaletinde mansûs bazen fer'den bir parça olur; kıyaslarda ise fer' daima mansûstan bir cüzdür. b. Delaletin delaleti kıyastan evvel sabittir, bütün insanlar arasında öteden beri cari ve malumdur. Halbuki kıyas bir içtihat neticesi olup şeriatlarda zahir olmuştur. c. Delaletin delaletinde hükmün dayanağı olan illet lügaten anlaşılır, bunu herkes anlayabilir. Kıyasta ise bu dayanak ancak içtihat ile bir takım şer'î mukaddimeler ile anlaşılır. d. Delaletin delaletinde fer' asıldan ya âlâdır

ulaşabileceğine dikkat çekerler. Hanefi usulcülerin bu vurgusu, zamanla delaletin delaletiyle ilgili tanımları şekillendirmiştir. Bunun bir örneğini Zekiyyüddin Şa'bân'ın usul eserinde görmek mümkündür. Bu tanıma göre delaletin delaleti, "sözün; nasta inceleme ve içtihatta bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle, nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesidir."[502] Bu vurgular üzerinden Nisâ 4/10 örneğine bakılacak olursa burada haramlığa yol açan (sebep/illet) yetimlerin mallarının yok olmasıdır. Buna göre ister yemek suretiyle ister yakarak yahut telef ederek olsun, her halükârda malın yok edilmesi haramdır. Haramlığın sair yok etme durumları için de geçerli olduğunu anlamak için içtihat gerekmez, nassı işiten kimse bunu delaletin delaleti yoluyla kavrar.

Fukaha delalet teorisinin dördüncü unsurunu iktizanın delaleti oluşturur. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin konuya dair izahları incelendiğinde bu delalet türüyle ilgili bir gereklilik vurgusu dikkat çeker. Buna göre nassın anlamının gerçekleşmesi için ilave bir unsur gerekir; metin manasını gerçekleştirmek için kelime anlamına uygun olarak *mukteza* adını alan bu unsura ihtiyaç duyar.[503] İlk olarak Debûsî tarafından ortaya konduğu kabul edilen[504] bu delalet türü halefleri tarafından da benimsenir. Ancak Serahsî ve Pezdevî bu gerekliliği bir adım daha ileriye taşıyarak muktezanın önce (mukaddem) olması gerektiğini belirtir.[505] Bu hususta çokça zikredilen bir örnek Yûsuf 12/82. ayette yer alan "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" ibaresidir. Buna göre iktizanın delaleti ile ayetteki sorunun köye değil köy halkına yöneltilmiş olduğu anlaşılır.[506] Ancak söz konusu ibarenin mukteza oluşu tartışmalıdır. Eserinde mukteza mahzuf ayrımına dikkat çeken Serahsî, mahzufu mukteza kabilinden görenleri eleştirir. Buna göre "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" örneğinde muktezadan değil hazf, mecaz gibi dile dair bir izmardan bahsedilebilir.[507] Nitekim Cessâs bu ayeti mecaz kapsamında zikretmiştir.[508] Bu durum, aynı ekol içinde de olsa farklı

ya ona eşittir; kıyasta ise fer' asıldan ednadır. e. Delaletin delaletiyle sabit olan mana yani illet tahsis edilemez (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 247-248; Bilmen, *Kamus*, s. 89-90). Kıyas taraftarlarının ve kıyas karşıtlarının görüşlerine dair özet bir değerlendirme için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 354-362.

[502] Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 622.

[503] Debûsî, *Takvîm,* s. 136.

[504] İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 326; Okur, *Fıkıh ve Anlambilim*, s. 279.

[505] Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 248; Pezdevî, *Usûl*, s. 306.

[506] Debûsî, *Takvîm,* s. 136. Mütekellimîn usulcülerden Gazâlî de bu ayeti iktizanın delaleti kapsamında değerlendirir (Gazâlî, *el-Müstesfâ*, c. 3 s. 412).

[507] Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 251-252.

[508] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 362*; Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5 s. 244.

perspektiflerin aynı ayeti farklı şekillerde değerlendirebileceğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Lafzın manaya delalet yolları çerçevesinde, temas edilmesi gereken önemli konulardan biri mefhumun delaleti meselesidir. Ana hatlarıyla lafızda açıkça belirtilmediği halde lafızdan anlaşılan şey olarak tanımlanabilecek mefhum[509] muvâfaka ve muhâlefe olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Genel kabul gören anlamlarıyla muvâfaka ve muhâlefe ayrımı *meskûtun anh*ın (lafızda açıkça yer almadığı halde ondan anlaşılanın) lafzın anlamı ile aynı yahut aksi doğrultuda olmasıdır. Başka bir ifade ile mefhum, olumluluk yahut olumsuzluk açısından mantukla uyumlu ise muvâfaka; uyumsuz ise ve hatta tam tersi bir anlam ifade ediyorsa muhâlefedir.[510]

Mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe ayrımı fukaha menhecinin literatüre kazandırdığı bir ayrım değildir. Ancak fukaha literatüründe de bu olgulara temas eden açıklamalara rastlamak mümkündür. Örneğin mefhûmü'l-muvâfaka ve delaletin (nassın) delaletinin aynı olguya işaret eden farklı isimlendirmeler olduğu düşünülmektedir.[511] Yine fukaha usul eserlerinde mefhûmü'l-muhâlefeyi ifade etmek için *el-mahsûs bi'z-zikr, tahsisu'ş-şey bi'z-zikr* gibi kullanımların varlığı dikkat çeker.[512] Hanefî usulcüler, farklı isimlendirmelerle de olsa mefhûmü'l-muhâlefe olgusunu konu edinmekle birlikte, geçerli bir delalet türü olarak görmediklerinden bunu taksime almamışlardır.[513]

Her iki olguya da işaret eden Cessâs hem *Fusûl*'de hem *Ahkâm*'da bu delalet türleri üzerinde itina ile durur. *Fusûl*'ün "delîlü'l-hitâb ve hükmü'l-mahsûs bi'z-zikr" başlığı altında ele alınan on dördüncü babının ana teması mefhûmü'l-muhâlefe olgusudur. Müellif burada öncelikle *itibarı gerektiren delilü'l-hitâb* diye nitelediği delalet şekline örnekler verir. Buradaki izah ve

[509] Cüveynî, *Burhân,* c. 1 s. 448. Mefhumun çeşitli tanımları için bk. Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi", s. 47.

[510] Bu ayrımla ilgili derinlikli tetkik için bk. Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi", s. 57-60.

[511] Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Nas, "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi", s. 58; İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 354.

512 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 289; Debûsî, *Takvîm*, s. 140-141; Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 255-256. Mefhûmü'l-muhâlefe kullanımının şöhret bulması ile fukaha perspektifinde bu kullanımın da etkin olduğu görülmeye başlar. Örneğin bk. Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 259-270; Bilmen, *Kamus,* c. 1 s. 91-95.

[513] Mefhûmü'l-muhâlefenin geçerliliği ile ilgili tartışmalar ve genel görüşlerin bir özeti için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 372-393

örneklerden hareketle, mefhûmü'l-muvâfaka ile özdeşleştirilebilecek bu delalet türü, *Fusûl'*de "fahve'n-nas" terkibi ile de tezahür eder.[514] Allah ve Resûlü'nün hitabının faydadan hali olmadığından bahisle konuya giren Cessâs, manası lafzından anlaşılan ve mana ile hükmü ifade etmek için ikinci bir beyana ihtiyaç duyan hitap türlerinin varlığına işaret eder. Bunlara ilaveten bir de manası lafızdan anlaşılan hitapların bir kısmının "lafzın kendisi için vazolunmadığı bir manayı delalet cihetiyle ifade ettiğinden" söz eder.[515]

Cessâs'ın ifadesiyle lafzın kendisi için vazolunmadığı, ancak yine lafızdan hareketle ulaşılan bu anlamlar, "lafızda doğrudan yer almayan, ikincil anlamlar" olarak değerlendirilmiştir.[516] Mefhumun bu yapısı mefhûmü'l-muvâfaka özelinde bir tür nassın genişleme imkânı olarak değerlendirilir.[517] Mefhûmü'l-muhâlefeyi kabul edenler açısından bakıldığında bu imkânın mefhumun tümüne teşmil edilebilir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bunu bir adım daha ileriye taşıyarak İslam ilim tarihi içerisinde delalet teorilerinin ve bu çerçevede geliştirilen söylemlerin, beşere nassa dayalı meşru ve mahdut bir alan açtığı söylenebilir. Cessâs, buna imkân tanıyanın Kur'ân'ın icaz yönünü oluşturan dil özellikleri olduğuna dikkat çeker.[518]

Cessâs'ın zikrettiği örneklere bakıldığında nassın anlam alanının mefhumun delaleti yoluyla nasıl genişlediğini görebilmek mümkündür. Bu konuda Cessâs'ın verdiği ilk örnek sair usul eserlerinde de sıkça zikredilen "إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ" ayetidir.[519] Cessâs, öflemek fiilinin bizzat yasaklandığı yerde bunun fevkindeki sövme, dövme, öldürme fiillerinin da yasaklanmış olacağına dikkat çeker. Buna göre nassın alanı öfleme ile sınırlı kalmamış, sövme, dövme, öldürme gibi eylemleri de kapsamına alacak şekilde anlaşılmıştır.[520] Buna benzer biçimde, yapılması planlanan işleri Allah'ın izin ve iradesine bağlamanın telkin edildiği

[514] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 4 s. 99. Cessâs, kıyasın vecihleri adını verdiği bu bölümde delaletle ilgili pek çok noktaya temas eder.
[515] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 289-290.
[516] Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhûmü'l-Muvafaka)" s. 72.
[517] Muhammed İsa Yüksek'in "Tefsir Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhûmü'l-Muvafaka)" adlı makalesi bu kabul üzerine inşa edilmiştir.
[518] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4 s. 34.
[519] İsrâ 17/23.
[520] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 290. Müfessir bu ayetin tefsirine yer verir, ancak bu hususa temas etmez. Bk. *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5 s. 19-20.

"وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ"[521] ayetinde yer alan *ğaden* (yarın) ifadesi gelecek zamanda yapılacak tüm işleri kuşatacak şekilde anlaşılır.[522]

Fusûl'deki bu örneklerin yanı sıra Cessâs'ın *Ahkâm*'da pek çok kez ayetlerin anlamlarını belirlerken fehvanın delaleti ile hareket ettiği görülür. Örneğin Nûr 24/4. ayeti tefsir eden müfessir, burada lafzın fehvasından hareketle iftiranın (*ramy*) konusunun zina olduğunu belirtir: "Eğer iftira muhsan kadına atılmış ise burada iffetin muhalifine bir şeyden bahsediliyor olmalıdır ki bu da zinadır. Dolayısıyla ayetteki iftira zina iftirasıdır. Nitekim alimler bu konuda müttefiktir." diyen müfessir, ayette kastedilen iftiranın konusunun zina olduğunu gösteren bir diğer fehvanın da devamında yer alan dört şahit şartı olduğuna dikkat çeker. Bütün bunlara göre ayette kastedilen zina iftirasıdır ve burada zina kelimesi açıkça zikredilmiş gibidir. Dolayısıyla zina dışında herhangi bir iftiradan ötürü kazif haddi uygulanmaz.[523]

Cessâs'ın *Fusûl*'de ele aldığı asıl mesele mahsûs bi'z-zikrin hükmüdür. Mefhûmü'l-muhâlefenin geçersizliği görüşünden yana olan müfessir, Hanefilerin "vasıf ve şarta bağlı hükmün dışında kalanların hükmünün, şart yahut vasfa bağlı olan hükmün hilafına olmadığı" şeklinde ortak bir kanaat benimsediğine dikkat çeker.[524] Buna göre bir hüküm, bir şarta yahut vasfa bağlı ise bu şartı/vasfı taşımaması halinde mevcut hükmün tam tersini ifade etmez. Müfessirin burada Kerhî kanalı ile Ebû Yusuf'tan aktardığı örnek, mezhebin tutumunu yansıtması açısından dikkate değerdir. Resulullah'ın evlenmesi helal olan kadınlardan söz eden Azhâb 33/50'deki "وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ" ifadesi Hz. Peygamber'in kendisiyle birlikte hicret eden kuzenleri ile evlenebileceğini belirtir. Buradaki "اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ" (seninle birlikte hicret edenler) vasfının zikredilmiş olması bu vasfı taşımayan kuzenlerinin Hz. Peygamberle evlenip evlenemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Mefhûmü'l-muhâlefeye imkân tanımayan Ebû Yusuf, bu ayetin "Resullullah'la birlikte hicret etmeyenlerin onunda evlenmesinin haram olacağına" delalet etmediğine dikkat çeker. Rivayeti aktaran Kerhî ve buna usulde yer veren Cessâs da bu kanaati benimsemektedir.[525]

---

[521] Kehf 18/23-24

[522] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 290.

[523] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5 s. 110. Tefsirde fehvadan hareket edildiği başka yerler için bk. *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 28-29; c. 2 s. 282 c. 4 s. 289 vd.

[524] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 291.

[525] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 291.

Müfessir, Azhâb 33/50'yi tefsir ederken de bu hususu gündeme getirerek, konuyla ilgili haberler çerçevesinde Hz. Peygmaber'le birlikte hicret etmeyen kuzen kadınların durumunu tartışır.[526] Usulde teorik olarak mefhûmü'l-muhâlefe yanlısı kimselerin argümanlarını tartışarak buna karşı çıkan Cessâs, *Ahkâm'*da da pek çok kez mahsûs bi'z-zikrin geçersizliğine dikkat çeker. Bunlardan birini müfessirin biri Âl-i İmrân 3/130. ayette yer alan "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" emrini tefsirinde görmek mümkündür. O, burada yasaklanan ribânın "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" (kat be kat) şeklinde nitelenmesinin bu vasfı taşımayan ribâyı helal kılmayacağına dikkat çeker.[527]

[526] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5 s. 236-237
[527] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 325.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
LAFIZLARIN KAPSAM VE KULLANIM ESASLI TAKSİMİ

Lafızların kapsam ve kullanım bakımından tasnife tabi tutulması yine fukaha perspektifinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Debûsî-Pezdevî çizgisi tarafından ortaya konan ve zamanla lafızların sınıflandırılması hususunda otorite sahibi haline gelen fukaha taksiminde lafızlar, kapsam bakımından *âmm, hâs, müşterek* ve *müevvel*[528] olarak sıralanırken; *hakikat, mecaz, sarih* ve *kinaye* kullanım esaslı tasnifin ürünü olarak tezahür eder. Kapsam ve kullanım eksenli tasniflerin alt birimlerini oluşturan umum, husus, iştirak, hakikat, mecaz, sarih, kinaye gibi konular mütekellimînce kaleme alınan usul eserlerinde çoğunlukla, bu yöntemin yapısına uygun olarak, belirli başlıklar altında toplanmaksızın münferit meseleler halinde ele alınmıştır.

Mütekellimîn-fukaha ayrımının net olarak görülebildiği bu iki yazım tarzından her biri, kendine has avantaj ve dezavantajlar taşır. Şöyle ki; fukaha menhecinin ayrıntıcı yaklaşımı delalet ve elfaz çerçevesinde ele alınan konuları temel ilgileri muvacehesinde belirli başlıklar altında toplamış ve kavramlara müstakil anlam alanları tahsis etmiştir. Bu yönüyle elfaz bahislerine derli toplu bir bakış imkânı sunmuş, ayrıca fıkıh usulü ilmindeki terimleşmeye katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte beyan, kapsam, kullanım ve keyfiyet esaslı bu tasnif biçimi, lafızların birbirinden ayrı müstakil yapılar olarak değerlendirilmesine yol açabilecek bir görünüm arz eder. Halbuki farklı başlıklar altında yer alan lafız türleri arasında yakın ilişkiler vardır ve fukaha taksimi bu haliyle, söz konusu geçişken yapıyı perdeleme mahzuru taşır. Bu açıdan bakıldığında mütekellimînin, zaman zaman muğlak olarak nitelenebilecek, serbest yaklaşımı lafızları bir kalıba sokmamasından ötürü, konular arasında daha rahat geçiş imkânı sağlar.

Delalet ve elfaz bahisleri kapsamında ele alınan konuların birbiriyle ilişkisi dikkatle tetkik edildiğinde farklı lafız gruplarında yer alan lafız türlerinin birbiri ile yakından ilişkili olduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında söz konusu lafızlar arası ilişkinin ilk bakışta gözden

[528] Tasnifte müevvel yerine cem-i münekkerin yer aldığı ayrımlar hakkında bk. Köksal, "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimi" s. 49-51.

kaçabilecek sarmal bir yapı arz ettiği dikkat çeker. Söz gelimi kapsam esaslı tasnif içerisinde yer alan müşterek konusu, mananın kapalılık sebeplerinden biri olması sebebiyle mücmel ve beyan konusu ile yakından ilişkilidir. Yine hatırlanacak olursa Cessâs, mücmel ve nass kavramlarını ele alırken âmm ile ilişkilerine temas etmiş; itibarı gerektiren zahirler konusunu işlerken hakikat, mecaz, sarih ve kinaye gibi meselelere değinmiştir.[529]

Delalet ve elfaz bahisleri çerçevesinde yapılacak değerlendirmelerde göz önünde bulundurulması gereken bu ilişki biçimi, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımları açısından da bir hayli önemlidir. Bu üçüncü bölümde tezin işlenişi esnasında daima göz önünde bulundurulan bu ilişki biçimine daha sık temas edilecektir. Geriye atıfta bulunma imkanına sahip olunması bunun en önemli nedenidir. Tasnifin bir önceki bölümde ele alınan diğer ögelerine atıfta bulunma imkânının yanı sıra üçüncü bölümü önemli kılan bir diğer husus, burada ele alınacak lafız türleri çerçevesinde oluşturulan birtakım ilkelerin var olmasıdır. Fıkıh usulünde birer "asıl" olarak nitelenebilecek bu ilkeler, Kur'ân metninin anlaşılması ve yorumlanması noktasında önem arz eden dil temelli prensiplerdir. "İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir." "Mutlak mukayyede hamledilir." "Emir vücûb ifade eder, aksi için delil gerekir" "Lafzın hakiki manasından mecazi manasına tahvili delil (karine) yoluyla olur" şeklinde sıralanabilecek bu prensipler tefsir usulü eserlerinde de gündeme getirilen birtakım kaideler olarak tezahür eder.[530]

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle lafızların kapsam esaslı tasnifi üzerinde durulacaktır. Söz konusu tasnif, ana hatları ile temel meseleleri etrafında işlendikten sonra âmm ve hâs lafız üzerinde durulacak, bunların hitabın türleri oluş keyfiyeti tetkik edilecektir. Ardından umum husus konusu etrafında tartışılan tahsis, itibar, mutlak mukayyed ve emrin delaleti gibi meseleler ele alınarak, bu konu etrafında teşekkül eden kaidelere ve bunların nassı anlamadaki kullanımına işaret edilecektir. Bölümün ikinci başlığı altında ise lafızların kullanımlarından neşet eden ayrım ele alınarak lafzın hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olarak tezahürü üzerinde durulacaktır.

[529] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 40-79.
[530] Örneğin bk. İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 175 (Mutlakın mukayyede hamli); *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 1 s. 298; c. 5 s. 82 (itibar lafzın umumiliğinedir).

I. KAPSAM BAKIMINDAN LAFIZLAR

Lafızların kapsam esaslı tasnifinde, taksiminin bütününe uygun olarak dört sayısı esas alınmıştır. Bununla birlikte sınıflandırılmada üç unsur öne çıkar: umum, husus ve müşterek. Tasnifin dördüncü unsuru olarak çoğu zaman müevvele yer verilir. Bununla birlikte Molla Hüsrev ve Sava Paşa örneklerinde olduğu gibi bazı eserlerde müevvel yerine cemü'l-münekkerin zikredildiği görülür.[531] Tezde, tasnifi ortaya koyan ilk isimlerin yolu esas alınarak dördüncü unsurun müevvel olduğu kabulünden hareket edilmiştir. Buna göre kapsam bakımından lafızları âmm, hâs, müşterek ve müevvel şeklinde sıralamak mümkündür.[532]

Müşterek lafız, taksimde her ne kadar kapsam esaslı tasnifin alt birimi olarak yer alsa da bir önceki bölümde işaret edildiği üzere, konu lafzın manaya delaletinin açık veyahut kapalı olması ile yakından ilişkilidir. Hatırlanacak olursa lafzın müşterek oluşu anlam kapalılığına yol açan en önemli etkenlerden biri olarak tezahür eder. Bu durum elfaz ve dalalet bahisleri arasındaki ilişkinin nasıl sarmal bir yapı arz ettiğini göstermesi açısından bir hayli önemlidir. Elfaz taksimi olarak istikrar bulan fukaha taksiminin sunduğu yapı, ilk bakışta, farklı başlıklar altında yer verilen muhtelif lafız türlerinin birbirinden ayrı müstakil yapılar olarak değerlendirilmesine yol açabilecek bir görünüm arz eder. Halbuki müşterek örneğinde de olduğu gibi lafzın vaz'ı çerçevesinde ele alınacak bir lafız türü, lafzın beyanı ile de yakından ilişkili olabilir. Benzer bir durumu tasnifte müştereke eşlik eden müevvel üzerinden de görebilmek mümkündür. Müşterekin zann-ı galip ve ictihatla giderilmiş hali olarak nitelenebilecek müevvel, söz konusu taksimde kapsam başlığı altında konumlandırılır. Ancak onun da bir tür açığa kavuşturma ameliyesinin ürünü olduğu açıktır. Bu ilgiyle olsa gerek, mütekellimîn usulcülerden Gazalî gibi isimler, müevveli zahirle birlikte anarak her ikisini ikisini nassın altında konumlandırır.[533]

Taksimin alt birimleri arasındaki bu geçişken yapının sağladığı imkanla, müşterek hakkında bir önceki bölümde söylenenlerle yetinilerek, üçüncü bölümün bu ilk başlığı altında müşterek ve müevvel meseleleri müstakil olarak ele alınmayacaktır. Bu başlık, daha ziyade umum husus ve bu ikisi etrafında şekillenen konulara tahsis edilmiştir. Ancak kapsam bakımından lafızlar

[531] Molla Hüsrev, *Mirkât,* s. 87-88; Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd,* c. 2, s. 336-339.

[532] Hatırlanacak olursa taksimin bu kısmı için "vazolunduğu mana bakımından lafızlar" başlığının da tercih edildiği görülür. Bu başlık altında tartışılan konular lafızların vaz'ı etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte Debûsî çizgisi esas alınarak *kapsam* öne çıkarılmış, buna göre bir başlıklandırma izlenmiştir.

[533] Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 27. Buna göre nass lafız kendisinde ihtimal bulunmayan lafızdır, zahir lafız ise ihtimale açıktır ve şayet muhtemel manalardan biri racih ise zahir; mercuh ise müevvel adını alır.

tasnifindeki yerinin belirginleşmesi adına, müşterek ve müteallakı olan müevvelle ilgili önceki açıklamaları da tamamlayıcı birkaç hususa temas etmek gerekir. Bu doğrultuda öncelikle müşterek ve müevvelin mahiyetine değinerek müşterekle ilgili tartışmalı bir nokta olan *umûmü'l-müşterek* meselesi üzerinde durulacaktır.

Umûmü'l-Müşterek

Müşterek lafız, birden fazla mana için vazolunan lafız olarak tanımlanırken karşısında konumlanan müevvel, müşterek lafzın sahip olduğu muhtemel manalar arasından galip rey ve ictihatla tercih edilen anlam olarak izah edilir.[534] Bu eksende yapılan çeşitli tanımlarda ön plana çıkan "müteaddit manaya müteaddit vaz' ile mevzû'"[535] olma kaydı, lafzın içerdiği farklı anlamların her biri için ayrı ayrı vazolunduğuna işaret eder. Buna göre lafzın içerdiği her bir anlam hakiki anlamdır. Birbirinin alternatifi olmayan bu anlamlar mecazda olduğu gibi nakil yoluyla da kazanılmış değildir.[536]

Literatüre umûmü'l-müşterek olarak geçen tartışma, müşterek lafzın bu vasfıyla yakından ilişkilidir. "Müşterek lafzın tek bir kullanımında, içerdiği manaların her birini aynı anda kastedilmiş olabilir mi?" sorusu üzerine şekillenen bu tartışmanın iki tarafında müşterekin umumunu caiz görenler ve görmeyenler yer alır.[537] Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi isimlerin açık örnekliğinde fark edileceği üzere Hanefilerin kahir ekseriyeti bunu imkân dahilinde görmez. Onlara göre müşterekin umumu yoktur; müşterek lafzın aynı anda içerdiği manaların hepsini kastederek kullanımından söz edilemez.[538] Durumun daha iyi kavranması adına elbise metaforuna başvuran bu yaklaşım sahipleri, "lafızlar mananın kalıplarıdır" söyleminden hareketle bir kişinin aynı anda tek bir elbiseyi iki farklı surette kullanamayacağı gibi bir lafzı zikredip de ayrı ayrı vaz'lar ile mevzu oldukları manaları aynı anda kastedemeyeceğine dikkat çekerler.[539]

---

[534] Debûsî, *Takvîm,* s. 94, 95; Serahsî, *Usûl,* s. 126, 127; Pezdevî *Usûl,* 98; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 165.
[535] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 162
[536] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 37-38.
[537] "Siyakında ispat bulunanlar değil de sadece nefy bulunan cümlelerde müşterek lafızla manalarının her birinin kastedilmesi mümkündür." şeklindeki görüş bu konuda üçüncü yaklaşım olarak tezahür eder (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, c. 1 s. 65).
[538] Debûsî, *Takvîm,* s. 94; Pezdevî, *Usûl*, s. 98; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 164-165.
[539] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 165.

Karşı tarafa göre ise umûmü'l-müşterek caizdir ve karine olmadığı durumlarda müşterek lafız aynı anda bütün anlamlarına hamledilebilir. Şâfiî kanadına nispet edilen bu görüş üzerinde uzlaşı sağlanan bir görüş değildir. Söz gelimi *Müstasfâ'*da konuya değinen Gazâlî, İmam Şâfiî'nin aksine müşterek hakkında umum iddiasında bulunamayacağından söz eder. Buna mukabil yine Şâfiî isimlerden Sem'ânî hakikat yahut mecaz olduğuna bakılmaksızın tek bir lafızla birden fazla anlamın kastedilebileceğinden yanadır. Buna göre bir lafızla aynı anda iki hakiki anlamın, iki mecazi anlamın yahut bir hakiki bir mecazi anlamın kastedilmiş olması mümkündür.[540]

Taberî ve Cessâs'a gelindiğinde müfessirlerin her birinin bu tartışmanın farklı taraflarında yer aldığı görülür. *Fusûl*'de konuya temas eden Cessâs'ın bu konudaki tutumu oldukça nettir. O, müşterek isimlerin mutlak olarak zikredilmeleri halinde umumuna itibar etmenin sahih olmadığını açıkça ifade eder.[541] Müfessirin bu tutumunu *Ahkâm*'da da net olarak görmek mümkündür *ezâ*[542]*, muhsan,*[543] *mevlâ*[544] gibi kelimeler çerçevesinde iştirak olgusuna değinen Cessâs, müşterekin umumuna itibarın sahih olmayacağını sıkça vurgular. Örneğin, Nisâ 4/33'ün tefsiri bağlamında mevlâya vasiyet tartışmaları üzerinde duran müfessir, kelimenin asabe, amcaoğlu, kişi adına tasarrufta bulunan kimseler, bir köleyi azad eden kimse, azad edilen köle gibi çeşitli anlamlarını zikreder ve bunların hepsinin geçerli oluşundan söz edilemeyeceğine işaret ederek İbn Abbas çizgisinde "asabe"den yana tercihte bulunur.[545]

Cessâs'ın *müşterekin umumuna itibar edilemeyeceği* ilkesine temas ettiği bir diğer yer ise Bakara 2/152'nin tefsiridir. "فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِۧ" ayetinde yer alan zikrin çeşitli mahiyetlerine işaret eden müfessir, ayetin "itaatle beni anın ki ben de sizi rahmetimle anayım; nimetlerime övgüyle beni anın ki ben de taatlerinizi överek sizi anayım; şükrederek beni anın ki ben de sevap ve mükafatlarla sizi anayım; dua ederek beni anın ki ben de dualarınızı kabul ederek sizi anayım" gibi muhtelif şekillerde anlaşılabileceğine dikkat çeker ve bu muhtemel anlamların hepsinin aynı anda kastedilmiş olabileceğini belirtir. Bu noktada, ayetle ilgili bu

[540] Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* c. 2 s. 101.
[541] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 76.
[542] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 29.
[543] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 118.
[544] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 143.
[545] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 143-144. Taberî ayeti tefsir ederken kelimenin çok anlamlılığına işaret etmeksizin ayette yer alan *mevâlî*nin, kişinin "amcasının oğlu, kardeşi ve sair asabesinden oluşan yasal varisleri" olduğunu belirtir, bu minvalde destekleyici rivayetlere yer verir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 6 s. 470-473).

ihtimalli durumun müşterekle ilişkilendirilmesinden doğabilecek, mukadder bir endişeyi gündeme getirir. Buna göre "Allah Teâlâ'nın tek lafızla bu manaların tümünü kastetmiş olması doğru değildir. Böyle olması halinde ayetin lafzı değişik anlamlara gelen müşterek bir kelime haline gelir." şeklinde ifade edilebilecek bir kaygı, bu ayet için geçerli değildir. Zira buradaki ihtimallilik müşterek lafızdakiyle aynı değildir. Ayetteki muhtelif zikir çeşitleri neticede aynı manaya dönmektedir. Bunu insanın kadın ve erkeği, kardeşin ana baba bir yahut baba bir kardeşi içine alması gibidir.[546] Ayetin anlamındaki ihtimaller daha ziyade türe dayalı ihtimallerdir. Dolayısıyla "müşterekin umumuna itibar edilemez" ilkesi bu kısım için geçerli değildir.

Bakara 2/152'nin tefsiri bağlamında yapılan bu açıklamalar, ayetlerin anlaşılmasında birden fazla ihtimal söz konusu olduğunda "aynı anda bütün anlamlar kastedilmiş olabilir mi" sorusuna verilecek bir cevap niteliği taşıması açısından oldukça önemlidir. Müfessirin bu izah biçimi ilgili soruya verilecek cevabın, ihtimalin mahiyetine göre değişebileceğini gösterir. Cessâs'ın bu tutumuna göre, tek bir olgunun muhtelif türlerine işaret etmesi halinde, bütün muhtemel manaların geçerli oluşundan söz edilebilir. Ancak olguların değişmesi durumunda sadece tek bir anlam kastedilmiş olmalıdır. Buradan hareketle, müşterekin umumu meselesinin, hükme ulaşma gayesine matuf olsun olmasın, "tek bir ayetle aynı anda birden fazla anlam kastedilmiş olabilir mi" gibi murad-ı ilahinin tespitine yönelik sorular etrafında şekillenen anlam tartışmalarıyla ilişkilendirilebileceğinden söz etmek mümkündür.

Tek bir lafızla aynı anda birden fazla anlamın kastedilip edilemeyeceği noktasında Taberî'nin genel tavrı bunun imkanından yanadır. Onun bu tavrı, tefsirin daha ilk başlarında hurûf-u mukattaa ile ilgili açıklamalarında görülebilir. Müfessirin Bakara 2/1'i tefsir ederken yaptığı izahat, onun bu konudaki serbestiyetçi tutumuna işaret eder. Taberî, *eliflâmmîm* ibaresiyle pek çok mananın kastedilmiş olabileceğinden söz ederken "birden fazla mananın tek bir lafzın çatısı altında birleşmesinin aklen müstahil olmadığını" saraheten ifade eder ve bu durumu müşterek terimini kullanmaksızın ümmet, din gibi lafızların çok anlamlılığı ile özdeşleştirir.[547]

[546] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 114.
[547] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 225

Taberî'nin bu tutumunu "Kur'ân ve sünneti en geniş delaleti ile ele alıp buna göre tercihte bulunmak"[548] şeklindeki genel tavrıyla ilişkilendirmek mümkündür. Müfessirin zahire yaklaşımına dair açıklamalar hatırlanacak olursa o, nassı mümkün mertebe zahirinin gerektirdiği en genel şekilde anlamaktan yanadır. İştirak olgusundan kaynaklansın ya da kaynaklanmasın ayet lafzı, birden fazla manaya muhtemelse bunların hepsi ayetin anlam alanı içerisindedir. Ayeti muhtemel manalarından birine hasretmek ise güçlü delillerin varlığını gerekli kılar.[549] Taberî, ihtimalin mahiyetine dair bir ayrım gözetmeksizin, muhtemel manaların hepsinin aynı anda kastolunmasını mümkün görür. Bu durum, her iki müfessirin farklı yaklaşım biçimlerinde örnek teşkil etmesi açısından dikkate değerdir.

Câmi'u'l-beyân incelendiğinde, müşterekin umumu ile ilgili teknik bir kullanım yahut sarih bir açıklamaya rastlanmaz. Bununla birlikte müfessirin bu genel tavrı ikincil literatürde müşterek lafızları "tüm manalarını kapsayacak şekilde umuma hamletme"si şeklinde değerlendirilmiştir.[550] Müfessirin çok anlamlılık ile ilgili genel tutumu bunun hiç de uzak olmadığını gösterir.[551] Bu noktada araştırmanın genelinde dikkat çeken, iki tefsir arasındaki terim kullanımına dair farklılığın *müşterek* ve *umûmü'l-müşterek* meselelerinde de geçerli olduğu söylenebilir. Her iki müfessir çoğunlukla aynı yahut farklı yerlerde benzer noktalara temas eder. Ancak Cessâs'ın tefsirdeki izahatı, ıstılahî kullanımın daha çok daha ağırlıkta olduğu teknik açıklamalar şeklindedir. Taberî ise umûmü'l-müşterek örneğinde de görüldüğü üzere aynı olguya işaret etmekle birlikte çoğu kez terim kullanmaz. Açıklamalarını daha genel çerçevede tutar ve teknik izah gerektiren noktalarda çoğunlukla *Latîf*'e atıfta bulunur. Bu

[548] Muhammed Revvâs Kal'acî, "Fıkhu Muhammed b. Cerîr et-Taberî", s. 143.

[549] Müfessirin delil vurgusunu, hurûf-u mukataanın anlamlarından birine hasredilmesinde de görmek mümkündür. O bunun için *burhan* gerektiğinden söz eder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 225).

[550] Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umum ve Husus: Taberî Tefsiri Örneği", s. 23-24. Yazar bu değerlendirmesinde müfessirin Nahl 16/72'de yer alan "حَفَدَة" ve Bakara 2/224'de yer alan "ان تبروا" ve kelimeleriyle ilgili açıklamalarını esas alır. Buna göre müfessir her iki kelimenin muhtelif manalarına işaret ederek bunların herhangi birine hasredilmesini gerektirecek bir durumun olmadığından söz etmek suretiyle müşterekin umumundan yana tavır sergilemiştir. Ancak Taberî'nin ilgili açıklamaları tetkik edildiğinde ilgili kelimelerdeki çok anlamlılığın iştirakten kaynaklanan vaz'a dayalı birçok anlamlılıktan ziyade kullanıma ve türe dayalı olduğu görülür. Müfessirin ilk ayetle ilgili açıklaması, "حَفَدَة"nın anlamıyla ilgili farklı görüşlerin kelimenin "bir kişinin işini görmek, süratlice hizmetini yerine getirmek" şeklindeki esas anlamına dayandığı şeklindedir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 14 s. 303-304). Bu durumda her bir anlam için yeni bir vaz'dan söz edilmiyor demektir. O halde burada daha ziyade lafzın farklı şekillerde kullanımlarından kaynaklanan istiare yoluyla kazanılmış anlamlar söz konusu olmalıdır. İkinci örnekte ise müfessir "ان تبروا" ibaresinin her türlü hayrı içine alacağından, bunun herhangi birine tahsis edilemeyeceğinden söz eder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 4 s. 12). Bu örnek Cessâs'ın zikirle ilgili açıklamalarını hatıra getirir.

[551] Bakara 2/224.

farklılığın kaynağı tefsir türleri arasındaki farklılık olabileceği gibi zamansal öncelik ve müfessirden kaynaklanan bireysel faktörler de olabilir.

A. Umum Husus Bahsi

Delalet bahislerinin alt birimlerinden biri olarak umum husus konusu Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında önemli bir role sahiptir. Bu nedenle tefsir ve fıkıh usulü ilminin başlıca araştırma sahalarından biri haline gelmiştir. Lafızların kapsamıyla ilgili bu hususlar emir nehiy, mutlak mukayyed, tahsis gibi pek çok meselenin çatısında yer alırken mücmel mübeyyen[552], hakikat mecaz, nesih gibi konularla yakın temas halindedir. Bundan ötürü umum husus bahsi, ilgili konuların merkezinde yer alan ana mesele olarak görülmüş; yorum tartışmalarının çekirdeği, özü olarak değerlendirilmiştir.[553] Cessâs'ın *Fusûl*'ü inşa biçimi düşünüldüğünde bunun hiç de uzak olmadığı görülecektir. Müellif, âmm lafız konusunu merkeze alarak sair konulara onunla ilişkisi nispetinde temas etmiştir. İlk usul eserlerinden *Risâl*e'de öne çıkan en önemli konulardan biri de yine umum husus bahsidir.[554]

İmam Şâfiî, usulünde Kur'ân metni başta olmak üzere nastaki âmm ve hâs ifadeler ve bunlar arasındaki ilişkiler konusuna önemli bir yer ayırır. Hatta *Risâle*'nin yazılışıyla ilgili aktarılanlara göre, umum husus konusu bizzat, *Risâle*'nin yazılış gayelerinden birisidir. Şâfiî tabakâtlarında yer alan bu anlatıya göre, Basra'da ehl-i hadisin ileri gelenlerinden Abdurrahman b. Mehdî, ehl-i rey karşısında zorlandıklarından söz ederek, İmâm Şâfiî'den *nâsih mensuhu ve umum hususun mertebelerini açıklayan; Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasla istidlalin şartlarını muhtevî* bir metin kaleme almasını ister. Bunun üzerine İmam, *Risâle*'yi yazarak bu talebe cevap verir.[555] Bu aktarılanlar, İslami ilimlerin teşekkül devrinde umum husus konularının

[552] Bu çerçevede umumun mücmel olup olmadığı tartışmaları, nass ve zahirin tahsise muhtemel olması gibi hususlar hatırlanabilir.

[553] Temel, "The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory", s. 80.

[554] İlgili literatür tetkik edildiğinde umum husus konusunu müstakil olarak ele alan çalışmaların da olduğu görülür. Söz gelimi Mâlikî fıkıhçı Şehâbeddin Kârâfî (ö. 684/1285) bu konuya has *el-'İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-'umûm* adlı bir eser kaleme almıştır (Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, Ahmed el-Hatm Abdullah (nşr), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1420/1999). Bu eser çerçevesinde yapılmış bir doktora için bk. Yakup Kara, "Umum-Husus Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)" (*Doktora Tezi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

[555] er-Râzî, *Menâkıbu'l-imâm eş-Şâfiî*, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (nşr.), Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986, s. 153 Aktaran: Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 50 (2016), s. 35. Okuyucu, "Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi kaleme alırken İbn Mehdî'nin

tartışıldığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu noktada, İbn Hanbel'e atfedilen "Şâfiî gelinceye kadar umum ve hususu bilmiyorduk"[556] sözü akla gelebilir. İlk bakışta Şâfiî'nin bu meseleleri tartışmaya açan ilk isim olduğu izlenimini veren bu sözü, Şâfiî'nin konuya kazandırdığı boyutu vurgulayan bir ifade olarak değerlendirmek gerekir. Zira *Risâle'*nin yazımı ile ilgili aktarılanlar bu hususun hâlihazırda tartışılan meseleler olduğunu gösterir. Başka bir deyişle Şâfiî umum husus konusunu icad etmiş değildir. Meselenin ele alınış biçimini derinleştirerek konuya sistematik bir çerçeve kazandırmıştır. Zaten sözü aktaran Zerkeşî de konuyla ilgili İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlerin ve mefhum olarak bu meseleyi ihtiva eden nakillerin varlığından söz eder.[557] Daha önce de ifade edildiği üzere delalet bahisleri çerçevesinde ele alınan temel meseleler, Kur'ân'ın Arapça bir metin olmasından kaynaklanan özellikleri niteliğindedir. Bu durum *Risâle*'de de oldukça vurgulu biçimde ifade edilir. İmam Şâfiî, Kur'ân'ın Arapça bir metnin oluşundan bahisle konuya girer ve O'nun *bir şeyi âmm-zahir hitapla bildirmek, bununla bazen âmm ve zahir olanı, bazen hâs olanı, bazen de her ikisini kastetmek* gibi dile bağlı hususiyetler taşıdığından söz eder:[558]

"Allah Kitabı'nda, Araplara kendi dilleriyle hitap etmiştir ki onlar, bu dilin manalarını bilirler. Onların bunu bilmeleri dilin [kullanım biçimindeki] genişliğine hâkim olmaları ciheti iledir. Dilin özelliği bir şeyi âmm ve zahir bir hitapla bildirmesidir ki; bu kimi zaman âmm ve zahiri kastetme (ki bu durumda herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaz), kimi zaman hâssın içine alacak şekilde âmmı kastetme (ki ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır), kimi zamanda sadece hâssı kastetme şeklinde olur. Yine bazı hallerde zahir ile hitap edilir ve bununla başka bir şeyin murad edildiği [sözün] siyakından anlaşılır. Sözün başında, ortasında yahut sonunda varolan bir şey yoluyla kastedilenin ne olduğu bilinir."[559]

Umum ve hususun, hitabın türleri oluş keyfiyetiyle usul araştırmalarına dahil olduğu rahatlıkla söylenebilir. İlgili çalışmaların çoğunda bu türlerden söz edilmektedir. Bu nedenle bu başlık altında ilk olarak hitabın türleri olarak âmm ve hâs lafızlar üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede

taleplerini dikkate aldığı ve bu temaları metin boyunca işlediğine" işaret eder (Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu", s. 35-36).

[556] Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, Abdülkâdir Abdullah el-'Ânî (nşr.), Kuveyt: Vizâretü'l -evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992, c. 1 s. 10; c. 3 s. 5.

[557] Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît,* c. 1 s. 10.

[558] Şâfiî, *er-Risâle,* 41-71.

[559] Şâfiî, *er-Risâle,* 51-52.

ilgili kavramların tanımlarına yer verilecek, ardından Kur'ân hitabının âmm ve hâs oluş keyfiyetleri üzerinde durulacaktır. Usul eserleri incelendiğinde bu çerçevede ele alınan belli başlı konular olduğu görülür. Fukaha yahut mütekellimîn hemen her usulcünün değindiği ortak bazı hususları şöyle sıralamak mümkündür: Âmmın tanımı, siygası, hükmü, tahsisi, tahsisin ardından geri kalanların durumu, kıyas ve haber-i vâhidle tahsisin imkânı, hâssın tanımı, siygası ve delaleti.[560]

Bunların yanında bir de konuyla yakından ilişkili olan emir nehiy ve mutlak mukayyed konuları vardır. Mütekellimîn metoduyla kaleme alınan eserlerde, yöntemin genel tarzına uygun olarak, bu iki konu kavram çiftleri halinde ele alınmıştır. Fukaha menheci olarak istikrar bulan taksim biçiminde ise bu konular, hâssın birer alt birimi olarak işlenir. Bu durum, Pezdevî'nin taksime sunduğu katkılardan biridir. Öncesinde de bu konulara değinilmekle birlikte, mutlak mukayyed ve emir nehiy hâssın alt birimi olarak konumlandırılmaz. Örneğin Debûsî, emir nehiy konusuna elfaz bahislerinin en başında *envâ'ü't-tekellüm* (konuşmanın türleri) olarak yer verirken Serahsî, mutlak mukayyedi fasit istidlalin bir türü olarak ele alır. Bu nazarla bakıldığında mutlak mukayyed ve emir nehiy konularının umum hususu tamamlayıcı bahisler olduğu söylenebilir. Her ne kadar taksimdeki yeri hâssın alt birimi olarak kabul görmüşse de tezin perspektifi doğrultusunda bunlar ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

Bu kısımda ise umum husus bahsinin bir anlama ve yorumlama enstrümanı olarak tezahür etmesi ile ilişkili görülen üç temel meseleye yer verilecektir. Bu doğrultuda öncelikle âmm ve hâs lafızların mahiyeti incelenerek, bunların Kur'ân'ın birer hitap türü olma keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Ardından anlama ve yorumlama ameliyesinde işlevsel bir role sahip olan "itibar, sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir" ilkesi ve tahsis olgusu ele alınacaktır. Böylece tezin sahip olduğu perspektifle umum husus konusuna holistik bir bakış imkânı elde edilmiş olacaktır. Bunun öncesinde konuya hazırlık mahiyetinde umumun imkanına dair üç farklı yaklaşımın varlığından söz etmek gerekir.

Fıkıh usulü literatürü incelendiğinde âmm lafzın kapsadığı fertlere delaletiyle ilgili üç farklı eğilimin varlığı dikkat çeker. Erbâb-ı umûm, erbâb-ı husûs ve vâkifyye isimleri ile şöhret bulan bu üç temel yaklaşımı şöyle özetlemek mümkündür: 1. Âmm lafız, kapsamına aldığı tüm

[560] Debûsî, *Takvîm,* s. 94-115; Serahsî, *Usûl,* c. 2 s. 124; Pezdevî, *Usûl,* s. 107-215; Basrî, *Mu'temed,* c. 1 s. 201-312; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3, s. 211-401; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîti,* c. 3 s. 5-411.

fertlere delalet eder. 2. Âmm lafız tüm fertlerine delalet etmez. Bu miktar çoğulda ekall-i cemm olan üçle, cinste ise tek fertle sınırlıdır. 3. Âmm lafzın fertlerine delaleti hususunda tevakkuf gerekir, bu açıdan âmm müşterek ve mücmel gibidir, kastedilenin ne olduğu açıklanıncaya kadar kendisiyle amel edilmez.[561] Bu görüşlerden üçüncüsü ağırlıklı olarak Eşârî alimler arasında yaygınlık kazanmıştır. Birinci görüş ise pek çok alim tarafından benimsenmiş bilhassa Hanefî-fukaha çizgisinin temel felsefelerinden biri haline gelmiştir. Cessâs başta olmak üzere pek çok isim, fıkıh usulü eserlerinde bu konu üzerinde durmuştur. Meselenin ayrıntılarını ilgili çalışmalara havale etmekle birlikte, araştırmaya kaynaklık eden iki ismin bu tabloda nerede durduğuna bakmak gerekir.

Çalışmanın hemen tamamında olduğu gibi *Fusûl'*ün elde oluşunun sağladığı imkanlarla Cessâs'ın bu hususstaki duruşunu tespit etmek kolay olacaktır. Zira kendisi usulde bu meseleye hususi bir yer ayırarak umum görüşünün ispatı ve bu çerçevedeki tartışmaları ele alır. Öncelikle âmm lafzın hükmü konusundaki muhtelif görüşleri serdeden müellif, bu düşünce biçimlerini eleştirerek umumdan yana olan tavrını temellendirir.[562] Cessâs'ın, ehl-i ilmin çoğunluğunun görüşü olarak sunduğu, umum fikrini şöyle formüle ettiği söylenebilir: Haberlerde ve yahut emirlerde hüküm lafzın umumiliği üzerinedir; bunu hususa çevirmek yahut tevakkufta bulunmak ancak delil yoluyla mümkün olur.[563] Buradaki delalet vurgusu Taberî'nin durduğu yer hakkında da ipucu verir niteliktedir. Tez boyunca sıkça temas edilen âmm ve zahirle ilgili hüccet vurgusu, Taberî'nin de erbâb-ı umumdan sayılabileceğini gösterir.

Cessâs'ın umum perspektifinin, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama biçimine yansımalarını görebilmek adına Bakara 2/282 ekseninde yaptığı açıklamalara bakılabilir. Müfessir, oldukça uzun bu ayet çerçevesinde yaptığı açıklamalarda çoğu kez umumcu bakış açısıyla hareket eder. Örneğin; ayette şahitliğin şartlarını ele alırken Hucurât suresinde yer alan "إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[564] ayetinin umumuna dayanarak, şahidin fasık olma durumunda, adalet ve doğruluğunun araştırılması gerektiğini dile getirir. Buna göre ayet, fasıkların getirdikleri haberin doğruluğunu

[561] Debûsî, *Takvîm*, s. 94-117; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 250.
[562] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 99-134.
[563] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 99. Müfessir mezhebin muhtar görüşünün de bu olduğunu vurgular (Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 101). Bu görüşün muhtar görüş olarak kabulünün gerisinde hükmü olan şer'î ahkâmın ihmali kaygısı yer alır (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 151).
[564] Hucurât 49/6.

araştırma konusunda umum ifade eder. Şahitlik de bir tür haber verme olduğundan, fasık olması halinde şahidin durumunun araştırılması gerekir.[565] Müfessirin yaptığı bu açıklamalarda, ayetin umumunun birden fazla olguya işaret etmesi halinde hasr cihetine gitmediğinin bir örneği de görülür. Şöyle ki; "وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا" ayetinin umumu hem akit esnasında çağrılmaları hem dava halinde çağrılmaları anlamına gelir. Buna göre ayetin kapsamına iki çağrılma girer; şahitliği yazı ile kayıt altına almak üzere çağrılma ve hâkim huzurunda ifade vermek üzere çağrılma.[566] Yine müfessirin umumun dışına çıkma noktasında delilin gerekliliğine dair vurgulu söylemini de bu ayet çerçevesinde görmek mümkündür.[567]

Taberî'nin umumculuğu hakkında da Bakara 2/3 ekseninde yaptığı açıklamalara bakılabilir. Müfessir, ayeti tefsir ederken "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" ibaresinin zekât anlamına geldiğine dair rivayetleri zikrettikten sonra bunun zekâtla kayıtlanamayacağına dikkat çeker. Buna göre muttakilerin bu vasfı "kendilerine verilen rızıktan infak edenler" şeklinde âmm bir lafızla ifade edilmiştir. Bu ifade zekâtın yanında kişinin evlâd ü iyaline yaptığı harcamalar gibi övgüye layık birçok infakı içeren kapsayıcı bir ifadedir. Bu nedenle Taberî söz konusu ibareyi zekâta hasretmek yerine lafzın umumunun esas alınması gerektiğini vurgular.[568] Taberî aynı ayette yer alan salât lafzının farz namazlar olduğuna dair rivayetlere itirazda bulunmaz, hatta niçin farz namazlar için bu kelimenin kullanıldığının da kısa bir izahını yapar.[569]

Cessâs'ın aynı ayetle ilgili izahlarına bakıldığında ise müfessirin her iki ibare ile farz olan namaz ve zekâtın kastedildiği kanaatini taşıdığı görülür. Cessâs ilkesel olarak anlamda umumun esas alınması gerektiğini savunan ve bu özelliği ile öne çıkan bir ilim adamı olmasına rağmen bu ayetin izahında umum görüşü etkili olmaz. Cessâs, hitabın fehvasının delaleti ile burada kastedilenin zekât ve diğer vacip sadakalar olduğunu belirtir. Buna göre, bağlamda Allah'a ve kitabına iman ve farz namazlar olduğuna göre söz konusu infak ile kastedilen de farz olanlardır.[570] Taberî ve Cessâs, prensip olarak nassı anlamada umumi manayı esas almalarına rağmen bu ortak ilkeyi aynı durum için işletmemişlerdir. Farklı müfessirlerin tek bir nassın

[565] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 239.
[566] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 254
[567] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 231.
[568] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 250.
[569] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 248.
[570] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 28-29.

anlaşılmasında farklı prensipler üzerinden anlam tespitinde bulunduğunu göstermesi açısından bu örnek bir hayli dikkat çekicidir.

1. Hitabın Türleri Olarak Âmm ve Hâs

Âmm ve hâs lafızlarının mahiyeti noktasında üzerinde durulması gereken ilk konu kavramların tanımı meselesidir. Klasik yahut modern dönemde yazılmış hemen her usul eserinde âmm ve hâssın tanımlandığı görülür.[571] Bu noktada muhtelif tanımların özeti mesabesinde Edîb Sâlih'in tanımlarına yer vermek mümkündür. *Tefsîrü'n-nusûs*'ta âmm, "belli bir kemmiyet ve sayı ile sınırlandırılmaksızın şümul ve istiğrak yoluyla kapsadığı fertlerin tamamına delalet etmek üzere tek bir mana için vazolunan lafız"[572] olarak tanımlanmıştır. Mukabilinde yer alan hâs ise "tek bir ferde veya sınırlı çokluktaki fertlere delalet eden tek bir manayı ifade etmek için vazolunan lafız"[573] şeklinde izah edilir. Hâs tanımında öne çıkan sınırlı çokluk (*kesîrun mahsûr*) kaydı sayılar gibi birden fazla olduğu halde sınırlı olan şeylerin de hâs kapsamında ele alınmasıyla ilgilidir. Usuldeki genel yaklaşım bir, üç, on, yüz gibi sayıların hususten sayılması şeklindedir. Had cezalarındaki değnek sayıları bu kabildendir. Söz gelimi Nûr 24/5 kapsamında kazifte iftiracıya uygulanacak seksen sopa cezasında, sopanın birden fazla olduğu görülür bu haliyle sopanın çokluğundan söz edilir. Ancak seksen sopa "çokluk"la birlikte "sınırlılık" da ifade ettiği için hâs kabul edilir.[574]

Umum husus konusu bilhassa umum kanadıyla pek çok tartışmanın odağında yer alır. Umumun imkânı meselesi etrafında şekillenen bu ihtilaflı durumun bir tezahürünü de âmmın tanımı meselesinde görmek mümkündür. Âmmın isimleri ve manaları kapsaması, bunun hangi yolla (*istîâb, istiğrâk, cem, intizâm*) olduğu gibi pek çok meselede farklı cephelerde yer alınması, yapılan âmm tanımlarını şekillendirmiştir. Özellikle Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin âmmın tanımıyla ilgili vurgulu söylemleri göz önünde bulundurulduğunda bu hassasiyetin çoğunlukla âmmın, mücmel ve müşterekle sınırlarının belirlenmesine mebni olduğu söylenebilir. Muhtelif tartışmaların mecrası durumundaki tanımlardan biri de Cessâs'ın tanımı olarak şöhret bulan umum tanımıdır. Halefleri, Cessâs'a atfettikleri "Âmm, lafızen veya manen isimleri bir araya

[571] Debûsî, *Takvîm,* s. 94; Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 125; Pezdevî, *Usûl*, s.97; Semerkandî, *Mîzân*, s. 260; Molla Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 150.
[572] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 2 s. 15.
[573] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 2 s. 136.
[574] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, c. 2 s. 137-138.

getirendir."[575] şeklindeki tanıma karşı çıkarlar. Müelliflerin, tanıma yönelttikleri itirazın *me'ânî (manalar)* ve *intizam* kayıtları üzerine olduğu görülür. Buna göre manaların tek bir lafız altında bir araya gelmesi tasavvur edilemez. Benzer bir durum ancak müşterekte görülür ki bu durumda intizam değil ihtilaf söz konusudur. İfade ettiği mana ihtimalli olan müşterek lafızdır ki onun da umumu yoktur ve mücmel mesabesindedir.[576] Muhakkik tarafından *Fusûl*'ün baş kısmına yerleştirilen âmm tanımının kaynağı da bu mülahazalardır.[577] *Takvîm*'de konuya değinen Debûsî, söz konusu tanımın mezhebin görüşünü yansıtmadığından hareketle Cessâs'ın tanımı olmasına şerh düşerek bunu "bu ibarede düşülmüş bir hata" olarak niteler.[578] Benzer bir tutumu Serahsî'nin eserinde de görmek mümkündür.[579]

Umum hususun mahiyeti çerçevesinde üzerinde durulması gereken ikinci bir konu, âmm ve hâs lafızların delaleti meselesidir. Epistemolojik değerinin belirlenmesi adına lafızların manalarına delaletinin kati yahut zanni oluşundan söz edilir. Hemen her lafız türünde olduğu gibi âmm ve hâssın delaletinin katilik zannilik durumunun ihtilaflı olduğu görülür. Hâs lafzın delaletinin katiliğinin genel kabul görür.[580] Ancak âmmın delaleti tartışmalıdır. Bir grup âmmın delaletinin katiyet bildirdiğini ifade ederken diğer bir grup zanni oluşundan yanadır. Fıkıh usulü ilminin deliller hiyerarşisi perspektifinin bir ürünü olan bu tartışmanın iki tarafında Hanefîlerin büyük çoğunluğu[581] ve cumhurun yer aldığı görülür.[582]

Umumun delaletinin kati olduğu vurgusu fukaha perspektifi ile kaleme alınan eserlerde oldukça açıktır. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin âmmın delaletinin katiliği üzerinde hassasiyetle durduğu gözlemlenir. Buna göre âmm lafzın delaleti katidir ve ameli gerektirir.[583] Fukaha mesleğinin banileri olan bu üç isim eserlerinde delaletin zanniliğini tartışarak İmam Şâfiî'ye atfettikleri karşıt görüşü tartışmaya açarlar. Âmmın tahsis ihtimaline açık oluşu üzerine

[575] Debûsî, *Takvîm*, s. 94; Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 125. Âmmın tanımları konusunda ayrıntılı bir inceleme için bk. Semerkandî, *Mîzân*, s. 254-260.
[576] Debûsî, *Takvîm*, s. 94.
[577] Muhakkikin ilgili açıklamaları için bk. Neşemî, "Temhîd" *el-Fusûl,* c. 1 s. 31.
[578] Debûsî, *Takvîm*, s. 94.
[579] Serahsî, *Usûl*, c.1 s. 125.
[580] Bu hususta ki istisnai yaklaşımlar için bk. Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* s. 58-61.
[581] Mâtürîdî-Semerkandî çizgisinin bu noktada Hanefilerin genelinden ayrıldığı görülür (Semerkandî, *Mîzân,* 279-280).
[582] Bu noktada tahsise uğrayan âmm ve uğramayan arasında bir ayrım gözetildiği unutulmamalıdır (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 154).
[583] Debûsî, *Takvîm*, s. 97; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 132; Pezdevî, *Usûl,* 190. Tahsise uğrayan ve uğramayan arasında ayrım gözetildiği dikkat çeker (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 154).

temellendirilen bu karşı kabule göre âmmın tahsise uğrama oranı oldukça yüksektir ve her âmm tahsise muhtemel olduğundan âmm lafız ameli gerektirse de katiyet bildirmez.[584] Hanefîler buna söz konusu ihtimalin delilden neşet etmediği gerekçesi ile karşı çıkar. Buna göre ihtimal delilden neş'et etmediği sürece âmmın katiyetine halel getirmeyecek niteliktedir.[585] *Fusûl*'ün baş kısmındaki eksik konular arasında olduğu düşünülen âmmın delaletinin kesinliği problemi ile ilgili teorik tartışmaların izlerine haber-i vâhid ve kıyasla tahsis bölümünde rastlamak mümkündür. Buradan hareketle Cessâs'ın da halefleri gibi âmmın güçlü bir epistemolojik değer taşıdığı görüşünden yana olduğu söylenebilir.

Hedefi itibariyle uygulamaya yönelik bu tartışmaların ayetleri anlama ve bilhassa yorumlama faaliyetinin önemli bir parçası olarak işetildiği görülür. Âmm ve hâs lafızların katilik-zanniliği ile ilgili zihinlerdeki ön kabul anlamın ortaya konmasında da etkili olmuştur. Söz gelimi kur' lafzının Bakara 2/228'deki anlamının hayız mı tuhr mu olduğunun tespiti noktasında Cessâs'ın dayandığı argümanlardan en önemlisi ayette yer alan üç (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) sayısıdır. Müfessir hâs lafızlardan kabul edilen sayının delaletinin katiliğine dayanarak bir akıl yürütmede bulunur.[586]

Âmm ve hâssın mahiyeti ile ilgili üzerinde durulması gereken son mesele umum ve husus bildiren lafızlar meselesidir. Debûsî, husus bildiren lafızları Zeyd gibi ayn bildiren; insan, cin, melek gibi cins bildiren; kadın, erkek gibi tür bildiren lafızlar olarak sıralar.[587] Husus bildiren lafızlarla ilgili bu sade tavrı umum bildiren lafızlarda görmek mümkün değildir. Umum lafızlar meselesini müstakil olarak ele alan Debûsî'nin bu tutumunu, literatürdeki genel manzaranın bir numunesi olarak değerlendirmek mümkündür.[588] Zira meselenin umum kanadının ağırlığı bu noktada da görülmektedir. Pek çok eserin gündeminde yer bulan umumun siygası tartışmaları çerçevesinde zikredilen umum lafızlar ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir: 1. *Küll, cemî, men, eyyü* ve çoğul emir kipleri gibi umum için vazedilmiş lafızlar. 2. Karine ile umum anlamı kazanan

[584] Debûsî, *Takvîm*, s. 97; Serahsî, *Usûl,* c.1 s. 132; Pezdevî, *Usûl,* 193.
[585] Mücerret ihtimalin katiyeti ortadan kaldırmayacağı fikrinin hâs lafız için de geçerli olduğu dikkat çeker.
[586] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 59. Cessâs burada üç sayısını doğrudan hâs lafız olarak nitelemez. Ancak bu kabulden hareket ettiği görülür. Bakara 2/228'in içerdiği üç sayısından ötürü hâs lafzın delaleti kapsamında ele alınışına örnek olarak bk. Pezdevî, *Usûl,* s. 107.
[587] Debûsî, *Takvîm,* s. 94.
[588] Debûsî, *Takvîm,* s. 110.

lafızlar.[589] Fıkıh usulü metinlerinin hemen tamamında farklı tasniflerle bu lafızlara yer verildiği görülür.[590] *Fusûl*'de ise bu konuya tahsis edilmiş bir kısma rastlanmaz ancak müellif umum görüşünün ispatı çerçevesinde umum bildiren pek çok lafız türüne değinir.[591] Bu lafız türlerinin her biri için Kur'ân'dan pek çok örnek zikretmek mümkündür ancak bu örnekler ilgili eserlere havele edilerek âmm ve hâs lafızların hitabın türü oluş keyfiyeti üzerinde durulacaktır.

Âmm ve hâs lafızlardan müteşekkil hitap türleri dört şekilde tezahür eder: 1. Âmm lafızla umumun kastedilmesi şeklinde olan hitaplar. 2. Hâs lafızla hususun kastedilmesi şeklindeki hitaplar. 3. Hâs lafızla umumun kastedilmesi şeklindeki hitaplar. 4. Âmm lafızla hususun kastedilmesi şeklindeki hitaplar.[592] Delalet ve elfaz bahislerinin tamamında olduğu gibi umum ve husus bilgisine atfedilen önem, Kur'ân'ın bu tür hitap türlerini muhtevi olmasından ileri gelir. İmam Şâfiî ve Taberî'nin sarih vurgularında da yer aldığı üzere Allah Teâlâ, Araplara indirdiği Kitâb'ında onların konuşma biçimlerini esas almıştır.[593] Haliyle O'nun anlaşılması bu hitap türlerinin bilinmesi ile yakından ilişkilidir. Bundan ötürü olsa gerek Zerkeşî, Süyûtî gibi isimler tefsir usulü literatürünün mümeyyiz unsuru olan ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarında âmm ve hâss konularına hitabın türleri başlığı altında yer verir.[594]

Şâfiî'nin *Risâle'*si Cessâs'ın *Fusûl'*ü gibi ilk metinlerde bu noktalara temas edilmiş olması konuya atfedilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir.[595] *Fusûl*'de bu dört türe aynen

---

[589] Bu ayrımda Güman'ın çalışması esas alınmıştır (Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), s. 71-120). Klasik eserlerden bu çerçeveye yakın bir ayrım için bk. Semerkandî, *Mîzân,* s. 260- 277.

[590] Umum lafızlar ve bu çerçevede cereyan eden bazı tartışmalar için bk. Debûsî, Takvîm, 94-115; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 218-240. Yine tefsir usulü eserlerinde de bu minvalde açıklamalara rastlamak mümkündür. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 452.

[591] Cessâs, *el-Fusûl,* s. 99-136.

[592] Kendisiyle husus kastedilen âmmın, tahsise uğramış âmm lafızdan farklı olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı bilginler bu ikisi arasında fark görmezken bazıları aradaki farkın tespiti cihetine gitmiştir. Bu hususta aktarılanlar her iki olgu arasındaki farkın hükmün nefyi, hakikat mecaz, aklî yahut lafzî olma gibi durumlarla temellendirildiği yönündedir (Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* s. 369-373). Bu aktarılanlardan hareketle kendisiyle husus kastedilen âmmla, tahsise uğramış âmm arasındaki şöyle bir farktan söz edilebilir: Kendisiyle husus kastedilen âmmın hükmü söz konusu hâss için müspetken, tahsisle âmm kapsamından çıkarılan husus bu hükümden nefyedilmiştir. Başka bir ifadeyle söz konusu hüküm birinci durumda hâs(lar) için bağlayıcı iken, ikinci durumda hâs(lar) için bağlayıcı olmaktan çıkar. Birinci durumda hükmün hâslar için bağlayıcılığı mecaz yoluyla ifade edilmişken, ikinci durumda tahsisten geriye kalanlar için hükmün bağlayıcılığı hakikat yoluyla devam eder.

[593] Şâfiî, *er-Risâle,* s.51-52; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 1 s. 8-13.

[594] Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 255-260; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 488.

[595] Şâfiî, *er-Risâle,* s. 53-67. Konu *Risâle*'de "Zâhiri âm olan ve hâssı da içine alan ayetler; zâhiri âm olan ve hem umum hem de husus ifade eden ayetler, zâhiri âm olduğu halde tamamıyla hâs murad edilen ayetler, manasını siyakı açıklayan ayetler, lafzı zâhini değil bâtınını gösteren ayetler, âmm olarak inen ve onunla hâs murad edildiğini sünnetin gösterdiği ayetler" şeklinde yer alır.

yer veren Cessâs, ilk üçü için sadece örnek vermekle yetinirken âmm lafızla hâss kastedilmesi şeklindeki dördüncüsünü ayrıntılı biçimde işler.[596] İlk iki hitap türü hem âmmın hem hâssın kendi kendi vaz'larında kullanımını ifade ettiğinden, tezde bu örneklere yer vermeksizin üçüncü ve dördüncü unsurlar üzerinde durulacaktır. Hâs lafızla umumun kastedilmesi şeklindeki hitaplar konusunda ele alınması gereken iki örnek Zümer 39/65 ve Talak 65/1'dir. Cessâs'ın yaklaşımına göre içerisinde Hz. Peygamber'e hitap bulunan ve bu cihetle hâs olan bu iki ayetin kapsamı umumîdir. Müfessir, hitabı Hz. Peygambere yönelik bu iki ayet arasında ayrım gözetmeksizin her ikisinin de umum bildirdiğinden yana tavır sergiler.[597] Ancak Gazâlî gibi isimler bu noktada bazı ayrımların gözetilmesinden yanadır. Buna göre Zümer suresinde yer alan "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" hitabının muhatabı Hz. Peygamberdir ve ayetin lafzının hükmü hâstır. Rasûl-i ekrem dışındakilerin hitaba ortak olması başka bir delilledir. Talak suresindeki "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" ayetinde ise durum farklıdır. Burada hitap geneldir, Hz. Peygamber'in zikredilmesi teşrif amaçlıdır. Dolayısıyla burada Râsûl-i ekreme yönelik hususi hitabın umum bildirmesi söz konusu değildir.[598] Her iki yaklaşım biçiminde de ayetin anlaşılması noktasında sonuç aynıdır. Neticeyi etkilemeyen bu farklılığın metodolojik bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür.

Dördüncü ve son hitap türü âmm lafızla hususun murad edildiği hitaplardır. Cessâs hitabın bu türü üzerinde hassaten durur ve meseleyi oldukça derinlikli tetkik eder. Müfessirin bu hususta üzerinde durduğu temel noktalardan biri âmm lafızla husus kastının mecaz yoluyla olduğudur.[599] Diğer bir nokta ise buna imkân tanıyacak delaletin gerekliliğidir.[600] Cessâs'ın bu vurgusuna göre âmm lafzın hakikati umumdur ve lafza mukterin bir gösterge olmaksızın âmmın hususa delaletinden söz edilemez. Hususa dair bir delil olmadığı takdirde âmm lafzın umumuyla amel etmek vaz'a ve dilin aslına uygun olandır, nitekim selef de bu yolu izlemiştir.[601] Müfessir mecaz yoluyla elde edilen bu imkanı, haber lafzıyla emir ve emir siygasıyla da vaid ifade etmek gibi durumlarla özdeşleştirir.[602] Her üç durumda da dilin

[596] Müellif üçüncüsünü "umumun lafız olmaksızın hükümlerde kullanımı" olarak açıkladığından söz eder (Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 136).
[597] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 136-137.
[598] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 277-289.
[599] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 103, 120, 137.
[600] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 116.
[601] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 103-104.
[602] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 120.

vüsatinden istifade edildiği açıktır. Yaptığı açıklamalardan hareketle Cessâs'ın âmm lafızla hususun kastedilmesini imkân dahilinde gördüğü söylenebilir. Onun sergilediği bu duruş erbâb-ı umum olmasıyla ilişkilidir. Ancak bizzat kendisinin ifade ettiği üzere umum erbabı arasında bu hususta ittifak sağlanmış değildir; bu grup içerisinde âmm lafızla hâssın kastını mümkün görmeyenler de vardır.[603]

Âmm lafızla hâsın muradını mümkün kılan olgulara yöneltilen bu bakışın ardından, konunun örnekleri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu konuda öncelikle Âl-i İmrân 3/173'ten söz etmek mümkündür. Cessâs, bu ayeti hem usulde hem tefsirde kendisiyle husus kasteddilen âmm lafız çerçevesinde ele alır.[604] Müfessirin *Ahkâm'*da yaptığı açıklamalar "الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" ayetinde incelemeye konu olan lafzın *en-nâs* (insanlar) olduğuna işaret eder. Âmm mahreciyle metinde yer alan kelime, burada husus için kullanılmıştır. Sebeb-i nüzul rivayetlerinden de anlaşıldığı üzere ayette belli bir ya da bir grup insandan söz edilmektedir.[605] Taberî, ayeti tefsir ederken âmm lafızla husus murad edilmesinden söz etmeksizin ilk nâs (insanlar) kelimesi ile kastedilenin Ebû Süfyan; ikincisiyle kastedilenin ise Ebu Süfyan ve beraberindeki Kureyşliler olduğunu belirtir.[606] Burada yine Taberî'nin teknik bir açıklama yapmaksızın, Cessâs'la aynı olguya işaret ettiği görülür. İmam Şâfiî de ayeti *Risâle*'de aynı bağlamda zikreder. Bu açıdan Âl-i İmrân 3/173 âmm lafızlar hassın kastına güzel bir örnek teşkil eder.

Taberî'nin tefsirde, kendisi ile husus kastedilmiş âmm olgusuna açıkça temas ettiği yerlere rastlamak mümkündür. Söz gelimi müfessir, Rûm 30/26'yı tefsir ederken ayetle ilgili bir anlama problemine işaretle "insanlardan ve cinlerden çokça isyan eden varken, "وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ" ayetinde nasıl göklerde ve yerde ne varsa hepsinin Allah'a boyun eğdiğinden söz edilebilir?" sorusunu gündeme getirir ve bu soruya cevap niteliğinde muhtelif anlama biçimlerinden söz eder. Müfessirin açıklamalarından hareketle, buradaki anlama probleminin âmm için vazolunmuş siygalardan biri olan "كُلٌّ" (hepsi) lafzından kaynaklandığı söylenebilir. "Göklerde ve yerdeki mahlukâtın hepsinin Allah'a boyun eğmediği; bunlar arasında isyan edenlerin var olduğu bilindiğine göre ayetteki bu âmm lafzın (كُلٌّ) varlığı nasıl

[603] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 120, 137.
[604] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 137; *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 333.
[605] Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 333.
[606] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 6 s. 244.

anlaşılmalıdır?" sorusuna verilecek cevap; lafzın ilgili yerde vaz'ına uygun olarak umum değil, husus ifade ettiğidir. Buna göre kelam âmm mahrecinde gelmiş olsa da onunla kastedilen hususdur.[607]

Taberî'nin benzer bir yaklaşımını Bakara 2/47 üzerinden yaptığı açıklamalarda da görmek mümkündür. Müfessir, İsrailoğulları'nın alemlere üstün kılındığından haber veren " وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" ibaresinin âmm mahrecinde gelmiş hususu ifade eden bir ibare olduğuna dikkat çeker. Buna göre söz konusu üstünlük İsrailoğullarının yaşadığı zamanla sınırlı olup halihazırda geçerliliği olan genel bir durum değildir. Taberî, ayetin tevilindeki hususa yönelik bu tercihini ashâbın en hayırlı ümmet olduğuna dair merfu bir rivayetle temellendirir.[608] Zikri geçen bu üç örnek delalet ve elfaz bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamadaki işlevinin amelle mukayyet olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Zira bunlar, delalet bahislerinin hükme ulaşmanın ötesinde, Kur'ân metninin doğru anlaşılması gayesine matuf bir kullanım biçiminin de varlığına işaret eder.

Konunun bu kısmı ile ilişkilendirilebilecek bir diğer örneği müfessirin Enfâl 8/60 çerçevesinde yaptığı açıklamalarda görebilmek mümkündür. Bu örnek âmm lafızla hâssın kastedilmesinin yanında, Taberî'nin umum vurgusu, Hz. Peygamber'in tefsiri karşısında sergilenecek tutum gibi pek çok hususla ilişkili olması açısından dikkate değerdir. Müminlere savaş hazırlığında bulunmalarını telkin eden bu ayette Allah Teâlâ hazretleri, " وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ" buyurur. Söz konusu hazırlığın iki unsurundan biri olan *kuvvet* üzerinde duran Taberî, bunun silah edinmek başta olmak üzere savaş için gerekli her türlü hazırlığı ifade ettiğine dikkat çeker. Ayetle ilgili Rasûl-i Ekrem'den nakledilen "Kuvvet atmaktır." rivayetini hatırlatarak "bu rivayetle ayetten husus kastedildiği açıklanmıştır" şeklindeki bir itirazın geçerli olmayacağını ifade eden müfessir, ayetin umumluğundan hareket edilmesinin uygun olacağını belirterek bunu nakledilen sözün "atmak" (*ramy*) dışındaki bir hazırlığı nefyetmemesiyle gerekçelendirir.[609]

Enfâl 8/60 örneğinde ayetin umumunda ısrarcı olan müfessir Enam 6/82. ayetin tefsirinde aynı tavrı sergilemez. "وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" ibaresindeki zulüm kelimesi -ki nefiy siyakında gelen

[607] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 18 s. 483-485.
[608] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1 s. 629-630.
[609] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 11 s. 249.

nekre bir kelime olmak cihetiyle umum bildirir- üzerinde durur. Burada da kuvvet kelimesinde olduğu gibi ayetin genel bir ifadeyle geldiği ve yine kelimeyi tek bir şeye hasredecek bir rivayetin olduğu görülür. Rasûl-i ekremden nakledilen bu rivayete göre "buradaki şirk zulümdür." Ancak ibarenin umumundan hareketle bunu "Allah'ın yasakladığı her şey" şeklinde de anlamak mümkündür. Nitekim Taberî ayetin bu çerçevede de anlaşılabileceğine dair görüşler nakleder. Lakin müfessirin tercihi ayetin husus ifade etmesinden yanadır. Kendisi, Hz. Peygamber'den nakledilen ve "sahih" olarak nitelediği rivayeti esas alarak umum ifade eden *zulüm* kelimesinden hâs olan *şirk*in anlaşılması gerektiği kanaatini benimser.[610]

2. Sebebin Hususiliği ve Lafzın Umumiliği

Umum husus bilgisinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama etkinliği çerçevesinde tartışılan en önemli meselelerinden biri sebebin hususiliğine karşın lafzın umumiliği meselesidir. Bir tarafı ile delalet bahislerini ilgilendiren bu mesele diğer tarafıyla sebeb-i nüzul tartışmalarının bir parçası olarak tezahür eder. "Soru yahut olay şeklinde belli bir sebebe binaen nazil olan ayetin (yahut varit olan hadisin) anlaşılmasında ve uygulanmasında sebebe mi lafza mı itibar edileceği" sorusuna dayalı bu tartışmada çoğunluk lafzın umumundan yana tavır sergilemiş, literatürdeki bu tartışma "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" (itibar lafzın umumunadır sebebin hususi) şeklinde formüle eden bir ilkenin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[611]

Tefsir usulü literatüründe bu ilke daha ziyade sebeb-i nüzûl boyutuyla ele alınmıştır. Sebeb-i nüzulün teaddüd, teahhur ve umum husus şeklindeki üç problem alanının üçüncüsü olarak tezahür eden ilke[612] Zerkeşî, Süyûtî, İbn Akîle gibi pek çok isim tarafından sebeb-i nüzul başlığı

[610] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 9 s. 377.

[611] İlkenin kaideleşme süreci için bk. Ömer Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 130-159. Bu noktada, ilkenin oluşum sürecine değinen bir diğer araştırmada yer alan "Genel kabule göre ilk önce birbirinden bağımsız olarak ele alınan umum husus kavramları, daha sonra "itibar lafzın umumiliğinedir, sebebin hususiliğine değildir" şeklinde muttasıl bir kaide haline gelmiştir." (Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umûm-Husûs: Taberi Tefsiri Örneği" s. 38) şeklindeki açıklamaya dikkat çekmek gerekir. Bu ifadeler, ilk okunduğunda umum husus konularının münferit meseleler olduğu yahut bu konu çerçevesinde teşekkül eden tek kaidenin "itibar sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğinedir" ilkesi olduğu gibi izlenimler uyandırmaktadır. Sadece bu kaideye hasredilmiş bir çalışmada yer almamasına rağmen bu söylem, umum hususun çok boyutlu yapısının göz ardı edilmesine yol açabilecek niteliktedir. Zira ne umum husus kavramları ilk önce birbirinden bağımsızken bu ilke ile bir araya getirilmiştir ne de söz konusu kavramların bir arada yer aldığı tek/ilk kaide budur.

[612] Zerkeşî'nin sebeb-i nüzûl konusunu bu üç mesele çerçevesinde işlediği görülür (Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 28-35). Bu problem alanları için bk. Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 63-65.

altında ele alınmıştır.[613] Fıkıh usulünde ise konunun umum husus, tahsis ve istidlal çerçevesinde tartışıldığı görülür.[614] İlkeye dair derinlikli çalışmasında Kara, sebebin hususiliği lafzın umumiliği tartışmasının karine ile tahsis edilen âmmla ilgili olduğunu belirtir.[615] Bu noktada âmm lafza atfedilen bilgi değerinin konuyla ilişkisi dikkat çeker. Bilhassa Hanefiler, muhassısın âmm ile aynı kuvvette olmasını gerekli gördüklerinden, sebeb-i nüzulun ayete kıyasla kati bir delil sayılamayacağı gerekçesiyle, sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar ederler.[616]

Debûsî gibi pek çok Hanefî ismin sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğine itibar edeceğini sarahaten ifade ettiği görülür.[617] Tıpkı halefleri gibi Cessâs da umum konusundaki genel tutumuna uygun biçimde lafızdan yana tavır sergiler. Diğer pek çok meselenin aksine Hanefîler bu hususta cumhurdan ayrı tarafta yer almazlar. "İtibar lafzın umumiliğinedir, sebebin hususiliğine değildir" ilkesi Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî pek çok isim tarafından kabul görmüştür. Öyle ki İmam Şâfiî bu ilkenin fikir babası olarak görülmüş, *Risale*'deki umumdan yana tutumu ve *Ümm*'deki kimi açıklamaları lafzın umumiliğini sebebin hususiliğine öncelediğinin açık işaretleri olarak değerlendirilmiştir.[618] Benzer şekilde *Müstasfâ'*daki açıklamalarında Gazalî'nin ammın bir sebep üzerine nazil olmasının umum iddiasını düşürmeyeceği kanaatini paylaştığı görülür.[619] Buna mukabil mütekellimîn usulcülerden Cüveynî'nin lafzın umumiliğine karşı olduğu dikkat çeker. O, *Burhân*'da bu konuya özel bir kısım ayırarak sebebin hususiliğine karşı lafzın umumunu esas alanları eleştirir.[620]

Teze konu olan her iki müfessirin de bu çizgiden ayrılmaz. *Fusûl*'de konuya müstakil bir yer ayıran Cessâs, ilkeyi *bâb-ü hükmü'l-kelâmi'l-hâric an sebebin* başlığı altında bir sebebe mebni

[613] Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 28-35; Süyûtî, *el-İtkân*, s. İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 1 s. 298. İbn Akîle, âmm hâs çerçevesinde konuya ayrıca temas eder (İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 82). Yine Süyûtî'nin konuyla yakından ilişkili olan kelamın hususi bir hitapla nazil olması meselesine âmm hâs bölümü çerçevesinde yer verdiği görülür (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 457).
[614] Cessâs, *Fusûl,* c. 1 s. 337-247; Debûsî, *Takvîm*, s. 116. Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 271-273.
[615] Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 31.
[616] Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 83.
[617] Debûsî, *Takvîm*, s. 116.
[618] Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 131.
[619] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 264
[620] Cüveynî'nin ilgili açıklamaları için bk. Cüveynî, *el-Burhân,* c. 1 s. 372-379. Cüveynî'nin bu tutumu mezhep içerisinde bir tür çatlak ses olarak değerlendirilmiştir. Usulcülerin ilkeye metodolojik yaklaşımları hususunda kuşatıcı ve derli toplu bilgiler için bk. Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi".

olarak inen âmm olarak incelemiştir.[621] Konuyu işlerken sebep kapsamında ayetin iniş nedeninin yanı sıra suallerden de söz eden müellifin bu tavrı "kaidenin ele alınışını bir ileri basamağa taşıyan ayrım" olarak değerlendirilmiştir.[622] İlgili bölüm tetkik edildiğinde Cessâs'ın "Her söz bir sebebe bağlı olarak huruc eder lakin hüküm sebepte değil kelamdadır ve kelam sebepten genel olduğunda itibar sebebe değil sözün kendisinedir."[623] şeklinde kanaatini açıkça ortaya koyan bir ifade ile konuya girdiği görülür. O, bu yargısına karşılık sebebe itibar ederek, sözün sebepten daha genel olması durumunda dahi sebeple yetinenlerin varlığına işaret eder ve bunu hatalı bir yaklaşım olarak niteler. Buna göre sebeple yetinme ancak bunun gerekliliğini gösteren bir delil bulunması halinde mümkündür. Zira her lafzın hükmü kendisiyle kaimdir; lafzı gereğinin dışına çıkarmak ve muktezasını izale etmek için delil şarttır. Cessâs'ın bu açıklamalarında âmmın hakikati vurgusu dikkat çeker. Hükmün sebebe hasredilmesi lafzı hakikatinin dışına çıkaracağından delil olmaksızın yapılması uygun değildir.[624]

İslam dinin gerekleri içerisinde yer alan pek çok unsurun bu ilkeye mebni olduğuna dikkat çeken müellif burada hirâbe[625], zıhar[626], lian[627], kazif[628] gibi pek çok uygulamadan örnekler verir.[629] Söz gelimi Ureyneliler hakkında nazil olduğu rivayet edilen Mâide 5/33'ün hirabe haddine dayanak teşkil etmesi ayetin lafzının umumuna itibarladır. Aynı hususa tefsirde de değinen müfessir, ayetin mürtetlere hâs olduğu görüşünü reddeder. Bu doğrultuda öncelikle sebeb-i nüzul rivayetlerinin lafızları üzerinde durarak aktarılan olayların ayetin nüzul sebebi olamayacağından söz eder ve böyle olsa dahi bunun, ayetin hükmünü mürtet Ureynelilerle sınırlı tutmayı gerektirmeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre ayetin nüzul sebebinin hükmü yoktur. Sebebe hasri gerektiren bir delil olmadığında, ayetin lafzının ifade ettiği genel manaya göre hüküm vermek gerekir. Özetle ayetin hükmü ile Ureynelilerin kastedilmemiştir. Ayet, muharebe suçunu işleyen herkesi kapsar, mürtetlerle sınırlı kalmamaktadır.[630]

---

[621] Cessâs, *el-Fusûl*, s. 337-347.
[622] Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi", s. 143.
[623] Cessâs, *el-Fusûl*, s. 337-338.
[624] Cessâs, *el-Fusûl*, s. 338-340.
[625] Mâide 5/33.
[626] Mücâdile /2.
[627] Nûr 24/6-9.
[628] Nûr 24/11-20.
[629] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 340-342.
[630] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* s. 4 s. 53.

Cessâs, *Fusûl*'de ayrıca sebebin hitabın içinde zikredilmesi halinde de durumun değişmeyeceğini belirtir.[631] Bunun bir örneği olarak da Tevbe 9/103. ayetin zekâtın alınması noktasında umum ifade edişine temas eder.[632] *Ahkâm*'daki açıklamalar, "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم" emrinin Tebük savaşına katılmayanlarla ilgili olduğuna, lafızdaki zamirlerin de bunu gösterdiğine dikkat çeker. Buna göre ayetin öncesinde cihattan geri duranlar açıkça kınanmış, ardından bu kimselerin mallarından kendilerini arındıracak sadakalar alınması emredilmiştir. Müfessir, Tevbe 9/103'teki üçüncü çoğul zamirlerinin Tebük savaşına katılmayan bu kişileri ifade ettiğini ancak ayetin hükmünün tüm müminleri içerir nitelikte olduğunu ifade eder. Buna göre ayetteki "onların mallarından" kasıt, "müminlerin mallarıdır" ve kendilerini arındıracak zekâtı vermekle yükümlü olanlar tüm müminlerdir. Cessâs burada, Allah ve Rasulü tarafından konan birçok hükmün belirli bir şahıs hakkında nazil ve varit olduğuna dikkat çekerek ayetin kapsayıcı biçimde anlaşılması gerektiğini vurgular ve husus için bir delile ihtiyaç duyulacağını ekler.[633]

Ahkâmü'l-Kur'ân'da lafız-sebeb-umum ilişkisi açısından dikkat çekici başka bir açıklama biçimine daha rastlanır. Cessâs, tefsirde sadece sebebin belli olduğu durumlarda hükmün lafza itibarla umum bildireceğinden söz etmekle kalmaz. Bunun yanı sıra birden fazla sebeb-i nüzul rivayetinin bulunduğu durumlarda, sebebin tespiti noktasında rivayet tercihinde bulunurken de umum görüşünü işletir. Bu tavrın bir örneğini Bakara 2/284 çerçevesinde yapılan açıklamalarda görmek mümkündür. İnsanın içinde gizlediği yahut açığa vurduğu şeylerden hesaba çekileceğinden haber veren bu ayette gizlemeye konu olanın ne olduğu üzerinde duran müfessir iki görüş aktarır: 1. Bu ayet şehadetin gizlenmesi hakkında nazil olmuştur. 2. Şehadetin ve başka şeylerin gizlenmesi hakkında nazil olmuştur. Umum ifade ettiği ve başlı başına bir anlamı olduğu gerekçesi birinci görüşü tercihe şayan gören Cessâs, "لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ" şeklindeki bu ayetin şehadeti ve şehadetin dışında kalbin kesp ettiği sair şeyleri de kapsadığını belirtir.[634] Görüldüğü üzere müfessir ayeti husus alanına hasreden bir rivayet bulunmasına rağmen, lafzın umumiliğinden hareket ederek ikinci rivayeti dikkate değer bulmuştur.

---

631 Cesssâ, *el-Fusûl,* c. 1 s. 342.

632 Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 343.

633 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* s. 4 s. 355.

634 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* s. 2 s. 276. Bu örnek, umum husus bahsinin sadece amelî-fıkhî ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında işlev sahibi olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Cessâs'taki bu açık tutumu Taberî'nin tefsirinde de görmek mümkündür. Hitabın umum ve zahirini öncelemek Taberî'nin tefsirinin en temel vasfı olduğundan bu tartışmada da müfessir, sebebin hususiliğinden değil lafzın umumiliğinden yana tavır sergiler. Bu durum, ilkenin "Taberî için en önemli tercih dayanaklarından biri" olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.[635] İlk teorik temelleri İmam Şâfiî'nin eserlerinde görülen bu ilke[636] Taberî'nin tefsirinde etkin biçimde uygulanmıştır. İlkenin *Câmi'u'l-beyân*'daki yansımasına dikkat çeken Öztürk, bu durumu şöyle ifade eder: "Taberî Kur'ân'daki hitapları temelde zahir ve umum üzere yorumlama eğilimiyle "el-ibretü bi umûmi'l-lafz" şeklindeki fıkıh usûlü kuralının tefsir literatüründeki ilk ve en olgun örneklerini veren bir müfessir olarak görülebilir."[637] Bu söylenenlerden hareketle ilkenin ilk teorisyeninin İmam Şâfiî, ilk uygulayıcısının da Taberî olduğu söylenebilir.

Taberî'nin tefsirde bu ilkeyi işlettiği en önemli yerden biri ifk hadisesi kapsamında zikredilen Nûr 24/23. ayettir. Müfessir, bu ayet grubunun tamamı gibi "إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" ayetinin de Hz. Aişe'ye atılan iftira ile ilgili oluşuna temas ederek ayetin kimleri kapsadığına dair görüşleri sıralar. Buna göre: 1. Ayet Hz. Aişe hakkında inmiş olduğundan ona hastır, Peygamberin diğer eşleri dahi bunun dışındadır. 2. Ayet sadece Peygamber hanımlarını kapsar. 3. Ayet Hz. Aişe'nin durumu hakkında inmiş olmakla beraber bununla söz konusu muhsanlık, iffetlilik ve müminlik vasfını taşıyan herkes kastedilmiştir. 4. Ayet Hz. Peygamber'in eşleri hakkında inmiştir ancak surenin başındaki celde cezası ayetiyle tevbenin kabul edileceği bildirilmiştir.[638] Taberî bu görüşleri zikrettikten sonra, tercihini üçüncü maddeden yana kullanır. Umum ifade eden bir ayeti sebebin hususiliğine hasretmeyen bu görüş, Taberî'nin perspektifi ile oldukça uyumludur. Müfessir birçok yerde görülen umumdan yana tavrını bu ayet çerçevesinde de sergilemiştir.

Müfessirin bu ilkeden hareket ettiği bir diğer nokta da Bakara 2/159'un tefsiridir. Allah'ın indirdiği beyyinât ve hüdayı gizleyen bir grup insanın Allah'ın lanetine düçar olacağından söz eden bu ayet-i kerimede "اِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ" şeklinde nitelenenlerin kimliği üzerinde duran Taberî, öncelikle bunların Yahudî ve Hrısitiyan din adamları olduğunu bildirir. Buna göre gizleyenler

[635] Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umûm-Husûs: Taberi Tefsiri Örneği" s. 44.
[636] Kara, "'İtibar, Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesi" s. 131.
[637] Mustafa Öztürk, "Müzakere" İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5, s. 143.
[638] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 17 s. 226-230.

Yahudî ve Hıristiyan din adamları, bilginler iken gizlemeye konu olan Hz. Muhammed'in durumudur.[639] Nüzulü itibariyle Muhammed (a.s.)'ın nübüvveti ve ona ittibanın gerekliliği bilgisini gizleyen Ehl-i kitap bilginlerinden söz eden bu ayet, her ne kadar bir grup insana hâs olarak nazil olmuşsa da Allah'ın insanlara açıklanmasını farz kıldığı şeyin bilgisini saklayan herkesi içine alır. Bu açıklamalar Taberî'nin önce nüzul vasatını tespit edip ardından ayetin hükmünün genelliğine işaret etmesi açısından dikkate değerdir.[640]

3. Daraltıcı Yorum: Tahsis

Kur'ân ve sünnetteki umum bildiren ifadelerin bir sebebe mebni olarak daraltılması[641] şeklinde ifade edilebilecek tahsis, umum husus bahsinin âmm ve hâs lafızdan sonraki üçüncü temel unsurudur. Konunun saç ayaklarından biri olarak değerlendirilebilecek bu mesele, umum husus çerçevesinde teşekkül eden mülahazaların önemli bir kısmını oluşturur. Bu çerçevede âmmı tahsis edecek delilin mahiyeti, tahsise uğramış âmm lafzın tahsisten sonraki durumu gibi pek çok konu tartışmaya açılmış; bilhassa tahsis delilinin epistemolojik değeri bağlamında haber-i vâhidle tahsis, kıyasla tahsis, icmâ ile tahsis, meşhur sünnetle tahsis gibi meseleler ele alınmıştır. Teze esas teşkil eden Taberî ve Cessâs'ın da söz konusu tartışmalardan bigâne kalmadığı görülür.

Tahsisin mahiyeti kapsamında öncelikle tanım meselesi üzerinde durmak gerekir. Kitabında konuya yer veren Edîb Sâlih, tahsisi ana hatlarıyla "Kapsamına aldığı fertlerin bir kısmını kastederek âmmın umumundan sarfedilmesidir."[642] şeklinde tanımlar. Bununla birlikte delil ve delille ilgili unsurların bulunduğu daha ayrıntılı tanımlar da yapılmıştır. Fukaha menhecinin geç dönem temsilcilerinden Abdülazîz el-Buhârî, tahsisi "Âmm lafzın müstakil-mukterin bir delil ile fertlerinin bir kısmına hasredilmesi" olarak tanımlar ve bunu *mezhebin sahih tanımı* olarak niteler.[643] Bu tanımda delil ve delilin müstakil-mukarin oluşu ön plana çıkar. Müellif bu

[639] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 2 s. 729.
[640] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 2 s. 731.
[641] Bu haliyle hukuktaki daraltıcı yorumla ilişkilendirildiğinden başlıkta tahsis için daraltıcı yorum isimlendirilmesi tercih edilmiştir. Türkçe literatürde bu isimlendirmeyi öne çıkaran Koca, ilgili çalışmasında sonuçları bakımından yorumun daraltıcı, genişletici, beyan edici, ilerletici, tahsis ve ilga edici şeklinde kısımlara ayrıldığını belirtir. Buna göre "daraltıcı yorum (interpretation restrictive) normun veya normdaki bir kavramın kapsamını daraltan yorumdur." (Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis,* s. 37).
[642] Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs,* c. 2 s. 69.
[643] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 306.

kayıtlarla istisna, sıfat, nasih gibi unsurların dışarıda bırakıldığına dikkat çeker.[644] Buna benzer bir vurguyu, daha geriye giderek, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi mütekellimîn isimlerin tanımlarında da görmek mümkündür.[645] Müelliflerin bu tutumu, delil öğesinin tahsis konusunun olmazsa olması olduğunu bir kez daha gözler önüne serer. Öyle ki tahsisin nesihle ilişkisi dahi bu noktadan ele alınmıştır.[646]

Mahiyeti çerçevesinde temas edilmesi gereken bir diğer nokta, tahsisin bir tercih enstrümanı olarak işletilmesi meselesidir. Fıkıh usulü eserlerinde tahsisin, naslar arası tearuz vehmini gidermede nasıl kullanıldığına dair birtakım açıklamalara rastlanır. Söz gelimi âmm ve hâs lafızların çelişmesi meselesine temas eden Büyük Haydar Efendi, bunun çözümü için tarîk-i muhlis olarak nitelediği şu rotayı çizer: "Tarih malum olursa hâs ya âmma mukarin veya âmmdan müterahi veyahut âmdan mukaddem olur ki suret-i ulâda hâss, âmmı tahsis; suret-i saniyede hâs, âmmı nesih ve suret-i selasede âmm, hâssı nesih etmiş olur."[647] Bu açıklamalarda görüldüğü üzere fukaha perspektifinde tahsis, birlikte nazil olmaları durumunda çelişir görünen âmm ve hâs lafız arasında işletilir. Naslar arası tearuz problemi fıkıh usulünün en önemli meselelerinden biridir.[648] Açık ve kapalı lafızlar ayrımında net bir biçimde görülen hiyerarşi meselesi ve epistemolojik değeri belirleyen katiyet zanniyyet tartışmalarının hemen hepsi tearuz bağlamında gündeme gelir. Bunun ardında fakihin normatif bakış açısının yer aldığı düşünülse dahi[649] burada, bir anlama probleminin de olduğu açıktır. Dolayısıyla bu durumu gözeten tefsire dair pek çok eserde, tahsisin işkâli giderme yolları arasında istihdam edildiği görülür.[650]

---

[644] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 1 s. 306-307.

[645] Basrî, *el-Mu'temed,* c. 1 s. 251-252.

[646] Burada tahsisin bir beyan türü olarak görüldüğü hatırlanmalıdır. Tahsisin nesihle ilişkisi beyan olmaları noktasından neşet eder. Fukaha perspektifinde yaygın kabul gören kanaat tahsisin beyân-ı tağyir; neshin beyân-ı tebdîl olmasıdır (Debsûsî, *Takvîm*, s. 221-222; Pezdevî, *Usûl*, s. 465-487).

[647] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 156.

[648] Cessâs'ın tearuz konusunu umum husus çerçevesinde ele aldığı bir kısım için bk. Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 381-325.

[649] Bu noktada Arslan'ın, fıkıh usulünün normatifliği ve tearuz olgusu üzerinden fıkıh usulüne karşı çıkışı hatırlanabilir (Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", s. 131-132).

[650] Bu doğrultuda Zerkeşî'nin cem ve tercihle ilgili izahları hatırlanabilir (Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 358-360). Yine müşkilül'l-Kur'ân üzerine yapılan akademik çalışmalarda tahsisin ayetlerdeki işkâli giderme yolları arasında yer verildiği görülür. Örneğin bk. Süleyman Pak, "Müşkilü'l-Kur'ân" (*Doktora* Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001). Hadisler özelinde yürütülmüş, benzer bir çalışma için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.

Anlama probleminin giderilmesinde kullanılan tahsisin, işlevsel hale getirilmesindeki önceliğin hangi ilme ait olduğu, tefsir ilmi açısından meselenin özgünlüğü gibi tartışmalar bir yana; Kur'ân'a yönelik anlama yorumlama faaliyetinde tahsisten bigâne kalınmadığı açıktır. Bunu araştırmaya konu olan Taberî ve Cessâs'ın tefsirlerinde bariz biçimde görmek mümkündür. Fıkhî ayetler ekseninde telif edilen *Ahkâm*'dan, sayıca ve konuca çok daha geniş bir çerçevede kaleme alınan *Câmi'u'l-beyân*, umum husus ve tahsis meselelerini en az onun kadar içerir. Taberî ve Cessâs, tefsirlerinde tahsise temas etmenin yanında güçlü bir biçimde delili vurgulamak noktasında da ortaktır. Her iki müfessir, bir delil olmadıkça tahsis cihetine gitmeyip, lafzın zahirine göre hareket edilmesinden yanadır.[651]

Fusûl'de tahsis vecihleri, umumun haber-i vâhidle tahisisi, umumun kıyasla tahsisi, tahsise uğramış âmmın hükmü, istisna ve tahsisin tek bir lafızda birleşmesi, gibi hususlar etrafında konuyu ele alan Cessâs, delile olan vurgusunu hem usulde hem tefsirde açıkça gösterir. Yine burada tahsise imkân tanıyan delilin gerekliliği yanında bu delilin epistemolojik değerine de bir hayli önem atfedildiği görülür.[652] Cessâs'ın delil vurgusunun *Ahkâmü'l-Kur'ân*'daki karşılığına örnek olarak müdayene ayeti çerçevesinde yaptığı bazı açıklamalara bakılabilir. Bakara 2/282'deki borç akitlerinde şahit bulundurulması emrini[653] ele alan Cessâs köle, çocuk, âmâ, bedevi gibi grupların şahitliğinin kabul olup olmayacağına dair tartışmaları gündeme getirir. Bu bağlamda bedevînin şehadetinin kabul edilmeyeceğine dair iddialara temas eder ve böyle bir tahsiste bulunulabilmek için delilin gerekliliğini vurgulayarak bu iddiayı reddeder. Buna göre ayetteki hitap ve "Sizden iki erkeği şahit tutun" "Rıza göstereceğiniz şahitlerden" gibi kayıtlar, şahitliğin adil olmaları halinde hür ve mümin kimseler tarafından yapılabileceğini gösterir. Bedevîyi bu kapsamın dışına çıkarıp şehadeti şehirlilere tahsis etmek, bir delile dayanmaksızın hükmü terk etmektir.[654]

Kur'ân hitabı söz konusu olduğunda âmm lafzın zahirinin dışına çıkıp tahsisinden söz edilebilmesi için gerekli olan delilin mahiyeti tartışmaya açılmıştır. Cessâs, âmm lafza atfettiği katiyet değerine binaen onu tahsis edebilecek delilin (*muhassısın*) de aynı epistemolojik

---

[651] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 4 s. 301; c. 8 s. 578; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 305; c. 2 s. 229, 231, 340; c. 3 s. 93, 106 vd.

[652] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 137-254.

[653] "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ"

[654] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 229.

değerde olmasını şart koşar. Buna göre umum üzerinde gelen bir Kur'ân lafzı yine Kur'ân, sünnet-i sâbite (mütevatir ve meşhur sünnet), icmâ ve akıl ile tahsise uğrayabilir.[655] Haber-i vâhid ve kıyas gibi zanni deliller Kur'ân lafzını tahsis edecek güce sahip değildir. Lafzın zahir ve umumunu önceleyen Taberî'de "teslimi gerektiren" nitelikte olduğu takdirde tahsise gidebileceği kanaatindedir.[656] Onun, haber-i vâhid konusunda Cessâs'a göre daha müsamahakâr bir tavır içinde olduğunu söylenebilir.

Taberî'nin fıkıhçı yönü üzerinde çalışan Desûkî, müfessirin Mâide 5/38'i tefsir ederken sergilediği tutumdan hareketle onun haber-i vahidi delil olarak gördüğünü ifade eder.[657] Taberî, ayetteki *sârik*ı (hırsız) "çeyrek dinar ve fazlasını çalan kimse" olarak belirleyen rivayetten hareketle "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" ifadesinin küçük büyük herhangi bir şeyi çalan kimse için kullanılmadığını; ayetteki el kesme hükmünün sadece çeyrek dinar ve üstünde değer taşıyan malı çalan kimseleri kapsadığını belirtir.[658] Müfessirin "الاية معنيّ بها خاص" (hâs kastedilen ayet) ifadesini kullanmış olması, burada âmmın tahsisinden çok âmm lafızla hâssın kastedilmesi durumunun söz konusu olduğuna işaret eder. Ancak bu farklılık her iki olgu

[655] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 142-146. Cessâs, tahsisin vecihleri başlığı altında meseleye beyan perspektifinden baktığı görülür. Burada ayrıca dikkat çeken Cessâs'ın akla biçtiği roldür. O, Kur'ân'ın tahsisinde hüccet teşkil etmek bakımından aklın Kur'ân ve sabit sünnetten farklı olmadığını açıkça ifade eder ve "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ" (Hac 22/1) gibi ayetleri buna örnek olarak verir. Bu örnekte akıl, lafzın umumundan delileri ve çocukları tahsis ederek ayetin kapsamı dışında çıkarmıştır. Müellif bu kısımda aklın muhassıs oluşunu tartışmaya açar ve muhalif argümanlara cevaplar üretir (Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 146-152).

[656] Desûkî, Taberî'nin Kur'ân, sünnet ve icmâ ile tahsisi mümkün gördüğünden söz eder. Bu konudaki değerlendirmeleri için bk. Desûkî, "el-Cânibu'l-Fıkhî fî Tefsîri't-Taberî", s. 89.

[657] Desûkî, "el-Cânibu'l-Fıkhî fî Tefsîri't-Taberî", s. 89. Taberî'nin umumun haber-i vahitle tahsisini mümkün gördüğüne dair doğrudan bir ifade olmasa da Akdokur'un "Haber-i vâhid nass ilişkisi sadedinde et-Taberî, Hanefîlerden farklı bir yaklaşıma sahip olarak bu tür haberleri nass çerçevesinde gördüğünü açıkça beyan etmektedir. O, "Kur'ân'dan ya da Rasûlullâh'dan (s.a.s.) nakl-i âmme veya nakl-i hâssa olarak gelen nasslar itibariyle…" diyerek nakl-i hâssa olarak da isimlendirdiği haber-i vâhidi, tıpkı Kur'ân ve mütevâtir haber gibi "nass" olarak nitelemektedir." (Akdokur, "Tehzîbü'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği", s. 130) şeklindeki açıklaması Taberî'nin haber-i vahit konusunda Cessâs'tan farklı bir tutum içerisinde olduğuna işaret eder. Ayrıca yazar, haber-i vahitle tahsis konusunda sarih bir fikir beyanında bulunmasa da Taberî'nin "haber-i vâhidle Kur'ân'ın neshine kail olabileceğini" düşündüğünü açıkça ifade etmiştir (Akdokur, "Tehzîbü'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği", s. 131).

[658] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 8 s. 409.

arasındaki ayrımın net olmayışıyla yakından ilişkilidir.[659] Her halükârda Taberî'nin bu rivayeti "teslimi gerektiren" delil niteliğinde gördüğü açıktır.[660]

Ahad haberlerin tahsiste delil niteliği taşıyıp taşımadığına dair tartışmalar, pratikteki faydasının yanı sıra Kur'ân'ın sünnetle beyanı, hadis rivayetlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeri ve önemi gibi hususlarla da ilişkilendirilebilir. Zira en nihayetinde gelen rivayete atfedilen epistemolojik değer, Kur'ân metninin rivayet karşısındaki durumu açısından belirleyici olacaktır. Rivayetin esas alınıp alınmaması Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ameliyesi sonucunda varılan noktayı da etkileyecektir. Bu nedenle ahkâm ayetleri ve fıkıh usulü perspektifi üzerinden rivayetin bilgi değerinin metni anlamadaki rolüne ışık tutması açısından haber-i vâhidle tahsis meselesi incelemeye değerdir.

*Fusûl'*de bu konuya müstakil bir yer ayıran Cessâs, beyana muhtaç olmayıp manayı açıkça ortaya koyması durumunda Kur'ân'ın ve sabit sünnetin, haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceğini açıkça ifade eder.[661] Cessâs ve haleflerinin haber-i vâhidle tahsise karşı duruşu âmm lafzın delaletinin katiliği ile yakından ilişkilidir. Bu bakış açısında göre âmmı tahsis eden delilin en az onun kadar güçlü olması beklenir. Bu da yine Kur'ân'ın kendisi, sünnet-i sâbite yahut icmâ olur. Müfessirin haber-i vahitle tahsis konusundaki mesafeli tutumunu yine Bakara 2/282. ayeti tefsir ederken bedevînin şahitliği konusunda sergilediği tutumda görebilmek mümkündür. Cessâs, bedevîyi şahitlik kapsamının dışına çıkarıp şehadeti şehirlilere tahsis etmeyi, bir delile dayanmaksızın hükmü terk etmek olarak niteler ve burada Ebû Hureyre'den bir de rivayet zikreder. Muhaliflerin bedevînin şehadetinin geçerli olmadığına dair görüşünü destekleyen bu rivayeti Kur'ân'ın zahirine itirazı mümkün kılacak türde bir rivayet olmadığı

[659] Bu durumun yol açtığı karmaşayı *Câmi'u'l-beyân*'la ilgili başka değerlendirmelerde de görmek mümkündür. Söz gelimi Kur'ân'ın tahsisi bağlamında zikredilen (Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri" s. 141). Bakara 2/221. ayetin tefsirinde müfessir oldukça açık bir biçimde âmm lafızla hâs murad edilmesinden söz eder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 3 s. 710-715). Taberî tefsirinde umum, husus, tahsis gibi kavramların kullanımındaki genişlik ve bu olguları ifade eden başka ibarelerin kullanımı söz konusu karmaşanın sebepleri arasında görülebilir. Bu durum üzerinde müstakil çalışma yapmayı gerektirir niteliktedir.

[660] Taberî'nin ayetlerin anlaşılması noktasında âhâd haberlere atfettiği değeri gösteren bazı açıklamalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 2 s. 439; c. 6 s. 503.

[661] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 155.

gerekçesi ile reddeder. O, bu rivayete mukabil ayetin zahirini destekleyen hilalin görülmesi konusunda bedevi kimselerin şehadeti gibi muhtelif rivayetleri sıralar.[662]

Fukaha perspektifi ile kaleme alınmış eserlerde haber-i vâhid konusunda karşıt görüşlerin tenkit edildiği görülür. Bu çerçevede aktarılanlar, haber-i vâhidle tahsise imkân tanıyan bu görüşün de yine âmm lafzın bilgi değeri ile yakından ilişkili olduğuna işaret eder. Şâfiîlere nispet edilen bu görüşe göre daima tahsise açık olması nedeniyle âmmın fertlerine delaleti zan ifade eder. Dolayısıyla kendi gibi zanni bir delille tahsise uğraması mümkündür. Bu kanaati benimseyenlere göre âmmın tahsise açık oluşu öylesine müsellemdir ki "tahsis olunmamış âmm yoktur" sözü darb-ı mesel haline gelmiştir.[663] Haliyle tahsise bu denli açık bir lafzın fertlerini kapsama hususunda katiliğinden bahsetmek güçtür. Dolayısıyla burada iki güçlünün tağyir ve galebesinden değil tefsirinden söz edilebilir. Bu nedenle tahsisi beyan-ı tağyir değil bir tür tefsir olarak görmek gerekir.[664] Görüldüğü üzere dayanak kabul edilen nokta varılan sonucu değiştirmektedir. Şâfiî zihinde âmmın zanniliği ön kabulken; Hanefi zihninde katiliği esastır.

Hanefîler söz konusu ihtimalin delilden neşet etmediği gerekçesi ile muhalif görüşün bu temellendirmesine karşı çıkar. Buna göre ihtimal delilden neş'et etmediği için âmmın katiyetine halel getirmeyecek niteliktedir.[665] Bununla birlikte tahsise uğramış âmm lafız ise katiliğini kaybetmiş olduğundan haber-i vahitle tahsis edilebilir. Büyük Haydar Efendi, şu ifadelerle bu duruma dikkat çeker: "İbtiday-i emirde âmmı delil-i zannî ile tahsis edemeyiz. Şu kadar ki lafz-ı âm ibtida bir delil-i kat'î ile tahsis olunduğu surette muahharan bir delil-i zannî ile de tahsis olunabilir."[666] Buna benzer şekilde Cessâs'ın konunun başında yapmış olduğu açıklamalarda lafzın beyana muhtaç olma durumunda haber-i vahide bilgi değeri atfettiği görülür.[667] Mücmel lafızdaki ihtimallilik, bir tür zannilik bildirdiğinden onu haber-i vahitle tahsise açık hale getirir. Cessâs bu konuyla ilgili olarak kur' örneğini verir. Buna göre hayız ve taharete muhtemel olan

---

662 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 229-230.

663 "مَا مِنْ عَامٍّ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ" (Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh,* s. 71). İbn Hümâm şarihlerinden talebesi İbn Emir el-Hâc, darb-ı mesel haline gelen bu ibarenin İbn Abbas'a atfedildiğini işaret eder (İbn Emir el-Hâc, et-*Takrîr ve't-tahbîr alâ tahrîri'l-kemâl b. Hümâm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999, c.1 s. 240). Bu darb-ı meselin, tefsir usulü eserlerinde karşılık bulduğu görülür (İbn Akîle, ez-Ziyâde ve'l-ihsân, c. 5, s. 88). Bu bağlamda çokça temas edilen belli başlı ayetler şunlardır: "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (Enfâl 8/75); "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ" (Âl-i İmrân 3/109).

664 Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 154-155.

665 Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 155.

666 Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 151.

667 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 155.

kur' lafzı beyana muhtaç mücmel bir lafız olduğundan "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"[668] ayetindeki genellik tahsis edilebilir. Nitekim Hz. Aişe'den nakledilen "Câriyenin iddeti iki hayızdır." rivayeti cariyeleri ayetin umumunun dışına çıkarmıştır.[669] Cessâs'ın ve haleflerinin kıyasla tahsise karşı çıkışları da aynı noktadan neşet eder. Kıyas da tıpkı haber-i vâhid gibi zan ifade ettiğinden katî olan âmm lafzı tahsis edemez.[670]

B. Umum Husus Ekseninde Tartışılan Diğer Meseleler

1. Mutlak ve Mukayyed

Fukaha menhecinin hâs lafız kapsamında ele aldığı mutlak mukayyed konusu[671] tefsir usulü literatüründe bağımsız Kur'ân ilimlerinden biri olarak yer alır.[672] Tefsir literatüründe bu bahse atfedilen önem, mutlakın mukayyede hamli ile yakından ilişkilidir. Ayetlerin anlaşılma ve yorumlanmasında istifade edilen bir yöntem olarak görülebilecek bu husus birtakım tartışmaların odağında yer alır. Konuyla ilgili tartışmaya yer vermeden önce mutlak mukayyedin delalet bahisleri arasında konumlandığı yer, tanımı, âmmla ilişkisi gibi birkaç hususa temas etmek gerekir.

Fıkıh usulü eserleri tetkik edildiğinde mutlak mukayyed konusunun işlenişinde iki yaygın tarzın benimsendiği görülür: Mutlak ve mukayyedin hâs lafzın alt birimleri olarak konumlandırılması, kavram çifti halinde münferit-müstakil konu olarak ele alınması. Bunların yanı sıra umum husus tartışmaları yahut fasit istidlal gibi konular bünyesinde de mutlak, mukayyed ve haml tartışmalarına değinilmiştir. Söz gelimi Cessâs, konuyu umumun kıyasla tahsisi çerçevesinde tartışırken[673] Serahsî, meseleye fasit istidlal kapsamında temas eder.[674] Yine Gazalî'nin umum

---

[668] Bakara 2/228.

[669] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 200. Cessâs'ın ayeti tefsir bağlamında rivayeti kullanıma dair bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 58, 64.

[670] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 211.

[671] Daha önce de işaret edildiği üzere emir nehiy ve mutlak mukayyed hâssın kısımlarından sayılmıştır. Bunları âmm kapsamında görenlerin varlığından da söz edilmiştir. Koca'nın, "Mutlak" maddesi çerçevesinde yaptığı açıklamalar, bu kanaati taşıyanların mütekellimînden olduğuna işaret eder (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 41-42; Koca, "Mutlak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. 31 s. 403). Fukaha menhecinin bu iki meseleyi hâs kapsamında zikretmiş olması, vaz'ın yanı sıra hâsa atfedilen katiyet derecesi ile ilgili olması muhtemeldir.

[672] Süyûtî, *el-İtkân,* s. 483-484; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 174.

[673] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 222-237.

[674] Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 255.

hususun sonunda istisna ve şartla birlikte takyid konusunu ele aldığı dikkat çeker.[675] Hangi vecihle ele alınırsa alınsın mutlak mukayyede dair tartışmaların umum husus bahsi etrafında şekillendiği açıktır.

Ana hatlarıyla mutlak, kendisine sıfat, şart, zaman, adet vb. bitişmeden zikredilen lafız olarak tanımlanabilir. Mukabilinde yer alan mukayyed ise bu unsurlardan herhangi biri ile kayıtlanan lafızdır.[676] İbn Akîle buna yakın biçimde mutlakı "Bir vasıfla kayıtlanmaksızın mahiyetine delalet eden [lafız]" olarak tanımlar.[677] Bu çerçevede yapılan pek çok tanımdan biri de "Şümul ve ihataya, tayin ve tahsise delalet eden bir şeyin intifasiyle cinsinde şayi olan lafza *mutlak*; böyle bir şüyudan hariç olan lafza [ise] *mukayyet* denilir." şeklindeki tanımdır.[678] Bu tanımda öne çıkan şümul ve şüyu unsurlarına dair tartışmalar, mutlakın hâs ya da âmmla ilişkili görülmesi durumunda belirleyici olmuştur. "İstiğrak ve şümule delalet etmeyip yalnızca bedelî bir şüyu özelliği taşıdığı gerekçesiyle fukaha metodu usul bilginleri mutlak lafzı hâs kapsamında değerlendirirken, mütekellimîn metodunu takip eden usulcüler ise yaygınlık (şüyu) hususiyetinin kısmen şümul ve umûm ifade etmesi dolayısıyla mutlakı, âm lafız içerisinde yahut hemen sonrasında incelemişlerdir."[679]

Kapsamlılık bakımından âmmla oldukça yakın olduğu görülen mutlakın bu lafız türü ile ilişkisine dair muhtelif mülahazalar ortaya konmuştur. *ez-Ziyâde'*de konuya temas eden İbn Akîle, mutlakın bazen âmm olabileceği gibi bazen âmm dışında bir şey olabileceğinden söz eder.[680] Buna karşın Büyük Haydar Efendi mutlak ile ammın şekil olarak birbirine benzediğini, benzerliğin zahiri olduğunu vurgular ve her ikisi arasındaki ilişkiyi şüyu ve şümul kelimeleri üzerinden temellendirir.[681] Benzer şekilde ikincil literatürdeki çalışmaların pek çoğunda âmm ve mutlak lafız arasındaki farkların maddeler halinde ele alındığı görülür. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: "Umum daha çok şahıslarla ilgili olduğu halde mutlak vasıflarla ilgilidir";[682] "mutlak lafız, her daim nekre olurken, âmm lafız nekre de marife de olabilir";

675 Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 397-401.
676 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 200.
676 İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 174.
677 İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 174.
678 Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 140.
679 Koca, "Mutlak", c. 31, s. 403.
680 İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 175.
681 Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 141-143.
682 Sadykov, "Kur'ân Tefsiri Açısından Umum-Husus Taberî Tefsiri Örneği" s. 36.

"âmm lafızdaki umum şümulî/istiğrâkî/ihâtî iken mutlak lafızdaki umûm bedelîdir; yani âmm lafız, tek bir kullanımda kelimenin sözlük anlamına uygun olan bütün fertlere delâlet ederken, mutlak lafız ancak teker teker sözlük anlamına uygun fertlerine delâlet edebilir"; "mutlak lafzın fertlerinden bir tanesinin yerine getirilmesi ile emredilen hüküm yerine getirilmiş olurken, âmm lafız ile gelen bir hükmün yerine getirilmiş olması için tüm fertlerin ifası gerekir."[683]

Şümul ve bedel ayrımına dayalı mutlak âmm benzerliği yanında hükmü gerektiren nassın sıfatla varit olması durumunda sıfatın hükme etkisi,[684] mutlakın mukayyede hamli gibi hususlar da mutlak mukayyed çerçevesinde tartışılmıştır. Bu tartışmaların Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında da açık etkisini görmek mümkündür. Tefsir usulü eserlerinde de kendisine atfedilen öneme binaen bilhassa mutlakın mukayyede hamli meselesi üzerinde durmak gerekir. Bir nasta mutlak olarak gelen lafzın, bir diğer nasta mukayyed olarak bulunması durumunda nasıl hareket edileceği sorusuna mebni bu tartışmada ana hatlarıyla iki farklı yaklaşım biçimi vardır. Bir grup mutlak ve mukayyed lafızların her birinin kendi bulundukları yere göre değerlendirilmesinden yana iken başka bir grup mutlakın mukayyede hamlinin gerekliliğinden söz eder.[685]

Mutlakın mukayyede hamli, lafızlar sadedinde fukaha-mütekellimîn ayrışmasının net olarak görüldüğü yerlerden biridir. Mutlakın mukayyede hamlini sıkı şartlara bağlayan Hanefîler bu konuya oldukça mesafeli yaklaşırlar. Buna göre hükümlerin farklı olması halinde tearuz gibi bir zorunluluk bulunmadıkça mutlak mukayyede hamledilemez. Hükmün aynı olması durumunda ise olayda birlik aranır. Aksi halde yine böyle bir ameliyeye imkân tanınmaz. Karşı tarafa göre ise hükümlerin bir olması mutlakın mukayyede hamli için yeterlidir. Haml taraftarları "nâtıkın, sâkitten evlâ olacağı" (hüküm ifade eden nassın etmeyenden daha öncelikli olduğu) ilkesinden hareket ederken Hanefîler her lafzın hüküm ifade etmede özerk oluşunu esas

[683] Yakup Kara, "Umum - Husus Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)" s. 85-86.
[684] Bu konudaki tartışmalara ışık tutan açıklamalar için bk. Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 256-258.
[685] Mehmet Cengiz konuyla ilgili çalışmasında bu hususlaki yaklaşım biçimlerini üç başlıkta toplar: "Bir kısım Hanefîler'e (Irak) göre mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. Diğer kısım Hanefîler'e (Semerkant) göre ise mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir. Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemden sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Cumhura göre ise mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Onlara göre âmm lafız, hâs ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır." (Cengiz, "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafiz Özelinde", s. 512).

alırlar.[686] Buna göre her lafzın kendi hükmü vardır ve zorunlu olmadıkça bunlardan birinin diğerine hamledilmesi, mutlakın (hamledilenin) hükmünün iptali demektir.[687]

Hanefiler mutlakın mukayyede hamlini istilzam (zorunluluk) şartına bağlamıştır ki bunu işlettikleri tek yer aynı konuda iki farklı hükmün ortaya çıkması ile oluşan çelişkidir.[688] Burada mutlakın mukayyede hamlinin naslar arası tearuzu giderme yollarından biri olarak istihdam edildiği görülür. Bu durum tefsir literatüründeki işkali giderme yollarını hatırlatır. Bu perspektifte mutlakın mukayyede hamlinin bir tür işkali giderme yolu olarak istihdam edildiği söylenebilir.[689] Hanefîler prensip olarak "nâtıkın, sâkitten evlâ olacağı" ilkesini benimsemekle birlikte istilzamın olmadığı hallerde bu ilkenin işletilemeyeceğinden yanadır. Bu bakış açısıyla onlar "burada sâkit ve nâkıtın tearuzu mu var ki tercihte bulunalım?" şeklinde bir itirazla haml taraftarlarının karşısında yer alırlar.[690]

İlgili eserler incelendiğinde mutlakın mukayyede hamlinin temelde iki mesele etrafında tartışıldığı görülür: Kefaret olarak köle azadı ve oruç.[691] Öncelikle zıhar, yanlışlıkla adam öldürme ve yemin kefaretleri olarak öngörülen köle azadı üzerinde durmak gerekir. Köle azadı (*tahrîru rakabe*) bu ilgiyle Kur'ân'da üç yerde geçmektedir. Bunlardan ilki Mücâdile 58/3'tür ki bu bağlamda mutlak lafzın örneğini teşkil eder. Diğer ikisi ise Nisâ 4/92 ve Mâide 5/89. ayetlerdir. Bu son iki ayette kölenin iman vasfıyla zikredildiği görülür. Dolayısıyla bunlar tartışmanın mukayyed tarafını oluşturur.

Zıhar kefareti olarak köle azadının emredildiği Mücâdile 58/3'te şöyle buyrulur: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ". Nisâ 4/92'de ise "وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا مُؤْمِنَةٍ" ibaresiyle yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesinin gerekliliği ifade edilmiştir.[692] Her iki ayette kefaret olarak köle azadı öngörüldüğü açıktır.

[686] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 142.
[687] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 144.
[688] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 149.
[689] Burada tearuz sorunun sadece hüküm sorunu olmadığı hatırlanmalıdır. Zira bu aynı zamanda bir anlama problemini ifade ediyor olmalıdır ki bugün müşkilü'l-Kur'ân olarak bilinen geniş bir literatürün oluşmasına yol açmıştır.
[690] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 149.
[691] Serahsî, *Usûl,* s.٥٩; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 399; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 2 s. 286; Süyûtî, *İtkân,* s. 283-284; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 175. Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 146-147 vd.
[692] Benzer şekilde Mâide 5/89'da yemin kefaret seçeneklerinden biri olarak mümin köle azadından söz edilmektedir. İbarenin benzerliğinden ötürü konu Nisâ 4/92 üzerinden ele alınacaktır.

Ancak birinci ayette mutlak olarak zikredilmişken ikinci ayete köle mümin olma vasfıyla takyid edilmiştir. Bu durumda "İlk ayet diğerinden bağımsız mı anlaşılıp uygulanmalı yoksa mutlak mukayyede mi hamledilmelidir?" sorusu gündeme gelir. Birinci durumda zıhar yapan adamın eşiyle birlikte olmadan önce herhangi bir köle azat etmesi yeterli olacakken ikinci durumda kölenin mümin olması şartı aranır. Fukaha menhecinin ana çizgisi, her ayetin özerk bir anlam alanına sahip olmasından hareketle bunların birbirine hamledilemeyeceğinden yanadır. Buna mukabil Şâfiîlerin önemli bir kısmı iki ayetin birlikte düşünülmesi gerektiğinden hareket eder.[693]

Bu hususta halefleri ile aynı doğrultuda tavır sergileyen Cessâs, doğrudan mutlak mukayyed konusuna yer vermemekle birlikte *Fusûl*'de çeşitli vesilelerle konuya temas eder. Bilhassa umumun kıyasla tahsisi başlığı altında oldukça geniş biçimde bu ayetleri tartıştığı görülür. Cessâs burada, bazı muhaliflerin katil kefaretindeki iman şartının, zıhar kaferetinde de mümin köle azadını gerektireceğini zannettiklerinden bahisle konuya girer ve bunun iki tezahüründen söz eder; bu kanaati taşıyanların bir kısmı mutlak olarak zikredilen ayetin mukayyede hamlini kelamın ve lafzın hükmü olarak görürken diğer bir kısmı lafızdan değil kıyastan hareket eder. Cessâs her iki yaklaşımı da fasit olarak niteler ve bunların fesat yönleri üzerinde durur, on kadar hususa temas ederek tez-antitez yöntemi ile muhalif görüşü irdeler.[694]

Cessâs'ın bu hususta temel argümanı bu iki ayetin tamamen ayrı manalar ifade etmesidir. Her iki ayette söz edilen kefaretler arasındaki bu farklılığın daha net anlaşılması için namaz, oruç, zekât benzetmesinden yararlanır. Buna göre bir yerde namazdan, oruçtan yahut zekâttan bahsedilmesi ile kefaretten bahsedilmesi ne denli farklı ise zıhar ve katil kefaretleri o denli faklıdır. Her biri başlı başına bir farziyeti ifade eden bu kefaretlerin birbirine hamledilmesi ancak fasit istidlal olur.[695] Tam bu noktada kefaret isminin her ikisini bir araya getiren şey olduğu şeklinde muhtemel bir itirazı gündeme getirerek buna da karşı çıkar ve şayet böyle olsa idi katildeki kefaret seçeneklerinden iki ay oruç, altmış yoksulu doyurma gibi maddelerin zıharda da kaferat olarak işletilmesi beklenirdi.[696]

[693] Serahsî, *Usûl,* s. ٥٩; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 398-400; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf,* c. 2 s. 286.
[694] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 222-237.
[695] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 223.
[696] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 224-225.

Müfessirin her iki ayete ayrı alan tanıyan bu bakış açısı ikinci önemli itiraz noktasını da şekillendirir. Buna göre iman şartı üzerinden iki kefaretten biri diğerine hamledilirse bu nesih olur. Neshi çağrıştırdığı gerekçesiyle haml ameliyesine karşı çıkan Cessâs, bunu kafir kölenin azadı konusundaki serbestinin kaldırılması olarak görür. Yine namaz, oruç, zekât benzetmesiyle konuyu açarak bunlardan birinin terkinin diğerinin edasının cevazını etkilemeyeceği gibi adam öldürme kefaretindeki iman şartı da zıharı etkilemez. Nasların özerkliğini önceleyen Cessâs, ayetler arasındaki hamlin nassta ziyade olacağını ve bunun neshe götüreceğini belirterek iki ayetin birbirine hamledilmesine karşı çıkar.[697]

*Ahkâm'*da konunun ilişkili olduğu her üç ayetin tefsirine de yer veren müfessir bu meseleyi *Fusûl'*deki kadar derinlikli incelemez. Mücâdile suresinde zıharla ilgili ayet grubunu tefsir ederken kefaret olarak azat edilmesi öngörülen kölenin mümin oluşunun şart olup olmadığına temas eder. Ona göre kafir kölenin azat edilmesi de kefareti karşılayacaktır. Ayetin Nisâ 4/92'ye hamledilmesi şeklinde bir tutum, nassta ziyade ve nesih sonucunu doğuracağından isabetli değildir.[698] Bunu bir tür nasların kıyası olarak değerlendiren Cessâs, nass olan yerde kıyasa karşıdır. Aynı ayetler çerçevesinde Nisâ 4/92'deki kefaret diyet gibi hükümlerin bilerek adam öldüren için de geçerli olduğu şeklindeki bir kanaati de gündeme getirerek aynı noktadan bu yaklaşıma da itiraz eder.[699] Taberî tefsiri tetkik edildiğinde onun bu hususta sarih beyanına rastlanmaz. Müfessir, her üç ayetin tefsirinde de mutlak mukayyed yahut haml meselelerine değinmez.

Mutlak mukayyed tartışmalarının odağında yer alan bir diğer husus yemin kefaretindeki orucun peşpeşeliği meselesidir. Allah Teâlâ hazretleri Mâide 5/89'da yeminin bozulmasıyla ortaya çıkan ihlalin yol açtığı keferate işaretle " فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" buyurur. Bu ayetle ilgili olarak "On fakiri doyurma, giydirme yahut köle azadına imkân bulamayan kimselerin tutması gereken üç günlük orucun, adam öldürme ve zıhar gibi diğer kefaretlere hamledilerek peş peşe mi tutulması gerekir?" sorusu gündeme gelir. Bu konudaki genel yargı Nisâ 4/5 ve Mücâdile 58/4'teki peşpeşelik (متتابعات)

[697] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 228-229. "Cumhur'a göre mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Âm lafız, hâs ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır." (Cengiz, "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde", s. 540-541).
[698] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 5 s. 312.
[699] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 221; *el-Fusûl,* c. 1 s. 234.

kaydının yemin kefareti için gerekli olan orucun peşpeşeliğini gerektirmeyeceği şeklindedir. İbn Akîle, bu hususta mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğine dair bir ittifakın varlığından söz eder.[700] Mâide 5/89'u tefsir eden Taberî ve Cessâs, mutlak mukayyed hususuna temas etmeksizin orucun peşpeşeliği konusuna değinir. Taberî bu üç günlük orucun peş peşe ve ayrı ayrı tutulabileceğine dair görüşlere yer verdikten sonra kefaretle yükümlü olanın bunlardan herhangi birini esas almakta muhayyer olduğunda işaret eder.[701] Taberî'nin bu serbestçi tutumu ayeti diğerlerine hamletmeksizin başlı başına anlamaktan yana olduğunu düşündürür.

Bu çerçevede, üzerinde durulan bir diğer nokta İbn Mesûd (r.a.)'dan nakledilen " فصيام ثلاثة أيام متتابعات" kıraatidir. Taberî, bu kıraati zikrederek mushaflarda yer almadığı gerekçesiyle onunla istişhad edilemeyeceğine işaret eder. Ancak ilgi çekici bir şekilde hem ayetin muhayyerlik ifade ettiğini hem İbn Mesûd kıraatine istinad edilemeyeceğini belirtmesine rağmen kendi kanaatinin orucun peş peşe tutulmasından yana olduğunu ifade eder. Müfessir, bunu bir gereklilik olarak görmese de hoş bir tavır olacağı kanaatini besler.[702] Benzer şekilde kıraat meselesine değinen Cessâs ise orucun peş peşe tutulmasından yanadır. Ayrı ayrı tutulması halinde kefaretin yerine getirilmiş olmayacağını belirterek bu kıraati, tilaveti mensûh hükmü baki ayet şeklinde değerlendirir. Onun bu konudaki dayanağı İbn Abbâs, Mücâhid, İbrahim en-Nehaî ve Katade gibi isimlerin naklidir. Cessâs burada, oruç kefareti ile ilgili diğer ayetleri gündemine almaksızın sadece rivayetlerle desteklediği şaz kıraat üzerinden söz konusu orucun peş peşe tutulması gerektiğini ifade eder.

Buna mukabil Şâfiî gelenek orucun ayrı ayrı tutulabileceğinden yanadır. Köle azadındaki tutumları göz önünde bulundurulduğunda Mâide 5/89'u, Nisâ 4/5 veya Mücâdile 58/4'e hamletmeleri beklenen ulema bir diğer kefareti daha göz önünde bulundurarak bundan geri durur. Hacla ilgili ihlallerin telafisini konu edinen Bakara 2/196. ayette Allah (c.c.) " فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" buyurarak hedye imkân bulamayanların, kefaret olarak üç artı yedi şeklinde toplam on gün oruç tutmasını emreder. Yine bir kefaret olarak tezahür eden bu orucun üç artı yedi şeklinde ayrı tutulacak olması Şâfiî ulemayı hamle mesafeli yaklaşmaya sevk etmiştir. Bu hususa temas eden Süyûtî, İtkân'da hamle başvurulması halinde hangi durumun esas alınacağı sorununa mebni olarak Mâide 5/89'un mutlak üzere bırakılması

[700] İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, c. 5 s. 176-177.
[701] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 8 s. 652-654.
[702] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 8 s. 654.

gerektiğine işaret eder. Buna göre ayette yemin kefareti olarak üç gün oruç tutan kimse bunu peş peşe yapabileceği gibi ayrı ayrı yapmakta da serbesttir.[703] Gazâlî de *Müstasfâ*'da benzer noktalara dikkat çeker.[704]

2. Emir ve Delaleti

Emir ve müteallakı olan nehiy konusu dilbilimdeki yerine uygun olarak fıkıh usulü ve tefsir usulü çalışmalarında sözün kısımları olarak tetkik edilir.[705] Cessâs konunun bu dilbilim menşeine işaretle dilcilerin kelamı taksim ederken bu kısımlardan biri olarak emre yer verdiklerinden söz eder. Buna göre sözün diğer kısımları haber, istihbar ve taleptir. [706] Bu kısımlar arasında emir ve nehiye atfedilen önem bunların helalle haramı temyiz noktasında bir fonksiyon icra etmesiyle ilişkilendirilmiştir.[707] Emir nehiy konusu tanımı, siygası, delaleti, delaletinin dışına çıkması, fevr ve terahi ifade etmesi ve tekrarı gerektirmesi gibi pek çok mesele etrafında ele alınır.[708] Özellikle geç dönem eserlerinde hüsun kubuh meselesinin de bu bağlamda tartışıldığı dikkat çeker.[709]

---

[703] Süyûtî, *el-İtkân,* s. 484.

[704] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1 s. 399.

[705] Debûsî, *Takvîm,* s. 34; Serahsî, *Usûl,* s.11; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 119; Râgıb el-İsfahânî, *Tefsire Giriş,* 57-58; Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 510; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 6 s. 38.

[706] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 79-80. Debûsî ve Gazâlî'nin bu kısımları emir, nehiy, haber, istihbar olarak sıralar (Debûsî, *Takvîm,* s. 34; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 119). Tefsir usulü eserlerinde kelamın taksimi ile ilgili üç ilâ on arasında değişen farklı tasniflerden söz edildiği dikkat çeker (Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 510, İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân,* c. 6 s. 38-39).

[707] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 41-42.

[708] Cessâs, *el-Fusûl,* c 2. Bilhassa emrin fevr ve terahi ifade etmesi; tekrarı ve devamı gerektirmesi gibi hususlarda derinlikli mülahazaların varlığı dikkat çeker (Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 20-26; Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s. 158-175). Benzer şekilde geç dönemde Hanefî usulünün özeti niteliğinde görülebilecek çalışmasında Büyük Haydar Efendi'nin bu hususlara önem atfettiği dikkat çeker. Konunun ele alınması noktasında çizilen çerçevenin dışına çıkılmaması adına, literatürdeki bu tartışmalara işaret eden bir örneğe kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Emir ve nehyin bir defaya mahsus mu olduğu, devam ve tekrar gerektirip gerektirmediğine temas eden Haydar Efendi, emrin bir defaya mahsus olduğunu; devamı gerektirmeyeceğine dikkat çektikten sonra onun aksine nehyin devamının gerekliliğine işaret eder: "Emr-i devam imtisal ve i'timarı icap etmezdi. Nehiy ise devam-ı terki icap eder. Yani bir kimseyi şâri' bir şeyden men etti mi o şeyin terki matlûp demektir." Bu bakış açısına göre nehyedilen şeyi bir defa yapmamakla gereği yerine getirilmiş olmaz. Bu yapmama halinin süreğen olması gerekir. Bunun aksi için karine yahut delil bulunması şarttır. Başka bir deyişle "intifay-ı devama delâlet eder bir delil olursa o vakit devam-ı terki mucip olur." (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 124). Müellif burada "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ" nehyini örnek gösterir. Burada namaza yaklaşmama yasağının sarhoşluk süreci ile mukayyed olduğunu; dolayısıyla bu halin gitmesi durumunda nehyin devamının gerekmeyeceğini belirtir. Sarhoşluk kaydı bu ayet özelinde nehyin devamlılığına mâni bir karine olarak tezahür eder (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 124).

[709] Bu noktada nehyedilenlerin kabih oluşu bağlamında "تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ" (Ankebût 29/45)'e yapılan atıflar hatırlanabilir. Büyük Haydar Efendi, nehyedilen fiilleri kabih oluş şekillerine göre dört grup halinde sıralar: 1. Yalan söylemek, zulmetmek gibi *li aynihi vaz'an kabîh* olanlar; 2. Hür bir kimsenin satılması gibi *li aynihi şer'an kabih* olanlar; 3. oruç tutulması yasak olan günlerde oruç tutmak gibi *ligayrihi vasfen kabih* olanlar; 4. Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak *gibi ligayrihi müceveren kabih* olanlar (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 125-130).

Tezde bu hususlardan emir nehiy tartışmalarının çoğunun temelinde yer alan emir siygası ve bu siyganın hükmü meselesi üzerinde durulacaktır. Ancak öncesinde zihin hazırlayıcı mahiyette emir kavramının tanımına değinmek yerinde olacaktır. Tam bir tanım formunda olmasa da Cessâs'ın konuya emri tanımlayarak girdiği görülür. Buna göre emir "bir kimsenin kendinden alt seviyedeki birine zorunluluğu (îcâb) kastederek "yap" (*if'al*) demesidir"[710]. Cessâs'ın bu izahında iki unsur ön plana çıkar birincisi emrin muhatabının emreden kişiden alt seviyede bulunması bir diğeri ise emrin içeriğinin bağlayıcılık ifade etmesi. Otorite ve zorunluluk olarak nitelenebilecek bu iki husus fukaha menhecinin tanımını şekillendiren unsurlar olarak tezahür eder. Bu çerçevede ortaya çıkan tanımlara örnek kabilinden Büyük Haydar Efendi'nin tanımını zikretmek yerinde olacaktır: Emir, "kendinden istiane ile ve vaz'ı mülâbesesiyle gayrıdan *cezmen* ve *isti'lâen* taleb-i fi'l edilen lâfızdır."[711]

Hanefî perspektifinde zorunluluk ve bağlayıcılığın tanımın olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak görülmesi, bu grubun emrin siygası ve delaletine dair kabulleriyle yakından ilişkilidir. Cessâs ve haleflerinin eserlerinde açıkça görüldüğü üzere emir vücûb ifade etmek üzere vazolunmuştur, hakiki anlamı da budur. Vücûb ve iltizam dışındaki kullanımlar bir tür mecazi kullanımdır ve her hakikatinin dışında kullanılan kelam gibi delili gerektirir.[712] Emirle ilgili bu tartışma Hanefî'lerin umuma dair bakış açısını hatırlatır. Hanefiler, umumun siygası konusunda siyganın umuma delalet etmek üzere vazedildiğini ve bu anlamın hakikat olduğunu vurgular. Her iki durumda da vaz ve kapsam bakımından ele alınan lafızların kullanımla ilgili tartışmalarla ne denli yakın olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Literatürdeki bu tartışma emrin siygasının farklı kullanımlarının varlığından kaynaklanır. Cessâs'ın yedi madde de sıraladığı bu kullanımlar nedb, irşâd, ibâha, takrî' ve ta'cîz, va'îd ve

[710] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 79.

[711] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 41, 42. Haydar Efendi'nin nehiy tanımı da dikkate şayandır: "Nehiy, cezm ve isti'lâen taleb-i keffe mevzû isimdir." (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 122). Burada yine istîlâ (otorite) ve cezm (zorunluluk) unsurlarına yer verilmiştir. Yine müellifin "devam-ı terki mucip kubhu muktezidir." şeklindeki açıklaması nehyin tekrar ifade edişi üzerine şekillenir.

[712] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 81-82; Debûsî, *Takvîm,* s. 36; Serahsî, *Usûl*, s. 14; Pezdevî, *Usûl,* s. 119; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 41. *Ahkâm*'da da Cessâs'ın bu hususta açık beyanına rastlamak mümkündür. Bk. *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 246-247.

tehdîd, talep ve mes'eledir.[713] Emir siygasının vücûb ifade ettiği görüşünün yanı sıra bunlardan birini yahut birkaçını ifade ettiği kanaatini taşıyanların da var olduğu görülür. Cessâs bu bağlamda ortaya çıkan temel yaklaşım biçimlerini dört maddede özetler: 1. Mutlak olarak zikredildiğinde emir, emre konu olan fiilin teşvik edilen güzel bir fiil olduğunu ifade eder, aksi için delil gerekir. 2. Nedb yahut icab sabit olana kadar ibâha ifade eder. 3. İcab, nedb ve ibâhaya muhtemeldir, lafzın hükmü delilin zikredilmesine bağlıdır.[714] 4. İcab dışında herhangi bir şey ifade ettiğine dair delil gelinceye kadar vücûb ifade eder.[715]

Bu husus, usul bilginlerinin gündemlerini bir hayli meşgul eden meselelerdendir. Cessâs başta olmak üzere pek çok ismin emrin delaleti ile ilgili kendi kanaatlerini destekleyecek argümanlar sunduğu görülür. *Fusûl* de bu eserlerden biri olarak konuyu oldukça geniş biçimde ele alır.[716] Bu açıklamalar çerçevesinde değinilmesi gereken en önemli hususlardan biri bizzat ayetlerin emrin vücûb ifade edişi çerçevesinde delil olarak istihdam edilmesidir. Bir yandan anlama ve yorumlamaya konu olan ayetler bir yandan bu doğrultuda ortaya konan ilkelere mesnet teşkil eder. Bu çerçevede çokça yaygın olarak başvurulan ayetler arasında Nûr 24/63'ten söz etmek mümkündür. Ayetteki "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ" ibaresinden hareketle Cessâs gibi vücûb yanlısı isimler bu ayetin emrin bağlayıcılığına delil teşkil ettiğini belirtir. Buna göre emre muhalefetin karşılığının bela ve azap olması emrin bağlayıcılığının en önemli delillerindendir.[717]

Söz konusu yaklaşımı benimseyen isimlerden Büyük Haydar Efendi, ayetin tehdit içeriğinden hareketle durumu şöyle izah eder: "Vaîd ve tehdid ise umur-u mubaha ve mendubede olmaz. Meselâ ıstıyad [avlanma] emr-i mubah olduğu halde bu emir ile ıstıyad edecekler tehdid olunamazlar. Zira tehdid ancak bir emr-i vacibi terkte tasavvur olunabilir. İşte bu ayet-i celileden anlaşılıyor ki emre muhalefet mucib-i mesuliyettir. Bu da ancak terk-i vacibde olur.

[713] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 80-81. Başka usul eserlerinde bu kullanımların sayı ve içerikleri ile ilgili farklı listelere yer verildiği görülür. Söz gelimi tevbih, tenbih, temenni, tahkir, ihanet, tesviye *Fusûl'*de yer almamakla birlikte sair usul eserlerinde bu bağlamda zikredilir (Serahsî, *Usûl*, s. 14; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. 3 s. 129-130; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh,* s. 45-46).

[714] Bu görüş icmal sonucunu doğuracağı için temelli reddedilmiştir. "Tevakkuf mücmel olan şeydedir emirde mücmel olan birşey yoktur." şeklinde ifade edilen bu görüşün gerisinde emrin hâs, hâssın da katî olduğu düşüncesi yer alır (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 53).

[715] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2 s. 87. Debûsî de benzer şekilde emrin hükmüne dair görüşleri vakıftan yana olanlar, ibâhadan yana olanlar, nebden yana olanlar ve vücûbdan yana olan cumhur şeklinde dört madde halinde ele alır (Debûsî, *Takvîm,* s. 36-39).

[716] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 89-102. Bedir, müellifin bu izahatını sekiz maddede özetler (Bedir, *Early Development*, s. 79-84).

[717] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 90.

Bu suretle emirlerden bilhassa maksat ancak vücûbdur."[718] Buna karşılık tevakkuftan yana olan Gazalî, bu ayetin emrin vücûbuna delil teşkil etmesine karşı çıkarak emrin vücûbuna hamlini gerektirecek bir şerî delilin olmadığından söz eder. Müellifin temel argümanı Nûr 24/63'ün nass ve âmm kabul edilmesi çerçevesinde şekillenir. Ona göre burada nass iddiası mümkün değildir; ayetteki emrin bütün emirleri kapsayacak şekilde değil sadece Allah'ın dinine girmek emri şeklinde anlaşılması gerekir.[719]

Cessâs'ın bu çerçevede ele aldığı bir diğer ayet-i kerime Ahzâb 33/36'dır. "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ اَمْراً اَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً" ayeti iki noktadan emrin vücub ifade etmesine delil teşkil eder: Muhayyerlik ve isyan. Şöyle ki; ayette görüldüğü üzere Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiğinde -ki bu emir anlamına gelir- kadın yahut erkek bir müminin tercihte bulunması mümkün değildir, kul bu hususta muhayyer bırakılmamıştır. Dolayısıyla şâri'den gelen emir bağlayıcıdır. Nitekim ayetin devamında emri terkeden kişi asi olarak nitelenmiştir. Bir kişinin isyanla tavsif olunması, zorunlulukları terki cihetiyledir. Buradan hareketle emrin vücup ifade ettiği sonucuna varılacağı açıktır.[720] Cessâs bu hususta hemen hemen aynı açıklamaları *Ahkâmü'l-Kur'ân'*da ayeti tefsir ederken de yapar.[721] Bu durum Cessâs özelinde teori pratik uyumunu göstermesi açısından da ayrıca dikkate değerdir.

Emrin vücûb ifade edişine dair kabuller ayetlerin açıklanması noktasında etkisini açıkça gösterir. Bu konu çerçevesinde temas edilecek örnekler diğer pek çoğundan farklı olarak iki müfessirin de temas ettiği ayetlerdir. Her ikisi de emrin bağlayıcılık ifade ettiğinden ve bunun dışına çıkılması için karinenin gerekliliğinden söz eden Taberî ve Cessâs,[722] aynı ayetler çerçevesinde benzer hususlara temas etmiştir. Bu nedenle, ele alınacak tefsir örnekleri her iki müfessir için de aynı ayet olarak belirlenmiştir. Bu noktada zikre değer ilk husus boşanan kadınlara müt'a verilmesi bağlamında tartışılan Bakara 2/236. ayet-i kerimedir. Ayette yer alan "وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ"[723] "emrinin delaleti, boşanan kadınlara verilecek müt'anın vücûbiyetini

[718] Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 46-47.
[719] Gazâlî, *el-Müstasfâ,* c. 3 s.
[720] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 2 s. 89-90.
[721] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 5 s. 230.
[722] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s.137; c. 2 s. 222; 246-247; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 303; c. 5, s. 78-79, 111.
[723] Benzer bir ibare Azhâb 33/49'da da yer alır. Cessâs her ikisinin de vücûb bildireceğinden yanadır.

gerektirir mi?" sorusuna mebni bu tartışmada her iki müfessir de vücûbtan yana tavır sergiler.[724] Buna göre ayetteki emir boşanan kadınlara bir miktar mal verilmesini gerektirir niteliktedir. Taberî ve Cessâs'ın ayetin ele alınışında ortak olduğu bir diğer nokta, ayetin emir değil nedb ve irşad ifade ettiği şeklindeki muhtelif görüşlere karşı çıkmalarıdır. Her ikisi de, aynı ayet grubunda yer alan "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ "[725] "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"[726] ibarelerinden hareketle müt'a emrinin nedb ve irşad ifade ettiğine dair görüşü reddeder.[727] Halbuki bu düşünce biçiminde emrin vücûb dışında bir mana ifade etmesi için gerekli görülen karine şartı, bu ibarelerle sağlanmış durumdadır. Ancak her iki müfessir de muhalif görüşün delil olarak saydığı unsurları dikkate almaz. Bu noktada delilin göreceliliği sorunu ortaya çıkar. Zira bu durum delalet ve elfaz bahislerine temessükte dayanılan nesnelliğin sorgulanabilir olduğuna işaret eder.

Bu kapsamda ele alınacak ikinci örnek de benzer bir ilgiyle tezin gündemine alınmıştır. Bakara 2/236 örneğinde aynı tarafta yer alan müfessirler, Bakara 2/282. ayette borcun yazdırılması bağlamındaki emirlerin vücûb mu nedb/irşad mı ifade ettiği şeklindeki tartışmada iki ayrı tarafta yer alır. "Allah'ın emri farz ve bağlayıcıdır; irşad yahut nedb olabilmesi için delil gerekir."[728] söylemini yineleyen Taberî, Bakara 2/282'deki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ" ibaresine göre borçlanma sözleşmelerinde borcun yazdırılması ve kâtibin yazmaktan geri durmaması şeklindeki emirlerin vücûb ifade ettiğine dikkat çeker. Ona göre ayette yer alan emrin nedb yahut irşad anlamlarına gelmesini gerektiren herhangi bir delil yoktur. Allah'tan gelen emirlerin vücûb ifade ettiği ilkesini prensip olarak benimsediği açık olan[729] Cessâs ise müdayene ayetindeki bu yazdırma (ve şahit getirme) emirlerinin nedb ifade ettiğini belirtir. Cessâs'ın yaptığı açıklamalardan, bir sonraki ayeti ibâhaya delil olarak değerlendirdiği anlaşılır. Buna göre "Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin"[730] ibaresi, müdayene ayetindeki emrin

[724] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s.137; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 303. Bu kısım Taberî'nin usul eserine atıfta bulunduğu yerlerden birisi olarak dikkat çeker.
[725] Bakara 2/236
[726] Bakara 2/241
[727] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 4 s. 303; Cessâs, *Ahkâm*, c. 2 s.137.
[728] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 5, s. 78-79, 111.
[729] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 222; 246-247.
[730] Bakara 2/283.

vücûb dışında bir delaletinin olduğuna delil teşkil eder. Haliyle borcu yazdırma (ve şahit tutma) emri ibâha çerçevesinde değerlendirilmelidir.[731]

III. KULLANIM BAKIMINDAN LAFIZLARIN TÜRLERİ

Lafızların kullanım esaslı tasnifinin alt birimlerini oluşturan bahisler hakikat, mecaz, sarih ve kinayedir. Genellikle kavram çiftleri halinde ele alınan bu hususlar, sırasıyla hakikat mecaz ve sarih kinaye olarak işlenecektir. Bu meselelerin odağında hakikat mecaz olgusunun yer alması, araştırmanın ekseninin birinci kısma kaydırılmasına neden olmuştur. Bu nedenle söz konusu lafızların kullanımı ile ilgili ana tartışmalar hakikat mecaz başlığı altında işlenecek, sarih kinaye başlığı altında kavramların tanımları ve örneklerine temas etmekle yetinilecektir. Ayrıca bu başlık altında mecazın imkânı tartışmalarına temas edilmeyecektir. Taberî ve Cessâs'ın eserlerinde Kur'ân'da mecazın varlığı kabulünden hareket edildiği açıktır. Bunun yanı sıra tez çerçevesinde temas edilen usulcülerin çoğunun kanaatinin de bu yönde olduğu bilinir.[732] Tezin temel kaynakları arasında ihtilaflı bir olgu olarak tezahür etmediği için Kur'ân'da mecazın vakiiliği tartışmalarından sarf-ı nazar edilmiştir.

A. Hakikat ve Mecaz

Hakikat mecaz olgusu, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda tefsir ve fıkıh usulü eserlerinin bigâne kalmadığı temel meselelerden biridir. Delalet ve elfaz bahisleri içerisinde hakikat mecazın, dile bakan veçhesini büyük oranda koruyan bir mesele olduğu söylenebilir. Lafızların açıklık kapalılığı, delaleti ve kapsamı altında ele alınan lafız türleri, usul perspektifinin daha net görüldüğü bir yapı arzetmektedir. Hakikat mecaz ve mütemmim cüzü olan sarih kinaye ise dil menşeini büyük ölçüde muhafaza eder. Bu bahislerin muamelatla (alım satım, nikâh akdi ve boşamada kullanılan lafızlar olarak) ilgili yönü onun ameli fıkhî boyutunu oluşturur. Bunun dışında usul eserlerinde kavramların tanımı; hakikat, mecaz, sarih ve

[731] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 205-206. Cessâs, bu konudaki fikrini İslam dünyasındaki yaygın kullanım ile de destekler. Buna göre ayetteki yazma, şahit tutma ve rehin emirlerinin nedb ifade ettiği hususunda büyük İslam merkezlerinin fakihleri arasında farklı düşünen yoktur. Söz konusu emirler, dini ve dünyevi bakımdan ihtiyatlı ve kulun yararına olan yolu gösterme anlamındadır, hiçbiri vücûb ifade etmez. Eskiden beri İslam beldelerinde alım satımlar, borçlanmalar şahitsiz yapılmaktadır ve fakihler bu tür uygulamalara itiraz etmemişlerdir. İnsanların çoğu tarafından yadırganmayan bu uygulamalar borçlanma akitlerinin yazı ile kayıt altına alınması ve şahit bulundurulmasının vacip olmadığını ispat eder (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 206).

[732] Zerkeşî Şâfiî, Mâlikî, Mu'tezilî ve Zâhirî isimlerden Kur'ân'da mecazın vakiiliğine karşı olanların küçük bir listesini verir (Zerkeşî, *Burhân,* c. 474-575).

kinayenin hükümleri; mecazın yönleri; hakikat ve mecazın aynı anda kullanılıp kullanılamayacağı gibi hususlara temas edilmiştir. Konu, muamelata bakan yönü dışarda bırakılarak ana hatlarıyla usulcülerin çizdiği çerçevede ele alınacak, ardından ilgili ayetlere temas edilecektir.

Konunun ayrıntısına geçmeden önce taksimin bu son başlığı altında ele alınacak bahislerin diğerleri ile ilgisine temas etmek yerinde olacaktır. Tez metni boyunca tek tek işaret edilmiş olmakla birlikte toplu olarak bakıldığında hakikat mecaz bahsinin şu noktalarda diğer bahislerle ilişkili olduğu görülür: 1. Dildeki hakikat mecaz olgusu, lafzın açıklık ve kapalılık durumunu etkiler; sözün hakikatinin dışında kullanılması işkale ve icmale yol açan sebeplerden birisidir. 2. Mecazi kullanımın olduğu yerde tevil ihtimali ortaya çıkar. İhtimal de açıklık kapalılık hiyerarşisinin önemli bir kriteri olduğundan, lafzın ihtimal bildirip bildirmemesi açıklık derecelerinin belirlenmesinde etkilidir. 3. İştirak olgusu (müşterek lafız) lafzın vaz‘ından kaynaklanır. Lafızların birden fazla anlama gelmesi, vaz‘a bağlı olabileceği gibi mecaz ve istiare yoluyla ulaşılan nakilden (anlam aktarmasından) kaynaklanan birçok anlamlılık da olabilir. 4. Umumun siygası ve hükmü tartışmaları hakikat mecaz olgusu ile yakından ilişkilidir. Âmm lafzın hakikati, umum ifade etmek olduğundan, umumun dışına çıkılması için delil gerekir. Âmm lafızla hâssın kastedilmesi bir tür mecazdır. 5. Tahsise uğrayan âmmın geri kalan fertleri için hakikat mi yoksa mecaz mı ifade ettiği tartışılmıştır. 6. Emir siygasının hakikati vücup ifade etmesidir, ibâha, nedb gibi diğer kullanımlar mecazidir.

Bu maddelerde görüldüğü üzere hakikat mecaz konusu diğer bahislerle pek çok noktada temas halindedir. Bu temas noktalarına dair hatırlatmanın ardından hakikat ve mecazın mahiyeti hakkında fikir vermesi açısından tanımlarına bakmak gerekir. Kelimenin vaz‘ına göre kullanılıp kullanılmaması noktasında ortaya çıkan hakikat ve mecaz olgusu yine bu noktadan tanımlanmıştır. Söz gelimi Cessâs hakikati “dilde vazolunduğu yere (mevzi) uygun olarak kullanılan lafız” mecazı ise “hakikatinden döndürülerek (*el-ma‘dûl bihî an hakikatihi*) dilde asıl olarak vazolunduğu [anlamın] dışında kullanılan lafız” olarak tanımlar. Cessâs’ın tanımında vaz‘ ve kullanım unsurlarını açık bir şekilde görmek mümkündür. Tanımında, *‘udûl* (döndürme) kaydının bulunması mecazın, hakikat dışına çıkmak olduğunu açıkça ifade eder.[733] Cessâs’ın bu kullanım merkezli tanımına mukabil Pezdevî, kastı öne çıkararak hakikat ve

[733] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 46.

mecazı "kendisi ile vazolunduğu mana kastedilen lafız; kendisi ile vazolunduğu anlam dışında bir mananın kastedildiği lafız" şeklinde tanımlar.[734]

Cessâs'ın hakikat mecazla ilgili temel vurgularından biri tek bir halde hem hakiki hem mecazî anlamın kastedilemeyeceğidir. Müşterekin umumu ile ilgili tartışmalarda da hatırlanacağı üzere Hanefîlerin çoğunluğu müşterekin umumuna karşı olduğu gibi aynı anda bir lafızla hem hakikatin hem mecazın kastedilemeyeceği kanaatini taşır.[735] Buna mukabil Sem'ânî gibi Şâfiî isimler bir lafızla aynı anda iki hakiki anlamın, iki mecazi anlamın yahut bir hakiki bir mecazi anlamın kastedilmiş olmasını imkan dahilinde görürler.[736] Bu bakış açısının yansımalarını Zerkeşî'nin *Burhân*'ında da görmek mümkündür. Ona göre lafız bazen iki hakiki anlam arasında müşterek olduğu gibi bazen de hakikat ve mecaz anlamlar arasında ortak olabilir, bu durumda lafzın her iki anlama birden hamledilmesi mümkündür.[737]

Cessâs ve halefleri bu konudaki tavırlarını oldukça net biçimde ortaya koyarak; aynı anda tek kullanımda hakikat ve mecazın kastedilmesini imkânsız (*muhâl*) olarak nitelerler. Cessâs'ın bu hususta ki vurgusunu *Fusûl*'ün yanında *Ahkâm*'da da açıkça görmek mümkündür. Müfessir kitabın hemen başında istiaze ve besmele konularını ele alırken bu noktaya temas eder. Haber siygasının mecaz yoluyla emir için kullanılması bağlamında konuya değinen Cessâs, lafzın her ikisine de muhtemel olmasından ötürü tek bir lafızla hem haberin (ki hakikat olur) hem emrin (ki mecazdır) kastedilemeyeceğini belirtir. Bu durumu yine imtina ve istihale olarak niteler.[738] Benzer şekilde Nisâ 4/12'nin tefsirinde *veledü's-sulb* (kişinin kendi çocuğu) ve *veledü'n-neseb* (oğlunun çocuğu) ayrımlarından söz ederken bu duruma işaret eder.[739] Cessâs hakikat ve mecaz konusundaki bu tutumunu sarih ve kinayede de sürdürür. Buna göre nasıl tek bir halde hem hakikat hem mecaz kastedilemezse aynı şekilde tek bir durumda hem sarih hem kinayenin kastedilmesi imkansızdır.[740]

---

[734] Pezdevî, *Usûl,* s. 103.
[735] Cessâs, el-Fusûl, c. 1 s. 48-59, 71; Debûsî, *Takvim*, s. 120, Serahsî, *Usûl*, c. 1 s. 173; Pezdevî, *Usûl,* s. 221.
[736] Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* c. 2 s. 101.
[737] Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 4
[738] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 6. Besmelenin başında takdir edilen fiilin, emir yahut nehiy formunda olabileceğine dikkat çeken müfessir bu gizli fiilin iki türlü de düşünülebileceğine dikkat çeker. Bu durumun aynı lafızla hem emir hem haber kastedilmesi ile aynı değildir. Bu ihtimale mahal veren söz konusu lafzın gizli olmasıdır.
[739] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 14.
[740] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 48.

Cessâs'ın bir diğer vurgusu ise hakiki anlamdan mecaza yönelmek için delilin gerekliliğidir. Nitekim müfessirin âmm ve hâs lafızlar, emrin siygası gibi noktalarda açıkça dikkat çektiği bu ilkenin temelinde hakikat ve mecaz olgusu yer alır. Dolayısıyla bu bağlamda yeniden lafzın vazolunduğu hakiki mananın terk edilip mecazi manaya yönelmenin delil yoluyla olduğu vurgusu yeninden gündeme gelir. Ona göre "vaz'dan 'udûl ancak delaletle caiz olur"; karine bulunmadığı durumlarda hakikat ve sarih anlamın esas alınması mecazi ve kinai anlamdan önceliklidir.[741] Cessâs burada *kur'* ve *nikâh* kelimelerine işaret eder. Buna göre kur'un hakiki anlamı olan hayız esasken Bakara 2/228. ayette mecazi anlamı olan temizlik tercih edilemez.[742] Benzer şekilde Nisâ 4/22'de "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ" emrinde sözü edilen nikâh cinsel ilişkidir. Zira nikâh kelimesi cinsel ilişki anlamında hakikat iken akit anlamında mecazdır. Burada nikâh mutlak olarak zikredildiğinden cinsel ilişki anlamının esas alınması gerekir, başka bir delil gelinceye kadar bu böyledir.[743]

Cessâs'ın "Bir lafzın delalet olmadan mecaza hamledilmesi caiz değildir."[744] ilkesini müfessirin ayetleri anlama ve yorumlama biçimini şekillendirdiği pek çok örneğe rastlamak mümkündür. Örneğin Bakara 2/282'yi tefsir eden müfessir ayetteki "وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا" emrindeki eksiltmenin vadenin eksiltmesi olarak değerlendirilmesi halinde mecaza hamledildiğine dikkat çeker. Halbuki ayette alacağın miktarı ve kalitesinden eksiltme gibi hakiki durumlar söz konusudur. Müfessir, hakikatin olduğu yerde mecazi anlamın esas alınamayacağı ilkesine dayanarak buradaki *bahs* (eksiltmenin) vadenin eksiltilmesi olduğu görüşünü reddeder.[745]

Bunun yanı sıra müfessirin delile dayanarak mecazdan yana tavır sergilediği pek çok örneği de görmek mümkündür. Söz gelimi Bakara 2/210'u tefsir ederken müfessir " هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ

[741] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 46-48; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 201; 214.
[742] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 47-48; *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 2 s. 57-58.
[743] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 48; *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 3 s. 50-51. Nikâh lafzının Kur'ân'da geçtiği bir başka yer olan Bakara 2/230'a referansla bu kelimenin cinsel ilişki ve akit şeklinde iki vaz'ından söz edilir. Müevvel lafız bağlamında konuya temas eden Büyük Haydar Efendi, kelimeyi müşterek olarak değerlendirir ve "فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" ayetinde müevvel olarak nitelediği cinsel ilişki anlamında kullanıldığına işaret eder. Buna göre talak sayılarının tamamı ile boşanmış olan kadın başka bir erkekle birlikte olmadığı sürece eski eşi ile evlenemez. Buradaki nikâh kelimesinin akit olarak tevil edilmemiş olması, başka erkekle yapılacak evliliğin sözleşmeden ibaret olmayacağı ile ilgilidir (Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, s. 164-167).
[744] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 214. Taberî, bu ayeti tefsir ederken mecaz yahut müteşâbihliğe temas etmeksizin içinde Allah'ın emrinin gelmesi de olan dört görüş zikreder. Ancak bunlar arasında açık bir tercihte bulunmayarak ayetin "Allah (c.c.) kıyamet günü gelip yarattıkları hakkında hüküm vermesi" anlamına geldiğini ifade eder ve bunun nasıl gerçekleşeceğine dair Rasulullah'tan aktarılan bir haberi zikreder (Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 3 s. 610-612).
[745] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 2 s. 212.

اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ" ibaresinden hareketle "Allah'ın gelmesi (*ityân*)"ni açıklarken bunun müteşâbih olduğuna, bu ifadeyle hakikat tercih edilmiş olabileceği gibi mecaz ifade etmesinin de mümkün olduğuna dikkat çeker. Buna göre lafzın vaz'ının dışında kullanılacağını gösteren bir delil olduğunda yahut mana işitene karışık gelmeyecek şekilde mecaz kullanılabilir. Buna göre ayette Allah'ın gelmesi olarak ifade edilen fiziki olarak onun gelişi değil, emrinin gelmesidir.[746] Cessâs burada mecazi anlamın kastedildiği başka ayetlerden de örnek verir. " اسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا" [747] ve "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"[748] ayetleri burada zikrettiği ayetlerdendir. Müfessir bu ayetlere usulde de temas etmiş; bu kısımda kelime hazfi, kelime ziyadesi, teşbih, bir şeyi başka bir şeyle isimlendirme gibi pek çok mecaz vechine ayetlerden örnekleriyle birlikte yer vermiştir.[749]

Câmi'u'l-beyân incelendiğinde Taberî'nin pek çok hazif, teşbih, istiare gibi pek çok şekilde tezahür eden mecaz olgusuna dikkat çektiğini görmek mümkündür. Örneğin Mâide 5/89'u tefsir ederken kefaret olarak köle azadı meselesini ele alırken *rakabe* kelimesinin esas anlamının boyun olduğuna işaret eder ve Arap'ların kullanımına temas eder. Buna göre Araplar bir kimseyi esir olarak aldığında ip vb. şeyle ellerini boyunlarına bağlardı. Esirleri serbest bıraktıklarında ise ellerini çözerdi. Bu alışkanlıklarından ötürü zamanla boyun kelimesi esirler için kullanılır hale geldi.[750] Taberî, kullanımdan kaynaklı bu anlam değişimine işaret ederken mecaz kelimesini tercih etmez bunun yerine "وَبَسَطَ فِيهِ لِسَانَهُ" ifadesini kullanarak dildeki genişlik olgusuna işaret eder. Müfessirin çerçevede kullandığı bir diğer kelime ise ittisâdır. Teyemmüm ayetlerinden Nisâ 4/43'ü[751] tefsir ederken vadilerdeki çukur anlamına gelen *ğâit* kelimesinin, "tuvalet ihtiyacını giderme" anlamında kullanılır hale gelmesinden söz eder ve bunu " وَالْغَائِطُ: مَا اتَّسَعَ مِنَ الْأَوْدِيَةِ" şeklinde ifade eder.[752] Müfessirin mecaz kelimesini kullanımı "lafzın vaz'ının dışında kullanılması" şeklinde teknik bir anlamdan daha geniştir. Onun bu kullanımı Ebû Ubeyde'nin kullanımı ile özdeşleştirilmiştir.[753]

---

[746] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 397-398.

[747] Yûnus 12/82

[748] Ahzâb 33/57

[749] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 361-366.

[750] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 8 s. 646.

[751] "وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ".

[752] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 7 s. 62.

[753] Cüneyt Maral, "Taberî Tefsiri'nin Belağî Yönü (Teşbih, Kinâye ve Mecâz)", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, Cilt. 1, Sayı. 1 (2017), s. 16.

Taberî'nin mecaz olgusuna işaret edişi çoğu kez Arap dili ve Arap'ın kullanımı bağlamındadır. Özellikle kelimeleri izah ederken Arapların bu kelimeleri nasıl kullanarak vazedildiği mananın dışında bir kullanımın yaygınlık kazandığında işaret eder. Yukarıda zikri geçen *rakebe, ğâit* kelimeleri çerçevesinde yaptığı açıklamalara benzer başka örneklere de rastlamak mümkündür. Örneğin En'âm 6/65. ayeti tefsir ederken "وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ" ibaresinde yer alan fiile temas ederek, "tat almak (ذاق)"nın zamanla "birinin birini öldürmesi, ölümü tattırması" anlamında kullanılır hale geldiğine dikkat çeker. Nitekim ayetin anlaşılmasında Arapların bu kullanımının esas alınması gerekir.[754] Bunun yanı sıra Taberî'nin, iki farklı görüş arasında tercihte bulunurken mecazi anlama işaret edeni tercih ettiğini de görmek mümkündür. Hatırlanacak olursa Allah Teâlâ İsrailoğulları'nı tenkiti bağlamında onların buzağıya tapma arzularından söz ederek "وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ" buyurur. Buradaki "kalplerine buzağı içirilmesi" deyişi üzerinde duran Taberî, bunun "kalplerine buzağı sevgisi içirildi" şeklinde anlaşılabileceği gibi "buzağının altın parçacıklarının serpildiği sudan içirildi" şeklinde de anlaşılabileceğine dair görüşler zikreder. Müfessir kendi tercihini mecazi bir kullanım olan ilk görüşten yana yapar. Burada literal anlamda içmenin kastedilmiş olamayacağına dikkat çekerek, su vb. içmenin kalbe nispet edildiği bir kullanımın olmadığına dikkat çeker.[755]

B. Sarih ve Kinaye

Kullanım bakımından lafızların taksiminde yer alan diğer iki lafız sarih ve kinayedir. Fıkıh usulü eserlerinde bu bahisler daha ziyade muamelat çerçevesinde ele alınır. Alışveriş, köle azadı, nikâh ve boşanma uygulamalarında kullanılan sözlerin sonuç doğurup doğurmaması noktasında lafızların sarih yahut kinaye oluşu tartışılır. Bunun yanı sıra Kur'ân'da geçen lafızların anlam tespiti noktasında lafızların sarih ve kinayeli kullanımlarına değinilir. Bu lafız türleri ana hatlarıyla şu şekilde tanımlanır: "Sarih, kastedilenin ziyadesi ile açık bir şekilde tezahür etmesidir. Kinaye ise sarihin zıttıdır, kendisi ile kastedilen örtük biçimde ifade edilir."[756] Serahsî'nin tanımı ise nispeten daha ayrıntılıdır o sarihi, "hakikat yahut mecaz olsun manayı açıkça ifade eden lafızdır" şeklinde açıklarken, zıttını oluşturan kinayede delil gelinceye kadar kastedilenin örtük oluşundan söz eder.[757]

---

[754] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 9 s. 300.
[755] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 2 s. 263-364.
[756] Pezdevî, *Usûl,* s. 104.
[757] Serahsî, *Usûl,* c. 1 s. 187.

Fusûl tetkik edildiğinde Cessâs'ın bu iki lafzı tanımlamadığı görülür. Ancak o hakikat mecaz konusunu ele alırken sarih ve kinayeye temas eder. Burada sarih ve kinayenin tıpkı hakikat ve mecaz gibi aynı anda iki anlam birden ifade edemeyeceğine dikkat çeker ve bunu örneklendirir.[758] Buna göre Mâide 5/6. ayette geçen "لامس" fiili, elle dokunma anlamına gelir ve cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılır. Ayetin hangi anlam etrafında teşekkül ettiğinin tespiti önemlidir, tek bir ayette aynı anda hem dokunma, temas şeklindeki sarih anlamın hem cinsel ilişki şeklindeki kinayeli anlamın kastedilmiş olması mümkün değildir.[759] Cessâs bu argümanını sahabe görüşleri ile, ilginç bir şekilde, destekler. Hz. Ali, İbn Abbas (r.a.) gibi isimlerin bu fiille kastedilenin cinsel ilişki; Hz. Ömer ve İbn Mesûd gibi isimlerin ise cima olmaksızın elle dokunma anlamını tercih ettiğini belirten müfessir, her iki anlamın birlikte kastedildiğine dair bir sahabe görüşünün zikredilmemesine dikkat çeker. Ona göre bu durum aynı anda hem sarih hem kinayeli anlamın tercih edilemeyeceğinin açık göstergesidir.[760] Cessâs aynı vurguyu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da ayeti tefsir ederken de yapar.[761]

Nisâ 4/43 ve Mâide 5/6 gibi ayet-i kerimelerde zikri geçen "لامس" fiilinin anlamına dair bu ihtilaflı durum, sarih ve kinayenin anlama ve yorumlamada etkisini göstermesi açısından güzel bir örnek teşkil eder. Mâide suresinin tefsirinde cünüplük ve teyemmüm bağlamında konuya temas eden Cessâs, *Fusûl'*de zikrettiği sahabe görüşlerine burada da yer verir ve bu anlam tercihlerinin doğuracağı sonuçlara işaret eder. Müfessir, ayeti elle dokunma, tenin tene değmesi şeklinde anlayanların, karısına dokunan kimsenin abdest alması gerektiği ve cünüp kimsenin teyemmüm etmesinin caiz olmadığı görüşünde olduklarına dikkat çeker.[762] Cessâs, burada ayetin her iki manaya da muhtemel olduğundan söz ederek ayette hangisinin tercih edileceğine dair bir nassın olmadığını belirtir. Buna göre nassın olmayışı, ayetle kastedilenin tespitinin içtihat alanına kalmasına yol açmıştır.[763]

---

[758] Cessâs, *Fusûl,* c. 1 s. 48.
[759] Cessâs, *el-Fusûl,* c. 1 s. 48-49.
[760] Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1 s. 49-50.
[761] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4 s. 6.
[762] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4 s. 3-4.
[763] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 4 s. 5. Müfessir burada çeşitli rivayetlerden ve farklı kıraatlerden hareket ederek bir takım akıl yürütme faaliyeti neticesinde tercihini kelimenin kinayeli kullanımından yana yapar. Ona göre ayetle sözü edilen dokunma cinsel ilişkiden kinayedir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 4 s. 3-10).

Taberî ise bu hususu Nisâ 4/43'ün tefsiri bağlamında ele alır. "لامس" fiilinin cinsel ilişki ve cima olmaksızın dokunma anlamlarına dair muhtelif rivayetlere yer veren müfessir, evla olan görüşün sıradan bir dokunma değil, cinsel ilişki olduğuna işaret eder. Onun açıklamalarından bu hususstaki dayanağının rivayetler olduğu anlaşılır. Müfessir görüşler arasında tercihte bulunurken, anlamın kinaye yahut sarih oluşuna temas etmez. Ancak zikrettiği görüşler arasında bunun kinayeli bir kullanım olduğuna işaret eden açık ifadeler vardır.[764]

Bu doğrultuda incelemeye değer bir diğer örnek ise *mübaşeret*tir. Allah Teâlâ, Bakara 2/187'de oruç yasakları ve serbestisi bağlamında "فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ve "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" buyurmuştur. Ayette iki defa geçen ve kelime anlamı "tenin tene değmesi" olan mübaşeretten kastın ne olduğu sorusu gündeme gelir. Ayeti tefsir ederken konuya değinen Cessâs, her iki yerde de kelimenin cinsel ilişkiden kinaye olduğuna dikkat çeker.[765] Müfessirin tek bir kullanımda aynı anda hem hakikatin hem mecazın yahut hem sarihin hem kinayenin kastedilmiş olamayacağına dair vurgusu burada da dikkat çeker. Buna göre itikafta yasaklanan mübaşeret normal temas değil, sadece cinsel ilişkidir. Burada hakiki ve mecazi anlamların bir arada kastedilmiş olması mümkün değildir.[766]

Benzer şekilde ayeti tefsir ederken bu kelimeyi ele alan Taberî'ye göre Arap kelamında tenin tene değmesi anlamına gelen mübaşeret kelimesi bu ayet-i kerimede cinsel ilişkiden kinayedir.[767] Müfessir burada yine kelimenin her türlü dokunmayı ifade ettiğine ve cinsel ilişki anlamında kullanıldığına dair muhtelif görüşlere yer verir. Burada zikrettiği görüşler arasında mübaşeretin Kur'ân'da cinsel ilişki anlamında kullanıldığına dair yaygın bir kanaat olduğu görülür.[768] Tefsirlerde buna benzer şekilde aynı ayette geçen "الرَّفَثُ" kelimesinin de cinsel ilişkiden kinaye edildiğine dikkat çekilmiştir.[769] Bu örnekler, lafızların kullanımından kaynaklanan farklılıkların ayetin anlamını belirlemede ve uygulamayı şekillendirmede etkisini göstermesi açısından dikkate değerdir.

[764] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* c. 7 s. 63-74.
[765] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 282-283.
[766] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* c. 1 s. 306.
[767] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 242, 272.
[768] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 243-244.
[769] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3 s. 229; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. 1 s. 281

SONUÇ

İslam ilim geleneği içerisinde delalet ve elfaz bahisleri çerçevesinde yürütülen ilmi faaliyetin ana hedefi Kur'ân başta olmak üzere dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bu gerçekten hareketle tezde delalet ve elfaz bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımı konu edinilmiştir. Çalışma, bu bahisleri anlama ve yorumlama sürecine dahil eden ilimlerin hangileri olduğu, bu ilimler arasındaki ilişki, delalet bahislerinin hangi yönleriyle anlama ve yorumlama sürecine dahil edildiği, bu süreçte nasıl bir işlev gördüğü, ilgili bahislerin ele alınmasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların anlama ve yorumlama sürecine etkisi gibi sorular etrafında şekillenmiştir.

Bu sorular çerçevesinde üç bölümde ele alınan tezin birinci bölümünde çalışmanın teorik zeminini oluşturan meseleler ele alınmıştır. Öncelikle tezin kavramsal çerçevesinin belirginleşmesi adına, "lafız", "delalet" ve "delalet bahisleri" ile kastedilenin ne olduğu üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda öncelikle lafız, delalet ve bu ikisi ile yakından ilişkili olan mana (anlam)ın tanımına işaret edilmiş; ardından delalet ve elfaz bahislerinin anlama ve yorumlama faaliyeti ile ilişkisinin belirginleştirilmesi adına, lafzın delaletinin hüküm mü mana mı ifade ettiği sorusu üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede yapılan incelemenin sonucunda, delaletin hüküm olması durumda dahi mananın hükme ulaşmada basamak teşkil ettiği görülmüştür. Böylece lafızlar ve delaletleri konusunun, hüküm istinbatı yoluyla olsun ya da olmasın anlama ve yorumlama faaliyeti ile doğrudan ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu bölümde "delalet bahisleri" terkibinin mahiyetini ortaya koymak adına, konunun temel kaynakları olan fıkıh usulü metinlerinde bu meselenin hangi başlık altında, ne şekilde ele alındığı üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda, fıkıh usulü eserlerinde delalet bahislerinin delil ve delilden hüküm çıkarma şeklinde iki temel yaklaşımla ele alındığı görülmüştür. Bunlardan delil merkezli yaklaşımda konu, Kur'ân ve sünnetle ortak meseleler olarak değerlendirilmiş ancak Kitap delili ekseninde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra ister delil ister delilden hüküm çıkarma perspektifiyle ele alınsın, her halükârda konu ayetleri merkeze alarak işlenmiştir. Bunun tespiti tezi şekillendiren sorulardan "delalet ve elfaz bahislerini anlama ve yorumlama sürecine dahil eden ilimlerin hangi ilimler olduğu" sorusunda verilecek ilk cevabın fıkıh usulü

ilmi olduğunu göstermiştir. Ayrıca burada yapılan incelemede muhkem, müteşâbih, mücmel, mübeyyen, zahir, nas, müşterek, müevvel, âmm, hâs, mutlak, mukayyed, emir, nehiy, hakikat, mecaz, sarih, kinaye, mantuk, mefhum ve delalet yollarının "delalet bahisleri" terkibini teşkil eden temel unsurlar olduğu görülmüştür. Böylece çalışmanın çerçevesi büyük ölçüde belirginleşmiştir. Yine burada delalet bahislerini oluşturan ögelerin elfaz taksimi başlığı altında sınıflandırılması üzerinde durulmuş, bu sınıflandırmada farklı perspektiflerin ortaya çıkmasına yol açan fıkıh usulü yazımında ekoller meselesi ele alınmıştır. Yapılan incelemede delalet bahislerini en ayrıntılı ve sistematik biçimde ele alan yaklaşımın fukaha metodu olduğu ve fukaha taksiminin oldukça geniş bir kitle tarafından benimsendiği ortaya konmuştur. Bu sayede araştırmanın pratik kısmında hareket noktası olarak fukaha taksiminin tercih edilişi gerekçelendirilmiştir.

Son olarak bu ilk bölümde delalet ve elfaz bahislerini anlama ve yorumlama sürecine dahil eden fıkıh usulü ve tefsir ilimleri ele alınmıştır. Böylece ilgili bahislerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanılmasına dair teori ve uygulamanın görülebileceği bu iki ilim arasındaki ilişkiye yakından bakma imkânı elde edilmiştir. Bu doğrultuda yapılan araştırma neticesinde varılan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür: a. Her iki ilim de dilin dolayısıyla Kur'ân hitabının birer özelliği olmaları açısından delalet ve elfaz bahislerini ele alır. b. Her ikisi de dilin sağladığı nesnellik ve denetlenebilirlik zemininden yararlanabilmek adına delalet bahislerini Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecine dahil eder. c. Bu dahil sürecinde, fıkıh usulünün asıl hedefi hükme ulaşmaktır. Ancak bununla kayıtlı kalmaz. d. Delalet ve elfaz bahisleri ile ilgili teoriler fıkıh usulü marifetiyle geliştirilmiştir. e. Başlangıçta dil menşeleri itibariyle lafızlar ve delaleti üzerinde duran tefsir ve tefsir usulü eserleri, fıkıh usulünün ortaya koyduğu teorilerden azade kalmaz. f. Tefsir ve usulünün lafızlarla ilişkisi dil zeminine fıkıh usulünden daha yakındır. Delalet bahislerinin dışında garîbü'l-Kur'ân gibi daha pek çok lafız konusu tefsirin alanına dahil edilmiştir.

Tezin diğer iki bölümü delalet ve elfaz bahislerinin genel olarak nasıl ele alındığı, Cessâs ve Taberî'nin eserlerinde ne şekilde karşılık bulduğu, ilgili bahislerin anlama ve yorumlama sürecine dahil edilmesinde ekoller ve müfessirler arasındaki farkın etkisi, nesnellik ve denetlenebilirlik kaygısının karşılanıp karşılanmadığı gibi sorular çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikle açıklık-kapalılık olgusu etrafında tezahür eden lafız türleri üzerinde

durulmuş; zahir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih kavramlarına yüklenen anlamlar ve bunlara örnek olarak zikredilen ayetler üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra yer yer mütekellimîn metodu ile kıyaslamalar yapılarak fukaha taksiminin sunduğu perspektifin tefsir usulü eserlerindeki yansımasına değinilmiştir. Bu kısımda yapılan incelemede fukaha perspektifinin açık ve kapalı lafızları oldukça ayrıntılı biçimde ele aldığı görülmüştür. Mütekellimîn yönteminde zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlar, bu metotta müstakil alanlara sahiptir, her bir kavramın bir diğeri ile farkı oldukça net biçimde çizilmiştir. Yine burada tefsir usulü literatüründe bu taksimi doğrudan benimseyen eserlerin var olduğu görülmüştür. Yapılan bu genel nitelikli tetkikin en önemli sonucu tek bir ayetin farklı eserlerde başka bir lafzı temsil edebilmesidir. Bu noktada fukaha taksimini ortaya koyan ilk eserlerde mücmel olarak nitelenen "kur'" (Bakara 2/228) lafzının zamanla müşkil olarak nitelenmesi hatırlanabilir. Bir diğer önemli sonuç fıkıh usulü eserlerinin delalet bahisleri ile ilişkisinin sadece ameli-fıkhi içerikli ayetler üzerinden olmadığıdır. Bu noktada da müşkil lafızlara örnek olarak zikredilen *helû*‘ (Meâric 70/20-21) lafzı hatırlanabilir.

Açıklık-kapalılık bakımından lafızların, Taberî ve Cessâs ekseninde yürütülen incelemesinin ilki "Zahir, Nass, Müfesser" lafızlarla ilgilidir. Yapılan incelemede Taberî ve Cessâs'ın bu üç lafız türünün farklı yoğunluk ve karşılıklarla ele aldığı görülmüştür. Buna göre fukaha taksimindeki her lafız türü kendinden önceki bu metinlerde doğrudan karşılık bulmaz. Cessâs, bu kavramları daha teknik bir zeminde kullanırken Taberî dile yakın, daha geniş bir kullanım benimser. "Muhkem ve Müteşâbih" lafızlarla ilgili incelemede Âli İmran 3/7'de bu iki kavramın birlikte anılması nedeniyle her iki müfessirin de kavramlara aynı derecede önem atfettiği; ancak kavramlara farklı anlamlar yüklediği görülmüştür. Her iki müfessir Kur'ân'da muhkem ve müteşâbihin varlığını kabul etmekle birlikte, müteşâbihin bilinebilirliği noktasında farklı kanaatler taşırlar. Her ikisinin bu kavram çiftine yüklediği anlam, bunların bilinebilirliği ve müteşâbihin muhkeme arzı ile ilgili tutumları birbiriyle yakından ilişkili ve kendi içerisinde tutarlıdır. Buradaki inceleme, yine delalet ve elfaz bahislerine dair yaklaşım biçimlerinin her isim, eser ve ekol için genellenebilir olmadığını göstermiştir. Ayrıca müteşâbihin muhkeme arzı meselesi, aynı noktadan neşet eden bir ilkenin işletilmesinde farklı tutumların, farklı sonuçlar doğuracağını göstermesi açısından önemlidir.

"Mücmel ve Beyan" başlığı altında yapılan incelemede yine fukaha perspektifindeki her lafız türünün Cessâs ve Taberî'de doğrudan karşılık bulmadığı görülmüştür. Mücmel ve beyan kavramları iki tefsirde de önemli bir yere sahiptir. Ancak kullanım biçimleri oldukça farklıdır. Açıklık kapalılık olgusu çerçevesinde yürütülen bu incelemede fıkıh usulü, tefsir usulü ve tefsir eserlerinde ayetin anlaşılması ile ilgili ortak problemlere işaret eden nitelemeler yapıldığı, ancak bunların izafi olduğu görülmüştür. Bu izafiyet nitelemenin yanı sıra gerekçelendirmelerde de dikkat çeker. Açıklamayı yapan kişinin (usulcü yahut müfessir) bireysel kanaatleri, meseleye bakış açısı, mezhebi aidiyeti gibi faktörler yapılan değerlendirmeleri şekillendirir. Bütünüyle bu kısım, ayetlerde yer alan bir lafzın, zahir, nass, mücmel, müteşâbih yahut müşkil olarak nitelenmesindeki görecelilige işaret etmektedir. Benzer şekilde ikinci bölümün diğer başlığı da terimlerin kullanımındaki esnekliğe işaret eder. Bu kısımda delalet şekilleri ile ilgili farklı metotların farklı teoriler geliştirdiği; kimi delalet türlerinin (iktiza, işaret, tenbih) mantûk ve mefhum sınırları arasında gidip geldiği; kavramı kullanan yahut teoriyi geliştiren kimseye göre terime yüklenen anlamın değiştiği görülmüştür.

Üçüncü bölümde konunun yapısı gereği farklı bir yol izlenmiştir. Burada fukaha perspektifinin yaklaşımı müstakil olarak ele alınmamış; konuları oluşturan alt başlıklarda fukaha menheci, mütekellimîn menheci, tefsir usulü eserleri ve bilhassa Cessâs'ın *Fusûl*'ü ekseninde genel bir değerlendirme yapılmış, ardından varsa *Câmi'u'l-beyân* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirlerinden konunun muhtelif boyutlarını gösteren örnek açıklama biçimlerine yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde ele alınan temel meselelerin diğer bahislerle ilişkisine işaret edilmiştir. Böylece taksimatta yer alan lafızların birbiri ile ilişkisine dair bütüncül bir bakış açısı oluşması sağlanmıştır. Bu doğrultuda öncelikle "Lafızların Kapsam Bakımından Tasnifi" başlığı altında yorum tartışmalarının çekirdeği olarak görülen umum husus konusu ve bu konu etrafında teşekkül eden temel meseleler ele alınmıştır.

Konu işlenirken taksimde ufak bir değişikliğe gidilmiş, fukaha taksiminin son halinde hâs lafzın alt birimi olarak konumlanan emir nehiy ve mutlak mukayyed konuları "Umum Ekseninde Tartışılan Diğer Meseleler" başlığıyla müstakil olarak ele alınmıştır. Ayrıca taksimde kapsam bakımından lafızların alt birimi olan müşterek ve müevvel bu kısımda müstakil bir başlık olarak incelenmemiş, burada umûmü'l-müşterek konusuna bir yan başlıkla yer verilmiştir. Murad-ı ilahinin tespiti bağlamında değerlendirilebilecek bir tartışmaya işaret eden umûmü'l-müşterek

ibaresi, birden fazla anlam için vazedilmiş lafızların aynı anda iki anlamının birden kastedilmesinin imkânı için kullanılır. Konuya dair inceleme sonucunda Taberî ve Cessâs'ın bu noktada iki farklı tutum sergilediği görülmüştür. Buna göre Cessâs, tek bir halde aynı lafızla bütün anlamların kastedilemeyeceğinden yana iken Taberî, hitabın zahiri buna imkân tanıdığı sürece bunun mümkün olduğu kanaatini taşır. Burada iki müfessirin aynı olguya temas etmekle beraber, ıstılah kullanımında ortak olmadıkları görülür. Cessâs açıkça *umûmü'l-müşterek*ten söz ederken, Taberî bu ibareye yer vermez. Çoğunlukla olduğu üzere Cessâs, daha çok terimlerle hareket eder. *Fusûl*'de ortaya koyduğu teknik dili *Ahkâm*'da büyük oranda korur.

Lafızların kapsam esaslı tasnifi tezde daha çok umum husus konusu ekseninde işlenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle "Umum Husus Bahsi" başlığı ile âmm ve hâs lafızlar üzerinde durulmuştur. Bu kısımda yapılan incelemede konunun genelde hitabın özelde Kur'ân hitabının türleri bağlamında ele alındığı dikkat çekmiş, buna paralel olarak konu âmm ve hâs lafızlarla oluşan hitabın türleri ekseninde işlenmiştir. Burada zikredilen dört hitaptan "âmm lafızla hâs murad edilmesi" hem Cessâs'ın hem Taberî'nin tefsirlerinde anlamın ortaya konması noktasında işaret ettikleri hitap türleridir. Her ikisi de bunu Kur'ân açısından mümkün görmüş, tefsirde bu olguya sıkça temas etmiştir.

Burada ele alınan örnekler üzerinden varılan çeşitli sonuçlar şöyle sıralanabilir: a. Âmm lafızla hâs kastedilmesi sadece ahkâmla ilgili ayetlerde geçerli bir olgu değildir. Kıssa vb. içerikli ayetlerin anlaşılmasında buna temas edilir. b. Her iki müfessir aynı ayette aynı olguya işaret edebilir. c. Bir müfessir, âmmla hâs kastedilen ayetlerin hepsinde -böyle olduğunu varsaysa dahi- doğrudan bu duruma dikkat çeken teknik bir ifade kullanmayabilir. d. Bir müfessir, aynı özelliğe sahip iki farklı ayeti tefsirinde, aynı durumdaki farklı ayetlerden biri için âmm lafızla hâssın kastını mümkün görürken diğeri için görmeyebilir. Özellikle bu son durum delalet ve elfaz bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımında tek faktör olmadığını göstermesi açısından tezin önemli sonuçlarından biridir. Burada müfessirlerin tutarsızlığı değil, her durumda başka etkenlerin de göz önünde bulundurulması söz konusudur. Bu durum, delalet bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımında görülen izafiliğin önemli sebeplerindendir.

Umum husus bahsinin ikinci başlığında "itibar sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğinedir" ilkesi ele alınmıştır. Fıkıh usulünde naslardan hüküm çıkarma noktasında

önemli bir role sahip bu ilke tefsir ve usulü içerisinde de hayli muteberdir. Yapılan incelemede tefsirlerinde bu ilkeye temas eden Taberî ve Cessâs'ın anlamın ortaya konmasında bunu işlettiğine dair pek çok örnek görülmüştür. Her iki müfessirin temel bakış açıları itibariyle nassın umumundan yana olmaları, bu ilkeyi benimsemelerinin en önemli nedenidir. Bu durum müfessirlerin kabullerinin, delalet ve elfaz bahislerini Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecine dahil etme biçimlerini şekillendirdiğini gösterir.

Konunun son başlığında tahsis meselesi ele alınmıştır. Umum husus bahsinin âmm ve hâstan sonraki üçüncü sacayağını teşkil eden tahsis konusu her iki müfessirin de temas ettiği bir olgudur. Burada yapılan incelemede lafız türlerine atfedilen bilgi değerinin (katilik-zannilik) tahsis konusundaki tasavvurları ve bunun anlama-yorumlama sürecine dahlini etkilediği görülmüştür. Bu noktada haber-i vâhid ve kıyasın zanniliği hatırlanabilir. Araştırmanın bu başlığında, tahsis ve kendisiyle hâs kastedilen âmm lafız arasındaki farkın belirgin olmayışı, Taberî'nin konuya yaklaşımına yönelik tespiti kısmen zorlaştırmıştır. Müfessir âmm, hâs, umum husus, tahsis gibi kavramları geniş bir açıdan kullanmasının yanı sıra bu olguları başka kavramlarla (zâhir, bâtın, ihâle) da karşıladığından ikincil literatürde onun tahsise yer verişine âmm lafızla hâssın kastedildiği ayetler çerçevesinde yaptığı açıklamalar örnek olarak gösterilmiştir.

Umum husus çerçevesinde ele alınan konulardan mutlak mukayyed, istidlalde ve anlamın tespitinde önemli bir yere sahip olan "mutlakın mukayyede hamli" yöntemini ihtiva etmesi açısından, delalet bahisleri içerisinde öne çıkan bir konudur. Yapılan incelemede bu yöntemin tartışmalı olduğu ve Cessâs'ın bu tartışmada mutlakın mukayyede hamline karşı olan grupta yer aldığı görülmüştür. Yine bu kısımda Taberî'nin, Cessâs'ın bu çerçevede temas ettiği ayetleri tefsir etmekle birlikte mutlak mukayyed tartışmalarına temas etmediği tespit edilmiştir. Bu kısmın en önemli sonuçlarından biri, literatürde mutlak mukayyed üzerinden tartışıldığı görülen bir ayetin tefsirinde, bu tartışmaya yahut lafzın mutlak mukayyed oluşuna temas etmeksizin ayetin açıklanmış olduğudur. Bu da aynı olgudan kaynaklanan bir anlama probleminin o olguya işaretle giderilebileceği gibi buna hiç değinmeksizin başka bir yolla da giderilebileceğini gösterir. Bir diğer ifadeyle delalet ve elfaz bahislerinin anlama ve yorumlama sürecine dahil edilmesi, birçok açıklama biçiminden yalnızca biridir. Bu noktada yemin kefaretindeki üç günlük orucun (Mâide 5/89) peşpeşeliğine dair problem hatırlanabilir.

Emrin delaletine dair tartışmalar ve bu tartışmaların Kur'ân'ı anlama yorumlama sürecinde sahip olduğu fonksiyonu çerçevesinde yürütülen incelemede tartışmanın özünde emrin vaz'î hakikatinin ne olduğuna dair fikir ayrılığının yer aldığı görülmüştür. "Emir vücûb ifade etmek için vazolunmuştur, nedb, ibâha vb. ifade edebilmesi için delil gerekir." ortak kanaatini paylaşan Taberî ve Cessâs'ın bu ilkeyi ayetlere uygulamaları noktasında bazı hususlar dikkat çeker. Burada tefsirden örnekler çerçevesinde yapılan incelemede her iki müfessirin, bir ayetteki emir siygasının vücûb ifade ettiğine dair ortak kanaat benimsedikleri gibi bir başka ayette Cessâs'ın nedbden Taberî'nin vücûptan yana tavır sergilediği de görülmüştür. Yine burada ele alınan örneklerde müfessirlerden her birinin, emrin vücup dışında bir anlam ifade edebilmesi için delil gerekliliğini vurgulamakla birlikte, karşıt görüş sahiplerinin getirdiği delilleri kabul etmeme tavrı gösterebildiği tespit edilmiştir. Bu durum delalet bahisleri çerçevesinde teorik olarak aynı ilkenin benimsenmesinin, müfessirler yahut anlamaya konu olan ayete göre uygulamada farklı neticelere yol açabileceğini göstermiştir.

Son bölümün ikinci başlığında lafızların kullanım esaslı tasnifinin alt birimleri olan hakikat, mecaz, sarih ve kinaye ikişerli gruplar halinde ele alınmış, incelemenin ağırlık merkezini hakikat mecaz oluşturmuştur. Bu çerçevede yapılan araştırmada her iki müfessirin de hem hakikat mecaz olgusuna hem sarih kinayeye temas ederek bunları anlama ve yorumlama sürecine dahil ettiği belirlenmiştir. Tezin tamamında dikkat çeken, müfessirler arasında ıstılah kullanımına dair farklılık burada da görülür. Taberî tıpkı diğer lafız türlerinde olduğu gibi bu kavramlara geniş anlamlar yüklemiş, bu olgulara işaret eden başka ibareler kullanmıştır.

Netice itibariyle tezin tamamının, amaç ve hedefler çerçevesinde varılan sonuçlarını şöyle sıralamak mümkündür:

- Delalet ve elfaz bahisleri hem tefsir hem fıkıh usulü ilmi çerçevesinde anlama ve yorumlama sürecine dahil edilmiştir. Burada amaç dilin sağladığı nesnellik zemininden yaralanmaktır. Her iki ilim içerisinde konuya ilgi, dil kaynaklı iken zamanla fıkıh usulü bu bahislere yeni bir suret kazandırmış, tefsir usulü bu kazanımdan bigane kalmamıştır.

- Gerek konunun teorisinin yapıldığı fıkıh usulü metinlerinde gerek tefsir metinlerinde delalet bahislerinin kullanımı amelî-fıkhî içerikli ayetlerle sınırlı kalmamış; ayetler tevhit, nübüvvet, kevni düzen, kıssalar gibi oldukça geniş bir muhtevada ele alınmıştır.

Başka bir deyişle tevhit, tezkir yahut ahkâm bildirsin, her ayetin anlama ve yorumlama sürecinde delalet ve elfaz bahislerinden istifade edilebilir.

- Fukaha menhecinin elfaz taksimi ve lafız türlerine yüklediği anlam hali hazırda bu meselelere dair değerlendirmelerde hâkim konumdadır. Ancak fukaha perspektifiyle kavramlara yüklenen anlamların, geleneğin bütünü içerisinde genel geçer karşılığı bulunmaz. Bu nedenle tefsir metinleri, tefsir yahut fıkıh usulü eserleri üzerinde yapılacak değerlendirmelerde müellifin kavrama yüklediği anlamın doğru tespit edilmesi gerekir. Geriye doğru okumalarda genellikle terim sözlükleri yahut ansiklopedi maddeleri hareket noktası kabul edildiğinden, bütün içerisindeki bu farklılıkların gözetilmesi önemlidir.

- Farklı perspektifi benimseyen isimler lafızlara ve bu çerçevede ortaya konan ilkelere farklı yaklaştığından delalet ve elfaz bahislerinin anlama yorumlama sürecine dahil edilmesi farklı sonuçlar doğurur. Bu perspektif farklılığı mezhepler arası yahut yöntemler arası olabildiği gibi tamamen müellife bağlı bireysel farklılıklar da olabilir.

- Bir konuda aynı ilkeyi benimseyen müfessirler aynı ayetlerde farklı sonuçlara ulaşabilir. Yine bir müfessir, tek bir ilkeyi aynı vasıftaki bütün ayetlerin anlama yorumlama sürecine dahil etmez. Bu iki durum da lafızlar ve delaletlerinin, ayeti anlama ve yorumlama ameliyesinde göz önünde bulundurulan tek unsur olmamasından kaynaklanır. Zira lafızlar ve delaletlerinin yanı sıra rivayetler, kıraatler, siyak sibak gibi pek çok etken anlama ve yorumlama sürecine dahil olur.

- Lafızlar ve delaletlerinin anlama ve yorumlama sürecine dahil olan tek unsur olmaması, delalet ve elfaz bahislerini oluşturan kavramlara faklı anlamların yüklenmesi, müfessirin/müellifin bireysel yaklaşımı gibi durumlar delalet ve elfaz bahislerinin ayetleri anlama ve yorumlamada kullanımının genel geçer sonuçlar doğurmamasına yol açar. Bu nedenle delalet ve elfaz bahislerine temessükte dayanılan nesnellik ve denetlenebilirliğin genel geçerlik olarak düşünülmemesi gerekir. Burada göreceli de olsa bir öznellik etkindir. Ancak denetlenebilirlik faydası büyük ölçüde sağlanmıştır.

- Son olarak Taberî, Cessâs ve tefsir türleri üzerinden şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Özel bir tefsir türü niteliği taşıyan *Ahkâmü'l-Kur'ân'*da ayetlerin ele

alınmasında lafız türlerine, delalet ve elfaz çerçevesinde oluşan tartışmalara, bu tartışmaların sonuçlarına *Câmi'u'l-beyân*'dan daha fazla yer verilmiştir. Her iki müfessirin de tefsir ettiği ayetlerde Taberî'nin delalet ve elfaz bahislerine teması daha azdır. Bazen her ikisi de ayeti açıklarken aynı hususlara teknik bir dille işaret eder; bazen Taberî olguya işaret etmekle birlikte terim kullanmaz; bazen Cessâs'ın temas ettiği hususu hiç gündemine almaz. Her ikisinin de delalet ve elfaz bahislerine atfettiği önem aynı derecede güçlü olmakla birlikte *Ahkâmü'l-Kur'ân'*da Cessâs'ın tahassusu (uzmanlığı) daha barizdir. O adeta *Fusûl*'de geliştirdiği özel dili, *Ahkâm*'da kullanır. Cessâs'ın delalet ve elfaza dair kavramları teknik biçimde (terminolojik) kullanımı tefsirde oldukça belirgindir. Taberî kavramların kullanımı konusunda serbest bir tutum sergiler. Kavramlara geniş anlamlar yüklemesinin yanında aynı olguyu birden fazla kavramla ifade eder. Bu kullanım biçimi onu, teknik zeminden çok dil zeminine yakın tutar. Taberî'nin bu tutumunun arkasında birkaç neden olabilir: a. Bu durum Taberî'nin zamansal önceliğinden kaynaklanabilir. Tefsirdeki bu esneklik o dönemde, kavramların sınırlarının belirginleşmemiş, terimlerin istikrar bulmamış olmasından ileri gelebilir. b. Bu Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'a has tutumu olabilir. Başka bir deyişle müfessir, tefsiri bu teorik tartışmaların mecrası haline getirmek istemediği için bu hususlara temas etmemiş olabilir. Taberî'nin sık sık bu tür meselelerin ayrıntılarını usul kitabına havale etmiş olması bu ikincisinin oldukça güçlü bir ihtimal olduğuna işaret eder.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-Pezdevî*. 4 cilt. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1310.

Abdülcebbâr, Kâdı. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Adnan M. Zerzur (nşr.). Kahire: Darü't-türâs, ts.

Akdokur, Fatma. ""Tehzîbu'l-Âsâr" Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği (224-310h.)", *Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*. 2. Basım. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1986.

Akşit, İbrahim. "Taberî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân", *Doktora Tezi*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler) 02-06 Ekim 2002*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, ss. 285-304.

Ark, Ümmühan. "İslam Hukuk Metodolojisinde Manaya Delaletin Şekli Bakımından Lafızlar", *Yüksek Lisans Tezi.* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Arslan, Gıyasettin. "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü.* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 131-192.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Atıyye, Ali b. Mansûr Âli. "el-Mezhebu'l-Cerîrî Usûluhû ve Melâmihuhû", *Doktora Tezi*. Câmiatü ümmü'l-Kurâ, ty.

Aybakan, Bilal. "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Sayı. 18, 2000, ss. 57-77.

Aybakan, Bilal. *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. 2. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Aydın, Atik. "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri", *Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Aydın, Bünyamin. "Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-", *Doktora Tezi.* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (nşr.). Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1989.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*. Nezih Hammad (nşr.). Beyrut: Müessesetü'z-Za'b, 1973.

Baltacı, Burhan. "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği- *", Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü.* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 289-312.

Bardakoğlu, Ali. "Delâlet: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*. 2 cilt. Muhammed Hamîdullah (nşr.). Dımeşk: el-Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Fransi li'd-Dirasâti'l-'Arabiyye.

Başoğlu, Tuncay. "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları", *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Bayar, Fatih. "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi", *Doktora Tezi.* Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Bayrakçı, Nizamettin. "Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi", *Yüksek Lisans Tezi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Bedir, Mürteza. “Early Devoplepmant of Hanafi Usul al-Fıqh”, *Doktora Tezi*. University of Manchester Departmant of Middle Eastern Studies, Manchester 1999.

Bedir, Mürteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Cilt. 29, 2013, ss. 83-88.

Bekdemir, Sezayi. “Nassların Umumunun Kıyasla Tahsisi”, *Yüksek Lisans Tezi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8. Basım. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Birışık, Abdülhamit. “İbn Akîle” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Birışık, Abdülhamit. “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V: Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*. İlyas Çelebi (ed.). İstanbul: Ensar Yayınları, 2014, ss. 17-102.

Boynukalın, Ertuğrul. “Tavru mefhûmi’l-beyân inde’l-usûliyyin mine’l-İmâm eş-Şâfiî ilâ evâili’l-karni’l-hâmisi’l-hicrî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 1, Sayı. 34 (2008), ss. 203-236.

Boynukalın, Ertuğrul. *İbn Cerîr et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

Bulut, Ali. “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*”, Doktora Tezi.* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Bulut, Ali. “Türkiye’de Tefsir Usûlü/Ulûmü’l-Kur’an Tartışmaları”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 381-400.

Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. M. Çevik-K. Meral (nşr.). İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Burhan Köroğlu vd. (çev.). İstanbul: Kitabevi, 1999.

Can, Süleyman. "Mütekellimîn ve Fukahâ Metodu Arasındaki Delâlet Farklılıkları", *Yüksek Lisans Tezi*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Cebeci, Lütfullah. "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 49-78.

Cengiz, Mehmet. "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. Sayı. 2, 2020, ss. 511-546.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1966.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* 5 cilt. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (nşr.). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1412/1992.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi'l-Fusûl fi'l-usûl.* 4 cilt. Uceyl Casim Neşemi (nşr.). 2. Basım. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah*: *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye*. 6 cilt. Ahmed Abdülgafûr Attar (nşr.). 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.

Cündioğlu, Dücane. *Anlamın Buharlaşması*. 6. Basım. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Kitâbü't-ta'rîfât*. İbrahim el-Ebyârî (nşr.). Kahire: Dâru'r-reyyân li't-türâs, 1403.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûlü'l-fıkh*. 2 cilt. Abdülazîm ed-Dîb (nşr.). Doha: Câmiatu Katar, 1978.

Çalışkan, Kamil. "Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları", *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Çelebi, İlyas (ed.). *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Çelik, İmam Rabbani. "Fahreddin Er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)", *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı. 38, 2017, ss.7-43.

Çetin, Abdurrahman vd. "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32, Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Dağ, Zuhal. "İslam Hukuk Usûlünde Emir ve Nehiy Sîğalarının Zıtlarına Delaleti", *Yüksek Lisans Tezi*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Daşdemir, Ebubekir. "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Bilimname: Düşünce Platformu*. Sayı. 37, Nisan 2019, ss. 1085-1116.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Halil Muhyiddin el-Meys (nşr.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.

Demir, Bayram. "Usul-ü Fıkıh'ta amm lafzın delaleti ve tahsisi", *Yüksek Lisans Tezi*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Demirci, Mehmet. "Mana ile Hüküm Ayrımında Tefsir İlminin Yeri". *İslâmî İlimler Dergisi*. Cilt. 5, Sayı. 1, 2010, ss. 199-214.

Demirci, Mehmet. “Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 401-420.

Desûkî, Muhammed. “el-Cânibu’l-Fıkhî fî Tefsîri’t-Taberî”, *el-İmâmü’t-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât*. 2 cilt. Muhammed Tevfîk Ebû Ali, Meryem Berâ (ed.), Beyrut: Dârü’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmî, 1422/2001, ss. 66-126.

Divlekçi, Celalettin. “Mukaddime Tercümesine Dair” *Tefsîre Giriş: Mukaddimetü Tefsîri’r-Râgıb*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Duman, Zeki. “Müteşâbihât’ın Te’vili”. *Bilimname: Düşünce Platformu*. Cilt. 3, Sayı. 9, 2005, ss. 39-54.

Dumlu, Ömer. “Konulu Tefsir Metodu Bir Usûl Sayılabilir mi ve Bunun Kur’an’ı Anlamaya Katkısı”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 107-112.

Ebû Zehre, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. Abdulkadir Şener (çev.). Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.

Edîb Sâlih, Muhammed. *Tefsîrü’n-nusûs fi’l-fihi’l-İslâmî*. 2 cilt. 5. Basım. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1429/2008.

Eligül, Abdulkadir. “İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları”, *Yüksek Lisans Tezi*. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *Bahrü’l-muhît fi’t-tefsîr*. 11 cilt. Sıdkı Muhammed Cemîl (nşr.). Beyrût: Dârü’l-fikr, 1432/2010.

Ercan, Bilal. “Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar”, *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Erdem, Mehmet ve Tahsin Deliçay. “Mantık, Belagat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet” *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. Cilt 2, Sayı. 1, 2002, ss. 171-180.

Erkut, Şafak. “Taberi’nin Tercihlerinde Siyakın Rolü”, *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi. *Tehzîbü’l-lüga*. Ali Hasan Hilali (nşr.). yy., ts.

Fayda, Mustafa. “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ferrâ, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-‘Udde fi'l-usûli'l-fikh*. 5 cilt. Ahmed b. Ali Seyrü’l-Mübarekî (nşr.). 3. Basım. Riyâd, 1414/1993.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. 4 cilt. Hamza bin Züheyir Hafız (nşr.), Cidde: eş-Şeriketü’l-Medineti’l-Münevvere li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, ts.

Gökkır, Necmettin, “Tefsir Usulünde Lafız Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü.* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 333-344.

Görener, İbrahim. “Tefsir Usûlü ve Kur’an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 227-240.

Görgün, Tahsin. “Fakihlerin Kur'an’ı Anlama Usulü”, *II. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu, (2-4 Şubat 1996)*. 1996, ss. 109-114.

Görgün, Tahsin. “İnşa-haber (Performative-Constative) ve Kur’an’ın Anlaşılması -Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-”. *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*. 2002, ss. 443-460.

Görgün, Tahsin. “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler) 02-06 Ekim 2002*. Mehmet Bulut (ed.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, ss. 305-326.

Görgün, Tahsin. “Kur’an ve Fıkıh”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları*. Bedreddin Çetiner (ed.). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, ss. 107-119.

Görgün, Tahsin. “Lafız: Fıkıh Usûlü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara TDV Yayınları, 2003.

Görgün, Tahsin. “Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’elesi 1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss. 675-698.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Güngör, Mevlüt. “Cessâs ve Fıkhî Tefsiri”, *Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1981.

Gür, Mehmet Sadık. “İmam Şâfiî’nin Tefsir Usulündeki Yeri”, *Yüksek Lisans Tezi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Güvenç, Mustafa. “Taberî Tefsirinde Ahkam Ayetlerine Yaklaşımlar”, *Bütünleşik Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Hallâf, Abdülvehhâb. *‘İlmü usuli’l-fikh*. Kuveyt: ed-Dârü’l-Kuveytiyye. 8. Basım, 1388/1968.

Hallâf, Abdülazîz b. Saîd. “Fıkhu’l-imâm İbn Cerîr et-Taberî fi’l-ibâdât”, *Doktora Tezi*. Câmiatü ümmü’l-Kurâ, 1405/1985.

Hallaq, Wael. *The Origins And Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hamevî, Yâkut. *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*. 7 cilt. İhsan Abbas (nşr.), Beeyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.

Hocaoğlu, Mustafa. "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri", *Doktora Tezi*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Hudarî Bey, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 6. Basım. 1389/1969.

Hûfî, Ahmed b. Muhammed. *et-Taberî*. Kahire: Matbaatü Mısır, ts.

Husseın, Abdullah Ahmed. "Delâletü'l-hâs ve eseruhu ale't-teşrî'ât", *Yüksek Lisans Tezi*. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Hüsrev, Molla. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. İlyâs Kablân (nşr.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.

İbn Akîle el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Şârika: Camiatü'ş-Şârika, 1427/2006.

İbn Fâris, Ebü'l-Hasen Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhı'l-lügati'l-arabiyyeti ve mesailiha ve sünenü'l-arab fî kelâmiha*. Ömer Faruk Tabbâ' (nşr.). Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1414/1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd fi'l-usûl*, Muhammed Süleymânî (nşr.), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1990.

İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Abdullah Muhammed Dervîş (nşr.). Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm*. 8 cilt. Ahmed Muhammed Şakir (nşr.). Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Muhammed Abdülkadir Ata (nşr.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Hasan Ziyaüddin Itr (nşr.). Beyrut: Dârü'l-beşeri'l-İslâmiyye, 1408/1987.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman. *Şerhu muhtasari'l-müntehe'l-usûl.* 3 cilt. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (nşr.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması". *Bilimname: Düşünce Platformu*. Cilt. 7, Sayı. 17, 2009, ss. 65-95.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

İsfahânî, Râgıb. *Tefsîre Giriş: Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*. Celalettin Divlekci (nşr.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Kurt, İsmail ve Seyit Ali Tüz (hzl.), *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (nşr.). Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1998.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. "Fıkhu Muhammed b. Cerir et-Taberî" *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât*. 2 cilt. Muhammed Tevfîk Ebû Ali, Meryem Berâ (ed.). Beyrut: Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmî, 1422/2001, ss. 127-251.

Kara, Yakup. "Umum-Husus Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)", *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Karacelil, Süleyman. "Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi", *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Karacelil, Süleyman. "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009, ss. 421-440.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. 2 cilt. Ahmed el-Hatm Abdullah (nşr.), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1420/1999.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kayhan, Seyit Ahmet. "İslam Hukuk Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi", *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Koca, Ferhat. "Mutlak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Müşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Cilt 2 Sayı. 3, 2002, ss. 337-340.

Koç, Mehmet Akif. "Taberi Tefsir'ini Anlamak Üzerine – I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı. 51, 2010, ss. 79-92.

Köksal, Asım Cüneyd. "Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gâyesi", *Doktora Tezi.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Köksal, Asım Cüneyd. "Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları", *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 cilt. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Maral, Cüneyt. "Taberî Tefsiri'nin Belağı Yönü (Teşbih, Kinâye ve Mecâz)". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. Cilt. 1, Sayı. 1, 2017, ss. 16.

Melchert, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. Ali Hakan Çavuşoğlu vd. (nşr.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Midilli, Muharrem. "Hicri V. Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları", *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmürz b. Ali el-Hanefî. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, İlyâs Kablân (nşr.), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.

Muhammed Tevfîk Ebû Ali ve Meryem Berâ (ed.), *el-İmâmü't-Taberî: Fakîhan ve müerrihan ve müfessiran ve âlimen bi'l-kırâât.* Beyrut: Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmî, 1422/2001.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, Hüseyin Kuvvetli (nşr.). yy.: Dârü'l-fikr, 1971.

Nacar, Tayyip. "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti", *Yüksek Lisans Tezi*. Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Nas, Taha. "Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delaleti İle İlgili Kavramların Gelişimi", *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Okuyucu, Nail. "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 50, 2016, ss. 23-56.

Okuyucu, Nail. "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci", *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.

Önen, Hacı. "Taberî Tefsirinde Rivayet", *Doktora Tezi.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Öztürk, Mustafa. "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. Konya: Ünlem Ofset, 2010, ss. 17-52.

Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usulsüzlük Sorunu". *İslâmiyât*. Cilt. 6, Sayı. 4, 2003, ss. 69-84.

Paçacı, Mehmet. "Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması". C. 26. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Pak, Süleyman. "Müşkilü'l-Kur'ân", *Doktora Tezi*. Selçuk Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Peşe, Ahmet Muhammet. "İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delaleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar", *Yüksek Lisans Tezi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Said Bekdaş (nşr.). Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2014.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilm-i usûli'l-fıkh.* 6 cilt. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh* içinde).- Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Sadykov, Murat. "Kur'ân Tefsiri Açısından Umum-Husus Taberi Tefsiri Örneği", *Doktora Tezi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Sâlih, Subhi. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1977.

Sarıbaş, Fadime. "Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass", *Yüksek Lisans Tezi.* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Sarıgül, Fatih. "Ahkâm Âyetlerine Verilen Mâna Bakımından Cassâs ve Elmalı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi", *Yüksek Lisans Tezi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Sarıtaş, Murat. "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletleri ile İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. 2 cilt. Baha Arıkan (çev.). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Selvi, Dilaver. "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Batını Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt. 11, Sayı. 2, 2011, ss. 7-41.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr. *Kavâtı'u'l-edille fî usûlü'l-fıkh*. 5 cilt. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. Muhammed Zeki Abdilberr (nşr.) yy., 1404/1984.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 cilt. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (nşr.). Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, 1954.

Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usûlü -Giriş-*. Hasan Karayiğit (nşr.). İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Soyarslan, Zeynep. "Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örnekliğinde İki Hanefî Ahkam Tefsirinin Mukayesesi", *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakâtü'ş-şâfiyyeti'l-Kübrâ.* 10 cilt. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (nşr.). Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.

Sülün, Murat (ed.). *İslâmî İlimlerde Metodoloji III/3: Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*. Fethî Abdülkadir Ferîd (nşr.), Riyad: Dârü'l-'ulûm, 1982.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şuayb Aranvût (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügati ve envâ'ihâ*. Muhammed Ahmed Câru'l-Mevlâ Bek vd. (nşr.). Beyrût: Menşûrâti'l-ketebeti'l-asriyyeti, 1986.

Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh).* İbrahim Kafi Dönmez (çev.) 14. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Şâfiî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *Ahkâmü'l-Kur'ân li'l-imâm eş-Şâfiî*. Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. Abdülğaniy Abdülhâlık (nşr.) Beyrût: Dâru ihyâi'l-'ulûm, 1410/1990.

Şâfiî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. Kahire: Ahmed Muhammed Şakir (nşr.), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.

Şâfiî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *Kitâbü'l-Ümm.* Rıf'at Fevzi Abdülmatlub (nşr.). Mansure: Dârü'l-vefâ, 2001.

Şehhâte, Abdullah Mahmûd. '*Ulûmü'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru garîb, 2002.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdüssened Hasan Yemâme (nşr.). Kâhire: Dârü'l-hicr, 1422/2001.

Tanrıver, Mustafa. “İmam Maturidi’de Dil ve Delalet Meselesi”, *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*. 2 cilt. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (nşr.), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Temel, Ahmet. “The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣūl al-Fiqh Between al-Shāfi‘ī and al-Jaṣṣāṣ During The 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries”, *Doktora Tezi*. University of California Religious Studies Santa Barbara, 2014.

Temizkan, Ahmet. “İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 16, 2020, ss. 320-337.

Tûsî, Ebu Ca‘fer. ‘*Uddetü’l-usûl*. Muhammed Rıza el-Ensari el-Kummi (nşr.). 3. Basım. Kum: Matbaatü’s-sitare, 1417.

Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sââtî’nin Nihâyetü’l-Vüsûl’ü Örneği”. *Bilimname: Düşünce Platformu*. Sayı. 38, 2019, ss. 689-724.

Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics.* New Haven: American Oriental Society, 2011.

Yaşar, Naif. “İlk Üç Asır Kelamî Tartışmalar Bağlamında Taberî (224-310/839-923)’nin Konumu”, *Doktora Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Yetkin, Hacer. “Debûsî’nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri”, *Doktora Tezi.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yığın, Adem. “Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri”, *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Yıldırım, Zeki. “Razi'nin et-Tefsiru’l-Kebir’indeki Fıkıh Usulü Uygulaması”, *Doktora Tezi.* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Yüksek, Ali. "İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*", Doktora Tezi*. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 21, Sayı. 39, 2019, ss. 173-198.

Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir/Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhumü'l-Muvafaka)". *İslâmî İlimler Dergisi*. Cilt. 10, Sayı. 2, 2015, ss. 71-92.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh.* Abdülkâdir Abdullah el-'Ânî (nşr.). 6 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l -evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Ebü'l-Fazl Dimyâtî (nşr.). Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006.

Zeydan, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh.* Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Zuhaylî, Muhammed. *İmâm et-Taberî*. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1990.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûlü'l-fıkh*. Dımeşk: Dârü'l-fikr, 1999.