

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

**KAVÂİDÜ’T-TEFSİR CEM‘AN VE DİRÂSETEN ADLI
ESER BAĞLAMINDA TEFSİR İLMİNİN KÂİDELERİ**

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN ERBAĞ

İSTANBUL, 2021

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

**KAVÂİDÜ'T-TEFSİR CEM'AN VE DİRÂSETEN ADLI
ESER BAĞLAMINDA TEFSİR İLMİNİN KÂİDELERİ**

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN ERBAĞ

Danışman: Doç. Dr. Muhammed Coşkun

İSTANBUL, 2021

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Hüseyin Erbağ
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Muhammed Coşkun
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans-2021
Anahtar Kelimeler	: Kavâidü't-Tefsir, Kâide, Tefsir Usûlü, Müdevven İlim, külliyâtü'l-Kur'an,

ÖZET

KAVÂİDÜ'T-Tefsîr CEM'AN VE DİRÂSETEN ADLI ESER BAĞLAMINDA TEFSİR İLMİNİN KÂİDELERİ

Tefsir disiplininin müdevven-hakiki bir ilim olup olmadığı gelenekte tartışıldığı gibi bugün de tartışılmaktadır. Bu tartışma genelde tefsirin meselelerini kendilerine arz ederek sağlamasını yapacağı yeterli sayıda kâidesinin bulunmadığı temelinde yürütülmektedir. Bu bağlamda tefsirin eczâu'l-ulûm olarak isimlendirilen bilim kriterlerinden mebâdî kriterini karşılamadığını dolayısıyla tefsirden bir ilim olarak bahsedilemeyeceğini savunanlar olduğu gibi tefsirin kâidelerinin bulunduğunu yeterli mesai harcandığında mevcut kâidelerden daha fazlasının da tespit edilebileceğini bu yüzden fıkıh, kelam, tasavvuf disiplinlerine nasıl ilim deniliyorsa tefsire de ilim denilebileceğini savunanlar da bulunmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle kavâidü't-tefsirin mahiyeti, önemi, ilişkili olduğu kavramlar incelenmiş ardından tefsir kâidesi devşirilen/derlenen kaynaklar tespit edilmiştir. Bu vesileyle tefsir kâidesi olarak adlandırılan kâidelerin ne kadarının tefsire özgü olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konuyu tüm kavâidü't-tefsir eserleri üzerinden çalışmak zor olacağı ve yüksek lisans tezi sınırlarını aşacağı için bir eser belirlenmiş ve o eser

zerinden tespit ve tahlillerde bulunulmuştur. Bu alışma en çok tefsir kâidesi barındıran kavâidü't-tefsir eseri olarak kabul edilen Hâlid b. Osman es-Sebt'in *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* adlı eseri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu eserdeki kâideler üzerinden tefsirin kendine has kuralları olduğu dolayısıyla tefsirin müdevven bir ilim olarak isimlendirilebileceği ayrıca tefsir adı altında üretilen çeşitli yorumların sağlamasını yapabilecek ilke ve esasların var olduğu gösterilmek istenmiştir.



GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Hüseyin Erbağ
Main Department : Basic Islamic Sciences
Department : Tafsir/ Exegesis of The Qur'an
Supervisor : Associate Professor Muhammed Coşkun
Degree Awarded and Date : Master – 2021
Keywords : Kava'id of Tafsir, Kava'id, Usool of Tafsir, Systematic Science, Universals Quran

ABSTRACT

PRINCIPLES OF THE SCIENCE OF TAFSİR IN THE CONTEXT OF THE WORK NAMED *KAVÂİDÜ'T-TEFSİR CEM'AN VE DİRÂSETEN*

The discussion of the discipline of tafsir is a systematic science or not, discussed today as it has been discussed in the tradition. This discussion is generally maintained on the idea that tafsir does not have a sufficient number of principles that critic the issues of tafsir. In this context, some argue that tafsir does not fulfill the criteria of mebadî that is included in the eczâu'l-ulûm, claimed that tafsir is not a systematic science. On the other hand, some argue that tafsir has enough principles. They even say that the number of principles could be increased with working. So it could be accepted as a systematic science like Islamic jurisprudence, kalam, and tasawwuf.

First of all, the definition, importance, and related concepts of kavaidü't-tafsir were examined in this study. Secondly, the sources that include the principles of tafsir were detected. After that, it has been tried to determine how many of the rules that are called tafsir rules are specific to tafsir. Since it would be difficult to study this subject

over all the works of kavâidü't-tafsir and it would exceed the limits of the thesis, just a book was chosen and determinations and analyzes were made on that book. This study was made on the book of Hâlid b. Osman es-Sebt's *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* that includes the most number of principles of tafsir. Based on the principles of this book, it is aimed to show that tafsir has its own rules therefore tafsir can be accepted as a systematic science, and also there are some rules and principles that confirm the various comments that are produced in the name of tafsir.



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bazı kişilerin katkısı bulunmaktadır. Onlara teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim. Öncelikle eleştiri, tavsiye ve katkılarıyla tezimi olgunlaştıran tez danışman hocam Doç. Dr. Muhammed Coşkun’a teşekkür ederim. Tez konusunun belirlenmesi noktasında bana destek olan Dr. Öğr. Üyesi Ali Tülü’ye, karşılaştığım zor ibarelerin çözümlenmesinde yardımcı olan Servet Çetin’e, tezin biçimsel gerekliliklerini yerine getirmemde katkısı olan Mahmut Yurdakul’a, tez yazım sürecinde kendisi ile istişarelerde bulunduğum ve tezi baştan sona okuyup önemli katkılarda bulunan Furkan Yeşilyurt’a, tezin bir kısmını okuyarak eleştirileriyle katkı sunan Arş. Gör. Emrullah Kurt’a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca eğitim hayatımda çok önemli bir yeri haiz olan Gazanfer Ağa Medresesi hocalarına ve çalışanlarına özellikle Ömer Arık’a minnet ve şükran borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Son olarak her daim maddi ve manevi desteklerini gördüğüm kıymetli anneme ve babama, çalışmalarım sebebiyle kendilerine yeteri kadar vakit ayıramadığım halde beni anlayışla karşılayan, en büyük destekçim sevgili karım Esra’ya ve oğlum Beyazıt Bestami’ye sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN ÇERÇEVESİ, YÖNTEMİ VE ÖNEMİ.....	1
II. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	3
BİRİNCİ BÖLÜM	7
TEFSİR LİTERATÜRÜNDE KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN YERİ	7
I. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN KAVRAMSAL TAHLİLİ VE İLGİLİ DİĞER İSTİLAHLAR	7
1.1. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN KAVRAMSAL TAHLİLİ.....	7
1.1.1. Kavâid	7
1.1.2. Tefsir	10
1.1.3. Bir Terkip Olarak Kavâidü't-Tefsir	11
1.2. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRLE İLİŞKİLİ DİĞER İSTİLAHLAR	12
1.2.1. Dâbıt	12
1.2.2. Tefsir Usûlü.....	13
1.2.3. Ulûmu'l-Kur'an.....	19
1.2.4. Kavâidü't-Tercîh	21
1.2.5. Külliyyâtü'l-Kur'an.....	24
II. Kavâidü't-Tefsirin Konusu, Önemi ve Gayesi.....	25
III. Kavâidü't-Tefsirin Kaynakları.....	31

3.1. Kur'an'ı Kerim.....	31
3.2. Nebevî Sünnet.....	32
3.3. Sahâbe ve Tâbiînün Bazı Söz veya Uygulamaları.....	33
3.4. Fıkıh Usûlü İlmi.....	34
3.5. Arap Dili ve Belâgat İlimleri	35
3.6. Ulûmu'l-Kur'an ve Tefsir Eserleri.....	38
IV. Kavâidü't-Tefsir Eserleri	40
4.1. Klasik Dönem Kavâidü't-tefsir eserleri	40
4.1.1. el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsir	41
4.1.2. et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir	43
4.1.3. Kavâidü İlmi't-Tefsir	46
4.2. Modern Dönem Kavâidü't-tefsir Eserleri	46
4.2.1. el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an.....	47
4.2.2. Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduh.....	49
4.2.3. Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle	50
4.2.4. Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten	51
4.2.5. Fusûl fî Usûli't-Tefsir.....	55
4.2.6. Kavâidü't-Tercîh İnde'l-Müfessirin	55
4.2.7. Kavâidü't-Tefsir ledâ eş-Şîa ve's-Sünne.....	57
4.2.8. Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm Usûluhû ve Davâbiduhû	59
4.2.9. Genel Tefsir Kuralları	60
İKİNCİ BÖLÜM.....	62
TEFSİR KÂİDELERİ.....	62
Giriş.....	62
1. DİL KONULARIYLA İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ.....	69
1.1. EDATLARLA ALAKALI KÂİDELER	70

1.2. ZAMİRLE ALAKALI KÂİDELER.....	74
1.3. ATIF KÂİDELERİ.....	79
1.4. VASIFLA ALAKALI KÂİDELER.....	84
1.5. İSTİFHÂM VE TEKİTLE ALAKALI KÂİDELER.....	87
1.6. NEFİYLE ALAKALI KÂİDELER.....	93
2. EDEBÎ SANATLARLA (BELÂGAT) İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ.....	101
3. LAFİZ VE DELALET BAHİSLERİYLE İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ.....	112
3.1. LAFİZLA ALAKALI KÂİDELER.....	113
3.2. DELALETLE ALAKALI KÂİDELER.....	140
4. ULÛMU'L-KUR'AN KONULARIYLA İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ.....	145
4.1. NÜZÛLÜ'L-KUR'AN'LA ALAKALI KÂİDELER.....	146
4.2. KIRAAT VE YEDİ HARFLE ALAKALI KÂİDELER.....	150
4.3. ÜSLÛBU'L-KUR'AN'LA ALAKALI KÂİDELER	154
4.4. VÜCÛH VE NEZÂİRLE ALAKALI KÂİDELER	174
4.5. KASEM (YEMİN), FÂSILA VE MÛPHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN'LA ALAKALI KÂİDELER	178
4.6. TEKRÂRU'L-KUR'AN'LA ALAKALI KÂİDELER	181
4.7. NESİHLE ALAKALI KÂİDELER.....	185
5. TEFSİR KAYNAKLARI/YÖNTEMLERİ İLE İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ.....	189
6. DİĞER TEFSİR KÂİDELERİ	203
Sonuç.....	215
KAYNAKÇA.....	218

KISALTMALAR

b.	: ibn, bin
b.y.y.	: basım yeri yok
bkz.	: bakınız
BÜİFD	: Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Ya- yınları
NEÜİFD	: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.	: sayı
ss.	: sayfa aralığı
TDV Yay.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: tahkik eden
trhs.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: yayınevi yok

GİRİŞ

I. KONUNUN ÇERÇEVESİ, YÖNTEMİ VE ÖNEMİ

Klasik dönem bilim felsefesinde Fârâbî ve İbn-i Sînâ geleneğinde belirli kavramlar bir metodoloji meselesi olarak ele alınmış ve bilimlerin alan ve sınırlarını belirlemek adına ölçü kabul edilmiştir. Sonraları eczâu'l-ulûm olarak adlandırılan bu kavramlar (mevzu/konu, mesâil/problematicler, mebâdî/ilkeler) bir bilimi o bilim yapan, bir bilimden neyin beklenilmesi gerektiğini ayrıca bir bilimin diğer bilimlerle ilişkisini ortaya koyan temel kriterler olarak benimsenmiştir. Bu kriterleri sağlayan disiplinlere de el-ulûmu'l-müdevvene (sistemik bilimler) denilmiştir. Nitekim İslam düşünce tarihinde çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılan ilim kelimesinin karşılık geldiği manalardan biri de “belirli bir alana ait sistemli birikimi ifade eden disiplindir.” Örneğin “mantık ilmi, fıkıh ilmi, kelam ilmi” terkiplerindeki ilim kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.¹ Adı geçen kavramlar/kriterler farklı zamanlarda farklı disiplinlere tatbik edilmiş ve ilim olarak adlandırılan disiplinlerin bu vasfı taşımaya layık olup olmadıkları diğer bir deyişle ilgili disiplin için ilim kelimesinin hakiki anlamda mı yoksa mecazi anlamda mı kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.²

Tefsir disiplinine bahsi geçen kriterleri ilk kez tatbik eden kişi Molla Fenârî (ö. 834/1431)'dir. O, el-Fâtihâ suresine yazdığı tefsirin mukaddimesinde tefsiri mevzu, mesâil ve mebâdî kriterleri bağlamında kritik etmiştir. Tefsirin kendine özgü konusu ve meseleleri olduğunu ortaya koyan Molla Fenârî bu disiplinin meselelerini kendilerine arz ederek sağlamasını yapacağı yeterli sayıda küllî kâidesi olmadığını söylemiştir. Mebâdî kriterini sağlamadığı için de tefsirden hakiki anlamda ilim olarak bahsedilemeyeceğini, tefsire mütesahil bir tavırla mecazi anlamda ilim denilebileceğini savunmuştur. Molla

¹ İlhan Kutluer, “İlim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. 22, s. 110.

² İslâmî ilimlerin bazılarında bu kriterlerin ne zaman ve kim tarafından tatbik edildiğinin bilgisi için bkz. Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, Ankara: TDV yay. (İsam), 2017, s. 79-84.

Fenâri bu görüşünü tefsire yaptığı tanımla da ortaya koymuştur. Nitekim o, tefsiri tanımlarken tümel bilgiyi çağrıştıran ilim kelimesi yerine tikel bilgiyi işaretleyen marifet kelimesini kullanmıştır.³

Molla Fenârî'den sonra mevzu bahis kriterleri tefsire tatbik eden kişi Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (ö. 879/1474)'dir. O, *et-Teyssîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* isimli eserinde tefsirin mevzu ve mesâilini tespit ettiği gibi Molla Fenârî'den farklı olarak tefsirin kâidelerini de tespit etmiştir.⁴ Kâfiyeci yeterli mesai harcandığında kendisinin ortaya koyduğu kâidelerden daha fazlasının tefsir adına tespit edilebileceğini savunmuştur. Nitekim bu kanaatinden ötürü eserinin sonunda talebelerin istifadesi için daha fazla kâide ortaya koymayı hedeflediğini söylemiştir.⁵ Kâfiyeci'nin bu girişimi sonraki dönemlerde meyvesini vermiş ve tefsirin kâidelerini tespit etmek adına "kavâidü't-tefsir" başlığını taşıyan pek çok eser kaleme alınmıştır. Özellikle modern dönemde kavâidü't-tefsir eserlerinde önemli bir artış olmuştur.

Bu çalışmada tefsirin meselelerini kendilerine dayanarak ispat edeceği veya sağlamasını yapacağı yeteri kadar kâidesi bulunup bulunmadığı meselesi tartışılmıştır. Bu vesileyle yeterli kâidesi bulunduğu veya bulunmadığı için tefsirden hakiki/müdevven bir ilim olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği sonucuna varılmak istenmiştir. Aşağıda literatür tanıtımında da görüleceği üzere tefsir tarihinde kavâidü't-tefsir başlığıyla pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunların tamamı üzerinden soruşturma yapmak zor olacağı için araştırma sahasını daraltmak adına kavâidü't-tefsir eserlerinden biri seçilmiştir. Bu tezde tefsir kâidelerinin varlığı ve yeterliliği meselesi Hâlid b. Osman es-Sebt tarafından kaleme alınan *Kavâidü't-tefsir Cem'an ve Dirâseten* adlı eser üzerinden gerçekleştirilmiştir. İçerisinde en çok tefsir kâidesi barındıran eser olması, sistematik bir görünüm arz etmesi, bazı araştırmacılar tarafından kavâidü't-tefsire dair yazılmış en yetkin eser olarak kabul edilmesi bu kitabın ana kaynak olarak seçilmesinde etkili olan sebeplerdendir.⁶

³ Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325, s. 5.

⁴ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyssîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998, s. 51-59.

⁵ el-Kâfiyeci, *et-Teyssîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 85.

⁶ Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmu Usuli't-Tefsîr Muhâveletün fî'l-Binâ*, Kahire/Mağrib: Dâru's-Selam/Müessesetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye, 2010, s. 161; Süleyman Karacelil, *Tefsîr Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2010), s. 95.

Dokümantasyon, veri toplama ve belge inceleme gibi yöntemlerin kullanıldığı bu tez bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Dört alt başlıktan oluşan birinci bölümde kavâidü't-tefsirin kavramsal analizine, tefsir ilimleri içerisinde nereye konumlanabileceğine, özellikle tefsir usulü açısından kavâidin yeri ve önemine ve kavâidü't-tefsirin ilişkili olduğu diğer kavramlarla ortak ve farklı yönlerine değinilmiştir. Bu bölümde ayrıca kavâidü't-tefsirin konusu, önemi, amacı, tefsir kâidesi devşirilen kaynaklar/ilimler ve kavâidü't-tefsir eserleri işlenmiştir.

İkinci bölümde kaynak olarak tercih ettiğimiz *Kavâidü't-tefsir Cem'an ve Dirâseten* adlı eserden hareketle tefsir kâidesi olarak zikredilen kâidelerin ne kadarının hangi ilimden devşirildiği, ne kadarının tefsire özgü olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Hâlid b. Osman es-Sebt'in farklı başlıklar ve farklı bağlamlarda serrettiği kâideler tezin hedefleri doğrultusunda yeniden tasnif edilmiştir. Bu doğrultuda kitaptaki kâideler içeriklerine bakılarak ortak bir başlığın altında bir araya getirilmiştir. Bu başlıkların ortak bir ilme veya konuya taalluk ettiği tespit edildiğinde ise bu başlıklar üst bir başlığın altında sıralanmıştır. Neticede ikinci bölümde altı ana başlık ve on beş alt başlığa yer verilmiştir. Buradaki ana başlıklar ilgili oldukları ilim veya konu doğrultusunda şöyle isimlendirilmiştir: “Dil Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri”, “Edebî Sanatlarla (Belâgat) İlgili Tefsir Kâideleri”, “Lafız ve Delalet Bahisleriyle İlgili Tefsir Kâideleri”, “Ulûmu'l-Kur'an Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri”, “Tefsir Kaynakları/Yöntemleriyle İlgili Tefsir Kâideleri”, “Diğer Tefsir Kâideleri”.

Çalışılan bu konu tefsirin bir ilim hüviyetine sahip olup olmadığı tartışması ile yakından ilgisi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca burada derlenen kâideler tefsir/tevil faaliyetinin belli esaslarının olduğunu, bu esaslara uyulmadığında yanlış tefsir/tevil yapılacağını göstermesi açısından da önemlidir. Son olarak bu kâideler Kur'an ayetleri üzerinde geliştirilen yorumların sağlamasını, tetkikini yapacak bir ölçünün var olduğunu göstermeyi hedeflemesi açısından da önem arz etmektedir.

II. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İki bölümden oluşan çalışmamızda istifade edilen kaynaklar alt başlıkların konularına göre farklılaşmaktadır. Birinci bölümünün ilk başlığında kavram analizlerine yer

verilen noktalarda klasik sözlüklerin yanı sıra Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı ve Tehânevî'nin *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'u gibi terim sözlükleri de kaynak olarak kullanılmıştır. Kavram tahlillerinde TDV İslam Ansiklopedisinin ilgili maddelerinden istifade edilmiştir. Kavâidü't-tefsirin ilişkili olduğu ıstılahların mahiyetlerine yönelik soruşturma yapılan noktalarda ise sözlük ve terimler sözlüğü eserlerine ek olarak Halid Abdurrahman el-Akk'ın *Usûlû't-Tefsir ve Kavâiduh*'u, Mevlây Ömer b. Hammâd'ın *İlmu Usulî't-Tefsir Muhâveletün fi'l-Binâ*'sı, Müsâid b. Süleyman et-Tayyar'ın *Fusûl fî Usulî't-Tefsir*'i, Mennâu'l-Kattân'ın *El-Vecîz fî Usulî't-Tefsîr*'i gibi tefsir usulü eserleri; Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnu'l-Efnân*'ı gibi ulûmu'l-Kur'an eserleri; Hâlid b. Osman es-Sebt'in *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*'i, Muhammed Fâkir el-Meybedî'nin *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*'si gibi kavâid eserleri ve çok sayıda Türkçe makale kaynak olarak kullanılmıştır.

Kavâidü't-tefsirin konusu, önemi ve gayesinin soruşturulduğu ikinci alt başlıkta Molla Fenârî'nin *Aynu'l-Ayân*'ı ve Kâfiyecî'nin *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*'ine ek olarak çeşitli kavâidü't-tefsir eserlerinden istifade edilmiştir. Tefsir kâidelerinin kaynaklarının irdelendiği üçüncü alt başlıkta Hüseyin b. Ali el-Harbî'nin *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn* adlı eseri ve Haşim eş-Şevki'nin *Kavâidü't-Tefsir Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk İnde's-Şeyh Abdurrahman es-Sa'dî* adlı yüksek lisans tezi başta olmak üzere çeşitli kitap ve makaleler kaynak olarak kullanılmıştır. Kavâidü't-tefsir literatürünün tanıtıldığı dördüncü alt başlıkta ise bizzat eserlerin kendilerinden istifade edildiği gibi eser üzerine hazırlanan tez, kitap ya da makalelerden de istifade edilmiştir.

Tefsir kâidelerine hasredilen tezin ikinci bölümünde Hâlid b. Osman es-Sebt'in *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten* adlı eseri ana kaynak olarak kullanılmıştır. İkinci bölümdeki alt başlıkların tamamı es-Sebt'in eserindeki kâidelerin yeniden tasnif edilmesiyle oluşturulmuştur. İkinci bölümde sadece es-Sebt'in eseri kaynak olarak kullanılmamıştır. Buradaki kâideler açıklanırken Türkçe literatürdeki ilgili kitap ya da makalelerden istifade edilmiştir. Bu kâideler örneklendirilirken ise Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* başta olmak üzere çeşitli tefsir eserlerinden ve *Zerkeşî'nin el-Burhân*'ı, Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı gibi ulûmu'l-Kur'an eserlerinden istifade edilmiştir.

Tezimizin konusuna ilişkin yapılan çalışmalara gelince, kavâidü't-tefsiri tefsir ilimleri içerisinde bir yere konumlandırıran, tefsir kâidelerinin ne kadarının hangi ilim veya kaynaktan devşirildiğini tespit etmeye çalışan ve bu kâideleri kaynakları itibariyle tasnif eden bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte tezimizin bazı noktaları bu konudaki diğer çalışmalarla sınırlı düzeyde de olsa kesişebilmektedir. Muhammed Aydın'ın *Genel Tefsir Kuralları* isimli eseri bunlardandır. Nitekim bu çalışmada kısa ve yüzeysel bir şekilde de olsa kavâidü't-tefsir tanımına, tefsir kâidelerinin amacı ve önemine, bu alandaki çalışmalara değinilmektedir.

Süleyman Karacelil'in doktora tezi olarak hazırladığı *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi* isimli alıřmanın⁷ bazı yerleri tezimizin bazı meseleleriyle irtibatlıdır. Tefsir usulünün varlığı, mahiyeti, diğer usul eserleri ile ilişkisi gibi çeşitli konuların irdelendiği bu çalışmada yazar tefsir usulü eserlerini tanıtırken bazı kavâid eserlerine yer vermektedir. Ayrıca o, bu bölümde kavâidü't-tefsir ve tefsir usulü ilişkisine de değinmektedir. Karacelil'in tezindeki bu bölüm bizim tezimizle görece benzerlik arz etmektedir. Fakat tanıtılan eserlerin sayısındaki farklılık, kavâid ve tefsir usulü arasındaki ilişkiyi farklı açılardan inceleme durumu iki çalışmanın ortak konuları aynı açđ ve düzeyde ele almadığını göstermektedir.

Enes Büyük'ün hazırladığı *Tefsirin Mahiyeti (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)* isimli doktora tezinde tefsir tanımları bağlamında tefsirin ilim oluşu, tefsir kâidelerinin bulunup bulunmadığı gibi meseleler de irdelenmektedir. Bu meseleler tezimizin bazı noktalarıyla ortaklık arz etmektedir. Tefsirin kendine has kâidelerinin olduğunu düşünen yazar farklı araştırmacıların çalışmalarıyla bunların tespit edilebileceğini ya da geliştirilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla o, tefsir ilmi bağlamında kâide meselesini teorik çerçeve de tartışmakta ve tefsir kâidelerinin neler olduğu veya olabileceğine dair pratik örnekler sunmamaktadır.

⁷Bu alışma kitap olarak basılmıştır. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, İstanbul: Gece Kitaplığı, 2014.

Bu bağlamda Muhammed Çol tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyeci ile Sâ'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi* isimli çalışmaya da işaret etmek gerekir.⁸ Üç bölümden oluşan çalışmanın Kâfiyeci ve Sa'dî'nin hayatları ve eserlerinin incelendiği ikinci bölümünün ve onların kavâid eserlerinin incelendiği üçüncü bölümün tezimizin konusuyla doğrudan bir irtibatı bulunmasa da kavâidü't-tefsirin benzer kavramlarla ilişkisinin incelendiği ayrıca kavâid literatürünün tanıtıldığı birinci bölümle tezimiz bazı açılardan ortaklık göstermektedir. Bununla birlikte yazar benzer kavramlar başlığı altında sadece davâbıt ve tefsir usulünü incelemektedir. Tezimizde kavâidü't-tefsirle ilişkili ıstılahlar başlığı altında “dâbıt, tefsir usûlü, ulûmu'l-Kur'an, kavâidü't-tercîh ve külliyyâtü'l-Kur'an” kavramlarının incelendiği göz önünde bulundurulduğunda Çol'un tezi ile bizim tezimiz arasındaki farklar ortaya çıkmaktadır. Kavâidü't-tefsir literatürünün tanıtımında ise ortak noktalar olmakla birlikte Çol'un değinmediği noktalara değinilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Çol'un bazı eserler hakkında ulaştığı sonuçlardan ve kanaatlerden farklı sonuçlara ve kanaatlere ulaşılmıştır.

Akif Yıldırım'ın *Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı* isimli makalesine de atıfta bulunmak gerektir. Nitekim yazar makalesinde kavâidü't-tefsir kavramına ve tefsir usûlü ile kavâid ilişkisine de değinmektedir. Bu bağlamda yazar ulûmu'l-Kur'an'ın tefsir usûlü ilminin epistemolojik yönünü, kavâidü't-tefsirin ise metodolojik yönünü ortaya koyduğunu düşünmekte ve “ulûmu'l-Kur'an + kavâidü't-tefsir = tefsir usûlü” şeklinde bir formülasyon geliştirmektedir. Tezimizde kavâidü't-tefsirin tefsir ilmi içerisindeki yerini belirleme çabaları esnasında bu makaleden istifade edilmiştir.

⁸ Bu çalışma kitap olarak basılmıştır. Muhammed Çol, *Kâfiyeci ve Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsir Kavramı ve Literatürü*, İstanbul: DYB Yayınları, 2021.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR LİTERATÜRÜNDE KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN YERİ

I. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN KAVRAMSAL TAHLİLİ VE İLGİLİ DİĞER İSTİLAHLAR

1.1. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRİN KAVRAMSAL TAHLİLİ

Kavâidü't-tefsir, kâidenin çoğulu olan kavâid ve tefsir kelimelerinden müteşkil, izafet terkiibinde bulunan bir kavramdır. Kavramsal tahlilin layıkıyla yapılabilmesi için öncelikle kaide ve tefsir kelimelerinin sözlük ve ıstılahî anlamlarına değinilecek sonra bir terkiib olarak kavâidü't-tefsir ele alınacaktır.

1.1.1. Kavâid

Arapça oturmak anlamına gelen “kuûd” masterından türeyen kavâid, kâide kelimesinin çoğuludur⁹. Kelime anlamı olarak kâide bir şeyin temeli, aslı, esası anlamına geldiği gibi temellerin aslı/esası (aslu'l-üsüs) anlamına da gelmektedir¹⁰. Zeccâc kavâid için “binanın kendisine dayandığı sütunlar” demektedir¹¹. Mesela kavâidü'l-beyt, evin temelleri anlamına gelmektedir. Kelime bu anlamıyla Bakara suresinde “*İbrahim İsmail’le birlikte beytin temellerini (kavâid) yükseltiyordu, Ey rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin.*” (el-Bakara 2/127) şeklinde ve Nahl suresinde “*Bunlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı ama Allah da onların evlerini temellerinden (kavâid) sökmüştü.*” (en-Nahl 16/26) şeklinde geçmektedir. Kâidenin sözlük anlamında istikrar ve sebat manası da bulunmaktadır¹². Örneğin “*Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların (el-kavâidü mine’n-nisâi) ziynetlerini*

⁹ Mustafa Baktır, “Kâide”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, c. 24, s. 205.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1993, c. 3, s. 357.

¹¹ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab* c. 3, s. 357; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut: Matbaatu Kuveyt, 1975, c. 9, s. 49.

c. 9, s. 49.

¹² Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, c. 9, s. 49.

göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur.” (en-Nûr 24/60) ayetinde bu mana görülmektedir.

Kâidenin terim anlamına geçmeden önce şu belirtilmeli ki kâideyi tanımlayan alimlerden bazıları onu fıkıh ilmi merkezli tanımlama gayreti içerisinde olmuştur. Fakat kâide tek bir disipline ait olmayan, farklı disiplinler arasında ortak kullanıma sahip olan bir kavramdır.¹³ Burada verilecek tanımlarda bu durum göz önünde bulundurulmuş ve tek bir disipline hasredilmeyen, genel kullanıma sahip olan kâide tanımlarına yer verilmiştir. Örneğin Teftâzânî (ö. 792/1390) kâideyi “Ahkâmının bilinmesi için cüz’iyyâta (fertlerine) uygulanan külli hükümdür” diyerek tanımlamaktadır.¹⁴ Kanun ve kâide kavramlarını eş anlamlı kabul eden Cürcânî (ö. 816/1413) ise kâideyi “Fertlerinin tamamına şamil olan (uygulanan) küllî kazıyye” şeklinde tarif etmektedir.¹⁵ O, kanun kavramı için de benzeri bir tanım getirdikten sonra “nahivcilerin fâil merfû’dur, mef’ûl mansubtur, muzâfun ileyh mecrûrdur demeleri buna örnektir” demektedir.¹⁶ Kanun ve kâide kavramlarını eş anlamlı kabul eden sadece Cürcânî değildir. Zerkeşî (794/1392) de açıkça ifade etmese de kanun kelimesini kâide yerine kullanmaktadır. Zira o tefsir faaliyeti yürütülürken kendilerinden müstağni kalamayacağımız bazı genel kuralların (el-kânûnu’l-âmm) varlığından söz etmektedir.¹⁷ Tehânevî (ö. 1158/1745) kâideyi tanımlamadan önce onun asl, kanun, mesele, dâbıt ve maksatla eş anlamlı olarak kullanıldığını belirtmekte ardından kaideyi “Fertlerinin ahkâmının (hükümlerinin/durumlarının) kendisiyle bilindiği, fertlerinin tümüne uygulanabilen küllî durumlardır” diyerek tanımlamaktadır.¹⁸

¹³ Fıkıh ilmi merkezli yapılan kâvâid tanımları için bkz. Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî’nin Bedâyi’ İsimli Eserinde Kavâidin Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2005) s. 20-23.

¹⁴ Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996, c.1, s.35. (حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه)

¹⁵ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1984, c.1, s.219. (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)

¹⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, c. 1, s. 219.

¹⁷ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1957, c.1, s. 35. Mustafa Baktır da erken dönem İslam filozoflarının ve mantıkçıların kanun kelimesini kaide anlamında kullandıklarını belirtmektedir bkz. Baktır, “Kâide”, s. 205.

¹⁸ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996, c. 2, s. 1295-1296. (أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه)

Görüldüğü üzere yapılan kâide tanımlarında “hüküm/kaziyye” yani önerme vurgusu ön plana çıkmaktadır. Kâidede aranan şartlardan biri de onun inşâ formunda (soru, dua, temenni, emir vs.) değil haber formunda gelmesi olduğu için yapılan tanımlarda “hüküm”, “kaziyye” gibi kayıtlar getirilmektedir.¹⁹ Mesela “Emir vücûp mu yoksa nedb mi bildirir?” şeklindeki bir ifade kâide değildir. Bu cümlemin kâide olarak kabul edilebilmesi için yargı bildiren bir formda ifade edilmesi gerekir. Mesela bu cümle “Emir vücûp bildirir” ya da “Emir nedb bildirir” şeklinde ifade edildiğinde kâide olarak kabul edilebilir. Kâide tanımlarında genelde küllîlik vurgusu da yapılmaktadır. Bu durum tanım yapan alimlerin kâidenin tüm fertlerine uygulanabilir olması gerektiği görüşünde olduklarını çağrıştıracaktır. Halbuki bu, pratikte çok karşılık bulan bir durum değildir. Çünkü neredeyse her kâidenin bir istisnası bulunmaktadır. Bundan dolayı bazı alimler kâideyi tanımlarken “küllî hüküm” ifadesine ek olarak “ağlebi (çoğunluklu/ekseri) hüküm” ifadesini de eklemiştir. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı kâideyi tanımlarken “kendisi ile fertlerinin hükümleri/durumları bilinmesi için tüm fertlerine uygun olan hükm-i küllî veya ağlebîdir” demiştir.²⁰ Bu bağlamda böyle bir kaydı (ağlebî hüküm vb.) zikretmenin gerekli olmadığı çünkü kâide tanımı yapan alimlerin zaten küllîlik vurgusu ile mevzusuna giren tüm fertleri istisnasız olarak kuşatması gerektiği iddiasında bulunmadıkları söylenmiştir.²¹

Kâideyi “Fertlerinin ahkâmı kendisiyle anlaşılan küllî hükümdür” diyerek tanımlayan Hâlid b. Osman es-Sebt de buradaki “küllî hüküm” ifadesinde bir beis olmadığını çünkü kâidelerin tümevarım yöntemiyle elde edildiğini ve çoğu kâidenin istisnasının bulunduğunu söylemiştir. O, önemli olanın fertlerin tamamına değil fertlerin çoğuna uygulanabilirlik olduğunu ifade etmiştir.²² Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere istisnalar kâideyi bozmadığı için ve tanımlardaki küllîlik nispi anlamda olduğu için kâide tanımlarında çoğunluğa itibarla “küllî hüküm” ya da “küllî kaziyye” gibi ifadeler kullanılabilir.

¹⁹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 309.

²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *İlmi Hilaf*, İstanbul, 1330, s. 186.

²¹ Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâ'î İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, s. 25.

²² Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, Kahire: Dâru İbni Affân, 2013, c. 1, s. 23. (حكم كلي يتعرف به على أحكام جزئياته)

1.1.2. Tefsir

Tefsir kelimesinin “açıklamak, beyan etmek” anlamına gelen “فَسَّرَ” kökünden türetilmiş tef’îl vezninde bir mastar²³ olduğu söylenmekle birlikte taklîb tariki ile “aydınlatmak, ortaya çıkarmak, üzerindeki örtüyü kaldırmak” anlamına gelen “سَفَّرَ” kökünden türediği de söylenmiştir²⁴. Sözlük anlamı olarak tefsir; açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek demektir²⁵. Tefsir literatürü incelendiğinde bir terim olarak tefsire dair pek çok tanımın yapıldığı görülmektedir.²⁶ Bununla birlikte bu tanımlardan bazıları tanımda aranan şartları taşımadığı için eleştirilmiştir.²⁷ Yapılan tefsir tanımları ve tanımlara yönelik eleştiriler doğrudan bu tezin konusu olmadığı için onlara burada yer verilmemiştir. Burada sadece Molla Fenârî’nin “tarif-i hakiki”²⁸ olmakla nitelendirilen tefsir tanımıyla yetinilecektir.²⁹ Molla Fenârî tefsiri “İnsanın gücü nispetinde hem Kur’an oluşu hem de Allah’ın muradı olduğu bilinen veya zannedilen şeye delaleti bakımından Allah kelamının hallerini tanımaktır” şeklinde tanımlamaktadır.³⁰ Molla Fenârî’nin yaptığı bu tanımla tefsiri diğer ilimlerden ayırtıran noktaları açığa çıkardığı, tefsiri tefsir yapan ana unsurları belirlediği söylenmiştir. Bu yüzden tefsiri hakiki manada tedvin edenin o olduğu iddia edilmiştir.³¹

²³ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Lüga*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011, c. 2, s. 355; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî ulûmi’l-Kuran*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995, c. 2, s. 6.

²⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 23.

²⁵ Abdülhamid Bırışık, “*Tefsir*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, c. 40, s. 290.

²⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001, c.1, s. 121; Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru İhyâi Kütübü’l-Arabiyye, 1957, c. 1, s. 13; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, c. 1, s. 12-13; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî ulûmi’l-Kuran*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995, c. 1, s. 6.

²⁷ Yapılan tefsir tanımlarının bazılarına yönelik eleştiriler için bkz. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu’l-A’yân*, İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325, s. 4-5; Mehmet Çiçek, “*Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği*”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, c.1, S.1 (Nisan/2017), s. 6 vd.

²⁸ Tarif-i hakiki ile tam tanım yani yakın cins ve yakın fasıldan oluşan tanım kastedilmektedir.

²⁹ Mehmet Çiçek, “*Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği*”, s. 13. Molla Fenârî’nin yaptığı tanımın detaylı bir açıklaması için bkz. Mehmet Demirci, “*Tefsir İlminin Mahiyeti*”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, c.1, S. 1 (Nisan/2017), s. 23-25; M. Taha Boyalık, “*Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahli*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.18, (2007), s. 79-81.

³⁰ Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu’l-A’yân*, İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325, s. 4.

³¹ M. Taha Boyalık, *Molla Fenari’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2007), s. 35.

1.1.3. Bir Terkip Olarak Kavâidü't-Tefsir

Klasik kaynaklarda her ne kadar açıkça veya işarette bulunarak kavâidü't-tefsir den bahsedilse de bu kavrama yönelik bir tanımlamada bulunulmamıştır. Örneğin kavâidü't-tefsire dair yazılmış ve günümüze ulaşmış en eski eser olan *el-İksîr fî Kavâidi 't-Tefsir* 'in girişinde Tûfî (ö. 716/1316), Kur'an'ı anlama konusunda bir yöntemi ve tefsir açısından faydalı olacak kimi kuralları ortaya koymayı hedeflediğini söylemektedir. O, zihnini sürekli meşgul eden bu konuların kendinden önceki hiçbir eserde çözüme kavuşturulmadığını söyleyerek ilk defa kendisinin bir çözüm getireceğini ima etmektedir.³² Bununla birlikte eserde kavâidü't-tefsire dair bir tanıma rastlanılmamaktadır. Tefsir faaliyeti esnasında kendilerine dayanılması gereken genel kuralların varlığından söz eden³³ Zerkeşî (ö. 794/1392) de kavâidü't-tefsir hakkında bir tanımlamada bulunmamıştır. Tefsir kâidelerinin varlığından açıkça söz eden³⁴ ve eserini *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi 't-Tefsir* olarak isimlendiren Kâfiyeci (ö. 879/1474) de kavâidü't-tefsiri tanımlamamıştır.

Kavâidü't-tefsir tanımlarına modern dönemde tefsire dair yazılan usûl ve kavâid eserlerinde rastlanılmaktadır. Yapılan tanımlardan biri şöyledir: “Kavâidü't-tefsir, müfessirin tefsirinde kullandığı munzabıt ve küllî şeylerdir. Bunların kullanımı ya işin başında olur ve tefsir esnasında onlardan istifade edilir ya da görüşler arasında tercihte bulunmada olur.”³⁵ Bir diğer kavâidü't-tefsir tanımı ise “Kendileri aracılığıyla yüce Kur'an'dan mana çıkarımında bulunulan ve (önceden çıkarılmış) manalardan nasıl istifade edileceğinin bilgisini veren küllî hükümlerdir.” şeklindedir.³⁶ Kavâidü't-tefsir tanımlarında genelde kavâidü't-tefsirin işlevine dair iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi tefsir kâidelerinin Kur'an ayetlerinden mana çıkarımında bulunmak isteyen, diğer bir ifade ile tefsir/tevil yapmak isteyen kimselere belirli kriterler ve ilkeler sunduğudur. İkinci ise bir müfessire kendinden önceki müfessirlerin ayetlerden çıkardıkları farklı manalar için en sağlıklı ve en doğru olanı tercih etmesi noktasında yardımcı olduğudur.

³² Süleymân b. Abdilkerîm b. Abdilkerîm et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi 't-Tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin, Lübnan: Dâru'l-Evzâi, 1989, s. 27.

³³ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi 'l-Kur'an*, c. 1, s. 35.

³⁴ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi 't-Tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998, s. 51.

³⁵ Mûsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Fusûl fî Usûli 't-Tefsîr*, Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993, s. 87.

³⁶ Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 30

Tefsir kâideleri öncelikle Kur'an'ı tefsir etmeye, ayetlerden mana çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Bu durum tefsir kâideleri olmadan tefsir yapılamaz mı? sorusunu akla getirebilir. Geçmişte de günümüzde de bazılarının tefsir kâidelerine riayet etmeden tefsir/tevil yaptığı ortadadır. Nitekim bazı yorumların sapkın/batıl/aşırı gibi vasıflarla nitelenmesi bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla tefsir kâidelerine riayet edilmeden de tefsir/tevil yapılabilir fakat doğru ve sağlıklı tefsir yapılamaz, ayetlerden sahih ve geçerli manalar çıkarılamaz. Çünkü tefsir kâideleri müfessir için bir ölçüdür, onu tefsirde hataya düşmekten korur. Nitekim tefsir kâidelerinin bu işlevine dikkat çekmek için “nasıl ki doğru düşünmenin ölçüsü mantık ilmi; Arapça yazma ve konuşmanın ölçüsü nahiv ilmi ise tefsirin ölçüsü de tefsir kâideleridir.” denilmiştir.³⁷

1.2. KAVÂİDÜ'T-TEFSİRLE İLİŞKİLİ DİĞER İSTİLAHLAR

1.2.1. Dâbıt

Kâideye yakın olan kavramlardan biri hiç şüphesiz dâbıttır (ضابط). Hatta bazıları dâbıt ile kâideyi eş anlamlı kabul etmektedir.³⁸ Bununla birlikte alimlerin büyük çoğunluğu kâide ile dâbıtın birbirlerinden farklı olduğunu söylemektedir. Dâbıt kelimesinin kökü olan “dabt” sözlükte; güç, kuvvet, bir şeyi kararlılıkla korumak, tutmak, sabit kılmak, zabt etmek gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ D-b-t kökünden türeyen ve ismi fail formatında bulunan dâbıtın terim anlamı ise kâide ile benzerdir. Örneğin Tehânevî, dâbıtı “cüz’iyyâta şamil olan küllî hükümdür” şeklinde tanımlamıştır. Fakat o, bu tanımın hemen ardından kâide ile dâbıtın farkına işaret etmiş ve kâide, farklı bâbların fertlerini kuşatırken dâbıt, bir babın fertlerini kuşatır demiştir.⁴⁰ Dolayısıyla iki kavram mahiyet açısından bir olsa da kapsam bakımından birbirinden farklıdır. Yani kâide bir disiplin içerisindeki farklı meselelerin fertlerine uygulanabilecek genel kural iken, dâbıt bir meselenin fertlerine uygulanabilecek dar kapsamlı kuraldır.⁴¹

³⁷ Muhammed Fâkir el-Meybedî, *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*, Merkezü't-Tahkîkât ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 2007, s. 33

³⁸ Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmu Usuli't-Tefsir Muhâveletün fi'l-Binâ*, Kahire/Mağrib: Dâru's-Selam/Müessesetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 2010, s. 146; es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 31.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.7, s. 340; Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 19, s. 439.

⁴⁰ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. 2, s. 1110.

⁴¹ Kızılkaya, *Haneî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 58.

İki kavram arasında kuralların istisnalarının sayısı hakkında da bir farklılık vardır. Olağanın dışında hüküm getiren, sisteme yabancı unsurlar içeren ayırık durumlar yani istisnalar, dâbitlarda kavâide göre daha azdır. Çünkü kâidenin uygulama çerçevesi daha geniştir. Uygulama çerçevesi daha geniş olanın daha fazla istisnasının olması gayet doğaldır.⁴² Bu konudaki bir diğer fark ise dâbitlar üzerinde kabul ve ret açısından kaidelerden daha fazla tartışmanın mevcut olduğudur. Her ne kadar kâideler üzerinde de tartışmalar vaki olsa da bu tartışmalar kaidenin aslı etrafında değil tafsilatı etrafında cereyan etmektedir. Dâbitlar üzerindeki tartışmalar ise aslını ilgilendirmektedir.⁴³ Bu bağlamda zikredilebilecek son fark kaidelerin özlü ifadelerle serdedilmelerine karşın dâbitların bazen bir paragraf kadar uzun olabildikleridir.⁴⁴

1.2.2. Tefsir Usûlü

Tefsir usûlü; “açıklamak, beyan etmek” anlamlarına gelen tefsir ve “temel, esas, dayanak, kök, bir şeyin dibi/en altı” anlamlarına gelen asl’ın⁴⁵ çoğulu usûl kelimelerinden müteşekkildir.⁴⁶ Tefsir usûlü kavramı literatürde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu durum yapılan tanımların da farklılaşmasına neden olmaktadır. Şöyle ki kimileri tefsir usûlünü tefsir kaynakları (mesâdir), kimileri tefsir kâideleri, kimileri tefsir yöntemleri, kimileri de Kur’an’ı anlamaya yardımcı olan faydalı bilgiler anlamında kullanmaktadır.⁴⁷ Kimileri ise tefsir usulünü bu manalardan birkaçına tekabül edecek şekilde kullanmaktadır. Bununla birlikte yapılan tanımlar incelendiğinde tefsir usûlünün özellikle yöntem ve kurallar (kavâid) bütünü olduğuna vurgu yapıldığı gözlenmektedir.⁴⁸ Mesela Sabbâğ tef-

⁴² Merter Rahmi Telkenaroğlu, “Kavâid-Davâbit Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî’nin Câmi’u’l-Mütûn Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar”, I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane, 03-05 Ekim 2013, s. 639.

⁴³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c.1, s. 31.

⁴⁴ Kızılkaya, *Kâsânî’nin Bedâyi’ İsimli Eserinde Kavâid’in Yeri*, s. 29.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 16. “Asl” kelimesi bunlara ek olarak örfî bağlamda “kaide, delil, racih görüş” anlamlarına da gelmektedir.

⁴⁶ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü’t-Tefsir ve Kavâiduhû*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986, s. 30.

⁴⁷ Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmu Usuli’t-Tefsir Muhâveletün fi’l-Binâ*, s. 46-52.

⁴⁸ el-Akk, *Usûlü’t-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 31; el-Ubeyd, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Usûluhû ve Davâbiduhû*, s. 25; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Fusûl fi Usuli’t-Tefsir*, Riyad: Dâru’n-Neşri’d-Düvelî, 1993, s. 11, Salih Gedük, “Ulûmu’l-Kur’an, Usûlü’t-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 39, (2015/2), s. 212.

sir usulü hakkında “bu ilim tefsir yapabilmenin kâidelerini ortaya koymakta, Allah’ın kelâmının izahı konusunda takip edilmesi gereken yöntemi açıklamaktadır” demektedir.⁴⁹ Yapılan diğer bir tanımda ise “tefsir usûlü, Kur’an’ın anlaşılması maksadıyla bir takım ilke ve esasların belirlenip bu ilke ve esaslar üzerinden gidilerek Kur’an ayetlerinin tefsir edilmesine yardımcı olan bir ilimdir.” denilmektedir.⁵⁰ Aslında usûl tabirinden beklenen de budur. Nitekim usûl, herhangi bir ilim dalı ile alakalı bilgilerin sistemli bir şekilde yerleştirilmesinde kullanılan belli esas ve metotlar demektir.⁵¹

Bazı araştırmacılar tefsir ilminin temel meseleleri olduğu, tefsir faaliyeti kendileri üzerine bina edildiği, onlar bilinmeden tefsir hakkında konuşulamayacağı için Kur’an ilimlerinden her birini bir asl/temel/kök kabul etmekte ve tefsir usûlünü bu anlamda kullanmaktadır. Yani tefsir usûlü kavramını “tefsirin asılları” anlamında kullanmakta, bununla da Kur’an ilimlerini kastetmektedir.⁵² Fakat şu var ki usûl kelimesi 19. Yüzyıldan sonra metot/yöntem anlamını da kazanmıştır, hatta bu mana sahip olduğu diğer manalara baskın gelmiştir. Bu bağlamda mesela fıkıh usûlü kavramına mukabil olarak “İslam hukuk metodolojisi” tabiri kullanılmaktadır.⁵³ Tefsir söz konusu olduğunda da aynı şey geçerlidir. Zira biraz önce de ifade edildiği gibi bazı tefsir araştırmacıları tefsir usûlü kavramını tanımlarken yöneme ve ilkelere vurgu yapmaktadır.⁵⁴

Tefsir söz konusu olduğunda böyle bir usûlden söz edilip edilemeyeceği tartışmalıdır. Araştırmacılardan bazıları tefsir usûlünün bir yöntem veya kâideler bütünü ortaya koymadığını ifade etmekte, buna delil olarak ise mevcut tefsir usûlü eserlerini göstermektedir. Elimizdeki tefsir usûlü eserlerinin genelde üç temel temayı (Kur’an tarihi, Tefsir tarihi, Kur’an ilimleri) içerdiğini, bu temaların ise yöntem ve kâide ile bir alakasının bulunmadığını söylemektedir.⁵⁵ Tefsir ilmine has bir usûlün olmadığını göstermek

⁴⁹ Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr*, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1988, s. 10.

⁵⁰ Mehmet Bağış, “*Tefsir Usûlü ve Ulûmu’l-Kur’an İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)*”, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, C. 11, (2020) S. 2, s. 4.

⁵¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 20.

⁵² Bağış, “*Tefsir Usûlü ve Ulûmu’l-Kur’an İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)*”, s. 560.

⁵³ Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, Ankara: TDV yay. (İsam), 2017, s. 121.

⁵⁴ Akif Yıldırım, “*Tefsir Usûl-ü Kavramında Anlam Arayışı*”, Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi, S. 12 (2021), s. 357-358.

⁵⁵ İbrahim Görener, “*Kuran İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*”, Bilimname, S.18, (2009/1), s. 18.

için bazıları da tarihi tecrübeyi delil olarak göstermişlerdir. Onlar diğer disiplinlerin sistem, mantık, yöntem, kâide ve terminolojisi kullanılmadan sırf bir tefsirci tarafından sistematik bir tefsirin vücuda getirilemediğini, eldeki bütün tefsir kitaplarının ya müfessirlerin ayetler hakkındaki sözlerinin derlemesi olduğunu ya da diğer İslâmî disiplinlerde (fıkıh, kelam vs.) üretilen bilgilerin sergilendiği bir vitrin olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶

Usûl kelimesinin anlam ve kullanımında Kur'an tefsirine ilişkin temel kaide ve kuralların öne çıktığını söyleyen bir araştırmacı ulûmu'l-Kur'an ile tefsir usulünün arasındaki ayrıştırılmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ulûmu'l-Kur'an'dan bağımsız, Kur'an'ı sistematik bir bütünlük içinde anlamayı temin edecek yönetime sahip müstakil bir tefsir usûlü bulunmamaktadır. O, tefsir usûlü adı altında yazılan eserlerin Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ile Suyûtî'nin *el-İtkân*'ının sistematik bir şekilde özetlenmiş hali olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Bu sözlerde nispeten haklılık payı bulunmaktadır. Çünkü onun da işaret ettiği gibi bazı tefsir usûlü eserleri içerik bakımından ulûmu'l-Kur'an eserlerine benzetilmektedir ve onlar bu yönüyle müfessire bir yöntem ve kurallar bütünü sunmamaktadır.⁵⁸ Fakat misal olarak Abdurrahman el-Akk'ın *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'ın *Fusûl fî Usûli't-Tefsîr*, Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ'ın *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, Fehd er-Rûmî'nin *Usûlü't-Tefsîr ve Menâhicuhû* adlı eserleri diğer tefsir usûlü eserlerinden farklıdır. Çünkü bu eserlerin müellifleri tefsir yöntemlerinden bahsetmektedir. Ayrıca bu kitaplarda az da olsa tefsir kâidelerine yer verilmektedir. Dolayısıyla araştırmacının bu sözleri yöntem ve kâide iddiasında bulunmayan veya bunlara kitabında yer vermeyen eserler için geçerlidir fakat biraz önce adı geçen eserler için geçerli değildir. Şu da belirtmeli ki tefsir usûlü ile ulûmu'l-Kur'an'ın farklı şeyler olmadığı görüşünü mevcut eserlere dayandırarak ispat etmeye çalışmak çok da sağlıklı bir yaklaşım değildir.

⁵⁶ H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 1, (2003), s. 9; Mustafa Öztürk, *Kuran, Tefsir ve Usûl Üzerine (Problemler, Tespitler, Teklifler)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 101.

⁵⁷ Öztürk, *Kuran, Tefsir ve Usûl Üzerine (Problemler, Tespitler, Teklifler)*, s. 102.

⁵⁸ Bu eserlere örnek olarak Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin "el-Fevzü'l-Kebîr'i" ve İsmail Cerrahoğlu'nun "Tefsir Usûlü" zikredilebilir.

Zira bu iki ilmin aynılığı veya farklılığı her şeyden önce mahiyetleri, gayeleri ve kapsam-
ları itibarıyla tartışılmalıdır.⁵⁹

Tefsir usûlü⁶⁰ ve kavâidü't-tefsir ilişkisine değinmek gerekirse bu ikisinin birbi-
rinin aynı olduğu iddiası kabul edilebilir bir iddia gibi durmamaktadır. *El-Vecîz fî Usûli't-
Tefsîr* isimli kitabın yazarı tefsir usûlü kavramı hakkında tam bir tanım yapmasa da bu
kitapta müfessirin ihtiyaç duyduğu ve bilmesi gereken kâidelere yer vereceğini söylemek-
tedir.⁶¹ Kitabın içeriğinin tamamı da dil, belâgat ve lafız-delalet bahisleriyle ilgili çeşitli
konuları/kâideleri içermektedir. Dolayısıyla usûl ismini taşıyan bir eserde tefsir kâidele-
riyle alakalı konulara yer verilmektedir. Tefsir usûlü ve kavâidü't-tefsîrin muhtevaları
açısından birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Şöyle ki tefsir usûlü muhteva bakımın-
dan daha zengin ve daha geniştir. Çünkü tefsir usûlü, tefsir ilminin kaynaklarını, müfes-
sirde bulunması gereken şartları, kısmen tercih kâidelerini, tefsir yöntemlerini, Kur'an ve
tefsir tarihini ele almaktadır. Kavâidü't-tefsir ise sadece müfessirin Kur'an'ın manalarına
ve hükümlerine nasıl ulaşacağını, o manalardan nasıl çıkarımda bulunacağını incelemek-
tedir. Dolayısıyla kapsam bakımından kavâidü't-tefsir daha dardır.

İki kavram hedefleri bakımından değerlendirilecek olursa her ikisinin de hedefi-
nin müfessiri tefsirde hataya düşmekten korumak olduğu söylenebilir. Nitekim bu bağ-
lamda hem kavâidü't-tefsir için hem tefsir usûlü için şu benzetme yapılmaktadır. “Nahiv
ilmi kişiyi konuşma ve yazma noktasında nasıl hatadan koruyorsa kavâid ve/veya usûl de
müfessiri hataya düşmekten korumaktadır.”⁶² Fakat kavâidü't-tefsir eserlerinin bu hedefi
gerçekleştirmede tefsir usûlünden daha etkili olduğu söylenebilir. Nitekim mevcut litera-
türdeki çoğu usûl eserinde bu hedefi gerçekleştirecek yeterli malzeme bulunmamaktadır.

⁵⁹ Bu ilimleri bu açılardan tartışan bir araştırmacı tefsir usûlü ile ulumû'l-Kur'an'ın farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Bu görüş için bkz. Bağış, “Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)”, s. 557-561.

⁶⁰ Tefsir usûlü kavramı burada tezimizle ilgili olduğu açıdan yani yöntem ve kâideler açısından ele alınmıştır. Tefsir usûlünün mahiyeti, işlevi, ulûmu'l-Kuran ile ilişkisi, tefsir ilmi açısından önemi gibi diğer konularda detaylı bilgi edinmek için bkz. Süleyman Karacelil, Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2010) s. 39-45; Salih Gedük, “Ulûmu'l-Kur'an, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 39, (2015/2), s. 208-218; Mesut Okumuş, “Ulumu'l-Kuran”, Mehmet Akif Koç (Ed.), Tefsir (313-423), Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 314-315; Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu”, İslâmiyat, c. 6, (2003), S. 4, s. 75-79.

⁶¹ Mennâu'l-Kattân, *El-Vecîz fî Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h. 1379, s. 4.

⁶² El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 31.

Fakat kavâidü't-tefsir eserleri bu hedefi nispeten (en azından mevcut usûl eserlerine nazaran) gerçekleştirmektedir. Şu da var ki bugünkü anlamıyla usûl kavramından bir metodoloji sunması beklenmektedir⁶³, fakat kavâidü't-tefsirden böyle bir şey beklenmemektedir. Tefsir usulü ve kavâidü't-tefsir ilişkisi bağlamında bir araştırmacı da “Fıkıh usûlü ile fıkıh kaidelerinin birbirinden farklı olduğu gibi tefsir usûlü ile tefsir kaideleri de birbirinden farklıdır” demektedir. O, fıkıh kaideleri birbirine benzer kuralları tek başlık altında toplarken fıkıh usûlü fakihin uyması gereken kuralları açıklamaktadır diyerek tefsir kaidelerinin tefsirle ilgili benzer kuralları topladığına, tefsir usûlünün ise müfessirin uyması gereken kuralları vaz ettiğine işaret etmektedir.⁶⁴

Bilindiği üzere ulûmu'l-Kuran ile tefsir usûlü kavramlarının kapsamaları ve birbirleri ile olan ilişkileri konusunda tartışmalar devam etmektedir. Kimileri tefsir usûlünü ulûmu'l-Kur'an'ı da içine alacak şekilde geniş kapsamlı bir kavram olarak kabul ederken kimileri tam tersi istikamette ulûmu'l-Kur'an'ı tefsir usûlünü de kapsayacak şekilde daha geniş bir kavram olarak kabul etmektedir. Bir diğer kesim ise bu iki kavramın müteradif olduğunu söylemektedir. Bu kabullere göre tefsir usûlü ile kavâidü't-tefsir arasındaki ilişki de değişmektedir. Hatta buna bağlı olarak kavâidü't-tefsirin nerede konumlandırılacağı da değişmektedir. Ulûmu'l-Kur'an'ı daha geniş kapsamlı bir kavram kabul edenlere göre tefsir usûlü de kavâidü't-tefsir de ulûmu'l-Kur'an'ın birer parçalarıdır. Aksi yönde görüş beyan edenlere göre ise kavâidü't-tefsir tefsir usûlünün bir parçasıdır. İki kavramı eş anlamlı olarak kullananlara göre ise kavâidü't-tefsir bu bütünün bir parçasıdır.

Yukarıda usûl kavramının yöntem ve kurallar bütünü anlamında kullanıldığına değinilmişti. Yapılan tefsir usûlü tanımlarında da yöneme, esaslara ve ilkelere atıfta bulunulduğu gösterilmişti. Binaenaleyh tefsir için bir usûlden söz edilecekse bu, kavâidü't-tefsirden bağımsız olarak yapılamaz gibi gözükmektedir. Kanaatimize göre kavâidü't-tefsir tefsir usûlünün bir parçasıdır. Bazı araştırmacıların da teklif ettiği gibi tefsir usûlü ilminin kendisinden beklenen mana ve hedefi karşılaması için en azından kavâidü't-tefsiri

⁶³ Yıldırım, “*Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı*”, s. 357-358.

⁶⁴ Süleyman Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2010), s. 107.

ayrıca ulûmu'l-Kur'an meselelerini ve tefsir yöntemlerini içermesi gerekir.⁶⁵ Zira tefsir/tevil faaliyetinin sağlıklı ve denetlenebilir bir şekilde icra edilebilmesi için tefsir kâidelerine ihtiyaç vardır. Bu yönüyle tefsir kâideleri usûl kavramından beklenen kâideler mefhumunu karşılayabilir.

Ulûmu'l-Kur'an konuları da tefsirin temel kavram ve meselelerini içerdği için tefsir usûlü açısından önemlidir. Bu bağlamda mevcut tefsir usûlü eserlerinde ulûmu'l-Kur'an konularının bulunmasının eleştirilmesi haklı bir eleştiri gibi gözükmemektedir. Zira bir usûl eserinden sadece yöntem ve ilkeler sunması beklenmemektedir. Nitekim diğer disiplinlerin usûl eserleri de yalnızca yöntem ve ilkeler sunmamaktadır. Örneğin Gazzâlî semere (meyve/sonuç) kelimesini ve türevlerini esas alarak fıkıh usulünün konularını dört ana bölümde şöyle sıralamaktadır: Semerenin elde edildiği kaynaklar (müsmir/deliller), elde edilen semere (hükümler), semere elde etme keyfiyeti (turuku'l-istismâr/kaynaklardan hüküm çıkarma metotları), semereyi elde edecek kişi (müstesmir/müştehit).⁶⁶ Görüldüğü üzere fıkıh usûlünün konuları içerisinde o ilmin kaynaklarına ve o ilimle meşgul olan kişinin özelliklerine/aranan şartlara da yer verilmektedir. Binaenaleyh usûl kelimesinin anlamları içerisinde asıllar/temeller manasının da bulunduğu göz önüne alındığında, tefsir ilminin ve kavâidü't-tefsirin ana kaynaklarından biri olan ulûmu'l-Kur'an'a tefsir usûlü eserleri içerisinde yer verilmesi yadırganacak bir durum olarak görülmemelidir. Tefsir usûlünden beklenen yöntem sunma işlevi ise tefsir mukaddimelerinden, bir müfessir ve eserini tanıtmaya yönelik eserlerden, tefsir tarihi eserlerinden ve tefsir yaklaşımlarını gruplayan eserlerden istifade edilerek karşılanabilir.⁶⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi aslında bazı araştırmacılar bunu yapma konusunda girişimde bulunmuşlardır. Yani tefsir usûlü eserlerinde tefsir kâidelerine ve yöntemlerine yer vermişlerdir. Fakat bu eserler bu konuda girişimde bulunan ilk çalışmalar oldukları için bazı noktalarda eksik kalabilmektedir. Mesela Abdurrahman el-Akk'ın eseri incelendiğinde orada fıkıh merkezli bir kavâid anlayışının hâkim olduğu ve tefsir

⁶⁵ Yıldırım, "Tefsir Usûl-ü Kavramında Anlam Arayışı", s. 372-373; Görener, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*, s. 21-22.

⁶⁶ Muhammed b. Muhammed El-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Medine: Şeriketi'l-Medineti'l-Münevver li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2008, c. 1, s. 21-25.

⁶⁷ Görener, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*, s. 22.

yöntemleri adı altında yalnızca Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, selef sözüyle, rey'le tefsirine yer verildiği gözlenmektedir.⁶⁸ Müellif lügate, belâgate ve ulûmu'l-Kur'an'a taalluk eden kâideler de zikretmektedir fakat bu kâideler belli bir sistem dahilinde verilmemekte, yeri geldikçe zikredilmektedir. Ayrıca bu kâidelerin sayısı fıkıh merkezli kâidelere nazaran daha azdır. Yöntem bağlamında ise bugün klasik dönemdeki tefsir yöntemlerinden daha fazlası geliştirilmiştir. Akk'ın kitabında sonraki dönemlerde geliştirilen tefsire yaklaşım çeşitlerinden hiçbirine yer verilmemiştir. Tefsir usulü eserinde kâidelere ve yöntemlere yer veren bir diğer müellif Müsâid b. Süleyman'dır. Müellif eserinde müstakil bir başlığı kavâidü't-tefsire ayırmıştır. Bununla birlikte eserdeki kâideler karışık ve sistemsiz bir şekilde zikredilmiştir. Kitabın yazarı bu durumu şöyle izah etmektedir: “Burada örnek kabilinden bazı tefsir kâidelerine yer vereceğim. Sayıları az olacağı için onları herhangi bir tertibe ve tasnife tabi tutmaksızın zikredeceğim.”⁶⁹ Yöntem bağlamında ise o da el-Akk gibi yalnızca klasik tefsir yöntemlerine/kaynaklarına yer vermiştir.

Neticede tezimizin ilgili olduğu konuyla alakalı olarak kavâidü't-tefsirin, tefsir usulünün -yöntem değil- ilke ve kâide yönünü tamamladığı söylenebilir. Bundan dolayı bu ilmin tefsir usulü içerisinde mütalaa edilmesi daha isabetli gibi görünmektedir. Böyle bir uygulama tefsir usulü kavramının kendisinden beklenen mana ve hedefi gerçekleştir- mesini açısından da önemli gibi durmaktadır.

1.2.3.Ulûmu'l-Kur'an

Ulûmu'l-Kur'an, sözlükte “anlamak, bilmek, kesin görüş sahibi olmak” gibi anlamlara gelen “ilm” kelimesinin çoğulu olan ulûm ve Kur'an kelimelerinden müteşekkil bir isim tamlamasıdır.⁷⁰ Ulûmu'l-Kur'an terim olarak “Çeşitli yönlerden Kur'an'ı Kerimle ilgili olan her birini ayrı birer ilim sayabileceğimiz önemli, küllî konuları bir araya getiren (toplayan) ilme ulûmu'l-Kur'an denir”⁷¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Hiz. Peygamber'in vefatı ile birlikte Müslümanlar Kur'an hakkındaki sorularını soracakları ana mercii kaybettiler ve Kur'an'ı tam veya doğru bir şekilde anlama sorunu

⁶⁸ Mustafa Öztürk, “*Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu*”, İslâmiyat, c. 6, (2003), S. 4, s. 75.

⁶⁹ Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Fusûl fî Usulî't-Tefsir*, s. 87.

⁷⁰ Gedük, “*Ulûmu'l-Kur'an, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi*”, s. 208.

⁷¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân fî Uyûni Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987, s.71.

ile karşı karşıya kaldılar. Bu sorunun üstesinden gelmek, Kur'an'ı doğru ve sağlıklı bir şekilde anlamak isteyen Müslümanlar daha ilk nesilden itibaren kimi ilimler (ulûm) geliştirmeye başladı.⁷² Peygamber asrı ile (zaman açısından) aradaki mesafe uzadıkça bu ilimlerin sayısı ve onlara olan ihtiyaç daha da arttı. Geliştirilen bu ilimlere hicri 5. asra kadar⁷³ müstakil risalelerde ve müfessirlerin tefsir mukaddimelerinde yer verildi. Hicri 5. asırdan itibaren ise Kur'an'ı anlamaya veya tefsir okumaya/yazmaya yönelen kimselerin kendilerinden müstağni kalamayacağı ulûmu'l-Kur'an eserleri kaleme alınmaya başlandı. Ulûmu'l-Kur'an içerisinde mütalaa edilen ilimlerden bazıları şunlardır: "İlmi kırâât, ilmi resmi Osmânî, ilmi îcâzi'l-Kur'an, ilmi esbâb-ı nüzûl, ilmi nâsih ve mensûh, ilmi î'râbi'l-Kur'an, ilmi garîbi'l-Kur'an, ilmi vücûh ve nezâir".⁷⁴ Bu ve benzeri ilimlerin öncelikli hedefi Kur'an'ın ilk muhataplarının sahip olduğu avantajları dolaylı muhatapları için temin etmek ve Kur'an ile sonrakiler arasındaki makası daraltmaktır. Bu ilimler Kur'an'ı anlamada temel yardımcı unsurlardır.

Ulûmu'l-Kur'an tabirini tefsir usûlünü de kapsayacak şekilde üst anlamlı kullananlara göre kavâidü't-tefsir ile ulûmu'l-Kur'an arasındaki ilişki küll-cüz' ilişkisidir. Yani kavâidü't-tefsir ulûmu'l-Kur'an'ın bir parçasıdır.⁷⁵ Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi kavâidü't-tefsiri tefsir usûlü içerisinde değerlendirmek daha isabetli gibi görünmektedir. Çünkü ulûmu'l-Kur'an'ın tefsire yöntem ve kurallar bütünü sunma gibi bir misyonu

⁷² İlk nesil Müslümanların (sahabe) Kur'an'ın tamamını doğru anlama gibi bir sorunu yoktu elbette. Nitekim kendi dilleri ve kültürleri üzere inen ve 23 yıl boyunca Hz. Peygamberin önderliğinde Kur'an mesajını pratikte yaşayan bir neslin Kur'an'ı bir bütün olarak anlama sorunu olmamıştır. Sahabe nesli açısından Kur'an'ı anlama sorunu ile bazı sahâbilerin tek tek bazı ayetler hakkındaki kimi soruları ve sorgulamaları kastedilmektedir. Mesela bir sahâbinin bir ayetin sebab-i nüzulünü veya garib kelimelerini bilmemesi buna örnek olarak verilebilir. Nitekim her sahabi Kur'an'daki tüm ayetleri çeşitli açılardan (sebeb-i nüzul, garib kelimeler, nasih mensûh vb.) tamamen bilemeyebiliyordu. Onlar bilmedikleri konularda birbirlerinden yardım alıyorlardı. Sahabenin Kur'an'daki ayetleri çeşitli açılardan tam olarak anlama girişimi ulûmu'l-Kur'an'ın temellerini atmıştır.

⁷³ Ulûmu'l-Kur'an'ın mahiyeti, hangi ilimlerin içerisine dahil olduğu, bu kavramı ilk kullananın kim olduğu ve bu alana dair kaleme alınan ilk eserin ne olduğu hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Abdülhamit Birişik, "Ulûmu'l-Kur'an", (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, c. 42, s. 132-134; Mennâu'l-Kattân, "Kur'ân İlimleri'nin Tarifi, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi", (Çev: Erdoğan Pazarbaşı, İbrahim Görener), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 10, (1998), s. 192 187-205; Gıyasettin Arslan, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", Usûl İslam Araştırmaları Dergisi, c. 8, S. 8, (2007/12), s. 72-74. 71-108

⁷⁴ Yasin Pişgin, "Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'an", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.26, (2017/1), s.121.

⁷⁵ el-Meybedî, Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne, s. 40.

bulunmamaktadır. Ulûmu'l-Kur'an müfessiri tefsir yapmaya hazırlayan ön bilgileri oluşturmaktadır. Yani bu ilimler tefsir faaliyetinden önce müfessirin bilmesi ve kendileriyle donanması gereken ilimlerdir. Kavâidü't-tefsir ise Kur'an manalarından istinbâta bulunmayı ve Allah'ın kelimasının medlulüne ulaşmayı sağlamaktadır. Yani tefsir faaliyeti esnasında müfessire dayanacağı kurallar vaz etmektedir. Dolayısıyla ulûmu'l-Kur'an ve kavâidü't-tefsir konu ve hedefleri bakımından birbirinden farklıdır.

Kavâidü't-tefsiri ulumu'l-Kur'an ile irtibatlandırmaya çalışan Osman es-Sebt “itlâku'l-cüz ale'l-kül (parçanın zikredilip bütünün kastedilmesi)” kabilinden olmak üzere veya ulûmu'l-Kur'an eserlerinin farklı bâblarında kimi kaideler zikredildiği için kavâidü't-tefsir tabirinin ulûmu'l-Kur'an yerine kullanılabileceğini söylemektedir.⁷⁶ Bu görüşe katılmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi kavâidü't-tefsir ile ulûmu'l Kur'an'ın birlikte tefsir usûlünün bir parçası olarak kabul edilmesi daha doğru gibi durmaktadır. Dolayısıyla kavâidü't-tefsir ulumu'l-Kur'an'ın bir parçası olmadığı için “itlâku'l-cüz ale'l-kül” gerekçesine dayanarak bu şekilde bir isimlendirme yapmak doğru değildir. Zikrettiği diğer gerekçeye gelince bu gerekçe ulûmu'l-Kur'an eserlerine kavâidü't-tefsir denilebilmesi için yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü tefsir kâideleri yalnızca ulûmu'l-Kur'an eserlerinde bulunmamaktadır. Tefsir kâideleri tefsir, fıkıh usûlü, dil ve belâgat eserlerinde de bulunmaktadır. Bu mantık doğrultusunda hareket edildiğinde bu eserlere de kâvâidü't-tefsir denebilmelidir. Bu ise makul ve mümkün gözükmemektedir.

1.2.4. Kavâidü't-Tercîh

“R-c-h” kökünden türemiş tef'îl babından bir mastar olan tercih kelimesi sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷ İbn Fâris kelimenin kök harflerinde ağırlığa ve fazlalığa delalet olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Tehânevî tercihi “birbirine benzer (misil) iki muarız şeyden birinin diğerine karşı

⁷⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 33

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s. 445

⁷⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğâ*, c. 1, s. 512

fazla olmasıdır” diyerek⁷⁹ Cürcânî ise “iki delilden birini diğerine karşı olumlamaktır (isbât)” diyerek tanımlamıştır.⁸⁰ Yapılan tercih tanımlarında⁸¹ “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi” şeklinde iki yaklaşımın benimsendiği gözlenmektedir. Bunun sebebi bu iki yaklaşımdan birincisinde bizzat delillerin dikkate alınması, ikincisinde ise delilleri inceleyerek tercihte bulunan kişiye işarette bulunulmasıdır.⁸² Tefsir ilmi bağlamında yapılan bir tercih tanımında ise “Tercih, bir delile veya kaideye binaen bir ayet hakkındaki görüşlerden birini güçlendirmek ya da diğer görüşleri zayıflatmak veya reddetmektir” denilmiştir.⁸³

Bir terkip olarak kavâidü’t-tercih şöyle tanımlanmıştır: “Kavâidü’t-tercih, müfessirlerin sözleri (görüşleri) arasında tercihte bulunurken kendileri ile amel edilen kaidelerdir. Bu kâideler ya görüşlerden birini diğerlerine tercih ederken ya da görüşlerden birini reddederken kullanılır.⁸⁴ Kavâidü’t-tercihe dair diğer bir tanım ise şu şekildedir: “Kavâidü’t-tercih, Allah Teâlâ’nın kitabının tefsiri hakkında varit olan farklı görüşlerden tercihe şayan olanını bilmeye ulaştıran ağırlı dâbitler ve hususlardır (umûr).”⁸⁵ Tercih kâideleri sadece iki görüşten birinin delilini desteklemek bağlamında kullanılmamaktadır. Zira bir ayet hakkında iki veya daha fazla görüş olup bunlardan birini tercih etmeye neden olacak bir delil bulunmayabilir. Bu gibi durumlarda görüşlerden biri/birkaçı zayıflatılarak da tercihte bulunulabilir. Tercih kâidelerinden bir ayet hakkındaki görüşlerden en sağlamını, sağlıklı ve doğru olanını bulma konusunda yararlanılmaktadır. Yani tercih kâideleri bir ayetin manası ve yorumu hakkında birden fazla görüşün bulunduğu durumlarda işlevsellik kazanmaktadır. Dolayısıyla üzerinde icmâ bulunan, alimlerin ittifak ettiği bir mana

⁷⁹ Et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî l-Fünûn ve l-Ulûm*, c. 1, s. 415.

⁸⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, c. 1, s. 78.

⁸¹ Diğer tercih tanımları için bkz. Ebü’l-Beka Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr*, thk., Muhammed Zühaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetü Ubikân, 1997, c. 4, s. 616; Sezai Pekdemir, “*Teâruz ve Tercih Konusunda Sadrişşerîa ile Râzî-İbnü’l-Hâcîp Karşılaştırması*”, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Ekim 2/2, 2016, s. 197-198.

⁸² Şükrü Özen, “*Tercih*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, c. 40, s. 484.

⁸³ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâidü’t-Tercih İnde l-Müfessirîn*, Riyad: Dâru’l-Kâsım, 1996, c.1, s. 35.

⁸⁴ Mûsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Fusûl fî Usulî t-Tefsir*, s. 94.

⁸⁵ (ضوابط و أمور أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله) Müellif kâide ile dâbit arasında bir fark gözetmediğini, bazı alimlerin de bu görüş üzere olduğunu bu yüzden “dâbitler” dediğini ifade etmektedir bkz. el-Harbî, *Kavâidü’t-Tercih İnde l-Müfessirîn*, s. 39.

veya yorum söz konusu olduğunda tercih kâideleri kullanılmamaktadır. Zira orada zaten birlik söz konusudur.

Tercih kâidelerinin tefsir kâideleri ile yakın bir alakası bulunmaktadır. Zira kavâidü't-tefsir tanımlanırken de denildiği gibi tercih kâideleri tefsir kâidelerinin bir parçası kabul edilmektedir. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr ile Halid b. Osman es-Sebt'in tanımlarında bu açıkça ifade edilmektedir. Bazı araştırmacıların tanımları kavâidü't-tefsirin sadece Kur'an'dan mana istinbâtında bulunurken kullanıldığını çağrışırsa da durum böyle değildir. Mesela bir araştırmacı kavâidü't-tefsir için, "Kendileri ile Kur'an'ı Kerim'in tefsirine ulaşılan umumi ve külli hükümlerdir" demektedir. Tanım bu haliyle tercih kâidelerini içermemektedir. Fakat müellif yaptığı tanımdan hemen sonra, kavâidü't-tefsirin kendi içerisinde kavâidü'l-âmm ve kavâidü't-tercihiye olmak üzere ikiye ayrıldığını, müfessirin birinci tür kaideleri Kur'an'dan bir ayeti tefsir ederken kullanacağını, ikinci tür kaideleri ise kendinden öncekilerin sözleri arasında tercihte bulunurken kullanacağını söylemektedir.⁸⁶ Dolayısıyla o da yaptığı izahla tefsir kâidelerinin tercih kâidelerini de içerdiğine dikkat çekmektedir.

Tercih kâideleri ile tefsir kâideleri hedefleri bakımından benzeşmektedir. Zira her ikisinin hedefi de Kur'an'ın bir ayetinin manası hakkında en doğru ve sağlıklı görüşü ortaya koyabilmektir. Buna ilaveten tercih kâideleri tefsir kitaplarını zayıf, şâz ve uydurma görüşlerden temizlemeyi de hedeflemektedir. Bu iki kavram kaynakları bakımından da benzerdir. Çünkü her ikisi de kâidelerini Arap dili ve belâgatine dair eserlerden, fıkıh usûlünden, ulûmu'l-Kur'an ve tefsir eserlerinden derlemektedir. Bununla birlikte iki kavram bazı noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadır. Şöyle ki tefsir kâideleri müfessire ayetlerden mana çıkarımında bulunma noktasında yardımcı olurken tercih kâideleri önceki müfessirlerin görüşlerinden yararlanma, görüşler arasındaki ihtilafı giderme ve görüşlerden bir veya birkaçını tercih etme noktasında yardımcı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle tercih bir istinbât değildir. İstinbât edilen görüşler üzerinde bir incelemedir. Farklı oldukları diğer bir husus ise tercih kâidelerine teâruz ve ihtilaf anında ihtiyaç duyulurken tefsir kâidelerine tefsirin farklı aşamalarında ihtiyaç duyulmasıdır.

⁸⁶ Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Usûluhû ve Davâbiduhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2010, s. 125.

1.2.5. Külliyyâtü'l-Kur'an

Külliyyât sözlükte “bir şeyin bütünü, tamamı” anlamına gelen Arapça küll kelimesine nispet eki getirilerek elde edilen “külliyyün” kelimesinin dişil formunun (külliyyetün) çoğuludur.⁸⁷ Külliyyât terim olarak “Aynı konumdaki şeylerin hepsi için aynı hükmü belirleyen küllî kaziyelere/tümel önermelere külliyyât denir” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tür önermelere başlarındaki küll lafzından dolayı külliyyât denilmektedir.⁸⁸ Külliyyâtü'l-Kur'an ise, “Kur'an'ı Kerim'de sürekli olarak veya çoğunlukla aynı manaya gelecek şekilde kullanılan kelime ve üsluplardır”.⁸⁹ “Kur'an'da geçen her ricz kelimesi azabı ifade etmektedir”, “Kur'an'da geçen her zan kelimesi ilim ifade etmektedir”, “Allah'ın ümit çağrıştıran isimleri ile korku çağrıştıran isimleri bir arada zikredilir; bu, Kur'an'ın üslubundandır”, “Allah Teâlâ Kur'an'da her ne zaman felahı zikrederse onun peşi sıra felaha erdirecek fiili de zikreder” gibi yargılar buna misaldir.⁹⁰ Tanımda da işaret edildiği üzere Kur'an'daki külliyyâtın bir kısmı lafızda bir kısmı da üsluptadır. Verilen ilk iki örnek lafızda külliyyâta örnek teşkil ederken diğer ikisi üslupta külliyyâta örnek teşkil etmektedir.

Külliyyâtü'l-Kur'an'ın kavâidü't-tefsirle yakın alakası bulunmaktadır. Şöyle ki Kur'an manaları tefsir ilmi kapsamında biri küllî cihetten (tümdengelimsel) diğeri de cüz'î cihetten (tümevarımsal) olmak üzere iki yolla elde edilmektedir. Dolayısıyla bu ilimde geliştirilecek kâideler de iki yolla elde edilebilir. Tümdengelimsel yolla elde edilen kâideye Kâfiyeci'nin zikrettiği şu kâideler örnek olarak verilebilir: “Kur'an'daki her muhkem kendisinden kastedilene kesin şekilde delalet eder”, “Kur'an'daki her müteşâbih muhatabın anlama kudretine göre kendinden kastedilene kesin şekilde delalet eder.” Tümevarımsal yolla elde edilen kâidelere ise külliyyâtü'l-Kur'an bağlamında zikredilen cümleler örnektir. Özellikle lafızlara yönelik geliştirilen küllî kâideler tam anlamıyla birer tefsir kâidesidir. Lafızda külliyyâta yukarıdakilere ek olarak kâide örneği vermek gerekirse şu hükümler örnek olarak verilebilir: “Kur'an'daki her sultan lafzı hüccet anlamındadır”,

⁸⁷ Rıza Kurtulmuş, “Külliyyat”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, c. 26, s. 540.

⁸⁸ Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri Ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, Marife, S.1, (Bahar/2001), s. 57; Kızılkaya, Kâsânî'nin Bedâ'î İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri, s. 40.

⁸⁹ El-Ubeyd, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Usûluhû ve Davâbiduhû s. 120; et-Tayyâr, Fusûl fî Usuli't-Tefsir, s. 122. (الألفاظ أو أساليب الواردة في القرآن الكريم على معنى مطرد)

⁹⁰ Et-Tayyâr, Fusûl fî Usuli't-Tefsir, s. 123-124.

“Kur’an’daki her الحمد لله ifadesi emir manasına ihbardır”, Kur’an’daki her قُلْ emri teşrif hitabıdır”.⁹¹ İşte bu ve benzeri hükümler istikra yöntemiyle elde edilen küllî kâidelerdir. Bu tür kâidelerden mana çıkarımı noktasında istifade edilebileceği gibi tercih bağlamında ihtilafın vaki olduğu yerlerde de istifade edilebilir. Çünkü tam olarak yapılmış tümevarımsal bir okuma delil bildirir ve o müreccih⁹² bir kâide olarak kullanılabilir.⁹³

Bununla birlikte kavâidü’t-tefsir ve külliyâtü’l-Kur’an bir açıdan farklıdır. Çünkü külliyâtü’l-Kur’an’ın üslupla alakalı kâideleri her ne kadar ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırırsa, Allah’ın muradının anlaşılmasına katkı sağlasa, Kur’an’ın kelime seçimindeki mucizevi yönünü ortaya çıkarsa, hatta dolaylı olarak farklı görüşler arasında tercihte bulunma noktasında yardımcı olsa da lafza yönelik küllîler gibi ayetlerden mana çıkarma ve yorumlama aracı değildir.⁹⁴

II. Kavâidü’t-Tefsirin Konusu, Önemi ve Gayesi

Kavâidü’t-tefsirin konusu Kur’an’ı Kerim’dir. Tefsir ilminin konusu da doğrudan Kur’an’ı Kerimdir. Bu bağlamda iki ilmin aynı olduğu zannedilebilir. Fakat bu iki ilim haysiyetleri açısından farklılaşmaktadır. Tefsir, Allah’ın muradına (veya muradı zannedilene) delalet etmesi bakımından Kur’an lafızlarını incelemektedir. Kavâidü’t-tefsir ise Kur’an lafızlarından sağlıklı bir şekilde nasıl mana çıkarımında (istinbat) bulunulacağını kurallarını incelemektedir. Tefsir ve kavâidü’t-tefsir ilişkisinin daha iyi anlaşılması için onlar fıkıh ilmi ile usûl-ü fıkıh ilminin ilişkisine benzetilebilir. Nitekim fıkıh ilmi, tafsîlî delillerden elde edilen dini ameli hükümleri bilmek iken usûl-ü fıkıh, icmâlî delilleri ve fıkıh istinbâtına ulaştıran kaideleri bilmektir. Dolayısıyla kavâidü’t-tefsir ayetin

⁹¹ Halil İbrahim Kaygısız, “Kâfiyeci’nin et-Teysir’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, Osmanlı’da İlmi Tefsir içinde (ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s. 618.

⁹² Tercih edilen delile râcih, terkedilene mercûh, delillerden birine güç veren ilâve özelliğe müreccih/rüchân denilir.

⁹³ Et-Tayyâr, *Fusûl fî Usulî’t-Tefsir*, s. 123.

⁹⁴ Abdülhadi Timurtaş, “Kur’an’ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak Külliyâtü’l-Kur’an”, Abdurrahman Ateş vd. (Ed.), *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, (ss. 259-266), Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, s. 262.

ilk anlamını tespit etme veya ayetten mana çıkarımında bulunma konusunda riayet edilmesi gereken ilkeleri incelerken tefsir kavâidü't-tefsirin uygulanması neticesinde ortaya çıkan manaları izah ve şerh etmektedir.

Kavâidü't-tefsirin önemine değinmeden önce genel anlamda bir ilim için asılların ve kâidelerin önemine değinmek gerekir. Bilindiği üzere ilimler bir konu etrafındaki farklı meseleleri ve cüzleri içermektedir. Bir araştırmacının bir ilmin altında mütalaa edilen bütün meseleleri kuşatması ve anlaması zor olabilmekte hatta bazen imkansızlaşmaktadır. Bu zorluğu kolaylaştırmak için genelde tümevarım yöntemiyle şümullü asıllar (usûl) ve küllî önermeler ortaya konmuştur. Bu asıllar/kurallar vakitten ve gayretten tasarrufta bulunarak bir ilim içerisinde farklı yerlere dağılmış olan cüz'îleri ezberlemeye, ilim içerisinde meleke kazanmaya, o ilmi ele geçirmeye yardımcı olmaktadır. Herhangi bir ilim üzerinde çalışma yapan bir araştırmacının meselelerin kendisi üzerine bina edildiği asılları ve o ilmin kâidelerini bilmeksizin muteber bir netice elde etmesi mümkün değildir.⁹⁵ Bu bağlamda bir ilmin asılları ve kuralları bir binanın temeline ve bir ağacın köküne benzetilmiştir. Temelsiz bir bina, köksüz bir ağaç olamayacağı gibi, usûlsüz ve kavâidsiz de bir ilim olamayacağı söylenmiştir.⁹⁶

Kavâidü't-tefsir, kişiye Kur'an lafızlarından mana çıkarımında bulunma kabiliyeti sunduğu, Kur'an'ın doğru ve nesnel bir şekilde anlaşılmasının garantörü olduğu, tefsir faaliyetini denetim altına aldığı için önemlidir. Kavâidü't-tefsir ayetler hakkında yapılan tevillerden doğru olanını yanlış olanından ayırt etme veya yapılan tevillerden en makbul olanını tercih etme konusunda da kişiye yardımcı olmaktadır. Bu ilim kişiyi tefsirde hataya düşmekten korumaktadır. Nitekim araştırmacılar doğru, sağlıklı ve denetlenebilir tefsirin ancak kavâidü't-tefsirle sağlanabileceğine işaret etmek için şu benzetmeyi yapmışlardır: "Doğru düşünmenin ölçüsü mantık, Arapça doğru konuşma ve yazmanın ölçüsü nahiv olduğu gibi, doğru tefsir yapmanın ölçüsü de kavâidü't-tefsirdir. Kavâidü't-tefsir müfessir için bir mizandır. Onu tefsirde hataya düşmekten korur veya yaptığı hatayı düzeltme imkânı tanır."⁹⁷

⁹⁵ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2005, c. 19, s. 203.

⁹⁶ Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Tarîku'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Me'mûl*, Mısır: Dâru'l-Basîra, trs. s. 5.

⁹⁷ El-Meybedî, *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*, s. 33.

Kavâidü't-tefsirin önemi birkaç kâide ve onlarla ilgili örnek üzerinden gösterilebilir. Bilinmektedir ki bazı Kur'an lafızları Kur'an'ın indiği asırdaki kimseler tarafından bilinen belli bir manaya delalet etmekte iken sonraki asırlarda yeni anlamlar kazanmakta, böylece bu yeni anlamlar lafzın medlûlleri arasına dahil olmaktadır. Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin bu durumu göz önünde bulundurması ve bir Kur'an lafzını indiği gün bilinen ve kullanılan manaya hamletmesi, lafzın nüzul çağından sonra kazandığı yeni manaya hamletmemesi gerekir. Bu durumu ifade etmek için "Kur'an lafızlarını hâdis (sonradan ortaya çıkan) ıstıhlara hamletmek caiz değildir" kâidesi zikredilmektedir.⁹⁸ Bu kâideye riayet edilmediğinde mesela Kur'an'da geçen "صَنَعَ" fiiline ve türevlerine sınaat, sanayi ve teknoloji gibi anlamlar verilebilmektedir. Nitekim bir meal sahibi "*Temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?*" (eş-Şuarâ 26/129) [وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُقُونَ] ayetine "Sanayi üreten yerler edinerek sonsuzlaşmak ümidine mi düşüyorsunuz?" şeklinde mana vermiştir.⁹⁹ en-Nahl suresi 112. ayette ve el-Mâide suresi 14. ayette geçen "يَصْنَعُونَ" fiiline de sırasıyla sanayi ve teknoloji manalarını vermiştir.¹⁰⁰ Aynı yazar "sekar"ın (cehennemin) acı verici özelliği anlatılırken ifade edilen "*İnsanları kavurur.*" (el-Müddessir 74/29) [لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ] ayetindeki لَوَاحَةٌ kelimesine de "İnsan için tablolar/levhalar/ekranlar sunandır o." şeklinde mana vermiştir.¹⁰¹ Kur'an'ın indiği dönem göz önünde bulundurulduğunda "صَنَعَ" kelimesine sanayi/teknoloji ve لَوَاحَةٌ kelimesine ekran manasının verilmesi anakronizme düşmek demektir. Dolayısıyla bu kavramlara mezkûr kâidenin hilafına olduğu için bu manaların verilmesi kabul edilebilir değildir.¹⁰²

Kavâidü't-tefsirin ve ona riayet etmenin önemini göstermek adına "Kur'an'daki açık bir ifadeyi (nassı) ortadan kaldıran her tevil batıldır"¹⁰³ kâidesi ikinci bir örnek olarak zikredilebilir. Bilindiği üzere tevil, lafzı akla gelen ilk ve zahir manadan alıp sahip

⁹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 230.

⁹⁹ Yaşar Nuri Öztürk Meali, "Kur'an Ayetleri", <https://www.kuranayetleri.net/nahl-suresi/yasar-nuri-ozturk-meali> (11.04.2021).

¹⁰⁰ Yaşar Nuri Öztürk Meali, "Kur'an Ayetleri", <https://www.kuranayetleri.net/muddesir-suresi/yasar-nuri-ozturk-meali> (11.04.2021.)

¹⁰¹ Yaşar Nuri Öztürk Meali, "Kur'an Ayetleri", <https://www.kuranayetleri.net/muddesir-suresi/yasar-nuri-ozturk-meali> (11.04.2021)

¹⁰² Yaşar Nuri Öztürk'ün Kur'an'da geçen bazı kavramlara verdiği anlamların tahlil ve tenkidi için bkz. Muammer Erbaş, "*Yaşar Nuri Öztürk'ün Meali Üzerine bir değerlendirme*", Kur'an Mealleri Sempozyumu, İzmir (24-26 Nisan 200) s. 507, 508, 513-517, 519-523.

¹⁰³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 683.

olduğu muhtemel manalardan birine hamletmektir. Fakat bu eylemin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için bazı bazı kurallara riayet edilmesi gerekir. Bu kurallara riayet edilmeden, herhangi bir delile dayanmadan yapılan tevil batıl tevildir. Böyle bir tevil keyfi olduğu için geçerli değildir. Râfızîlerin “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.” (el-Bakara 2/67) [إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً] ayetinde kesilmesi emredilen şey Âişe’dir demeleri buna örnektir. Yine onların “Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla iman ediyorlar, sonra da kâfirler için “Bunlar Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar.” (en-Nisâ 4/51) ayetinde geçen “cibt” kelimesi ile Hz. Ebubekir’in, “tağut” kelimesi ile de Hz. Ömer’in kastedildiğini söylemeleri batıl teville örnektir.¹⁰⁴ Bu yorumlar delilsiz ve mesnetsiz olduğu için geçersizdir.

Örnekler üzerinde de görüldüğü gibi kavâidü’t-tefsir Kur’an’ın manası ve mesajının tam ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için son derece önemlidir. Bu kurallar Kur’an’ın keyfilikten ve ölçsüzlükten uzak bir şekilde tefsir/tevil edilebilmesinin temelidir. Kur’an manalarının çarpıtılmasının, kişisel veya mezhebi çıkarlar doğrultusunda eğilip bükülmesinin önünde engeldir. Kavâidü’t-tefsirden “kânûnu âmm” olarak bahseden Zerkeşî de Kur’an’ın tefsiri ve tevili söz konusu olduğunda kendilerine müracaat edilmesi gereken kurallarının öneminden şu sözlerle bahsetmektedir: “Kur’an’ın tefsiri kimi zaman veciz lafızların açıklanması ve manalarının gün yüzüne çıkarılması kabilinden olur. Kimi zaman da bir belagat kuralı veya mananın uygunluğu gereği bazı ihtimalleri tercih kabilinden olur. Binaenaleyh lafızların müfret ve terkip halindeki manalarını bilmek; ayetlerin siyakını, zahirini, batınını ve bunun gibi diğer şeyleri bilmek için tefsirde kendilerine istinat edilecek genel kurallardan (kânûnu âmm) müstağni kalınamaz.¹⁰⁵ Kavâidü’t-tefsir yalnızca tefsir ilmi açısından değil diğer şerî ilimler açısından da önemlidir. Zira tüm şerî ilimlerin birincil kaynağı Kur’an’dır. Bu açıdan Kur’an’dan çıkarılacak fikhî, kelamî veya tasavvufî yorumların Kur’an’ın bütünlüğüyle ve hedefleriyle çelişip çelişmediğini görmek noktasında kavâidü’t-tefsir önemli bir yere sahiptir.

Bilindiği üzere tefsirin mahiyetine ilişkin yapılan soruşturmalarda tefsirin müdevven bir ilim olup olmadığı meselesine de değinilmektedir. Bu bağlamda alimlerden

¹⁰⁴ Ali el-Kâşî, *İğtiyâlü’l-Aklî’ş-Şîi*, London: E-Kutup Ltd, 2015, s. 61.

¹⁰⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 35.

bazıları tefsirin eczâ-i ulûm kriterlerinden mebde'/mebâdî kriterini sağlamadığını dolayısıyla tefsire ancak mecaz/tesâmüh kabilinden ilim denilebileceğini söylemektedir.¹⁰⁶ Bu görüşü savunanların başında Molla Fenârî gelmektedir. O, her ne kadar tefsire ait bazı kâideler bulunsa da bu kâidelerin yeterli olmadığını, yeterli sayıda kâidesi olmadığı için de tefsirden ilim olarak söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷ Molla Fenârî'den sonra aşağı yukarı aynı gerekçelerle tefsirin müdevven bir ilim olmadığı görüşü bazı alimler tarafından tekrar edilmiştir.¹⁰⁸

Tefsirin ilim olmadığı görüşünü savunanlar tefsirin kâideleri olmadığı için değil yeterli sayıda kâidesi olmadığı için bu görüşü savunmaktadır. Nitekim Molla Fenârî'nin bizzat kendisi tefsirin mahiyetini irdedeği ve tefsire yönelik bu eleştirileri yönelttiği eserinde Fîrûzâbâdî'nin *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserinden istifadeyle bazı tefsir kâidelerine yer vermektedir. Bu kâidelerden bazıları şöyledir: 1) “İçinde darb-ı mesel ve geçmiş kavimlerin kıssalarının bulunduğu her sure Medenidir” 2) “İçinde farzların, hadlerin ve şerî hükümlerin bulunduğu her sure medenidir” 3) “Kur'an'da zikredilen her ibadet, tevhit manasındadır” 4) “Kur'an'daki 'Ey insanlar!' şeklindeki bütün hitaplar Mekke ehline yöneliktir.” 5) “‘Ey iman edenler!’ şeklindeki bütün hitaplar Medine ehline yöneliktir” 6) “‘Ey Ehl-i kitap’ şeklindeki bütün hitaplar Yahudi ve Hristiyanlara yöneliktir” 7) “Kur'an'daki bütün ‘de ki’ ifadeleri Hz. Peygamber'e hitabendir”. Fenârî bu küllî ifadelerin genelde geçerli/ uygulanabilir olduğunu, her zaman geçerli olmadığını söylemektedir¹⁰⁹ ki kâidenin tanımı yapılırken bu durumun son derece normal olduğuna, kâidelerin kendi fertlerinin tamamına değil çoğuna uygulanabilir olduğuna değinilmişti. Şu da belirtilmeli ki Fenârî eserinin diğer yerlerinde vakf'la ve “kellâ” lafzıyla ilgili de bazı küllî kâideler zikretmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Tefsirin müdevven ilim olmadığı görüşünü savunanlar için bkz.: Sıddık Baysal, “*Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme*”, Dini Araştırmalar, (Temmuz-Aralık 2015), C. 18, S. 47, s. 225-228.

¹⁰⁷ El-Fenârî, *Aynu'l- A'yân*, s. 5; Boyalık, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi* (Tahlil ve Değerlendirme), s. 84-85.

¹⁰⁸ Enes Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, SBE, 2018), s. 73-78.

¹⁰⁹ El-Fenârî, *Aynu'l- A'yân*, s. 79.

¹¹⁰ El-Fenârî, *Aynu'l- A'yân*, s. 54-55.

Yeterli kâidesi bulunmadığı için tefsiri müdevven ilim kabul etmeyen alimlerden biri de Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî (1145/1732)'dir. Bununla birlikte o, “*Enmûzecu'l-Ulûm li Erbâbi'l-Fuhûm*” adlı eserinin tefsirle alakalı bölümünde 7 adet tefsir kâidesine yer vermektedir. Bu kâideler Molla Fenârî'nin zikrettiği kâidelerden tamamen farklıdır.¹¹¹

Bazı alimler ise tefsirin müdevven bir ilim olduğunu, çünkü onun kendine mahsus tümel kâidelere sahip olduğunu ve bu kâidelerle meselelerini tasdik edebildiğini savunmaktadır. Klasik dönemden Cürcânî, Kâfiyeci, Musannifek gibi alimler bu görüştedir. Modern dönemden İbn Âşûr da bu görüşe sahip olanlardandır.¹¹² Mesela mezkûr isimlerden Kâfiyeci *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* adlı eserinde muhkem ve müteşâbih ayetlerin delaletiyle alakalı iki külli kâide zikretmektedir.¹¹³ Kâfiyeci eserinin sonunda ilim talebeleri için bu kâidelerin sayısını arttıracaklarını ifade etmektedir.¹¹⁴ Bilindiği kadarıyla Kâfiyeci bu hedefini gerçekleştirmemiş ya da gerçekleştirememiştir. Fakat o bu sözüyle tefsire dair daha fazla kâidenin tespit edilebileceğine işaret etmiştir. El-Fâtîha suresine yazdığı tefsirinin mukaddime kısmını ikiye ayıran, birinci bölüme “fevâid” ikinci bölüme de “kavâid” adını veren Musannifek ise kavâid başlığı altında ayetlerin tevili meselesiyle ilgili üç külli kâide zikretmiştir.¹¹⁵

Binaenaleyh kavâidü't-tefsir, tefsirin müdevven ilim olup olmadığı tartışmasında önemli bir yere sahiptir. Zira mütekaddimîn dönemi de dahil alimler tefsir kâideleri tespit etme girişiminde bulunmuşlar ve bazı kâideler ortaya koymuşlardır. Modern dönemde bu girişimler daha da artmış ve kavâidü't-tefsire dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Mesela sadece Osman es-Sebt'in eserinde 200'den fazla tefsir kâidesine yer verilmiştir. Dolayısıyla biraz önceki bilgiler/kâideler ve klasik ve modern dönemde kaleme

¹¹¹ Bu kâideler için bkz.: Mehmet Çiçek, “*Tarsûsî'nin 'Enmûzecu'l-Ulûm'unda Tefsîr*” Turkish Studies, S.9/2, 2014, s. 501-503.

¹¹² Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*, s. 80-91.

¹¹³ El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 51-59.

¹¹⁴ El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 85.

¹¹⁵ Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*, s. 85-86.

alınan kavâidü't-tefsir eserlerindeki kâideler göz önünde bulundurulduğunda tefsirin yeteri kadar kâidesi bulunmadığı görüşünün yeniden incelenmesinin daha iyi olacağı söylenebilir.

Kavâidü't-tefsirin gayesi müfessire (veya tefsir araştırmacısına) bir çerçeve çizerek tefsir faaliyeti esnasında ona bütüncül bir bakış sunmaktır. Müfessirin tefsirin inceliklerine ve sırlarına vakıf olmasını sağlamaktır. Kavâidü't-tefsir, müfessire tefsir konusunda meleke kazandırmayı, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında onu mahir kılmayı hedeflemektedir. O, Kur'an'ın ana hedeflerini anlamada ve bu hedefleri yakalamada müfessire zamandan tasarruf sağlamayı, onun Kur'an'ın tamamına daha kapsamlı bakabilmesini böylece mananın tasavvurunda mükemmellik ve anlamda da hatadan uzaklaşmayı gaye edinmektedir.¹¹⁶ Abdurrahman el-Akk da bu ilmin gayesinin yüce Allah'ın kitabının hakikatine ulaşmak için Kur'an nazımının manalarını bilmek, ayetlerini izah etmek, manalarını keşfetmek, hükümlerini ve hikmetlerini ibraz etmek olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

III. Kavâidü't-Tefsirin Kaynakları

Bu başlık altında kavâidü't-tefsire dair yazılmış eserler incelenmeyecektir. Kavâidü't-tefsir eserleri ilerleyen sayfalarda müstakil bir başlık altında incelenecektir. Dolayısıyla burada kavâidü't-tefsirin kaynakları ile “istimdâdü kavâidi't-tefsir” kastedilmektedir.¹¹⁸

3.1. Kur'an'ı Kerim

Tefsir kâidelerinin bir kısmı Kur'an'ı Kerim'den istinbât edilmiştir.¹¹⁹ Mesela muhkem ve müteşabih ayetler karşısında nasıl hareket edilmesi gerektiğini açıklayan “müteşabih ayetler tefsir veya tevil edilirken muhkem ayetlere irca edilir” kaidesi buna

¹¹⁶ Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2009, s. 15.

¹¹⁷ El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 31.

¹¹⁸ Bilindiği üzere “istimdâd-ı ilm” ile bir ilmin kendilerinden istifade ettiği, kendilerine dayandığı, varlığı o ilmin varlığından önce olan ilimler veya kaynaklar kastedilmektedir. Bu ilimler veya kaynaklar o ilmi tedvin eden kimselere tedvin esnasında yardımcı olmaktadır. İbn Âşûr tedvin edilecek ilmin diğer ilimlere ve kaynaklara ihtiyacı olmasının medet talep eden kimseye benzetilerek bu kavramsallaştırmanın yapıldığını söylemiştir. Nitekim istimdat yardım anlamına gelen “medet” kökünden türemiştir. Bu yorum için bkz. Muhammed Tahir bin Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 2008, c.1, s. 18.

¹¹⁹ Vaz edilmesinde Kur'an'ın etkisi olduğu düşünülen kâideler için bkz. el-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirin*, c. 1, s. 140-141; c. 2, s. 371-372.

örnektir. Nitekim bu kuralın Kur'an-ı Kerim'in "*Sana kitabı indiren O'dur. Kur'an'ın bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir, bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.*" (Âli İmrân 3/7) ayetinden esinlenilerek vaz edilmiş olması yüksek ihtimal gibi gözükmektedir. Kur'an lafızlarına yönelik tümevarımsal bir okumadan sonra ortaya konan küllî kâideler (külliyyâtü'l-Kur'an) de aslında Kur'an'a dayanmaktadır. Örneğin "Rüzgâr anlamına gelen 'ريح' kelimesi Kur'an'da tekil olarak kullanıldığı yerlerde 'azap', çoğul olarak kullanıldığı yerlerde ise 'rahmet' anlamında kullanılmıştır", "'خَلَقَ' kelimesi sözle alakalı bağlamlarda Kur'an'da yalan anlamında kullanılmıştır"¹²⁰ gibi kâideleri her ne kadar Kur'an'ın kendisi vaz etmese de Kur'an'daki fiili durum bu kâidelerin vaz edilmesine sebep olmuştur. Yani Kur'an'da var olan fakat adı konulmamış olan bir uygulamanın sonradan kâide formatında ortaya konulmasına Kur'an'ın bizzat kendisi kaynaklık teşkil ettiği için Kur'an'ı Kerim kavâidü't-tefsir kaynakları içerisinde kabul edilebilir.

3.2. Nebevî Sünnet

Bazı tefsir kâideleri Hz. Peygamberin hadislerinden çıkarılmıştır.¹²¹ Buna isrâîlî haberler konusundaki yaklaşım örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere alimler isrâîlî haberler karşısında üç çeşit tavır sergilemektedir. Birincisi İslam'ın ana ilkeleri, tarihi gerçekler ve nesnel verilerle çelişmediği sürece isrâîlî haberlerin kabul edilmesi yönündedir. İkincisi yukarıdaki şartlardan biriyle çeliştiği vakit o haberi mutlak manada kabul etmeme yönündedir. Üçüncüsü ise isrâîlî haberi tasvip veya tekzip edecek bir delile sahip olunmadığı taktirde o haber konusunda tevakkuf etme yönündedir. Bu kuralların "İsrâiloğullarından rivayette bulunabilirsiniz, bunda bir beis yoktur" hadisi ile "Siz Ehl-i kitabı ne

¹²⁰ Celâlettin Divlekçi, "*Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kâideler*", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 6, S. 1 (2017), s. 97, 100.

¹²¹ Bu bağlamdaki örnekler için bkz. el-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, c. 1, s. 194, s. 272-273, 290-291.

tasvip edin ne de tekzip” hadisinden mülhem konulmuş olması yüksek ihtimal gibi gözükmektedir.¹²²

3.3. Sahâbe ve Tâbiînün Bazı Söz veya Uygulamaları

Sahabe veya tabiinden bir alimin söylediği bir söz veya uyguladığı bir yöntem kâide koyma konusunda kaynak olabilmektedir.¹²³ Mesela İbn Abbas’ı Haricilerle görüşmesi için gönderen Hz. Ali’nin tavrı “Hz. Peygamberden gelen bir tefsir mevcut olduğunda bunun haricindeki sözlere ihtiyaç duyulmaz” kâidesi için kaynaklık teşkil etmiştir. Zira Hz. Ali İbn Abbas’a onlarla münakaşa ederken Kur’an’dan ayet okuyarak mukabelede bulunmamasını çünkü Kur’an’ın çok anlamlı bir yapıya sahip olduğunu, her iki tarafın da görüşünü ispat etmek için rahatlıkla Kur’an’dan bir ayet okuyabileceğini bu yüzden onlarla sünnetten delil getirerek münakaşa etmesini tavsiye etmiştir.¹²⁴ Onun bu tavrı ve sözleri Kur’an’ın yapısını tanımlamakla birlikte sünnetin açıklayıcılığı ve bağlayıcılığı konusunda da fikir vermektedir. Mezkûr kâide de bunu ifade etmektedir. Şöyle ki şâri’in kendi lafızlarına yönelik beyanı ve tefsiri diğer beyan ve tefsirlere önceliklidir. Hz. Peygamberin beyanı da vahiyle desteklendiği, tebliğ işlerinde masum olduğu için diğer beyanlara nazaran ayrıcalıklıdır. Onun beyanı kendisine hatanın ilişemeyeceği şekilde doğru olduğu gibi diğerlerinin sahip olamayacağı şekilde açık ve anlaşılırdır.

Tâbiinden birinin uygulamasına/tavrına şu durum örnek olarak verilebilir. Saîd b. Cübeyr’e “*O inkârcılar, ‘Sen peygamber değilsin’ diyorlar. De ki: Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olan yeter.*” (er-Ra’d 13/43) ayetindeki kitabın bilgisine sahip olan kişiyle Abdullah b. Selam’ın mı kastedildiği sorulmuş o da burada kastedilen kişinin Abdullah b. Selam olamayacağını çünkü bu ayetin mekkî olduğunu söylemiştir. Benzeri bir soru “*De ki: ‘Ne dersiniz, ya o Allah’tan inmiş de siz onu inkâr etmişseniz! Üstelik İsrâiloğullarından bir tanık onun bir benzerine şahit olup iman ettiği halde siz büyüklük tasladınız. Şu kesindir ki Allah hak tanımayan topluluğu doğru yola iletmez.*” (el-Ahkâf 46/10) ayeti bağlamında Mesrûk b. El-Ecdâ’a da

¹²² Haşim eş-Şevki, *Kavâidü’t-Tefsir Beyne’t-Tenzîr ve’t-Tatbîk İnde’s-Şeyh Abdurrahman es-Sa’dî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Hâc Lahdar-Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslami İlimler Fakültesi, 2010), s. 60

¹²³ Sahabe veya tâbiinden birinin bir sözü veya uygulamasından hareketle geliştirilen diğer kâide örnekleri için bkz. el-Harbî, *Kavâidü’t-Tercîh İnde’l-Müfessirîn*, c. 1, s. 274, 314-316, c. 2, s. 351-352.

¹²⁴ Abdurrahman b. Ebibekir es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, Mısır: Dâru Hicr, 2003, c. 1, s. 81.

sorulmuştur. O, buradaki İsrâiloğullarından bir tanığın Abdullah b. Selam olamayacağını çünkü bu ayetin Mekke’de indiğini Abdullah b. Selam’ın ise Medine’de Müslüman olduğunu söylemiştir. Tâbînin önemli alimlerinden olan bu isimlerin buradaki tavrı “Nüzûl tarihi belli olan bir ayete yönelik yapılan tefsirlerden nüzûl tarihiyle uyumlu olanı tercih edilir” kâidesinin vaz edilmesine kaynaklık teşkil etmiştir.¹²⁵

3.4. Fıkıh Usûlü İlmi

Usûl-ü fıkıh kavramı, terkipteki usûl kelimesine yüklenen farklı anlamlardan dolayı farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları usûl-ü fıkıhın “kâideler bütünü” olduğu noktasında birleşmektedir. İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Sadru’s-Şerîa (ö. 747/1346) ve Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) tanımları bu minvaldedir.¹²⁶ Mesela Molla Fenârî “Usûl-ü fıkıh, fikhî hükümlerin istinbâtına kendileri vasıtasıyla doğrudan ulaşılan kâidelerin ilmidir” diyerek tanımlamıştır.¹²⁷ Usûl-ü fıkıh ilminin sadece “fıkıhın” usûl-ü olmadığı İslam medeniyetine ait ilimlerin hepsinin ortak metodolojisi olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda Kur’an’ın nasıl anlaşılıp yorumlanacağını da kavramsal ve metodolojik çerçevesini fıkıh usulünün belirlediği söylenmiştir.¹²⁸

Tefsir ilmi bağlamında konuşmak gerekirse bu sözlerde nispeten haklılık payı bulunduğu fakat tamamen doğru olmadığı ifade edilmiştir.¹²⁹ Şöyle ki tefsir ilmi usûl-ü fıkıhın ortaya koyduğu neticelerin bazılarından istifade etmektedir. Tefsirin usûl-ü fıkıhtan hangi açılardan istifade ettiği Kâfiyeci’nin “Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler” başlığı altında görülebilir. Kâfiyeci sıraladığı on beş maddeden birinde bir tefsircinin “nâsih-mensûh, umum-husus, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşabih, zâhir-müevvel, mantûk-mefhûm, iktizâ, işaret, delalet, icmâ, şerî kıyaslar, kıyasın yapılabildiği ve yapılamadığı yerler” kavram ve konularını bilmesi gerektiğini bunların da usûl-ü fıkıhın alanına girdiğini söylemektedir.¹³⁰ Usûl-u fıkıhın konuları mezheplerin yaklaşımına ya da

¹²⁵ el-Harbî, *Kavâidü’l-Tercih İnde’l-Müfessirîn*, c. 1, s. 261.

¹²⁶ Fıkıh usulüne yönelik çeşitli tanımlar ve bu bağlamdaki değerlendirmeler için bkz. Köksal, *Fıkıh Usûlü’nün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 123-134

¹²⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’ fî Usûli’s-Şerâi’*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 17.

¹²⁸ Köksal, *Fıkıh Usûlü’nün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 239.

¹²⁹ Ömer Türker, Seyyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2006), s. 236-237.

¹³⁰ El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 28-29.

eserin yazılma metoduna (fukahâ, mütekellimîn ve memzûc metot) göre farklılaşabilse de usûl eserlerinde genelde “hüküm, deliller, istinbât metotları ve müçtehit” başlıkları konu olarak işlenmektedir.¹³¹ Kâfiyeci’nin zikrettiği kavram ve konuların önemli bir kısmı ise istinbât metotlarıyla alakalıdır. Daha açık söylemek gerekirse tefsir ilmi usûl-ü fıkıhtan en çok elfâz ve delalet bahisleri bağlamında istifade etmektedir. Usûl-ü fikhin diğer konuları ise ya tefsiri ilgilendirmemektedir ya da dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Buradan hareketle tefsirin usûl-ü fıkıhtan başka usûl-ü (kâidesi/yöntemi) yoktur gibi bir iddianın kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü tefsir Kur’an’ı çeşitli delalet mertebelerinde ve çeşitli bağlamlarda incelemektedir. Usûl-ü fikhin sunduğu kâide ve yöntemler ise tefsir ilmi açısından Kur’an’ın tamamına uygulanabilecek genişlikte ve yeterlilikte değildir.¹³²

Yöntem meselesini bir kenara bırakarak tezimizin ilgili olduğu kâide meselesi bağlamında konuşmak gerekirse Sebt’in eserindeki usûl-ü fıkıh merkezli kâidelerin oranının da bu görüşü desteklediği söylenebilir. Nitekim kitaptaki 242 kâideden yalnızca 53’ü (%21,90) usûl-ü fıkıh ilmiyle (lafız ve delalet bahisleri) alakalıdır. Dolayısıyla tefsirin tek usûlü usûl-ü fıkıhtır iddiasının en azından kâideler bağlamında kabul edilemeyeceği söylenebilir.

Usûlcülerin ortaya koyduğu ve tefsir ilminin de istifade ettiği kâidelere şunlar örnek olarak verilebilir: “Emir bir şarta veya sıfata bağlandığında -şartın veya sıfatın tekrarı ile- emrin mucibinin tekrarı gerekir”, “nehiy aksi yönde bir karine olmadıkça haram, fevr ve haramın devamlılığını bildirir”, “bir muhassis varit olmadıkça âmm lafız umum üzere bırakılır”, mutlak bir lafız onu kayıtlayan bir şey varit olmadıkça itlâk üzere bırakılır”.¹³³

3.5. Arap Dili ve Belâgat İlimleri

Arap dilbiliminin başlangıcı her ne kadar İslamiyet’ten öncesine kadar götürülse de esaslı ve sistemli çalışmaların İslamiyet’le birlikte başladığı bilinmektedir. Özellikle

¹³¹ Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, s. 11.

¹³² Gıyasettin Arslan, *Tefsir Usûlüne Fıkıh Usûlü Karıştırmak*, FÜİFD, S. 13/2 (2008), s. 5-9.

¹³³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 485, 509, 599, 621.

Hız. peygamberin vefatından sonra Müslümanlar Arap dilbilimine ayrı bir önem atfetmişler ve bu alanda yoğun bir çaba içerisinde girmişlerdir. Onların bu bilime olan merak ve ilgilerinin ana sebebi Kur'an'ı doğru okumak, anlamak ve yorumlamak olmuştur.¹³⁴ Müslümanlar Kur'an'ı doğru okumak ve anlamak için sarf, nahiv, sözcükbilim, sesbilim gibi pek çok ilim geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Arap dilbiliminin oluşmasında ve gelişmesinde Kur'an'ın önemli bir etkisi olmuştur.¹³⁵ Zikredilen hedefler doğrultusunda geliştirilen dilbilim çalışmaları sonraları Kur'an üzerine yapılacak olan yorumlarda bir ölçü ve garantör haline gelmiştir. Nitekim yapılan tefsir/tevil faaliyetlerinde Arap diline uygunluk önemli bir şart olarak kabul edilmiştir.

Dil ilimleri ve tefsir arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki tefsir ilminin tanımlarında da kendini göstermektedir. Mesela Ebû Hayyân tefsiri “Tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının okunuş keyfiyetinden, kelimelerinin manalarından, müfret ve terkip hallerinde o kelimelerin taşıdıkları hükümlerden, terkip halinde kendisine yüklenilen anlamlardan ve bunları tamamlayıcı diğer ilim dallarından bahseden bir ilimdir” diyerek tanımlamıştır.¹³⁶ Tanımda geçen meselelerin önemli bir kısmının dile ilişkin olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu nedenle alimler müfessir olabilmenin şartlarını zikrederken dil ilimlerine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Örneğin Kâfiyeci müfessirin sahip olması gereken ilimleri on beş maddede sıralamıştır. Bunlardan yedisi doğrudan biri ise dolaylı olarak dil ilimleriyle ilgilidir.¹³⁷

Ulûmu'l-Arabiyye'nin önemli bir unsuru olan belâgat ilminin de tefsirle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Zemahşeri belâgatın (meânî, beyân, bedî) tefsir açısından ne kadar önemli olduğunu Câhız'ın *Nazmu'l-Kur'an* adlı eserinden iktibasla şöyle diyerek ortaya koymaktadır: “[Tefsir ilmine] atılıp mesafe kat etmek her ilim ehlinin harcı değildir. Öyle

¹³⁴ İbrahim Abdullah Rufeide, *en-Nahvü ve Kütübü't-Tefsir*, ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990, s. 33-48.

¹³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, SBE, 2009), s. 53-58.

¹³⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 1, s. 121.

¹³⁷ Kâfiyeci tefsir yapabilmek için şu on beş ilmi bilmek gerektiğini söylemektedir: Lügat ilmi, isticlak ilmi, sarf ilmi, nahiv ilmi, meânî ilmi, beyan ilmi, bedii ilmi, kıraat ilmi, nüzul sebepleri, âsâr-ahbâr ilmi, hadis ilmi, usulü fıkıh ilmi, fıkıh ve ahlak ilmi, kelam ilmi, mevhibe ilmi. El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 27-29. Dikkat edilirse bu ilimlerden ilk sekizi dil ilimlerine dairdir. Bu konu hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 3-7.

ki, bir fakih fetva ve ahkâm ilminde akranlarının önüne geçse, bir kelamcı kelâm sanatında dünyadaki herkese üstünlük sağlasa, bir kıssa ve haber hafızı İbn Kırriyye'den daha iyi bir hafız olsa, bir vaiz Hasan-ı Basrî'den daha etkileyici olsa, bir nahivci nahiv ilminde Sibeveyh'ten daha yetkin olsa ve bir sözlükbilimci sözlükleri ağzına pelesenk etse, yine de bunların hiçbirisi tefsir ilminin yollarına düşüp onun hakikatlerine vakıf olmaya ehil olmuş sayılmaz. Bu konuda ancak, Kur'an'a has olan iki ilimde, yani meânî ve beyân ilimlerinde söz sahibi olan, vaktini bu ilimlerin keşfine ayırıp yorucu tetkiklere giren, Allah'ın hüccetindeki incelikleri bilme himmeti ve Rasûlullah'ın mucizesini izah etme azmiyle bu ilimlerin kaynaklarının peşine düşen bir kimse ehil olabilir.”¹³⁸ Tefsire bir usûl ve sistem kazandırmak hedefiyle *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr* isimli eseri kaleme alan Tûfî'nin kitabının büyük bir kısmını belâgat konularına ayırması da tefsir-belâgat ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Dil-belâgat ilimleri ve tefsir arasındaki sıkı ilişkinin farkında olan kavâidü't-tefsir yazarları da kâide vaz ederken bu ilimlere oldukça önem vermişler ve onlardan istifade etmişlerdir. Örneğin tezimizin ikinci bölümünü oluşturan *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* adlı eserdeki 242 kâidenin 54'ü (%22,31) dil konularına, 20'si (%8,26) de edebi sanatlara (belâgat) ilişkindir. Dolayısıyla mezkûr eserdeki kâidelerin 74'ü (%30,57) içerik olarak dil ve belâgat meselelerine aittir.

İlimler bugünkü isimlerine ve konu-mesele bağlamında sınırlarına belirli merhalelerden geçerek ulaşmışlardır. Bu bağlamda dil-belâgat ilimlerinin icadı ve gelişmesinde Kur'an'ın/tefsirin önemli bir etkisi/payı vardır. Biraz önce de ifade edildiği gibi sarf, nahiv, iştikâk, vaz' vb. ilimlerin gelişiminde Kur'an'ın payı büyüktür. Aynı şey belâgat ilimleri için de geçerlidir.¹³⁹ Nitekim belâgat ilmi h. IV. (m. X.) ve h. VIII. (XIV.) asrın sonları arasında meselelerine, terminolojisine ve ilkelerine kavuşmuştur. Yani belâgatin müdevven bir ilim olarak tesisi h. VIII. asrın sonlarını bulmuştur.¹⁴⁰ Sistemli bir yapıya kavuşmadan önce belâgat ilminin meseleleri dil-edebiyat, tefsir, edebi tenkit

¹³⁸ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 60. Ez-Zemahşerî'nin bu sözleri bağlamında tefsir-belâgat ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Taha Boyalıklar, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi Ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2014), s. 260-263.

¹³⁹ Saffet Köse-Süleyman Hüseyin el-Umîrat, “*Belâgat İlmi Ve Kur'an Tefsiri Arasındaki İlişki*”, FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, S. 7 (2016), s. 200-201; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Belâgat İlmi Ve Kur'an*, BÜİFD, S. 1 (2015), c. 1, s. 17-19.

¹⁴⁰ Hulusi Kılıç, “*Belâgat*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. 5, s. 382.

ve kelimelerin ilmine ait metinlerde, karışık bir şekilde incelenmekteydi. Bu metinler içerisinde tefsir ilminin ve bu alanda üretilen külliyatın konumu diğerlerinden farklıdır. Nitekim edebî sanatların tetkikine yönelik gerçek çalışmaların “Meâni’l-Kur’ân”, “İcâzü’l-Kur’ân”, “Mecâzü’l-Kur’ân”, “Müşkilü’l-Kur’ân”, “İrâbü’l-Kur’ân” isimindeki dilbilimsel tefsir eserleriyle başladığı ifade edilmiştir.¹⁴¹ Dolayısıyla belâgat ilminin terminolojisinin, kâidelerinin ve meselelerin gelişmesinde tefsir ilminin/tefsir alimlerinin önemli bir katkısı bulunmaktadır.¹⁴²

Bu durum dil-belâgat kaynaklı kâidelerin ne kadarıyla tamamen dile ve belâgate ait olduğunu tartışmalı hale getirmektedir. Burada ifade edilmek istenen şey şudur: Bugünkü ilimler tasnifi perspektifiyle bakıldığında dil ve belâgat kaynaklı/içerikli kâidelerin tefsire özgü kâideler olmadığı, tefsirin bu kâideleri adı geçen ilimlerden devşirdiği düşünülebilir. Fakat dil ve belâgat ilimlerinin gelişim seyri göz önünde bulundurulduğunda - tefsir özelinde kullanılan- dil ve belâgat kâidelerinin salt dil-belâgat kâidesi olmayıp aynı zamanda tefsir kâidesi de olduğu söylenebilir. Dolayısıyla tefsirin kendine özgü kâideleri arasına yalnızca ulûmu’l-Kur’an ve tefsir yöntemleri başlıklı kâideler değil dil ve belâgat başlıklı kâideler de dahil edilebilir.

3.6. Ulûmu’l-Kur’an ve Tefsir Eserleri

Kavâidü’t-tefsire dair müstakil olarak yazılmış ilk eser -bugün her ne kadar sadece ismini biliyor olsak da- Mecdüddin İbn Teymiyye el-Harrânî’ye (ö. 652/1254) ait olan *Kavâidü’t-Tefsir*’dir.¹⁴³ Bu, müfessirlerin hicri yedinci asra kadar usûl ve kâideden yoksun olarak tefsir kaleme aldıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü müfessirler bu noktada ya ulûmu’l-Kur’an risalelerinden/eserlerinden istifade etmişlerdir ya da kendilerinin ortaya koyduğu tefsir metotlarından ve kâidelerden istifade etmişlerdir. Müfessirler takip ettikleri metotları ve dayandıkları kâideleri eserlerinin mukaddimelerinde veyahut bir ayetin tefsiri esnasında yeri geldiğinde belirtmişlerdir. Dolayısıyla Kur’an’ı Kerim’in

¹⁴¹ Kılıç, “Belâgat”, s. 382.

¹⁴² Meâni ilminin kurucu metni olarak kabul edilen *Delâidü’l-İcâz*’ın ulûmu’l-Kur’an konularından icâzü’l-Kur’an tartışmaları bağlamında yazıldığını bu bağlamda hatırlatmak gerekir. Abdülkâhir El-Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, (terc. Osman Güman), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, çevirenin önsözü.

¹⁴³ Muhammet Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa’dî’nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, SBE, 2017), s. 31.

anlaşılması için gerekli olan ilimleri bir araya getiren ulûmu'l-Kur'an eserlerinde, müfessirlerin mukaddimelerinde, ayetlerin tefsir edildiği bölümlerde kavâide dair mebzul miktarda malzeme bulunabilmektedir. Bunun farkında olan modern dönem kavâidü't-tefsir yazarları da kâide derleme konusunda bu eserlerden çokça istifade etmişlerdir.¹⁴⁴ Sebt'in eseri bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Şöyle ki müellifin kitabındaki 242 kâidenin 115 (%47,52) kadarı tefsir ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinde üretilen kâidelerden derlenmiştir.

Dil-belâgat kâidelerinin oluşmasında tefsir ilminin katkısı göz ardı edilip bu kâideler kaynak itibariyle salt dil-belâgat kâidesidir denilse bile tefsircilerin bu kâideleri tefsir ilmine özgü ve onun hedefleri doğrultusunda yeniden işledikleri bir gerçektir. Nitekim dil ilimleri ve tefsir Kur'an açısından aynı işlevi yerine getirmemektedir. Bilindiği üzere Kur'an lafızları iki türlü çabanın konusu olmaktadır. Birincisi lafızların mutlak olarak yani lafız olmaları itibariyle incelenmesi ki bu dil ilimlerinin sahasına girmektedir, ikincisi de lafızların Allah Teala'nın sözü olması itibariyle incelenmesi ki bu tefsir ilminin sahasına girmektedir. Tefsirciler herhangi bir sözün delaletini değil söyleyeni, muhatabı, söylenme zamanı-mekânı belli bir sözün delaletini araştırmaktadır. Bu durum tefsir tanımlarında da belirtilmektedir. Zira tefsir "Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından Allah'ın kelimasının araştırılmasıdır." Bu durum kullanılan kâidelerin de farklı olmasını gerektirmektedir ki tefsirciler eserlerinde bu farkı ortaya koymuştur. Sebt'in eserindeki 242 kâideden 150 kadarının ulûmu'l-Kur'an ve tefsir eserlerinden derlenmesi¹⁴⁵, kaynakçasında dil ilimlerine dair 5 kitap bulunurken tefsir ve ulûmu'l-Kur'an eserlerine dair 47 kitabın bulunması bu bağlamda önemlidir.

¹⁴⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 41; Haşim eş-Şevki, *Kavâidü't-Tefsir Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk İnde'ş-Şeyh Abdurrahman es-Sa'dî*, s. 60.

¹⁴⁵ Bu rakam kâidenin irtibatlı olduğu asıl ilme nispetle söylenmemiştir. Diğer bir ifadeyle zikredilen kâidenin içeriği dil-belâgat ilimlerine ait olsa da müellif bu kâideleri mezkûr ilimlerin metinlerinden değil müfessirlerin eserlerinden derlemiştir. Burada bugün için dil-belâgat merkezli denilen kâidelerin aslında salt dil-belâgat kâidesi olmayabileceği anlatılmak istenmektedir. Nitekim tefsir ilmi içerisinde kullanılan dil-belâgat kâidelerinin bazılarını bizzat tefsirciler/tefsir ilmi üretmiştir. Verilen 115 ve 150 rakamları arasındaki fark budur. Birincisi doğrudan ulûmu'l-Kur'an ve tefsir eserlerinde üretilen kâidelerin rakamı iken ikincisi dil-belâgat merkezli olan ama dolaylı olarak ulûmu'l-Kur'an ve tefsir eserlerinde üretilen kâidelerin rakamıdır. Bu durumda dil-belâgat içerikli olan 35 kadar kâidenin tefsir ilmi tarafından kendi disiplini ve hedefleri doğrultusunda yeniden işlendiği görülmektedir.

IV. Kavâidü't-Tefsir Eserleri

Burada kavâidü't-tefsir adı altında yazılan ya da adında kavâid geçmeyip usûl veya dâvâbıt kavramları geçen fakat önemli miktarda tefsir kâidesi barındıran eserler genel hatları ile tanıtılmıştır. Bu vesileyle kabaca da olsa kavâidü't-tefsirin tarihi gösterilmek istenmiştir. Eserler yazıldıkları dönem esas alınarak “Klasik Dönem” ve “Modern Dönem” adlı iki alt başlık altında derlenmiştir. Tanıtılan eserlerin içerikleri, müelliflerinin konuları işleyiş biçimleri gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müelliflerin kavâidü't-tefsirin önemine, tefsir ilmi içerisindeki konumuna dair açıklamalarına da yer verilmiştir.

4.1. Klasik Dönem Kavâidü't-tefsir eserleri

Klasik dönem kavâidü't-tefsir eserlerini incelemeye geçmeden önce kendilerinden haberdar olunan fakat bugün elimizde mevcut olmayan iki esere değinmek gerekir. Bunlardan ilki İbn Teymiyye el-Harrânî (ö.621/1224) olarak bilinen Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed bin Ebî'l-Kasım'a¹⁴⁶ ait olan *Kavâidü't-Tefsir* adlı eserdir. Eser, adında ilk defa kavâidü't-tefsir ifadesi geçmesi hasebiyle önemlidir. Bununla birlikte günümüze ulaşmadığı için eserin muhtevası hakkında malumata sahip değiliz. *Keşfü'z-Zünûn* sahibi eseri bu adla zikretmekte fakat başka bir şey söylememektedir. Taşköprizâde ise “Kavâid li-İbni Teymiyye” tefsir(e dair)¹⁴⁷ eserlerdendir” demektedir ve ardından müellif hakkında bilgiler vermektedir. Fakat o da eserin içeriğine dair malumat vermemektedir.¹⁴⁸ Bir araştırmacı, Taşköprizâde'nin İbn Teymiyye el-Harrânî'nin *Kavâid*'i olduğunu söyledikten sonra onun *Tefsîru'l-Kur'an'ı'l-Kerim* adlı güzel bir eseri olduğunu da söylediğini, bununla aynı eserleri kast ediyor olabileceğini, eğer kastı bu ise *Kavâidü't-Tefsir*'in sadece isim benzeşmesi olduğunu, içeriğinin kavâidü't-tefsir içeriği olmadığını söylemiştir.¹⁴⁹ Bu görüşü dile getiren araştırmacının kanaati bu şekilde olsa da bu konuda

¹⁴⁶ Fahrüddîn İbn Teymiyye hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Fahrüddîn”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. 20, s. 389-390.

¹⁴⁷ Taşköprizâde'nin her ne kadar “ve mine't-tefâsîr” dedikten sonra “Kavâid li-İbni Teymiyye”yi zikretmesi bu eserin bir tefsir kitabı olabileceği hissini uyandırır da durum öyle olmayabilir. Çünkü Taşköprizâde “ve mine't-tefâsîr” dedikten sonra sadece tefsir eserlerini zikretmemektedir, bazen tefsir mukaddimelerine ve ulumu'l-Kur'an eserlerine de yer vermektedir. Dolayısıyla onun “ve mine't-tefâsîr” dedikten sonra “Kavâid li-İbni Teymiyye”yi zikretmesi eserin bir tefsir kitabı olduğunu gösterebileceği gibi tefsire dair bir eser olduğunu da gösterebilir. Bundan dolayı biz “ve mine't-tefâsîr” ibaresini tefsire dair eserler şeklinde tercüme ettik.

¹⁴⁸ İsmâeddin Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtı'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985, c. 2, s. 102.

¹⁴⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 43.

mevcut verilerle böyle bir yargıya varmanın yanlış olacağı söylenebilir. Zira şu an sahip olunan bilgiler mezkûr eserin ismi ile uyumlu olacak şekilde tefsir kurallarına dair olduğunu ispatlama konusunda yeterli olmamakla birlikte bu eserin tefsir kurallarına dair olmadığını ispatlama konusunda da yeterli değildir. Dolayısıyla bu konuda net konuşabilmek için eserin kendisinin gün yüzüne çıkarılmasını ya da eserin muhtevasına dair bilgiler veren bir kaynağın tespit edilmesini beklemek gerekir.

Kur'an'ı Kerimle alakalı olup adında kavâid ifadesi geçen fakat şu an elimizde mevcut olmayan ikinci eser ise meşhur müfessir Ebu Hayyân el-Endelûsî'nin talebesi Şemseddin İbn Sâîğ (ö.777/1375)'e ait olan, *el-Menhecû'l-Kavîm fî Kavâid Teteallak bi'l-Kur'an'i'l-Kerim* adlı eserdir. İsminden anlaşıldığı kadarıyla eser tefsir kuralları hakkında kaleme alınmıştır fakat elimizde mevcut olmadığı için muhtevasına dair bilgiye sahip değiliz. Yine de klasik dönemde bu adla kaleme alınmış bir eser olması bizim için önemlidir. Eserden *Keşfu'z-Zunûn* sahibi aracılığıyla haberdar olmaktadır. Fakat o, ne yazık ki sadece eseri ve müellifini zikretmekle yetinmekte, başka bir şey söylememektedir.¹⁵⁰

4.1.1. el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr¹⁵¹

Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî (ö. 716/1316) tarafından kaleme alınan eser kavâidü't-tefsîre dair yazılan ve günümüze ulaşan en eski eser olması itibarıyla önemlidir. Eser kendinden önce veya kendi asrında tefsîre dair yazılan eserlerden (tefsir mukaddimleri, ulûmu'l-Kur'an eserleri vb.) sistem, içerik ve hedef bakımından farklılık arz etmektedir. Kısa bir mukaddime ve üç bölümden oluşan kitabın mukaddime bölümünde tefsir, tevil kavramları ve bu ikisinin birbiri ile ilişkisi incelenmektedir. Burada Tûfî, tefsir kavramının kökenine dair diğer müfessirlerden ayrılarak farklı bir izahta bulunmaktadır. O, tefsir kelimesinin “kireci söndürmek” anlamına gelen “فَسَّرَ” kökünden türediğini söylemektedir. Bu kök ile “tefsir” arasında şöyle bir bağ

¹⁵⁰ Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî (Hacı Halife) Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992, c. 2, s. 1883.

¹⁵¹ Müellif eserin baş tarafında kitabını *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr* şeklinde isimlendirdiğini açıkça ifade etmiştir. Buna rağmen kitabın muhakkiki tahkik ettiği eseri *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* adıyla neşretmiştir. Buna yönelik herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Ben buradaki başlıkta, hem müellif kitabına bu ismi verdiği için hem de tabakât ve biyografi eserlerinde kitaptan *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr* şeklinde bahsedildiği için bu ismi tercih ettim.

kurmaktadır: “Kireçten istifade edebilmek için ona su dökülerek çözülmesi gerektiği gibi tefsir edilecek metinden istifade edilebilmesi ve onun anlaşılabilmesi için de o metnin parçalarının çözümlenmesi gerekir”.¹⁵²

Eserin birinci bölümünde; Kur’an’da manası açık olan ve olmayan ayetler, Kur’an’da manası kapalı olan ayetlerin bulunma sebepleri, müfessirlerin aynı ayet üzerinde farklı görüşler serdetmeleri ve bunun sebepleri, tefsirde yöntem ve ilkelerin gerekliliği, bu yöntem ve ilkelerin sağlayacağı faydalar gibi konular işlenmektedir. Müellif bu bölümde kendinden önce tefsir ilminin yöntem meselesine hiçbir alimin değinmediğini, kendisinin bu alanda bir ilki gerçekleştireceğini, ortaya koyacağı yöntem ve ilkelerle yazılacak bir tefsirin ise ilk olacağını söylemiştir.¹⁵³ Tûfî’nin bu iddiası sonradan eleştirilmiş¹⁵⁴ olsa da ayrıca tefsirde yöntem-ilke hedefini gerçekleştirip gerçekleştirmediği tartışmalı olsa da tefsirde ilke-usul meselesini ciddi bir şekilde ilk defa dile getirenin kendisi olduğu kesindir. Eserin ikinci bölümünde belli açılardan ilim meselesi, Kur’an’ın içerdiği ilimler, müfessirin bilmesi gereken ilimler, ulûmu’l-Kur’an kapsamına dahil olan ilimler gibi konular işlenmektedir. Tûfî burada tefsirin konumunu belirlemek için bir ilimler tasnifi de yapmaktadır.¹⁵⁵ Kitabın üçüncü bölümü tamamen dil ve belagat meselelerini içermektedir. Tûfî bu bölüme başlamadan önce buradaki meseleleri Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’in *el-Câmi ‘u’l-Kebîr fî Sınâ ‘ati’l-Manzûm mine’l-Kelâm ve’l-Mensûr* adlı eserinden çokça istifade ederek yazdığını ifade etmektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki Tûfî’nin mukaddime, birinci ve ikinci bölümü kitabın az bir kısmını teşkil etmektedir. Nitekim Abdülkadir Hüseyin’in tahkik ettiği nüshada Tûfî’nin metni toplamda 320 sayfadan oluşmaktadır. Bunun yalnızca 40 sayfası mukaddime ve ilk iki bölüme aittir. Kalan sayfalar ise üçüncü bölüme aittir. Bu yüzden kitap hakkında “bazı ilavelerle birlikte *el-Câmi ‘u’l-Kebîr fî Sınâ ‘ati’l-Manzûm mine’l-Kelâm ve’l-Mensûr*’un özetlenmiş halidir” denilmiştir.¹⁵⁶ Bir başka araştırmacı ise eserin tefsir

¹⁵² Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi’t-Tefsir*, Lübnan: Dâru’l-Evzâî, 1989, 28.

¹⁵³ Et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi’t-Tefsir*, s. 42.

¹⁵⁴ es-Sabbâğ, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsir*, s. 275.

¹⁵⁵ Mustafa Karagöz, “*el-İksîr fî Kavâidi’t-Tefsir Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı*”, HÜİFD, 2010/1, S. 17, c. 9, s. 174.

¹⁵⁶ Lejla Demiri, “*Tûfî*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, c. 41, s. 325.

usulünden ziyade belâgat ilmine daha yakın olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷ Kitabın ciddi bir bölümünün belâgat konularını içerdiği ortadadır fakat bu durum eserin yalnızca bir özetten veya taklitten ibaret olduğu ya da tefsir usûlünden ziyade belâgat ilmine daha yakın olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Tûfî bu kitabı dil ve belâgate dair meseleleri tartışmak ya da serdetmek hedefiyle değil tefsire bir yöntem koyma hedefiyle yazmıştır. Ona göre tefsir için bir usûl söz konusu olacaksa bu, dil ve belâgat ilimleri doğrultusunda olmalıdır. Tûfî kitabının üçüncü bölümüne başlamadan önce beyanın (belâgatin) Kur'an'ı anlama konusundaki işlevi ve gerekliliğine değinerek buna işaret etmiştir. Görüldüğü kadarıyla Tûfî iyi hazırlanmış bir belâgat metnini kendine aracı bir metin olarak kabul etmiş ve bu eser üzerinden belâgat kuralları kullanılarak ayetler nasıl tefsir ediliri göstermeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Tûfî tefsirden, tefsir usulünden bağımsız bir şekilde sırf belâgat meselelerini incelemek için değil, iddiası ve hedefini bu şekilde gerçekleştireceğini düşündüğü için bir belâgat kitabından bolca istifade etmiştir.

4.1.2. et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir

Eserin müellifi islamî ilimlerin çeşitli alanlarında nitelikli eserler telif etmiş olan Muhammed b. Süleyman (Muhyiddin) el-Kâfiyeci (ö. 879/1474)'dir. Kâfiyeci'nin bu telifi tefsir usulü ve kâideleri söz konusu olduğunda temel eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Zira Kâfiyeci'nin bu eseriyle tefsiri belli bir sistematığa oturtmak istediği, tefsir usulüne dair felsefî tahlillerde bulunduğu söylenmiştir.¹⁵⁸ Kısa bir mukaddimeden, iki bölümden ve bir sonuçtan oluşan eser bu yönüyle günümüzdeki akademik tezlerle benzerlik arz etmektedir. Müellif mukaddimesinde tefsir ilminin önemine değinmekte ve onun önemini anlatmak için tefsirin ilimler içerisindeki konumunu gözün insan bedenindeki konumuna benzetmektedir. Müellif bu kadar önemli olmasına rağmen tefsirin belli bir sistematığa oturtulmadığından yakınmakta ve şöyle demektedir: “Tefsir ilmi kendi

¹⁵⁷ Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, s. 91.

¹⁵⁸ Mehmet Demirci, “*Tefsir Usulünün Felsefesi: et-Teysir fî kavâidi İlmi't- Tefsir Örneği*”, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları, 2011, c. I, s. 297-313.

başına müstakil, tertip ve beyan edilmiş, düzenli bir ilim değildi. Ben de gücüm ve imkânım ölçüsünde bu ilmi tedvin¹⁵⁹ etmeyi istedim”.¹⁶⁰

Birinci bölümde tefsir ilminin kavramlarını ve temel meselelerini inceleyen Kâfiyeci ikinci bölümde muhkem ve müteşabih kavramları üzerinden iki kâide ortaya koymaktadır. Bunlardan birisi muhkem ifadelerin delaletine yöneliktir. Kâfiyeci “Kur’an’daki her muhkem nass kendisiyle kastedilen şeye (murada) katî olarak delalet eder” demektedir ve bu bağlamda kâidenin küllîliği meselesini, Kur’an’daki mutlak ve umumi ifadelerin cüz’î meselelere de delalet etmesini, genel olarak muradın (maksadın) özel olarak ise Allah’ın muradının tespit edilip edilemeyeceğini irdellemektedir.¹⁶¹ Kâfiyeci’nin ortaya koyduğu ikinci kâide “Kur’an’daki her müteşabih nass -açıklık bakımından muhkemin seviyesiyle aynı seviyede olmasa da- muhatabın anlama gücüne göre kendisiyle kastedilen manaya kesin bir şekilde delalet eder”¹⁶² şeklindedir ve müteşabih ifadelerin delaletine yöneliktir. Bu kâidelerin incelenmesinden sonra nesh ve tearuz konusunu ele alan Kâfiyeci bir hatime ile eserini sonlandırmaktadır. O, hatimede şöyle demektedir: “Tefsir ilminin tedvinini (sistematîği, yöntemi) konusunda kısa bir şekilde yazdığım bu kitap, tefsir ilminin tedvinine bir örnek ve akıl sahiplerini bu konuya teşvik içindir. İnşallah ilerleyen zamanlarda talebelerin istifadesini arttırmak için daha fazla kâideyi hazırlayacağım”.¹⁶³

Kâfiyeci hocası Molla Fenârî’nin aksine tefsirin müstakil bir “ilim” olduğunu savunmakta ve bunu tanımına yansıtmaktadır. O, tefsiri “Yüce Allah’ın kelamının hallerini murada delalet etmesi bakımından beşer gücü ölçüsünde araştıran bir ilimdir” şeklinde tanımlamaktadır. Dikkat edilirse Kâfiyeci yaptığı tanımda tikel bilgiyi çağrıştıran

¹⁵⁹ El-Kâfiyeci burada “tefsiri tedvin etmek” ile tefsire dair dağınık halde bulunan bilgileri belirli başlıklar altında toplayıp derlemeyi kastetmemektedir. Zira bu anlamda bir tedvinin el-Kâfiyeci’den çok önce yapıldığı ortadadır. El-Kâfiyeci burada tedvin ile bir disiplinin müstakil olarak ilim olma kriterleri açısından tesis edilmesini kastetmektedir. Yani tefsirin mevzu, mesâil ve mebâdî açısından belli bir bütünlük içinde tespit edilmesini, tefsirin bir sistematîğe oturtulmasını kastetmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Kaygısız, “Kâfiyeci’nin *et-Teysîr*’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 595-598.

¹⁶⁰ el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 17.

¹⁶¹ el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 51-57.

¹⁶² el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 59.

¹⁶³ el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 85.

marifet kavramı yerine tümel bilgiye işarette bulunan ilim kavramını kullanmıştır. Kâfiyecî tefsirin konusunu “murad-ı ilahiye delalet etmesi bakımından Allah kelâmı” diyerek tayin ettikten sonra bu maksada iki yöntemle ulaşılabileceğini söylemektedir.¹⁶⁴ Bunlardan birisi tefsirdir ki bu, murada yönelik kesin kanaat bildirmek demektir. Tefsir söz konusu olduğunda nakil, semâ‘ ve vahyin inişine tanıklık gerekmektedir. İkincisi ise tevildir ki o, asıllara (kâidelere) dayanmak şartıyla kişinin Kur’an lafızları hakkında zannı galip neticesinde bu lafızdan kasıt budur demesidir.¹⁶⁵ Kâfiyecî’ye göre tevil ancak Arap dilinin kâidelerini bilmekle icra edilebilir. Dilin kanunlarını bilmeden yapılan tevil netice olarak doğru olsa bile hatalıdır.¹⁶⁶ Kâfiyecî tevil söz konusu olduğunda kanunlara, asıllara yani kâidelere ısrarla vurgu yapmaktadır. O, bir ilmi bilmek demenin o ilmin kâidelerini bilmek anlamına da geldiğini dolayısıyla “falan kişi tefsir ilmini biliyor denildiğinde tefsir ilminin kâidelerini biliyor” denilmiş olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷ Kâfiyecî şeriatın ve şer‘î hükümlerin bilinebilmesi için Kur’an manalarının bilinmesinin gerektiğini, bu manaların ise ancak kâidelerle bilinebileceğini bunun da tefsir ilminin işi olduğunu ifade etmektedir. Yani Kur’an’dan mana çıkarmanın keyfî bir faaliyet olmadığına, bunun bir disiplin dairesinde yapılması gerektiğine, buna da tefsir ilmi denildiğine işaret etmektedir.¹⁶⁸

Kâfiyecî Kur’an’ın tevil edilmesinin hükmünü tartışırken bir müfessirin bazı ilimleri haiz olması gerektiğini, bu ilimlere sahip olan kimselerin Kur’an’ı tevil edebileceğini söylemektedir. O, bir müfessirin bilmesi gereken ilimleri on beş madde halinde şöyle sıralamaktadır: Lügat ilmi, iştikak ilmi, sarf ilmi, nahiv ilmi, meânî ilmi, beyan ilmi, bedî‘ ilmi, kıraat ilmi, esbâb-ı nüzul bilgisi, rivayet ve haber bilgisi, sünnet ilmi, usul-ü fıkıh ilmi, fıkıh-ahlak ilmi, kelam ilmi ve son olarak mevhibe ilmi.¹⁶⁹ Dikkat edilirse Kur’an söz konusu olduğunda dil ve dil ilimleri ayrı bir önemi haiz olmaktadır. Bu durum

¹⁶⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Muhammed İsa Yüksek-Mahmut Ayyıldız, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usûlünün Temelleri*, Trabzon: Kalem Yayınları, 2020, s. 30-48.

¹⁶⁵ el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 26.

¹⁶⁶ el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 30.

¹⁶⁷ el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 30.

¹⁶⁸ Demirci, “*Tefsir Usulünün Felsefesi: et-Teysir fî kavâidi İlmi’t-Tefsir Örneği*”, s. 303.

¹⁶⁹ el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 27-29.

Kâfiyeci'nin burada zikrettiği on beş ilimde de kendisini göstermektedir. Zira onun zikrettiği on beş ilimden ilk yedisi doğrudan, biri ise (kıraat ilmi) dolaylı olarak Arap dili ile alakalıdır.

4.1.3. Kavâidü İlmi't-Tefsir

Eseri tahkik edip neşrini gerçekleştiren Mustafa Özel risalenin yazarı hakkında bilgi sahibi olmadığımızı ifade etmektedir. O, Bursalı Mehmet Tahir'in Osman en-Nakşîbendî isimli bir zata *Kavâidü't-Tefsir* adlı bir eser isnat ettiğini fakat bu zatın 1200/1785 tarihinde vefat ettiğini, mezkûr eserin ise ferağ kaydının 1211 tarihli olduğunu dolayısıyla bu iki zatın birbirinden farklı olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰ Eserin müellifi bu kitabı Molla Fenârî'nin *Aynü'l-Ayân* adlı eserinden istifade ederek yazdığını söylemektedir. Kitabı inceleyen başka bir araştırmacı da eserde *Aynü'l-Ayân*'dan çokça alıntı yapıldığını bu sebeple kitapta bir orijinalliğin bulunmadığını söylemektedir.¹⁷¹ Eserde tefsire dair çeşitli konular irdelenmektedir. Onlardan bazıları şunlardır: Tefsir ve tevil kavramları, tefsir ilminin mahiyeti, ulûmu'l-Kur'an meseleleri, Kur'an'ın küllî hükümleri, Kur'an'ın mütevâtir oluşu, Kur'an'daki "kella" kelimesi ile ilgili kurallar, vakf (ayet sonu) kuralları.¹⁷²

4.2. Modern Dönem Kavâidü't-tefsir Eserleri

Bu dönemde klasik döneme nazaran daha fazla kavâid eseri yazıldığı görülmektedir. Türkiye'de kavâidü't-tefsir başlığı altında yapılan çalışmaların çok fazla olduğu söylenemese de Arap coğrafyasında tez ve kitap düzeyinde önemli bir birikimin olduğu söylenebilir.¹⁷³ Bu başlık altında modern dönemde kaleme alınmış sekizi Arapça biri Türkçe olmak üzere toplam dokuz kavâid eseri tanıtılacaktır.

¹⁷⁰ Mustafa Özel, "*Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser*", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. XIII-XIV, (2001) s. 310.

¹⁷¹ Mehmet Emin Maşalı, "*Osmanlı'dan Günümüze Kur'an İlimleri / Tefsir Usulü Çalışmaları*", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 10, S. 19-20, (2012), s. 119.

¹⁷² Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*, s. 92; Özel, "*Tefsir Usûlü ile İlgili Bir Eser*", s. 310.

¹⁷³ Kavâidü't-tefsir başlığıyla Arap coğrafyasında hazırlanan tezlerin listesi için bkz. Muhammed Salih Muhammed Süleyman vd. *Et-Te'lîfû'l-Muâsıra fî Kavâidi't-Tefsîr*, Riyad: Merkezü't-Tefsîrî'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, 2019, s. 21-22.

4.2.1. el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an

Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (ö.1376/1955)'nin müellifi olduğu eser modern dönemde yazılan kavâidü't-tefsir eserlerinin ilki olması hasebiyle önemlidir. Hatta eser Kur'an ayetlerinden istinbâtta bulunma, Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında tefsir kurallarını madde madde bir araya getiren, bu maddeleri farklı ayetlerle örneklendiren ilk eserdir. Nitekim klasik dönemde bunun benzeri bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Her ne kadar Necmettin et-Tûfi'nin *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsir* adlı eseri ve Süleyman el-Kâfiyeci'nin *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir* adlı eseri klasik dönemde yazılmış önemli kavâid eserleri olsa da bu eserlerin sistematığı ve kâideleri konu ediniş biçimleri Sa'dî'den farklıdır. Sa'dî'nin bu eseri kendinden sonra yazılan kavâidü't-tefsir eserlerine önemli ölçüde tesirde bulunmuştur. el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an, kısa bir mukaddimeden ve 71 kâideden müteşekkildir. Müellif mukaddimesinde bu kitaptaki kâidelerin Kur'an tefsiri için son derece önemli olduğunu, Kur'an'ı okuyan ve onun hakkında düşünen kişiye Allah'ın kitabını anlama ve onlara uyarak hidayet bulma konusunda yardımcı olacağını söylemiştir. Ayrıca o, bu kaideleri yazarak pek çok tefsir kitabının içermediği kavrama ve anlama yöntemlerini okuyucuya sunduğunu ifade etmiştir. Bu sözlerinin ardından tefsir ilminin önemine ve değerine değinen müellif kâideleri zikretmeye geçmiştir.¹⁷⁴

Sa'dî kavâidü't-tefsire dair kaleme aldığı bu kitabında kaideleri belli bir tasnife tabi tutmadan sıralamıştır. Yani farklı konulara ait çeşitli kurallar peşi sıra getirilerek yazılmıştır. Binaenaleyh kendinden sonra yazılan kavâidü't-tefsir eserlerine kıyasla kitaptaki kâidelerin serdedilişinde bir düzensizliğin olduğu söylenebilir. Örneğin kitaptaki sıralama ile 3., 4., ve 5. kâideler Arap diline dair bazı kuralları konu edinirken 6. Kâide ile birlikte Kur'an'ın bazı meseleleri (Kur'an'da nübüvvet, Kur'an'da ahiret vb.) ele alış biçimini konu edinen kâidelere geçilmekte ardından 16. Kâide ile birlikte yine Arap diline dair kâidelere yer verilmektedir. Eserde bu açıdan bir tasnifin ve düzenin olmamasında eserin modern dönemde kaleme alınan ilk kavâidü't-tefsir kitabı olmasının önemli bir

¹⁷⁴ Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999, s. 7.

etkisi olduğu söylenebilir.¹⁷⁵ Müellifin eserinde nispeten az sayıda kâide zikrettiği söylenebilir. Dolayısıyla eser kapsam ve içerik bakımından çok geniş değildir. Bu durumun müellifin gereksiz açıklamalara gitmekten kaçınarak yalın, sade ve kısa bir eser ortaya koyma amacından kaynaklandığı söylenmiştir.¹⁷⁶

Sâ'dî'nin kitabında zikrettiği “kâidelerin” tamamının aslında kâide olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim kâidelerden bazıları Kur'an'ın üslubu, ifade biçimi ve yapısal özellikleri ile ilgili bilgilerdir. Örneğin “tefsiri elde etmenin keyfiyeti hakkında”, “tevhidi ispat ve zıddını inkâr konusunda Kur'an'ın yöntemi”, “nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ın yöntemi”, “Allah Teâlâ'nın kalpleri tatmin etmek, imanları arttırmak gibi âli hedefler için sebepleri müjdeleyici kılması”, “Kur'an mesellerinin maksatları hakkında” gibi cümleler birer kaide değildir. Bu ifadeler kâidenin veciz ifade yapısına sahip olması, şümul özelliğinin bulunup soyut olması, kaziyye formunda olması gibi bazı şartları taşımamaktadır.¹⁷⁷ Sebt bu konuda şunları söylemektedir: Eserde zikredilen “kâidelerden” yalnızca yirmi kadarı tefsir kaidesidir. Diğerlerinin bir kısmı bazı meselelerde Kur'an'ın yöntemini ortaya koyan Kur'anî kurallardır, bir kısmı fevâid ve letâif cinsinden ifadelerdir, bir kısmı da Kur'an'dan istinbat edilmiş fikhî kâidelerdir.¹⁷⁸

Müellifin kitabında zikrettiği ve kâidede aranan şartları haiz yargılara örnek olarak şunlar verilebilir: “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumuna itibar edilir”, “nefiy, nehiy, şart ve istifhamdan sonra gelen nekre kelimeler umuma delalet eder”, “çelişkili görünen ayetlerin her birini makama layık ve münasip olacak şekilde hamletmek gerekir”, “tehdit makamında şartın cevabının hazfedilmesi işin önemine ve şiddetine delalet eder”.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 98.

¹⁷⁶ Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 98.

¹⁷⁷ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 297-310.

¹⁷⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 44.

¹⁷⁹ Es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an*, s. 11, 16, 36, 47.

4.2.2. Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduh

Hâlid Abdurrahman el-Akk'ın (ö. 1420/1999) kaleme aldığı bu eser bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Kitap başlığına uygun bir şekilde tefsir usûlü ve kâidelerine dair pek çok meseleyi kendisine konu edinmektedir. Dolayısıyla kitap içerik açısından son derece zengindir. Bununla birlikte her ne kadar kitapta belli bir düzen ve başlıkların bulunsa da kitaptan istifade etmek çok kolay olmamaktadır. Çünkü müellif bazen bazı konuları gerektiğinden fazla uzatırken bazen de usulle veya kavâidle irtibatı çok zayıf olan meseleleri incelemektedir. Örneğin kitabın dördüncü ve beşinci bölümleri okuyucuda bir tefsir usulü değil de fıkıh usulü eseri okuyor hissi uyandırmaktadır. Zira bu bölümlerde lafız bahisleri çok detaylı bir şekilde incelenmektedir.¹⁸⁰ Mesela dördüncü bölümün ilk faslı açıklık bakımından lafızlardır. Burada zahir, nass, müfesser ve muhkem kavramları lafzî ve ıstılahi düzeyde tanıtılmakta, ayetler üzerinden örnekler vererek işlenmektedir. Bu kavramların tefsir kâidesine dönüştürülmeden anlatıcı ve tanıtıcı üslupla aktarılması, fıkıh ilmi merkezli örnekler sunulması işlenen başlıkların tefsirle irtibatının kurulmasını zorlaştırmaktadır.

Tüm bunlara rağmen Akk'ın bu eseri bir kavâidü't-tefsir eseri değildir.¹⁸¹ demek de kanaatimize göre doğru değildir. Eser detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutulduğunda böyle bir kanıya varılamayacağı düşünülmektedir. Zira her ne kadar usûl konuları ve kâideler iç içe anlatıldığı için bunları görebilmek zor olsa da kitapta bolca tefsir kâidesine de yer verilmektedir. Örneğin ikinci bölümde ayetlerin tefsirinde karşılaşılabilecek problemleri çözebilmek adına örnekleriyle birlikte peş peşe yedi kâide zikredilmektedir.¹⁸² Yine ikinci bölümde nakli tefsir yöntemiyle alakalı olarak örnekleriyle birlikte dokuz kâide¹⁸³, lügavî tefsirle alakalı olarak da Kurtubî, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Cinnî gibi alimlerden nakille dört kâide zikretmektedir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 325-337; 376-417.

¹⁸¹ Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 53.

¹⁸² El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 96-98.

¹⁸³ El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s. 131-132.

¹⁸⁴ El-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû* s. 138-140.

Eserin içeriğinde nelerin bulunduğuna dair ise şunlar söylenebilir: Birinci bölümde tefsir usulü ve kavâide dair çeşitli bilgiler verilmekte, adeta teorik bir alt yapı oluşturulmaya çalışılmaktadır. İkinci bölümde akli ve nakli tefsir yöntemleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde belâgate dair (fasl, vasl, îcâz, itnâb, istiare, teşbih vb.) çeşitli meseleler tanıtıcı formda işlenmektedir. Dördüncü ve beşinci bölümde zahir/hafî, nass/müşkil, müfesser/mücmel, muhkem/müteşabih gibi kavramlar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Altıncı bölümde ise kıraatler, yedi harf meselesi, lehçeler, Hz. Osman mushafı ve mushafın noktalanması, Kur'an'ın tercümesi gibi çeşitli konular işlenmektedir.

4.2.3. Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle

Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî (ö.1425/2004) açıkça beyan etsin veya etmesin her müfessirin tefsir faaliyeti esnasında takip ettiği, bağlı kaldığı kuralların ve yöntemlerin olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda bir tefsir sahibi¹⁸⁵ olan Meydânî Kur'an ve tefsirler üzerinde uzunca mütalaalarda bulunduktan sonra kendisinin de bazı kâideleri keşfettiğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Kur'an üzerinde en iyi şekilde tedebbürde bulunmak isteyenler için keşfettiği bu kâideleri yazmaya karar veren Meydânî 27 kâideyi bir araya getirerek 175 sayfalık *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle* adlı kitabı kaleme almıştır. Meydânî 1979 yılında ilk baskısını yapan eserin ilim ehli ve araştırmacılar tarafından ilgiye mazhar olup çokça önemsenmesi ayrıca bazı alimlerin kendisine kitabındaki kâidelerin sayısını arttırması ve örnekleri çoğaltması yönündeki tavsiyeleri neticesinde eserini yeniden ele aldığını söylemektedir.¹⁸⁷ Bu vesileyle o, kitabındaki kâide sayısını 27'den 40'a çıkarmıştır. Zikrettiği kâidelerin örneklerini de çoğaltınca yaklaşık 850 sayfalık bir eser meydana gelmiştir. Meydânî yazdığı tefsirini bu kırk

¹⁸⁵ El-Meydânî'nin yazdığı tefsirin tam adı şu şekildedir: *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâidu't-Tedebbür Tefsîrun Tedebbüriyyun li'l-Kur'ani'l-Kerîm bi Hasebi Tertîbi'n-Nüzûli Vıfka Menheci Kitâbi Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle*. İsminden de anlaşılacağı üzere el-Meydânî tefsirini kavâid eserinden sonra yazmıştır. O, Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emsel adlı eserini yazmak istediği tefsirine metodik ön bir çalışma olması için yazmıştır.

¹⁸⁶ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009, c.1, s.12.

¹⁸⁷ El-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle*, c. 1, s. 6.

kâidenin tefsirdeki uygulaması olarak kabul etmekte ve kavâid kitabını tefsirinin önsözü saymaktadır.¹⁸⁸

Meydânî'nin eserinde zikrettiği “kâideler” kazıyye formunda ifade edilmediği için eleştirilmiştir.¹⁸⁹ Örneğin “Kur'anî cümlelerin surenin mevzusu ile alakalı olması hakkında”, “Kur'an'daki tekrar ve amaçları hakkında”, “Kur'an kelimelerinin anlamlarının ilmî ve lügavî açıdan incelenmesi hakkında”, “ayetler ve ayetlerin sonları arasındaki irtibat hakkında”, “bir kelamın birden fazla anlamda kullanılması hakkında” gibi ifadeler kâidede aranan kazıyye formunda olma şartını haiz değildir. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki eserdeki ifadeler kâide siygasına büründürüldüğünde kavâidü't-tefsir bağlamında kitaptan istifade edilebilir.¹⁹⁰ Eserde kâidelerin kazıyye formunda zikredilmemesi önemli bir eksiklik olsa da eserin olumlu yönleri de bulunmaktadır. Kâideleri belli başlıklar altında toplaması, zikrettiği her kâideyi ayetler üzerinde bolca tatbik ederek anlaşılmasını kolaylaştırması, kitapta birincil kaynaklardan istifade etmesi bunlardan bazılarıdır. Ayrıca kitabın uygulamalı bir usûl ya da Kur'an'ı doğru anlamının ilkelerini belli ölçüler içerisinde ortaya koyan bir eser olduğu da söylenmiştir.¹⁹¹

4.2.4. Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten

Halid b. Osman es-Sebt tarafından kaleme alınan eser bu tezin önemli bir bölümünü teşkil ettiği için diğer eserlere nazaran daha detaylı bir şekilde işlenecektir. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın kavâidü't-tefsire dair yazılmış en geniş ve en yetkin eser olduğu ifade edilmektedir.¹⁹² Eser iki mukaddime ve maksat adı verilen 28 ana başlıktan oluşmaktadır. İlk mukaddime mukaddimetü'l-menheciyye adlı kitabın yöntemine dair bir giriştir. Müellif burada bu konuyu çalışma sebebinden, kâide çıkardığı eserlerden, kitabın bölümlerinden ve yazım esnasında takip edilen usulden bahsetmiştir.¹⁹³ O, kitabındaki kâideleri çıkarabilmek/yazabilmek için 47 adet tefsir ve Kur'an ilimlerine dair

¹⁸⁸ Necmettin Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2013) s. 173.

¹⁸⁹ Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmü Usulî't-Tefsir Muhâveletün fî'l-Binâ*, s.160-161.

¹⁹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 45.

¹⁹¹ Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, s. 107.

¹⁹² Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmü Usulî't-Tefsir Muhâveletün fî'l-Binâ*, s. 161; Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, s. 95; Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 44.

¹⁹³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 1-11.

eseri incelediğini belirtmiş, bu eserler içerisinde de en çok müracaat ettiği kaynak olarak Taberî'nin *Câmi 'u'l-Beyân*'ını, Şevkânî'nin *Fethu'l-Kadîr*'ini, Şinkîtî'nin *Edvâ 'u'l-Beyân*'ını, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ını, Suyûtî'nin *el-İtkân*'ını ve Sa'dî'nin *Kavâidü'l-Hisân*'ını zikretmiştir. Sebt bu eserlerin haricinde fıkıh usûlüne dair 46, fıkıh kâidelerine dair 21, dil ilimlerine dair 5 ve çeşitli alanlara dair (hadis usûlü ve hadis metinleri gibi) 6 kitabı incelediğini ifade etmiştir.¹⁹⁴ Müellif, mukaddimetü'l-ilmiyye adını verdiği ikinci girişi üç kısma ayırmıştır. Birinci kısımda kâide, tefsir ve kavâidü't-tefsir gibi kavramları inceledikten sonra ikinci kısımda farklar başlığı altında kavâidü'-tefsir ile diğer bazı kavramlar arasındaki ilişkiye/farklara değinmiştir. Üçüncü kısımda ise kavâidü'-tefsirin konusu, önemi, gayesi, gelişimi ve bu alanda kaleme alınan eserler gibi konulardan yüzeysel bir şekilde bahsetmiştir.¹⁹⁵

Kitapta zikredilen kâideler iki çeşittir. Bunlardan biri aslî kâideler diğeri ise tâbî kâidelerdir. Aslî kâidelerle müstakil olarak zikredilen kâideler, tâbî kâidelerle de müstakil kâidelerin altında o kâide ile irtibatlı olarak zikredilen ek kâideler kastedilmektedir. Tâbî kâideler genelde “şu konuda göz önünde bulundurulması gereken durumlar” denilerek serdedilmektedir. Örneğin ikinci bölümde “Seleften gelen Kur'an tefsiri/yorumu güçlü bir delildir, bu tefsir/yorum çeşitli kaynaklara (dil, usul vb.) müracaat edilerek zayıflatılamaz.” şeklinde aslî bir kâide zikredilmiş ardından “seleften gelen tefsir üzerinde incelemede bulunurken gözetilmesi gereken durumlar” denilip bazı ek kâideler zikredilmiştir.¹⁹⁶ İşte bu ek kâideler tâbî kâidelerdir.

Kitaptaki kâidelerin hangi konuları içerdiğine dair fikir sahibi olunması adına ana başlıklar burada zikredilebilir: Kitaptaki ana başlıklar şu şekildedir: 1) Nüzûlü'l-Kur'an ve İlgili Meseleler 2) Tefsir Yöntemleri 3) Dilsel Kâideler 4) Kur'an'daki Hitap Çeşitleri 5) İzhar, İzmâr, Ziyâde, Takdîr, Hazîf, Takdîm ve Tehîr 6) Edatlar 7) Zamirler 8) Kur'an'da Geçen İsimler 9) Atıf 10) Vasıf 11) Tekit 12) Eş Anlamlılık 13) Kasem (Yemin) 14) Emir ve Nehiy 15) Nefiy 16) İstifhâm 17) Âmm ve Hâss 18) Mutlak ve Mukayyet 19) Mantûk ve Mefhûm 20) Muhkem ve Müteşâbih 21) Nass, Zahir, Müevvel,

¹⁹⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 3-4.

¹⁹⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 19-48.

¹⁹⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 208-209.

Mücmel, Mübeyyen 22) Fâsılalar 23) Çelişki ve İhtilaf Meselesi 24) Kur'an'daki Tekrarlar 25) Kur'an'daki Müphemler 26) Nesih 27) Münâsebât 28) Genel Kâideler.

Müellifin kitaptaki hareket tarzı şu şekildedir: Müellif önce ana başlığı ve o başlık altındaki kısımları tablo halinde vermekte ardından ilk kısma geçerek bu kısım ile alakalı genel bilgiler vermektedir.¹⁹⁷ Müellif konuya dair genel açıklamalarından sonra kâideyi zikretmekte ve kâide ile neyin kastedildiği açıklamaktadır. İhtiyaç hissettiği durumlarda kâidede geçen bazı kavramları sözlük ve terim anlamı açısından izah etmektedir. Bu aşamalardan sonra kâideyi bazen bir iki bazen de yedi sekiz ayet üzerinde tatbik etmektedir.

Kitabın istifadeyi kolaylaştıran bir sisteme sahip olması, pek çok kâideyi bir araya getirmesi, kâideleri ayetler üzerinde bolca tatbik etmesi, bunu yaparken genelde birincil kaynaklara müracaat etmesi ayırt edici özelliklerindendir. Bununla birlikte eserde eleştiriye açık bazı noktalar bulunmaktadır. Bunların başında müellifin kâide ile alakalı bazı meseleler hakkında başlıklar açıp onu detaylı bir şekilde incelemesi, istidrât kabilinden çokça bilgiye yer vermesi gelmektedir. Bu durum okuyucunun kâidelerden uzaklaşmasına, bağlamın kopmasına neden olmaktadır. Örneğin tefsir yöntemleriyle alakalı kâideleri içeren ikinci başlıkta Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, selef sözü ile ve dille (lügat) tefsirine dair uzunca bilgiler verilmektedir. Bunun haricinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bölümünde Kur'an kavramının tanımına, mücmel, mübeyyen, müşterek, mutlak, mukayyet vs. gibi kavramların tanımlarına, çeşitlerine ve daha pek çok konuya değinilmektedir.¹⁹⁸ Yine Kur'an'ın sünnetle tefsiri bölümünde sünnetin tanımına, sünnet çeşitlerine, Hz. Peygamberin Kur'an'ı tefsir etme vesilelerine, sünnetin Kur'an'la olan ilişkisine bolca yer verilmektedir.¹⁹⁹ Bu bilgiler kâideden bağımsız bir şekilde genel malumatlar olarak aktarıldığı için kâide ile bağı kurulamamaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁷ Örneğin birinci ana başlığın birinci kısmı esbâb-ı nüzûldür. Müellif bununla ilgili kâidelere geçmeden önce esbâb-ı nüzûlün tanımına, çeşitlerine ve onu bilmenin önemine dair genel bilgiler vermektedir. Bkz. Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 53.

¹⁹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 108-129.

¹⁹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 130-149.

²⁰⁰ Bu konudaki diğer örnekler için bkz. Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 338, 361, 659, 724.

Eserde kâide olarak zikredilen bazı ifadelerin haber formunda olmaması da eleştirilen durumlardandır.²⁰¹ Mesela “Bir isme (manaya) bağlanmış olan emir siygası o ismin en alt derecesine mi hamledilir?”, “Belirli ve fakat birbirinden farklı şeylerden birinin emredilmesi o şeylerin hükmün yerine gelmesi açısından birbirine eşit olduğunu mu gösterir?”²⁰² cümleleri soru kalıbında yani inşâî formdadır. Bu ifade şekli ise kâide için uygun değildir.

Müellif kitabın önsözünde de belirttiği gibi bazen alimlerin cümlelerinden kâideler çıkarmaktadır. Bunu yaparken de cümlelerin aslına sadık kalmak adına ifadeyi olduğu gibi aktarmakta, herhangi bir değişiklik yapmamakta ve bunu cümlelerin aslına sadık kalma açısından yaptığını söylemektedir. Fakat bu durum bazen konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü o ifade alıntılanan metinde belli bir bağlam içinde geçtiği için anlaşılmaktadır. Fakat müellifin bir bağlam içerisinden cümleyi alıp onu kâide olarak zikretmesi anlamın kaybolmasına veya bulanıklaşmasına sebep olmaktadır. “Harflerin manalarının farkı ona verilecek cevapla ortaya çıkar” ifadesi buna örnek olarak zikredilebilir.²⁰³ Nitekim Taberî bu ifadeyi “*Kadınlar sizin tarlanızdır; onlara nasıl isterseniz öyle yaklaşın*” (el-Bakara 2/223) [فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَيُّ شَيْئُمْ] ayetinin tefsirinde söylemekte ve “أَيُّ” edatının hangi manalara gelebileceği, bu ayette hangi manada kullanıldığı bağlamında uzunca tartışmaktadır. En sonunda ise kâide olarak zikredilen ifadeyi söylemektedir.²⁰⁴ Bu kâide alt metne müracaat edilmeden de anlaşılır halde zikredilebilirdi. Nitekim bu kâide tezimizin ikinci bölümünde ilgili yerde “-Soru formatında kullanılan- harflerin sahip olduğu manalardan hangisi kabul edilirse soruya verilecek cevap da bu doğrultuda farklılaşır” şeklinde ifade edilmiştir.

Kitaptaki kâidelerden bir kısmının uzun cümlelerle ifade edilmesi de eleştirilen noktalardan biridir. Nitekim kâideden veciz bir ifade yapısına sahip olması beklenir.²⁰⁵

²⁰¹ Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmü Usulî't-Tefsîr Muhâveletün fî'l-Binâ*, s. 126.

²⁰² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, s. 489, 491.

²⁰³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, s. 384.

²⁰⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tevîli'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. 4, s. 413-416.

²⁰⁵ Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 299.

Kitabın geneline bakıldığında müellifin kâideleri veciz ifadelerle aktarma gayreti içerisinde olduğu fakat azımsanmayacak sayıda kâidede ise buna riayet etmediği/edemediği görülmektedir. Mesela “من شأن العرب...”²⁰⁶ ile başlayan kâide 7, “الأوامر و النواهي على...”²⁰⁷ ile başlayan kâide ise toplam 9 satırda ifade edilmektedir.²⁰⁸

4.2.5. Fusûl fî Usûli't-Tefsir

Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr tarafından yazılan bu eser içerisinde tefsir kâideleri barındıran tefsir usulü eserlerindendir. Müellif bir usûl eserinde aranan yöntem ve kâideler konusuna kitabında yer verme gayreti içerisinde olmuştur. Nitekim o, Kur'an'ı tefsir etmenin yöntemi olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın sünnetle tefsiri, Kur'an'ın sahabe sözüyle tefsiri, Kur'an'ın tâbiîn sözüyle tefsiri, Kur'an'ın dilsel tefsiri, Kur'an'ın içtihatla tefsiri, Kur'an'ın rivayetle tefsiri başlıklarını açmış, detaylı bir şekilde bu konuları incelemiştir. Müellif bu başlıkları öğretici bir üslupla işlerken yeri geldiğinde konu ile alakalı kâideler de zikretmiştir.²⁰⁹ Bunun haricinde müellif kitabında kavâidü't-tefsir ve kavâidü't-tercih başlıkları açmıştır. Burada kavramsal tahlillerde bulunduktan sonra bazı kâideler zikretmiş daha sonra zikredilen kâideleri ayetler üzerinde tatbik etmiştir. Dolayısıyla kitabın bir bölümü hususiyetle kavâidü't-tefsire hasredilmiştir.²¹⁰

4.2.6. Kavâidü't-Tercîh İnde'l-Müfessirîn

Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî tarafından Riyad İmam Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma 1996 yılında ilk baskısını yapmıştır. Çalışma her ne kadar yüksek lisans tezi olsa da kavâidü't-tefsir açısından önemli bir eser olarak addedilmiştir. Nitekim tezin danışmanlığını yapan Mennâ' b. Halil el-Kattân (ö.1420/1999) bu çalışmanın basılması için girişimlerde bulunmuş ardından esere bir takriz yazmıştır.²¹¹

Müellif Allah'ın kitabının tefsiri hakkında çok fazla söz söylendiğini bunun neticesinde tefsir kitaplarında doğru ile yanlışın, -kendi ifadesi ile hak ile batılın- birbirine

²⁰⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 271.

²⁰⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 494.

²⁰⁸ Bu konudaki diğer örnekler için bkz. Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, s. 501, s. 749.

²⁰⁹ Zikredilen kâideler için bkz. et-Tayyâr, *Fusûl fî Usûli't-Tefsir*, s. 33-34, 39-40, 53-54,

²¹⁰ Et-Tayyâr, *Fusûl fî Usûli't-Tefsir*, s. 87-121, 94-120.

²¹¹ El-Harbî, *Kavâidü't-Tercîh İnde'l-Müfessirîn*, s. 7-8.

girdiğini söylemektedir. Bu konuda doğruyu yanlıştan -hakkı batıldan- ayırt edecek, kişiyi ayetler hakkında söylenmiş sözler arasından sağlıklı olanına sevk edecek kâide ve dâbıtların ortaya konulması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu konuda bazı alimler gayrette ve girişimde bulunmuştur fakat yine de bu konu hak ettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Bu vesileyle o, bu alana katkı sağlayabilmek adına böyle bir çalışma gerçekleştirmiştir.²¹² Müellif karşısında çok geniş bir tefsir külliyatı olduğu için çalışma alanını daraltabilmek adına bazı tefsirleri seçerek onlar üzerinden kâide ve dâbıt tespitinde bulunmuştur. Bu minvalde Taberî'nin *Câmiu'l-Beyan*'ını, İbn Atiyye'nin *el-Muharrerü'l-Veciz*'ini ve Şinkîti'nin *Edvâü'l-Beyân*'ını seçmiştir. Müellif bu üç eserin ayetlerin tefsiri ve tevili hakkında var olan ihtilafları dile getirdiğini, bu ihtilaflar arasında tercihte bulunduklarını, tercihte bulundukları zaman tercih sebeplerini izah ettiklerini bu yüzden bu eserleri seçtiğini ifade etmiştir.²¹³ Şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar müellif bu üç eseri ana kaynak olarak seçse de çalışmasını yalnızca bu üç eserden hareketle vücuda getirmemiştir. O, çalışması esnasında diğer pek çok tefsirden hatta usûl, fıkıh ve dil kitaplarından da istifade etmiştir.²¹⁴

Müellif kitabını yazabilmek için mezkûr üç eserden ikisinin tamamını, birinin ise 9 cildini okuyarak ihtilafın vaki olduğu her noktayı tespit ettiğini ve eserinin yöntemi doğrultusunda bunları kaydettiğini söylemiştir. Bu esnada o yalnızca tercih kâidelerini tespit etmemiştir. Nitekim eserin adı her ne kadar Kavâidü't-Tercih olsa da kitapta tefsir kâideleri de bulunmaktadır. O, bu konuda şöyle demektedir: “Buradaki bazı kâideler ibtidâen ayetlerin kendileri doğrultusunda tefsir edildikleri kurallardır. Ayetler hakkındaki bazı görüşlerin bu kurallarla çeliştiğini gördüğüm için onları burada zikrettim. Aslında bu kurallar (kavâidü't-tefsir) bir açıdan tefsir kurallarıdır çünkü ayetler onlar vasıtasıyla tefsir edilir. Bir diğer açıdan ise tercih kurallarıdır çünkü tefsirdeki muhtelif görüşler onlar aracılığıyla tartılır/tartışılır.”²¹⁵

²¹² El-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, s. 10.

²¹³ Müellifin bu üç eseri seçmesindeki tek sebep ayetler hakkındaki ihtilafları zikretmeleri ve sebebini belirterek tercihte bulunmaları değildir. Nitekim Kurtubî, İbn Kesir, Ebu Hayyan gibi müfessirlerde bu minvalde hareket etmektedir. Müellifin bu üç eseri seçmesindeki diğer sebepler için bkz. El-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, s. 11.

²¹⁴ El-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, s. 7, 13.

²¹⁵ El-Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, s. 13.

Eser bir mukaddime, üç meseleyi barındıran bir önsöz ve çeşitli konulara dair fasıllardan oluşmaktadır. Fasıllar kâidelerin kendisi altında toplandığı ana başlıklardır. Bu fasılların altında alt başlıklar, onların altında da bölümler bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse birinci fasıl “Kur’anî naslara dair tercih kâideleri” başlığını taşımaktadır. Bu fasıl “resm-i Mushaf ve kıraatlerle ilgili tercih kâideleri” ve “Kur’an’ın siyakıyla ilgili tercih kâideleri” isimli iki alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci alt başlığın altında dört, ikinci alt başlığın altında ise üç bölüm bulunmaktadır.²¹⁶ Söz konusu bölümler kâidelerin zikredildiği yerlerdir. Dolayısıyla her bir bölüm bir kâideyi temsil etmektedir.

Kâidelerin işleniş şekline değinmek gerekirse müellif öncelikle aslî kâideleri zikretmekte sonra kâidedeki lafızların manalarını lûgat ve ıstılâh açısından incelemektedir. Ardından kâidenin genel olarak ne ifade ettiğini izah etmektedir. Eserdeki kâideler genelde Kur’an’dan, sünnetten veya icmâdan deliller getirilerek zikredilmektedir. Böylece kâidenin dayanağı/dayanakları gösterilmiş olmaktadır. Müellif alimlerin zikredilen kâide hakkındaki görüşlerine, tefsir veya tercih esnasında onların bu kâideyi nasıl kullandığına yer vermektedir. Bunun yanı sıra zikredilen kâideye itiraz eden ve kâideyi kabul etmeyen alimlerin görüşlerine de yer vermekte, sonra bu itirazlara karşı argümanlar geliştirilerek kâidenin geçerli ve kullanışlı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Eser bu yönüyle bolca tartışma ve reddiye içermektedir. Bu da onu diğer kavâid eserlerinden farklı kılmaktadır. Aslî kâidenin açıklanması, örneklendirilmesi gibi durumlardan sonra müellif aslî kâideye tabi olan diğer kâideleri zikretmekte ve onları da açıklayıp örneklen-dirmektedir.

4.2.7. Kavâidü’t-Tefsir ledâ eş-Şîa ve’s-Sünne

Kitabın yazarı Muhammed Fâkir el-Meybedî sünnî ve şîî alimlerin Kur’an’ın usûl ve kâidelerden uzak bir şekilde tefsir edilemeyeceğinin aksi takdirde Kur’an’dan kabul edilmesi imkânsız olan yorumların çıkarılacağına farkında olduklarını, bu durumun önüne geçmek için ise usûl ve kavâid eserleri yazdıklarını ifade etmektedir. O, bu eserlerde ortak noktaların ayrışılan noktalardan daha çok olduğunu göstermek için böyle bir kitap yazdığını söylemektedir.²¹⁷ Kitap bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte

²¹⁶ El-Harbî, *Kavâidü’t-Tercih İnde’l-Müfessirîn*, s. 71, 125.

²¹⁷ El-Meybedî, *Kavâidü’t-Tefsir Ledâ eş-Şîa ve’s-Sünne*, s. 8.

tefsir, tevil, usûlü't-tefsir, kavâidü't-tefsir gibi kavramlar sünnî ve şîî alimlerin görüşleri doğrultusunda açıklanmaktadır. Bu bölümde ayrıca sünnî ve şîî kavâidü't-tefsir eserleri tanıtılmaktadır.

Birinci bölüm “Genel Kâideler” başlığını taşımakta ve iki fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda ulûmu'l-Kur'an ve belagat merkezli tefsir kâidelerine, ikinci fasılda ise fıkıh ilmi merkezli kâidelere değinilmektedir. Müellif burada toplamda 22 kâide zikretmektedir. Aslında müellifin kâide dediği başlıklara teknik tabir açısından kâide denilemez. Çünkü müellif kâide adını verdiği bölümleri yargı bildiren ifadelerle aktarmamaktadır. O, “falanca konu hakkında kâide” dedikten sonra bazı genel başlıkları sünnî ve şîî alimlerin görüşleri doğrultusunda tartışmaktadır. Mesela birinci kâide “Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kimsenin Arap dilini bilmesiyle alakalı” şeklindedir. Müellif bu kâide altında çeşitli alt başlıklar açmakta ve Arap dilini bilmekle neyin kastedildiğini, Arap dilinin neden bilinmesi gerektiğini, dilin tefsir açısından önemini ve benzeri konuları ayetler üzerinden örneklerle incelemektedir.²¹⁸ Bu bölümdeki bazı kâide başlıkları şu şekildedir: “Hakikat ve mecaz hakkında kâide”, “Kur'an'daki eş anlamlı lafızlarla ilgili kâide”, “müşterek lafızlarla ilgili kâide”, vücûh ve nezâirle ilgili kâide”, istiâre ve kinaye ile ilgili kâide”, “takdim ve tehirle ilgili kâide”, “âmm ve hâss ile ilgili kâide”, “müphemlerle ilgili kâide”, “emirlerle ilgili kâide”.

İkinci bölüm “Tefsire İlişkin Hususi Kâideler” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de iki fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda tefsirle ilgili daha önce değinilmemiş çeşitli konulara değinilmekte ve onlarla ilgili 10 kâide, ikinci fasılda ise konulu tefsire dair 12 kâide zikredilmektedir.²¹⁹ Burada da konular genel başlıklar halinde incelenmektedir. Bu bölümdeki bazı kâide başlıkları şu şekildedir: “Ayetler arası münasebetle ilgili kâide”, “Kur'an'daki hitaplarla ilgili kâide”, müteşâbihin muhkeme arzı ile ilgili kâide”, esbâb-ı nüzulle ilgili kâide”, “parçacı ve konulu tefsire (aynı anda) riayet etmeyle ilgili kâide”, “aynı konudaki farklı lafızları derleme ile ilgili kâide”, “surenin genel manasının bilinmesiyle ilgili kâide”. Şu belirtilmeli ki her ne kadar kâide başlıkları “kâide” formatında

²¹⁸ El-Meybedî, *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*, s. 60-69.

²¹⁹ El-Meybedî, *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*, s. 271-395, 397-425.

olmasa da başlıkların alt metinlerinde konular incelenirken yer yer bazı kâideler zikredilmektedir. Bu sebeple eser kavâidü't-tefsir eseri olarak kabul edilebilir.²²⁰

4.2.8. Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm Usûluhû ve Davâbiduhû

Kitabın yazarı Ali b. Süleyman el-Ubeyd son zamanlarda tefsir yapabilmek için gerekli şartları haiz olmayan bazı insanların sanki Kur'an'ı biliyormuş, manalarını da anlıyormuş gibi Kur'an'ı tefsir etmeye cüret etmelerinin tefsir usulüne ve kâidelerine dair bir eser yazmasına sebep olduğunu söylemektedir.²²¹ Eser bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Girişte eserin yazılma sebebinden ve kitabın içeriğinden bahsedilmektedir. Birinci bölümde bazı kavramlar sözlük ve terim anlamları itibariyle incelenmektedir. İkinci bölüm “Tefsir Kaynakları” başlığını taşımakta ve tefsir yöntemleri olarak bilinen Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle vs. tefsiri ele alınmaktadır. Yalnız burada diğer usul eserlerinden farklı olarak “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden müfessirin yapması gerekenler” ve “Kur'an'ı sünnetle tefsir eden müfessirin yapması gerekenler” başlıkları altında müfessire -bu yöntemlerle alakalı- genel bilgiler ve tavsiyeler verilmektedir.²²²

Üçüncü bölüm “Tefsir Dâbitları” başlığını taşımaktadır. Burada tefsirin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için bazı noktalara temas edilmektedir. Üçüncü bölümdeki başlıklardan bazıları şöyledir: “Kur'an'ın konusunu ve hedefini bilmek”, “câhiliye Araplarının adetlerini bilmek”, “ayetlerin bağlamını göz önünde bulundurmak”, “Kur'an'ın örfünü ve sabit manalarını bilmek”, “Kur'an'daki fillerin manalarını ve hangi harflerle geçişli olduklarını bilmek”. Bu bölümde başlıklar tanıtıcı ve öğretici bir şekilde işleniyor olmakla birlikte kâidelere de yer verilmektedir.²²³ Dördüncü bölüm “Tefsir Kâideleri” başlığını taşımaktadır. Burada kıraat, delalet, belâgat, ulûmu'l-Kur'an ve fıkıh usulüyle alakalı toplam 21 kâide zikredilmektedir. Bu kâideler önce açıklanmakta sonra ayetler üzerinde tatbik edilmektedir. Kitabın kavâidü't-tefsirle ilgili olan kısmı üçüncü ve dördüncü bölümlerdir.

²²⁰ Alt metinde kâidelerin zikredildiği yerlere örnek olarak bkz. El-Meybedî, *Kavâidü't-Tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne*, s. 71, 74-77, 117, 167, 205, 225.

²²¹ El-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm Usûluhû ve Davâbiduhû*, s. 7-8.

²²² El-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm Usûluhû ve Davâbiduhû*, s. 45, s. 61.

²²³ Kâide örnekleri için bkz. s. 98, 104, 105, 109, 113, 114.

Beşinci bölüm “Şurûtu’l-Müfessir ve Âdâbuhû” başlığını taşımaktadır. Burada müfessirin ilmi açıdan (dil ilimleri, Kur’an ilimleri, fıkıh ve usul ilmi vb.), akli açıdan (zeki olması, çıkarımda bulunabilmesi, tercihte bulunabilmesi, delilleri gerektiği gibi kullanabilmesi vb.), dini ve ahlaki açıdan (sağlam bir itikat üzere olması, dinde vera sahibi olması, niyetinin halis olması vb.) sahip olması gereken özellikler açıklanmaktadır.²²⁴

4.2.9. Genel Tefsir Kuralları

Kur’an ayetlerinin ilk anlamını tespit etme veya ayetler üzerinden yorum çıkarma konusunda kişiyi keyfilikten, ölçsüzlükten, hatadan koruyan veya hataya düşme ihtimalini en aza indiren ya da daha önceden çıkarılmış anlam ve yorumlar üzerinde tercihte bulunurken kişiye yardımcı olan ilkelere kavâidü’t-tefsir; bu ilkeleri bir araya getiren esere de kavâidü’t-tefsir eseri denilmektedir. Bu minvalde Türkçe hazırlanmış çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Türkçede Muhammed Aydın’ın kaleme aldığı *Genel Tefsir Kuralları* adlı kitaptan başka bir çalışma bulunmamaktadır.²²⁵

²²⁴ El-Ubeyd, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim Usûluhû ve Davâbiduhû*, s. 141, 162.

²²⁵ Cüneyt Eren’in “*Tefsir Okumalarına Giriş Küllî Kâideler*” adlı kitabı kavâidü’t-tefsire dair yazılmış bir eser zannedilebilir. Fakat bu, biraz önce tanımda bahsedildiği şekilde kaleme alınmış bir eser değildir. Aslında eserin ismi içeriğine dair fikir vermektedir. Eserde bulunan 69 kâide mevcut tefsir eserlerinden nasıl daha fazla istifade edilebileceğini anlatmaktadır. Bu kitabın bir tefsir okuma kılavuzu olduğu söylenmiştir. Bu değerlendirme için bkz. Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa’dî’nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 49.

Bu bağlamda Türkçe kaleme alınmış eserlerden Yusuf Işıcık’ın “*Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler*” adlı kitabı da akla gelebilir. Fakat bu kitap burada konu edindiği şekliyle kâideler ortaya koymamaktadır. Kitap genel olarak Kur’an tefsiri ve yorumunda takip edilmesi gereken aşamaları ve yolları konu edinmektedir. Diğer bir ifadeyle kitapta “nesnel tefsire veya teville” ulaşabilmek için genel tavsiyeler verilmektedir. Kitabı neşreden Mesut Kaya bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Yusuf Işıcık’ın Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler adıyla kaleme aldığı bu eser, esasen tefsir tarihinde eşine az rastlanır bir tefsir usûlüdür. Kur’an ilimleri kavramından farklı olarak düşünülmesi gereken tefsir usûlü, tam da bu kitaba isim olduğu biçimiyle Kur’an’ı anlamada temel ilkeleri kendine konu edinmiştir. Dolayısıyla Işıcık bir anlamda burada bir tefsir usûlü denemesi yapmıştır...”. Bu değerlendirme için bkz. Yusuf Işıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler*, İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021, (neşredenin önsözü), s. 8.

Işıcık’ın kitabı bir giriş ve on bir başlıktan (ilke) oluşmaktadır. Bu başlıklardan bazıları (4., 10. ve 11. başlıklar) Kur’an ilimleriyle, bazıları (5. başlık) Kur’an’ı okumak-anlamak isteyen kişinin takınması gereken tavırla, bazıları da (6. başlık) Kur’an’ın anlatım üslubu ve adetiyle alakalıdır. Bu başlıkların kâide (ilke) ile doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Kitaptaki diğer başlıklar da kaziyye formunda ifade edilmemektedir. Belli bir başlık altında ilgili kimi konulara değinilmektedir. Mesela 8. başlık “Arap dilinin hakemliğine başvurmak” ismini taşımaktadır. Burada Kur’an tefsiri söz konusu olduğunda Arap dilinin-şiirinin ne kadar önemli olduğu, sahabe ve tabiinin alimlerinden bazılarının söz ve uygulamalarına dayanarak işlenmektedir. Binaenaleyh Muhammed Aydın’ın kitabı için Türkçe kaleme alınmış tek kavâidü’t-tefsir eseri denilebilir.

Genel Tefsir Kuralları isimli kitap bir sunum ve dört bölümden oluşmaktadır. Sunum bölümünde kavâidü't-tefsirin mahiyetinden, gayesinden ve öneminden kısaca bahsedilmektedir. Birinci bölümde müellif kavâidü't-tefsirin terim anlamından, amacından, bu kuralları bilmenin öneminden, faydasından ve son olarak bu alana dair yazılan eserlerden kısaca bahsetmektedir. Kitabın ikinci bölümü “Tefsir Öncesi Bilinmesi Gereken Kurallar” başlığını taşımaktadır. Burada Kur'an'dan mana çıkarma konusunda kişiye yardımcı olacak, yargı bildiren ifadeler bulunmamaktadır. Bu bölümde belirli başlıklar altında Kur'an ve tefsirle alakalı genel malumatlar verilmektedir. Bu başlıklardan bazıları şöyledir: “Kur'an'ın evrenselliğinin bilinmesi ile ilgili kural”, “Kur'an'ı yorumlamada tefsirci için gerekli olan ilimlerle ilgili kural”, “Kur'an'ın ana fikrini, hedef ve gayesini belirleme ile ilgili kural”. Her ne kadar başlıklarda kural ifadesi geçiyorsa da alt metinde kurala yönelik bir şey bulunmamaktadır. Müellif buralarda konuya ilişkin görüşlerini ifade etmekte ve bazı tavsiyelere yer vermektedir.²²⁶

Üçüncü bölüm “Tefsir Esnasında Bilinmesi Gereken Kurallar” başlığını taşımaktadır. Kavâidü't-tefsirle doğrudan alakalı olan yeri bu ve dördüncü bölüm oluşturmaktadır. Müellif bu bölümde çeşitli alt başlıklar açmıştır ve belirli konulardaki tefsir kurallarını bu başlıklar altında serdetmiştir. Örneğin ikinci alt başlık dil ile ilgili kurallar ismini taşımaktadır. Burada bazıları aslî bazıları tâbi olmak üzere farklı açılardan dille ilgili olan 40 kadar kâide zikredilmektedir.²²⁷ Üçüncü bölümde bu şekilde toplamda 12 alt başlık bulunmaktadır. Her bir başlığın altında aslî ve tâbi birçok kâide zikredilmektedir. Dördüncü bölüm “İstifade Edilmesi Gereken Diğer Bazı Tefsir Kuralları” başlığını taşımakta ve burada birbirinden bağımsız çeşitli tefsir kâideleri bulunmaktadır.

²²⁶Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, s. 33.

²²⁷Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, 62-123.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR KÂİDELERİ

Giriş

İslam dünyasında ilk kez Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde görülen mevzu (konu), mesâil (problematikler) ve mebâdî (ilkeler/kurallar) kavramları mantık ilminin meşruiyetini kazanıp Müslümanlar tarafından benimsenmesinden sonra daha da geliştirilmiş ve eczâu'l-ulûm (ilimlerin kısımları) olarak isimlendirilmiştir. Bu üç kavram belirli bir disiplinin "ilim" hüviyetini kazanmasında gerekli şartlar olarak kabul edilmiştir. Bu meyanda fıkıh usûlü, kalam, tasavvuf, felsefe gibi alanlarda yazılmış eserlerin mukaddimelerinde bu şema göz önünde bulundurularak o ilmin mahiyeti, tanımı, sınırları, ilkeleri, gayesi ve diğer ilimlerle olan ilişkisi irdelenmiştir. Mesela Sadreddîn Konevî (ö.673/1274) tasavvuf ilminin cüz'lerini (mevzu, mesâil ve mebâdisini) *Miftâhu'l-Gayb*'da, Sadrüşşerîa (ö.747/1346) fıkıh ilminin cüz'lerini *et-Tavzîh*'de, Adûdiddîn Âcî (ö.756/1355) kalam ilminin cüz'lerini *el-Mevâkıf*'ta, Teftâzânî (ö.792/1390) de belâgat ilminin cüz'lerini *el-Mutavvel*'de tespit etmiş ve açıklamıştır.²²⁸

Tefsir ilmine bu şemanın uygulanması yani sınırlarının belirlenmiş ve gerekli kavramlara kavuşturulmuş bir şekilde takdimi diğer ilimlere nazaran daha geç bir tarihte gerçekleşmiştir. Tefsirin mevzu, mesâil ve mebâdî bağlamında incelemesini ilk kez Molla Fenârî *Aynü'l-Âyân* adlı eserinde gerçekleştirmiştir. O, tefsirin konusunu "Kur'an olması ve lafızların murada delaleti bakımından Allah kelamının halleri", mesâilini de Kur'an'ın vahiy ürünü oluşu, yedi harf ve farklı kıraatlerle inzâli, Kur'an'ın mütevâtir oluşu, icâzı, ayet ve surelere ilişkin çeşitli durumlar (mekkî-medenî, hazarî-seferî, nâsih-mensûh, sebeb-i nüzul, sıyak-sıbak gibi) olarak belirlemiştir.²²⁹ Mebâdî bağlamında ise Fenârî -her ne kadar eserinde bazı tefsir kâidelerine yer verse de- tefsirin kendileri altında mesailinin sıralandığı yeterli sayıda küllî kâidesinin olmadığını dolayısıyla bu ilimde usûl ve melekeden bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Bu yüzden tefsirin tanımını yaparken tümel bil-

²²⁸ Kaygısız, "Kâfiyeci'nin et-Tefsîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası", s. 596; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 81-82,

²²⁹ El-Fenârî, *Aynu'l- A'yân*, s. 4, 46-70. Fenârî'nin bu tespitleri hakkında yapılan detaylı açıklama için bkz. Boyalık, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, s. 85-89.

giye işaret eden ve “usûl, kavâid, meleke” kavramlarını çağrıştıran “ilim” kelimesini kullanmayıp tikel bilgilere delalet eden “marifet” kelimesini kullanmıştır. Nitekim onun tefsir tanımı şöyledir: “Tefsir, insanın gücü nispetinde hem Kur’an oluşu hem de Allah’ın muradı olduğu bilinen veya zannedilen şeye delaleti bakımından Allah kelamının hallerini **tanımaktır.**”²³⁰

Molla Fenârî’den sonra burhân nazariyesi bağlamındaki bilim kriterlerini tefsire tatbik eden alim Fenârî’nin öğrencisi Kâfiyeci (ö. 879/1474)’dir. O, her ilimde halleri araştırılan bir mevzunun bulunduğunu söylemiş ardından tefsirin mevzusunu (konusunu) “murada delalet etmesi bakımından Allah kelamının halleri” şeklinde tayin etmiştir. Kâfiyeci diğer bazı ilimlerin de Kur’an’ı konu edinebildiğini fakat tefsir ile diğer ilimlerin Kur’an’ı konu ediniş biçiminin (haysiyet) farklı olduğunu bu yüzden tefsirin konusunu “murada delalet etmesi bakımından Allah kelamının halleri” şeklinde tayin ettiğini söylemiştir. O, konuların ilimlerde farklı açılardan incelendiğini göstermek adına usûl ilmini örnek göstermiştir. Nitekim usûl-ü fıkıh ilmi de Kur’an’ı konu edinmektedir fakat usûl-ü fıkıh “kendisinden hükümlerin icmâlen istinbâtı” haysiyetiyle Kur’an’ı incelemektedir.²³¹ Bu bakımından tefsir ilmi konusu itibarıyla özgündür ve müdevven ilim olma kriterlerinden mevzu kriterini sağlamaktadır.

Mesâil, bir ilim dalında açıklanması beklenen problemlerdir. Bu problemler o ilmin mevzusundan hareketle türetilir. Her ilmin ana omurgasını meseleler oluşturur. Hatta bazıları bir ilimde asıl hedeflenen şeyin meseleleri olduğunu, mevzu ve mebâdî’nin mesâil ile yakın alakasından dolayı eczâu’l-ulûm’dan sayıldığını söylemiştir.²³² Bu görüşe sahip olanlara göre “falan kişi alimdir” sözüyle o kimsenin ilgili ilmin meselelerini bildiği kastedilmektedir. Meseleler belli bir ilmin burhân (kesin deliller) yoluyla ispatlanan önerme veya sonuçlarıdır. Dolayısıyla meseleler mantîkî önerme formatında birer isim cümleleridir.

²³⁰ El-Fenârî, *Aynu’l- A’yân*, s. 4. **[معرفة أحوال كالم الله تعالى من حيث القرآنية ومن حيث دللته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الإنسانية]**

²³¹ El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 33.

²³² Murat Şimşek, “Mevzu, Mesâil, Mebâdî, Gaye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”, NEÜİFD, S. 33/2012, s. 66; Kaygısız, “Kâfiyeci’nin et-Teysîr’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 598; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 89.

Konusu kelâmullah olan tefsir ilminin meseleleri Kur'an tanımında ortaya çıkmaktadır. Kur'an, "Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır" şeklinde tanımlanmıştır.²³³ Buradan hareketle "Kur'an indirilmiş bir kitaptır", "Kur'an Mushaflarda yazılıdır", "Kur'an tevâtürle nakledilmiştir", "Kur'an surelerden müteşekkildir", "Kur'an Arapçadır" "Kur'an mucize bir kitaptır" gibi önermeler/kaziyeler tefsir ilminin meselelerinden bazılarını ortaya koymaktadır. Meseleler sadece mevzuya ilişkin zati arazlardan oluşmaktadır, mevzunun nev'ine (türüne) veya nev'inin nev'ine ilişkin zati arazlar da mesele olabilmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın nev'i sureye onun nev'i ayetlere onun nev'i terkiplere/cümleciklere ilişkin zati arazlar da mesele olarak kabul edilmektedir. Mesela "el-Lokmân suresi mekkîdir", "hurûf-u mukattaalar müteşâbihâtandır", "eş-Şuarâ' suresinde geçen "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" cümlesi hariç Kur'an'da geçen her "لَعَلَّكُمْ" ifadesi "için" anlamına gelir", "Kur'an'da geçen her "طَبَعَ" fiili mühürledi demektir" gibi önermeler de tefsirin meseleleri kapsamına girmektedir.²³⁴ İstılahlar başlığını taşıyan birinci bölümde Kur'an'ın mevzusunu tespit edip izah ettikten sonra Kur'an tanımına, Kur'an'ın îcâzına, tevâtür oluşuna, muhkem ve müteşâbih kavramlarına, vahiy ve sebeb-i nüzûl konularına yer veren Kâfiyeci aslında burada tefsir ilminin meselelerini göstermektedir.²³⁵ Dolayısıyla Fenârî gibi Kâfiyeci de tefsirin mesâil kriterini karşıladığını düşünmektedir.

Mebde' kelimesinin çoğulu olan mebâdî ise bir ilmin problemlerini çözüme kavuşturmada kendilerine dayanılan esaslar/ilkeler/kâidelerdir. Diğer bir ifadeyle mebâdî, ilimlerin araştırma sonuçlarını temellendiren kavram ve yargılardır.²³⁶ Bu yüzden ilkeler kavramsal (tasavvurî) ve yargısal (tasdiki) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²³⁷ Tasavvurî ilkeler bir ilmin temel kavramlarına ve onların tanımlarına ilişkindir. Dolayısıyla bir ilmin konusuna, konusunun kısımlarına ve fertlerine ya da konuya hamledilen yüklemelere

²³³ Abdülhamid Birişik, "Kur'an", DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, c. 26, s. 383.

²³⁴ Kaygısız, "Kâfiyeci'nin et-Tefsîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası", s. 607-608.

²³⁵ El-Kâfiyeci, et-Tefsîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr, s. 33-47.

²³⁶ İlhan Kutluer, "Mebde" DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 28, s. 211.

²³⁷ İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfu'z-zünûnun Mukaddimesinde el-İlm Kavramı", MÜİFD, S. 18 (2000), s. 88.

ilişkin tanımlar mebâdî-i tasavvuriyye kabilindendir. Tasdikî ilkeler ise bir sonuca bağlamak amacıyla araştırılan meselenin kendisine dayandırıldığı delillerdir.²³⁸ Tasdikî ilkeler iki kısımdır. Birincisi kendisi apaçık olan yani bir kanıtı dayanmayıp kendisi kanıt olan postulatlardır. İkincisi de kendisi apaçık olmayıp hiyerarşik açıdan daha üst bir ilimde “mesele” olarak incelenen kavram veya öncüllerdir. Bu kavram veya öncüller üst bir ilimde açıklığa kavuşturulduktan sonra başka bir ilimde ilke olarak kullanılırlar. Dolayısıyla bir ilimde mesele olan bir kavram veya yargı diğer bir ilimde ilke olabilmektedir. Mesela fıkhi bir meselede “bu, icmâ ile haramdır” denildiğinde buradaki icmâ kavramı usul-ü fıkıh ilmi için “mesele” iken fıkıh ilmi için ilke olmaktadır.²³⁹

Fenârî ile Kâfiyeci’nin ayrıştığı nokta ilkeler meselesidir. Fenârî tefsirin tefsir/tevil faaliyetini gerçekleştirebilecek yeteri kadar kâidesi olmadığı için küllî kâidelere sahip diğer ilimlerin kâide ve teorilerinden istifade ettiğini söylemekte ve bu durumu tefsirin müstakil/müdevven bir ilim olmasının önünde engel olarak görmektedir.²⁴⁰ Kâfiyeci ise tefsir ilminin kâidelerinin bulunduğunu düşünmekte ve kitabının “Kâideler ve Meseleler” başlıklı ikinci bölümünde açıkça iki kâide zikretmektedir. Fakat Kâfiyeci ve eseri *et-Teysîr* üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Sadık Seymen Kâfiyeci’nin kitabında 10 kâide zikrettiğini söylemektedir. O, bu kâidelerden dördünün muhkem-müteşâbihle, ikisinin Kur’an lafızlarının delaletiyle, ikisinin nesihle, diğer ikisinin de rivayet tefsiriyle alakalı olduğunu ifade etmekte ve bu kâideleri ilgili yerlerde açıklamaktadır.²⁴¹ Kâfiyeci tefsir ve tevil söz konusu olduğunda ilkelerin önemine şöyle diyerek dikkat çekmektedir: “Nakle dayanmadan yapılan tefsir ve asıllara/ilkelere dayanmadan salt kişisel arzular doğrultusunda yapılan tevil yanlıştır. İlkelere dayanmadan tevil yapan kimsenin görüşü neticede doğru olsa bile yanlıştır. Kur’an’dan mana çıkarımında bulunurken lügavi kâidelere dayanmak gerekir.”²⁴² Tefsir ilmi bağlamında ilkeleri önemseyen Kâfiyeci eserinde

²³⁸ Kaygısız, “Kâfiyeci’nin *et-Teysîr*’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, s. 602; Şimşek, “Mevzu, Mesâil, Mebâdî, Gaye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”, s. 64.

²³⁹ Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfu’z-zünûnun Mukaddimesinde el-İlm Kavramı”, s. 88; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 86-87; Boyalık, *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, s. 68-73.

²⁴⁰ El-Fenârî, *Aynu’l-Âyân*, s. 5. El-Fenârî’nin bu konudaki görüşünün detayları için bkz. Boyalık, *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, 80-86.

²⁴¹ Sadık Seymen, *Cühûdü’l-Kâfiyeci fî Ulûmi’l-Kur’an ve Kavâidi’t-Tefsîr*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, Dirâsâtü’l-Ulyâ Fakültesi, 2015), s. 79-80, 89-90, 94, 95-97.

²⁴² El-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 30.

nispeten az kâideye yer vermiş olsa da tefsir için daha fazla kâidenin tespit edilebileceği görüşündedir. Zira kitabının sonunda talebelerin daha fazla istifade etmesi için tefsir kâidelerinin sayısını arttıracaklarını söylemektedir.²⁴³ Kâfiyeci bu hedefini gerçekleştirememiş olsa da bir miktar kâide tespit ederek ayrıca daha fazlasını da hazırlayacağını söyleyerek tefsirin kâidelerinin var olduğunu göstermiştir. Nitekim kendisinden sonra gelenler bu konuya eğilmiş, tümevarım ve tümdengelim yöntemleriyle pek çok kâideyi tespit etmiştir. Bu kâideler bugün azımsanmayacak derecede olan kavâidü't-tefsir literatürü içerisinde mevcuttur. Bu literatüre birinci bölümde değinilmiştir.

Şuna da değinmek gerekir ki tefsirin diğer ilimlerden kâide alması onun için bir eksiklik değildir. Daha önce ifade edildiği gibi bir ilimde mesele olan bir kavram ya da yargı diğer bir ilimde ilke olabilmektedir. Bu durum ilimlerin kendi sınırları içerisinde kalarak ilkelerini temellendirmelerinin mümkün olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla ilimler ilkeler bağlamında birbirlerinden istifade etmektedir.²⁴⁴ İlimler hiyerarşik açıdan kendilerinden daha üst bir ilimden ortak ilkeler de alabilmektedir. Mesela usûl-ü fıkıh ve tefsir ilmi hiyerarşik açıdan kendilerinden daha üstte olan, İslami ilimler içerisinde temel ilim olarak kabul edilen, diğer disiplinlere ilke veren kelim ilminden ortak ilkeler alabilmektedir. Bu durum hem tefsir hem usul-ü fıkıh için son derece normaldir. Ayrıca her ilim haysiyetlerinin farklılaşması itibarıyla kendine özgü bir konuya sahip olsa bazı ilimler konunun araştırılan yönü/haysiyeti göz ardı edildiğinde ortak bir konuya sahip olabilmektedir. Mesela fıkıh, kelim, tasavvuf, felsefe gibi ilimler de bir yönüyle Kur'an'ı konu/kaynak edinmektedir. Bu ortaklık tefsirin onlardan ilke ve yöntem bağlamında istifade etmesini gerektirmektedir. Netice olarak kendine özgü ilkeleri bulunan tefsirin söz gelimi dil ve belagat ilimlerinden ya da usûl-ü fıkıh ilminden kâide alması onun müstakil bir ilim olarak kabul edilmesinin önünde engel değildir.

Bu bölümde tefsir ilminin (hem kendine has hem diğer ilimlerden alınmış) kâidelerinin var olduğu tezini temellendirmek için modern dönemde yazılmış kavâidü't-

²⁴³ El-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 85.

²⁴⁴ Kutluer, "*Mebde*", s. 210; Şimşek, "*Mevzu, Mesâil, Mebâdî, Gaye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü*", s. 65.

tefsir eserlerinin en kapsamlısı olarak gösterilen²⁴⁵ Hâlid b. Osman es-Sebt'in *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* adlı eseri kaynak olarak tercih edilmiştir. Eserdeki başlıklar ve kâideler tezimizin hedefleri doğrultusunda yeniden tasnif edilmiştir. Bu minvalde 28 ana başlık ve 14 alt başlıktan oluşan kitap 6 ana başlık ve 15 alt başlığa dönüştürülmüştür. Bu yeni tasnifte kâideler içeriklerine bakılarak ortak oldukları ana konular etrafında birleştirilmiştir. Böylelikle tefsir kâidelerinin ne kadarının hangi kaynaktan/ilimden devşirildiği, ne kadarının tefsire özgü olduğu gösterilmek istenmiştir. Sebt'in derlediği kâidelerin tamamı tezimizde kullanılsa da onun kâide bağlamındaki açıklamalarının ve örneklerinin tamamı kullanılmamıştır. Nitekim iki cilt ve 937 sayfadan oluşan büyük bir kitabın tamamıyla buraya aktarılması tezin mantığına ve hedefine uygun değildir. Bu bağlamda kâideler genelde Sebt'in ifade formlarına sadık kalınarak aktarılmıştır. Yalnızca kâidede aranan şartlardan biri olan ihbârî formda (yargı bildirme) olma özelliğine uymayan kâideler ihbârî forma dönüştürülmüştür. Mesela tezimizdeki "Lafızla Alakalı Kâideler" başlığı altındaki 7., 8., ve 21. kâideler es-Sebt'in eserinde soru formunda ifade edilmiştir. Bu ve benzeri diğer kâideler burada yargı bildiren ifade formuna dönüştürülmüştür.

Müellifin kâideden önce konuyla ilgili uzun açıklamalarına burada yer verilmiştir. Örneğin muhkem-müteşâbihle ilgili kâidelerden önce bunların tanımlarına ve çeşitlerine ilişkin açıklamalara, nesihle ilgili kâidelere geçilmeden önce neshin tanımı, çeşitleri, mütekaddimin dönemde nesh anlayışı, müteahhirin dönemde nesh anlayışı gibi açıklamalara burada yer verilmemiştir.²⁴⁶ Aynı şekilde müellifin kâideden sonra kâideyi açıklamak için yaptığı detaylı izahlara da burada yer verilmemiştir. Açıklanması gerektiği düşünülen kâideler olabildiğince kısa bir şekilde açıklanmıştır. Bu izahlar bazen es-Sebt'in notlarından derlenip özetlenmiştir bazen de tarafımızdan yapılan araştırmalar neticesinde yazılmıştır.

Sebt'in kâide bağlamından uzak uzun notlarına da burada yer verilmemiştir. Örneğin "Tefsir Yöntemleri" ismini taşıyan ikinci başlık a) Kur'an'ın Kur'an'la b) sünnetle c) selef sözüyle d) dille e) rey'le tefsiri isimli alt başlıklardan oluşmaktadır. Buralarda

²⁴⁵ Ömer b. Hammâd, *İlmu Usulî't-Tefsîr Muhâveletün fî'l-Binâ*, s. 161; Karacelil, *Tefsîr Usûlü'nün Yapısı ve işlevi*, s. 95; Çol, *Tefsîr İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 44.

²⁴⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, s. 725

kâider haricinde uzun açıklamalar yapılmaktadır. Mesela Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri alt başlığı tam 25 sayfadır ve "mücmelin beyanı", "mutlağın takyidi", "âmmın tahsisi", "mantuk ve mefhumla beyan", "bir lafzın bir lafzı beyanı", "bir mananın bir manayı beyanı", "bir üslubun bir üslubu beyanı" şeklindeki alt başlıklarla Kur'an'ın Kur'an'ı nasıl tefsir ettiği anlatılmaktadır.²⁴⁷ Kitapta bu minvaldeki notlar bir kavâidü't-tefsir eserini değil de usûlü't-tefsir eserini okuyormuş izlenimi uyandırmaktadır. Tezin hedefleri dışında olduğu ve kâide ile doğrudan ilişkisi olmadığı için bu ve benzeri notlara tezimizde yer verilmemiştir.

Daha iyi anlaşılсын ve pratikteki uygulaması görünsün diye kâidelerin tamamında olmasa da büyük bir kısmında birkaç örneğe yer verilmiştir. Bu bağlamda bazen Es-Sebt'in örnekleri kullanılmış bazen de tarafımızdan tespit edilen örnekler kullanılmıştır. Dipnotlar hangi örneğin bize hangi örneğin Sebt'e ait olduğunu göstermektedir. *El-Keşşâf*, *Hak Dini Kur'an Dili*, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* adlı eserlerden ayrıca Türkçe kitap ve makalelerden alınan örneklerin tamamı tarafımıza aittir. Aynı durum kâidenin altında kâideyi açıklamak için yazılan açıklamalar için de geçerlidir. Bu bağlamdaki Türkçe kitap ve makale dipnotları da tarafımıza aittir.

Kâide ile neyin kastedildiğini daha iyi anlatabilmek için kullanılan örneklerde ayetlerin asılları ihtiyaç görüldüğünde köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Özellikle dil ve belâgat kâidelerinde ayetin Arapçasının görülmesi meselenin daha rahat kavranmasını veya kapalılığın önüne geçilmesini temin ettiği için bu gibi yerlerde Türkçe mealde yetinilmemiş Arapçasına da yer verilmiştir.

Sebt'in açıklama ve örneklerinin kullanıldığı durumlarda sadece Es-Sebt'in kitabındaki ilgili yer kaynak gösterilmiştir. Onun kullandığı kaynaklara işaret edilmemiştir. Sadece Sebt'in açıklamasını veya örneğini doğrudan bir isme dayandırdığı durumlarda ya da Sebt'in açıklamalarının yetersiz görüldüğü durumlarda o kaynağa müracaat edilmişse yani Sebt'in açıklamalarından değil de doğrudan ana kaynağın müellifinin açıklamalarından istifade edilmişse o kaynak da dipnotta gösterilmiştir. Mesela Sebt bazı açıklamalarında delil olarak yalnızca *Câmi'u'l-Beyân'ı* göstermektedir veya *Câmi'u'l-*

²⁴⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, 107-130.

Beyân'dan yaptığı alıntı konunun anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Bu durumda Seb'in açıklamalarıyla yetinilmeyip *Câmi 'u'l-Beyân'a* (ana kaynağa) müracaat edildiği için o da dipnotta gösterilmiştir.

Sebt'in eserindeki 242 kâidenin 54'ünün (%22,31) dil konularına, 20'sinin (%8,26) edebi sanatlara, 53'ünün (%21,90) usûl-ü fıkha daha doğru bir ifadeyle usûl-ü fikhın bir kısmını oluşturan lafız ve delalet bahislerine, 79'unun (%32,64) ulûmu'l-Kur'an konularına, 20'sinin (%8,26) tefsir yöntemlerine ve 16'sının da tefsirle alakalı çeşitli konulara ilişkin olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden bu kâideler "Dil Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri", "Edebî Sanatlarla İlgili Tefsir Kâideleri", "Lafız ve Delalet Bahisleriyle İlgili Tefsir Kâideleri", "Ulûmu'l-Kur'an Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri", "Tefsir Yöntemleriyle İlgili Tefsir Kâideleri", "Diğer Tefsir Kâideleri" isimli 6 ana başlık altında derlenmiştir.

1. DİL KONULARIYLA İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ

Burada Hâlid Osman es-Sebt'in birbirinden bağımsız olarak kitabına dağıttığı 8 ana başlık²⁴⁸ yeniden tasnif edilmiştir. Bu başlıkların tamamı Arap diline ilişkin kâideleri içerdiği için "Dil Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri" ana başlığı altında alt başlıklar olarak derlenmiştir. Yapılan bu yeni tasnifte başlıkların isimleri gerekli görülmediği için değiştirilmemiş, müellifin adlandırdığı şekilde bırakılmıştır. Sadece "müfessirin ihtiyaç duyduğu edatlarla alakalı kâideler" başlığı kısaltılarak "edatlarla alakalı kâideler" şeklinde isimlendirilmiştir. Müellifin "lügavi kâideler" başlığı altında incelediği kâidelerden bir tanesi edatlarla, iki tanesi vasıfla, üç tanesi de üslûbu'l-Kur'an'la alakalı olduğu için bu başlık gereksiz görülmüş ve ilgili kâideler zikredilen başlıklar altına dahil edilmiştir. Ayrıca "lügavi kâideler" adlandırması okuyucuda bu başlık altında sözlük veya sarf ilmine ilişkin kâideler bulunduğu çağrışımı yapmaktadır. Halbuki biraz önce de ifade edildiği gibi bu başlık altındaki kâidelerin sözlük veya sarf ilmiyle alakası bulunmamaktadır. Son olarak tekitle alakalı yalnızca 3 kâide bulunduğu için bu kâideler istifhâmla alakalı kâidelerle birleştirilerek tek başlık altında toplanmıştır. Böylece burada müellifin 8 ana

²⁴⁸ Buradaki alt başlıklar müellifin eserindeki şu ana başlıklardan derlenmiştir: 3. başlık "Lügavi Kâideler", 6. başlık "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Edatlar", 7. başlık "Zamirler", 9. başlık "Atıf", 10. başlık "Vasıf", 11. başlık "Tekit", 15. Başlık "Nefiy", 16. başlık "İstifhâm".

başlığı, “Edatlarla Alakalı Kâideler”, “Zamirlerle Alakalı Kâideler”, “Atıf Kâideleri”, “Vasıfla Alakalı Kâideler”, “İstifhâm ve Tekitle Alakalı Kâideler”, “Nefiyle Alakalı Kâideler” isimli 6 alt başlığa düşürülmüş/dönüştürülmüş ve toplamda 54 kâideye yer verilmiştir.

1.1. EDATLARLA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında harf-i cerlerin birincil ve ikincil anlamları, bazı mana harflerinin²⁴⁹ ve isimlerin anlamı ve kullanımı gibi konularla alakalı toplam 9 kâide bulunmaktadır.

- 1) **Her harf-i cerrin diğer harf-i cerlere nazaran özellikle sahip olduğu bir manası vardır. Bu mananın onun haricinde başka bir harfe verilebilmesi için güçlü bir delil gerekir.**²⁵⁰

Bu kâide nahiv ve belagat konularından tazmînle alakalıdır. Tazmîn nahiv ilmi içerisinde “bir lafzın hakiki anlamını kaybetmeden diğer bir lafzın manasında kullanılmasıdır” veya “bir lafzın anlamını kapsadığından dolayı diğerinin yerine kullanılmasıdır” denilerek tanımlanmıştır.²⁵¹ Tazmîn genelde fiilde gerçekleşen bir olgu ise de isim ve harfte de tazminden söz edilebilir.²⁵² “*Bu, Allah’ın has kullarının lezzet alarak içtikleri bir kaynaktır.*” (el-İnsân 76/6) [عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ] ayeti fiilde veya harfte tazmine örnektir. Bu ayetteki tazmînin fiilde olduğunu söyleyenlere göre normalde mef’ûlünü (nesnesini) harf-i cersiz alan (يَشْرَبُ) “içmek” fiili burada “ب” harfi ile almıştır. Dolayısıyla

²⁴⁹ Tek başına bir anlam ifade etmeyen kelimelere harf denir. Arapçada harfler “hece harfleri” ve “mana harfleri” olmak üzere ikiye ayrılır. Hece harfleri, Arap alfabesini oluşturan, kelimeleri inşa eden “أ، ب، ت” gibi harflerdir. Bu harfler sarf ilminin konularından biridir. Nahiv ilminin konularından olan mana harfleri ise cümlede isimlerle fiiller ya da isimlerle isimler arasında anlam ilişkisinin kurulmasını sağlayan harflerdir. Mana harfleri cer, atıf, istifhâm, cevap, istisna, nida, şart, teşvik, kınama, teşbih, tekit, kasr, talep, nefy, nehy, emir, ta’lil gibi farklı işlevlerde kullanılmaktadır. Eyüp Akşit, “*Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri*”, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S. 4, İzmir (2017), s. 41.

²⁵⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 386.

²⁵¹ Aydın Temizer, “*Arap Dilinde Tazmîn*”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 39, (2010/2), s. 82.

²⁵² İsmail Durmuş, “*Tazmîn*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, c. 40, s. 205.

bu fiil (يروى) “susuzluğunu gidermek” veya (يلتذ) “lezzet almak” fiilinin anlamını da içermektedir (tazmîn). Ayetteki tazmînin harfte olduğunu söyleyenlere göre buradaki “ب” harfi “مِنْ” manasını da içermektedir ve bu ayette “مِنْ” manasında kullanılmıştır.²⁵³

2) Arapçada her harfi cerrin akla gelen birincil manası vardır. Harfi cerrler zamanla farklı manalarda da kullanılabilir fakat bir harfi cerrin ilk manası onda sürekli hissedilir, ilk anlam hiçbir zaman ondan tamamıyla uzaklaşmaz.²⁵⁴

Kâideyi bir örnekle izah etmek gerekirse “Allah da buyurdu ki: “İşte bana varan doğru yol budur (hâlis kulların yolu)” (el-Hicr 15/41) [قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ] ayeti örnek olarak zikredilebilir. Hasan-ı Basrî ayette kastedilen mananın صِرَاطٌ إِلَيَّ مُسْتَقِيمٍ şeklinde olduğunu söylemiştir. Bununla o, ya bir harfi cerrin başka bir harfi cerr yerine kullanıldığına işaret etmiştir (yani على yerine إلى) ya da mana yoluyla tefsirde bulunmuştur yani صِرَاطٌ مُوصِلٌ إِلَى demek istemiştir. Bu mana kastedildi ise neden daha uygun olan ve intiha bildiren إلى harfi cerri değil de isti’lâ bildiren على harfi cerri kullanıldı denilirse şöyle cevap verilebilir: Bir yolun yolcusu olmak على ile ifade edildiğinde orada yolcunun hidayet ve hak üzere olduğu çağrışımı vardır. Nitekim Allah Teala el-Bakara sûresinde müminler hakkında “Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır.” (el-Bakara 2/5) [أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ] demektedir. Hz. Peygambere “Sen apaçık hakikat üzeresin.” (en-Neml 27/79) [إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ] denilirken de على harfi kullanılmaktadır. Allah Teala’nın yolu ve dini hak olduğu için onun yoluna giren de hak üzere olmaktadır. Fakat bu mana إلى harfi cerri ile verilememektedir. Dolayısıyla ayetteki على harfi cerri ilk anlamı olan isti’lâdan tamamen kopmadan إلى manasında kullanılmıştır.

3) -Soru formatında kullanılan- harflerin sahip olduğu manalardan hangisi kabul edilirse soruya verilecek cevap da bu doğrultuda farklılaşır.²⁵⁵

Bilindiği üzere أُنَى edatının üç manası bulunmaktadır. Taberî “Tarlanıza nasıl isterseniz oradan varın.” (el-Bakara 2/223) [فَاتُّوا حَزَنُكُمْ أُنَى شَيْئُمْ] ayeti bağlamında muhayyel

²⁵³ Temizer, “Arap Dilinde Tazmîn”, s. 84; Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 388.

²⁵⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 383.

²⁵⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 384.

bir muhataba aynı edatla farklı sorular sorup bunlara farklı cevaplar vermektedir. Böylece أنى'nın manasının bağlam içerisinde değiştiğini verdiği cevaplarla göstermiş olmaktadır. Taberî orada bir edat birden fazla manaya sahip olsa da içinde kullanıldığı cümlelerin bu manalardan birini veya birkaçını tayin etme konusunda yardımcı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Neticede sözü mezkûr ayetin tefsirine getirerek burada kadınlarınıza önden olmak koşulu ile nasıl isterseniz öyle yaklaşabilirsiniz manasının kastedildiğini söylemektedir. O, bağlamın bir edatın sahip olduğu mananın diğer manalara engel olduğunu delilleri ile beraber zikretmektedir.²⁵⁶

4) Mübtedâ, fâil ve mefûlden önce gelen مِنْ harfi nefyi pekiştirir, nekrelîği fazlalaştırır ve umum ifadedeki kesinliği arttırır.²⁵⁷

Mübtedâdan önce geldiğine örnek olarak “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan **ne varsa hepsi** sizin gibi topluluktur.” (el-En‘âm 6/38) [وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ] ayeti verilebilir. Ayetin aslı مَا دَابَّةٌ مِنْ şeklindeydi. مِنْ harfinin gelmesiyle nekrelîk fazlalaşmış, nefiy pekişmiş ve umum ifadedeki kesinlik artmış oldu. Failden önce geldiğine örnek “Bize ne bir müjdeleyici ne de bir uyarıcı geldi.” (el-Mâide 5/19) [أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ] ayetidir. Mefûlden önce geldiğinin örneği ise “Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emaresi) hissediyor musun? (Meryem 19/98) [هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ] ayetidir. Bu ayetlerde de yukarıda zikredilen durumların aynısı geçerlidir.

5) وَادْكُرْ emrinden sonra gelen اِذْ ile kendisi içinde garip şeylerin gerçekleştiği zaman ibret nazarı ile bakmak kastedilir.²⁵⁸

Kur'an'da وَادْكُرْ ve ardından اِذْ lafzı ile bir şahıs veya olay anlatılıyorsa o şahsa veya olaya o bağlam ve tarih içerisinde dikkat çekiliyor demektir. Yani o zamandan bağımsız olarak genel bir şekilde o şahsa veya olaya dikkat çekilmek istenmiyordur. Mesela “Kitapta Meryem’i de okuyup an. Hani o, evinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.” (Meryem 19/16) [وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا] ayetinde genel

²⁵⁶ Taberî, Câmi‘u’l-Beyân fî Tevili’l-Kur‘an, c. 4, s. 413-416.

²⁵⁷ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 1, s. 393.

²⁵⁸ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 1, s. 394.

anlamıyla Hz. Meryem’e değil Beyt-i Makdis’in doğu tarafında kendisini ibadete ve te-fekküre veren Hz. Meryem’e dikkat çekilmektedir.²⁵⁹ Aynı şekilde “*Bu kitapta İbrahim’i de okuyup an! O, bir gün babasına şöyle demişti: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?*” (Meryem 19/41-42) [وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ -الى قوله- إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا] ayetinde de Hz. İbrahim’e o gün babasına yaptığı uyarılar doğrultusunda dikkat çekilmektedir.

6) Allah Teala’ya nispet edilen bir fiil-i muzârînin başına فَد harfinin gelmesi daima kesinlik ifade eder.²⁶⁰

Bilindiği üzere Arap dilinde mazi fiilin başına gelen فَد genelde kesinlik ifade ederken muzârî fiilin başına gelen فَد genelde azlık ve şüphe ifade eder. Fakat bu kural Kur’an söz konusu olduğunda farklılaşmaktadır. Çünkü Allah’a izafe edilen ve başında فَد bulunan fiil, fiil-i mûzârî de olsa kesinlik ifade eder. “*Biz senin, yüzünü göğ’e doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz.*” (el-Bakara 2/144) [فَد نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ], “*O şu andaki durumunuzu da O’na götürüldükleri zamandaki durumu da iyi bilir.*” (en-Nûr 24/64) [فَد يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ] ayetleri kâide için örnek olarak zikredilebilir. Dikkat edilirse mealde de “görebiliriz”, “bilebiliriz” denilmeyip “elbette görüyoruz”, “iyi bilir” denilmiştir.

7) Elif-lâm’ın (ال) mevsuf bir ismin başına gelmesi o ismin bu sifata diğerlerinden daha layık olduğunu gösterir.²⁶¹

Mesela “Bizi dosdoğru yola ilet.” (el-Fâtiha 1/6) [إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ] diyerek dua eden birisi mutlak olarak herhangi bir doğru yol talebinde bulunmamaktadır. Çünkü o, إِهْدِنَا صِرَاطاً مُسْتَقِيمًا dememektedir. Dolayısıyla buradaki elif-lâm ahdi zihni içindir ve onunla Allah Teala’nın belirlediği, O’nun rızasına götüren İslam dini kastedilmektedir.

8) İsmi mevsûl hükmün illetini bildirir.²⁶²

²⁵⁹ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (trc., Ed. Murat Sülün), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, c. 4, s. 154.

²⁶⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 395.

²⁶¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 396.

²⁶² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 397.

Kâideyi örnekler üzerinden açıklamak gerekirse mesela “Zulmedenlere ‘ateşin azabını tadın bakalım’ diyeceğiz.” (es-Sebe’ 34/42) [وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ] ayetinde o kimselerin cehennem ateşini tatmalarının sebebi olarak “zulüm” gösterilmektedir. Aynı şekilde “İnkâr edenlere de ki; yakında mağlûp olacaksınız ve cehenneme sürükleneceksiniz.” (Âli İmrân 3/12) [قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُعُوبٌ وَمُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ] ayetinde de mağlup olmalarının ve cehenneme sürülmelerinin sebebi olarak “küfür/inkar” gösterilmektedir.

9) Fiillerin manaları geçişli oldukları şeyler doğrultusunda anlaşılır.²⁶³

Arapçada fiiller bazen doğrudan bazen de harfi cerr vasıtasıyla nesne alır. Bu durum fiilin manasını değiştirebilmektedir. Hatta kendisi vasıtasıyla geçişli olduğu harfi cerrin değişmesiyle de fiilin manası değişebilmektedir. نَظَرَ fiili bu duruma örnek olarak verilebilir. نَظَرَ fiili harfi cerr olmaksızın doğrudan nesne aldığı beklemek, الي harfi cerri ile geçişli olduğunda gözlerle bakmak, في harfi cerri ile geçişli olduğunda ise tefekkür etmek anlamına gelmektedir. “O gün münafik erkekler ve münafik kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler “bizi bekleyin de yetiştir nurunuzdan bir parça alalım.” (el-Hadîd (57/13) [انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ نُورِكُمْ] ayeti kelimenin bekleme anlamında kullanıldığına; “O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.” (el-Kıyâme 75/22-23) [وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] ayeti bakmak anlamında kullanıldığına; “Allah’ın göklerdeki ve yerdeki mülkiyet ve tasarrufunu hiç düşünmediler mi?” (el-A‘râf 7/185) [أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] ayeti de düşünmek anlamında kullanıldığına örnektir.

1.2. ZAMİRLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında zamirlerin cümle içinde geliş şekilleri, birden fazla zamirin olması durumunda zamirin mercii ile alakalı durumlar, birden fazla merci olması durumunda zamirle alakalı durumlar, zamirlerin mercilerinin cümle içerisinde bulunma zorunluluğunun olup olmaması, birden fazla merci ihtimalinde nasıl hareket edilmesi gerektiği gibi konularla alakalı toplam 9 kâide bulunmaktadır.

²⁶³ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 1, s. 261.

1) Bir ayette zamir birden fazla mezkûra dönebiliyor ve hepsine de hamledilebiliyorsa, hepsine hamledilir.²⁶⁴

Bu kâide Kur'an'ın veciz bir kitap oluşuyla alakalıdır. Kur'an veciz olması sebebiyle az lafızla çok manaya delalet edebilen bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an lafızları; lafızlara yüklenen manalar sahih olduğu, bizi manalardan birini tercih etmeye mecbur bırakan bir delil olmadığı müddetçe birden fazla manaya hamledilebilir. Bu durum zamirler için de geçerlidir. Mesela “*Ey insan! Sen rabbine doğru büyük bir çaba içinde sin; sonunda kuşkusuz O’na/ameline kavuşacaksın.*” (el-İnşikâk 84/6) [يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ] ayetindeki (فَمُلَاقِيهِ) “hû” zamirin رَبِّكَ’ye döndüğü söylendiği gibi الكَدْح’a döndüğü de söylenmiştir. Birinci görüşe göre insan Rabbi ile karşılaşacaktır. İkinci görüşe göre ise çabasıyla/ameliyle karşılaşacaktır. Burada her iki mana da sahihtir zira kul hem Rabbi ile hem de ameli ile karşılaşacaktır.

2) Muzâf ve muzâfun ileyhten sonra bir zamir gelirse asıl olan zamirin muzâfa dönmesidir.²⁶⁵

Bu kâide zamirin hem muzâfa hem de muzâfun ileyhe dönme ihtimali olduğu durumlarda yani hangisine döneceğine dair bir karinenin bulunmadığı durumlarda geçerlidir. Aksi takdirde zamir, muzâfa dönmesini gerektiren bir karine varsa muzâfa, muzâfun ileyhe dönmesini gerektiren bir karine varsa muzâfun ileyhe döndürülür. Mesela “*Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız.*” (İbrâhîm 14/44) [وَأِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا] ayetindeki (هَا) “hâ” zamiri müennes olduğu ve bağlam da ona işaret ettiği için Allah lafzına değil muzâf olan nimet lafzına dönmektedir. “*Yalnız Allah’a kulluk ediyorsanız O’nun nimetine şükredin.*” (en-Nahl 16/114) [وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ لِيَّاهُ تَعْبُدُونَ] ayetindeki (هُ) “hû” zamiri ise muzâfun ileyhe olan Allah lafzına dönmektedir. Çünkü mevcut karineler (zaminin müzekker olması, manaca uyum vs.) zaminin muzâfun ileyhe dönmesi gerektirmektedir. (مَرَرْتُ بِغُلَامٍ زَيْدٍ فَأَكْرَمْتُهُ) “Zeyd’in kölesine uğradım ve ona (Zeyd’e değil kölesine) ikramda bulundum”, (عَلَيَّ أَلْفٌ دِرْهَمٍ وَ نِصْفُهُ) “bin beş yüz dirhem (bin artı yarım dirhem değil) borcum var” gibi cümleler de ise zamir hem mûzafa hem de muzâfun ileyhe

²⁶⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 400.

²⁶⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 402.

dönebilmektedir. Nitekim hangisine döndürüleceğine dair bir karine bulunmamaktadır. İşte bu ve benzeri durumlarda zamir mezkûr kâide gereğince muzâfa döndürülür.

3) Zamir bir şeye bitişik veya yakın olarak geldiği halde başka bir şeye ait olabilir. Yine zamirin mercii gibi görünen şeye değil de zamirin mercii ile alakalı bir şeye ait olabilir.²⁶⁶

Zamirin bir şeye yakın olduğu halde başkasına ait olmasına “Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz. Sonra onu sağlam bir korunakta nutfeye haline getiriyoruz.” (el-Mu’minûn 23/12-13) [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً] (في قَرَارٍ مَكِينٍ) ayeti örnektir. Burada الْإِنْسَانَ lafzı ile Hz. Âdem kastedilmektedir. Ardından gelen جَعَلْنَاهُ ifadesindeki zamir ise Hz. Adem’e değil onun evlatlarına dönmektedir/aittir. Çünkü Hz. Âdem “nutfeden” yaratılmamıştır. Buna “Ceddiniz İbrahim’in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur’an’da “müslümanlar” adını verdi.” (el-Hâc 22/78) [مَلَّةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا] ayeti ikinci bir örnek olarak verilebilir. Ayetteki هُو zamiri her ne kadar İbrahim lafzına yakın olsa da ait olduğu şey Allah’tır. Bunu söylememize neden olan karine “hem daha önce hem de bu Kur’an’da” ifadesidir. Zaten ayetin manası Allah sizden önceki peygamberlere indirilen kitaplarda da size indirilen kitapta da -ki o Kur’an’dır- sizi Müslümanlar olarak isimlendirmiştir şeklindedir. Dolayısıyla isimlendirenin Hz. İbrahim değil de Allah Teala’nın olduğu aşıkardır. Zamirin mercii gibi görünen şeye değil de mercii ile alakalı bir şeye ait olmasına ise “Kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti veya **bir günün kuşluğu** kadar kaldıklarını sanırlar.” (en-Nâziât 79/46) [كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحِيهَا] ayeti örnektir. Akşam vaktinin kuşluğu olmadığı için zamirin عَشِيَّة kelimesine dönmesi mümkün değildir. Dolayısıyla mealde de vurgulandığı gibi burada akşam vaktinin değil “bir günün kuşluğu” kastedilmektedir. Akşam vakti ile “gün”ün arasındaki alaka ise küll-cüz’ ilişkisidir. Zira akşam vakti günün bir parçasıdır.

4) Zamirler konusunda lafız ve mananın birlikte göz önünde bulundurulduğu durumlarda lafızla başlanır sonra mana ile devam edilir.²⁶⁷

²⁶⁶ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 404.

²⁶⁷ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 406.

Kâideyi açıklamak için “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allah’a ve âhiret gününe inandık derler.” (el-Bakara 2/8) [وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ] ayeti örnek olarak zikredilebilir. Bu ayette önce lafza itibar edilerek müfret siyga ile (مَن يَقُولُ) “kimi de der” denilmiştir. Sonra manaya itibarla (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) “inanmadıkları halde” denilmiştir. Çünkü (مَن يَقُولُ) ifadesi lafız itibariyle müfret olsa da mana itibariyle çoğuldur.

5) Arapçada iki şey zikredildiği halde sonra gelen zamir her ikisini de kastederrek yalnızca birine döndürülebilir.²⁶⁸

“Oysa gerçekten iman etmiş olsalardı asıl Allah ve resulünü hoşnut etmek için çalışmaları gerekirdi.” (et-Tevbe 9/62) [وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ] ayetinde önce Allah ve resulü olmak üzere iki şey zikredilmiş, ardından أَنْ يُرْضَوْهُ değil de أَنْ يُرْضَوْهُ denilmiştir. Burada her ne kadar zamir müfret olarak gelse de hem Allah hem de resulü kastedilmiştir. “Değişik ürünleriyle hurmaları ve ekinleri meydana getiren O’dur.” (el-En‘âm 6/141) [وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ] ayetinde de aynı durum söz konusudur. Buradaki “hû” (ه) zamiri hem hurmaya hem de ekine dönmektedir.

6) Arapçada zamir mezkûr iki şeyden birine döndüğü halde müsennâ olarak getirilebilir.²⁶⁹

Görüleceği üzere bu, yukarıdaki kâidenin tersidir. Mesela “Denizin birleştiği yere varınca balıkların **unuttu/lar.**” (el-Kehf 18/61) [فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا] ayetinde balığı unutanın Hz. Musa’nın yardımcısı olduğu bilinmektedir fakat zamir ikisini de kapsayacak şekilde müsennâ olarak getirilmiştir.

7) Arapçada gâib zamir cümlelerin bağlamının işaret ettiği fakat cümlede zikri geçmeyen bir şeye râci olabilir.²⁷⁰

Mesela “**Yeryüzünde** bulunanların hepsi fânidir.” (er-Rahmân 55/26) [كُلُّ مَنْ عَلَىهَا فَانٍ] ayetindeki “hâ” (ها) zamiri kendinden önce arz lafzı geçmemiş olsa da “arz”a

²⁶⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 406.

²⁶⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 409.

²⁷⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 410.

râcidir. Ayetin bağlamı zamirin merciinin arz lafzı olduğunu göstermektedir. “Biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik.” (el-Kadr 97/1) [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ] ayetinde de zamir daha önce Kur’an lafzı geçmemiş olsa da Kur’an’a dönmektedir. Çünkü ayetin bağlamı ve mana bunu gerektirmektedir.

8) Pek çok cümleden sonra çoğul bir zamir gelirse bu zamir kendinden önceki bütün cümlelere döndürülür. Fakat müfret bir zamir gelirse yalnızca son cümleye döndürülür.²⁷¹

Zamir, kendinden önce zikri geçen şeyin yerine getirilen isimdir. Zamir çoğul olarak geldiğinde umuma hamledilebilir, dolayısıyla tahsise gerek yoktur. Fakat müfret olarak geldiğinde kendisine en yakın olan son cümleye râci olur. Ondan öncesine dönmesi ancak bir delil vasıtasıyla mümkündür. Pek çok cümleden sonra çoğul bir zamirin örneği Kur’an’da bulunmamaktadır. Son cümleye dönen müfret zamire ise er-Ra’d suresi 10-11. ayet örnektir. Ayette geçen لَهُ terkibindeki hû zamiri bir görüşe göre 9. ayetteki عَالِمُ الْغَيْبِ ifadesine yani Allah Teala’ya dönmektedir. Bu durumda ayetle Allah’ın kişiyi gece ve gündüz gözetleyen, önünden ve ardından takip eden meleklerinin olduğu anlaşılmaktadır. İkinci görüşe göre ise bu zamir هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ ayetindeki مَنْ’e râcidir. Bu durumda muakkibât kelimesi melekler anlamına gelmeyip kişiyi koruyup kollayan askerler, muhafızlar anlamına gelmektedir. Taberî zamirin mercii konusunda bu görüşü kabul etmektedir. Sebep olarak ise zamirin هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ ifadesine عَالِمُ الْغَيْبِ ifadesinden daha yakın olmasını zikretmektedir.²⁷² Binaenaleyh ayetin manası “gecenin karanlıklarına sığınan kimse Allah’ın takdirini kendinden savamadığı gibi gün ışığında koruyucularıyla dolaşan kimse de O’nun takdirini önleyemez” şeklinde olmaktadır.²⁷³

9) Birden fazla zamirin peşi sıra geldiği durumlarda asıl olan zamirlerin merciinin bir olmasıdır.²⁷⁴

²⁷¹ Es-Sebt, *Kavâidü’l-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 412.

²⁷² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Tevili’l-Kur’an*, c. 16, s. 374.

²⁷³ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. 3, s. 278.

²⁷⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’l-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 414.

Peş peşe gelen zamirlerin bir mercie veya birden fazla mercie dönme ihtimalinin bulunduğu yerlerde -bazı istisnai durumlar hariç- bir mercie dönmesi tercih edilir. Zira zamirlerin dağıtılması nazmın güzelliğine hâlel getirir. Mesela “Allah’a ve peygamberine iman edersiniz, O’nu destekleyip büyüklüğü karşısında eğilesiniz ve akşam sabah O’nu tenzih ederek anasınız diye...” (el-Feth 48/9) [لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً] ayetinde تُسَبِّحُوهُ ifadesindeki zamirin Allah’a döndüğü konusunda müfessirler ittifak etmiştir. Fakat diğer zamirlerin mercii konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları bu zamirlerin Hz. Peygambere döndüğünü söylemiştir. Bazıları da تُسَبِّحُوهُ ifadesindeki zamirin mercii ile aynı olduğunu yani onların da Allah lafzına döndüğünü söylemiştir. Bu durumda zikredilen kâide göz önünde bulundurulunca tüm zamirlerin Allah’a râci olduğunu kabul etmek daha isabetli gibi görünmektedir.

1.3. ATIF KÂİDELERİ

Bu başlık altında âmmın hâssa ve hâssın âmma atfı, atıf esnasında atıf harflerinin kullanıp kullanılmama durumu, birden fazla sıfatın bir mevsufa atfedilmesi, atıf matuf ilişkisi, cümlelerin birbirine atfı ve i’râb-atıf ilişkisiyle alakalı toplam 8 kâide bulunmaktadır.

1) Âmmın hâssa atfı ta’mîme (genellemeye) ve birincinin önemine delalet eder.²⁷⁵

Bilindiği üzere hâs âmmın bir cüzüdür. Âmmın fertlerinden biri zikredilip sonra âmmın o ferdine atfedilmesi genellemeye ve âmmdan önce zikredilen hâssın önemine delalet eder. Mesela “De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim...” (el-En‘âm 6/162) [قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي] ayetinde “nüsük” ibadet demektir, namaz da ibadetin bir parçasıdır. Namazın tek başına zikredilmesi ve ardından umum olan “nüsük”ün ona atfedilmesi namazın önemine ve azametine delalet etmektedir. Aynı şekilde “Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.” (et-Tahrîm 66/4) ayetinde de Cebrail’in önce müstakil olarak zikredilip sonra meleklerin zikredilmesi Cebrail’in azameti ve önemine delalet etmektedir.

²⁷⁵ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 1, s. 429.

- 2) Hâssın âmma atfında hâssın fazlına ve değerine dikkat çekme söz konusudur. Şöyle ki sanki vasıftaki farklılık zatta farklılık derecesine indirilir ve o hâss âmmın cinsinden değilmiş gibi gösterilir.²⁷⁶

Araplar bir şeyi önce umum olarak ifade edip hemen ardından o umuma dahil olan bir parçayı hususiyetle zikredebilir. Böylece hususiyetle zikredilen şeyin önemine ve faziletine göndermede bulunmuş olur. Bu, Arapçadaki üslup özelliklerindendir. Buna Kur'an'ı Kerim'de de rastlanmaktadır. Mesela “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın.*” (el-Bakara 2/238) ayeti buna örnektir. Namazları aksatmadan kılın emrine aslında orta namaz (ikinci namazı) da dahildir. Fakat bu namazın önemine dikkat çekmek için umum ifadeden sonra hususiyetle zikredilerek ona vurgu yapılmıştır. “Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşmansa...” (el-Bakara 2/98) ayetinde de aynı durum söz konusudur.

- 3) Bir mevsufa ikinci bir sıfat atfedileceğinde Arapça açısından en fasih olanı atıf “vâv”ını kullanmamaktır. Fakat ikinci sıfatla başka bir mevsuf vasıflanmak isteniyorsa burada vâv getirilir.²⁷⁷

Taberî bu kâide bağlamında en-Nîsâ suresi 37 ve 38. ayetleri örnek olarak incelemektedir. Bu ayetlerde kafirlerin yerilen özelliklerine değinilmektedir. Taberî 38. ayetin atıf ‘vâv’ı ile başladığını bundan dolayı bir önceki ayette yerilen kafir grubu ile bu ayette yerilen kafir grubunun farklı olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü de Arap dili ile desteklemektedir. Taberî aynı mevsufun birden fazla sıfatla nitelenmesi durumunda bu sıfatların atıf harfi olmadan sıralanacağını bunun Arap dili açısından en fasih kullanım şekli olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla 38. ayet atıf harfi ile başladığı için ikinci bir mevsuftan yani 37. ayette bahsedilen grup değil de farklı bir kafir grubundan bahsedilmektedir. Ona göre aynı gruptan söz ediliyorsa 38. ayet *وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ* şeklinde atıf harfi ile değil de *وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ* şeklinde atıf harfi olmadan başlardı.

²⁷⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 430.

²⁷⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 431.

4) Bir şey (aynı mevsuf) iki farklı sıfatla niteleneceğinde -sıfatların farklılığı nitelenen şeyin de farklılığı mesabesinde görülerek- sıfatlar birbirine atfedilebilir.²⁷⁸

Bazılarına göre bir mevsufa birden fazla sıfat getirileceğinde bunlar arasında atıf harfi kullanılmaz ve sıfatlar peşi sıra doğrudan getirilir. Böyle yapılmayıp sıfatlar atıf harfi ile birbirlerine bağlanırsa muhatap mevsufun birden fazla olduğu vehmine kapılabilir. Zerkeşî de bu konuda “bir mevsufu niteleyen sıfatların manası birbirinden son derece uzaksa atıf harfi kullanmak güzeldir. Aksi takdirde kullanılmamalıdır” demektedir.²⁷⁹ Fakat bu kullanım şekli bir önceki kâidede ifade edildiği gibi her ne kadar en fasih kullanım şekli olsa da mecburi değildir. Yani bir mevsuf birden fazla sıfatla nitelenirken sıfatlar arasında atıf harfi getirmek dil açısından caizdir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’de atıf harfi ile beraber kullanım örnekleri bulunduğu gibi atıf harfsiz kullanım örnekleri de bulunmaktadır. Mevsuf bir tane olduğu halde sıfatların atıfla zikredildiği duruma “*Yüce rabbinin adını tenzih ederek an; yaratıp uygun şekil veren, ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren, yeşil bitkileri çıkartan rabbini.*” (el-A‘lâ 87/1-4) [سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ] [فَقَهْدَى وَالَّذِي آخَرَجَ الْمَرْعَى] ayeti misaldir. Mevsuf bir tane olduğu halde atıfsız zikredilen duruma örnek ise “Olur olmaz yemin eden, aşağılık, daima kusur arayıp iğneleyen, durmadan laf götürüp getiren...” (el-Kalem 68/10-11) [وَلَا تُطْعُ كُلَّ خَلَافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ] ayetidir.

5) Atıf, matuf ve matufun aleyh arasında zikredilen hüküm bakımından iştirak (ortaklık) mana bakımından ise mugayeret (farklılık) bildirir.²⁸⁰

Kur’an’da geçen atıflar salt lafız farklılığı olarak değerlendirilemez. Matufla matufun aleyh arasında manaca/mahiyetçe bir farklılık daima bulunur. Bu farklılık dört şekilde görülebilir. Birincisi matuf ve matufun aleyh birbirinden tamamen farklıdır. Yani biri diğeri, biri diğerrinin bir parçası veya lüzumu değildir. Bu, en çok görülen şekildir. İkincisi matuf ile matufun aleyh arasında lüzum ilişkisi vardır. Üçüncüsü bir şeyin parçasının kendine atfedilmesidir. Dördüncüsü ise farklı sıfatların bir matufa atfedilmesidir.

²⁷⁸Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 432.

²⁷⁹Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur‘an*, c. 2 s. 446.

²⁸⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 434.

Birinci şekle örnek olarak “Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde yaratan O’dur.” (el-Furkân 25/59) [الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ] ayeti zikredilebilir. Buradaki “gökler” kelimesi matufun aleyhtir. “Yer” ve “bu ikisi arasında bulunanlar” ise matuftur. “Göklerin” “yerle” veya “ikisi arasındakilerle” aynılık, bütün-parça veya lâzım-melzûm ilişkisi olmadığı ortadadır. İkincisine örnek olarak “Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr eden kimse...” (en-Nîsâ 4/136) [وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ] ayeti verilebilir. Zira bilinmektedir ki Allah’ı inkâr eden zaten diğer zikredilenleri de inkâr etmiştir demektir. Dolayısıyla buradaki matuflar matufun aleyhin lazımlarıdır. Üçüncüsüne örnek “Hani bütün peygamberlerden; senden, Nuh’tan, İbrahim’den, Mûsâ’dan, Meryem oğlu İsa’dan sadâkat sözü almıştık.” (el-Ahzâb 33/7) [وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ] ayetidir. Burada adı geçen peygamberler de zaten nebiler zümresine dahildir. Dolayısıyla matuflar zaten matufun aleyhin birer parçalarıdır. Dördüncüsüne örnek ise “Onlar gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.” (el-Bakara 2/3) [الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ] ayetidir. Burada da namaz kılma, infakta bulunma gibi farklı özellikler gayba iman sıfatına atfedilmiştir.

6) İsim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi devamlılık ve süreklilik ifade eder.²⁸¹

İsimler sebat fiiller ise yenilenme bildirir. Bu durum cümleler için de geçerlidir. Yani isim cümleleri süreklilik, fiil cümleleri ise oluş ve yenilenme bildirir. Bununla birlikte isim cümlesinin fiil cümlesine atfı da devamlılık ve sebat ifade eder. “De ki: “Ben sizin arzularınıza uymam; aksi halde yolumu şaşırıyorum, hidayete erenlerden olamam.” (el-En’âm 6/56) [قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ] ayetinde böyle bir durum söz konusudur. Görüldüğü üzere اَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ isim cümlesi fiil cümlesi olan قَدْ ضَلَلْتُ’ye atfedilmiştir. Böylece isim cümlesi devamlılık kazanmıştır ve mana “aksi halde yolumu şaşırıyorum ve **hiçbir zaman** hidayete erenlerden olamam” şeklinde olmuştur.

²⁸¹ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 1, s. 436.

7) Arapçada bir cümle -lafızları birbirinden farklı olsa da- kendinden önceki benzer bir manaya atfedilebilir.²⁸²

اُوْكَالٰذِيّ Taberî olarak verilebilir. Kâidenin daha iyi anlaşılması için şu ayet örnek olarak verilebilir. el-Bakara suresi 259. ayetin اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِي رَبِّهٖ şeklinde başlayan 258. ayete atfedildiğini söylemektedir. Ona göre her ne kadar اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي ifadesinden farklı olsa da bunlar mana bakımından birbirine benzemektedir. Çünkü burada her iki ayetle de Hz. Peygamberi şaşırtmak istenmektedir. Yani bu ayette “İbrahim ile rabbi hakkında tartışmaya giren kimseyi ayrıca evlerinin duvarları çatıları üzerine yıkılmış, ıssız bir kasabaya uğrayan kimseyi gördün mü Ey Muhammed!” denilmektedir. Binaenaleyh ikinci ayetin başında “kâf” harfinin bulunması bunun kendinden önceki اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي ifadesine atfedilmesine engel değildir. Böyle bir atf sahihtir.²⁸³

8) Matufun i'râbı üzerindeki muhalefet mananın ihtilafına delalet eder.²⁸⁴

Mana i‘râbın altında gizlidir denilebileceği gibi i‘rab mananın altında gizlidir de denilebilir. Dolayısıyla i‘râb ile mana arasında sıkı bir ilişki vardır. İ‘rabın değişmesiyle mana, mananın değişmesiyle de i‘rab değişebilir. Alimler arasında matuf olan bir kelimenin veya cümlenin manası konusunda bir ihtilaf olmuş ise bu durum onların takdir ettiği irabın da farklı olduğunu gösterir. Mesela “*Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.*” (el-Bakara 2/197) [*وَلَا رَفَتْ وَلَا الْحَجَّ فَلَا رَفَتْ وَلَا*] ayetindeki “rafes”, füsûk ve “cidâl” kelimelerini İbn Kesir ve Ebu Amr hariç bütün kârilere nasb ile okumuşlardır. İbn Kesîr ve Ebû Amr ise *فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ* şeklinde ilk ikisini raf, sonuncusunu da nasb halinde okumuştur. İbn Kesîr ve Ebû Amr ilk iki kelimedeki لا’yı nehiy anlamında nefiy, sonuncusunu ise nefiy anlamında nefiy olarak kabul etmektedir. Diğer kârilere ise her üçünü de nehiy anlamında nefiy olarak kabul etmektedir. Bu ihtilaf ayete verilen manadan kaynaklanmaktadır. Söyle ki üçünü

²⁸² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 436.

²⁸³ Taberî, *Câmi' u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, c. 5, s. 438.

²⁸⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 256.

de nehiy olarak kabul edenlere göre Allah Teala bu ayetle hacda kadına yaklaşmayı, günah işlemeyi ve tartışıp çekişmeyi yasaklamaktadır. Sonuncusunu nehiy değil de nefiy olarak kabul eden İbn Kesîr ve Ebû Amr'a göre ise Allah Teala لَا جِدَالَ ifadesiyle insanların tartışıp çekişmekten nehyetmemektedir, haccın vakti ve şekli konusunda tartışma olmadığını haber vermektedir.²⁸⁵ Binaenaleyh bu örnek de göstermektedir ki manadaki ihtilaf i'râbdaki ihtilafa neden olabilmektedir.

1.4. VASIFLA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında sıfat olarak getirilen kelimenin türünün (isim, fiil) ifadeye etkisi, marife veya nekre bir kelimedenden sonra gelen sıfatın durumu, izafet ve sıfatın aidiyeti, sıfatların belirli formlarda gelmesi, övgü veya yergi bildiren sıfatların cümle içerisindeki dizilimi gibi konularla alakalı toplam 6 kâide bulunmaktadır.

1) Fiil bünyesinden uzak her vasıf dil açısından daha belîğdir.²⁸⁶

İsimler sübuta, fiiller de yenilenmeye delalet eder. Bundan ötürü fiillikten uzak olup isimliğe yakın olan sıfatlarla yapılan nitelemeler böyle olmayanlara nispetle daha belîğdir. Mesela الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (el-Fâtiha 1/3) ayetindeki الرَّحْمَنُ kelimesi الرَّحِيمُ'den daha belîğdir. Çünkü Arap رَحِمَ، فَهُوَ رَاحِمٌ و رَحِيمٌ der. Rahman ise رَحِمَ fiilinden türememiştir. O, رَحْمَةً'ten türemiştir. Dolayısıyla rahîmin fiilliğe yakınlığı daha fazladır.

2) Nekreden sonra gelen sıfat muhassıstır (tahsis edendir). Marifeden sonra gelen ise muvaddıhtır (beyanı daha da arttırandır).²⁸⁷

Sıfatın muhassıs olarak bulunduğu duruma “*Firavun ailesinden mümin bir kişi şöyle dedi...*” (el-Mü'min 40/28) [وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ], “*İmanlı bir köle müşrik olan hür kişiden daha iyidir.*” (el-Bakara 2/221) [وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ], “*Mümin bir köle azat etmesi...*” (en-Nisâ 4/92) [فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً] ayetleri örnektir. Burada tahsisten mak-sat nitelenen kelimenin getirilen sıfat sebebiyle daha fazla belirlilik kazanması ve kelimenin anlamına dahil olan fertlerin sayısının daraltılmasıdır. Örneğin birinci ayette sıfat

²⁸⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 656.

²⁸⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 440.

²⁸⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 441.

olan “mümin” kelimesi getirilmeden (رَجُلٌ) “bir kişi” denilseydi bu kişinin dini durumu hakkındaki bilgiye sahip olmayacaktık ve kelimenin anlamına dahil olan fert sayısı daha fazla olacaktı. Getirilen sıfat sebebiyle bu kişinin mümin olduğu belirtildi ve mümin olmayanlar ihtimal dışında kaldı. Böylece anlama dahil olabilecek fert sayısı daha da azaldı. Sıfatın muvaddıh (beyanı daha da artıran) olarak bulunduğu durumun örneği ise şu ayetlerdir: “*O elçiye, o ümmî peygambere uyarlar.*” (el-A‘râf 7/157) [الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ] , “*Allah’a ve ümmî peygamber olan resulüne iman edin.*” (el-A‘râf 7/158) [فَآمِنُوا بِاللَّهِ] , [وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ]. Bu ayetlerdeki nebi kelimesi ile Hz. Peygamberin kastedildiği zaten açıktır. Dolayısıyla nebi kelimesinden sonra gelen sıfat ona belirlilik/açıklık kazandırarak sadece belirliliğini/açıklığını arttırmaktadır.

3) Muzâfı (tamlananı) sayı olan isim tamlamasından sonra gelen sıfat muzâfın sıfatı olabileceği gibi muzâfun ileyhın (tamlayanın) sıfatı da olabilir.²⁸⁸

Böyle bir durumda gelen sıfatın muzâfın sıfatı olduğu duruma “*Yedi göğü uyum içinde yaratan O’dur.*” (el-Mülk 67/3) [الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا] ayeti misaldir. Buradaki طباق kelimesi سَبْعَ’nın sıfatı olduğu için mansub olarak gelmiştir. Muzâfun ileyhın sıfatı olarak geldiği duruma ise “*Yedi semiz ineği ...*” (Yûsuf 12/43) [سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ] ayeti misaldir. سِمَانٍ kelimesi بَقَرَاتٍ’nın sıfatıdır ve i‘rapta ona uymuştur.

4) Müenneslere (dişillere) has sıfatlarla eylem kastedildiğinde sonlarına “tâ” bitişir. Eylem kastedilmeyip bir şeyin (bir özelliğin veya kabiliyetin) bir şeye nispeti kastedildiğinde ise “tâ” bitişmez.²⁸⁹

Kâideyi açıklığa kavuşturmak adına “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak.” (el-Hâc 22/2) [يَوْمَ تَرَوْهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ] ayeti örnek olarak zikredilebilir. “Ayette neden müenneslik “tâ”sı getirilerek مُرْضِعَةٍ denildi de مُرْضِعٍ denilmedi, zaten emziren dişî olmaz mı?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Zemahşerî böyle bir soruya kâideyle de ilişkili olacak şekilde şöyle cevap vermektedir: Burada emzikli kadının bebeğinin ağzına memesini vermiş emzirmekte olduğu hal bildirilmektedir

²⁸⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 441.

²⁸⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 442.

bu yüzden kelime مُرْضِعَةً şeklinde gelmiştir. مُرْضِعٌ da emzikli kadın demektir fakat kelimenin bu hali halihazırda bebeğini emzirmeyen bir kadın için de kullanılabilir. Kelimenin “tâ”lı şekli ise bilfiil emzirmekte olan kadın için kullanılır. Burada kelimenin “tâ”lı hali gelmiştir çünkü sözü edilen korku o kadar şiddetlidir ki, emzikli kadın bebeğini emzirmek üzere memesini ağzına vermiş olsa tam da o sıra bu korku sahnesi ortaya çıksa dehşetinden dolayı memesini ağzından çeker alır ve kendi başının çaresine bakar.”²⁹⁰

5) Sıfatı müşebbehe kalıplarıyla oluş ve yenilenme kastedilirse mutlak olarak فاعل kalıbında gelirler. Oluş ve yenilenme kastedilmezse aslı üzere kalırlar.²⁹¹

Bilindiği üzere sülâsî fiil kökünden türeyen sıfatı müşebbeheler iki vezinde gelir. Birincisi (ضائق الصدر) “göğsü daralan”, (طاهر القلب) “temiz kalpli” örneklerinde olduğu gibi muzâri ile hareke ve sükûn bakımından aynı vezinde olanlardır. İkincisi ise (كريم الأب) “babası cömert”, (جميل الظاهر) “güzel görünümlü” örneklerinde olduğu gibi muzâri ile aynı vezinde olmayanlardır. Daha önce fiilin yeniliğe (teceddüt), ismin de sübuta delalet ettiğini bu yüzden fiillikten uzak sıfatların daha belîğ olduğunu ifade etmiştik. Burada da oluş ve teceddüt bildiren sıfatı müşebbehelerin فاعل kalıbında geleceği söylenmektedir. Çünkü فاعل kalıbı hareke ve sükûn bakımından muzâri fiile benzemektedir. فاعيل kalıbı ise fiili muzâri kalıbıyla benzerlik arz etmediği için isme daha yakındır. Dolayısıyla oluş ve teceddüt kastedilmeyen durumlarda bu kalıp kullanılır. Mesela “Onun dar bir yerine atılınca.” (el-Furkân 25/13) [وَإِذَا الْفُؤَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا] ve “Kimi de saptırmak isterse kalbine darlık ve sıkıntı verir.” (el-En‘âm 6/125) [وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا] ayetlerinde ضَيِّقًا denilmektedir. “Canın sıkılarak sana vahyedilen ayetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya!” (Hûd 11/12) [فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ] ayetinde ise ضَائِقٌ denilmektedir. Halbuki üçünde de kelime ضَاقْ يَضِيقُ ضَيْقٌ kökünden türemektedir. Bu, kâide de belirttiğimiz sebepten ötürü böyledir. Çünkü el-Hûd suresindeki ayette Hz. Peygamberin göğsünün daraldığından ve inkarcıların inatları, baskıları sebebiyle bu daralmanın tekrar ettiğinden/yenilendiğinden söz edilmektedir. Binaenaleyh burada bir hudûs (oluş) ve teceddüt olmasından ötürü kelime فاعل kalıbında gelmiştir. el-Furkân ve

²⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 502.

²⁹¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 444.

el-En‘âm surelerinde ise bir hudûs söz konusu olmadığı için فاعل kalıbında gelmeyip aslı üzere kalmışlardır.²⁹²

6) Övgü bildiren sıfatlar serdedilirken asıl olan düşükten yukarıya doğru gitmektir. Yergi bildiren sıfatlar serdedilirken ise asıl olan bunun tam tersidir.²⁹³

Medih sıfatları sıralanırken daha az övme bildirenden daha çok övme bildirene doğru gidilir ki söz çoğaldıkça övmenin derecesi de artsın. Mesela Araplar birini methederken önce fakih sonra alim, önce cesur sonra kahraman, önce cömert sonra alicenap der. Bunun tersi şekilde söylemez. Zira daha kuvvetli olanı önce söylese ikinci söyleyeceği zaten ona dahil olacağı için ikincisini zikretmenin anlamı kalmayacaktır. O yüzden birisi önce allâme sonra alim diye nitelenmez, önce alim sonra allâme denilerek nitelenir. “Mûsâ, O buyuruyor ki: **Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak dedi.**” (el-Bakara 2/69) [قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوُثُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ] ayeti buna örnek olarak verilebilir. Zira burada inekten söz edilirken önce daha hafif bir nitelik olan parlak sarılık vasfı zikredilmiş sonra övgü biraz daha arttırılarak “bakanların içini açan” denilmiştir. Yergi bildiren sıfatlarda ise belagat açısından uygun olanı önce en şiddetli olanı sonra sırasıyla daha hafif olanı zikretmektir. “Ehl-i Kitap’tan Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimse-lerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29) [قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا] قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا] ayeti de yergideki sıralamaya örnektir. Zira inanç konusundaki inkâr amel konusundaki inkardan daha vahimdir. Burada önce Allah’a inanmama yerilmiş ardından emredilen şeyin kabul görmediğine değinilerek amel konusundaki inkara geçilmiştir.

1.5. İSTİFHÂM VE TEKİTLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında istifhâm türlerinden ve edatlarından bazılarının kullanımı ve cümleye kattığı anlamlarla alakalı 6; tekidin işlevi, bir şeyin önemine bağlı olarak tekit

²⁹² Muhammed Emin eş-Şinkî, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, c. 6, s. 28.

²⁹³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 446.

sayısının artması, tekidin bağlama göre kullanımıyla alakalı da 3 kâide olmak üzere toplam 9 kâide bulunmaktadır.

1) Zikredilen ayıp ve kusurlardan sonra istifham getirmek bu ayıp ve kusurların terk edilmesini emretmekten daha beliğdir.²⁹⁴

“Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?” (el-Mâide 5/91) [أَمَّا إِبْرِيذُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ] ayetinin tefsiri bağlamında Şinkîî şöyle demektedir: “Allah Teala فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ diyerek içkinin haramlığını pekiştirmiştir. Zira istifham ile bir şeyin terk edilmesini istemek emir siygası kullanarak terk edilmesini istemekten daha beliğdir. O yüzden burada انتهوا “vazgeçin” denilmeyip فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ “vaz geçtiniz değil mi?” denilmiştir. Aynı durum “Ehl-i Kitaba ve ümmîlere, "Siz de Allah’a teslim oldunuz mu?" de.” (Âli İmrân 3/20) [وَقُلْ لِلَّذِينَ ءَاسَلَمْتُمْ ءَاسَلِمْتُمْ] ayetinde de söz konusudur. Buradaki ءَاسَلِمْتُمْ ifadesi (أَسْلِمُوا) “teslim olun” manasında olmakla birlikte belagat açısından daha vurguludur.”²⁹⁵

2) İstifhâm-ı inkârî nefiy manası içerir.²⁹⁶

Mesela “Allah’a çağıran, dine ve dünyaya yararlı iş yapan ve ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel sözlü kim vardır?” (Fussilet 41/33) ayetinde manaca “ben Müslümanım diyenden daha güzel sözlü kimse yoktur” denilmektedir. Aynı durum “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalim kim olabilir?” (el-Bakara 2/114) ayeti için de geçerlidir. Burada da mezkûr fiili yapandan daha zalimi yoktur denilmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri ayetlerde cevap beklenmemektedir. Farklı bir üslupla yargıda bulunmaktadır.

3) Allah Teala’nın kendisinden “كيف” lafzı ile bahsetmesi muhatabı uyarmak veya onu kınamak içindir.²⁹⁷

²⁹⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 541.

²⁹⁵ Eş-Şinkîî, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, c. 17, s. 156.

²⁹⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 541.

²⁹⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 542.

“İman edip bu resulün hak olduğuna şahit olduktan ve kendilerine apaçık kanıtlar geldikten sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder?” (Âli İmrân 3/86), [كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ] ayeti kâide için misaldır. Burada cevap beklemek kastıyla soru sorulmamakta, böyle kimselere Allah’ın hidayet yolunu göstermeyeceği belîğ bir şekilde ve kınayıcı bir dille ifade edilmektedir. “Müşriklerin Allah’ın yanında, peygamberinin yanında geçerli ahdi nasıl olabilir?” (et-Tevbe 9/7) [كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ...] ayeti de bu anlamda ikinci bir örnektir. Burada da müşriklerle yapılacak bir antlaşmada Allah ve resulünün taraf sayılamayacağı, bu tür bir antlaşmaya ancak müminlerin taraf olabileceği ifade edilmektedir.²⁹⁸

- 4) **رَأَيْتَ** fiilinin başına istifham hemzisi geldiğinde bu fiil artık göz veya kalp ile görmek anlamına gelemes. Başına istifham gelen bu fiil “söyle bakalım, ne dersin?” manasına gelir.²⁹⁹

“Ayetlerimizi inkâr edip “Bana elbette mal ve evlat verilecek” diyen kimse hakkında **ne dersin?**” (Meryem 19/77), [أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا], “**Ne dersin?** Biz onları yıllarca nimetlerden faydalandırmışsak, sonra da kendilerine vaat edilen azap başlarına gelmişse.” (eş-Şu‘arâ 26/205) [أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ], “Diyesin ki “**Söyleyin bakalım**, Allah’ın sizlere verdiği rızıktan kimini helâl, kimini de haram kıldınız?” (Yûnus 10/59) [قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا] ayetleri buna örnektir.

- 5) **Teraccî** fiillerinin başına istifham harfinin gelmesi muhtemel olan şeyi kesinleştirir ve o şeyin gerçekleştiği hissini verir.³⁰⁰

Teraccî kelimesi, gerçekleşmesi mümkün olan şeyleri ummak anlamına gelmektedir. “عسى، حرى، إخلولق” fiilleri Arapçadaki teraccî fiilleridir. Bu fiiller mahlukat için kullanıldığında ummak, beklemek anlamlarına gelir. Fakat Allah Teala için kullanıldı-

²⁹⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 2, s. 734.

²⁹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten* c. 2, s. 543.

³⁰⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 543.

ğında kesinlik ifade eder. Zira ummak, beklemek ilimdeki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Allah Teala içinse ilimde eksiklik söz konusu değildir. "Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım (savaşmayacağınızı bilirim)" dedi." (el-Bakara 2/246) [قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا] ayetinde (عسى) "belki, umulur ki" fiili bulunmaktadır ve başına istifham harfî gelmiştir. Bu sözler Hz. Musa'dan sonra İsrail oğullarına gönderilen bir peygamberin sözüdür. İsrail oğulları gelip "bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım" dediklerinde o, bu cevabı vermiştir. Bu sözleriyle o, "savaş farz kılındığında sizin savaşmayacağınızı çok iyi biliyorum" demek istemiştir. Mealde de görüleceği üzere aynı durum "Yönetimi üstlenseniz hemen yeryüzünde kötülük çıkaracak ve yakınlık bağlarını parça parça edeceksiniz." (Muhammed 47/22) [فَهلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ] ayeti için de geçerlidir.

6) Kur'an'da rubûbiyetle alakalı olan tüm sorular istifham-ı takrir kabilinden-dir.³⁰¹

Takirî istifham, inkâr edilmesi mümkün olamayacak kadar açık ve bilinen bir konuda muhatabı ikrar ve itirafa sevk etmek için kullanılır. "De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkaran, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor?" (Yûnus 10/31), "Yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?" diye sor." (el-Mü'minûn 23/86) ayetleri bu kâideye örnektir. Bu sorular istifham-ı takrir kabilinden sorulmuştur. Yani bu soruların cevabı zaten çok açık ve nettir. Zira rızık veren de yedi göğün rabbi de Allah'tır. Dolayısıyla bu sorulara karşılık bir cevap beklenmemektedir. Yalnızca rızık verenin, yedi göğün rabbinin Allah olduğu belîğ ve etkileyici bir üslupla ifade edilmektedir.

7) Tekit, mecaz ihtimalini ortadan kaldırır.³⁰²

Tekit, tekit çeşidine göre fiil veya fail hakkındaki yanlış anlaşılmayı giderir. Mesela "Sultan (emir) vurdu" cümlesinden iki tane mecaz ihtimali doğmaktadır. Birincisi darp (vurmak) sözüyle vurmanın öncülleri yani kızmak, dokunmak, sarsmak vs. kastedil-

³⁰¹ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 544.

³⁰² Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 1, s. 453.

miş olabilir. İkincisi sultan kelimesiyle ile bizzat kendi değil mesela verdiği emir kastedilmiş olabilir. Birinci ihtimali izale etmek için mefûlû mutlak (master) getirilebilir. (ضَرَبَ الْأَمِيرُ ضَرْبًا) “sultan hakikaten vurdu” denildiğinde emirin gerçekten vurduğu anlaşılır. İkinci ihtimali izale etmek için de manevi tekitlerden biri getirilebilir. Mesela (ضَرَبَ الْأَمِيرُ نَفْسَهُ) “bizzat sultan vurdu” denildiğinde sultanın kendisinin vurduğu anlaşılır. Kâideyi ayet üzerinden örneklendirmek gerekirse “Allah, Musa ile gerçekten konuştu.” (en-Nisâ 4/164) [وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا] ayeti bunun için güzel bir örnektir. Görüldüğü üzere ayetteki konuşma fiili bir masterla tekit edilmiştir. Bu durum bazılarının “Allah Teala Hz. Musa ile ilhamla, işaretle veya başka bir şekilde ama sözsüz olarak konuşmuştur” iddiasını geçersiz kılmaktadır. Çünkü tekit ayetin mecaza hamledilerek anlaşılmasına engel olmaktadır.

8) Bir şeyin önemi arttıkça getirilen tekit sayısı da çoğalır.³⁰³

Arapçada önemli görülen bir şeye/konuya dikkat çekmek ya da vurgu yapmak için tekit kullanılır. Konunun önemine göre getirilen tekidin sayısı da artar veya azalır. Muhatabın durumu da (konuya olan ilgisi, bilgisi vs.) tekidin kullanılıp kullanılmayacağı veya getirilen tekidin sayısının ne kadar olacağı konusunda önemli bir etkidir. Mesela muhatabın dikkat çekilmek istenen konuya ilgisi/bilgisi çok az ise bu durumda tekidin sayısı artmaktadır. Örneğin “Halbuki kesinlikle sizi gözetleyen muhafızlar var.” (el-İnfitâr 82/10) [وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ] ayeti muhatapların ilgisizliğine karşı tekitli bir şekilde verilmiş bir cevaptır. Bu cümle إِنَّ ve (ل) lââm aracılığıyla iki kez tekit edilmiştir. Ayetin bağlamı Allah’a karşı kibirlenip yeniden dirilişi ve hesap gününü inkâr edenlerle alakalıdır. İşte böyle kimselere Allah “Halbuki kesinlikle sizi gözetleyen muhafızlar var” diyerek yapıp ettiklerinin kayıt altına alındığına dolayısıyla inkâr ettikleri yeniden diriliş ve hesap gerçekleştiğinde bu kayıtların onların aleyhinde kullanılacağına işaret etmektedir.³⁰⁴

³⁰³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 455.

³⁰⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, 2001, c. 8, s. 463

9) Arapçada asıl olan sözün muhatap inkâr veya şüphe ettiğinde tekitlenmesidir. Tekidin derecesi de inkarın kuvvetine veya zayıflığına göre farklılık gösterir. Bunun dışında muhatap inkâr etmese de ikrar ettiği şeyin gereği doğrultusunda hareket etmediğinde muhatap inkârcı konumunda görülerek söz yine tekitlenebilir. Şu da var ki muhatap inkârcı olsa da apaçık delillerin varlığından ötürü -şayet bu delilleri düşünse inkarından hemen döneceği içintekitten vazgeçilebilir.³⁰⁵

Bu, muhatap açısından bakıldığında ortaya konmuş bir kâidedir. Söylenen söz kendinde değerli olduktan sonra muhatap ister ikrar etsin ister inkâr konuşan yine de onu tekitli bir şekilde sarf edebilir. Dolayısıyla bu kâide ile yukarıdaki kâide arasında bir tenakuz bulunmamaktadır. Muhatabın inkarının kuvveti veya zayıflığı doğrultusunda tekidin farklılaşmasına Yasin suresindeki ilgili ayetler güzel bir örnek teşkil etmektedir. Allah Teala bir beldeye gönderilen elçilerin birinci defadaki sözlerini şöyle aktarmaktadır: “Onlar “Biz size gönderilmiş elçileriz” dediler.” (Yâsîn 36/14) [فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ]. Burada iki tekit bulunmaktadır. Birincisi إِنَّ, ikincisi de cümlelerin isim cümlesi olmasıdır. Muhatabların “Siz de ancak bizler gibi insanlarsınız. Hem rahman herhangi bir şey indirmiş değil; siz sadece yalan söylüyorsunuz.” (Yâsîn 36/15) diyerek inkârda direnmeleri üzerine elçiler sözlerindeki tekidi arttırmışlar ve “Rabbimiz biliyor ki biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.” (Yâsîn 36/16) [قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ] demişlerdir. Burada tekit sayısı dörde çıkmıştır. Birincisi kasem³⁰⁶, ikincisi إِنَّ, üçüncüsü (ل) “lâm” ve dördüncüsü cümlelerin isim cümlesi olmasıdır.

Muhatap inkârcı olmasa da ikrar ettiği şeyin gereğini yerine getirmediği için tekit kullanılan duruma “Sonra siz bunun ardından mutlaka öleceksiniz.” (el-Mü’minûn, 23/15) [ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ] ayeti misaldir. Hiç kimse ölümü inkâr etmediği halde burada ölüm إِنَّ ve (ل) “lâm” olmak üzere iki tekitte pekiştirilmiştir. Muhatablar ölüm konusunda gafil davranmaya ısrarla devam ettikleri için ölümü inkâr edenler menzilesine indirilmiş ve onlara bu şekilde hitap edilmiştir. Muhatap inkârcı olduğu halde apaçık delillerin mev-

³⁰⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 456.

³⁰⁶ رَبُّنَا يَعْلَمُ ifadesi kasem manasındadır.

cut olmasından ötürü tekit kullanılmayan veya az kullanılan duruma ise “*Sonra da kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.*” (el-Mü’minûn 23/16) [ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ] ayeti örnektir. Görüldüğü üzere ölümü inkâr eden olmadığı halde bir önceki ayette iki tekit kullanılmıştı. Fakat yeniden dirilişi inkâr eden pek çok kişi olduğu halde bu ayette bir tekit (لَنْ) kullanılmıştır. Bunun sebebi yeniden dirilişin delillerinin apaçık olmasıdır. Allah Teala sanki burada yeniden dirilişi inkâr edenleri inkâr etmeyenler menzilesinde kabul ederek onları apaçık delilleri görmeye teşvik etmek istemiştir.

1.6. NEFİYLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında Allah Teala’nın kendi zatından bazı vasıfları nefyetmesinin anlamı, genel anlamlı ve hususi anlamlı ifadelerin nefyinin farkı, bazı ifadelerin nefyedilmesinin cümleye kattığı anlamlar, şartlı ifadeler ve nefiy ilişkisi, nefyin çeşitli anlamlarda kullanımı gibi konularla alakalı toplam 13 kâide bulunmaktadır.

- 1) **Allah Teala bazı şeyleri mahlukatından nefyedip (olumsuzlayıp) kendisi için ispat etmektedir (olumlamaktadır). Bu, Allah’ın kendisi için ispat ettiği şeylerde ortağı olmadığı anlamına gelmektedir.**³⁰⁷

“De ki: Allah’tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez (en-Neml 27/65), “De ki: Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır. Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah’tır.” (el-A‘râf 7/187), “O’nun kendinden başka her şey yok olacaktır.” (el-Kasas 28/88) ayetlerinde zikredilen hususiyetler (gaybı ve kıyametin vaktini bilmek, baki olmak) yalnızca Allah’a aittir.

- 2) **Âmmın nefyi (olumsuzlanması) hâssın nefyinden; hâssın ispatı (olumlanması) ise âmmın ispatından daha iyidir.**³⁰⁸

Tanımda geçen âmm kelimesi ile usûlcülerin teknik anlamda kullandığı âmm kastedilmemektedir. Buradaki âmm ifadesi “genel”, “kapsayıcı” kavram anlamındadır.

³⁰⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 520.

³⁰⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 521.

Bu bağlamda örneğin النور lafzı الضوء lafzından daha geneldir (âmmdir). Çünkü nur mutlak olarak aydınlık, ışık anlamına gelmektedir. Işığın azı için de çoğu için de bu kelime kullanılmaktadır. الضوء ise ısıtıcı/yakıcı veya çok/kuvvetli ışık anlamına gelmektedir.³⁰⁹ Yani az ışık söz konusu olduğunda bu kelimenin kullanımı uygun olmamaktadır. Dolayısıyla الضوء kelimesinin daha hususi bir anlamı vardır. Bu kısa açıklamadan sonra kâideye dönülürse burada âmm bir ifade nefyedildiğinde onun kapsamına dahil olan hâss bir ifadenin de onunla birlikte nefyedilmiş olacağı ifade edilmektedir. Bunun tersi ise geçerli değildir. Yani âmm bir ifadenin olumlanması onun kapsamına dahil olan hâss bir ifadenin de olumlanmasına delalet etmemektedir. Hâss bir ifade söz konusu olduğunda ise hâssın olumlanması âmmın da olumlanmasına delalet ederken hâssın olumsuzlanması âmmın da olumsuzlanmasına delalet etmemektedir. Âmm bir ifadenin nefyinin hâssın da nefyine delaletine “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok ediverir.” (el-Bakara 2/17) [مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ] (el-Bakara 2/17) ayeti misal olarak verilebilir. Dikkat edilirse ayette أَضَاءَتْ ifadesinden sonra بِنُورِهِمْ denilmeyip بِنُورِهِمْ denilmiştir. Çünkü النور kelimesi الضوء kelimesinden daha umumdur. Ayette en ufak bir ışık huzmesi bile onlardan giderildiği için بِنُورِهِمْ denilmiştir. Ayetin devamındaki “onları karanlık içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır” ifadesi de bunu teyit etmektedir.

Hâss bir ifadenin olumlanmasıyla âmm bir ifadenin de olumlanmasına ise “O, Allah’ın resulü Muhammed’dir.” (el-Feth 48/29) [مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ] ayeti misaldir. Burada “o, Allah’ın nebisi Muhammed’dir” denilmemiştir çünkü risâlet nübüvvetten daha hususi ve derece bakımından daha üstündür. Bir resul ancak nübüvvetle birlikte resul olabilir. Dolayısıyla bir kul resul ise kesinlikle aynı zamanda nebidir. Risâletin nefyedilmesi ise bunun tersinedir. Çünkü risâleti (daha hususi olanı) nefyetmek nübüvveti (daha genel olanı) de nefyetmeyi gerektirmemektedir. Zira birisi resul olmadığı halde nebi olabilir. Şu da var ki birisi için nübüvveti (daha genel olanı) ispat etmek risâleti (daha hususi olanı) de ispat etmek anlamına gelmemektedir. Nitekim birisi nebi olduğu halde resul olmayabilir.

³⁰⁹ Ömer Çelik, “Kur’an’ı Kerim’de Nür Kavramı”, MÜİFD, S. 16-17, 1998-1999, s. 162

3) Daha düşük/az olanı nefyetmek daha büyük/çok olanı nefyetmekten belîğdir.³¹⁰

Bu, daha düşük olana dikkat çekmekle büyük olanın da kastedilmesi kabilindedir. Yoksa daha düşük olanla daha hususi olan kastedilmemektedir. Nitekim bir önceki kâidede hâssın olumsuzlanması âmmın da olumsuzlanmasına delalet etmez denilmişti. Mesela en-Nîsâ suresi 40. ayette Allah'ın zerre miktarı zulmetmeyeceği söylenmektedir. Allah'ın zerre miktarı zulmetmemesi dağlar kadar zulmetmeyeceği anlamını da içermektedir. Zira daha düşük/küçük olan olumsuzlandığında daha büyük/çok olan öncelikli olarak olumsuzlanmış olmaktadır. Bu bağlamda ikinci bir örnek “*De ki: "Allah'tan başka (ilâhî güçlere sahip) sandığınız varlıkları çağırın bakalım. Onlar zerre miktarı bir şeye sahip değildir.*” (es-Sebe’ 34/22) ayetidir. Burada kendilerine ilahlık atfedilen varlıkların zerre miktarı bir şeye sahip olmadıkları söylenerek bundan daha büyüğü olan rızka, şefate, öldürmeye, yaşatmaya ve yeniden diriltmeye zaten sahip olamayacakları ifade edilmiş olmaktadır.

4) Arapların iki cümle arasında iki nefiy edatı getirmesi söylenen sözün haber verme manasında olduğu anlamına gelir.³¹¹

“*Onları yiyip içmez bir beden kılmadık.*” (el-Enbiyâ 21/8) [وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ] ayeti kâideye örnek olarak zikredilebilir. Burada birinci cümle (ما) “mâ” edatıyla ikinci cümle (لَا) “lâ” edatıyla olumsuz yapılmıştır. Dolayısıyla ayetin manası (لَئِنَّمَا) “biz gönderdiğimiz elçileri yiyip içen bedenler (kimseler) kıldık” şeklinde olmuştur.

5) İstîtâatın (yapabilme gücü/becerisi) nefyi ile kudretin ve imkânın nefyi kastedilebilir. İstîtâatın nefyi ile bir şeyin meşakkatli/zor olduğu da anlatılabilir.³¹²

Türkçede “-e bilmek” şeklinde ifade edilen kabiliyet Arapçada اسْتَطَاعَ fiiliyle ifade edilmektedir. Bu fiilin nefyedilmesiyle mevzu bahis olan fiilin yapılamayacağı,

³¹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 523.

³¹¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 524.

³¹² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 524

buna güç yetirilemeyeceği kastedilebilir. “*Bilâkis onlara kıyamet ansızın gelecek ve onları şaşkına çevirecek. Artık onu geride çeviremeyecekler.*” (el-Enbiyâ 21/40) [بَلْ تَأْتِيهِمْ] [بَغْنَةً فَيَنْهَثُهُمْ فَلَا يُسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا] ayeti buna örnektir. Burada kıyamet vakti geldiğinde hiç kimenin bunu ertelemeye veya iptal etmeye gücünün olmayacağı ifade edilmektedir. İmkânsız olmayan diğer bir tabirle güç yetirilebilir olan bir şeyin zor ve meşakkatli olduğunu ifade etmek için de istitâatın nefyi kullanılabilir. Buna örnek olarak salih kulun Hz. Musa’ya söylediği “*Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin.*” (el-Kehf 18/67) [قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا] sözü zikredilebilir. Sabretmek insan gücünün imkânı dahilindedir. Fakat insan aceleci olduğu için bunu becermesi zor olabilmektedir. Nitekim ayetin ilerleyen bölümlerinde Hz. Musa gördüğü olaylara sabredemeyecek ve bu hükmü doğrularcasına salih kula itirazlarda bulunacaktır. Neticede salih kul Hz. Musa’ya “*Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?*” (el-Kehf 18/72) diyecektir.

6) Olmayacak bir şeye bağlanan her iş, o işin hiçbir zaman ve hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceğini ifade eder.³¹³

Nefiy söz konusu olduğunda en belîğ ifade şekli nefyedilen şeyi gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeye bağlamaktır. Bu ifade şekli nefiyde mübalağa ve o şeyin hiç olmayacağı anlamına gelir. “*De ki: “Eğer Rahman’ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin başında ben olurum.*” ayeti kâidenin daha rahat anlaşılmasına yardımcı olan bir örnektir. Bu ayetten Hz. Peygamberin Allah’tan başkasına ibadet etme imkânı/potansiyeli olduğu anlaşılamaz. Zira bu, şirki inkâr ve reddetmenin mübalağalı şeklidir. Çünkü Allah’ın bir çocuğunun olması zaten imkansızdır. Bu durum “*Halbuki çocuk edinmek Rahmanın şanına yakışmaz.*” (Meryem 19/92) denilerek de açıkça ifade edilmektedir. Kâide için diğer bir örnek ise “*Bizim ayetlerimizi yalanlayanlar, büyükenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir.*” (el-A’râf 7/40) ayetidir. Burada ayetleri yalanlayanların cennete girmeleri devenin iğne deliğinden geçmesine bağlanmaktadır. Devenin ise iğne deliğinden geçemeyeceği aşikardır. Dolayısıyla bu belîğ ifade şekliyle Kur’an ayetlerini yalanlayanların asla cennete giremeyeceği belirtilmiş olmaktadır.

³¹³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 526

7) Nefyi mübalağalı kılmak ve pekiştirmek için bir şey mukayyet olarak nefyedildiği halde zikredilir fakat bununla mutlak olarak nefiy kastedilir.³¹⁴

“Allah’ın ayetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar...” (Âli İmrân 3/21) ayeti buna misaldir. Ayette peygamberleri öldürme meselesi “haksız yere” kaydıyla zikredilmektedir. Bu kâide bilinmediğinde “haklı bir gerekçeyle bir peygamber öldürülür mü? sorusu sorulabilir. Fakat mezkûr kâide bu sorunun doğru bir soru olmadığını göstermektedir. Zira öldürülen her peygamber haksız bir şekilde öldürülmüştür. Ayetteki bu kayıt nefyi mübalağalı kılmak ve öldürülen peygamberlerin ancak ve ancak haksız yere öldürüldüğüne işaret etmek için getirilmiştir. “Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın.” (el-Bakara 2/41) ayeti de kâide için diğer bir misaldir. Bu ayetten hareketle “Allah ayetlerini az bir karşılıkla satmayı yasaklamaktadır fakat yüksek bedeller karşılığında satılmasını yasaklamamaktadır dolayısıyla Allah’ın ayetleri yüksek bedeller karşılığında satılabilir” gibi bir hüküm çıkarılamaz. Biraz önce de ifade edildiği gibi bu kayıt yasaklamayı mübalağalı bir şekilde ifade etmek için getirilmiştir. Çünkü Allah’ın ayetleri söz konusu olduğunda bütün bedellerin/değerlerin az olduğu zaten bilinmektedir. Netice olarak “az bir karşılığa satmayın” ifadesiyle aslında hiçbir şeye karşılık satmayın denilmektedir.

8) Tafdîli (üstünlüğü) nefyetmek eşitliği nefyetmeyi gerektirmez.³¹⁵

Kâidenin anlaşılır olması için şu ayetler örnek olarak zikredilebilir: “Allah tarafından kendisine verilmiş bir kanıtı saklayandan daha zalim kim vardır.” (el-Bakara 2/140), “Allah’ın meşitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalim kim olabilir?” (el-Bakara 2/114), “Kendisine rabbinin ayetleri hatırlatılıp da ona sırt çevirenenden daha zalim kim olabilir?” (el-Kehf 18/57), “Yalan sözlerle Allah’a iftira edenden kim daha zalimdir?” (Hûd 11/18). Mezkûr ayetlerde “Daha zalimi kimdir? Kim daha zalimdir?” gibi ifadeler ortaklık arz etmektedir. Bu ayetleri okuyan birisi ayetlerde bir çelişki veya bir karışıklık olduğunu çünkü “en zalim kişi” olarak farklı özelliklere sahip kimselerin gösterildiğini iddia edebilir. Nitekim bir ayette “Allah’a iftira atandan daha

³¹⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 527.

³¹⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 528.

zalimi yoktur” denilirken başka bir ayette “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalimi yoktur” denilmektedir.³¹⁶ Aslında ayetlerde bir karışıklık veya bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü (مَنْ) “kim?” ismi mevsûlünden sonra gelen sıla cümleleri her bir konunun kendi bağlamında en üst olduğunu ifade etmektedir. Yani ilgili konu veya vasıf söz konusu olduğunda bundan daha ötesi yoktur denilmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Kur’an’ı Kerim kanıt saklayanlar söz konusu olduğunda bunların en zalimi olarak Allah tarafından kendisine verilen kanıtı saklayanları kabul etmektedir. Bir şeyden alıkoyma/engel olma söz konusu olduğunda bunlar içerisinde en zalimi olarak Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olanları, sırt çevirme söz konusu olduğunda bunlar içerisinde en zalimi olarak Allah’ın ayetleri hatırlatılınca sırt çevirenleri, iftira söz konusu olduğunda bunlar içerisinde en zalimi olarak Allah’a iftira atanları kabul etmektedir. Dolayısıyla “en zalim” ifadeleri farklı bağlamlarda farklı özellikler için söylenmektedir. Kâidede de ifade edildiği gibi üstünlüğü nefyetmek yani “falanca işi yapandan daha zalimi yoktur...” demek eşitliği nefyetmeyi gerektirmemektedir. Yani burada örnek olarak zikredilen fiillerin hepsi zulmün en üst dereceleridir ve bunlar zulmün en üstünü olmak bakımından birbirine eşittir. Diğer bir ifade ile mezkûr şeylerden birisi zulmün üst derecesi olduğu için diğerleri ondan aşağı olmak zorunda değildir.

9) Bir günahı nefyetmek (bir şeyin günah olmadığını söylemek) onun azimet olduğuna delalet etmez.³¹⁷

İşlenen bir fiil sebebiyle kişiye günah yazılmayacağını bildiren ayetten hareketle o şeyin kişiye farz olduğu anlamı çıkarılamaz. Böyle bir ibareden sadece o fiili işleyen kimsenin bundan dolayı hesaba çekilmeyeceği anlaşılır. Aynı şekilde sadece böyle bir ibareye dayanarak bu fiili tamamen terk etmenin daha iyi olacağı anlamı da çıkarılamaz.

³¹⁶ İstifhâm ve tekitle alakalı kâideler başlığı altında “istifhâm-ı inkârî nefiy manası içerir” kâidesi zikredilmişti. Orada da ifade edildiği gibi Kur’an’daki bazı sorular cevap bulmak amacıyla değil yargıda bulunmak amacıyla sorulmaktadır. Buradaki ayetlerde de aynı durum söz konusudur. O yüzden her ne kadar ayetin asıl metninde “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalim kim olabilir?” denilse de mana göz önünde bulundurularak “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zalimi yoktur” denilmiştir.

³¹⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 529.

Mesela “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*” (en-Nîsâ 4/101).ayetinden hareketle “seferde iken namazları kısaltmak gereklidir, kasr kişiye farzdır” denilemez. Kasrın (kısaltmanın) gerekli olduğunu söyleyenler başka delillere dayanarak bunu söylemektedirler. Ayetten hareketle sadece namazını tam kılmayıp kısaltan kimsenin günah işlememiş olduğu dolayısıyla bundan dolayı hesaba çekilmeyeceği anlaşılır. Yine sırf bu ayete dayanarak seferde namazları kısaltmamak evladır, daha iyidir denilemez.

10) Bir şeyin helalliğini nefyetmek (helal olmadığını söylemek) o şeyin haram olmasını gerektirir.³¹⁸

Kâide bağlamında şu ayetler örnek olarak zikredilebilir: “*İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.*” (el-Bakara 2/230), “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir.*” (en-Nîsâ 4/19), “*Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz.*” (el-Mümtehine 66/10). Bu ayetlerde helal olmadığı söylenen şeyler haramdır.

11) Kur’an’da bazen kimi şeyler taşınması gereken vasıfları tam olarak taşımadığı veya elde edilmesi gereken sonuçları vermediği için mevcut olduğu halde nefyedilir (yok addedilir).³¹⁹

“*Onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.*” (el-Mâide 5/103), “*Onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler.*” (el-Bakara 2/18). Bu ve benzeri ayetlerde kafirler akılsız, sağır ve kör olarak nitelendirilmektedir. Halbuki inkarcıların aklını kullanabildiği, duyabildiği, görebildiği bilinmektedir. İnkarcıların bu şekilde nitelenmesinin nedeni onların bu meziyetlerle nihai anlamda bekleneni yerine getirmemele-ridir. Kur’an’a göre bir akıl nihai anlamda Allah’ı tanımak, bir kulak hakkı duymak ve bir göz hakkı görmek için vardır. İnsana verilen duyular dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak için verilmiştir. Eğer duyular bu maksatları yerine getirmiyor aksine tersi istikamette kullanılıyorsa fiziki anlamda var olsalar bile yok hükmündedir.

³¹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 531.

³¹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 532.

12) Mevsûf konumundaki bir şeyin nefyedilmesiyle (yok addedilmesiyle) sadece mevsufa getirilen sıfatın nefyi kastedilebilir. Bununla bizzat o şeyin ve sıfatın birlikte nefyi de kastedilebilir.³²⁰

Bizzat o şeyin değil fakat sadece sıfatın nefyedildiği duruma “Biz peygamberleri yemek yemez birer ceset olarak yaratmadık.” (el-Enbiyâ 21/8) [وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ] ayeti misal olarak verilebilir. Burada peygamberlerin yemek yiyen cesetler (insanlar) olduğu yani melek veya cin olmadığı söylenmektedir. Dolayısıyla ayette nefyedilen şey sadece sıfattır ki o sıfat “yemek yemeyen cesetler olmalarıdır”. Bizzat o şeyin ve sıfatın birlikte nefyedildiği duruma ise “Zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaathçisi olacaktır.” (el-Mü’min 23/18) [مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ] ayeti misaldir. Zira burada sadece “sözü dinlenir” sıfatı nefyedilmemektedir. Çünkü ayetle asıl söylenilmek istenilen onların hiçbir şekilde şefaathçisinin olmayacağıdır. Diğer bir ifade ile burada vurgulanmak istenen şey sözü dinlenir şefaathçilerinin olmayacağı değil şefaathçilerinin olmayacağıdır. Bu duruma ikinci bir örnek olarak “Onlar yüz suyu dökerek insanlardan bir şey istemezler.” (el-Bakara 2/273) [لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً] ayeti verilebilir. Burada asıl anlatılmak istenen şey bu kimselerin insanlardan yüz suyu dökerek bir şey istememeleri değildir. Onların hiçbir şekilde hiçbir şey istememeleridir.

13) Nefiyle (olumsuzlama/değilleme) övgü kastedilebilmesi için öz nede (kişide) nefyedilen şeyin zıddının tam bir şekilde bulunması gerekir.³²¹

Kur’an’ı Kerim’de Allah Teala bazı nitelikleri kendi zatından nefyetmektedir. Bunlara teknik tabirle selbi sıfatlar denilmektedir. Aslında bir şeyi nefyetmek (değillemek) tek başına övgü ifade etmemektedir. Çünkü değilleme yokluğa işarete etmektedir, yokluk ise övgü sebebi değildir. Kur’an’daki nefiylerin övgü anlamına gelmesi bu değillemelerin zıtlarının Allah Teala’nın zatında kâmil bir şekilde bulunması sebebiyledir. Mesela Kur’an’da “Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah’a) dayanıp güven.” (el-Furkân 25/58) [وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ], Rabbin hiç kimseye **haksızlık etmez.**” (el-Kehf 18/49) [وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا] denilmektedir. Bu ayetlerde zikredilen durumların zıttı yani diri

³²⁰ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 2, s. 535.

³²¹ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 2, s. 536

ve adil olmak Allah Teala’da tam ve mükemmel bir şekilde bulunduğu için bu nitelemeler birer övgü ifadesidir. Buna Kur’an hakkında söylenen “İşte kitap; onda asla **şüphe yoktur**.” (el-Bakara 2/2) [ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ] ayeti de örnek olarak verilebilir. Kur’an kesin bilgiyi tam ve mükemmel bir şekilde barındırdığı için “Kur’an’da şüphe yoktur” demek bir övgü ifadesidir.

2. EDEBÎ SANATLARLA (BELÂGAT) İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ

Müellif kitabındaki beşinci ana başlığı “izhâr, izmâr, ziyâde, takdîr, hazif, takdîm, tehîr kâideleri” olarak isimlendirmiş ardından onu “izhâr-izmâr kâideleri”, “ziyâde kâideleri”, “takdîr-hazif kâideleri” ve “takdîm-tehîr kâideleri” şeklinde dört alt başlığa ayırmıştır. Bu başlıkların belâgatın dallarından olan “meânî ilminin” konularına dahil olduğu bilinmektedir. Bu yüzden bu alt başlıklar “Edebî Sanatlarla İlgili (Belâgat) Tefsir Kâideleri” isimli ana başlık altına dahil edilerek yeniden tasnif edilmiştir. Burada zamir ve zahir ismin kullanımı, Kur’an’da fazlalığın bulunup bulunmadığı, hazfin ne gibi durumlarda yapılabildiği, hazfin cümleye ne gibi anlamlar kattığı, zikredilmesi beklenen bazı şeylerin zikredilmemesinin sebebi, takdire gidilen durumlar, takdir esnasında dikkat edilmesi gerekenler, neye göre takdim yapıldığı veya yapılmadığı gibi konularla alakalı toplam 20 kâide bulunmaktadır.

1) Zamir getirilecek yerde zahir (açık) ismin, zahir isim getirilecek yerde de zahirin getirilmesi orada bir nükte (ince bir anlam) olduğu anlamına gelir.³²²

Cümle içerisindeki isimlerde ve kendisi hakkında konuşulan şeylerde asıl olan açıkça gelmeleridir. İkinci defa zikredilen şeylerde ise asıl olan zahir olarak değil zamir olarak gelmeleridir. Bunun aksi yönündeki kullanımlarda ince ve düşündürücü bir mana aramak gerekir. Bu ince anlamı tespit edebilmek için bağlama, konuşanın kastına, muhatapların durumuna müracaat edilebilir. Zamir getirilmesi beklenirken zahir ismin getirildiği duruma “Allah’tan korkun, Allah size öğretiyor, **Allah** her şeyi hakkıyla bilmektedir.” (el-Bakara 2/282) [وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] ayeti örnek olarak verilebilir. Burada **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** yerine **وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** denmesi beklenirdi. Allah’ın adının zamir olarak değil de açık isim olarak zikredilmesindeki nükte ayetin muhataplarını uyarmak

³²² Es-Sebt, *Kavâidü’l-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 339.

ve korkutmak olabilir. Şöyle ki bu ifadenin hemen öncesinde yapılan akdi yazıya geçiren kâtime ve akde tanıklık eden şahitlere sıkıntı/eza verilmemesi emredilmektedir. Zira bazen akdın tarafları kendi lehine olacak şekilde kâtime veya şahitlere baskı kurabilmekte, onların doğru olanın aksine hareket etmesini isteyebilmektedir.³²³ Allah Teala bunun yapılmasını emrettikten sonra kendi ismini tekrar tekrar vurgulayarak her şeyden haberdar olduğunu yani kâtime veya şahitlere yapılacak ezayı bildiğini ifade ederek uyarıda bulunmaktadır. Buradaki nükte Allah'ı tazim etmek, ismini anarak onu yüceltmek de olabilir. Bu bağlamda ikinci bir örnek zikretmek gerekirse “İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır. İyi bilin ki kaybedecek olanlar da şeytanın yandaşlarıdır.” (el-Mücâdele 58/19) [أُولَٰئِكَ حِزْبُ الْإِنِّ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ] ayeti örnek olarak verilebilir. Nitekim burada da ilgili kişileri küçük düşürmek, tahkir etmek ve kınamak maksadıyla *إِنَّ* denilmeyip *أَلَا* denilmiştir. Açık isim beklenen yerde zamirin zikredilmesine ise “Cebrail’e kim düşmansa bilsin ki Kur’an’ı senin kalbine indiren **odur**.” (el-Bakara 2/97) [مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّإِبْرَاهِيمَ فَإِنَّهُ يَأْتِيكِ الْكِتَابَ وَمُنَىٰ يَوْمَئِذٍ فَاعْرِضِي عَلَىٰ نَفْسِكَ] ayetleri örnek olarak verilebilir. Zira birinci ayette “Cebrail” ikinci ayette ise “Kur’an” kelimeleri yüceltme, saygı ve vurgulama amacıyla açık isim olarak değil zamirle ifade edilmiştir.

2) Zahir ismin yakın aralıklarda lafzı ile değil de manasıyla tekrar edilmesi daha iyidir. Uzun bir aradan sonra tekrar zikredileceğinde ise zahir olarak zikredilmesi zamir olarak zikredilmesinden daha iyidir.³²⁴

Bir lafzın bir cümle içerisinde birbirine yakın yerlerde aynen tekrar edilmesi cümlelerin akıcılığı açısından hoş değildir. Fakat bir kelimenin farklı cümlelerde veya arası uzak bir şekilde aynen tekrar edilmesi manada karışıklığa ve kapalılığa sebep olmamak adına daha güzeldir. Zahir ismin aynı lafızla değil de manasıyla tekrar edildiği duruma “Kitaba sınıksız sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte böyle iyiliğe çalışanların ecrini biz asla zayi etmeyiz.” (el-A‘râf 7/170) [وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ بِالْكِتَابِ وَآقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَزِدَنَّ لَهُمْ جُنُودًا تُجَاهِلُونَ] ayeti örnek olarak zikredilebilir. Nitekim burada ayetin sonunda *إِنَّا لَا* denilmeyip aynı veya yakın manayı verecek şekilde *نُضِيعُ أَجْرَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ بِالْكِتَابِ وَآقَامُوا الصَّلَاةَ*

³²³ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 1, s. 448.

³²⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’l-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 342.

قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ [el-Ankebût 29/31] “Biz şu memleketin **halkını** yok edeceğiz; çünkü oranın **halkı** zulme sapmışlardır.” (en-Nahl 16/119) [ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ] “**Senin rabbin** cahillikle kötülük işleyen, ama bunun ardından tövbe edip kendilerini düzeltenlerin yardımcısıdır; onların bu dönüşünden sonra, bilesin ki, artık **rabbinin** mağfiret ve rahmeti de çok geniştir.” [عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ] ayetleri örnek olarak verilebilir.

3) Araplar (marife veya nekre olsun) işaret edilen şey bilinir/tanınır olduktan sonra sadece işaret edilen şeyi zikredip “هذا” ve “هذه” işaret isimlerini zikretmeyebilir.³²⁵

Kâideye örnek olarak “Bu, ayetlerini kesin olarak belirleyip indirdiğimiz bir sûredir” (en-Nûr 24/1) [سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا], “Elif-lâm-râ. Bu, rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır.” (İbrâhîm 14/1) [الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ] ayetleri zikredilebilir. Buradaki işaretli kelimeler i’râb bakımından merfudur çünkü haberdur. Bunların mübtedâları ise zikredilmeyen/düşürülmüş “هذه” ve “هذا” işaret isimleridir. Dolayısıyla bu kelimelere tekellüfe girerek farklı i’râblar vermeye çalışmak doğru değildir.

4) Kur’an’da Allah Teala hakkında kullanılan her fiilin önüne veya sonuna gerçek failin akıllarda yer etmesi için lafza-i celâl takdir edilebilir.³²⁶

“O (Allah), gökten su indirdi.” (er-Ra’d 43/17), “O (Allah), gökleri ve yeri hikmetle yarattı.” (en-Nahl 16/3), “O (Allah), gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan yarattı.” (Lokmân 31/10) ayetlerinin meallerinde de işaret edildiği gibi “Allah” lafzı takdir edilebilir. Takdir الله أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً şeklinde fiilin önüne yapılabileceği gibi الله أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً şeklinde fiilin ardına da yapılabilir.

³²⁵ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 344.

³²⁶ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 345.

5) Bir fiil iki farklı özneye isnat edildiğinde aslında birine aittir. Böyle bir durumda diğer özne için uygun bir fiil takdir edilir.³²⁷

Mesela “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur.*” (el-Bakara 2/35) [يَا آدَمُ اسْكُنْ] ayetinde bir fiilin iki özneye isnat edildiği görülmektedir. Fakat muhataba yöneltilen emir fiili zahir isimde amel etmediği, yalnızca gizli zamirde amel ettiği için bu fiilin ikinci özneye isnadı doğru değildir. Bu durumda ikinci özne için uygun bir fiil takdir edilir ve burada mana olarak اَسْكُنْ اَنْتَ وَاِسْكُنْ زَوْجَكَ denildiğine hükmedilir. Bu duruma ikinci bir örnek olarak “*Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın.*” (el-Bakara 2/233) [لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ] ayeti zikredilebilir. Bu ayetteki مَوْلُودٌ kelimesinin وَالِدَةُ kelimesine doğrudan atfedilmesi uygun değildir. Çünkü amil olan تُضَارَّ fiili müennes (dişil) bir özneye uygundur. مَوْلُودٌ kelimesi ise müzekkerdir (eril). Burada yapılması gereken مَوْلُودٌ kelimesine uygun bir fiil takdir etmektir. Dolayısıyla ayet manaca şöyledir: لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا يُضَارَّ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ

6) Kur'an'da zâid bir şey yoktur.³²⁸

Kur'an'ı Kerim fesâhat ve belâgat açısından zirve bir kitap olduğu için onda gereksiz bir uzunluk veya fazlalık bulunmamaktadır. Böyle olsa idi Kur'an fesahat ve belâgat açısından mükemmeldir denilemezdi. Bu bağlamda “Kur'an'da zâid yoktur” ifadesiyle Kur'an'da mana açısından bir fazlalık yoktur denilmek istenmektedir. Çünkü manası olmayan her söz boş sözdür ki bu, bir eksiklikler. Hüdâ, şifâ ve beyan olarak isimlendirilen bir kitapta anlamsız ifadelerin bulunması ise mümkün değildir. “Kur'an'da zaid yoktur” ifadesiyle ayrıca Kur'an'da kendisi düşürüldüğünde asli manayı bozacak bir fazlalık yoktur denilmek istenmektedir. Her ne kadar Kur'an'da varlığı manada ziyadeye sebep olan bazı kelime veya ifadeler olsa da bunlar düşürüldüğü zaman manayı bozacak türden kelime ve ifadeler değildir. Bu bağlamda bazı alimlerin Kur'an'ı tefsir ederken “mâ zaittir, bâ zaittir” gibi sözler sarf ettikleri akla gelebilir. Onların bu sözleri mezkûr kâide ile çelişen sözler değildir. Çünkü Zerkeşî'nin de ifade ettiği gibi alimler bu sözleri mana açısından değil i'râb açısından söylemektedir. Onlar “bu zaittir” ifadesiyle “zait”

³²⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 346.

³²⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten* c. 1, s. 350.

denilen şeyin cümleden çıkarılmasıyla asli mananın bozulmayacağını, mananın delaleti-
nin onlar üzerine kurulu olmadığını kastetmektedir.³²⁹

7) Lafızdaki ziyade manadaki ziyadeye delalet eder.³³⁰

Bir önceki kâidede Kur'an'da gereksiz ve faydasız hiçbir fazlalığın olmadığı ifade edilmişti. Dolayısıyla Kur'an'da "zait" olarak görülebilecek her kelimenin hatta her harfin bir anlamı veya bir faydası vardır. Şöyle ki cümle onunla ifade ettiği anlamı onsuz ifade edemez veya en azından o derece ifade edemez. Manadaki ziyade birkaç harfle, kelimenin vezniyle veya şeddeyle sağlanabilir. Harf vesilesiyle manada ziyadeye "Müj-
deci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Yakup tekrar görür hale geldi." (Yûsuf 12/96) [فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَيْهِ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا] ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayet فَلَمَّا جَاءَ الْبَشِيرُ şeklinde değil de فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ şeklinde أَنْ ile ziyadeli olarak gelmiştir. Bu edat cümledeki hükmü tekit etmektedir. Yani Hz. Yakup'un gözlerinin hemen o an açıldığı أَنْ edatı aracılığıyla tekitlenerek ifade edilmektedir. Vezindeki ziyade vesilesiyle manada ziyadeye "Bütün ayetlerimizi yalanladılar. Biz de onları mutlak güç ve **iktidar sahibinin** yakalaması gibi yakaladık." (el-Kamer 54/42) [كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ] ayeti örnek olabilir. Çünkü مُقْتَدِر kelimesi قَادِر kelimesinden daha belîğdir. Zira muktedir, kâdir-
den farklı olarak "istediği şeyi yapabilen" anlamını da taşımaktadır. Şedde vesilesiyle manada ziyade ise "Sen bizim için yerden bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanma-
yacağız dediler." (el-İsrâ 17/90) [وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا] ayeti misaldir. Şöyle ki bazı kıraatlerde تَفْجُر kelimesi تَفْجَر şeklinde şeddeli olarak okunmuştur. Bu oku-
yuşta suyun fişkırmasının tekrar tekrar gerçekleştiği manasının olduğu ifade edilmiştir.

8) İki eş anlamlı kelimenin bir arada zikredilmesiyle tek başlarına bulundukla- rında sahip olmadıkları mana ortaya çıkar.³³¹

Bu kâidenin bir önceki kâide ile alakası bulunmaktadır. Nitekim burada da aynı veya yakın anlamlı kelimenin "ziyade" olarak gelmesi söz konusudur. Fakat yukarıda ifade edildiği gibi bu ziyadelik faydasız ve gereksiz değildir. Eş anlamlı kelimelerin art

³²⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur'an*, c. 3, s. 72.

³³⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 356.

³³¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 358.

arda kullanımında tek başlarına kullandıklarında ortaya çıkmayan derin ve ince manalar bulunmaktadır. Mesela “*Ben acımı ve kederimi ancak Allah’a arz ediyorum.*” (Yûsuf 12/86) (قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ) ayeti buna örnektir. Ayette geçen البَثُّ kelimesi yaymak, açmak anlamında bir mastardır. İsim olarak ise insanın tek başına dayanamayacağı ve başka insanlara yaymak zorunda kalacağı kadar ağır olan dert, keder demektir. Hüzün de içerde saklanabilecek kadar ağır olan dert demektir.³³² Hz. Yakup bu sözleriyle her ne çeşit veya her ne kadar ağır olursa olsun ben derdimi başkasına değil yalnız Allah’a arz ederim demektedir. İşte bu mana iki kelimenin ortak kullanımında ortaya çıkmaktadır.

9) Arapçada cümle içerisinde tekit amaçlı getirilen her ifade o cümleyi aynen tekrar etmek mesabesindedir.³³³

Arapçada tekit çeşitli şekillerde yapılabilmektedir. Onlardan biri de kelimeyi tekrar etmektir. Mesela Araplar (ضَرَبْتُ ضَرَبْتُ) “vurdu da vurdu” cümlesindeki manayı ضَرَبْتُ ضَرَبْتُ şeklinde de ifade edebilmektedir. Bu cümlede tekit amaçlı getirilen ضَرَبْتُ kelimesi ضَرَبْتُ cümlesinin aynen tekrarı mesabesindedir. Bu kâideye ayetlerden örnek vermek gerekirse “*Sonra sana tuzak kurarlar.*” (Yûsuf 12/5) [فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا] ayeti zikredilebilir. Bu ayet اَكْ فَيَكِيدُوا اَكْ mesabesindedir. Aynı şekilde “*Yer o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığında...*” (ez-Zilzâl 99/1) [إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا] ayeti de اِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزِلَتِ mesabesindedir.

10) Arapçada dinleyenin hazfedilen şeyin yeri konusunda bir şüphesi olmadığında ve cümlelerin zahiri de manayı verme konusunda yeterli olduğunda hazif yapılabilir.³³⁴

Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki Araplar fesahat ve belâgat ehli oldukları için cümlelerin hepsini zikretmeyip bazısıyla yetinebilirlerdi. Dinleyen açısından bir karışıklığa ve kapalılığa mahal vermeyecek şekilde cümlede îcazı (kısalığı) tercih ederlerdi. Arap dili üzere nazil olan Kur’an’da da belâgatin bir gereği olan hazif bulunmaktadır. Mesela

³³² Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 678; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 5, s. 127.

³³³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 360.

³³⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 364.

“Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. Size verdiği-mizi kuvvetle tutun (**demoştik**).” (el-Bakara 2/63) [وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا [اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ] ayetinde böyle bir örnek bulunmaktadır. Burada ayetin zahiri “وَقُلْنَا لَكُمْ” ifadesi-nin zikredilmesine gerek bırakmamıştır ve bu ifade düşürülmüştür. Ayetin hazif yapılma-mış hali “وَقُلْنَا لَكُمْ خُذُوا مَا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ” şeklindedir. Taberî bu ayetin tefsiri esnasında kâide ile ilgili olarak “söylenilen sözden istenilen mana anlaşılır olduktan sonra sözün diğer kısmını sarf etmeye gerek yoktur” demektedir.³³⁵

Taberî el-Fâtiha suresinde de bu kâideyle ilgili açıklamalar yapmaktadır. O, الْحَمْدُ اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ -إِلَى قَوْلِهِ- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (el-Fâtiha 1/2-5) ayetleri bağlamında akla gele-bilecek şu soruları sormakta ve cevap aramaktadır: “Hamd alemlerin Rabbi Allah’a mah-sustur ayetiyle Allah kendisini övmekte sonra bize kendi zatını nasıl övmemiz gerektiğini mi öğretmektedir? Eğer böyle ise ayetin devamındaki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Nitekim Allah Teala ibadet eden değil ibadet edilendir. Veyahut bu sözler Cebrâîl veya Hz. Peygamber tarafından mı sarf edilmiştir?” Taberî ikinci ihtimali yani bu sözlerin Cebrâîl veya Hz. Peygambere ait olma ihtimalini nefyetmekte ve bu ayetlerin tamamının Allah kelamı olduğunu söylemektedir. Allah Teala’nın burada kendisini layık olduğu şekliyle methettiğini böylelikle bunu kullarına öğrettiğini ifade etmektedir. Taberî ayetlerin başında (قُولُوا) “söyleyin” emrinin takdiren bulunduğu yani burada aslında قُولُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ قُولُوا إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ denildiğini söylemektedir. O, bu görüşünü temellendirirken “söylenen söz zahiri anlam için yeterliyse ve dinleyen de hafzedilen şe-yin mekanını bilme konusunda şüpheye düşmeyecekse sözün bir kısmı hafzedilebilir. Bu, Arap’ın sözdeki uygulama ve adetlerindedir” demektedir.³³⁶

11) Arap dilinde ve Kur’an’da genelde zikredilmemiş (mahzûf) cevabın şartın-dan önce zikredilmemiş cevaba delalet eden bir şey bulunur.³³⁷

“Eğer dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturul-duğu bir Kur’an olsaydı (**yine Rahman’ı inkâr ederdiniz**).” (er-Ra’d 13/31) [وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا] ayeti bu kâide için bir misaldir. Görüldüğü

³³⁵ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 2, s. 160.

³³⁶ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 1, s. 139-140.

³³⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 368.

üzere ayetteki şart cümlesinin cevabı bulunmamaktadır. *Edvâu'l-Beyan* sahibi bu ayetteki şart cümlesine cevap olarak (لَكَفَرْتُمْ بِالرَّحْمَنِ) “yine Rahman’ı inkâr ederdiniz” cümlesini takdir etmektedir. Bir önceki ayette geçen “*Onlar ise Rahmanı inkâr ediyorlar.*” (er-Rad‘ 13/30) [وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ] ifadesini de bu takdire delil olarak göstermektedir.³³⁸

12) “بلى” ve “نعم” tasdik ifadeleri kendileriyle alakalı olan bir cümleden sonra gelirse ve bu tasdik ifadelerinden önce o cümleye cevap olabilecek bir ifade bulunursa orada lafzı cevap cümlesine benzeyen takdiri bir soru vardır demektir.³³⁹

Burada “بلى” ve “نعم” ile başlayan cevap cümlelerinin daima kendilerinden önceki cümlelerin cevabı olmadığı anlatılmak istenmektedir. Nitekim “بلى” ve “نعم” ile başlayan cevap cümleleri kâidede belirtilen şartlar doğrultusunda mukadder bir sorunun cevabı da olabilir. Mesela “*Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler*” (el-Bakara 2/81) [بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ] [حَظِيئُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ] ayeti bir önceki ayetteki sorunun cevabı değildir. Zira “*Sayıllı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak*” dediler. De ki: “*(Bu hususta) Allah’tan söz mü aldınız?* sorusuna aynı ayetin devamındaki “*yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz*” (El-Bakara 2/80) ifadeleri cevap vermektedir. Yani “Allah’tan bir söz mü aldınız?” sorusu “siz bir söz almadınız bu konuda yalan söylüyorsunuz” denilerek cevaplanmaktadır. Dolayısıyla “بلى” ile başlayan cevap cümlesi başka bir sorunun cevabıdır ki o soru mukadderdir. Bu cümle “bir kötülük işleyip de kötülüğü kendisini kuşatan kimseler cehennemlik değil midir?” sorusunun cevabıdır.

13) Bir şeyin ispatı (olumlanması) veya nefyi (olumsuzlanması) başka bir şeyin ispatına veya nefyine delalet ediyorsa bu durumda delalet eden şeyin zikriyle yetinilir. Her ikisi de zikredilecekse biri diğerine delalet eden daha sonra zikredilir.³⁴⁰

³³⁸ Eş-Şinkîti, *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, c. 2, s. 240.

³³⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 370.

³⁴⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 371.

Kâideyle anlatılmak istenen şudur. Mesela bir şeyin iki özelliği olsa bu özelliklerden biri diğerini direkt çağrıştırıyor olsa diğerini çağrıştıran özelliğin zikredilmesiyle yetinilir. Zira zikredilen özellik zaten diğerini çağrıştırmaktadır. İki özellik de zikredilmek isteniyorsa önce biri diğerini çağrıştırmayan zikredilir. Çünkü biri diğerini çağrıştıran özellik önce zikredilip diğeri sonra zikredilirse ikincisi tekrar ifade edilmiş gibi olur ki bu da dinleyici açısından sıkıcıdır. “*Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın.*” (Âli İmrân 3/133) ayeti bu konuda bir örnektir. Zira genişliği olan her şeyin uzunluğu da olduğu için ayette “gökler ve yer kadar geniş olan” ifadesiyle yetinilmiştir, uzunluk ayrıca zikredilmemiştir. Eğer uzunluğa da değinilecek olsa idi tekrara düşmemek adına uzunluğun daha önce zikredilmesi gerekirdi.

14) Vaîd (korkutma) içerikli cümlelerde şartın cevabının hazfedilmesi durumun azametine ve şiddetine delalet eder.³⁴¹

Tehdit ve korkutma içerikli cümlelerde durumun şiddeti ve ürkütücülüğü lafızla ifade edilemeyeceği veya durumun vahameti betimlemeyle idrak edilemeyeceği için cevabı zikretmemek daha güzeldir. Mesela “*O günahkârları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde bir görsen!*” (es-Secde 32/12), “*Korkuya ve telâşa kapıldıklarında onları bir görsen!*” (es-Sebe’ 34/51), “*Rablerinin huzuruna getirilirken sen onları bir görsen!*” (el-En‘âm 6/30) ayetlerindeki şart cümlelerinin cevapları durumun şiddetini göstermek, dinleyeni daha çok korkutmak, onda etki bırakmak gibi sebeplerle hazfedilmiştir (söylenmemiştir).

15) Bazen söz iki şeyin zikredilmesini gerektirir fakat asıl kastedilen onlardan biri olduğu için yalnızca o zikredilir.³⁴²

³⁴¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 372.

³⁴² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 373.

Firavunun Kur'an'da geçen "*Sizin rabbiniz de kimmiş ey Musa?*" (Tâhâ 20/49) [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى] sözü bu kabildendir. Firavun burada "Ey Musa ve Ey Harun!" demeyip sadece Hz. Musa'ya hitap etmiştir. Çünkü maksut olan, risâletin yükünü taşıyan odur.

16) Bazen sözün makamı aralarında telâzum ilişkisi ve irtibat bulunan iki şeyi zikretmeyi gerektirir fakat biri ile yetinilip diğeri zikredilmeyebilir.³⁴³

Bu kâide yukarıdaki ile benzer görünse de farklıdır. Çünkü yukarıdaki kâide sözü daha önemli olan şeye veya kişiye hasretmekle ilgili idi. Burada ise birbirini gerektiren iki şeyden birini zikretmeyle yetinme söz konusudur. Nitekim onlardan biri zaten diğeri çağrıştırmaktadır. Mesela "*Her türlü iyilik senin elindedir.*" (Âli İmrân 3/26) ayetinde sadece hayır zikredilmiştir. Her ne kadar zikredilmese de şerrin de Allah'ın elinde olduğu bilinmektedir. Zira tüm her şeyin yönetimi ve otoritesi onun elindedir. Burada kulların yönelimleri ve istekleri daha çok hayra yönelik olduğu için veya Allah'a şerri nispet etmek edep açısından hoş olmadığı için "hayır ve şer senin elindedir" denilmemiştir. Ayrıca hayrın zikredilmesi zaten direkt olarak şerri de çağrıştırmaktadır. "*Size sıcağa karşı kendinizi koruyacak elbiseler yapma imkânı bahsetti.*" (en-Nahl 16/81) ayeti bu konuda diğer bir örnektir. Bu ayette insanı sıcaktan koruyan elbise nimetine değil insanı doğal etkilerden koruyan kıyafet nimetine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla "sıcaktan koruyan elbise" ifadesinden çağrışım yoluyla soğuktan koruyan elbise de anlaşılmaktadır.

17) Mahzûf kelime veya ifadelerin yerine bir şey takdir edilirken en fasih ve maksada en uygun olan takdir edilir.³⁴⁴

Araplar anlatmak istedikleri şeyi dile döktüklerinde en güzel ve en uygun olan lafızları tercih ederler. Dile dökmedikleri ve takdir edilecek olan şeylerde de en güzelini ve uygununu arzu ederler. Allah'ın keliması Arap dilinin şaheseri olması hasebiyle onda da aynı durum söz konusudur. Mesela "*Allah; Kabe'yi, o saygıdeğer evi, (insanların din ve dünyaları için) ayakta kalma (ve canlanma) sebebi kıldı.*" (el-Mâide 5/97) [جَعَلَ اللَّهُ جَعَلَ اللَّهُ نَصَبَ الْكَعْبَةِ] ayetindeki جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ ifadesi için bazıları جَعَلَ اللَّهُ نَصَبَ الْكَعْبَةِ

³⁴³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 374.

³⁴⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 375.

“Allah Kabe’nin inşa edilmesini...” takdirinde bulunmuştur. Bazıları ise جَعَلَ اللَّهُ حُرْمَةَ الْكَعْبَةِ “Allah Kabe’nin hürmetini...” takdirinde bulunmuştur. İkinci takdir fesahat açısından daha güzeldir. Çünkü ayetin devamındaki “الْهَدْيِ، الْقَلَادِ، الشَّهْرِ الْحَرَامِ” gibi kavramlar göz önünde bulundurulduğunda “hürmet” kelimesinin “inşa”dan daha uygun olduğu görülür.

18) Asla aykırı hareket edildiğinden dolayı takdir edilecek şey mümkün olduğunca kısa tutulur.³⁴⁵

Takdir bir nevi sözü söyleyenin ifadesine müdahale olduğu için “cümlede asıl olan takdirde bulunmamaktır” denilmiştir. Bununla birlikte ifadenin daha iyi ve net anlaşılması için takdir yapılmaktadır. Sözü söyleyenin ifadesine yapılan müdahalenin asgari düzeyde kalması için takdir edilecek ifadenin mümkün olduğunca kısa tutulması güzel olur. Mesela “*Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenlerin iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır. Henüz ay hali görmemiş olanların da...*” (et-Talâk 65/4) [وَالَّذِي يَتَّبِعُ مِنَ الْمَجِيزِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضُنْ] ayetindeki اَلَّتِي لَمْ يَحْضُنْ ifadesinden sonra bazıları “فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ” takdirinde bulunmuştur. Bunun yerine daha az müdahalede bulunmak adına aynı manayı veren “كَذَلِكَ” ifadesiyle yetinmek daha güzeldir. Yani اَلَّتِي لَمْ يَحْضُنْ كَذَلِكَ “henüz ay hali görmemiş olanların da öyledir” denebilir.

19) Bir şeyin önce zikredilmesi onun vuku bulma açısından önce olduğu veya hüküm açısından öncelikli olduğu anlamına gelmeyebilir.³⁴⁶

Bazı müfessirler Kur’an’da bulunan takdim ve tehirlerin sebebi için zorlama tevillere girişmektedirler. Fakat Arap dilinde ve Kur’an’da takdim ve tehirin daima belli ve düzenli kural/lar doğrultusunda gerçekleştiğini söylemek zordur. Bazen önce zikredilen vuku bulma açısından önce gerçekleşmektedir bazen ise gerçekleşmemektedir. Bazen daha kıymetli olan önce zikredilmektedir. Bazen takdim ve tehir için bir sebep bulmak çok zor olabilmektedir. Dolayısıyla Kur’an’daki her takdim ve tehirin bulunduğu yerde bir sebep bulmak için tekellüfe girilmemelidir. Mesela Bakara suresi 67. ayette “*Bir zaman Mûsâ kavmine, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" dedi.*” denilmektedir. Aynı

³⁴⁵ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 376.

³⁴⁶ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 379.

surenin 72. ayetinde ise “*Hani siz bir adam öldürmüşştünüz de bu hususta birbirinize düşmüşştünüz.*” denilmektedir. İsrailoğullarının bir adamın öldürülmesinden sonra birbirlerine düşmeleri Hz. Musa’nın “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demesinden önce vuku bulmuştur. Ama görüldüğü üzere ayetteki dizilimde meydana gelme sırasına riayet edilmemiştir. Tekrar ifade etmek gerekirse takdim ve tehirin bulunduğu her yerde bir sebep arayışına girmek doğru değildir.

20) Arapçada -genelde- önem verilen şeyler önce zikredilir.³⁴⁷

Fesahat ehli olan Araplar bir şey hakkında konuşup o şeye hüküm bina ettiklerinde ve buna yeni hükümler ilave ettiklerinde önemli ve evla olandan başlarlar. Bir şeyi önce zikretmek önemi sebebiyle veya büyüklüğü sebebiyle olabilir. Ayrıca en çok teşvik edilmek istenen şey de en önde zikredilmiş olabilir. Tanımda zikredilen “genelde” kaydı önemlidir zira yukarıda da ifade edildiği gibi her takdimde bir sebep bulunmayabilir. Mesela “*Namazı kılın, zekâtı verin.*” (el-Bakara 2/43) ayetinde daha önemli olduğu için namaz önce zikredilmiştir. “*Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin.*” (et-Teğâbûn 66/12) ayetinde ise daha azametli olan önce zikredilmiştir. Son örnek olarak “*Vasiyetten ve borçtan sonra...*” (en-Nisâ 4/12) ayetinde de her ne kadar borç öncelikli olsa da vasiyete teşvik etmek, bu konuda ihmalkâr davranılmamasını öğütlemek için vasiyet önce zikredilmiştir.

3. LAFİZ VE DELALET BAHİSLERİYLE İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ

İslam ilim geleneğinde Arap dilinin yapısı, kuralları, lafız ve mana arasındaki bağlantı gibi konularla yalnızca dil/edebiyat ve mantık alimleri ilgilenmemiştir. Bu konular tefsir ve usûl-ü fıkıh ilimlerinin de ilgi alanına girmektedir. Tefsir alimleri bu konularla sistemli ve metodik bir şekilde ilgilenmeyip tabiri caizse ayetin tefsiri esnasında yeri geldikçe değinmek suretiyle ilgilenmişlerdir. Fakat usûl-ü fıkıh için durum çok farklıdır. Usûl alimleri, dil/edebiyat ve mantık ilminin ortaya koyduğu birikimi “lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları” ana başlığı altında daha da genişleterek Kur’an ve Sünnet’in lafızlarını anlamada, yorumlamada, mana ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmişlerdir. Hatta Arap dili açısından lafız ve

³⁴⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 380.

delalet meselelerinin ilk defa usûl-ü fıkıh ilminde sistemli bir tasnif ve tahlile tabi tutulduğu söylenmiştir.³⁴⁸ Usûl-ü fıkıhın ortaya koyduğu bu sistemden yalnızca fıkıh ilmi istifade etmemektedir. Tefsir ilmi de bu metodolojiden ihtiyaç duydukça istifade etmektedir.

Bir tefsir araştırmacısı olan Hâlid b. Osman es-Sebt de kavâidü't-tefsire dair kalemeye aldığı kitabında bu konulara tefsir kâidesi formatında yer vermiştir. Burada onun serdettiği kâideler yeni bir tasnifle ele alınmıştır. Sebt usûl-ü fıkıha ilişkin konuları kitabında birbirinden bağımsız bir şekilde altı ana başlık açarak işlemiştir. Onun başlıkları ve incelediği kâideler usûl-ü fıkıh ilminde “lafız ve delalet bahisleri” olarak bilindiği için bu bölüme “Lafız ve Delalet Bahisleriyle İlgili Tefsir Kâideleri” ismi verilmiştir. Sebt’in başlıklarından beş tanesi lafız meselelerini ilgilendirmektedir.³⁴⁹ Bu yüzden bu başlıkların kâideleri “Lafız ve Delalet Bahisleriyle İlgili Tefsir Kâideleri” adlı bölümün altındaki “Lafızla Alakalı Kâideler” alt başlığına yerleştirilmiştir. Müellifin bir başlığı da delalet meselelerini ilgilendirmektedir.³⁵⁰ Bu başlığın kâideleri de bu bölümün ikinci alt başlığı olan “Delaletle Alakalı Kâideler” başlığı altına yerleştirilmiştir. Böylelikle bu bölümde toplamda 53 kâideye yer verilmiştir.

3.1. LAFIZLA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında usûl ilminde “Fukahâ Medotu” doğrultusunda yazılan literatürdeki ismiyle³⁵¹ “siyga ve lügat bakımından nazmın çeşitleri (âmm, hâss, müşterek, müevvel)”, “kendisiyle oluşan beyanın açıklığı bakımından nazmın çeşitleri (zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih)” konularıyla alakalı 43 kâide bulunmaktadır.

1) Aksine delil olmadıkça mutlak emir vücûp ifade eder.³⁵²

³⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “*Delâlet*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, c. 9, s. 120.

³⁴⁹ Osman es-Sebt’in kitabındaki ilgili başlıklar şu şekildedir: 14. başlık “Emir ve Nehiy”, 17. başlık, “Âmm ve Hâss”, 18. başlık “Mutlak ve Mukayyet”, 20. başlık “Muhkem ve Müteşâbih”, 21. başlık “Nass, Zâhir, Müevvel, Mücmel, Mübeyyen”.

³⁵⁰ İlgili başlık 19. başlık olup “Mantûk ve Mefhûm” ismini taşımaktadır.

³⁵¹ Osman Güman, “*Haneî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantuksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği*”, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, S. 33 c. 17, (2012/2), s. 108.

³⁵² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 479.

Cumhura göre aksine bir delil olmadıkça emir vücûba delalet eder. Aksine bir delil mevcut olduğunda ise delilin yönlendirdiği delalet asıldır. Bu delalet ibâha, nedbe, irşâd, tehdit, ta'cîz vb. şeyler olabilir. İbâhaya, nedbe ve diğerlerine hamledileceğine dair bir karine olmadığı için vücûp ifade eden emre “*Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin ve resule itaat edin ki rahmet olunasınız.*” (en-Nûr 24/56), Allah’a kulluk edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın (en-Nîsâ 4/36) ayetleri örnek olarak verilebilir. İbâhaya delaletine “*İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz.*” (el-Mâide 5/2); nedbe delaletine “*Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin.*” (en-Nûr 24/33); irşâda delaletine “*Alışveriş yaptığınızda şahit tutun.*” (el-Bakara 2/282); tehdide delaletine “*İstediğinizi yapın!*” (Fussilet 41/40); tacize delaletine ise “*Onun benzeri bir sure de siz getirin.*” (Yûnus 10/38) ayeti örnek olarak zikredilebilir.

2) Bir şeyi emretmek emredilenin zıddını nehyetmeyi gerektirir.³⁵³

Emredilen şeyin zıddının nehyedilmesinin gerekliliği lafız açısından değildir. Çünkü emir lafzı nehiy lafzından farklıdır. Ayrıca emrin ilişkili olduğu şey talep, nehyin ise terktir. Dolayısıyla emredilen şeyin zıddının nehyini gerektirmesi mana açısından değildir. Şöyle ki emri yerine getirmiş olmak zıddını terk etmekle mümkün olmaktadır. Mesela birine dur dediğinde bu sözün muhatabını hareketten nehyettiğin anlamına gelmektedir. Zira sükûnun hareket ile aynı anda bulunması imkansızdır. Ayetler bağlamında bunu düşünecek olursak Allah Teala’nın tevhidi, namazı, zekâtı, haccı, anne babaya iyiliği, akrabayı gözetmeyi, adaleti ve ihsanı emretmesi; şirkten, namazı, haccı, zekâtı ve orucu terk etmekten, anne babaya isyandan, akraba ilişkisini kesmekten, zulümden ve kötülükten nehyettiği anlamına gelmektedir diyebiliriz.

3) Aksine delil olmadıkça emir fevr ifade eder.³⁵⁴

³⁵³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 482.

³⁵⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 483.

Karine bulunmadığı için emrin fevre delaletine³⁵⁵ “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” (Âli İmrân 3/97) ayeti örnek olarak verilebilir. “Namazı hakkıyla kılın.” (en-Nûr 24/56) ayeti ise terâhîye örnektir. Zira Hz. Peygamber namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini açıklamıştır. Bu konuda vakti içerisinde kılınması şartıyla genişlik tanınmıştır.

4) Emir bir şarta veya sığata bağlandığında -şartın veya sıfatın tekrarı ile- emrin mucibinin tekrarı gerekir.³⁵⁶

“Eğer cünüp olursanız temizlenin.” (el-Mâide 5/6) ayetinde temizlenme yani gusül abdesti cünüp olmaya bağlanmıştır. Dolayısıyla kişinin cünüp olma durumu tekrar ettikçe abdest alması da tekrar etmelidir. “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.” (en-Nûr 24/2) ayetinde ise celde zinakâr olma vasfına bağlanmıştır. Binaenaleyh bu vasfı tekrarlandıkça yani kişi zina ettikçe her defasında yeniden celde cezasını hak etmektedir.

5) Yasaklamadan sonra gelen emrin hükmü yasaklamadan önceki hükmüne rücu eder.³⁵⁷

Nehiy bildiren bir ifadeden sonra gelen emir siygasının hükmü yasak gelmeden önceki hükmü ile aynıdır. Şayet hüküm ibâhâ bildiriyorduysa yine ibâhâ bildirir, vüçûp bildiriyorduysa yine vüçûp bildirir. Mesela normalde avlanmak mubah bir eylemdir fakat ihramlı iken avlanmak yasaklanmıştır. Bunun ardından “İhramdan çıkınca avlanın.” (el-Mâide 5/2) [وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا] denilerek ihramdan çıkan kimsenin avlanabileceği emir siygası ile ifade edilmiştir. Kâide doğrultusunda hareket edildiğinde bu emrin vüçûp veya başka bir şey değil ibâhâ bildirdiği görülür. Çünkü ihram sebebiyle yasaklama gelmeden

³⁵⁵ Emrin fevr mi yoksa terâhî mi bildirdiği meselesi mezhepler arasında tartışmalıdır. Tevakkuf edenleri dışarda tutarsak bu konuda mezhepler ikiye ayrılmıştır. Bazıları burada da zikredildiği gibi emrin fevr bildirdiğini savunmaktadır. Bazıları ise emrin terâhî bildirdiğini savunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Salim Ögüt, “Emir”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. 11, s. 121; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Ankara: Bilay Yayınları, 2020, s. 258.

³⁵⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 485.

³⁵⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 487.

önce avlanmanın hükmü mubahtı. Dolayısıyla bu emir “ihramdan çıkınca avlanabilirsiniz” şeklinde anlaşılmalıdır.³⁵⁸

6) Bir şeyin cevazına dair sorulan bir sorudan sonra gelen emir ibâhâ bildirir.³⁵⁹

İzin istemeden sonra gelen emrin hükmü yasaklamadan sonra gelen emrin hükmü ile aynıdır. Yani ikisi de vücûp bildirmez.³⁶⁰ Çünkü her ikisinde de emrin vücûptan döndürölüp cümleye uygun başka bir şeye (ibâhâ, nedb vs.) hamledilmesine dair kârîne bulunmaktadır. “*Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar. De ki: "İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır." Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin.*” (el-Mâide 5/4) ayeti kâideye örnek olarak zikredilebilir. Zira ayetin bir soruya cevap olarak söylendiği gayet açıktır. Kâide bağlamında düşünüldüğünde ayetteki “hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin” ifadesi vücûp değil ibâhâ bildirmektedir.

7) Bazen bir isme (manaya) bağlanmış olan emir o ismin en alt derecesine has-redilip o kadarının yerine getirilmesini gerektirir.³⁶¹

Şunu söylemek gerekir ki emredilen şeyin ne kadarının yerine getirilmesiyle emir yerine gelmiş olur meselesinin üç alt dalı bulunmaktadır. Birincisi tevhide, ihlası, tüm noksanlıkları Allah’tan nefyetmeyi, Allah’ı tazim etmeyi emreden ayetlerdir. Bu kısma dahil olan emirlerin yerine gelmiş olması için emir kul için mümkün olan en üst düzeye bağlanmıştır. Dolayısıyla birazının ifa edilmesiyle emir yerine gelmiş olmaz. İkinci miktar bildiren ifadelerdir ki bu gibi yerlerde söz en asgari düzeye hamledilir. Mesela birinin “benim ona denânîr (dinarlarca) borcum var” sözü -aksi yönde kârîne olmadıkça- çoğulun asgarisi olan üçe hamledilir ve kişinin üç dinar borcu olduğuna hükmedilir. Her ne kadar yüzler ve binler de denânîr kelimesine dahil olsa da burada kelimeye uygun olan ve karşılık gelen asgari rakam tercih edilir. Üçüncüsü ise tartışmalı olan kısımdır. Neye hamledileceği ilk iki kısımdaki gibi net değildir. Bu kısım için şu söylenebilir ki emrin/ifadenin suretinin çeşidine bağlı olarak hüküm de çeşitlenmektedir. Bu kısımdaki bazı

³⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 2, s. 207.

³⁵⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 488.

³⁶⁰ Emir siygasının ilkten vücûp bildirdiğini unutmamak gerekir.

³⁶¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 489.

emirlerde/ifadelerde asgari düzeye hamletmek doğru olurken bazılarında tamamına, en üst düzeyine hamletmek doğru olmaktadır. Mesela “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.” (el-Mâide 5/38) ayeti isme (manaya) karşılık gelen asgari düzeye hamle örnektir. Nitekim kişi hırsızlık nisabının en azını dahi çalsa yani bir dinarın dörtte biri belindeki bir şeyi bile çalsa kendisine had uygulanır.

8) Belirli ve fakat birbirinden farklı şeylerden birinin emredilmesi o şeylerin hükmün yerine gelmesi açısından birbirine eşit olduğu anlamına gelir.³⁶²

Bu kâide sunulan şıkların birbirine eşit veya birbirinden üstün olduğuna dair karine bulunmadığı durumda geçerlidir. Sunulan şıkların birbirine eşit veya birbirinden üstün olduğuna dair bir karine varsa karine doğrultusunda hareket edilmelidir. Kâidedeki “birbirinden farklı” ifadesi önemlidir. Zira az-çok veya küll-cüz arasında bir seçim hakkı sunulduğunda durum farklıdır. Mesela “Ey örtüsüne bürünen! Gecenin yarısı kadar (namaz kıl) veya yarısından biraz eksilt yahut onu artır, Kur'an'ı da tane tane oku!” (el-Müz-zemmil 73/1-4) ayetinde Hz. peygambere gece namazı (ibadeti) emredilmektedir. Bu ibadetin süresinin asgarisi tayin edildikten sonra ne kadar olacağı Hz. Peygamberin seçimine bırakılmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygambere gecenin yarısından az veya yarısından fazla ibadet etmesi söylenmektedir. Bu durumda gecenin yarısının azı takriben gecenin üçte birine tekabül etmektedir. Gecenin yarısının fazlası da takriben üçte ikisine tekabül etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin en az gecenin üçte biri kadar ibadet etmesi istenmektedir. Üçte biri, yarısı veya üçte ikisi kadar ibadet etmesi ise kendisinin tercihinine bırakılmaktadır. Neticede az-çok ilişkisi bağlamında bir tercih sunulduğu için bu şıkların tamamı hüküm açısından eşit olmamaktadır. En az üçte biri vacipken yarısı veya üçte ikisi müstehap olmaktadır.³⁶³ Birbirinden farklı şeyler arasında tercih hakkının sunulduğu ve bunlardan birinin yerine gelmesiyle emrin yerine gelmiş olacağı duruma ise bozulan yeminin kefareti bağlamında zikredilen “*Bunun kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Buna*

³⁶² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 491.

³⁶³ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 6, s. 984-986

imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.” (el-Mâide 5/89) ayeti misal olarak verilebilir. Bu seçeneklerden her biri eşit derecede emirdir ve birisinin yerine getirilmesi ile emir yerine gelmiş olur.

9) Bir topluluğa yönelik verilen emir topluluktaki herkes için vücûbiyet ifade eder. Fakat aksine bir delil olması bundan müstesnadır.³⁶⁴

Bir topluluğa yöneltilen emir ya hepsini kapsayacak şekilde bir lafızla gelir ya da gelmez. Eğer herkesi kapsayacak bir lafızla geldiyse ya bu lafzın bazı fertlerine hasredileceğine dair delil vardır ya da yoktur. Eğer bazı fertlerine hasredileceğine dair delil yoksa emir gruptaki herkesi kapsar ve hepsi için vücûp ifade eder. Eğer emrin bazı fertlere hasredileceğine dair delil varsa bu durumda o fertlerden bazısı ya belirlidir (muayyen) ya da değildir. Eğer belirli ise o, hususi âmmıdır. Mesela “*Dediler ki: "Aslında biz, suçlu bir kavme (ceza vermek için) gönderildik. **Yalnız Lût'un ailesine zarar gelmeyecek, onların hepsini kurtaracağız.**"*” (el-Hicr 15/58-59) ayetinde isim zikredilerek bir tayinde bulunulmuştur. Bu, hususi âmmıdır. Bir öncekinin tersi olarak emir fertlerden bazısına hasredildiği halde bu fertler belirli değilse diğer bir deyişle hitap herkesi kapsayacak bir lafızla değilse bu, farzı kifâyedir. Emrin herkesi kapsayacak şekilde bir lafızla verildiği ve fertlerden bazılarına hasredileceğine dair delilin bulunmadığı duruma ise “*Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin.*” (en-Nûr 24/56) ayeti örnektir. Bu ayet muhatapların her biri için vücûp bildirmektedir. Topluluktaki herkesi kapsamayacak şekilde bir lafızla verilen emre ise “*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun.*” (Âli İmrân 3/104) ayeti örnektir. Çünkü bazı müfessirlere göre iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek ümmet üzerine farz-ı kifâyedir.

10) Emirler ve nehiyeler sarîh ve gayri sarîh olmak üzere iki kısımdır. Sarîh hakkında iki bakış açısı vardır. Birincisi sarîh emir veya nehiyde maslahata dair illet gözlenemeyeceğini söyleyenler. İkincisi ise verilen emirlerden ve yapılan nehiyelerden tümevarım yöntemiyle veya bazı karinelerle şâriin kastının anlaşılabileceğini ve emirlerde maslahat, nehiyelerde ise mefsedet gözlenebileceğini söyleyenler. Gayri sarîh ise üç türdür: a) Hükümü pekiştirme amaçlı

³⁶⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 493.

haber formunda gelenler. Bunlar sarih hükmündedir. b) Emirlerde fiilin kendisini veya fiili işleyeni methetme formunda gelenler; nehiylerde fiilin kendisini veya fiili işleyeni zemmetme formunda gelenler. Bu, övülen şeyler açısından fiilin yapılmasının istenildiğine; zemmedilen şeyler açısından da fiilden uzak durulmasının istenildiğine delalet etmektedir. c) İstenilen fiil kendisine dayanan şey. Bunun hükmü şıklara göre farklılaşmaktadır.³⁶⁵

Sarih emir veya nehye örnek “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.*” (el-Cum’a 28/9) ayetidir. Ayet cuma vakti alışverişin bırakılması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Birinci bakış açısına göre bu ayette herhangi bir maksat veya illet aranmamalıdır. Bu bakış açısına sahip olanlar (mesela Zâhirîler) kendisine cuma farz olsun veya olmasın bu vakitte herkesin alışverişten alıkonması görüşündedir. Onlar bu ayette illet aramadıkları ve ayette sadece alışveriş yasaklandığı için diğer akitleri (nikah vb.) veya diğer meşguliyetleri bu ayetin hükmüne dahil etmemekte dolayısıyla kişilerin alışveriş harici işlerden alıkonmamasını söylemektedir. İkinci bakış açısına göre ise bu yasaklamadaki illet cuma namazının kılınmasının istenilmesidir. Binaenaleyh “alışverişi bırakın” emrine cumaya gitmekten alıkoyan her şey dahildir. Bu bakış açısındakilere göre kendisine cuma namazı farz olmayanlar için bu hüküm geçerli değildir. Onlar namaza gitmekle mükellef olmadıkları için alışveriş de dahil diğer işlerine devam edebilirler. Bu örneğin benzeri nehiy için de geçerlidir. Bu örneğe kıyas edilerek o da kolaylıkla anlaşılabilir.

Gayri sarih olup hükmü pekiştirmek için gelen emre/nehye örnek olarak şu ayetler verilebilir: “*Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.*” (el-Bakara 2/183), “*Allah kâfirlere, müminler aleyhinde asla yol vermeyecektir.*” (en-Nîsâ 4/141). Birinci ayette yalnızca bir haber verilmeyip orucun farz kılındığı ihbârî formda ifade edilmektedir. İkinci ayette de salt bir haber verilmemektedir. Eğer bu ayet bir haber olarak kabul edilirse vakıayla çelişen bir haber olur. Zira bazı Müslümanlar kafirlerin sultası altında yaşamaktadır. Dolayısıyla burada bir haber değil nehiy söz konusudur. Bu ayetle Müslümanlar kafirlerin sultası

³⁶⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 494.

altına girmekten nehyedilmektedir. Gayri sarihin ikinci şıkkına ise “*Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu cennetlere koyacaktır.*” (en-Nîsâ 4/13) “*Kim de Allah’a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.*” (en-Nîsâ 4/14) ayetleri misaldir. Gayri sarihin üçüncü şıkkına örnek vermeden önce onun alt başlıklarını (şıklarını) görmek gerekmektedir. Gayri sarihin üçüncü şıkkının birinci şıkkı mükellefin kudreti dahilinde olmayan şeylerdir. Mesela güneşin zevali ile öğlen namazının farz olması buna örnektir. Güneşin zevali kulun kudretinde değildir dolayısıyla güneşi zeval ettirmek ona vacip değildir. İkinci şıkkı mükellefin kudretinde olan fakat elde etmesi emredilmeyen şeylerdir. Mesela zekâtın farz olması için nisap miktarı malın olması buna örnektir. Fakat kul nisap miktarı malı kazanmak zorunda değildir. Dolayısıyla bu ona vacip değildir. Üçüncü şıkkı ise kulun kudreti dahilinde olan ve emredilen şeylerdir. Namaz için abdest şartı buna örnektir. Çünkü abdest almak kulun kudretindedir ve namaza meylettiğinde abdest alması farzdır.

11) Allah’ın kitabında emrettiği şeyler; ya emredilen şey kendisinde bulunmayanlara yöneliktir ki bu durumda emredilen şeye dahil olmaları istenmektedir ya da emredilen şey kendisinde bulunana yöneliktir ki bu durumda da o kimselerden kendilerinde bulunanı tashih etmeleri veya kemale erdirmeleri için çabalamaları istenmektedir. ³⁶⁶

Birinci kısma “*Ey Ehl-i kitap! indirdiğimiz kitaba iman edin.*” (en-Nîsâ 4/47) ayeti örnek olarak verilebilir. Kur’an’a inanmayan dolayısıyla Müslüman kategorisine dahil olmayan Ehl-i Kitap’tan Kur’an’a inanmaları yani Müslüman kategorisine girmeleri istenmektedir. İkinci kısma ise “*Ey iman edenler! İman edin.*” (en-Nîsâ 4/136) ayeti örnektir. Allah Teala bu ayetle Müslümanlara imanlarını tashih etmeyi, zâhirî ve bâtınî amellerle imanlarını kemale erdirmeyi, bu konuda ihlaslı olmayı ve imanı bozacak, eksiltecek şeylerden kaçınmayı emretmektedir. El-Fâtiha suresi 6. ayet de bunun için güzel bir örnektir. Zira “müminler nasıl olur da Allah’tan doğru yola iletilmeyi isterler zaten müminler doğru yolda değil midir?” gibi bir soru akla gelebilir. Bu kâide bize göstermektedir

³⁶⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 500.

ki mezkûr ayette müminler Allah'tan doğru yol üzere sebat etmeyi, tam bir şekilde istikamet üzere bulunmayı ve hidayetlerinin kuvvetlendirilmesini talep etmektedir. Yoksa dalalette oldukları için doğru yola eriştirilmeyi talep etmemektedir.

12) Aksine yönde bir karine olmadıkça nehiy; haram, fevr ve haramın devamlılığını bildirir.³⁶⁷

“*Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin.*” (el-En‘âm 6/151), “*Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma.*” (el-İsrâ 17/37), “*Kat kat faiz yemeyin.*” (Âli İmrân 3/130) ayetlerinde ve benzeri ayetlerde mezkûr fiillerin sürekli haram olduğu, bunların haram olduğunun bilgisi mükellefe ulaşır ulaşmaz bunlardan mesul olduğu bildirilmektedir.

13) Lâzımdan nehyetmek, melzûmdan nehyetmeye delalet ettiği için melzûmun kendisini nehyetmekten daha belîğdir.³⁶⁸

Lâzımı nehyetmek, melzûmdan nehyetmeyi de gerektirir ve böyle bir nehiyde mübalağa söz konusudur. Mesela yanına gelmesini istemediğin birine “sakın seni bir daha burada görmeyeyim” demek “bir daha yanıma gelme” demekten daha belîğ ve daha vurguludur. Ayetlerden örnek vermek gerekirse “*Zinaya yaklaşmayın.*” (el-İsrâ 17/32), “*Yetimin malına, onun yararına olmadıkça el sürmeyin.*” (el-İsrâ 17/34) ayetleri buna örnek olabilir. Allah Teala bu ayetlerde bizzat fiilleri işlemekten nehyetmemekte, fiillere yaklaşımdan nehyetmektedir. Böyle bir ifade “zina etmeyin”, “yetim malı yemeyin” denilmesinden daha belîğdir. Ayrıca “yaklaşma”, “el sürme” demek zaten fiilin kendisinden de nehyetmek demektir.

14) Şâri bir şeyden nehyettiğinde onun bir kısmını nehyetmiş; bir şeyi emrettiğinde ise onun tamamını emretmiş demektir.³⁶⁹

Şâri'in nehyettiği duruma “*Murdar hayvan, kan, domuz eti size haram kılındı.*” (el-Mâide 5/3) ayeti örnek olarak verilebilir. Ayette geçen mezkûr şeyler tüm cüz'leriyle ve mutlak olarak haram kılınmıştır. Ölü hayvanın kemiği, yağı, eti her şeyi haramdır.

³⁶⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 509.

³⁶⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 510.

³⁶⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 511.

Bundan yalnızca derisi istisnadır. Çünkü derisinin kullanılabileceğine dair nass vardır. Kan ve domuz için de aynı şey geçerlidir bunların da tüm parçaları ve boyutları haramdır. Şâri'in emrettiği duruma örnek ise *“İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.”* (el-Bakara 2/230) ayetidir. Şöyle ki kişiye boşadığı karısının yeniden helal olması için kadının başkasıyla evlilik akdi yapmış olması ayrıca cinsel ilişkiye girmiş olması gerekmektedir. Çünkü burada bir emir söz konusudur ve emir tüm mecmuunu kapsar. Buradaki emrin mecmuu ise akit ve cinsel ilişkidir.

15) İnşâ cümlesini haber formunda söylemek inşâ formunda söylemekten daha belîğdir.³⁷⁰

Bilindiği üzere doğrulama veya yalanlama ihtimali bulunmayan cümlelere inşâ cümlesi denir. Kasem, nidâ, temenni, istifhâm, emir ve nehiy cümleleri inşâ cümleleridir. Burada sadece haber formunda gelen emir ve nehiy cümlelerine örnek verilecektir. Haber formunda gelen emre örnek *“Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç âdet görünceye kadar beklerler.”* (el-Bakara 2/228) ayetidir. Burada vakıada olan bir şeyden falan haber verilmemektedir. Bu ayette “üç âdet görünceye kadar beklesinler” denilmektedir. Haber formunda gelen nehye örnek ise *“Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”* (el-Bakara 2/197) ayetidir. Bu ayette de hac sırasında “kadına yaklaşmayın, günaha sapmayın ve tartışıp çekişmeyin” denilmektedir.

16) Nehiy, yasaklanan şeyde bir fesat olduğunu gösterir.³⁷¹

Mesela *“Zinaya yaklaşmayın.”* (el-İsrâ 17/32), *“Faiz yemeyin.”* (Âli İmrân 3/130) gibi ayetler birer nehiydir. Zinanın veya faizin ne gibi zararlara yol açtığı/açacağı malumdur.

17) Arapçada lafızlar ya marifedir ya da nekre. Fertleri bulunan her marife isim umum ifade eder. İster fiil olsun ister isim olsun nefiyden, nehiyden, şarttan,

³⁷⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 513.

³⁷¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 515.

istifhamdan ve imtinândan (ihşan etme/bahşetme) sonra gelen her nekre lafız da umum ifade eder.³⁷²

Bu kâide lafzi umum siygalarının tamamını kapsamaktadır. Bu yüzden son derece geniş bir kâidedir. Görüldüğü üzere manadan ötürü umum ifade eden siygalar buraya dahil değildir. Onlarla ilgili kâideler aşağıda zikredilecektir. Kâidedeki “fertleri bulunan her marife isim umum ifade eder” sözü şahıs isimleri gibi fertleri olmayan marife isimleri dışarda bırakmaktadır. Bu ifade altına dahil olanlar ise şunlardır: İsmi mevsûller, izafetle veya harfî tarifile marife olan ve ahd bildirmeyen tüm çoğul isimler, marife veya nekre olsun çoğul kastedilerek kullanılan müfret cins isimler. Umum ifade eden ismi mevsûle “**Göklerde bulunanlar da yerde bulunanlar da Allah’ı tesbih etmektedir.**” (el-Haşr 59/1) [سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ] ayeti örnektir. Harfî tarifile marife olan çoğul isme “**Allah işini güzel yapanları sever.**” (Âli İmrân 3/134) [وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ]; müfret nekre cins isme “**Sonra sizi bebek olarak çıkarırız.**” (el-Hâcc 22/5) [ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طفلاً]; nefyin siyakında bulunan ve umum ifade eden isme “**O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz.**” (el-İnfîtâr 82/19) [يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا]; nehyin siyakında bulunan ve umum ifade eden isme “**Allah’a kulluk edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın.**” (en-Nisâ 4/136) [وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا]; şartın siyakında bulunan ve umum ifade eden isme “**İnsanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok esirgeyici olan rahmana adakta bulundum.**” (Meryem 19/26) [فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا]; istifhamın siyakında bulunan ve umum ifade eden isme “**Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren hiçbir yaratıcı var mı?**” (el-Fâtır 35/3) [هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ]; ihşan etme, bahşetme bildiren bir ifadenin siyakında bulunan ve umum ifade eden isme “**Size kendi türünüzden eşler yaratması da O’nun kanıtlarındandır.**” (er-Rûm 30/21) [وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا] ayeti misaldir.

Nefyin siyakında bulunan ve umum ifade eden fiile “**Büyücü ise nerede olsa felah bulmaz.**” (Tâhâ 20/69) [وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى] ayeti örnektir. Bu ayette sihirbazlar için felahın tüm çeşitleri nefyedilmiştir. Nehyin siyakında bulunan ve umum ifade eden fiile “**Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.**” (el-Bakara 2/195) [وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ] ayeti örnektir. İbn Âşûr “تَلْقُوا” fiili nehyiden sonra geldiği için kişinin kendi eliyle

³⁷² Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 2, s. 548.

kendisini tehlikeye atmasının her türlüşünün yasak olduğunu söylemiştir.³⁷³ Şartın siyakında bulunan ve umum ifade eden fiile “Eğer yüz çevirerseniz Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir.” (Muhammed 47/38) [وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ] ayeti örnektir. “تَوَلَّوْا” fiili şart edatından sonra geldiği için şeriata uygun amelden yüz çevirme, Hz. Peygambere destek olmaktan yüz çevirme, Allah yolunda cihattan yüz çevirme gibi pek çok “yüz çevirme” çeşidini içine almaktadır. İstifhamın siyakında bulunan ve umum ifade eden fiile ise “De ki: “Azap etmek istediğinde gece gündüz rahmana karşı sizi **kim koruyabilir?**” (el-Enbiyâ 21/42) [قُلْ مَنْ يَكْفُلُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ] ayeti örnektir. İstifhamdan sonra gelen fiille korumanın ve riayetin tüm çeşitleri kastedilmiştir.

18) Mutlak olarak ve kendisine müennes bitiştirilmeden müzekker siyayla zikredilen hükümlerin kapsamı içerisine erkeklerin de kadınların da dahil olması Şâri’in dildeki örfünde yer etmiştir.³⁷⁴

Müzekkere (eril) veya müennese (dişil) delaleti açısından çoğul lafızlar dört türdür. Birincisi sadece ikisinden (müzekker-müennes) birine has olan ve diğerini ancak bir delille içine alan lafızlardır. Mesela (الرَّجَال) “adamlar” ve (الرَّهْط) “grup/topluluk” kelimeleri -aksi bir delilin olması müstesna- sadece müzekkerler için, (النِّسَاء) “kadınlar” kelimeleri de -aksi bir delilin olması müstesna- sadece müennesler için kullanılır. İkincisi (الْإِنْس) “insan”, (البَشَر) “beşer”, (النَّاس) “halk” lafızları gibi vaz (konuluş) itibariyle her iki cinsi de içine alan, müzekkerlik veya müenneslik alameti olmayan lafızlardır. Üçüncüsü “ماء، من” gibi vaz (konuluş) itibariyle her ikisini de kapsayan, ancak bir delille ikisinden birine has kılınan lafızlardır. Dördüncüsü ise te’nîs (dişillik) alametinin varlığında müennes için, te’nîs alametinin yokluğunda müzekker için kullanılan lafızlardır. Müennes için (المُسْلِمَات) “Müslüman kadınlar”, Müzekker için (المُسْلِمُونَ) “Müslüman erkekler” gibi. “Ölenin kardeşleri varsa anasının payı altıda birdir.” (en-Nîsâ 4/11) [فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ] (el-Bakara 2/183) [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ]، “Ey iman edenler! Oruç size farz kılındı.” (el-Bakara 2/183) [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ]

³⁷³ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 2, s. 214.

³⁷⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 571.

عَلَيْكُمْ الصَّيِّمَاتِ]. Örnek olarak zikredilen bu iki ayette ise her ne kadar müzekker zamir kullanılmış olsa da Şâri'in dildeki örfünden dolayı buradaki hitap her iki cinsi de kapsamaktadır.

19) Hitabın yalnızca ona yapıldığına dair bir delil olmadıkça ümmet içerisinde birine yapılan hitap diğerlerine de yapılmış kabul edilir.³⁷⁵

Kâideyi bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse mesela “*Peygamber hanımlarından bir şey istediğinizde, onlar perde arkasında iken isteyin; bu sizin kalplerinizin de onların kalplerinin de temiz kalması için en uygundur.*” (el-Ahzâb 33/53) ayetinde Hz. Peygamberin hanımlarının hicaba bürünmesi gerektiği emredilmektedir. Bu ayet ilk bakışta sadece peygamber hanımlarına yönelik bir emir gibi görülebilir fakat öyle değildir. Çünkü ayette “bu sizin kalplerinizin de onların kalplerinin de temiz kalması için en uygundur” denilmektedir. Hiç kimse Hz. Peygamberin hanımları haricindeki kadınların ve onlara muhatap olan adamların kalplerinin temiz kalmasına gerek yoktur diyemez. Dolayısıyla bir illet sebebiyle (kalplerin temiz kalması) Hz. Peygamberin hanımlarına emredilen hicap diğer kadınlara da emredilmiş olmaktadır. Çünkü bu illet diğer kadınlar/adamlar için de geçerlidir.

20) Kur'an'daki umumi hitaplar Hz. Peygamberi de kapsamaktadır. Aynı şekilde -aksine bir delil olmadıkça- Hz. Peygambere yönelik hitaplar da ümmeti kapsamaktadır.³⁷⁶

Kâidenin birinci kısmında herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Zira Hz. Peygamber de bu ümmete dahildir ve teklife muhataptır. İkinci kısmında ise Hz. Peygamberin şahsına yöneltilen hitaplar ona mahsusmuş gibi anlaşılabilir. Fakat durum öyle değildir. Çünkü Hz. Peygamber ümmetin önderidir. Ümmetin temsil açısından en mükemmel olanına yöneltilen hitap ona tabi olanlara da yöneltilmiş demektir. Binaenaleyh bazıları hariç Hz. Peygamberin şahsında dile getirilen hükümler ona has değildir, ümmeti de kapsamaktadır. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki kâidedeki “umumi hitaplar” ifa-

³⁷⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 573.

³⁷⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 577.

desiyle lafız açısından değil, şeriat açısından “umumluk” kastedilmektedir. Hz. Peygamberi de kapsayan hitaba “*Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah’a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz.*” (Âli İmrân 3/200) ayeti örnek olarak zikredilebilir. Hz. Peygambere yöneltilen fakat ona has olduğuna dair delil bulunmayan dolayısıyla ümmeti de kapsayan duruma “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin.*” (et-Talâk 65/1) [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ [لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ] ayeti örnektir. Görüldüğü üzere ayetin baş tarafında muhatap Hz. Peygamberdir. Fakat sonrasında إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ “boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın” denilmektedir. Bu, hitabın ümmete yönelik olduğuna dair bir karinedir. Hz. Peygambere yöneltilen ve hükmün ona has olduğuna dair delil bulunan duruma ise “*Bir de kendisini peygambere hibe eden ve peygamberin kendisini almak istediği mümin bir kadını da -müminler için olmaksızın yalnızca sana has olmak üzere (senin için helal kıldık).*” (el-Ahzâb 33/50) ayeti örnektir. Zira ayette hükmün Hz. Peygambere has olduğu açıkça ifade edilmektedir.

21) Ayetin baş kısmı âmm son kısmı ise hâss olduğunda her biri varit olduğu şey üzere hamledilir, sonu ile başı tahsis edilmez.³⁷⁷

Kur’an’da bazı yerlerde ayetin baş tarafında hitap âmm iken devamında hususileşebilmektedir. Böyle yerlerde baş tarafın umumu üzere bırakılması tercih edilen görüştür. Mesela “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin...*” (et-Talâk 65/1) ayeti buna örnek olarak verilebilir. Ayetin bu kısmı âmmidir ve boşanacak tüm kadınları ilgilendirmektedir. Ayetin devamında “*Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarıverir.*” denilmektedir. Bununla ilahi bir lütufla eşler arasındaki soğukluğun ve darlığın giderilip eşlerin birbirine tekrar dönmesi ihtimali kastedilmektedir.³⁷⁸ Fakat bu ric’î talakla boşanmış bir kadın hakkında geçerlidir. Bâin talakla boşanan bir kadın hakkında geçerli değildir. Dolayısıyla ayetin son kısmı hususi bir şeyle alakalıdır ve buna bâin talak dahil

³⁷⁷ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 2, s. 581.

³⁷⁸ Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, c. 8, s. 61

değildir. Kâideye göre ayetin son kısmı baş kısmını tahsis etmemektedir. Son kısım kendi bağlamında değerlendirilmelidir.

22) Bazen sözün baş tarafı hâss, sonu ise âmm olarak gelebilmektedir. Sözün baş tarafının hâss olması sonunun âmm olmasına engel değildir.³⁷⁹

Mesela “*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin*” (el-Mâide 5/38) ayetinde hırsıza uygulanacak olan had cezası açıklanmaktadır. Bir sonraki ayette ise “*Kim bu haksız davranışından (zulmünden) sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bil-sin ki Allah onun tövbesini kabul eder.*” (el-Mâide 5/39) denilmektedir. Burada birinci ayette zalimlerden bir sınıf olan hırsızlardan devamında ise zulümden sonra tövbe edenin ve kendini düzeltenin tövbesinin kabul edileceğinden bahsedilmektedir. Kâide doğrultu-sunda hareket edildiğinde ikinci ayette geçen tövbenin kabulü durumunun sadece zalim-lerden bir sınıf olan hırsızları değil tüm zalimleri kapsadığı ortaya çıkacaktır. Binaenaleyh bu ayetlere bakıp ikinci ayetteki tövbenin kabulü meselesi sadece birinci ayetteki hırsız-larla alakalıdır denilemez.

23) Teb‘ız siygasıyla birlikte harfi tarifle, izafetle veya hasırla marife olan çoğul bir isim zikredildiğinde bu çoğul isim tüm çeşitlerine/türlerine hamledilir.³⁸⁰

Mesela “*Onları arındırmak ve temize çıkarmak için mallarından sadaka al.*” (et-Tevbe 9/103) [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا] ayetindeki (أَمْوَال) “mallar” kelimesi çoğul, muzâf ve marifeye muzâf olduğu için marife olan bir kelimedir. Kâide doğrultu-sunda hareket edildiğinde ayetten “onların mallarının her türlüşünden sadaka (zekât) al” manası çıkmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte sünnet, malların bazısından zekât alı-nacağını bazısından alınmayacağını tayin etmiştir. Sünnetin bu tayini olmasa idi ayetin zahirinden hareketle tüm malların eşit olduğu ve hepsi için zekâtın gerektiği söylenebi-lirdi.

24) Çoğula çoğulla mukabelede bulunulduğunda bu ya fertlerin fertlere tekâbu-liyetini ya da bir şeyin tamamının her bir fert için olmasını gerektirir. Bazen

³⁷⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 586.

³⁸⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 587.

de her iki ihtimale de açık olabilir. Bu durumda ikisinden birini tercih etti-recek bir delile ihtiyaç duyulur.³⁸¹

“Fertlerin fertlere tekabuliyetini gerektirir” ifadesiyle her bir fert diğer bir ferde karşılık gelir, bir fert tamamına karşılık gelmez denilmek istenmektedir. Mesela “grupta-kiler elbiselerini giydiler, bineklerine bindiler” sözü buna örnektir. Bu sözden her bir fer-din elbisesini giydiği ve her bir ferdin bineğine bindiği anlaşılır. Yoksa bir ferdin elbise-lerin tamamını giydiği veya bineklerin tamamına bindiği anlaşılmaz. “Bir şeyin tamamı-nın her bir fert için olmasını gerektirir” ifadesiyle her bir fert bir ferdin tamamıyla irtibat-landırılır denilmek istenmektedir. Mesela (افْعَلُوا الْخَيْرَاتِ) “iyilikler yapın sözü buna misal-dir. Burada her bir fertten -imkân dahilinde- hayır olan tüm fiilleri yapması istenmektedir. Birinci türe “*Parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına бүрүдүлөр.*” (Nûh 71/7) ayeti örnektir. Ayette her biri parmağını kulağına tıkadı, her biri görmemek için elbisesini başına бүрүдү denilmektedir. “*Analarınız size haram kılındı.*” (en-Nîsâ 4/23) ayeti de bu tür için güzel bir örnektir. Çünkü bu ayetle muhatapların her birine tüm anne-ler (annelerinin tamamı) haram kılınmamakta her birine kendi annesi haram kılınmakta-dır. “*Namazları aksatmadan kılın.*” (el-Bakara 2/238) ayeti ikinci türe örnektir. Bu ayet her bir mükellefe namazların tamamını farz kılmaktadır. Her iki ihtimale de açık olan duruma ise “*Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir...*” (et-Tevbe 9/60) ayeti misaldir. Bilindiği üzere zekât malları (hayvan, hububat, nakdi para vs.) çeşit çeşittir. Zekât verilecek gruplar da (fakirler, miskinler, yolda kalmışlar vs.) çeşit çeşittir. Ayetin birinci türe dahil olduğunu söyleyenler, zekât mallarının tamamının zekât verilecek grup-ların tamamına verilmesi gerektiği görüşündedirler. Ayetin ikinci türe dahil olduğunu söyleyenler ise, zekât mallarının her birinin zekât verilecek gruplara dağıtılması gerektiği görüşündedirler.

25) Müfret mukabilinde müfret getirilmesi manaca umum ifade eder.³⁸²

Mesela “*Oku şimdi kitabını (amel defterini).*” (el-İsrâ 17/14) [اِقْرَأْ كِتَابَكَ] ayeti bu hitaba muhatap olabilecek herkesi kapsamaktadır. “*Ey insan! Yüce rabbin hakkında seni*

³⁸¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 588.

³⁸² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 592.

yanılıp aldatan ne oldu?” (el-İnfîtâr 82/6) ayeti de aynı şekilde buna muhatap olan herkese yöneliktir.

26) Sebebin hususiliğine değil lafzın umumuna itibar edilir.³⁸³

Hususi sebepler üzerine gelen âmm nassların hükmü âmm olur. Hâss bir sebep üzerine nazil olan âmm bir nassın ise üç türlü hali vardır. Birincisi nassa umuma delalet ettiğine dair bir şey bitişir ve nassın hükmünün âmm olduğu kesinleşir. İkincisi nassa tahsise delalet ettiğine dair bir şey bitişir ve nassın hükmünün hâss olduğu kesinleşir. Üçüncüsü ise umuma veya hususa delalet ettiğine dair bir şey bitişmez. Bu durumda tercih edilen görüş “sebebin hususiliğine değil lafzın umumuna itibar edilir” görüşüdür. Bu kâide böyle bir bağlam için ifade edilmiştir. Nassa umuma delalet ettiğine dair bir şeyin bitişmesi durumuna “*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.*” (el-Mâide 5/38) ayeti misaldir. Sebebi nüzul bilgisine bakılırsa bu ayet hırsızlık yapan bir kadın hakkında nazil olmuştur.³⁸⁴ Fakat görüleceği üzere ayette (السَّارِقُ) “hırsızlık eden erkek” denilmektedir. Bu, ayetin umum ifade ettiğine dair bir karinedir. Diğer bir sebebi nüzul bilgisine bakılırsa bu ayet hırsızlık yapan bir adam hakkında nazil olmuştur. Bu durumda da ayetin umuma delalet ettiğine dair karine bulunmaktadır çünkü ayette (السَّارِقَةُ) “hırsızlık eden kadın” da denilmektedir. Nassa hususa delalet ettiğine dair bir şeyin bitişmesi durumuna “*Kendisini peygambere hibe eden ve peygamberin kendisini almak istediği mümin bir kadını da -müminler için olmaksızın yalnızca sana has olmak üzere- helal kıldık.*” (el-Ahzâb 33/50) ayeti misaldir. Buradaki hususiyet son derece açıktır. Umuma veya hususa delalet ettiğine dair bir şeyin bitişmediği durumun örnekleri ise çoktur. Zihâr ve liân ayetleri buna misal olarak verilebilir.

27) Fiilin amel ettiği ma‘mûlün düşürülmesi nisbî umum ifade eder.³⁸⁵

Arapçada fiiller ma‘mûlleriyle kayıtlanabilmektedir. Ma‘mûlü ile kayıtlanan fiiller mukayyettir. Fiil ma‘mûlü ile kayıtlanmayıp mutlak olarak da ifade edilebilir. Bu

³⁸³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 593.

³⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 6, s. 191.

³⁸⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 597.

durumda fiil umum ifade eder. Ayrıca “nisbî umum ifade eder” sözüyle kendisine münasip olan tüm manaları kapsar denilmek istenmektedir. Mesela “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de sayılı günlerde oruç farz kılındı ki sakınasınız.*” (el-Bakara 2/183) ayetinde (تَتَّقُونَ) “sakının” fiilinin ma’ mûlû zikredilmemiştir. Bu fiile nesne olarak “Allah”, “nâr” ve “meâsi” kelimeleri takdir edilip (تَتَّقُونَ اللَّهَ) “Allah’tan sakının”, (تَتَّقُونَ النَّارَ) “cehennemden sakının”, (تَتَّقُونَ الْمَعَاصِيَ) “günahlardan sakının” denebilir. Kâide doğrultusunda hareket edildiğinde ayetin bu üç manaya da hamledilmesi caizdir. Çünkü ayette neden sakınılacağı ifade edilmemiştir. Binaenaleyh bu gibi yerlerde münasip olan manalar ma’ mûl olarak takdir edilebilir ve ayet bu takdirlerin hepsine hamledilebilir.

28) Nass kendisini tahsis eden bir şey gelmedikçe umumu üzere bırakılır.³⁸⁶

Mesela bazıları “*En ‘âm” denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır.*” (el-Mâide 5/1) ayetindeki “بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ” ifadesine en‘âmın ceninlerini de dahil etmektedir. Ölü halde bile olsa annesinin karnından çıkarılan hayvanın kesilerek yenebileceğini söylemektedir. Bazıları ise buna karşı çıkmaktadır. Taberî birinci görüşü savunmakta ve en‘âmın tamamının; küçüğünün, büyüğünün ve cenin olanının hepsinin ayet kapsamına girdiğini söylemektedir. O, Arapların bunların tamamı için “بِهَيْمَةٍ وَبَهَائِمٍ” kelimesini kullandığını, Allah Teala’nın da burada herhangi bir tahsiste bulunmadığını ifade etmektedir.³⁸⁷

29) Görünürdeki sebep ayetin umumuna kat’iyyetle dahil olur.³⁸⁸

Umum bir lafzın kapsamı altına kendisi için bu lafzın kullanılması doğru olan bütün fertler dahil olur. Fakat umurun fertlerine delaleti birbirinden farklı olabilir. Mesela bazısına daha kuvvetli bir şekilde delalet ederken bazısına daha zayıf bir şekilde delalet edebilir. Bu açıdan âmmın fertleri üç başlık altında toplanabilir. Birincisi umurun kapsamına girmeye en çok layık olanlar diğer bir ifadeyle en kuvvetli olanlardır. Kâidede ifade edilen görünür sebep buna dahildir. Bu, umurun en kuvvetli ferdidir çünkü diğer fertler içtihatla tahsise açık iken görünür sebep içtihatla tahsise açık değildir. İkincisi

³⁸⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 599.

³⁸⁷ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 9, s. 457.

³⁸⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 602.

ayetler arasındaki yakınlık sebebiyle âmma dahil olma konusunda kuvvet kazanan fertlerdir. Şöyle ki birbirine yakın olan ve aralarında sebebi nüzul açısından yakınlık bulunmayan ayetlerden biri âmm olup diğeri onun bir cüz’ü veya çeşidi kabul edilebilir. Üçüncüsü ise bu ikisinin dışında kalanlardır. Birinci kısma “*Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla **nikahlanır.***” (en-Nûr 24/3) ayeti misaldir. Nikah kelimesi Kur’an’da evlilik akdi anlamında kullanıldığı gibi cinsel ilişki anlamında da kullanılmaktadır. Bu ayetle hangisinin kastedildiğine dair iki görüş de savunulmaktadır. Fakat ayetin sebebi nüzulü incelendiğinde ayetin cinsel ilişki sebebiyle değil akit sebebiyle nazil olduğu görülür. Binaenaleyh görünürdeki sebep akit manası olduğu için bu mana diğer fertler içerisindeki en kuvvetli manadır. Bundan dolayı bu manayı iptal edecek yorumların tamamı batıldır.

İkinci kısma “*Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla iman ediyorlar, sonra da kâfirler için "Bunlar Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar.*” (en-Nisâ 4/51) ayeti misaldir. Bu ayet Ka’b b. Eşref hakkında nazil olmuştur. O, Mekke’ye gidip kendisine Hz. Peygamber ve dini hakkında sorular sorulduğunda Mekke müşriklerinin Muhammed’den (s.a.v.) daha fazla hidayet üzere olduğunu söylemiştir. Bu yaptığıyla o, açığa vurması gereken gerçeği gizlediği için emanete hıyanet etmiştir. Bu ayetlerin devamında 58. ayette ise “*Allah size, **emanetleri** mutlaka ehline vermeyi emrediyor.*” denilmektedir. Bu ayetin sebebi nüzulü ise Hz. Peygamberin Kabe’nin anahtarını Osman b. Talha’dan alıp amcası Abbas’a vermek istemesidir. Bu ayetteki (الأمانات) “emanetler” kelimesi doğruluk, adalet, hakları ehline verme vb. gibi birçok emaneti kapsamaktadır. Bu durumda görünürdeki sebep Kabe’nin anahtarı meselesi olduğu için bu, ayetin umumu kapsamına kat’iyyetle dahil olmaktadır. Üstteki ayette bahsedilen Ka’b b. Eşref’in emanete hıyaneti ise bu ayetteki umumun kapsamına diğer fertlere göre daha öncelikli dahil olmaktadır. Çünkü bu ayetle o ayet arasında yakınlık/komşuluk vardır. Üçüncü kısmın örneği ise sayılamayacak kadar çoktur. Bir örnek vermek gerekirse “*Muhakkak ki Allah **adaleti** emreder.*” (en-Nahl 16/90) ayeti zikredilebilir. Bu ayetin umumuna adaletin tüm çeşitleri dahil olmaktadır. Mesela eşe, evlatlara, halka hatta düşmanlara karşı adalet bu kabildendir. Adaletin bu çeşitleri ve zikredilmeyen diğerleri bu lafzın altına eşit bir şekilde dahil olmaktadır.

30) Şahıslar hakkındaki umumi ifadeler hallerin, zamanın, bölgenin ve lafzın kapsamına giren tüm fertlerin de umumunu gerektirir.³⁸⁹

“*Muhakkak ki Allah adaleti emreder.*” (en-Nahl 16/90) ayeti üzerinden kâide açıklanabilir. Burada umumi bir şekilde, her halde ve şartta adaletli olmak emredilmektedir. Yani kişi ister sevinç anında olsun ister gazap anında ister sevgi halinde olsun ister nefret halinde ister güven halinde olsun ister korku halinde tüm bu durumlarda adil olmakla mükelleftir. Bu ayet kişi hangi çağda, hangi yılda ve hangi mekânda olursa olsun adaletli olmayı emretmektedir. Yine mesela sadece eşlere karşı adil olmayı emretmemektedir. Eşlere, evlatlara, halka, işçilere ve lafzın kapsamına giren tüm fertlere karşı adil olmayı emretmektedir. Aynı durum “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.*” (en-Nûr 24/2) ayeti için de geçerlidir. Fakir fakirliğinden veya zengin zenginliğinden ötürü bu cezadan kurtulamaz. Zina ederek zina vasfını kazanmış olan herkes bu hitabın kapsamına dahildir. Bu ayet her hal ve durumda geçerlidir. Zinaya sevk eden şartların kuvvetli veya zayıf olması bu hükmü değiştirmez.

31) Birbirine atfedilen cümlelerden veya kelimelerden sonra gelen şart, istisna, sıfat, gaye ve ذَٰلِكَ ile yapılan işaret -aksine delil olmadıkça- kendinden öncekilerin tamamına döner.³⁹⁰

Şarta örnek olarak “*Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*” (el-Mâide 5/89) ayeti verilebilir. Ayetteki فَمَنْ لَمْ يَجِدْ “buna imkânı olmayan” ifadesi kendinden önceki üç duruma da dönmektedir. Yani on fakiri doyuramayan veya giydiremeyen, köle azat edemeyen üç gün oruç tutsun demektir. İstisnaya örnek olarak “*Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası... Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna.*” (el-Mâide 5/33-34) ayeti verilebilir. Ayetteki إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُوا عَلَيْهِمْ “ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna” ifadesi kendinden öncekilerin tamamına dönmektedir. Çünkü tövbe eden kimse ayetteki cezaların tamamından

³⁸⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 606.

³⁹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 611.

kurtulmaktadır. Gayeye misal olarak “*Ehl-i Kitap’tan Allah’a inanmayanlarla... Kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*” (et-Tevbe 9/29) ayeti zikredilebilir. Buradaki حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ “cizye verinceye kadar” ifadesi kendinden önce zikredilenlerin tamamına dönmektedir. Yani Allah’a ve ahirete inanmayanlarla, Allah ve elçisinin yasakladığını haram saymayanlarla, hak dine uymayanlarla -bunların istisna olmaksızın hepsiyle- cizye verinceye kadar savaşın demektir. Sıfata örnek “*Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık... Onların gireceği yer adn cennetleridir.*” (el-Fâtır 35/33-34) ayetidir. Buradaki جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا “Onların gireceği yer adn cennetleridir” ifadesi kendinden önce zikredilen üç kısma da dönmektedir. Yani İslam ümmeti içerisinde kendine kötülük edenler de orta yolu tutanlar da iyilikte yarışanlar da adn cennetlerine girecektir demektir. ذَلِكَ ile ismi işarete ise “*Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah’ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak.*” (el-Furkân 25/68) ayeti misaldir. Buradaki وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ “bunları işleyen kimse” ifadesi kendinden öncekilerin hepsi için geçerlidir. Yani Allah’tan başka tanrıya tapan da insan canına kıyan da zina eden de hepsi cezasını görecektir demektir.

32) Mutlak lafız kendisini kayıtlayan bir şey gelmedikçe mutlaklığı üzere bırakılır.³⁹¹

“*Kim de hasta veya yolcu olursa başka günlerden sayısınca tutar.*” (el-Bakara 2/185) ayeti kâideye örnek olarak verilebilir. Burada مِنْ أَيَّامٍ “başka günlerden” ifadesiyle mutlak bir şekilde kaza orucunun diğer günlerde tutulacağı ifade edilmektedir. Yani ayet bu haliyle kaza oruçlarının peş peşe tutulacağına veya peş peşe tutulmayıp ayrı günlerde tutulacağına işaret etmemektedir. Binaenaleyh ayette bu hüküm bağlamında bir kayıt getirilmediği için kaza oruçları peş peşe tutulmalıdır veya ayrı ayrı günlerde tutulmalıdır denemez. Kişi bu konuda seçme hakkına sahiptir. Kaza oruçlarını peş peşe veya ayrı günlerde veyahut bir kısmını peş peşe bir kısmını da ayrı günlerde tutabilir.

33) Mutlak isimler müsemmalarının en kamili üzere hamledilir.³⁹²

³⁹¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 621.

³⁹² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 622.

Kâideye örnek olarak “*De ki: "Bana, dokunulmaz kıldığı bu şehirin rabbine, yalnız O'na kulluk etmem emredildi."* (en-Neml 27/91) ayeti zikredilebilir. Buradaki “belde” kelimesi ancak Mekke’ye hamledilebilir. Çünkü Mekke hayır ve kemalin zirvesi olduğu için beldelerin en kamilidir.

34) Mutlak bir lafza iki farklı kayıt getirilmiş ise ve kayıtlardan birini tercih imkânı varsa bu mutlak tercihe şayan (ercah) olana hamledilir.³⁹³

Mutlak bir lafzın iki farklı kayda maruz kaldığı durumda iki kayıttan biri mutlağa daha yakınsa mutlak ona hamledilir. İkisinden biri mutlağa daha yakın değilse mutlak hiç birisine hamledilmez. Kayıtlardan birinin mutlağa daha yakın olduğu duruma örnek olarak şu ayetler verilebilir. “*Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*” (el-Mâide 5/89) ayetinde yemin kefareti olarak oruç kayıtsız bir şekilde mutlak olarak zikredilmiştir. Başka ayetlerde ise oruç belirli bir kayıtla zikredilmiştir. Mesela “*Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar.*” (el-Mücâdele 58/4) ayetinde oruç zihâr kefareti olarak peş peşe kaydıyla zikredilmiştir. Temettü orucundan bahseden ayette de oruç “*İmkân bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır.*” (el-Bakara 2/196) denilerek farklı günlerde tutulma kaydıyla zikredilmiştir. Şâfiîler zikredilen kâide doğrultusunda hareket ederek mutlak olarak zikredilen yemin kefareti orucunu zihâr kefaretindeki kayda hamletmişler ve yemin kefareti orucunun da peş peşe tutulması gerektiğini söylemişlerdir. Onlar yeminin zihâra temettüden daha yakın olduğunu çünkü yemin ve zihâr kefareti olarak emredilen orucun “kefareti” için olduğunu temettü orucunun ise kefareti için olmadığını o yüzden yemin kefareti orucunu zihâr kefareti orucuna hamlettiklerini söylemişlerdir.

İki kayıttan birinin mutlağa daha yakın olmadığı duruma ise şu ayetler örnek olarak verilebilir. Allah Teala ramazan orucunun kazası bağlamında “*Kim de hasta veya yolcu olursa başka günlerden tutamadığı sayısınca tutar.*” (el-Bakara 2/185) demektedir. Görüldüğü üzere ramazan orucunun kazası herhangi bir kayıt olmadan mutlak bir şekilde zikredilmiştir. Bu ayet zihâr ayetinde zikredilen kefareti orucuna veya temettü orucuna hamledilemez. Yani ramazan orucunun kazası da zihâr gibi peş peşe tutulur veya temettü

³⁹³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 623.

orucu gibi ayrı günlerde tutulur denilemez. Çünkü kaza orucu bu iki durumdan hiçbirine benzememektedir ve ikisinden birine de daha yakın değildir. Dolayısıyla kaza orucundan bahseden ayet hiçbir ayete hamledilmemeli, mutlaklığı üzere bırakılmalıdır.

35) Mutlaklık aksine bir delil olmadıkça eşitlik gerektirir.³⁹⁴

Kâide ile anlatılmak istenen şey bir örnek üzerinden açıklanabilir. Mesela Allah Teala zihâr kefareti bağlamında bir ayette “...*Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.*” (el-Mücâdele 58/4) demektedir. Görüldüğü üzere ayette doyurulacak fakirlerle alakalı herhangi bir kayıt zikredilmemektedir. Bu durum doyurulacak fakirlerin erkek veya kadın, çocuk veya büyük olmasının fark etmediğini (bunların birbirine eşit olduğunu) göstermektedir. Aynı şey yemin kefareti bildirilen ayet için de geçerlidir. Allah Teala mutlak bir şekilde “...*Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*” (el-Mâide 5/89) demektedir. Bu durum tutulacak orucun ayın başında, ortasında veya sonunda tutulması arasında bir fark olmadığını (bunların eşit olduğunu) göstermektedir.

36) Bir açıdan Kur'an'ı Kerim'in tamamı muhkemdir, bir açıdan tamamı müteşâbihtir, bir diğer açıdan ise bazısı muhkem bazısı müteşâbihtir.³⁹⁵

Kur'an'ı Kerim vermiş olduğu haberlerin doğru, hükümlerinin adil, lafızlarının ve manalarının hikmetli ve kudretli olması açısından muhkemdir. Manalarının güzellikte, doğrulukta, hidayette ve faydada birbirine benzemesi açısından müteşâbihtir. Lafızlarının manaya delaleti konusunda açık veya kapalı olması açısından ise hem muhkem hem de müteşâbihtir. Yani lafzın manaya delaleti açısından bazı ayetleri muhkem bazı ayetleri de müteşâbihtir.

37) Muhkemle amel etmek, müteşabihe ise iman etmek vaciptir.³⁹⁶

Allah Teala'nın sözünün manası açık ve anlaşılır (muhkem) ise ve bu söz talep (emir veya nehiy) kabilinden ise bu sözün gereğinin yapılması gerekir. Bu talep namaz

³⁹⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 625.

³⁹⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 661.

³⁹⁶ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 662.

kılma emrinde olduğu gibi bir şeyin yapılmasına yönelik de olabilir, faiz yememe emrinde olduğu gibi bir şeyin yapılmamasına yönelik de olabilir. Müteşâbih ayetlerde ise takınılacak tavır müteşâbihin çeşidine bağlıdır. Müteşâbih, hakiki ve izafî olmak üzere iki kısımdır. Hakiki müteşâbih, manası bilinse de mahiyeti bilinmeyen ayetlerdir. Bu ayetlerin bilgisi ancak Allah’a aittir. Bu tür ayetlere olduğu gibi iman etmek, işin hakikatini Allah’a havale etmek ve ayetlerin teviline girişmemek gerekir. Allah Teala’nın zatı hakkında verdiği haberler, ahirete, meleklerle ve melekûta dair verilen haberler bu kabildendir. İzafî müteşâbih ise ilimde rûsûh sahibi kimselerin bilebileceği müteşâbihlerdir. Bu ayetlerin muhkem ayetlere arz edilerek tevil edilmesi gerekir. Neticede kişinin bu tür ayetlere de ehil kimseler tarafından açıklanan haliyle iman etmesi gerekir. Kendisinde icmâl, işkâl bulunan veya tearuz (çelişki) olduğu vehmedilen ayetler bu kabildendir.

38) Kur’an naslarının tamamının zahiri manaları muhataplar tarafından anlaşılmıştır.³⁹⁷

Kur’an’ı Kerim Arapların kelimeleri ve ifade kalıpları ile Hz. Peygamber aracılığı ile indirilmiştir. Kur’an’ın indirilme hedefi kulları hidayete erdirmektir. Dolayısıyla peygamberin dili üzere ve hidayet olarak indirilmiş bir kitapta anlaşılmayan ifadelerin bulunması düşünülemez. Bir diğer ifade ile Kur’an’ın tamamı zahiren anlaşılmıştır. Sahabenin on ayeti iyice belleyip amel etmedikten sonra diğer on ayete geçmemesi, sahabenin bazılarının “hiçbir ayet yoktur ki ben o ayet nerede, ne zaman ve kim için indiğini bilmemiş olayım” demesi, Allah’ın istisnada bulunmaksızın ayetleri üzerine düşünmemizi emretmesi Kur’an’da anlaşılmayan ayetlerin olmadığını göstermektedir. Bu hükme hakiki müteşâbihler de dahildir. Her ne kadar hakikati ve mahiyeti tam olarak bilinemese de hakiki müteşâbihler bile zahiren anlaşılmıştır. Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla, ahiret ahvaliyle, melekût alemiyle alakalı ayetler Arap dilini bilen ehil kimseler tarafından zahiren anlaşılmıştır. Bunun aksi düşünülemez. Zira Kur’an gizemli veya anlamsız bir kitap değildir.

39) Kur’an lafızları -içerdikleri manaya delalet açısından- ya tek bir manaya ihtimali olan nasslardır ya sahip olduğu zahiri manalar haricinde bir manaya

³⁹⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 664.

ihtimali olan fakat Kur'an'da tek bir manada kullanıldığı için müsemmaları haricinde başka bir manaya delaleti olmayan nasslar kategorisinde kabul edilen nasslardır ya da beyana ihtiyaç duyan mücmel nasslardır.³⁹⁸

Kâidenin de gösterdiği gibi Kur'an lafızları manaya delalet açısından üç kısımdır. Birinci kısım tek bir manaya ihtimali olan nasslardır. İkinci kısım zahir nasslardır. Üçüncü kısım ise mücmel nasslardır. Tek bir manaya ihtimali olan nasslara “Allah ki O’ndan başka tanrı yoktur.” (el-Bakara 2/255), “O, Allah’ın elçisi Muhammed’dir.” (el-Feth 48/29) ayetleri misaldir. Bu nasslar son derece açıktır ve başka mana ihtimallerine kapalıdır. Zahir nasslara “Zekâtı verin.” (el-Bakara 2/43), ayeti örnek olarak verilebilir. Her ne kadar zekât kelimesinin sözlük anlamı temizlemek, büyümek olsa da burada şerî anlam yani nisap miktarı malı olanların malının bir kısmını Allah rızası için belirli kişilere vermesi kastedilmektedir. Zekâta bu mana haricinde bir şey yüklenilemez. Mücmel nasslara ise “Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin” (el-En‘âm 6/141) ayeti misaldir. Burada zekât verilmesi istenmektedir fakat miktarı belirtilmemektedir. Şârî bu ayeti tefsir edene kadar bu ayet mücmeldir. Fakat bilinmektedir ki Hz. peygamber söz ve uygulamaları ile buradaki icmalî gidermiştir.

40) Kur'an'ı Kerim usul-i din meselelerinin ve delillerinin tamamını kâfi derecede içermektedir. Ahkama dair konulara gelince onların çoğunu külli olarak içermektedir, cüz’i olarak değil.³⁹⁹

Usul-i dine dahil olabilecek ne varsa bunların tamamı Kur'an'ı Kerim veya sünnet tarafından yeterli olacak düzeyde, hakka ve doğruya götürecek şekilde açıklanmıştır. Dolayısıyla itikada taalluk eden ayetlerle ilgili olarak “bunlar yakîn ifade etmez”, “bunlarla zahiri mana değil mecaz kastedilmiştir”, “bu ayetler müteşâbihtir” denilemez. Kâidedeki “ahkam” ifadesiyle akidenin mukabili olan fıkhi hükümler kastedilmektedir. “Külli” ifadesiyle de hükümlerin bir şahsa, bir duruma, bir zamana ait olmadığı yani spesifik olmadığı ifade edilmek istenmektedir. Yine hükümler konusunda Kur'an ayetlerinin mufassal olmadığı, her şarta, rükne ve maniye ilişkin geniş içerikli olmadığı ifade edilmek

³⁹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 673.

³⁹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 681.

istenmektedir. Bu yüzden ahkam konusunda Kur'an'da bolca mücmel bulunmaktadır. Yani bu konularda Kur'an'ın çokça beyana ihtiyacı vardır. Fakat malumdur ki sünnet Kur'an'ın mücmelini tebyîn ederek bu ihtiyacı gidermiştir. Usul-i din meselelerine dair âyete'l-kürsî olarak bilinen el-Bakara suresinin 255. ayeti misal olarak verilebilir. Nitekim bu ayette Allah Teala'nın ne olduğuna ve ne olmadığına dair ayrıntılı bir şekilde bilgiler verilmektedir. Fıkhi hükümlere ise “*Namazı kılın, zekâtı verin.*” (el-Bakara 2/43) ayeti misal olarak verilebilir. Zira burada sadece namazın ve zekâtın farz olduğu ifade edilmektedir. Mahiyetine, şartlarına, rükünlerine, manilerine dair bir şey zikredilmemektedir.

41) Nassı veya nasstan bir şeyi ortadan kaldıran her tevil batıldır.⁴⁰⁰

Bilindiği üzere tevil, lafzı akla gelen ilk ve zahir manadan alıp sahip olduğu muhtemel manalardan birine hamletmektir. Tevilin layıkıyla yapılabilmesi için belirli şartlara riayet etmek gerekir. Tevil yapan kimsenin delil zannederek -aslında itimat ettiği şey delil olmadığı halde- lafzı asıl anlamından çıkarıp muhtemel manalardan birine hamletmesi durumunda bu teville “fasit tevil” denir. Hiçbir delile dayanmaksızın lafzı keyfi olarak bir manaya hamletmesi durumunda ise bu teville “batıl tevil” denir. Fasit teville zihâr kefaretiyle alakalı olarak gelen “*Buna da güç yetiremeyen altmış yoksulu doyurmalıdır.*” (el-Mücâdele 58/4) [فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا] ayeti hakkındaki şu yorum örnek olarak verilebilir. Bazıları ayetteki إِطْعَامِ “doyurma/yedirme” mastarına kendi mefûlü olduğu halde (altmış yoksul terkibi onun mefûlûdür) طَعَامِ “yemek” kelimesini mefûl olarak tayin etmiş ve ayetle asıl kastedilenin hacet gidermek olduğunu söylemişlerdir. Neticede bir günde altmış fakirin hacetini gidermekle altmış gün boyunca bir fakirin hacetini gidermenin eşit olduğu fikrine varmışlardır. Bu, kabul edilebilir bir tevil değildir. Zira ayette hâss lafızlardan biri olan sayı kullanılmış ve altmış yoksul denilmiştir. Ayrıca zikredilen mefûl yok hükmünde kabul ederek yeni bir mefûl tayin etmenin bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla delil zannedilen bu dayanak delil değildir ve bu yorum fasittir. Râfîzîlerin “*Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.*” (el-Bakara 2/67) ayeti hakkında “burada kesilmesi emredilen şey Aişe'dir” demeleri ise batıl teville örnektir. Batıl teville

⁴⁰⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 683.

cümle mahzûf bir kasemin cevabıdır ve aynı zamanda لَوْ تَعْلَمُونَ ifadesinin mefulüdür. Dolayısıyla burada önce “keşke akıbetinizi bilseydiniz” denilerek müphem bir ifade serdemekte sonra da akıbetleri ateşi görmek olarak tefsir edilmektedir. İşte böyle bir ifade korkutma ve konunun önemini bildirir.

3.2. DELALETLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında “Mütekellimîn Metodu” doğrultusunda yazılan literatürdeki isimle “mantûkun ve mefhûmun delaletine” ilişkin 10 kâide bulunmaktadır. Bu isimler fukahâ metodunda “ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delaleti” şeklinde karşılık bulmaktadır.⁴⁰³

1) Şâri’in bir hükmü münasip bir vasıf üzerine düzenlemesi o hükmün bu vasıf sebebiyle konulduğuna delalet eder.⁴⁰⁴

Kelamcı usulcüler buna ima ile delalet demektedirler. Bu delalet gayri sarîh mantûka dahildir. Bu kâidenin mantığı şudur. Bir hükme bitştirilen vasıf eğer onun illeti olmamış olsaydı bu vasıf gereksiz yere zikredilmiş olurdu. Böyle bir şey ise Allah Teala’nın kitabı için düşünülemez. Çünkü onda gereksiz ve faydasız bir söz bulunmamaktadır. Mesela “*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.*” (el-Mâide 5/38), “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.*” (en-Nûr 24/2) ayetlerindeki ifadeler el kesmenin ve celde vurmanın vücûbuna delalet ettiği gibi hırsızlığın ve zinanın bu hükümler için illet olduğuna da delalet etmektedir. Zira her ne kadar lafzın nutku buna açıkça değinmese de sözün fehvasından el kesmenin ve celde vurmanın vacipliğinin hırsızlık ve zina vasfından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

2) Bir şeyin meydana geldiği vakit zikredilmeyi hak ediyorsa o şeyin kendisi öncelikle zikredilmeyi hak ediyordur.⁴⁰⁵

Aslında bir şeyin kendisinin zikredilmesi o şeyin meydana geldiği vaktin zikredilmesinden daha evladır. Fakat meydana gelen şeye dikkat çekilmek istendiğinde veya

⁴⁰³ Bardakoğlu, “*Delâlet*”, s. 121-122.

⁴⁰⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 628.

⁴⁰⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 633.

o şeyin önemine vurgu yapılmak istendiğinde olayın kendisi değil meydana geldiği zaman zikredilebilir. Mesela “*An o zamanı ki hani İbrahim, Rabbim “ölüyü nasıl diriltirsin” demişti.*” (el-Bakara 2/262) ayetinde Hz. Peygambere İbrahim’in söylediği sözün zamanını hatırla/hatırlat denilmektedir. Burada sözün söylendiği vakte işaret edilerek söze dikkat çekilmekte ve onun önemine vurgu yapılmaktadır. Aynı durum “*Kitapta Mer-yem’i de okuyup an. Hani o, evinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.*” (Mer-yem 19/16) ayeti için de geçerlidir.

3) Şart bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu göstermez.⁴⁰⁶

Meydana gelmesi imkânsız olan bir şeyin şarta bağlanarak zikredilmesi ifade-deki mübalağayı arttırmak için yapılmış olabilir. Mesela “*Eğer onlar Allah’a ortak koş-salardı yapageldikleri iyi şeyler elbette boşa giderdi.*” (el-En‘âm 6/88) ayetinde böyle bir durum söz konusudur. Bu ayetin öncesinde Hz. İbrahim ile birlikte 18 peygamberin ismi zikredilerek hepsinin hidayet üzere yaşadığından bahsedilmektedir. Daha sonra eğer şirk koşarlarsa amellerinin boşa gideceği söylenmektedir. Peygamberlerin ise şirk düşmesi-nin imkânsız olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla burada ifadedeki mübalağayı arttırmak, muhataplara ders vermek için böyle söylenmiştir. Zira peygamber bile olsa şirk bulaştı-ğında önceki amellerinin hiçbir kıymeti olmuyorsa diğer insanların öncelikli bir şekilde amellerinin kıymeti olmaz denilmek istenmiştir. “*Sana ve senden öncekilere şöyle vah-yedildi: Eğer Allah’a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın.*” (ez-Zümer 39/65) ayetinde de aynı durum söz konu-sudur. Zira ismet sıfatını haiz peygamberlerin şirk koşması mümkün değildir.

4) Bir hükmün varlığı iki şeyden birine bağlı ise böyle bir hükmün zıddının (na-kizi) varlığı iki şeyin de yokluğuna bağlıdır. İki şeyin birlikte bulunmasına bağlı olan hükmün zıttı ise iki şeyden birinin yokluğuna bağlıdır.⁴⁰⁷

İki şarttan birinin meydana gelmesiyle var olan bir hüküm iki şartın ortadan kalk-masıyla yok olur. İki şartın birlikte meydana gelmesiyle var olan bir hüküm ise bu iki

⁴⁰⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 639.

⁴⁰⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 640.

şarttan birinin yok olmasıyla yok olur. Hükmün varlığı iki şarttan birinin varlığına bağlanan duruma “İsrâiloğulları’na şöyle yazmıştık: “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur.” (el-Mâide 5/32) ayeti misal olarak verilebilir. Burada birini öldürmenin caizliği iki şarttan birine bağlanmıştır. Yani birisi ya birini öldürdüğü için kısas sebebiyle ya da fesat çıkarmak istediği için öldürülebilir. Bu ayetten hareketle biri ancak hem birini öldürdü ise hem de fesat çıkarmak istiyorsa öldürülebilir hükmü çıkarılamaz. Çünkü bunlardan biri sebebiyle suçlu kişiyi öldürmek dinen caizdir. Dolayısıyla birini öldürmenin haram olması için o kimsenin hem birini öldürmemiş olması hem de yeryüzünde fesada neden olacak işler yapmamış olması gerekir. Aksi takdirde bunlardan birini bile işlemiş olsa öldürülmesi caizdir. Hükmün varlığı iki şarta bağlanan duruma ise “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin.” (en-Nisâ 4/6) ayeti misal olarak verilebilir. Burada yetimlere mallarının teslim edilmesi iki şartın bir arada bulunmasına bağlanmıştır. Birincisi evlenecek yaşa gelmeleri yani baliğ olmaları ikincisi ise rüşd sahibi olmalarıdır. Dolayısıyla bu şartlardan birinin olmaması durumunda malları yetimlere teslim edilemez.

5) Medihle veya zemle tahsis edilen bir cinsin çeşidinin mefhumuna itibar edilmesi için mevcut hükmün meskût anı’da (sözde zikri geçmeyen) geçerli olmaması gerekir.⁴⁰⁸

“Gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden **mahrum kalacaklardır.**” (el-Mutaffifin 83/15) [كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ] ayeti buna misaldir. Burada hesap gününü inkâr edenlerin Allah’tan mahrum kalacağı söylenmektedir ki bu “mahrum kalma” azap anlamı içermektedir. Ayetin siyakı da burada azap anlamı olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla azabı hak etmeyenler Allah’tan mahrum olmayacaktır. Eğer herkes Allah’tan mahrum/mahcup olsa idi yani onu göremese idi bu, azap olmazdı. Bu ayet göstermektedir ki Allah’ın düşmanları onu göremeyecektir fakat Allah, dostlarına tecelli edecektir.

⁴⁰⁸ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten, c. 2, s. 641.

6) Umum ifade eden bir sözden sonra bir şeyi hususiyetle zikretmek o şeyin kendine has bir hükmü olduğu anlamına gelir.⁴⁰⁹

Mesela “*Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O’na secde etmektedir.*” (el-Hâcc 22/18) ayetinde önce genel olarak göklerde ve yeryüzünde olanlardan bahsedilmiş sonra hususiyetle bazı varlıklar zikredilmiştir. Onların hususiyetle zikredilmesi kendilerine has bir durumun olduğunu gösterir. Mesela burada insanların secde etmesiyle diğerlerinden farklı insana has bir secde kastedilmektedir ki o bilinen şerî secdedir (alnı yere koyma). Bu ayet secde edenlerin gönüllü olarak, isteyerek secde ettiklerini göstermektedir. Ayrıca “insanların çoğu” ifadesi mefhumuyla insanların bazılarının secde etmediğine delalet etmektedir.

7) Bir şey hakkında getirilen ek hüküm veya açıklama diğerlerinin nefyini gerektirmez.⁴¹⁰

Yukarıdaki kâide ile bu kâide arasında bir fark vardır. Yukarıdaki kâidede bir lafızdaki umumdan vaz geçiliyor ve tahsise dönülüyordu. Bu durum hususiyetle zikredilen şeyin hükmünün de hususi olmasını gerektiriyordu. Burada ise lafzın âmm veya hâss olması durumu değiştirmemektedir. Bir şey üzerine getirilen ek hüküm veya açıklamanın orada zikredilen diğer hükümleri iptal etmeyeceği ifade edilmektedir. Mesela “*Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa...*” (el-Bakara 2/282) ayetinde alacak-verecek meselelerinde iki erkek şahit veya bir erkek, iki kadın şahit tutulması tavsiye edilmektedir. Fakat bilinmektedir ki Hz. Peygamber bu gibi durumlarda davalının yemin etmesine de hükmetmiştir. Hz. Peygamberin bu uygulaması ayetteki tavsiyeyi ortadan kaldıran bir uygulama değildir, ayetteki tavsiye üzerine ek olarak uygulanan bir şeydir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin bu uygulamasına bakarak alacak-verecek meselelerinde şahit tutma uygulaması neshedilmiştir gibi bir hükme varılamaz. Kâidenin metninde de belirtildiği gibi getirilen ek hüküm veya açıklama, öncekileri ortadan kaldırmaz.

⁴⁰⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 642.

⁴¹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 643.

8) Nazımdaki birliktelik hükümde de birlikteliği gerektirmez.⁴¹¹

Mesela “*Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin.*” (el-En‘âm 6/141) ayetinin hemen öncesinde Allah’ın kullarına üzüm, hurmalar, ekinler, zeytinler ve narlar bahşettiğinden bahsedilmektedir. Ardından “her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin” denilmektedir. Bilinmektedir ki buradaki iki emrin hükmü aynı değildir. Çünkü “her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin” emri ibâhâ, “hasat günü de hakkını verin” emri ise vücûp bildirmektedir. Dolayısıyla ikisinin bir arada zikredilmesine bakılarak bunların hükümde de bir olduğu söylenemez.

9) Kur’an’da bir arada (peş peşe) zikredilen Esmâ-i Hüsnalar tek tek sahip oldukları manaya ek olarak bazı kâmil manaları da ifade ederler.⁴¹²

Mesela “*O, güçlüdür, hikmet sahibidir.*” (İbrâhîm 14/4) [وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ] ayetinde Allah Teala’nın aziz ve hakîm olduğu ifade edilmektedir. Bu kelimelerden her birinin delalet ettiği mefhum Allah Teala’da en kâmil haliyle bulunmaktadır. Şöyle ki aziz sıfatı Allah’ın izzet vasfını en kâmil haliyle taşıdığını, hakîm sıfatı da Allah’ın hikmet vasfını en kâmil haliyle taşıdığını göstermektedir. Bu iki sıfatın bir arada zikredilmesi bu sıfatların tek tek zikredildiklerinde sahip olmadıkları bir manayı daha ifade etmektedir ki o şudur: Allah Teala’nın izzeti (kudreti) hikmetle beraberdir. Onun izzeti onu zulme veya zorbalığa sevk etmez. Bu, Allah Teala’nın gücünü ve kudretini hikmet dahilinde kullandığını gösterir.

10) Siyak; mücmelin beyanında, muhtemelin tayininde, murat edilenin dışındaki ihtimalleri ortadan kaldırmada, âmın tahsisinde, mutlağın takyidinde ve delaletin çeşitlerinde müfessire yardımcı olur.⁴¹³

Mesela “*İnsan, aceleci olarak yaratılmıştır. Size ayetlerimi göstereceğim ben-den acele istemeyin.*” (el-Enbiyâ 21/37) [خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ] ayetindeki “عَجَلٌ” kelimesi bazı müfessirler tarafından acelecilik olarak tefsir edilmiştir. Bazı müfessirler ise bu kelimeyi insanın yaratıldığı bir madde olarak tefsir etmiştir. Ayetin

⁴¹¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 644.

⁴¹² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 649.

⁴¹³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 653.

bağlamı göz önünde bulundurulduğunda ve *فَلَا تَسْتَعْجِلُون* “acele etmeyin” ifadesine dikkat edildiğinde birinci görüşün daha doğru olduğu söylenebilir. Kâide için bir diğer örnek ise *“Musa'nın annesi, gönlü bomboş sabahı etti.”* (el-Kasas 28/10) [وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا] ayetidir. Bazı müfessirler ayetteki *“فَارِغًا”* kelimesi için Musa'nın annesi oğlunun denizde boğulmayacağını bildiği için gönlü hüzn ve kederden boş oldu yani tasalanmadı şeklinde tefsir etmiştir. Bazıları ise diyet veya kısas cezasına muhatap olmayacağı için tasalanmadı şeklinde tefsir etmiştir. Ayetin hemen devamındaki *“Eğer biz (çocuğu ile ilgili sözümüze) inancını koruması için kalbine güç vermeseydik, neredeyse bunu (onun kendi çocuğu olduğunu) açıklayacaktı”* ifadesi göz önünde bulundurulduğunda ikinci görüşün doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır.

4. ULÛMU'L-KUR'AN KONULARIYLA İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ

Sebt'in kitabındaki birbirinden bağımsız on ana başlığın⁴¹⁴ kâidelerinin içeriği ulûmu'l-Kur'an konularıyla ilişkili olduğu için bu kâideler “Ulûmu'l-Kur'an Konularıyla İlgili Tefsir Kâideleri” ana başlığı altında yeniden tasnif edilmiştir. Bu işlem yapılırken müellifin ana başlıklarından bazıları birleştirilmiştir. Onun “Münâsebât İlmi” başlığı altındaki üç kâidesi “nüzülü'l-Kur'an” konusuyla irtibatlı olduğu için “münâsebâtü'l-Kur'an” isimli yeni bir başlık açılmayıp bu üç kâideye “Nüzûlü'l-Kur'an'la Alakalı Kâideler” başlığı altında yer verilmiştir. Müellifin “Kasem”, “Fâsıla Bilgisi” ve “Müphemler” isimli başlıkları altında sırasıyla 2, 2 ve 3 kâide bulunduğu için bu başlıklar tek bir başlıkta birleştirilmiştir. Müellifin “Kur'an'da İsimler” ve “Eş anlamlılık” isimli başlıklarının kâideleri ulûmu'l-Kur'an konularından el-vücûh ve'n-nezâire dair olduğu için bu iki başlığın kâideleri “Vücuh ve Nezâirle Alakalı Kâideler” başlığı altında birleştirilmiştir. Son olarak müellifin “Nüzûlü'l-Kur'an ve Onunla Alakalı Konular” başlığı altındaki kıraate ilişkin 9 kâidesi önemli görüldüğü ve sayıları az olmadığı için “Kıraat ve Yedi Harfle Alakalı Kâideler” isimli yeni bir başlık açılmış ve bu kâidelere orada yer verilmiştir. Neticede bu bölümde “Nüzûlü'l-Kur'an'la Alakalı Kâideler”, “Kıraat ve Yedi

⁴¹⁴ Buradaki alt başlıklar müellifin eserindeki şu on ana başlıktan derlenmiştir: 1. başlık “Nüzûlü'l-Kur'an ve Onunla Alakalı Konular”, 27. başlık “Münâsebât İlmi”, 4. başlık “Hitap Çeşitleri”, 8. başlık “Kur'an'daki İsimler”, 12. başlık “Eş anlamlılık”, 13. başlık “Kasem”, 22. başlık “Fâsıla Bilgisi”, 25. başlık “Müphemâtü'l-Kur'an”, 24. Başlık “Kur'an'daki Tekrarlar”, 26. başlık “Nesih”.

Harfle Alakalı Kâideler”, Üslûbu’l-Kur’an’la Alakalı Kâideler”, “Vücûh ve Nezâirle Alakalı Kâideler”, “Kasem (Yemin), Fâsıla ve Müphemâtü’l-Kur’an’la Alakalı Kâideler”, “Tekrâru’l-Kur’an’la Alakalı Kâideler” ve “Nesihle Alakalı Kâideler” isimli yedi alt başlığa ve toplam 79 kâideye yer verilmiştir.

4.1. NÜZÜLÜ’L-KUR’AN’LA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında sebebi nüzulün mahiyeti, sebebi nüzul ve hüküm ilişkisi, birbirinden farklı sebebi nüzul rivayetleri bulunduğu yapılmaması gereken işlemler, ayetlerin mekân açısından tayini, mekkî ve medenî ayetlerin birbiri ile ilişkisi, ayetler arası irtibat ve ilişki gibi konularla alakalı toplam 11 kâide bulunmaktadır.

1) Sebebi nüzul hakkındaki sözler nakle ve semâ’a dayalıdır.⁴¹⁵

Sebebi nüzul rivayetlerinde re’ye mahal yoktur. Akli çıkarımlarla nüzul sebebi icat edilemez. Bu konuda sahabeden gelen rivayetler esastır.

2) Sebebi nüzul rivayeti merfû rivayet hükmündedir.⁴¹⁶

Bu kâide tüm sebebi nüzul rivayetleri için geçerli değildir. Bilindiği üzere sebebi nüzul rivayetleri iki kısımdır. Birinci kısım sarîh olandır. Sahabenin açıkça bu ayetin sebebi nüzulü şudur dediği rivayetler veya önce olayı/soruyu zikredip sonra bunun üzerine şu ayet indi dediği rivayetler bu kısma dahildir. İkincisi kısım sarîh olmayandır. Sahabenin bu ayet falan konuyla alakalı nazil oldu dediği rivayetler bu kısma dahildir. Biraz önce zikredilen kâide birinci kısım rivayetler için geçerlidir.

3) İnen ayetlerden bazısı hüküm vaz ederek bazısı hüküm vaz edilmeden önce diğer bazısı ise hüküm vaz edildikten sonra nazil olur.⁴¹⁷

Nazil olan ayetlerin bir kısmı inmesiyle birlikte bir hüküm getirmektedir. Yani ayetin nazil olmasıyla beraber kendisi hakkında konuştuğu mevzu kanun olarak konulmuş olmaktadır. Mezkûr üç tür içerisinde en çok karşılaşılan kısım budur. Orucun farz

⁴¹⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 54.

⁴¹⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 54.

⁴¹⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 58.

olması buna örnektir. Bir kısım ayetler ise hüküm konulmadan önce konulacak hükme işaret ederek nazil olmaktadır. Mekkî bir sure olan el-Â'lâ suresinin 14-15. ayetleri fitır sadakası ve bayram namazına işaret etmektedir fakat bu ibadetler Medine’de kanun olarak vaz edilmiştir. Bir kısım ayetler ise hükmün konulmasından sonra nazil olmaktadır. Abdest ayeti buna örnektir. Hz. Peygamber hiçbir namazını abdestsiz kılmamıştır fakat abdest ayeti Medine’de nazil olmuştur.

4) Asıl olan nüzulün tekerrür etmemesidir.⁴¹⁸

Asıl olan bu olmakla beraber bazı durumlarda bu asıldan istisnalar olabilmektedir. Sebebi nüzul rivayetlerinin her biri senet açısından sabit ve sahih, ibare açısından sarîh ise bununla birlikte ayet tüm bu sebeplerden sonra nazil olmuştur diyemeyeceğimiz kadar sebepler arasında zamansal bir uzaklık varsa ayetin tekrar nazil olduğunu söylemekten başka çare yoktur. Bu tekrar önceki hükmü hatırlatma veya onu tekit etme kabilindendir.

5) Bir tane sebebi nüzul olup nazil olan ayetlerin birden fazla (farklı farklı) olabileceği gibi nazil olan bir ayet hakkında birden fazla sebebi nüzul da olabilir.⁴¹⁹

Bu kâide şu örnekle açıklanabilir: Ümmü Seleme’nin “Erkekler cihat ediyor kadınlar edemiyor, bize mirastan yarım hak veriliyor” demesi üzerine en-Nîsâ 4/32, el-Ahzâb 33/35, el-Âli İmran 3/195. ayetlerinin nazil olduğu rivayet edilmiştir. Sebeplerin birden fazla olup inen ayetin bir tane olmasına ise et-Tahrîm 66/1. ayet örnek verilebilir. Bu ayetin sebebi nüzulü olarak Hz. Peygamberin kendisine bal yemeyi yasaklaması rivayet edildiği gibi Hz. Peygamberin cariyesi Maria’yı kendisine haram kılması da rivayet edilmektedir.

6) Birden fazla sebebi nüzul rivayeti bulunduğu sübuta bakılır, sahih olan tercih edilir. Her biri sahih ise ibareye bakılır, sarîh olan tercih edilir. Her biri sahih ve sarîh ise zamanlarına bakılır; zamanlar birbirine yakın ise ayet

⁴¹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 62.

⁴¹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 65.

hepsine hamledilir, uzak ise ayetin tekrar indiğine hükmedilir veya aralarında tercihte bulunulur.⁴²⁰

Müfessirler tefsir kitaplarında bazen bir ayetin sebebi nüzulüne dair pek çok rivayet zikretmektedir. Bu rivayetlere yukarıdaki kâide doğrultusunda yaklaşmak son derece faydalı olacaktır. Kâidenin ilk cümleleri gayet açık olduğu için sadece son kısım hakkında şu söylenebilir: “Tekrar indiğine hükmedilir veya aralarında tercihte bulunulur” denmesinin sebebi bazı alimlerin birincisini, bazılarının ise ikincisini tercih etmesidir. Tercihte bulunulması gerektiğini söyleyenlerin kendileri bazı kriterler getirmektedirler. Örneğin kimisi olay meydana geldiğinde râvinin orada bulunmasını tercih sebebi olarak belirlerken kimisi râvinin bizzat olayın kahramanı olmasını tercih sebebi olarak belirlemektedir.

7) Hicretten önce nazil olan ayetler mekkî, hicretten sonra nazil olanlar ise medenî’dir.⁴²¹

Nazil olan ayetin hicretten sonra Mekke’de veya başka bir yerde inmesi bu durumu değiştirmemektedir. Her nerede inerse insanın hicretten sonra nazil olan ayet Medenî’dir.

8) Mekkî ve medenî ancak nüzule tanıklık edenlerin nakletmesi ile bilinebilir.⁴²²

Hicret, ayetlerin mekkîliği ve medenîliği konusunda bir kriterdir fakat bu kriter ayetlerin hicretten önce mi yoksa sonra mı nazil olduğu konusunda bir fikir veremez. Ayetlerin ne zaman indiğine dair bilgiyi ancak nüzule tanıklık etmiş sahabe bilebilir. Dolayısıyla bu konuda nakle (re’ye veya çıkarıma değil) dayanmak gerekir.

9) Medenî sureler mekkî sureleri, mekkî sureler mekkî sureleri, medenî sureler de medenî sureleri nüzuldeki tertibe göre anlaşılır kılmak için nazil olmuştur.⁴²³

⁴²⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 69.

⁴²¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 76.

⁴²² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 77.

⁴²³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 80.

Bu kâide Kur'an'ın kendi içinde bir insicamının bulunduğuna işaret etmektedir. Zaman olarak sonra inen ayetler önce inen ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Sonra nazil olan ayetler -genelde- önceki bir mücmeli tebyin, âmmı tahsis, mutlağı takyid, mufassal olmayanı tafsil, tamamlanmamış olanı tamamlamak için nazil olur.

10) Sonları esmâ-i hüsnâ ile biten ayetlerin genelde kendinden önceki mezkûr hükümle alakası bulunmaktadır.⁴²⁴

Mesela “Eğer şeytandan bir kışkırtma seni dürtüklerse hemen Allah’a sığın! Allah her şeyi **işitir**, her şeyi **bilir**.” (el-A‘râf 7/200) ayeti semi ve alîm isimleriyle son bulmuştur. Bu göstermektedir ki salt dille istiâzede (yardım) bulunmak yeterli değildir. Dille beraber kalben de istiâze de bulunmak gerekir. Zira Allah semi’dir söylenileni duyar, alîmdir sadırlarda olanı bilir. “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah **güçlüdür (azîz)**, **hikmet sahibidir (hakîm)**.” Ayeti (el-Mâide 5/38) de buna misaldir. Burada zikredilen iki esmâ-i hüsnânın mevzu ile güçlü bir alakası vardır. Şöyle ki Allah Teala güç sahibidir ve emrettiği şeyin yerine getirilmesini ister fakat bununla birlikte O, gücünü zulüm için kullanmaz. Verdiği cezalarda daima bir hikmet ve adalet vardır.

11) Birbirine bitişik olarak zikredilen iki ayet veya iki cümle arasındaki irtibat ya görünürdür ya da değildir. İrtibat görünür değilse bu iki cümleden biri diğerine ya atfedilmiştir ki o zaman ikisi arasında kapsayıcı bir ortak yönün bulunması gerekir ya da atfedilmemiştir ki bu durumda cümlelerin bir arada zikredilmesine izin verecek bir alakanın bulunması gerekir.⁴²⁵

İki ayet arasında irtibatın görünür olduğunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Mesela el-Felâk, en-Nâs sureleri buna örnek olarak zikredilebilir. Zira bu surelerdeki ayetler birbirinin tamamlayıcıdır. Örneğin el-Felâk suresinin ilk iki ayetinde “De ki: “Sabahın rabbine sığınırım; yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden...” (el-Felâk 113/1-2) denilmektedir. Buradaki irtibat ve alaka ortadadır. İrtibatın görünür olmadığı ve biri diğerine atfedilen duruma örnek olarak “O, yere giren ve ondan çıkan, gökten inen

⁴²⁴ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 744.

⁴²⁵ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 746.

ve ona yükselen her şeyi bilir.” (es-Sebe’ 34/2) ayeti zikredilebilir. Buradaki alaka zıtlık ve zıt olmaya benzerliktir. Nitekim “giren” ve “çıkan” kelimeleri ile “inen” ve “yükselen” kelimeleri birbirinin zıddıdır. “Yer” ve “gök” kelimeleri de zıt olmasa da zıdda benzerdir. İrtibat görünür olmadığı halde biri diğerine atfedilmeyen duruma ise el-Enfâl suresinin 1-5. ayetleri örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki Allah Teala baştaki ayetlerde ganimetlerin kimlere dağıtılacağından bahsettikten, müminlere itaati emrettikten, hakiki müminlerin vasıflarını serdettikten sonra 5. Ayette *“Nitekim müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde rabbin seni, doğru bir kararla evinden savaşa çıkarmıştı”* demektedir. Buradaki alaka şöyle izah edilebilir: Hz. Peygamber bazı müminler hoşnut olmasa da evinden çıkıp savaşmakla emrolunduğu ve bu emri yerine getirdiği gibi şimdi de -bazı müminler hoşnut olmasa da- Allah Teala’nın ganimetler konusunda emrettiği şeyi yerine getirmekle emrolunmaktadır. Yani onların ganimet dağıtımını konusundaki hoşnutsuzlukları savaşa giderken ki hoşnutsuzluklarıyla alakalandırılmıştır. Savaşa çıktıkları için zafer, ganimet gibi hayırlar elde etmelerine göndermede bulunarak ganimet paylaşımındaki dağıtıma da razı olmaları istenmiştir. Zira emredilen şeyi yerine getirmede kullar için fayda olduğu hatırlanmıştır.

4.2. KIRAAT VE YEDİ HARFLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında sahih kıraatin şartları, aynı ayetin birden fazla kıraatte okunmasının hükmü, şâz ve geçersiz kıraatlerin mahiyeti, şâz kıraatlerden istifade edilip edilemeyeceği, kıraatlerin kaynağı, besmele ve yedi harf ilişkisi, sahih kıraatler konusunda takınılması gereken tavır, ayet ve surelerin tertibi gibi konularla alakalı toplam 10 kâide bulunmaktadır.

- 1) **Bir vecihle de olsa Arap diline, takdiren de olsa Mesâhifi Osmâniyye’ye muvafık olan, senedi sahih her kıraat “sahih kıraattir”. Bu üç rükünden birinin ihlali durumunda o kıraate zayıf veya şâz veyahut batıl denilir.**⁴²⁶

Bu üç şartı da haiz olan kıraat sahihtir dolayısıyla makbuldür ve inkârı helal değildir. Bu tür kıraatler Kur’an’ın kendileriyle indirildiği yedi harfe dahildir. Arap diline

⁴²⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 84.

uygunluk ile kastedilen; kıraatin ister fasih ister daha fasih (efsah) olsun, ittifak veya ihtilâf edilen türden bulunsun Arap kabilelerinin herhangi birinin lehçesine veya nahiv ve-cihlerinden herhangi birine uygunluğudur. Mesâhifi Osmâniyye'ye uygunluk ile kıraatin bu Mushaflardan birine “resm/ımlâ” açısından mutabık olması kastedilmektedir. Senedi sahih olması ile adalet ve zabt sahibi kişilerin aynı özellikleri taşıyan kimselerden riva-yette bulunmaları kastedilmektedir.

2) Kıraat farklılıkları ayetlerin çokluğu/çeşitliliği mesabesindedir.⁴²⁷

Kâide ile kastedilen şey tam olarak şudur: Aynı ayetin iki kıraati ve bu kıraatlerin de anlamlarının tek bir noktada birleştirilmesi mümkün olmayan iki farklı anlamı varsa bu kıraatler iki ayet mesabesindedir. Buna “*Arşın sahibi yalnız odur.*” (el-Burûc 85/15) ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayet bir kıraatte “*كُو الْعَرْش الْمَجِيدُ*” şeklinde diğer bir kıraatte ise “*كُو الْعَرْش الْمَجِيدِ*” şeklinde okunmuştur. “Mecîd” kelimesi raf olarak okunan kıraatte “Allah” lafzının sıfatı iken, cer olarak okunan kıraatte “arş” lafzının sıfatı olmaktadır. Bunların cem edilmesi mümkün olmadığı için iki kıraat iki ayet olarak kabul edilmektedir.

3) Manaları farklı fakat birbirine zıt olmayan ve tek bir konuya ilişkin olan iki kıraat bu konunun hükmünde ziyade olarak kabul edilir.⁴²⁸

Kâidenin daha iyi anlaşılması için “*Temizlenmedikçe kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın*” (el-Bakara 2/222) [وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ] ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayet başka bir kıraatte “*حَتَّى يَطْهُرْنَ*” şeklinde okunmuştur. Birinci kıraat, kadın adetten kesilinceye kadar ona yaklaşmayın anlamına gelebileceği gibi adetten kesilip gusül abdesti alıncaya kadar ona yaklaşmayın anlamına da gelebilmektedir. İkinci kıraatte ise gusül abdesti alana kadar ona yaklaşmayın anlamı daha nettir. Burada kıraatlerin anlamları tek bir konu hakkındadır ve bu anlamlar çelişik/zıt değildir. Dolayısıyla ikinci kıraat gusül mecburiyeti ile hükme ziyadede bulunmaktadır.⁴²⁹

⁴²⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 88.

⁴²⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 89.

⁴²⁹ Bu kâidenin detayı ve başka bir örneği için bkz. *Fusûl fî Usûli't-Tefsir*, s. 129.

4) Kıraatler birbirlerini tebyîn eder.⁴³⁰

Bu kâide “bazı kıraatler diğer kıraatlerdeki kapalı/bilinmeyen şeyleri açıklar” şeklinde ifade edildiğinde kendisiyle ne kastedildiği anlaşılmış olacaktır.

5) Senedi sahih olan şâz kıraatler âhâd haber konumunda kabul edilerek kendileriyle amel edilebilir.⁴³¹

Sübut açısından problemli olmayan, senedi sahih kıraatler hadis mesabesinde kabul edilebilir. Nitekim sahih olduğunda âhâd haberin gereğince de amel edilmektedir. Kâideye örnek olarak yemin kefareti bağlamında inen “*Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır*” (*el-Mâide 5/89*) [فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ] ayeti örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere İbn Mesud kıraatinde bu ayette (مُتَتَابِعَاتٍ) “peş peşe” kaydı da bulunmaktadır. Binaenaleyh yemin kefareti için tutulan oruçta peş peşelik şartı koşulabilir.

6) Şâz kıraat, üzerinde icma olan mütevâtir kıraate muhalefet ederse ve iki kıraatın arasını cem etmek de mümkün olmazsa (bu şâz kıraat) batıldır.⁴³²

Bu kâide yukarıdaki kâide ile bağlantılıdır. Şöyle ki âhâd kıraat hükümler konusunda delildir fakat bu, şimdi zikredilen kâide ile mukayyettir. Yani şâz kıraat araları birleştirilemez bir şekilde mütevâtir kıraate ters düşmediğinde delil olarak kabul edilebilir. Aksi takdirde bu durum kıraatin batıl olduğunu gösterir. Çünkü bu, kıraatin ya nesh edildiğini ya da senet açısından sabit olmadığını gösterir. Nitekim kıraatin sıhhatinin sadece senedin ittisaline ve râvilerin adaletine dayanmadığı bilinmektedir. Sahih kıraatin hem senedinin hem de metninin şüzûzdan ve illetten de uzak olması gerekir.

7) Kıraat tabi olunan bir sünnettir (yoldur), kabul ve takip edilmesi gerekir. Bir kıraat senet açısından sabit olduktan sonra Arapça kurala daha çok uygunluk veya dilde daha çok yaygınlık gibi gerekçelerle reddedilemez.⁴³³

⁴³⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 90.

⁴³¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 92.

⁴³² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 93.

⁴³³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 94.

Kıraat imamları Kur'an harfleri (ahruf-i seb'a) konusunda lügatteki yaygınlığa veya Arapçadaki kurala uygunluğa değil senetteki sabitliğe ve nakildeki açıklığa itibar etmişlerdir. Bir rivayet onlara göre sabit ise mezkûr gerekçelerle iptal edilemez. Çünkü kıraat bir nakil işidir.

8) Besmele ahruf-u seb'a'nın bazısında sureyle beraber nazil olmuştur. Besmele ile beraber nazil olan kıraatlere göre o, ayettir. Diğer kıraatlere göre ise ayet değildir.⁴³⁴

El-Fâtiha suresinin başındaki veya diğer surelerin başlarındaki besmelenin ayet olup olmadığı konusunda çok fazla tartışma yapılmıştır. Aynı şekilde besmelenin surelerin arasını ayıran müstakil bir ayet olup olmadığı da tartışılmıştır. Bu konuda şu söylenebilir: Besmele İbn-i Kesir kıraatinde olduğu gibi bazı kıraatlerde Kur'an'dan bir ayettir. Bazı kıraatlerde ise Kur'an'dan bir ayet değildir. Bu konuda herhangi bir gariplik söz konusu değildir. Çünkü kimi kâriflerin bazı ayetleri Kur'an'dan sayarken bazılarını Kur'an'dan saymadığı bilinmektedir. Örneğin “Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O her türlü övgüye lâyıktır.” (el-Hadîd 57/2 4) [فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ] ayetindeki “o” zamiri İbn-i Kesir'in, Ebu Amr'ın, Âsım'ın, Hamza'nın ve Kisâi'nin kıraatlerinde Kur'an'dan kabul ediliyorken Nafi'nin ve İbn Âmir'in kıraatinde kabul edilmemektedir. Çünkü o ikisi ayeti “فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” şeklinde okumaktadır. Besmele için de bahsedilen bu durumun aynısı geçerlidir.

9) Sabit/sahih olan iki kıraatten biri diğerini neredeyse iptal edecek şekilde tercih edilemez. Bu kıraat diğerinden daha iyi denilemez. İ'râbları farklı olduğunda birinin irabı diğerine üstün tutulamaz.⁴³⁵

Daha önce zikri geçen üç şartı kendisinde taşıyan kıraatlerin Allah kelamı olduğu kesindir. Dolayısıyla onlardan biri önemsenip diğeri göz ardı edilemez. Herhangi bir kıraatin fesahati hakkında karalamada bulunulamaz. Bununla ilgili olarak Zerkeşî “Bazıları bir kıraat diğerini iptal edecek şekilde tercih edilebilir diyor. Bu, razı olunacak bir şey değildir. Çünkü her iki kıraat de mütevâtirdir” demektedir. Ayrıca o bu konuyla

⁴³⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 96.

⁴³⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 97.

ilgili olarak *el-Yevâkît* adlı eserden Sa‘leb’in şu sözünü nakletmektedir. “Yedi kıraatten (ikisi) Kur’an’ın i‘râbı hakkında farklılaşırsa ben birini diğerine üstün tutmam. İnsanların kelamına gelecek olursak orada en kuvvetli olanı tercih ederim.”⁴³⁶

10) Ayetlerin tertibi tevkîfidir fakat surelerin tertibi tevkîfi değildir.⁴³⁷

Ayetlerin tertibinin Şârî tarafından yapıldığı konusunda icmâ bulunmaktadır. Surelerin tertibi konusunda ise alimler arasında ihtilaf vardır. Sure tertibinin tevkîfi olduğunu söyleyenler vardır fakat bu görüşü kabul edenler arasında surelerin ne kadarının tevkîfi olduğu tartışmalıdır. Sure tertibinin tevkîfi olmadığını, Hz. Osman zamanında sahâbenin içtihadı ile gerçekleştirildiğini söyleyenler de vardır. Ayrıca surelerin bir kısmının tevkîfi bir kısmının da içtihada dayalı olduğu da savunulmaktadır.

4.3. ÜSLÛBU’L-KUR’AN’LA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında iltifât, cümlelerdeki mâzî ve muzâri siyga kullanımının çeşitli manaları ve hedefleri, i‘râb açısından çeşitli ifade şekilleri, kimi amaçlarla kelimelerin nekre-marife, eril-dişil, kayıtlı-kayıtsız getirilmesi, fiillerin alışıldık biçimde kullanılmamasındaki ince manalar, fiil-fail ilişkisinde alışılmışın dışındaki kullanımlarla kastedilen manalar, kelimelerin tekil, ikil ve çoğul kullanımındaki nükteler gibi konularla alakalı toplam 31 kâide bulunmaktadır.

- 1) Söze gaip ile başlayıp daha sonra muhataba dönmek ve bunun tersi, mütekellim ile başlayıp gaibe veya muhataba dönmek ve bunun tersi Arap dilinin özelliklerindendir. Yine tekil, ikil veya çoğul hitaptan başka bir hitaba geçmek; gelecek zaman ifade eden fiille konuşurken emir ifade eden fiile dönmek; maziden muzâriye veya muzâriden maziye dönmek de Arap dilinin özelliklerindendir. (Dolayısıyla bu hitap şekillerinin Kur’an’da bulunması caizdir.)⁴³⁸**

⁴³⁶ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, c. 1, s. 339.

⁴³⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 102.

⁴³⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 271.

Burada ifade edilen durumların tamamı belâgat ilminde “iltifât” olarak adlandırılmaktadır. İltifat, bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. Bununla, dinleyenin konuya dikkatini çekmek, monotonluğu kırmak ve konunun önemine işaret etmek hedeflenir.⁴³⁹ Mesela “*Eğer yüz çevirirlerse, (de ki) ben sizin başınıza gelecek o dehşetli günün azabından korkarım.*” (Hûd 11/3) [وَأَنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ] ayeti ile “*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur... Yalnız sana ibadet eder yalnız senden yardım dileriz.*” [الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِنَّا نَعْبُدُكَ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] ayetinde gaipten muhataba iltifât söz konusudur. Nitekim birincisinde (وَأَنْ تَوَلَّوْا) “onlar yüz çevirirse” denilerek gaipten söz edilmekte hemen ardından da (أَخَافُ عَلَيْكُمْ) “sizin başınıza gelecek” denilerek muhatap siygaya dönülmektedir. El-Fâtiha suresinde ise Allah Teala’dan önce gaip siygayla bahsedilmektedir. Nitekim zahir isim gaibe delalet eder. Ardından “إِيَّاكَ” ifadesiyle yalnız sana ibadet ederiz denilerek muhatap siygaya dönülmektedir. Muzâri fiilden emir fiile iltifata Hz. Hûd’un kavmine söylediği şu sözler örnek olarak verilebilir: “*Ben Allah’ı şahit tutuyorum; siz de şahit olun ki sizin Allah’ı bırakıp da O’na ortak koştuklarınızdan uzağım.*” (Hûd 11/54) [إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ]. O, muzâriyi muzâriye atfederek, (أَشْهَدُ اللَّهَ و أَشْهَدُكُمْ) “Allah’ı ve sizi şahit tutarım” dememiştir. Hz. Hûd onlarla Allah’ın şهادetini bir tutmamak ve onları tahfif etmek için (أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا) “Allah’ı şahit tutuyorum; siz de şahit olun” demiştir. Bununla onların şهادetinin bir kıymeti ve etkisi olmadığına da işaret etmiştir.⁴⁴⁰

“Tekil, ikil, çoğul hitaptan başka hitaba geçmek” ifadesi kendi içinde pek çok çeşidi barındırmaktadır. Nitekim tekil hitaptan ikil hitaba, tekilden çoğula, ikilden tekile, ikilden çoğula, çoğuldan tekile, çoğuldan ikile, ikilden önce çoğula sonra da tekile geçmek bu kısma dahildir. Burada kuralın daha iyi anlaşılması bunlardan yalnızca birkaçına örnek verilecektir. Mesela “*Firavun ve kavmin ileri gelenleri şöyle dediler: Sen bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan çeviresin de bu yerde nüfuz ve egemenlik **ikinizin** olsun diye mi aramıza geldin? Biz **ikinize** de inanacak değiliz.*” (Yûnus 10/78) ayeti tekil hitaptan ikil hitaba geçişe örnektir. Çünkü onlar önce Hz. Musa’yı muhatap alıp sen demektedirler. Tekil hitaptan çoğula

⁴³⁹ İsmail Durmuş, “İltifât”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. 22, s. 152.

⁴⁴⁰ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 426.

iltifâta “Ey **peygamber!** Kadınları **boşayacağınız** zaman...” (et-Talâk 65/1) [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ] ayeti örnek olarak zikredilebilir. Nitekim burada önce Hz. Peygambere hitaben Ey nebi denilmekte ardından tüm Müslümanlara hitaben siz boşayacağınız vakit denilmektedir. Son olarak ikil hitaptan tekile geçişe örnek olarak “*Firavun, “sizin Rabbiniz kim, ey Musa?” dedi.*” (Tâhâ 20/49) [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يُمُوسَى] ayeti verilebilir.

2) Bir ayetin bağlamı her ne kadar hususi bir mevzudan bahsediyor olsa da Allah’ın o konu üzerine verdiği hüküm yalnızca onu bağlamaz. Onu ve benzeri diğer şeyleri kapsar. Dolayısıyla verilen hüküm umumi olmuş olur.⁴⁴¹

Birkaç örnek ile kâidenin daha net anlaşılması sağlanabilir. Mesela “Allah’ı ve resullerini inkâr edenler... İşte bunlar gerçekten **kâfir** olanlardır. Biz **kâfirler** için alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır.” (en-Nîsâ 4/150-151) ayetinde her ne kadar bağlam “kafirler” kelimesinin medlulüne yalnızca Allah’ı ve resulünü inkâr edenlerin girdiğini gösterse de durum böyle değildir. Çünkü “kafirler” kelimesinin medlulüne diğer şeyleri inkâr ederek kafir olanlar da girmektedir. Örneğin ayette her ne kadar ahireti, melekleri, Kur’an’ı veya zarûriyât-ı diniyyeden olan diğer şeyleri inkâr edenler zikredilmemiş olsa da buradaki hükme onlar da dahildir. Zaten ayetin sonunda da (وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا) “onlar için alçaltıcı bir azap hazırladık” denilmeyip “وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا” denilmiştir. Aynı durum “Ancak tövbe edip hallerini düzeltenler, Allah’a sınıksız bağlanıp dinlerini yalnızca O’na özgü kılanlar başkadır. İşte bunlar müminlerle beraberdirler ve Allah **müminlere** ileride büyük bir mükâfat verecektir.” (en-Nîsâ 4/146) ayeti için de geçerlidir. Nitekim burada da ayetin sonunda (وَسَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا) “Allah onlara büyük bir mükafat verecektir” denilmeyip “وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا” denilmiştir. Yani hüküm yalnızca ayette vasıfları zikredilen müminlere hasredilmeyip tüm müminler için söylenmiştir.

3) Kur’an’da vacipler masterla ifade edildiğinde merfû olarak gelirken, men-duplar mansûb olarak gelmektedir.⁴⁴²

⁴⁴¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 280.

⁴⁴² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 281.

Kur'an'da bununla ilgili olan mevzuları tümevarım yöntemi ile taradıktan sonra bu hükme varılmış olabilir. Veya isim cümlesi fiil cümlesinden daha tekitli ve daha güçlüdür kuralından hareketle bu hükme varılmış olabilir. Bu kâideyi İbn Atiyye “*Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir.*” (el-Bakara 2/178) [فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَجْهِ شَيْءٍ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ] [بِإِحْسَانٍ] ayeti bağlamında zikretmekte ve şöyle demektedir: “Ayetteki “فَاتَّبَاعٌ” kelimesi gizli bir mübtedânın haberi olarak merfûdur. Buraya “vacip olan hüküm ittibadır” şeklinde bir takdir yapılabilir. Bu şekil, Kur'an'da vaciplerin ifade ediliş şeklidir. Mesela “Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya **iyilikle evlilik içinde tutmak** veya güzellikle serbest bırakmak gerekir.” (el-Bakara 2/229) [الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ] ayetinde de aynı şey görülmektedir. Mendupların ifade ediliş şekline gelince onlar mansup olarak gelir. Mesela “*Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun.*” (Muhammed 47/4) [فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ] ayeti buna örnektir.”⁴⁴³

4) Arap dilinde bir durum zail olacak bir şeye bağlanır ve bununla ebedilik kastedilir.⁴⁴⁴

Arapçada bir şeyi ebedilikle nitelemenin yollarından biri de onun varlığını yok olabilecek bir şeyin varlığına bağlamaktır. Mesela “yer ve gök daim oldukça falan şey devam edecektir” denilir. “Gece ve gündüz birbirinin ardı sıra döndükçe seni seveceğim” denilir. Bu cümlelerle harfî mana kastedilmemektedir. Her ikisinde de ebedilik, sonsuzluk kastedilmektedir. Kur'an'ı Kerim'de de bunun örnekleri bolca bulunmaktadır. Mesela “*Bedbaht olanlar ateştedirler... Onlar gökler ve yer durdukça o ateşte **ebedî kalacaklardır.** Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler gökler ve yer durdukça onlar da orada **ebedî kalacaklardır.***” (Hûd 11/106-107) [فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ -الِى قَوْلِهِ- خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ] [السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ] ayeti onlardan biridir. Bu ayetin tefsirini yaparken Taberî şöyle demektedir: “Ayetteki “خَالِدِينَ فِيهَا” ifadesi onların orada bulunacağını/kalacağını anlatmaktadır. “مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ” ifadesi ise onların orada ebedi olarak kalacağını anlatmaktadır. Bu, Arap'ın üslubundandır. Nitekim Araplar bir şeyin ebedi olduğunu anlatmak isterse “yer ve gök daim olduğu müddetçe bu

⁴⁴³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî (İbn Atiyye), *el-Muharrerü'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, c. 1, s. 233.

⁴⁴⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 283.

daimdir” veya “gece ve gündüz döndükçe o bakidir” der. İşte tüm bunlarla ebedilik kastedilmektedir. Allah Teala da Araplara örflerinde olan ve bildikleri şeylerle hitap etmiştir.”⁴⁴⁵

5) Kur’an’da bazen hitap hakikat onun aksine olsa da muhatabın itikadı üzere gelebilir.⁴⁴⁶

Bu kâidenin çeşitli varyantları Kur’an’da bulunmaktadır. Mesela bir lafız hakikat onun hilafına olduğu halde muhatabın itikadı doğrultusunda tabir edilebilmektedir. Yine bir şey -vakıya mutabık olsun veya olmasın- konuşan ona inanmadığı halde muhatabın itikadı üzere söylenebilmektedir. Birincisine örnek olarak “O’nun çağrısı birçok insan tarafından kabul edildikten sonra Allah hakkında tartışmaya kalkışanların **delilleri** rableri katında geçersizdir.” (eş-Şûrâ 42/16) [وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ] ayeti verilebilir. Burada onların tartışırken delil olarak getirdikleri şey “hüccet” olarak ifade edilmiştir. Halbuki hüccet kesin delil ve burhan demektir. Onların delillerinin hüccet olamayacağı ise açıktır. Çünkü onların delilleri ancak safsata ve hezeyan olabilir. Ayette bu şekilde ifade edilmesinin sebebi onların kendi delillerinin kesin delil ve burhan olduğuna inanmalarıdır. İkincisine örnek ise “*Oysa sen uyumlu ve akıllı birisin.*” (Hûd 11/87) [إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ] ayetidir. Bu sözü Şuayb peygamberin kavmi kendisine söylemektedir. Hz. Şuayb vakıada bu vasıflara sahip olsa da -bazı müfessirlere göre- onlar Hz. Şuayb’ın bu vasıflara sahip olduğuna inandıkları için böyle söylememektedirler. Onlar aslında şöyle demektedirler: Senin iddian ve itikadına göre sen uyumlu ve akıllı birisin. Dolayısıyla bize atalarımızın taptığı şeylerden vazgeçmemizi veyahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi söylememelisin.

6) Bir şey bazen Kur’an’da kendisini yüceltmek için nekre getirilir.⁴⁴⁷

Bir lafzın nekre getirilmesinin pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri de nekre lafzın önemine dikkat çekmek ve onu yüceltmektir. Mesela “*Kısasta sizin için ha-*

⁴⁴⁵ Et-Taberi, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 15, s. 481.

⁴⁴⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 284.

⁴⁴⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 289.

yat vardır.” (el-Bakara 2/179) [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ], “Rabbinizin *mağfiretine* mazhar olmak için yarışın.” (Âli İmrân 3/133) [وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ], “Allah’ın *rızası* ise hepsinden büyüktür.” (et-Tevbe 9/72) [وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ] ayetlerindeki işaretli kelimeler bu amaçla nekre getirilmiştir.

7) Arapçada meydana gelen olayı tasvir etmek ve yeniden canlandırmak amacıyla mazi fiilin gelmesi gereken yerde muzâri siyga kullanılır.⁴⁴⁸

Bu bölümün ilk kâidesinde iltifât çeşitlerinden biri olarak mazi siygadan muzâri siygaya geçişten bahsedilmişti. Buradaki kâide ile onun farkı şudur: Bu kâidede öncesine ve sonrasına bakmaksızın tabirin bizzat kendisi önemsenmektedir. İlk kâidede ise keli-
menin öncesi ve sonrası hesaba katılarak iltifât amaçlı bir kipten farklı bir kipe geçme söz konusu idi. Amaçları açısından da iki kâide arasında fark bulunmaktadır. İltifatta sözü güzelleştirmek, renklendirmek ve dinleyiciyi sıkmamak hedeflenirken, burada dinleyenin anlatılan hadiseyi gözünde canlandırması, hadisenin meydana geldiği ilk günde hazır bulunuyormuş hissi uyandırması hedeflenmektedir. Mesela “*Görmüyor musun, Allah gökten su indirdi de yeryüzü yemyeşil oluveriyor.*” (el-Hâc 22/63) [لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً] ayeti buna örnektir. Burada fiilin “أَصْبَحَتْ” şeklinde olması beklenirdi fakat muzâri siyga ile “تُصْبِحُ” denilmiştir. İbn Âşûr “bu acayip ve güzel hadisenin gözlerde canlanması için mazi değil de muzâri siyganın kullanıldığını ifade etmiştir.”⁴⁴⁹

8) Arapçada fiil bir olayın gerçekleşeceğinin kesin olduğuna dikkat çekmek için muzâri siyga ile zikredilmesi gereken yerde mazi siyga ile zikredilebilir.⁴⁵⁰

Mesela “(Düşün) o günü ki dağları yürütürüz, yeryüzünü dümdüz görürsün. **Dirilttiklerimizi (yani dirilteceklerimizi) de hiçbirini geride bırakmaksızın mahşerde toplamış olacağız.**” (el-Kehf 18/47) ayeti kâidenin anlaşılması adına güzel bir örnektir. Görüldüğü üzere burada daha gerçekleşmemiş bir olay mazi siyga ile ifade edilmiştir. Halbuki cümlelerin bağlamı “حَشَرْنَاَهُمْ” fiilinin muzâri olmasını gerektirmektedir. Fakat kıyametin kopacağı ve insanların yeniden diriltileceği kesin bir şey olduğu için ayette mâzi siyga

⁴⁴⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 290.

⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 17, s. 318.

⁴⁵⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 292.

kullanılmıştır. “*Sûra üflendi (yani üflenecek), ardından -Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp öldü (yani düşüp ölecek).*” (ez-Zümer 39/68) [وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ] ayetinde de aynı durum söz konusudur.

9) Kur’an’da bir şey nitelenirken muhatapların bilmediği/anlamadığı bir sıfatla nitelenmemiştir.⁴⁵¹

Kur’an’ın indirilmesindeki hedef kulların hidayete ve doğru bilgiye ulaşmasıdır. Bu durum Kur’an’da anlaşılmayan, bilinmeyen sıfatların veya terkiplerin bulunmamasını gerektirir. Aksi takdirde muhataplar (Kur’an’ın inişine tanıklık eden ilk muhataplar) söylenen anılayamaz ve hedef de gerçekleşmez. Bu bağlamda Kur’an’da Arapça olmayan isimlerin bulunduğu akla gelebilir. Dikkat edilirse kâidede “sıfat” vurgusu yapılmıştır, isme değinilmemiştir. Çünkü isimler Arapça olsun veya yabancı bir dilde olsun özeldir, değiştirilmezler. Nitekim zaten Kur’an’da yabancı isimler bulunmaktadır. Bu isimlerin bulunması Kur’an’ın anlaşılmasına engel değildir. Kâideye örnek olarak “*Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir*”. (en-Nisâ 4/171) [إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ] ayeti zikredilebilir. Ayetteki mesîh kelimesinin “مَفْعُول” kalıbındaki “مَمْسُوح” kelimesinden geldiği söylenmiştir. Allah Teala Hz. İsa’yı günahattan, çirkinlikten ve bayağılıktan temizlediği için onun bu şekilde nitelendiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu sıfat Arapça kökenlidir ve manası bilinmektedir. Bu kelime Arap kökenli olmasa idi manası bilinemezdi ve anlaşılmayan bir şeyle hitapta bulunmuş olurdu, bu ise Kur’an’ın hedefine terstir.

10) Kur’an’da bir yerde bir şeyin vacip olduğuna işaret edildikten sonra -mevcut durumu değiştiren yeni bir şey gelmedikçe- benzeri yerlerde o şeyin vacip olduğu tekrarlanmayabilir.⁴⁵²

Kur’an ayetleri birbirinden kopuk ve bağımsız değildir. Ayetler arasında bir irtibat ve insicam bulunmaktadır. Nitekim ayetlerin bazısının diğer bazısını tebyin, tafsil,

⁴⁵¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 293

⁴⁵² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 295.

takyid veya tahsis etmesi bunu göstermektedir. Bu noktaları görebilmek için Kur'an dikkatli gözlerle incelenmelidir. Aksi takdirde verilen hükümlerde ve yapılan yorumlarda hataya düşmekten uzak kalınmaz. Mesela Allah Teala *"Boşanmış kadınlara faydalana-cakları uygun bir şeyler verilmesi, Allah'ın rızasını gözetenlerin borcudur."* (el-Bakara 2/241) ayetiyle bir kısıtlamada bulunmaksızın boşanmış kadınlara mut'a verilmesini emretmektedir. Taberî bu ayete dayanarak tüm boşanmış kadınlara bir miktar mut'a verilmesinin vacip olduğunu söylemektedir. O, *"Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur."* (el-Bakara 2/237) ayetiyle bir kısıtlamaya giderek mehir tayin edilen ve zifafa girmeden önce boşanılan kadınların bu hükme dahil olmadığını zira onların ancak tayin edilen mehrin yarısını alabileceklerini, mut'a alamayacaklarını söyleyenlere katılmamaktadır. Ona göre bir yerde bir şeyin vacip olduğu ifade edildikten sonra -aksini bildiren bir durum olmadıkça- başka yerlerde tekrar tekrar ifade edilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla mehir biçilmiş ve zifafa girmeden boşanmış kadının mehrin yarısını alması onun mut'ayı da alacak olmasına engel değildir. Nitekim *"bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ve mut'ayı ödemek size borçtur"* demek cümlenin sıhhati açısından da imkânsız değildir. Binaenaleyh bu durumdaki bir kadının hem mehrin yarısını hem de mut'ayı alması doğrudur.⁴⁵³

11) Arapçada bir vakit zikredilir ve bununla onun tamamı değil bir kısmı kastedilebilir.⁴⁵⁴

Mesela *"Hac bilinen aylardadır."* (el-Bakara 2/197) ayeti bağlamında hac ayları konusunda alimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları hac aylarına şevvâl, zilkade ve zilhiccenin on gününü dahil ederken bazıları şevval, zilkade ve zilhiccenin tamamını dahil etmektedir. Taberî bu görüşlerden birincisini doğru bulduğunu söylemektedir. O, ayette haccın mîkat günlerinden haber verildiğini, Mina'daki günlerden sonra hac konusunda yapılacak bir işin kalmadığını, dolayısıyla hac ayları ile iki tam ayın ve bir aydan da on günün kastedildiğini söylemektedir. Taberî görüşünü temellendirirken Arapçadaki

⁴⁵³ Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, c. 5, s. 131.

⁴⁵⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 297.

günlük kullanıma atıfta bulunmakta ve bir kimsenin “bu yıl onu ziyaret ettim” veya “bu gün onun yanına gittim” diyerek bir yılın veya bir günün tamamını bu işe ayırdığını kastetmediğini, bilakis bu süre içerisinde bir müddeti kastettiğini söylemektedir.⁴⁵⁵

12) Arapçada gece ve gündüz kaydı olmaksızın müphem bir şekilde sayı zikredildiğinde genelde gece kastedilir. Sayı ile birlikte gece veya gündüz de zikredilirse gece zikredildiğinde sayı müzekker olarak, gündüz zikredildiğinde ise sayı müennes olarak ifade edilir.⁴⁵⁶

Mesela “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmek-sizin) dört ay on gün-gece beklerler.” (el-Bakara 2/234) (وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَرْوَاجاً) (اللَّيْلَةَ) “عَشْرًا” şeklinde ifade edilmesi ayetinde on günün “عَشْرًا” “gece” kelimesinin esas alınması sebebiyledir. Nitekim günler gece ile birlikte gündür. Araplar günleri gündüzleri esas alarak müzekker kelime ile yani “عَشْرَةَ” ile ifade etmez. Mesela “صُمْتُ عَشْرًا” “on gün oruç tuttum” der de “صُمْتُ عَشْرَةَ” demez. Çünkü bu cümlelerin sonunda bulunan ama hazfedilen temyiz (أَيَّام) “gündüzler” kelimesi değildir, “الليالي” “geceler” kelimesidir. “**On günden fazla kalmadınız diyerek aralarında fısıldaşırlar.**” (Tâhâ 20/103) [يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا] ayeti de bu konuda açık bir delildir. Kâidede de belirtildiği gibi eğer temyiz açıkça zikredilirse durum farklılaşır. Mesela “**Allah o kasırgayı art arda yedi gece, sekiz gün onların üzerine gönderdi.**” (el-Hâkka 69/7) [سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ] ayetinde de görüldüğü gibi bu durumda müennes kelimenin adedinden “hâ (yani tâ)” düşürülür, müzekker kelimenin adedinde ise ortaya çıkarılır.⁴⁵⁷

13) Arapçada muhataba hitapta bulunurken buna gaibin de dahil edilip ikisinden de bahsedilmesi gerekirse tağlîb yoluyla muhataba hitap edilir.⁴⁵⁸

Tağlîb, aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanmak demektir. Mesela ebeveyn kelimesi buna örnek olarak verilebilir. Ebeveyn kelimesi baba anlamına gelen “أَبٌ” lafzından türemiştir ve lafzi anlamı iki baba demektir. Fakat burada kastedilen mana iki baba değildir. “Eb” kelimesi “ümm/anne”

⁴⁵⁵ Et-Taberî, *Câmi ‘u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 4, s. 120-121.

⁴⁵⁶ Es-Sebt, *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 299.

⁴⁵⁷ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s. 750; et-Taberî, *Câmi ‘u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 4, s. 121.

⁴⁵⁸ Es-Sebt, *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 301.

lafzına galip getirilerek hem baba hem anneyi ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.⁴⁵⁹ Arap dilinde tağlîbin pek çok çeşidi bulunmaktadır. Müzekkeri müennese, akıllı varlığı akılsızlara galip kılmak bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde muhatabı gaibe galip kılmak da tağlîb çeşitlerindendir. Kâide ile anlatılmak istenen budur.

Bilindiği üzere Müslümanlar bir ara namazlarını Beyti Makdis'e yönelerek kılmaktaydılar. Bir müddet sonra kible yönü değiştirilerek Müslümanlara Kabe'ye doğru namaz kılmaları emredildi. Bunun üzerine Müslümanlar daha önceleri Beyti Makdis'e doğru namaz kılıp da vefat edip gidenlerin namazlarının ne olacağı konusunda şüpheyeye düştüler hatta kendilerinin ve ölen Müslüman kardeşlerinin namazlarının boşa gittiğini düşündüler. Bunun üzerine Allah Teala “Allah imanınızı asla zayi edecek değildir.” () [وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ] ayetini indirdi. Görüldüğü üzere ayetteki hitap (إِيمَانَكُمْ) “sizin imanınız” denilerek yaşayan Müslümanlara yani muhataba yapılmıştır. Hitap görünüşte yalnızca yaşayan Müslümanların namazlarının boşa gitmediği vehmine yol açmaktadır fakat durum öyle değildir. Bu hitaba vefat eden Müslümanlarda dahildir. Çünkü bir konuda muhatap ve gaibin ikisinden de bahsetmek gerekirse muhatap gaibe galip kılınır ve muhatap siyga kullanılır. Bununla hem muhatap hem gaip kastedilir. Nitekim Araplar muhatap ve gaip hakkında konuşacağına (صَنَعْنَا بِكُمْ), (فَعَلْنَا بِكُمْ) “size şöyle şöyle yaptık” der fakat (صَنَعْنَا بِهِمَا), (فَعَلْنَا بِهِمَا) “onlara şöyle şöyle yaptık” demeyi caiz görmez.⁴⁶⁰

14) Arapçada fiil bazen -her ne kadar fiilin müsebbibi başka biri olsa da- kendisinden fiil sadır olan kişiye izafe edilir. Bazen de -her ne kadar kendisinden fiil sadır olan kişi farklı olsa da- müsebbibine izafe edilir.⁴⁶¹

Burada iki farklı izafetten bahsedilmektedir. Birincisinde fiil fiile sebep olmayan fakat fiili icra eden kimseye izafe edilmektedir. İkincisinde ise fiili icra etmeyen, kendisi yerine getirmeyen fakat fiilin sebebi olan kimseye izafe edilmektedir. Kâidenin daha net anlaşılması için şu iki ayet örnek olarak verilebilir. el-Fâtiha suresinde “Gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna iletme.” (el-Fâtiha 1/7) denilmektedir. Taberî Arap dilin-

⁴⁵⁹ İsmail Durmuş, “Tağlîb”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, c. 39, s. 372.

⁴⁶⁰ Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, c. 3, s. 170.

⁴⁶¹ Es-Sebt *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 303.

den, Arap dilinin kullanım şekilleri ve vecihlerinden haberi olmayan bazı gafil ve cahillerin bu ayeti kendi mezheplerine delil olarak gördüğünü halbuki ayette onların kastettiği mananın ifade edilmediğini söylemektedir. Kaderiyye'ye göre Allah bu ayette sapmayı, dalaletle düşmeyi kendisine değil Hristiyanlara izafe etmiştir. Dolayısıyla kulun hidayet ve dalaleti konusunda Allah'ın iradesi bulunmamaktadır. Kul kendi iradesi ve tercihi ile hidayeti veya dalaleti seçmektedir. Taberî böyle bir yorum kabul edildiğinde bir sıfatla nitelenen herkeste veya her şeyde başka bir müsebbip aramanın caiz olmayacağını bunun da yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü bu bakış açısıyla ağaçlar sallandı denildiğinde ağacın kendisinin kendisini salladığı veya yeryüzü sallandı denildiğinde kendisinin bunu yaptığı anlaşılacaktır. Halbuki ağacı sallayan şey kendisi değil rüzgardır, yeryüzünü sallayan kendisi değil depremdir. Dolayısıyla fiile neden olan etken başka bir şeydir. Bu ayette de her ne kadar dalaletle sapanlar Hristiyanlar olsa da onları saptıran Allah'tır. Çünkü fiilin müsebbibi Allah'tır. Nitekim *“Arzularını tanrı yerine koyan, Allah'ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi bir tasavvur et! Allah'tan sonra onu kim yola getirecek?”* (el-Câsiye 45/23) ayetinde bu durum açıkça ifade edilmektedir.⁴⁶² Fiili icra eden başkası olduğu halde fiilin müsebbibine izafe edildiği duruma ise *“Firavun erkek çocuklarını kıymıdan geçirip kızlarını sağ bırakarak onları güçsüz düşürmek istiyordu.”* (el-Kasas 28/4) ayeti örnektir. Burada erkek çocuklarını öldürüp kızları öldürmeyen aslında Firavunun askerleridir. Fakat onlara bu emri veren, fiile sebep olan Firavundur. Bu yüzden fiil ona izafe edilmiştir.

15) Kastedilen mana anlaşılır olduktan sonra Arapçada fiilin yeri değiştirilebilir/fiil başka bir şeye isnat edilebilir.⁴⁶³

Araplar bir fiili hakikatte bir şeye izafe etmesi gerekirken başka bir şeye izafe edebilmektedir. Mesela onlar (دَخَلَ الْخَاتِمُ فِي يَدِي) “yüzük parmağıma girdi” veya (دَخَلَ الْخُفُّ (فِي رِجْلِي) “ayakkabı ayağıma girdi” derler. Fakat gerçekte yüzük parmağa, ayakkabı da ayağa girmez; parmak yüzüğe, ayak da ayakkabıya girer. Binaenaleyh kastedilen mana bilinir ve anlaşılır olduktan sonra bu gibi kullanımlar uygundur. Kâide için Kur'an'dan

⁴⁶² Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, c. 1, s. 196.

⁴⁶³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 305.

bir örnek vermek gerekirse “Dedi ki: “Ey kavmim, bakın, ya ben Rabbimden bir delil üzerinde isem ve (O), kendi katından bana bir rahmet vermiş de o kanıt size körleştirilmişse (sizin gözlerinizden **gizlenmişse**)?” (Hûd 11/28) [قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي] وَآتَيْنِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ” ayeti verilebilir. Burada meçhul siyga ile zikredilen “عُمِّيَتْ” fiilinin nâibu failinin “kanıt/delil” olduğu söylenmiştir. Bu durumda kanıt kelimesine nasıl körlüğün nispet edildiği tartışılmıştır. Nitekim ayetin lafzi tercümesi ile manası “kanıt sizlere körleştirildi” şeklindedir. Bununla kanıtın onlar için gizlendiği kastediliyor olsa da zahiren kanıtın körleştirilmesinden bahsedilmektedir. Zemahşerî Kur’an’da kanıt kelimesi için basir (gören) ve mübsir (gösteren) vasıflarının kullanıldığını dolayısıyla körlüğün de kullanılabileceğini söylemektedir. O, bu durumu çölde rehberleri görmeyen bir topluluğun durumuna benzetmiştir ve “kör olan birisi görmediği gibi başkalarına bir şey de gösteremez. Kanıtın da kendisi kör olduğu için o kanıtı tutunanları doğru yola götüremez dolayısıyla onları hakikat konusunda körlüğe sevk eder” demiştir.⁴⁶⁴ Taberî de “hakkı görme konusunda kör olan insandır. Ayette hakkın/kanıtın körlükle nitelenmesi mecaz kabilindendir. Nitekim Araplar parmak yüzüğe girdiği halde yüzük parmağa girdi derler” demiştir.⁴⁶⁵

16) Arapçada akılsız bir varlığa akıllı varlıkların icra ettiği fiillerden biri nispet edildiğinde ondan akıllı varlıkmiş gibi bahsedilebilir.⁴⁶⁶

Arapçada zamirler, bazı harfler (mana harfleri gibi) ve bazı çoğul siygalar (“vâv” ve “nûn” ile yapılanlar) akıllı varlıklara hastır. Fakat akıllı varlıkların yaptığı fiillerin akılsız varlıklara nispet edilmesiyle bu sayılan şeyler akılsız varlıklar için de kullanılabılır. Mesela Hz. Yusuf gördüğü rüyayı babasına “*Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.*” (Yûsuf 12/4) [يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ] diyerek anlatmıştır. Görüldüğü üzere ayette cansız varlıklar olan yıldızlar, güneş ve ay için “هُمْ” zamiri kullanılmakta ve “سَاجِدِينَ” denilmektedir. Yani ademoğlundan, cinlerden ve meleklerden müzekker olanlar için kullanılan vâv ve nûn (iraba göre yâ ve nûn) burada cansız varlıklar için kullanılmıştır. Halbuki

⁴⁶⁴ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 390.

⁴⁶⁵ Et-Taberî, *Câmi’u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 15, s. 298.

⁴⁶⁶ Es-Sebt *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 307.

onlardan “فَاعِلَةٌ و فَاعِلَاتٌ” kalıbı ile bahsedilmeliydi. Neden bu kalıpların kullanılmadığını Taberî şöyle izah etmektedir: “Secde etmek, müzekkerlerinin cemisi “vâv” ve “nûn” ya da “yâ” ve “nûn” ile yapılanlara (yani akıllı varlıklara) has bir fiildir. Fakat akıllı varlıklara has olan bir fiil ayette adı geçen cansız şeylere nispet edildiği için “yâ” ve “nûn” ile çoğul yapılmıştır. Bunun benzeri “*Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin.*” (en-Neml 27/18) [يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ]⁴⁶⁷ ayetinde de görülmektedir.”

17) Arapçada “الذي” و “ما” kelimelerinin haberi hitap edenin ve hitap olunanın bildiği/tanıdığı bir şey ise onun başına ال (elif-lam) getirilir. Gelen haber bilindik bir şey değilse, meçhulse ve bizzat kendisi kastedilen bir şey değilse onun başına ال (elif-lam) getirilmez.⁴⁶⁸

“Sihirbazlar hünerlerini ortaya koyunca Mûsâ, “sizin yaptığınız **sihrin** ta kendisidir dedi.”⁴⁶⁹ [قَلَمًا أَلْقَا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ] ayeti kâide için bir örnektir. Ayetteki “sihir” kelimesinin okunuşu noktasında kâiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Çoğunluk kelimeyi “السِّحْرُ” şeklinde haber olarak okumaktadır. Bu okuyuş ile Hz. Musa sihirbazlara “sizin yaptığınız şey ancak sihirdir” demektedir. Bazıları ise “السِّحْرُ” şeklinde istifham ile okumaktadır. Bu okuyuşla ise Hz. Musa onlara “sizin bu yaptığınız sihir mi yoksa başka bir şey mi?” demektedir. Taberî bu kıraatlerden ilkinin doğru olduğunu söylemektedir. “Bu kelime haber ise nekre gelmeli idi, nitekim Araplar (مَا جَاءَنِي بِهِ عَمْرُو دِرْهَمٍ) “Amr’ın bana getirdiği şey dirhemdir” der fakat “مَا جَاءَنِي بِهِ عَمْرُو الدِّرْهَمِ” demez gibi bir eleştiriye Taberî şöyle cevap vermektedir: “Arapçada “مَا و الَّذِي” ismi mevsûllerinin haberi konuşan ve dinleyen tarafından biliniyor ise o haberin ال’sız getirilmesi caiz değildir. Haber bilinmiyor, meçhul ve bizzat kendisi kastedilmiyorsa o vakit başına “ال” getirilmez. Bu ayette ise sihirbazlar da Hz. Musa da onların yaptıkları şeyin sihir olduğunu biliyordu. Dolayısıyla haberi “ال”lı gelmelidir.”⁴⁷⁰

18) Araplar emir siygasını bazen şart manasında kullanır.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Et-Taberî, *Câmi’u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 15, s. 556.

⁴⁶⁸ Es-Sebt, *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 309.

⁴⁶⁹ Yunus, 10/81.

⁴⁷⁰ Et-Taberî, *Câmi’u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 15, s. 161.

⁴⁷¹ Es-Sebt, *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 311.

Arapçada emir siygası pek çok manada kullanılmaktadır. Tekvin, tehdit, ibâha, vücut, teshîr (hizmetine verme) onun meşhur manalarındandır. Bunlarla birlikte emir şart manasında da kullanılmaktadır. “Gönüllü olarak veya zorla **veriniz**; nasıl olsa sizden kabul edilmeyecektir. Çünkü siz yoldan çıkmış bir topluluksunuz.” (et-Tevbe 9/53) [قُلْ أَنتُمْ أَوْ كَرِهًا لَّن يَتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ] ayetinde böyle bir durum söz konusudur. Bununla ilgili genel olarak “başına “إِنْ” şart edatının takdir edilebildiği her emir cümlesinde bu mana geçerlidir” denebilir. Bu ayetteki takdir ise “İster gönüllü harcayın ister gönülsüz, sizden asla kabul edilmeyecektir.” [إِنْ تَتَّقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يَتَقَبَّلَ مِنْكُمْ] şeklindedir.

19) Arapçada birisine kendisi hakkındaki bir şeyi anlatması emredildiğinde emredilen şey iki türlü ifade edilebilir: Ya mütekellime izafetle ya da muhataba izafetle...⁴⁷²

Mütekellime nispetle ifade edilişine “İnsanlardan birini görürsen de ki “ben, çok esirgeyici olan Rahmana **adakta bulundum**; artık bugün hiçbir insanla konuşmaya çağım.” (Meryem 19/26) [فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًا] ayeti örnektir. Ayette “إِنِّي نَذَرْتُ” denilmiştir de “إِنَّكَ نَذَرْتَ” denilmemiştir. Eğer “فَقُولِي إِنَّكَ” denilmiş olsa idi mana “Rahmana adakta bulunduğunu artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağını söyle” şeklinde olurdu. Muhataba nispetle ifade edilişine ise “Söyle Yahudilere: Cebrail’e kim düşmansa bilsin ki, Allah’ın izniyle Kur’an’ı senin kalbine indiren odur.” (el-Bakara 2/97) [قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ] ayeti örnektir. Bu ayet Hz. Peygamber’e “Kur’an’ı benim kalbime indiren O’dur” [فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِي] şeklinde de inzal edilebilirdi. Taberî bu konuyla ilgili olarak “Kişi kendisinden haber verdiği için mütekellim siygayla ifade edebilir veya kendisi emredilen şeye muhatap olduğu için muhatap siygayla da ifade edebilir.” demiştir.⁴⁷³

20) Kur’an’da bir lafız veya cümle bir şeye bitişik olarak gelir fakat mana bitişik olduğu şeyle alakalı değildir.⁴⁷⁴

⁴⁷² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 312.

⁴⁷³ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 2, s. 388.

⁴⁷⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 313.

Bu, “vakf” ile alakalı önemli bir kâidedir. Bazen Kur’an’da bir kelime/cümle bir kelimenin/cümlelerin yanında zikredilmektedir ve zahiren ikisinin anlamca alakalı olduğu zannedilmektedir. Hakikatte ise kelime/cümle yan yana bulunduğu şeyle manaca bağlantılı olmamaktadır. “Derler ki: *“Vay başımıza gelenler! Bizi yattığımız yerden kim diriltip kaldırdı? Rahmanın vaat ettiği işte bu!”* (Yâsin 36/52) ayeti buna misaldir. Nitekim bazı müfessirlere göre ayetteki “هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ” ifadesi meleklerin sözüdür ve mana bakımından öncesinden ayrıdır. Bazılarına göre ise ilk cümle münafıklara, ikinci cümle ise müminlere aittir. Kâideye diğer bir örnek olarak “*Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O’dur.*” (el-Â‘râf 7/189) ayeti zikredilebilir. Bu ayetin Hz. Âdem’den ve Hz. Havva’dan bahsettiği bilinmektedir. Bir sonraki ayette ise “*Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah’ın kendilerine verdiği şey (çocuk) hususunda O’na ortaklar koşarlar.*” (el-Â‘râf 7/190) denilmektedir. Bazı müfessirler bu ayetin mana bakımından öncesinden ayrıldığını, bu ayette ademoğlunun kafirlerinden haber verildiğini, Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan söz edilmediğini söylemiştir.

21) Arapçada bir kişi bir şeyle iftihar edeceği zaman bunu mensubu olduğu topluluğa izafetle ifade edebilir. Övünülecek şey o topluluktan bir veya birkaç kişiden sadır olsa bile...⁴⁷⁵

Bir grup kendi içinden çıkan birinin yaptığı iyi bir şeyle övünmek istediğinde övünülecek fiili kendi gruplarına izafe ederek ifade edebilir. Çünkü o kişinin sahip olduğu meziyetin veya övündüğü şeyin şerefının gruba ait olduğuna inanılır. Taberî bir kimsenin kendisi cömert olmadığı halde mensubu olduğu gruba nispetle “biz cömert ve eli açıklar” diyebileceğini, dil açısından bunda bir beis olmadığını ifade etmiştir.⁴⁷⁶ *Yahudiler ve hristiyanlar, “Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız” dediler.*” (el-Mâide 5/18) ayetinde de benzeri bir durum söz konusudur. Bilinmektedir ki Yahudilerden bazıları Üzeyir için Allah’ın oğlu derken Hristiyanlardan bazıları da Hz. İsa için Allah’ın oğlu demekteydiler. Onlar biz “Allah’ın oğullarıyız” derken Allah’ın oğlunun! (Allah bundan beridir) taraftarları, takip edenleriyiz demek istemektedirler. Mesela İbn Hubeyb’in taraftarlarına

⁴⁷⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 315.

⁴⁷⁶ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 10, s. 151.

Hubeybiyyûn denilmesi, yine bir kralın akrabalarının ve yakınlarının “biz krallarız” demesi de bu duruma benzerdir.⁴⁷⁷

22) Arapçada selefin yaptığı şeyler torunlara izafe edilebilir. Torunlara hitap etmek ve öncekilerin fiillerini onlara isnat etmek aslında atalarına isnat etmektir.⁴⁷⁸

Ataların icra ettiği övülesi fiillere ve bunun neticesinde hasıl olan şerefe sonraki nesiller ortak olmaktadır. Nitekim ecdadının yaptıkları sebebiyle torunlara teşekkür edilebilmektedir. Torunlar seleflerinin icraatlarıyla iftihar edip sevinmektedir. Bu bilinen bir şeydir. Fakat ataların kınanmayı gerektiren fiilleri yüzünden sonrakileri kınamak ne kadar doğru olur? denebilir. Bilinmelidir ki atalarının kötülükleri yüzünden mutlak olarak halefleri kınanmaz. Sonrakiler atalarının yolu üzere devam ederse, onları taklit edip onların yolunda ilerlerse o zaman atalarının icraatları sebebiyle kınanırlar. Çünkü imkân bulduklarında aynı şeyi onların da yapması kaçınılmazdır. Mesela “*Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.*” (el-Bakara 2/51) ayetinde Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudilere hitap edilmektedir. Fakat bilinmektedir ki onlar buzağıya tapanların zamanına erişmemişlerdir. Buzağıya tapanlar onların atalarıdır. Taberî el-Bakara suresindeki ilgili ayetlerde Yahudilerin atalarının peygamberlere karşı gelmelerinden, onları yalanlamalarından, kendilerine verilen nimetlere nankörlük etmelerinden bahsedildiğini, peygamber dönemindeki Yahudilerin de aynı kötü meziyetleri taşıdıklarını, tavırlarını değiştirmeyip atalarının yolundan gittikleri için onların fiillerinin torunlarına isnat edildiğini söylemiştir.⁴⁷⁹ “*Hatırlayın ki sizi Firavunun adamlarından kurtardık.*” (el-Bakara 2/49), “*Eğer Allah’ın keremi ve rahmeti üzerinizde olmasaydı muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz.*” (el-Bakara 2/64) ayetleri için de benzeri açıklamalar yapılmıştır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 402.

⁴⁷⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 316.

⁴⁷⁹ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 2, s. 63.

⁴⁸⁰ Detaylı anlatım için bkz. et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 2, s. 38-39, 164, 245, 299, 302-303.

23) Arapçada bir şey hakkında serdedilen sıfatlar uzarsa sonraki sıfatlar mukadder bir medih veya zemm fiilinin mefûlü olarak mansub veya mukadder bir mübtedânın haberi olarak merfû biçimde ifade edilebilir.⁴⁸¹

“Böyleleri anlaşıma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler.” (El-Bakara 2/177) [إِلَى قَوْلِهِ - وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا] ayeti buna örnek olarak verilebilir. Görüleceği üzere “وَالصَّابِرِينَ” ifadesi “وَالْمُؤْمِنُونَ” gibi “مَنْ” edatının sıfatı olduğu halde “وَالْمُؤْمِنُونَ” gibi merfû olarak değil mansûb olarak zikredilmiştir.

24) Arapçada bir kişi zikredilip bununla çoğul, çoğul zikredilip bununla tekil kastedilebilir. Bir kişiye müsennâ lafzı ile veya iki kişiye müfret lafzı ile hitapta bulunulabilir. Yine bir kimseye hitap edilip bununla başkası kastedilebilir. Kendinden bahseder şekilde konuşup başkası kastedilebilir.⁴⁸²

Çoğul siyga kullanıp bununla bir kişinin kastedildiği duruma “Odaların dışından sana **seslenenlerin** çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar.” (el-Hucûrât 49/4), “Nuh kavmi de **peygamberleri** yalancılıkla suçladılar.” (eş-Şuarâ 26/105) ayetleri örnektir. Çünkü her ne kadar birinci ayette “seslenenler” denilse de tefsirlerdeki görüşlerden biri de Hz. Peygambere seslenenin Beni Temîm’den bir kişi olduğu yönündedir.⁴⁸³ İkinci ayette de Hz. Nûh’un kavminin “peygamberleri” yalanladığı ifade edilmektedir fakat onlara gelen peygamber yalnızca Hz. Nuh idi dolayısıyla tek bir kişi idi. Bir kişiye müsennâ (ikil) lafzı ile hitapta bulunmaya “Atın cehenneme her inatçı kâfiri.” (Kâf 50/24) [الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ] ayeti misaldir. Burada emir verilen kişi cehennem görevlisi olan Malik’tir fakat atın şunu denilirken müsennâ (ikil) siyga kullanılmıştır. İki kişiye müfret lafızla hitapta bulunmanın örneği “Sizin **rabbiniz** de kimmiş **ey Musa**” dedi.” (Tâhâ 20/49) [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا] ayetidir. Nitekim burada muhatap Hz. Musa ve Hz. Harun olduğu halde Firavun yalnızca “Ey Musa” demiştir. Bir kimseye hitap edilip bununla başkasının kastedildiği duruma “Gerçek, rabbinden gelendir; o halde sakın şüpheye düşenlerden olma (el-Bakara 2/147), “Ey peygamber! Allah’a itaatsizlikten sakın, açık ve gizli inkârcıların sözünü

⁴⁸¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 324.

⁴⁸² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 327.

⁴⁸³ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 6, s. 292; et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 1, s. 501.

dinleme.” (el-Ahzâb 33/1) ayetleri misaldır. Nitekim birinci ayette zahiren Hz. Peygambere hitapta bulunmaktadır fakat kastedilen O (s.a.v.) değildir. Burada Hz. Peygamber üzerinden şüphecilere mesaj verilmektedir. İkinci ayette ise Hz. Peygamberin şahsında müminlere ve ashâba telkinde bulunmaktadır. Kendinden bahseder şekilde konuşup başkalarını kastetmeye ise “*Bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et.*” (el-Bakara 2/128) ayeti misaldır. Bu ayette Hz. İbrahim’in ve İsmail’in Allah’tan zürriyetlerine ibadet usullerini göstermesini, soylarından gelen zalim kimseleri affetmesini istedikleri söylenmiştir.⁴⁸⁴

25) Arapçada bir fiile yönelik ödül veya ceza beyan edileceğinde o fiili işleyenler ikil siyga ile ifade edilmez; çoğul siyga veya tekil siyga ile ifade edilir. Bir fiil hususiyetle iki kişiden sadır oldu ise ancak bu durumda cümle ikil siyga ile ifade edilir.⁴⁸⁵

Ödül veya ceza biçilen bir fiili işleyenler çoğul olarak zikredilebilir. Müfret siyga cinse delalet ettiği için bu kimseler müfret siyga ile de ifade edilebilir. Fakat ikil siyga ile ifade edilemez. Bunun istisnası övülen veya yerilen bir fiil ancak iki kişiden sadır olabilecek bir fiil ise bu durumda o fiili işleyenlere vaat edilen ödül veya ceza ikil formda ifade edilebilir. Mesela “*İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın.*” (en-Nîsâ 4/16) [وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا] ayetiyle kimlerin kastedildiği tefsirlerde tartışılmıştır. Bazıları bu ayetle evli olmayan bekarların kastedildiğini, bazıları iki adamın (eşcinsel) kastedildiğini, bazıları da evli olduğu halde zina eden bir erkek ve bir kadının kastedildiğini söylemiştir. Taberî bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Bu ayette evli olmayan, zina etmiş bekar bir erkek ve bir kadın kastedilmektedir. Eğer bu ayetle zina eden iki erkek kastedilmiş olsa idi ya çoğul formda “وَالَّذِينَ يَأْتُونَهَا مِنْكُمْ” denilirdi ya da tekil formda “وَالَّذِي يَأْتِيهَا مِنْكُمْ” denilirdi. Zira zina eden kadınlar için bir önceki ayette “وَالَّتِي يَأْتِيَنَّهَا مِنَ الْفَاحِشَةِ” denilmiştir de “وَاللَّتَانِ يَأْتِيَانِ الْفَاحِشَةَ” denilmemiştir. Arapların dildeki üslubu da böyledir. Onlar bir fiili icra edenlere yönelik ödül veya ceza biçtiğinde o fiili işleyenleri çoğul veya müfret siyga ile zikreder. “Falanca şeyi işleyen iki kişiye şu vardır” demez. İkil siyga ancak iki farklı kişinin (cinsin) yapabileceği şeylerde zikredilir. Zina

⁴⁸⁴ Et-Taberî, *Câmi’u l-Beyan fî Tevili l-Kur’an*, c. 3, s. 80-82.

⁴⁸⁵ Es-Sebt, *Kavâidü t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 335.

buna misaldır. Zinanın gerçekleşmesi için bir kadın ve bir erkek gereklidir. Bu durumda ikil siyga kullanılabilir. Fakat aynı cinsten iki kişi kastedilerek ikil siyga kullanılmaz. Binaenaleyh bu ayetle iki erkeğin kastedildiği görüşünün yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.”⁴⁸⁶

26) Arapçada bir cümle içerisinde iki müsennâyı bir arada zikretmek hoş karşılanmaz.⁴⁸⁷

Mesela “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmiştir.” (et-Tahrîm 66/4) [إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا] ayetinde “قُلُوبُكُمَا” denmesi beklenirdi fakat böyle denilmeyip “قُلُوبُكُمَا” denilmiştir. Bunun sebebi Arapların bir cümle içerisinde iki müsennâyı bir arada zikretmeme isteğidir.

27) كان lafzından sonra gelen muzâri siyga bu fiilin tekrarının çokluğuna ve devamlılığına delalet eder.⁴⁸⁸

“İsmail halkına **sürekli** namazı ve zekâtı emrederdi.” (Meryem 19/55) [وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ] ayetinden Hz. İsmail’in emretme işini sürekli yaptığı ve tekrarladığı anlaşılmaktadır. “Onlar **devamlı** hayır işlerinde koşuştururlar, **durmadan** umarak ve korkarak bize yalvarırlardı.” (el-Enbiyâ 21/90) [إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا] ayetinde de benzeri bir durum söz konusudur. Nitekim “سَارَعَ” ve “دَعَى” fiilleri كان’dan sonra gelmiştir. Burada fiilin çokça tekrar ettiğini, devamlılık arz ettiğini göstermek için mealde “devamlı” ve “sürekli” kelimeleri fiilin başına eklenmiştir.

28) İsim cümlesi devamlılığa ve sübuta; fiil cümlesi ise yenilenmeye delalet eder.⁴⁸⁹

İsim cümlesine örnek olarak “Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı.” (el-Kehf 18/18) [وَكَلَّبَهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ] ayeti verilebilir. Ayetin bu şekilde isim cümlesi olarak ifade edilmesi ashâb-ı Kehf’in uzun süre uyutulduğunu

⁴⁸⁶ Et-Taberî, Câmi ‘u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an, c. 8, s. 83.

⁴⁸⁷ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 336.

⁴⁸⁸ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 254.

⁴⁸⁹ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 1, s. 255.

teyit etmektedir. Çünkü bu durum fiil cümlesi ile ifade edilseydi köpeğin ayağını sürekli uzatmadığı yani sahipleriyle beraber bir müddet boyunca sürekli uyumadığı anlaşılabilirdi. Fakat ayette onun da sahipleri gibi hiç uyanmadan bir müddet uyuduğu ifade edilmektedir. “*Namazlarını **daima** özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını **sürekli** Allah yolunda harcarlar.*” (el-Enfâl 8/3) [الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ] ayeti de fiil cümlesine örnektir. Buradaki “يُقِيمُونَ” ve “يُنْفِقُونَ” fiilleri (cümleleri) Müminlerin namaz kılma ve infakta bulunma ibadetlerini sürekli tekrar ettiğini/etmeleri gerektiğini göstermektedir.

29) İsmi tafdîl daima bir şeyin bir şeye üstünlüğü anlamında kullanılmaz. İsmi tafdîl siygası lügatte ve Kur’an’da bir vasfın bir şeyde mevcut olduğunu göstermek amacıyla da kullanılabilmektedir.⁴⁹⁰

İsmi tafdîl siygasında asıl olan üstünlük bildirmesidir. Çünkü ismi tafdîl, bir vasıfta ortak olan iki şeyden birinin diğerine nazaran bu sıfatı üzerinde daha çok taşıdığını göstermek için getirilir. Bununla birlikte ismi tafdîl bir sıfattan ortak olmayan iki şey için de getirilebilmektedir. Bu gibi yerlerde ismi tafdîl üstünlük bildirmek için değil bir vasfın bir şeyde bulunduğunu göstermek için getirilmektedir. Ayrıca Araplar bir meziyeti/üstünlüğü bir şeye mahsus kılmak istediğinde de ismi tafdîl siygasını kullanabilmektedir. Bu kullanım şekilleri Arapçanın üslup özelliklerindendir. İsmi tafdîl siygasının üstünlük bildirmek için kullanılmadığı duruma “*Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O’dur ve bu O’nun için **pek kolaydır.***” (er-Rûm 30/27) [وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ] (er-Rûm 30/27), “*De ki bu mu **daha iyidir**, yoksa Allah’a saygılı olanlara vaat edilen ebedî cennet mi?*” (el-Furkân 25/15) [قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ] (el-Furkân 25/15) ayetleri örnek olarak zikredilebilir. Nitekim ilk ayette Allah Teala için “daha kolay” diye bir durum söz konusu değildir. İkinci ayette ise mezkûr ayetin öncesinde ahireti yalanlayanlardan ve onlar için hazırlanan alevli ateşten bahsedilmektedir. Alevli ateşte ise hiçbir şekilde “hayr” olmayacağı ortadadır. Dolayısıyla vaat edilen cennet ateşe nazaran daha hayırlı olduğu için değil mahza (sadece) hayır olduğu için ismi tafdîl siygasıyla getirilmiştir.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 258.

⁴⁹¹ Muhammed Emin eş-Şinkîfî, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1995, c. 6, s. 30.

30) Cümleye mastar ile devam etmek tazim ifade eder.⁴⁹²

“... Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır.” (en-Neml 27/87-88)
[وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ-الِي قَوْلِهِ- صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ] ayeti kâideye örnektir. Burada Allah’ın kudretine işarette bulunmaktadır. Sanki ayette “Allah’ın sûr’a üflendikten sonra diriltmesine, o gün yer ve gökteki her şeyin dehşete kapılmasına, herkesin boyun bükerek huzura çıkmasına, dağların bulutlar gibi yürümesine bir bakın, Allah’ın işine bir bakın ne kadar da azametli!” denilmektedir.

31) İnsan bedeninde bir tane bulunan organlardan biri iki kişiye nispetle söyle- neceğinde bu kelimenin/uzvun çoğul, ikil veya tekil siyga ile ifade edilmesi caizdir. Bununla birlikte kelimeyi çoğul siyga ile getirmek en fasih ve en yay- gın olanıdır.⁴⁹³

İnsan bedeninde bir tane bulunan organlar ile baş, burun, göbek, kalp gibi organlar kastedilmektedir. İşte bu ve benzeri organlar iki kişiye nispetle söyleneceğinde bunları çoğul formda söylemek en fasih ifade şeklidir. Mesela (رَأْسٌ) “baş”, (أَنْفٌ) “burun” gibi kelimeler iki kişiye nispetle söylendiğinde bunları (رُؤُوسُكُمْ) “ikinizin başları”, (أَنْفُكُمْ) “ikinizin burunları” şeklinde çoğul formda ifade etmek en fasih olanı tercih etmek demektir. Lafzın zahirine itibar ederek ve “fasih” olanı tercih ederek (رَأْسَاكُمْ) “ikinizin iki başı”, (قُلُوبَاكُمْ) “ikinizin iki kalbi” şeklinde ikil formda kullanılabilir. Yine fasih olmasa da (رَأْسُكُمْ) “ikinizin başı”, (أَنْفُكُمْ) “ikinizin burnu” şeklinde tekil formda ifade etmek de caizdir. Bu kurala ayetten bir örnek vermek gerekirse “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü **kalpleriniz eğrilmişti.**” (et-Tahrîm 66/4) [إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا] ayeti zikredilebilir. Görüldüğü üzere burada en fasih ifade biçimi tercih edilmiş ve iki kişinin kalbi için “قُلُوبُكُمْ” denilmiştir. İnsan bedeninde birden fazla bulunan organlar iki kişiye nispetle söyleneceğinde ise ikil/tesniye formda söylemek gerekir. Mesela (يَدٌ) “el” ve (رِجْلٌ) “ayak” kelimeleri yalnızca “يَدَاكُمَا” ve “رِجْلَاكُمَا” şeklinde ifade edilebilir.

4.4. VÜCÛH VE NEZÂİRLE ALAKALI KÂİDELER

⁴⁹² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 264.

⁴⁹³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 265.

Bu başlık altında birden fazla manaya sahip olan kelimelerin hangi manasının nasıl tercih edileceği, yakın anlamlı kelimelerin beraber zikredilmeleri durumunda ortaya çıkan ince manalar, farklı lafızlarla tekidin sağlanması, Kur'an lafızlarını eş anlamlı kabul etmede aceleci davranılmaması gerektiği, eş anlamlı kelimelerin beraber kullanılmasındaki hedefler gibi konularla alakalı toplam 6 kâide bulunmaktadır.

1) Pek çok manası bulunan bir isim Kur'an'da geçtiği yerlerde siyakın gerektirdiği şekilde sahip olduğu manalardan birine hamledilir.⁴⁹⁴

Kâidenin daha iyi anlaşılması adına “ümme” lafzı örnek olarak verilebilir. Ümme lafzı “*Medyen suyuna vardığında orada hayvanlarını sulayan bir grup insanla karşılaştı.*” (el-Kasas 28/23) [وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ] ayetinde insanlardan bir grup; “*İnsanlar bir tek ümme idi.*” (el-Bakara 2/213) [كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً] ayetinde millet; “*Kuşkusuz İbrahim, bir tevhid önderi idi.*” (en-Nahl 16/120) [إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً] ayetinde lider; “*And olsun, eğer biz onlardan azabı belirli bir süreye kadar ertelese...*” (el-Hûd 11/8) [وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ] ayetinde bir müddet/süre; “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır.*” (el-En‘âm 6/38) [وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ] ayetinde ise sınıf/tür anlamına gelmektedir.

2) Kur'an'da geçen bazı isimler tek başlarına zikredildiklerinde uygun olan umumi manaya delalet eder. Başka bir kelime ile beraber zikredildiklerinde ise -önceden kuşattığı manaların- bazısına delalet eder ve bu durumda beraber zikredildikleri kelime kalan diğer bazı manaya delalet eder.⁴⁹⁵

Kur'an'daki bazı kelimelerin delaletleri mutlak, mukayyet, tek başına veya başka kelimelerle beraber zikredilme durumlarına göre farklılık arz etmektedir. Kâide birkaç örnekle izah edilebilir. Mesela “fakir” kelimesi Kur'an'da tek başına zikredildiğinde “miskin”i de kapsamaktadır. Aynı şekilde “miskin” kelimesi tek başına zikredildiğinde “fakir”i de kapsamaktadır. İkisi beraber zikredildiklerinde ise delalet ettikleri mana farklılaşmaktadır. Et-Tevbe suresi 60. ayette zekâtın verilebileceği kalemler zikredilirken

⁴⁹⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 422.

⁴⁹⁵ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 424.

fakirler ve miskinler bir arada zikredilmektedir. Bu durum fakir ve miskin delâletlerinin farklı olmasını gerektirmektedir. Hanefî ve Mâlikî fakihler “fakir, yeterli miktarda malı ve geliri bulunmasa da bu haliyle geçinmeye çalışan kimsedir; miskin ise hiçbir şeyi bulunmayan kimsedir” demişlerdir. Şafîî ve Hanbelîler ise bunun tam aksini söylemişlerdir. Konunun detayı bizi burada ilgilendirmemektedir.⁴⁹⁶ Bizim için burada önemli olan beraber zikredildikleri için fakir ve miskin kelimelerinin delâletlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Kâideye ikinci bir örnek olarak “îman” ve “islâm” kelimeleri verilebilir. Bu kelimeler tek başlarına zikredildiklerinde diğerini de kapsamaktadır. Beraber zikredildiklerinde ise iman tasdiğe, ikrara ve inkıyada; islam ise zahir amele delalet etmektedir. İman kelimesi “amel” ile birlikte zikredildiğinde ise iman kalbin ikrarına, bâtının ameline, tasdiğe; amel de bunun dışında kalan şeylere delalet etmektedir.

3) Bir cümlede/paragrafta geçen aynı iki ismi iki farklı manaya hamletmek tek bir manaya hamletmekten evladır.⁴⁹⁷

Tekrardan kaçınmak, manaları çoğaltmak adına her ismi diğerinin taşıdığı manadan başka bir manaya hamletmek daha güzeldir. Tabi ki bu kâide mümkün oldukça geçerlidir. Yani tekrardan kaçınmak ve manaları çoğaltmak adına nasları taşımadığı manalara hamletmek veya bu konuda tekellüfe girmek kesinlikle doğru değildir. Mesela “*Yemin ederim şu **beldeye**; senin de içinde oturmakta olduğun o **beldeye**...*” (el-Beled 90/1) [لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ] ayeti kâide doğrultusunda tefsir edilecek olursa birinci “beled” ile Mekke; ikinci “beled” ile de Medine kastedilmektedir denir.

4) İmkân olduğu müddetçe Kur’an lafızlarını eş anlamlı olarak kabul etmemek evladır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Beytullah Aktaş, “*Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir ve Miskin Kavramlarının Kur’an Bağlamında Yeniden Tanımlanması*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 33, (Ocak-Haziran/2015), s. 110-111 vd.

⁴⁹⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 426.

⁴⁹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 460.

Bazı ilim adamları dilde eş anlamlılığın mevcut olmadığını savunmaktadır. Bazıları da dilde olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'an'da mevcut olmadığını söylemektedir. Kabule şayan olan hem dilde hem de Kur'an'da eş anlamlılığın olduğudur.⁴⁹⁹ Dolayısıyla mezkûr kâide ile Kur'an'da eş anlamlılık nefyedilmemektedir. Asli manaları itibariyle her kelimenin birbirinden farklı olduğu ifade edilmek istenmektedir. Nitekim her kelimenin kendine has, onu diğerlerinden ayırt eden özel manası vardır. Mesela “İşte rablerinin lütufları ve rahmeti bunlar içindir.” [أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ] (el-Bakara 2/157) ayetinde salât kelimesi Allah'ın mele-i âlâda kulunu methetmesi anlamındadır. Rahmetin ne demek olduğu ise zaten malumdur. Dolayısıyla bu ayetteki salatın rahmet anlamında tefsir edilmesi doğru değildir. Aynı şekilde “Çünkü onlar sürekli ithama iten bir kuşku içindeydiler.” (es-Sebe' 34/54) [إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ] ayetindeki “rayb” ve “şekk” kelimeleri de birebir aynıdır denilemez. Zira “rayb” suçlama ve ima manasını taşımakla birlikte şüphe anlamına gelmektedir.

5) Bir şey hakkında iki farklı lafız ifade edilebilir. Bunu tekide hamletmek uygundur.⁵⁰⁰

Bu durum belâgatte ve fesahatte ileri düzey bir tasarruf olarak kabul edilir. Mesela (حَلَالٌ وَ طَيِّبٌ) “temiz/yararlı ve dinen mubah olan” (سُخْفًا وَ بُغْدًا) “uzak ve çok uzak”, ifadeleri son derece belîğ ve fasih ifadelerdir. Bu kullanım şekli hem Kur'an'da hem de Arap dilinde yaygındır. Bu şekildeki bir ifade yalnızca tekit bildirmemektedir. Tekitle beraber iki özellik daha ifade etmektedir. Bunlardan birincisi bir önceki kâidede belirttiğimiz gibi her lafzın diğerinin sahip olmadığı, kendine has zait bir manaya sahip olmasıdır. Diğeri ise iki lafzın bir arada iken ifade ettiği manayı tek başlarına iken ifade edememeleridir. Son söylenen durum bir sonraki kâidenin de konusunu teşkil etmektedir. Mesela “Yüz çevirerek çekip gittiler” (et-Tevbe 9/76) [وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ], “Arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırışı duyuramazsın” (en-Neml 27/80) [وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا] [وَلَوْأَ مُذْبِرِينَ] ayetlerinde üç durum söz konusudur; tekit, her lafzın diğerinin sahip olmadığı

⁴⁹⁹ Bu konudaki tartışmalar ve detaylı bilgi için bkz. Sabri Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furûk Bağlamında)*, İstanbul: Çıra Yay., 2017, s. 44-53

⁵⁰⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 469.

zait ve hususi manaya sahip olması, iki lafzın bir arada iken tek başlarına ifade etmedikleri manayı ifade etmesi.

6) İki eş anlamlı kelimenin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan mana tek başlarına bulunduklarında ortaya çıkmaz.⁵⁰¹

Bu ve önceki iki kâide arasında mana bakımından irtibat bulunmaktadır. Bu kâide bir arada zikredilen eş anlamlı kelimeler hakkında doğabilecek vehmi gidermektedir. Zira harflerin çokluğunun manadaki ziyadeye delalet etmesi gibi kelimelerin çokluğu da manadaki ziyadeye delalet etmektedir.

4.5. KASEM (YEMİN), FÂSILA VE MÜPHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN'LA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında neler üzerine yemin edilebileceği, yemin takdir etmenin durumu, fâsılların kaynağı ve önemi, araştırılmaması gereken müphemler, Kur'an'da müphemlerin bulunma sebebi ve kaynağı gibi konularla alakalı toplam 7 kâide bulunmaktadır.

1) Yalnızca ulu veya değerli olan bir şeyin ismiyle kasem edilir.⁵⁰²

Allah Teala Kur'an'da kendi ismine ve mahlukatından bazı şeylerin ismine (incir, zeytin, güneşe, gece, kuşluk vakti vb.) yemin etmektedir. Allah'ın kendi ismiyle yemin etmesi anlaşılabilir. Çünkü azamet, büyüklüğün kemali O'nun ismindedir. Mahlukatından bazı şeylerin üzerine yemin etmesi ise o şeylerin değerinden ileri gelmektedir. Mesela “Rabbine ant olsun ki onların hepsini sorguya çekeceğiz!” (el-Hicr 15/92), “*Yemin olsun incire ve zeytine, Sînâ dağına, ve şu güvenli şehre.*” (et-Tîn 95/1-3) ayetlerinde ulu ve değerli şeylere yemin edilmektedir.

2) Açık bir karine olmadıkça Allah'ın kitabında kasem takdirinde bulunmak Allah'ın kelamının manasına ziyadede bulunmaktır.⁵⁰³

⁵⁰¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 470.

⁵⁰² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 474.

⁵⁰³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 475.

Mesela “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.” (Meryem 19/71) [وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا] ayeti buna örnek olarak verilebilir. Her ne kadar takdirinde ve nerede olduğunda ihtilaf etseler de bazı alimler bu ayette kasem olduğunu söylemiştir. Fakat Şinkîti ayette herhangi bir kasem harfinin bulunmadığını veya ayetin kaseme atfedildiğine dair bir delilin olmadığını, bundan dolayı ayette kasem olduğuna hükmetmenin hata olacağını söylemiştir.⁵⁰⁴

3) Fâsılların bilgisi tevkîfidir.⁵⁰⁵

Ayetlerin tertibi tevkîfi olduğu için fâsılların bilgisi de tevkîfi olmaktadır. Bundan dolayı bazı hurûf-u mukattaalar müstakil bir ayet olarak kabul edilirken bazıları müstakil bir ayet kabul edilmemektedir. Mesela “الْم” (el-Bakara 2/1) ve “الْمَنْ” (el-A‘râf 7/1) harfleri müstakil birer ayet iken “الْمَرْ”, “الرَّ” harfleri müstakil ayet değildir.

4) Kur’an manalarının layığıyla bilinmesi, onlardan hakkıyla istinbatta bulunulması fâsılların bilinmesine bağlıdır.⁵⁰⁶

Mesela el-Bakara suresi 8. ayette [وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ] fâsıla “مُؤْمِنِينَ” kelimesidir. Bu haliyle ayetin manası “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allah’a ve ahiret gününe inandık derler.” şeklindedir. Ayetin fâsılası mezkûr kelime kabul edilmeyip sonraki ayetle birleştirildiğinde yeni mana *İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allah’a ve ahiret gününe inandık derler. Onlar Allah’ı ve müminleri aldattıkları müddetçe mümin değillerdir.* şeklinde olmaktadır. Böyle bir durumda ise sanki Allah’ı ve müminleri aldatmasalar mümin olabilirlermiş gibi bir mana anlaşılmaktadır. Fakat ayette onlardan iman nefyedilmektedir. Yani onların mümin olmadığı ifade edilmekte sonra da Allah’ı ve müminleri kandırmaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Fâsıla değiştirildiğinde ise sanki imansız olmaları yalnızca Allah’ı ve müminleri kandırmalarına bağlanmış olmaktadır. Halbuki onlar başka sebeplerle de kafir olmuş olabilirler.

⁵⁰⁴ Eş-Şinkîti, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, c. 2, s. 284.

⁵⁰⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 692.

⁵⁰⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 693.

5) Allah Teala'nın yalnızca kendisinin bildiğini söylediği müphemler araştırılmaz.⁵⁰⁷

Kendisi üzerine amel bina edilmeyecek müphemleri araştırmak faydasız bir iş olarak görülmüştür. Aynı şekilde Allah'ın bilgisini kendisine hasrettiği müphemleri araştırmak da gereksiz görülmüştür. Bu duruma örnek olarak şu ayetler verilebilir: “*Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın.*” (el-Enfâl 8/60), “*Çevrenizdeki bedevîler içinde münafıklar var. Medine ahali içinde de iki yüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz.*” (et-Tevbe 9/101). Bu ayetlerde müphem bırakılan kişilerin peşine düşmek Allah'a karşı cüretkâr davranmak demektir. Zira Allah Teala açıkça bizlerin bu kişileri bilmediğini kendisinin bildiğini ifade etmektedir. Durum böyle iken ısrarla bunları araştırmak kınanmayı gerektirir.

6) Kur'an'da müphem bırakılan şeyler hakkında asıl olan onları bilmenin bir faydasının olmamasıdır.⁵⁰⁸

Allah Teala Kur'an'ı her şeyin açıklayıcısı, her hayrın rehberi olarak indirmiştir. Dolayısıyla bir şey Kur'an'da müphem bırakıldı ise o şeyi bilmenin bir faydası olmadığı için müphem bırakılmıştır. Bu yüzden Kur'an'da müphem bırakılan şeyleri araştırmanın bir faydası yoktur. Bu, genel anlamda söylenmiş bir hükümdür. Tabi ki bazı istisnai durumlarda müphem araştırılabilir. Mesela ibhâm (kapalılık) birinin hak etmediği halde töhmet altında kalmasına neden oluyorsa bu töhmeti gidermek için müphem olan şey araştırılabilir. Mesela Mervan b. Hakem “*Anne babasına, "Yeter be! Diyen kimse..."*” (el-Ahkâf 46/17) ayetinin Abdurrahman b. Ebibekr hakkında nazil olduğunu söyleyerek onu töhmet altında bırakmıştır. Hz. Âişe ise burada kastedilenin o olmadığını belirtmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Şâri'in Kur'an'da başka bir yerde açıklığa kavuşturduğu veya Hz. Peygamberin kapalılığı giderdiği müphemler burada mevzu bahis edilmemektedir. Zira bu tarz müphemler artık müphem değildir çünkü açıklanmıştır. Burada Şâri'in tamamen

⁵⁰⁷ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 718.

⁵⁰⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 719.

belirsiz bıraktığı müphemler kastedilmektedir. Bilinmesinin hiçbir faydasının bulunmadığı müpheme “*Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı.*” (el-Kehf 18/18) ayeti örnek olarak verilebilir. Müfessirler bu köpeğin isminin ne olduğu hakkında uzun uzun sözler sarf etmişlerdir. Bazısı onun adının Kıtmîr bazısı Hımrân bazıları da diğer başka isimler olduğunu söylemiştir. O köpeğin isminin ne olduğunu bilmenin hiçbir faydası bulunmamaktadır. Dolayısıyla böyle bir uğraşa girmek gereksizdir.

7) Kuran’daki müphemlerin bilgisi yalnızca nakle dayanmaktadır. Bu konuda re’ye mecal yoktur.⁵⁰⁹

Kur’an’da müphem bırakılan bir şey ya Kur’an’ın açıklamasıyla ya Hz. Peygamberin beyanıyla ya da nüzule tanıklık eden sahabenin sözüyle bilinebilir. Bu bağlamda doğruluğuna dair Kitap veya sünnetten delil bulunmayan İsrâiliyyâta dayalı bilgilerin değeri yoktur. Kur’an’daki bir müphemi Kur’an’dan başka bir ayetin açıklamasına “*O, din gününün sahibidir.*” (el-Fâtiha 1/4) ayeti misaldir. Zira ayetteki “din günü” ile neyin kastedildiği “*Din günü nedir bilir misin? Evet, din günü nedir bilir misin? O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün iş Allah’a kalmıştır.*” (el-İnfîtâr 82/17-19) ayetleri tarafından açıklanmış ve o günün hesap günü olduğu belirtilmiştir. Kur’an’daki bir müphemi sünnetin açıklamasına “*Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim.*” (İbrâhîm 14/37) ayeti misaldir. Çünkü Hz. Peygamber Kabe’nin civarına yerleştirilen kişinin Hz. İsmail olduğunu söylemiştir. Kur’an’daki bir müphemi sahabe kavlinin açıklamasına ise “*Şu ikisi rableri hakkında çekişip duran iki taraftır.*” (el-Hâcc 22/19) ayeti misaldir. Sahabeden gelen rivayetler burada kastedilenlerin müminlerden Hamza, Ubeyde b. Haris ve Ali b. Ebi Talip; müşriklerden de Utbe, Şeybe ve Velid b. Utbe olduğu yönündedir.

4.6. TEKRÂRU’L-KUR’AN’LA ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında Kur’an’daki tekrarların mahiyeti, tekrarın cümleye kattığı anlamlar, marife-nekre ve tekrar ilişkisi, tekrarla hedeflenen manalar gibi konularla alakalı toplam 6 kâide bulunmaktadır.

⁵⁰⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 721.

1) Kur'an'daki tekrarlar kendinden önce zikredilen konuyla irtibatlı olarak gelir.⁵¹⁰

Kur'an'ı Kerim'de bazı ayetler veya bazı cümleler tekrar etmektedir. Fakat bilinmelidir ki bu ayetler veya cümlelerin medlulleri ve mercileri aynı değildir. Tekrar eden her ayet veya cümle kendinden hemen önce zikredilen mesele ile bağlantılıdır. Bu durum ayetlerin gereksiz yere tekrar edilmediğini gösterir. Aslında bu tam anlamıyla bir tekrar bile değildir. Mesela el-Mürselât suresinde “*O gün yalanlayanların vah haline!*” [وَيْلٌ لِّیَوْمِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ] ifadesi on defa zikredilmektedir. Dikkat edilirse Allah Teala bu surede farklı farklı kıssalar zikretmektedir. Hikâye edilen her kıssanın ardından bu ifade yinelenmektedir. Her kıssanın ardından sanki Allah Teala “bu kıssayı yalanlayanın o gün vay haline” demektedir. Dolayısıyla her bir kıssa diğerinden farklı olduğu için bu ifadenin de aynıyla tekrar ettiğini söylemek zordur. Aynı durum “*İşte bunda bir ayet vardır. Fakat onların çoğu yine iman etmez.*” [إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ] ayeti için de geçerlidir. Bu ifade eş-Şuarâ suresinde sekiz kere zikredilmektedir. Bir peygamber ve onun başından geçenler anlatıldıktan sonra bu ifade yinelenmektedir. Bununla bu ifadeden önceki mezkûr peygamberin mucizelerine ve ondan alınacak ibretlere işaret vardır. Binaenaleyh her bir peygamber ve onun mucizesi farklı olduğu için bu ifadenin aynıyla tekrar ettiği söylenemez.

2) Manada farklılık olmadıkça lafızlar farklılaşmaz.⁵¹¹

Mesela el-Kâfirûn suresinde önce “*Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam.*” (el-Kâfirûn 109/2) [لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ] denilmekte sonra “*Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim.*” (el-Kâfirûn 109/4) [وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ] denilmektedir. Bilindiği üzere muzâri fiil şimdiki zamana ve gelecek zamana delalet etmektedir. Dolayısıyla “لَا أَعْبُدُ” sözüyle Hz. Peygamberin onların ilahlarına ne şimdi ne de gelecekte ibadet etmeyeceği ifade edilmektedir. “مَا تَعْبُدُونَ” sözü ise onların şimdi ve gelecekte ibadet edecekleri şeye delalet etmektedir. Sonraki ayette de “وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ” denilmekte fakat “مَا تَعْبُدُونَ” denilmemektedir. Bununla Hz. Peygamberin onların geçmişte ibadet ettiği şeye de ibadet etmediği ifade edilmektedir. Zira müşriklerin ilahı her dönemde ibadet ettikleri

⁵¹⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 702.

⁵¹¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 705.

aynı ilah değildir. Aynı şekilde her kabilenin ibadet ettiği ilah bile aynı değildir. Onlar putperest olmaları hasebiyle farklı yerlerde farklı zamanlarda farklı şeylere ibadet edebiliyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber önce muzâri siyga ile şimdiki zamanda ve gelecekte onların ilahlarına ibadet etmeyeceğini sonra da mazi siyga ile geçmişte de onların ilahlarına ibadet etmediğini dile getirmiş olmaktadır. Birincisi ikincisini veya ikincisi birincisini kapsamadığı için yani manaca bir farklılık olduğu için bu suredeki ifadelerde farklılığa gidilmiştir.

3) Araplar olmasını uzak gördüğü şeyleri soru cümlesi içerisinde tekrar ederler.⁵¹²

Meydana gelmesi zor veya uzak görünen şeyleri vurgulamak için Arapların dildeki kullanımlarından biri de o şeyi soru cümlesi içerisinde tekrar etmektir. Cihat etmesi beklenmeyen birine “sen cihat edeceksin? sen! cihat edeceksin öyle mi? demeleri buna örnektir. Kur’an’ı Kerim’de de bunun örnekleri bulunmaktadır. Mesela Kur’an’da yeniden dirilişi inkâr edenlerin “*O size, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağınızı mı söylüyor?*” (el-Mu’minûn 23/35) [اَيَعِدُّكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ اَيَعِدُّكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ] sözü aktarılmaktadır. Onların önce “اَيَعِدُّكُمْ” deyip sonra da “اَنْكُمْ” demesi yeniden dirilişi uzak gördükleri anlamına gelmektedir.

4) Tekrar itinaya delalet eder.⁵¹³

Bir şeyi tekrar etmek onu tekit etmek, ifadenin içerdiği manayı kuvvetlendirmek demektir. Mesela et-Tekâsûr suresinde böyle bir durum söz konusudur. Allah Teala “*Çoklukla övünme yarışı sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı*” (et-Tekâsûr 102/1) diyerek mal ve evlat çokluğuyla meşgul olmanın bazılarını ahiret hazırlığı yapmaktan alıkoyduğunu ifade etmektedir. Ardından “*Hayır!*” sözüyle bunu yapanları kınamaktadır. Sonra “*Yakında anlayacaksınız!*” diyerek o kimseleri tehdit etmektedir. Ardından “*Hayır hayır!*” ifadesiyle ilk kınamayı ve “*Elbette yakında anlayacaksınız*” ifadesiyle de ilk tehdidi tekit etmektedir. Sonra “*Hayır!*” diyerek bir kez daha onları kınamaktadır. Dolayısıyla Allah Teala bu kimseleri yaptıkları şeyden alıkoymayı önemseydiği için onları bu

⁵¹² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 709.

⁵¹³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 709.

surede üç defa kınamaktadır. Ayrıca ahirete hazırlık yapmalarını önemsediği için iki kere tehdit etmektedir.

5) Marifenin aksine, nekrenin tekrar edilmesi çokluğa delalet eder.⁵¹⁴

İki kez zikredilen bir isim için dört durum söz konusudur. Ya her ikisi de marifedir ya her ikisi de nekredir ya birincisi nekre ikincisi marifedir ya da birincisi marife ikincisi nekredir. Her ikisi de marife ise ikinci zikredilen genelde birincinin aynıdır. Her ikisi de nekre ise ikinci zikredilen genelde birinciden farklıdır. Birincisi nekre ikincisi marife ise ikinci zikredilen “ahde” hamledilerek birincinin aynısıdır denilir. Birincisi marife ikincisi nekre ise bu durumda karinelere bakılır. Yekten hüküm verilmez. Bu söylemler genel durum itibara alınarak söylenmiştir zira istisnalar kaideyi bozmaz. Her ikisi de marife olana “Bizi **dosdoğru yola** ilet; **nimetine erdirdiklerinin yoluna**” (el-Fâtiha 1/6-7) [إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ] ayeti örnek olarak verilebilir. Zira “الصِّرَاطَ” kelimesi harfî tarifile marifedir, “صِرَاطَ الَّذِينَ” ise mevsuf olduğu için marifedir ve ikinci “sırat” kelimesiyle kastedilen birincinin aynıdır. Her ikisi de nekre olana “Sizi **güçsüz** yaratan, **güçsüzlüğün** ardından **kuvvet** veren, **kuvvetli** halinizden sonra da **güçsüzlüğe** duçar eden, saç ve sakalınızı ağartan Allah’tır. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir.” (er-Rûm 30/54) [اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ] ayeti misaldir. Ayette zikredilen birinci güçsüzlükle/zayıflıkla nutfe kastedilmektedir. İkincisi ile çocukluk dönemi zayıflığı, üçüncüsü ile de yaşlılık dönemi zayıflığı kastedilmektedir. Zikredilen birinci kuvvet kelimesiyle ise bebeklik dönemindeki hareket edebilme kuvveti, ikincisi ile de buluşdan sonraki kuvvet kastedilmektedir.

Birincisi nekre ikincisi marife olan duruma “Doğrusu Firavuna bir **elçi** gönderdik. Fakat o, **peygambere** karşı çıktı.” (el-Müzzemmil 73/15-16) [كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا] [فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ] ayeti misaldir. Buradaki ikinci resul kelimesi ile birinci resul kelimesinin delalet ettiği kişi aynıdır. Birincisi marife ikincisi nekre ise bu durumda karinelere bakılır denilmiştir. Mezkûr isimlerin farklı şeyler olduğuna delalet eden karinenin bulunduğu duruma “Günaha saplanmış olanlar **kıyamet** koptuğu gün (dünyada) sadece **çok**

⁵¹⁴ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 711.

*kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler.” (er-Rûm 30/55) [وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا [لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ] ayeti misaldır. Burada birinci “السَّاعَةُ” kelimesiyle kıyamet, ikincisi ile de bir miktar süre kastedildiği açıktır. Her ikisinin de aynı şey olduğuna delalet eden karinenin bulunduğu duruma “Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu **Kur’an’da** her türlü örneği ortaya koyduk. (Bunu) insanlar Allah’a karşı gelmekten runsunlar diye Arap diliyle indirdiğimiz çelişkisiz **Kur’an’da** (yaptık)” (ez-Zümer 39/27-28) [وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ] ayeti misaldır. İki farklı Kur’an’ın olmadığı aşıkardır. Dolayısıyla mezkûr iki kelime de aynı şeye delalet etmektedir.*

6) Mübtedâ ve haberin lafızlarının aynı olması heybete ve azamete delalet eder.⁵¹⁵

Mesela “O gerçekleşecek büyük olay (kıyamet)! Nedir o büyük olay?” [الْحَاقَّةُ مَا] ayetinde böyle bir durum söz konusudur. Buradaki “الْحَاقَّةُ” kelimesi mübtedâ, “مَا” ise haberdır. Sorunun bu şekilde sorulmasında olayın önemine ve korkunçluğuna dikkat çekme söz konusudur.⁵¹⁶

4.7.NESİHLE ALAKALI KÂİDELER

Bu başlık altında neshin mahiyeti ve kaynağı, neshin geçerli olduğu durumlar, nesih olarak kabul edilen ve edilmeyen uygulamalar gibi konularla alakalı toplam 8 kâide bulunmaktadır.

1) İhtimale dayanarak nesih iddiasında bulunulamaz.⁵¹⁷

Bir hüküm üzerinde nesih olduğunu söyleyebilmek için ya bizzat ayetin kendisinin buna delalet etmesi ya Hz. Peygamberden veya sahabeden sarih bir naklin bulunması ya ümmetin icma etmesi ya da -ayetlerin nüzul tarihlerinin bilinmesi şartıyla- iki ayet arasında hakiki bir çelişkinin olması gerekmektedir. Bunların haricinde ihtimale veya akli çıkarımlara dayanarak nesih iddiasında bulunulamaz. Nesih bulunduğu dair

⁵¹⁵ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 715

⁵¹⁶ Ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, c. 6, s. 882

⁵¹⁷ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 2, s. 728.

bizzat ayette delilin olduğu duruma “Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız Allah da sizi bağışladı.” (el-Mücâdele 58/13) ayeti örnek olabilir. Zira bu ayet aynı surenin 12. ayetinde emredilen “necvâ sadakasını” neshetmiştir. Allah Teala’nın bunu yerine getirmeyenleri affetmesi, ayetin devamında da “o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır” denilmesi bu hükmün artık yürürlükte olmadığı anlamına gelmektedir. Eğer bu hüküm devam etse idi Allah Teala “o halde namazı özenle kılın...” demezdi ve emrinin yerine getirilmesini talep ederdi. Zahirî hakiki bir çelişkinin olduğu, neshe müracaat etmenin gerekli olduğu duruma “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.” (el-Bakara 2/234) ayeti örnek olabilir. Zira bu ayet “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler.” (el-Bakara 2/240) ayetini neshetmiştir. Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki Kur’an’da tertip açısından nâsihin önce mensûhun sonra bulunduğu iki durumdan birisi bu ayettir. Diğeri ise el-Ahzâb suresi 50 ve 52. ayetlerdir. Zira orada da 50. ayet 52. ayeti neshetmiştir. Bu iki durum haricinde Kur’an’daki nâsihler tertip açısından mensûhlardan sonra bulunmaktadır. Kesin delile dayanmayıp ihtimal üzere nesih iddiasında bulunulan duruma “seyf ayeti (et-Tevbe, 9/5)” misal olarak verilebilir. Zira bazıları bu ayetin sabır, aff ve bağışlama bildiren ayetleri neshettiğini söylemiştir.

2) Nesih -haber formunda gelseler bile- yalnızca emir ve nehiylerde geçerlidir.⁵¹⁸

Nesih, “şerî bir hükmün daha sonra gelen şerî bir delille kaldırılmasıdır”. Dolayısıyla nesih olgusu yapısı gereği hükümlerde geçerlidir, haberlerde geçerli değildir. Şu da var ki haberlerdeki değişim “bedâ”yı çağrıştırmaktadır. Sünnî alimler ise Kur’an’da “bedâ”nın vaki olmadığı konusunda müttefiktir.

3) Kur’an’da bir şeyin iki kere neshedildiği vaki değildir.⁵¹⁹

⁵¹⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 730.

⁵¹⁹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 733.

Böyle bir şey aklen veya şeriat açısından imkânsız değildir fakat Kur'an'da hiç vuku bulmamıştır. Binaenaleyh kıblenin Mekke'de iken Kâbe olduğu, Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra Beyt-i Makdis olduğu, ardından tekrar Kabe'nin olduğu iddiası doğru değildir. Zira denildiği gibi tümevarımsal olarak incelendiğinde Kur'an'da bir şeyin iki kez neshedildiğine rastlanılmamaktadır.

4) Asıl olan neshin olmamasıdır.⁵²⁰

Yukarıdaki kâidede ihtimale dayanarak bir konuda neshin varlığının iddia edilemeyeceği söylenmişti. Neshin olabilmesi için bazı şartların ve delillerin olması gerektiği ifade edilmişti. Bu kâide yukarıdaki manayı tamamlar niteliktedir ve nesih konusunda neyin asıl olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla gerekli şartları taşımayan ve delile dayanmayan nesih iddialarının geçersiz olduğu rahatlıkla söylenebilir.

5) Nass üzerine ziyade şerî bir hükmü ortadan kaldırıyorsa bu nesihtir, akli bir hükmü ortadan kaldırıyorsa bu nesih değildir.⁵²¹

Nass üzerine ziyadenin nesih olabilmesi için önceki nassın iptal ettiği bir şeyi getirmesi veya önceki nassın getirdiği bir şeyi iptal etmesi gerekir. Nass üzerine ziyadenin daha önceki nassın sükût ettiği bir şey üzerine vaki olması yani öncekini nefiy veya ispat etmemesi nesih değildir. Bu, "berâeti asliyye"yi kaldırmaktır. Berâeti asliyyeyi kaldırmak ise nesih değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi nesih, şerî bir delille sabit olmuş hükmü sonraki tarihli şerî bir delille ortadan kaldırmaktır.

6) Bir hükmün cüz'ünü veya bir şartını neshetmek onun aslını neshetmek demek değildir.⁵²²

Şartın neshedildiği duruma kible meselesi örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere bir dönem namazda Beyt-i Makdis'e yönelmek namazın sıhhat şartlarındandı ve bu şart sonradan neshedildi. Fakat Beyt-i Makdis'in kible olmasının neshedilmesi kıblenin neshedilmesi anlamına gelmemektedir. Zira kible Kâbe olarak tayin edilmiştir. Cüz'ün

⁵²⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 733.

⁵²¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 734.

⁵²² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 739.

neshedilmesine ise on emzirmenin beş emzirmeyle neshedilmesi örnek olabilir. Zira her iki hükmün de Kur'an'dan bir ayet olduğu bilinmektedir.

7) Herhangi bir vakitte yerine getirilmesi emredilen vacip için bu vakit iletir. Bu hüküm vaktin değişmesiyle başka bir hükme intikal eder. Bu da bir nesih değildir.⁵²³

Bir sebebe binaen emredilen bir hüküm sebebin ortadan kalkmasıyla kalkar. Fakat şu belirtilmelidir ki Şârî'nin mutlak olarak emrettiği hükümler bundan müstesnadır. Zira bu hükümlerin bir vakte has kılınarak iletlendirilmesi caiz değildir. Mesela Kur'an'ı Kerim'de farklı yerlerde Müslümanlara zayıf ve sayıca az oldukları dönemde sabır, düşmanlara karşı hoşgörü emredilmektedir. Bazı müfessirler tüm bu ayetlerin seyf ayetiyle neshedildiğini söylemiştir. Fakat bu doğru değildir. Çünkü her bir hükmü kendine uygun olan vakit ve şartlar içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Sabır ve hoşgörüyü emreden ayetler zayıflık zamanında geçerlidir. Savaşı ve katli emreden ayetler ise kuvvetli zamanda geçerlidir. Dolayısıyla bu hükümler sebeplerinin (zayıflık veya kuvvet) meydana gelmesiyle var olurlar. Yoksa seyf ayetinin diğer ayetleri neshettiği söz konusu değildir.

8) Belirli bir süre için konulduğuna dair işaret bulunan bir hüküm veya meçhul bir gayeye bağlanan bir hüküm belirli sürenin dolmasıyla veya meçhullüğün giderilmesiyle ortadan kalkar. Böyle bir şey nesih değildir.⁵²⁴

Mesela Kur'an'da “*Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün.*” (el-Bakara 2/109) denilmektedir. Bu ayette yeni bir hüküm ortaya konuncaya kadar (savaş izni gelinceye kadar) Müslümanlara affetmeleri ve hoş görmeleri emredilmektedir. Allah'ın sonraları Müslümanlara savaşma izni ve emri verdiği bilinmektedir. Bu, Allah'ın hükmünü ortaya koyduğunu göstermektedir. İşte böyle bir durum nesih olarak adlandırılmaz. Yani savaşın emredilmiş olması affetmeye ve hoş görmeye dair emirlerin neshedildiği anlamına gelmez. Meçhullüğün giderilerek hükmün ortadan kalkmasına ise “*Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.*

⁵²³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 740.

⁵²⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 741.

Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.” (en-Nîsâ 4/15) ayeti bağlamında Hz. Peygamberin söylediği şu sözler misaldir: O (s.a.v.), “Benden alın, benden alın (benden öğrenin)! Allah o kadınlara bir çıkar yol gösterdi. Bekar ile bekarın zina etmesi durumunda yüz değnek ve bir yıl sürgün vardır. Evli ile evli zina ederse yüz değnek ve recim vardır.” demiştir.⁵²⁵ Ayette “Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun” denilmiştir. Fakat sonraları Hz. Peygamber Allah’ın onlara bir yol açtığını, biraz önce ifade edilen hükümleri emrettiğini bildirmiştir. Neticede bu suçu işleyen kadınların evlerde tutulmasına gerek kalmamıştır. İşte böyle bir değişiklik nesih değildir. Çünkü bu, meçhul bırakılan bir durumun sonradan izah edilmesidir.

5. TEFSİR KAYNAKLARI/YÖNTEMLERİ İLE İLGİLİ TEFSİR KÂİDELERİ

Bu başlık altında kimilerince yöntem, kimilerince kaynak olarak isimlendirilen “Kur’an’ın Kur’an’la, sünnetle, selef (sahabe ve tâbiîn) sözüyle, lügatle, re’yle tefsirine” ilişkin toplam 20 kâide bulunmaktadır.⁵²⁶

1) Tefsir ya sahih bir nakille ya da yerinde/geçerli bir re’yle yapılır. Bu ikisi dışındakiler batıldır.⁵²⁷

Burada tikel ve muayyen meselelerden bağımsız olarak müellifin mana çıkarımında bulunurken takip edeceği yöntemle alakalı genel bir kural ifade edilmektedir. Kâidedeki sahih bir nakil ile Kur’an, sünnet, sahabe kavli, tabiin kavli ve lügat kastedilmektedir. Bu kaynaklar aracılığıyla yapılan tefsirde içtihadı hiç yer verilmediği tabi ki söylenemez. Nitekim hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği müfessirden bağımsız bir şekilde objektif bir bilgi olarak bir yerde durmamaktadır. Bu durum diğer dört kaynak için de geçerlidir. Bir ayet tefsir edilirken bu kaynakların bazıları senet, bazıları metin, bazıları da hem senet hem de metin açısından müfessirin süzgecinden geçmektedir. Dolayısıyla

⁵²⁵ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahih*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, trhs., Kitâbu’l-Hudûd, 29. (Hadis no: 1690).

⁵²⁶ Buradaki kâideler müellifin kitabındaki “Târîkatü’t-Tefsîr” isimli 2. Başlıktan derlenmiştir.

⁵²⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsîr Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 106.

burada içtihat söz konusudur. Durum böyle olmasına rağmen bu kaynaklara “nakil” denmesinin sebebi onların bize nakil yoluyla ulaşmış olmasıdır. Yani mevcudiyetlerini nakile borçlu olmalarıdır.

**2) Hz. Peygamberden gelen bir tefsir mevcut olduğunda bunun haricindeki söz-
lere ihtiyaç duyulmaz.⁵²⁸**

Bu kâide “Şâri’in kendi lafızlarına yönelik beyanı ve tefsiri diğer beyan ve tefsirlere önceliklidir” şeklinde de ifade edilebilir. Hz. Peygamber vahiyyle desteklendiği ve tebliğ işlerinde masum olduğu için onun beyanı diğer beyanlara nazaran ayrıcalıklıdır. Onun beyanı kendisine hatanın ilişemeyeceği şekilde doğrudur. Yine onun beyanı diğerlerinin sahip olamayacağı şekilde açık ve anlaşılırdır. Dolayısıyla Hz. peygamberin açıklamalarının önemsenmesi ve öncelenmesi vaciptir.

3) Şâri’in lafızları şerî manaya hamledilir. Şerî mana yoksa örfî manaya, o da yoksa lüğavî manaya hamledilir.⁵²⁹

Burada şerî mana ile kastedilen şudur: Şâri bazı lafızları lüğavî ve örfî mananın dışında hususi anlamlarda kullanır. Şâri’in kastettiği bu hususi anlama şerî anlam denir. Bir diğer ifade ile bazı lafızlar şeriat gelmeden önce sahip olmadıkları anlamlara şeriat geldikten sonra sahip olurlar. Şeriat geldikten sonra sahip oldukları bu yeni ve hususi anlama şerî anlam denir. “Salât”, “sıyâm”, “hac” gibi kavramlar buna örnek olarak verilebilir. Bu kavramlarla bildiğimiz, hususi ibadetler kastedilmektedir. Fakat bunların lüğatte vaz edilen anlamları farklıdır. Salât lüğatte, dua; sıyâm, imsak; hac ise kasıt/yönelme anlamına gelmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi şâri’in lafızların lüğavî anlamlarında tasarrufta bulunduğu durumlarda lafızlar öncelikle şerî manalarına hamledilir. Lafzın şerî bir manası yok ise örfî manaya hamledilir. Yani şâri bir lafzı din dili içerisinde hususi bir anlamda kullanmadı ise bu durumda lafzın manasını tespitte örfe müracaat edilir. Şunu belirtmekte fayda var ki buradaki örf ile Hz. peygamber asrındaki örf kastedilmektedir. Örneğin “dâbbe” kelimesi sözlükte yeryüzünde yürüyen her şey için kullanılır.

⁵²⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 149.

⁵²⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s.151.

maktadır. Fakat bu kelime örfte dört ayaklı hayvan anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kelimeye iki manadan birini vermek gerektiğinde örfi mana yani “dört ayaklı hayvan” manası öncelikli olarak verilir. Lafzın şerî ve örfi mana yüklenilmemişse bu durumda lafız lügatteki asli manasına hamledilir. Şunu belirtmek gerekir ki bu sıralama (şerî, örfi, sözlük) karine olmadığı zaman geçerlidir. Yani şâri’in lafzını örfi veya lügavî manaya hamletmemizi gerektiren bir karine mevcut ise bu sıralama dikkate alınmaz ve lafız karinenin işaret ettiği manaya hamledilir.

4) Sahabenin tefsirdeki kavli diğer insanların sözlerine mukaddemdir. Ayetin siyakının zahiri sahabenin kavline delalet etmese bile bu böyledir.⁵³⁰

Sahabe Kur’an’ın manalarını en iyi bilen topluluktur. Çünkü onlar vahyin inişine ve ayetlerin sebeplerine tanıklık etmişler, vahyi çevreleyen şartlara şahit olmuşlar, Hz. Peygambere arkadaşlık edip ondan beslenmişlerdir. Bununla birlikte onlar Kur’an’ın diline ve fesahatine de vakıftılar. Bu ve benzeri sebeplerle sahabenin tefsirdeki bir sözü diğer insanların sözlerine mukaddemdir. Hz. Peygamber “diğer insanlardan” müstesnadır. Nitekim sahabenin kavli Hz. Peygamberin tefsirine muhalefet ederse sahabe kavli değil Peygamberin kavli tercih edilir.

5) Selef (sahabe ve tâbiîn) bir ayetin tefsiri konusunda iki görüş üzere ihtilaf ederse sonra gelenlerin selefin görüşlerinin dışına çıkan üçüncü bir görüş ihdas etmesi caiz değildir.⁵³¹

Selef ulemanın bir ayetin tefsiri hakkında iki -veya daha fazla- görüş üzerinde ihtilaf etmesi ortaya atılacak yeni görüşün batıl olduğu noktasında onların icmâ ettiği anlamına gelir. Şöyle ki; mevcut görüşlerden birini tercih imkânı olduğu halde yeni bir görüş ortaya atmayı caiz görmek selefin ayetin manası konusunda hata ettiği, doğruyu bilemediği, hakkın bilgisi konusunda gafil davrandığı manasına gelir. Böyle bir şey ise doğru değildir. Dolayısıyla sonra gelenler selefin ortaya atmadığı bir tefsiri icat edip savunamaz, onlar ancak selefin tefsirinin üzerine detay kabilinden katkıda bulunabilir. Bu durumda

⁵³⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 186.

⁵³¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 200.

da sonrakilerin detay kabilinden ortaya koyduğu yeni şeylere bakılır; şayet bu detaylar icmâyı ihlal ediyorsa reddedilir, icmâyı ihlal etmiyorsa kabul edilir.

6) Selefin Kur'an anlayışı hüccettir. Diğerlerinin görüşleri onlarınkine arz edilir, onlarınkiler diğerlerinkine değil.⁵³²

Yukarıda da değinildiği gibi sahabenin tefsirde ayrıcalıklılığı vardır. Allah'ın kitabının manalarını, ayetlerin dili olan lügati Hz. Peygamberden sonra en iyi bilen onlardır. Bu yüzden sonrakilerin tefsiri selefin sözleri ile ölçülür, selefin sözü lügate veya sonra gelen müfessirlerin sözlerine arz edilerek ölçülmez.

7) Tefsirde seleften nakledilen ihtilafların çoğu tenevvü (çeşitlilik) kabilindedir.⁵³³

Sahabenin “ahkâm” konularındaki ihtilafı çok fazla değildir. Sahih olarak nakledilen ihtilafların çoğu da birbiriyle çelişen türden ihtilaflar değildir. Bu ihtilaflar tenevvü kabilinden ihtilaflardır. Tenevvü ihtilafı iki türlüdür. Birincisi sahabenin aynı manayı kastettikleri halde farklı ibarelerle ifade ettiği durumlardır. Yani isim farklı olsa da müsemma aynıdır. Bu durum Allah'ın isimlerine benzetilebilir. Şöyle ki Allah Teala'nın pek çok farklı ismi vardır fakat bu isimlerin her biri zatına delalet etmektedir. Sahabenin tefsirdeki bazı ihtilafları da bu şekildedir. Örneğin “sırat-ı müstakim”i bazıları Kur'an, bazıları İslam, bazıları da Allah'a ve resulüne itaat diyerek tefsir etmiştir. Görüleceği üzere tüm bunlar tek bir zata işaret etmektedir fakat görüş bildiren her bir sahabe tek bir zatın farklı sıfatlarına işaret etmiştir. Söyledikleri şeyler birbirinden bağımsız veya çelişik değildir. İkincisi sahabenin âmm bir isim hakkında temsil kabilinden bazı noktalara işaret ettiği durumlardır. Bu gibi durumlarda sahabe mevzu bahis edilen şeyin tüm yönlerini kastetmez. Dinleyenin dikkatini yönlerden bir yöne, çeşitlerden bir çeşide çeker. Mesela “*Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük fazilet budur*” (el-Fâtır 35/32) ayetindeki “zalim”, “muktesit” ve “sâbık” kavramları için söylenenler buna örnektir. Seleften bazıları zalim, vacipleri yerine getirmeyen

⁵³² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 206.

⁵³³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 208.

ve haramlara dalan; muktesit, vacipleri yerine getiren ve haramları terk eden; sâbık ise vacipleri yerine getiren ve bununla birlikte iyiliklerle daha fazla Allah’a yakınlaşan kimsedir demiştir. Bazısı sâbık, ikinci namazını ilk vaktinde kılan; muktesit, sona bırakmadan kılan; zalim, gün batımına bırakan kimsedir demiştir. Bazısı da sâbık, vaciplerle birlikte müstehapları da yerine getiren; muktesit, farz olan zekâtı yerine getiren ve riba yemeyen; zalim de zekâtı ifa etmeyen ve riba yiyen kimsedir demiştir. Görüldüğü üzere bunların her biri örneklerle tarif kabilindendir.

Şunu da belirtmek gerekir ki bir ayet hakkında seleften iki farklı tefsirin gelmesinde kıraat farklılıklarının da etkisi olabilmektedir. Kıraat farklılığından kaynaklanan tefsir farklılığı da aslında tam bir ihtilaf sayılamaz. Çünkü farklı kıraatler iki farklı ayet olarak kabul edilmektedir ve kıraatin farklılaşmasıyla mananın da farklılaşması doğaldır. Örneğin “*Onların giysileri katrandandır; yüzlerini de ateş bürüyecektir.*” (İbrâhîm 14/50) [سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطَرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ] ayetindeki “katran” kelimesi için iki farklı tefsir bulunmaktadır. Seleften bazısı bu kelime ile “eriyik bakır” kastedilmektedir derken bazısı “develere sürülen katran” kastedilmektedir demiştir. Fakat Taberi ve Suyûtî bu yorumların bir ayetin iki farklı tefsiri olmadığını çünkü “مِنْ قَطَرَانٍ” ifadesinin bazılarının “مِنْ قَطِرٍ” şeklinde okuduğunu bu yüzden “eriyik bakır” manasını verdiklerini söylemiştir. Nitekim “قَطِرٍ” kelimesi bakır; “انٍ” kelimesi de şiddetli sıcaklık anlamına gelmektedir. Onlar buna dayanarak “eriyik bakır” anlamını vermektedir. Dolayısıyla ayete getirilen iki farklı tefsir iki farklı kıraatten ileri gelmektedir.⁵³⁴

8) Lügat doğrultusunda yapılan tefsirde şâz (kural dışı) ve az kullanılan değil; en yaygın, en meşhur ve en fasih mana göz önünde bulundurulur.⁵³⁵

Kur’an Arap dilinin en fasih ve en meşhur lügatiyle nazil olmuştur. Dolayısıyla tefsir faaliyetinde bulunulurken şâz (kurala aykırı) ve nadir kullanılan manalara itibar edilmemelidir. Kur’an’ın yapısına uygun bir şekilde en meşhur ve en fasih manalara itibar edilmelidir. Örneğin “*Orada ne bir serinlik ve ne de içecek bir şey tadacaklar*” (en-Nebe’ 78/24) ayetindeki “berd” kelimesini bazıları uyku diyerek tefsir etmiştir. Fakat “berd”

⁵³⁴ Et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’an*, c. 17, s. 55; Ebü’l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi’l-Kur’an*, Suudi Arabistan: Mecmeu Melik el-Fahd, trhs, c. 6, s. 2307.

⁵³⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 213.

kelimesi için uyku manası Arap dilinde az kullanılan bir manadır. “Berd” kelimesinin yaygın ve meşhur manası soğuk ve serinliktir. Binaenaleyh burada soğuk/serinlik manasının bırakılıp, uyku manasının tercih edilmesi doğru değildir.⁵³⁶ Bu konudaki diğer bir örnek ise “Onu (sandığı) melekler taşır” (el-Bakara 2/248) [تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ] ayetidir. Bu ayetle alakalı olarak bazıları sandığı taşıyanın bizzat melekler olduğunu söylemiştir. Bazıları da sandığı bizzat meleklerin taşımadığını, meleklerin sandığı taşıyan hayvanları yönlendirdiğini söylemiştir. Taberî iki görüşten birincisinin doğru olduğunu söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: “Çünkü Allah “Onu (sandığı) melekler getirir” demeyip, “Onu melekler taşır” demektedir. Eğer melekler yalnızca sandığı taşıyan hayvanları yönlendirse idi onu hâmil (taşıyan) olmazlardı. Her ne kadar yükü hayvana yükleyene de hâmil demek lügat açısından caiz olsa da insanların örfünde hâmil kelimesinden ilk anlaşılan şey bizzat yükü taşıyanın kendisidir. Dolayısıyla bu ayetten sandığı bizzat meleklerin taşıdığı anlaşılmalıdır.”⁵³⁷

9) Bir lafzın manası ve irabı birbirine ters düşüyorsa mananın sıhhatine itibar edilir ve i’râb mananın sıhhati doğrultusunda tevil edilir.⁵³⁸

Bazı durumlarda ayetin manası bir durumu gerektirirken i’râb bu duruma engel olabilmektedir. Veya tersinden söyleyecek olursak i’râba bağlı kalmak mananın sıhhatine engel olabilmektedir. Bu gibi durumlarda mana daha önemli olduğu için mananın sıhhatini sağlamak adına i’râb (sahih mana doğrultusunda) tevil edilir. Mesela “Şüphesiz (insanı yoktan var eden) Allah bütün sırların ortaya serileceği gün onu (öldükten sonra) yeniden hayata döndürmeye kâdirdir” (et-Târık 86/8-9) [إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ] ayetindeki “يَوْمَ” zarfının mana açısından mastar olan “رَجَعَ” kelimesine bağlı olması gerekir. Bu durumda da mana (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَقَادِرٌ) “Allah o günde onu yeniden hayata döndürmeye kadirdir” şeklinde olmaktadır. Fakat i’râb bu manaya engeldir. Çünkü mastar (burada “رَجَعَ”) ile mamulü (burada “يَوْمَ”) arasına başka bir şeyin girmesi caiz değildir. Bu durumda mastara delalet eden ve zarfta amel edecek bir fiil takdir etmek gerekir.

⁵³⁶ Et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyan fî Tevili ‘l-Kur’an*, c. 24, s. 163; Et-Tayyâr, *Fusûl fî Usulî ‘t-Tefsîr*, s. 43.

⁵³⁷ Et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyan fî Tevili ‘l-Kur’an*, c. 5, s. 335-337.

⁵³⁸ Es-Sebt *Kavâidü ‘t-Tefsîr Cem ‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 216.

10) Kur'an nassları ümmîlerin (nüzule tanık olan ilk dönem Arapların) hitap açısından alışık olduğu/bildiği manaya hamledilir.⁵³⁹

Bilindiği üzere Allah Kur'an'ı Arap dili ile inzal etmiştir. Yani buyruklarını Arap dilinin lafızları ve manaları ile buyurmuş, Arap dilinin üsluplarını kullanmıştır. Nitekim bu durum “*Biz onu iyice anlayasınız diye Arapça bir Kur'an yaptık*” (ez-Zuhrûf 43/3) ayetiyle de ifade edilmiştir. Bununla birlikte Kur'an öncelikle Arapların en fasihi olan Hz. Muhammed'e ve bu dilin ehli olan topluluğa indirilmiştir. Kur'an hitabı dil açısından onların alışık olduğu, bildiği bir hitaptır. Binaenaleyh Kur'an'ın sahih manasına ulaşmak için Arap dilinin lafızlarına, manalarına ve üsluplarına riayet etmek gerekir. Fakat bu riayet rastgele bir riayet olmamalıdır, ilk nesil ümmîlerin alışık olduğu ve bildiği şekliyle riayet olmalıdır. İlk neslin ümmî olma vasfının altını çizmek gerekir. Çünkü buradan anlaşılmaktadır ki teklifi hükümler bağlamında Kur'an'ın anlaşılması, emir ve nehiyelerinin bilinmesi için fen ve matematik bilimlerinde veya diğer ilimlerde uzman olmaya gerek yoktur. Mükelleflerin tamamına yönelik hitaplara bakıldığında bu dediğimiz net bir şekilde görülür. Onlarda kapalılık, karışıklık, uzman bilgisi gerektiren durumlar söz konusu değildir. Örneğin Allah Teala tevhidin delillerini zikrederken sema, arz, dağlar, bulutlar, bitkiler gibi herkesin gördüğü veya bildiği şeylere dikkat çekmiştir. Yaratıcılığının azametini göstermek için -daha ihtişamlı olan diğer hayvanlara değil de- deveye işaret etmiştir. Yine Cenneti tasvir ederken muhatapların aşına olduğu nimetleri serdetmiştir. El-Vâkıa suresinin ilgili bölümleri bunun için güzel bir örnektir. Nitekim Allah Teala orada “*Amel defteri sağından verilenler, ne mutlu o sağından verilenlere! Onlar dalbastı kiraz ve meyve yüklü muz ağaçları arasında, kesintisiz gölgeler altında, çağılayanların kenarında, bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan bol meyveler arasında, kabartılmış döşekler üzerinde olacaklar.*” (el-Vâkıa 56/27-34) demektedir. Görüldüğü üzere burada ceviz, badem, elma, armut gibi Arap coğrafyasında çok fazla bilinmeyen nimetler yerine Arapların bilip tanıdığı nimetler zikredilmektedir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki her ne kadar Kur'an'ın teklifi hükümlerini anlama ve tatbik etmede uzmanlık gerekmeseyse de Kur'an'ın ince manaları, derin üslubu ve nükteleri söz konusu olduğunda uzmanlık gerekmektedir. Çünkü insanlar sahip oldukları bilgi,

⁵³⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten* c. 1, s. 217.

beceri, anlama kabiliyeti, akıl yürütme becerisi gibi konularda birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla Kur'an'a ilişkin detay konularda uzmanlık gerekli ve önemlidir. Kâidenin daha iyi anlaşılması için şu ayetler örnek olarak verilebilir: Allah Teala Kur'an'da “*Ak-sine O'nun iki eli de açıktır,*” (el-Mâide 5/64) ve “*Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?*” (Sâd 38/75) demektedir. Bazıları bu ve benzeri ayetlerdeki (يَدٍ) “el” kelimesine “nimet” manası vermektedir. “Yed/el” kelimesine bu mananın verilmesi dil açısından problemlidir. Nitekim el-Eşarî *el-İbâne*'de şöyle demektedir: “Arap'ın lisanında ve adetinde birinin “yed” kelimesiyle nimeti kastederek “Falan işi ellerimle (yani nimetimle) yaptım” demesi doğru değildir. Yine birinin “Benim onda elim (yani nimetim) var” demesi doğru değildir. Allah Teala da Araplara kendi dilleri, üslupları ve manalarıyla hitap ettiği için Kur'an'da geçen “yed” kelimesine nimet manasının verilmesi caiz değildir.”⁵⁴⁰

11) Kur'an'dan istinbât edildiği söylenen fakat Arap dilinde geçerliliği olmayan hiçbir mana Kur'an'dan değildir.⁵⁴¹

Bu da yukarıdaki kâide gibi Kur'an'ın Arap dili üzere inmiş olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Kâide Kur'an'ı anlarken veya Kur'an'dan mana çıkarımında bulunurken Arapların dil çerçevesinin dışına çıkılamayacağını, onların takip ettiği yolun takip edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu kâide sayesinde sapkın batini tevillerin, yanlış işârî-sufî tefsirlerin ve Kur'an hakkında haddi aşan görüşlerin önüne geçilebilir. Yine, fıkıh zannedilen hevâ ve hevese dayalı hükümlerin, huruf-u mukatta'ya dayandırılan ve ilim zannedilen ebced hesabının ve aşırı yorumların önüne geçilebilir. Mesela Beyâniyye grubunun lideri Beyan bin Sem'an el-Hindî'nin kendisinin Kur'an'da zikredildiği iddiası bu kâideyle çeliştiği için batıldır.⁵⁴² O, “*Bu (Kur'an) insanlara bir açıklama, takva sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.*” (Âli İmrân 3/138) [هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ] (âyetinde geçen “beyan” kelimesiyle kendisinin kastedildiğini söylemektedir. Halbuki

⁵⁴⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977, s. 125

⁵⁴¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 224.

⁵⁴² Hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında yaşayan Beyan bin Sem'an aşırı Şia guruplarından Beyâniyye'nin kurucusudur. Bazı ayetleri indî yorumlara tâbi tutarak antropomorfist fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Fikir ve faaliyetlerinden ötürü Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin emriyle yakalanıp yakılarak öldürülmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, “*Beyan bin Sem'an*” DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, c. 6, s. 28.

“هذا بيان” ifadesi müfessirler tarafından mübtedâ ve haber olarak i‘râb edilmiştir. Beyan kelimesini ismi işaretten bedel yapıp “للناس” kelimesini de haber yapan bulunmamaktadır. Ayrıca beyan kelimesi haber yapılmadığında ayetin devamında gelen ve beyan kelimesine atfedilen “هُدًى وَمَوْعِظَةٌ” kelimelerine ne denilecektir? Onun iddia ettiği gibi beyan kelimesi özel isim olarak kullanıldı ise “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ” ne demektir? Böyle bir ifade Arap dili ve üslubu açısından anlamlı mıdır?⁵⁴³

Bu iddia diğer bir açıdan da kabul edilebilir değildir. Şöyle ki Kur’an lafızları indiği gün belli manalar için vaz edilmiştir ve bu manalar muhatapları tarafından anlaşılmıştır. Sonraki dönemlerde Kur’an’da da kullanılmış olan lafızlara yeni manalar hamledilmiş olabilir fakat bu durum yeni manaların Kur’an’a da hamledilebileceği anlamına gelmez. Kur’an ancak ve ancak indiği asırda bilinen manalar üzerine hamledilebilir. Dolayısıyla bu kelimenin 119/737 yılında ölmüş birisi olan Beyan bin Sem’an’a delaleti mümkün değildir. Batınilerin bazı şerî lafızlara yükledikleri anlamlar da buna örnek olarak verilebilir. Onlar gusûl kelimesini, imamla yapılan ahdi yenilemek; tuhûr kelimesini, imamiyye dışındaki tüm mezheplerin itikatlarından beri ve temiz olmak; sıyâm kelimesini, sırrı ifşa etmekten kendini alıkoymak şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu tefsirlerin hiçbirisi Arap dili açısından makbul değildir dolayısıyla batıldır.

12) Kur’an lafızlarını hâdis (sonradan ortaya çıkan) ıstıhlara hamletmek caiz değildir.⁵⁴⁴

Kur’an kelimelerinden bazıları Kur’an’ın indiği asırdaki kimseler tarafından bilinen belli bir manaya delalet etmekte iken sonraki asırlarda yeni anlamlar kazanmıştır ve bu yeni anlamlar kelimenin medlûlleri arasına dahil olmuştur. İşte bu gibi kelimeler tefsir edileceğinde sonradan kazandığı manalar ona yüklenmemelidir. Diğer bir ifadeyle kelime sonradan kazandığı manaya hamledilmemelidir. Kur’an lafızları ilk neslin bildiği ve kullandığı manalara hamledilerek anlaşılmalıdır. Mesela hikmet lafzı selef tarafından bir şeyi olması gerektiği yere koymak, olması gerektiği gibi yapmak anlamında kullanılırken sonraları felsefe manasında kullanılmıştır. Yine “medine” ve “karye” lafızları Kur’an’da aynı

⁵⁴³ Aydın, “Genel Tefsir Kuralları” s. 72.

⁵⁴⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 230.

anlamda kullanılmaktayken sonraları “medine” gelişmiş, büyük beldeler için; karye de daha küçük yerleşim yerleri için kullanılmaya başlamıştır. Bu ve benzeri durumlarda tercih edilmesi gereken mana ilk neslin/selefin kullandığı manadır.

Buna benzer bir durum da şudur: Kur’an lafızlarından biri birden fazla manaya sahip iken zamanla bu manalardan biri daha belirgin ve baskın olabilmektedir. Bununla ilgili olarak *el-Menâr* tefsirinde şöyle denilmektedir: “Kur’an lafızlarının çoğu nüzul çağında pek çok manayı haizdi. Bir süre sonra bu lafızlara sahip olduğu manalardan biri galip geldi. Buna tevil lafzı örnek olarak verilebilir. Nitekim tevil mutlak olarak veya hususi bir vecihle tefsir anlamıyla meşhur olmuştur. Fakat bu kelime Kur’an’da pek çok manada kullanılmaktadır. Mesela tevil kelimesi “*Onlar, hesap gününün gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Gerçekleştiği gün, önceden onu yok sayanlar derler ki: Doğrusu rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir.*” (el-A‘râf 7/53) [هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ] (el-A‘râf 7/53) [يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ] ayetinde Allah’ın kitabında bildirilen ahirete dair haberlerin gerçekleşmesi ve bu suretle açık seçik anlaşılması manasına gelmektedir. Binaenaleyh müdekkik olan bir müfessirin Kur’an lafızlarını nüzul döneminde kullanılan manalarıyla tefsir etmesi gerekir.”⁵⁴⁵ Bu kısma sadaka kelimesi ikinci bir örnek olarak verilebilir. Selef döneminde sadaka, vacip olan zekât için kullanıldığı gibi gönüllü olarak yapılan bağış için de kullanılmaktaydı. Ama sonraki dönemlerde sadaka için gönüllü bağış anlamı baskın geldi ve bu anlamda kullanılmaya başlandı.

13) Kur’an Arabî’dir. Dolayısıyla mana istinbatında ve istidlalinde bulunulurken Arap’ın dildeki usulüne, yöntemine ve tarzına tabi olunmalıdır.⁵⁴⁶

Bu kâide yukarıda geçen “Kur’an nassları ümmîlerin (nüzule tanık olan ilk dönem Arapların) hitap açısından alışık olduğu/bildiği manaya hamledilir” kâidesi ile benzerlik arz etmektedir fakat daha hususi bir şeye işaret etmekle ondan ayrılmaktadır. O kâidede tekellüfe girerek taşımadığı manaları naslara hamletmemek gerektiği vurgulanmıştı. Bu kâidede ise müfessirin Arap dilinin durumlarına, hususiyetlerine hâkim olması gerektiği vurgulanmaktadır. Şöyle ki Araplar bazen âmm bir ifade ile hitapta bulunur ve

⁵⁴⁵ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Hakîm*, Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947, c.1, s.21-22.

⁵⁴⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 232.

onunla âmmın zahirini kasteder. Yine âmm bir ifade ile âmmın bir veçhini kasteder veya hâssı kasteder. Bazen zahir bir ifade ile zahir olmayanı kasteder. Bu gibi durumlarda murad/kasıt cümlelerin başıyla, ortasıyla veya sonuyla bilinebilir. Yine her dilde olduğu gibi Arapçada da bir şey pek çok isimle müsemma iken pek çok şey tek isimle müsemma olabilmektedir. Kur'an'ın nesnel ve denetlenebilir bir şekilde tefsir edilebilmesi için bu ve diğer dile has özellikler çok iyi bilinmelidir. Dilin kurallarını ve özelliklerini göz önünde bulundurmayan kişinin tek kaynağı salt akıl olmaktadır ki Kur'an tefsiri söz konusu olduğunda bu istendik bir durum değildir. Dolayısıyla tefsirde doğruya isabet etmenin ön şartı Kur'an'ın kendisi ile nazil olduğu dilin hususiyetlerini bilmektir.

Mesela “*Mûsâ, O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak dedi.*” (el-Bakara 2/69) [قَالَ إِنَّهُ يُقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْ تَوَهَا نَسْرُ النَّاطِرِينَ] ayetinin tefsiri hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazıları “صَفْرَاءُ فَاقِعٌ” terkibi ile ineğin simsiyah olması gerektiği kastedilmektedir derken bazıları ineğin sapsarı olması gerektiği kastedilmektedir demiştir. Taberî buradaki ihtilafı ve çözümü şöyle dile getirmektedir: “Zannediyorum ki “صَفْرَاءُ” kelimesiyle siyahlığın kastedildiğini söyleyenler deve için safrâ’ sıfatının kullanılmasına dayanmaktadırlar. Nitekim Araplar “bu, siyah bir deve” cümlesini “هَذِهِ اِبِلٌ” “صَفْرٌ وَ هَذِهِ نَاقَةٌ صَفْرَاءُ” şeklinde ifade etmektedirler. Fakat bu sıfat devenin siyahı sarıya çaldığı için sadece deve hakkında siyah anlamında kullanılmaktadır. İnek bu kelimeyle siyah anlamında nitelenemez. Ayrıca Araplar koyu siyahlığı “فُفْرٌ” ile nitelemezler. Siyahın koyu olduğunu belirtmek için “حُلُوكَةٌ” veya benzeri şeyleri kullanırlar. Mesela (هُوَ) “o, simsiyahtır” derler fakat “هُوَ أَسْوَدٌ فَاقِعٌ” demezler. Onlar “فاقع” sıfatını sarı renk için kullanır ve sapsarı veya parlak sarı demek için “أَصْفَرٌ فَاقِعٌ” derler. Bu durum ayetteki “فاقع” kelimesini siyah anlamında tevil edenlerin aleyhine apaçık bir delildir.⁵⁴⁷ Görüldüğü üzere Taberî Arapların dildeki kullanımlarına ve tercihlerine dayanarak konu hakkındaki görüşlerden birini iptal edip diğerini kabul etmiştir.

14) Allah'ın kelamını yalnızca nahvî veya lügavî ihtimallere dayanarak tefsir etmek caiz değildir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, c. 2, s. 201.

⁵⁴⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 1, s. 235.

Kur'an'ı Kerim'i salt nahvî ve lügâvî bilgiler doğrultusunda terkinin taşıdığı manalardan birine hamlederek tefsir etmek caiz değildir. Bu yanlış Kur'an'ı i'râb edenler düşebilmektedir. Onlar ayetteki terkinin taşıdığı ihtimallerden birini tercih ederek Kur'an'ı i'râb etmektedirler. Bu tercih ile ortaya rastgele bir mana çıkmaktadır ki bu manayı duyanlar Kur'an'ın kastının bu olamayacağını kesin olarak bilmektedir. Verilen bu mana farklı bir bağlamda söylene veya başka birinin sözü olsa pekâlâ doğru olabileceken Allah'ın kelamı söz konusu olduğunda son derece yanlış olmaktadır. Kur'an'ın bu manayı ifade etmiş olması imkânsız hale gelmektedir. Mesela “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.” (en-Nîsâ 4/1) [وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ] ayetindeki “erhâm” kelimesini mukseminun bih olarak kabul edip mecrûr olarak okuyanlar (وَالْأَرْحَامَ) buna örnektir. Buradaki “vâv” harfinin atıf “vâv”ı olduğu aşıkardır. “Vâv” kasem olarak kabul edildiğinde ortaya anlamlı bir mana çıkmamaktadır. Neticede şu bilinmelidir ki Kur'an'ın hususi bir örfü, indiği gün anlaşılan bilindik manaları vardır. Kur'an'ı bunlar dışında tefsir etmek caiz değildir.

15) Kur'an cümlelerine i'râb verirken veya ayetleri dil doğrultusunda tefsir ederken uzak takdirlerden ve çetrefilli/karmaşık mecazlardan kaçınmak gerekir.⁵⁴⁹

Mesela “Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.” (el-A'râf 7/56) [إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ] ayetinin irabı yapılırken bazıları burada mevsufun düşürüldüğünü sıfatın onun yerine konulduğunu söylemiştir. Düşürülen mevsufun yerine de “şey”, “lütuf” veya “birr” kelimelerini takdir etmiştir. Yani (شَيْءٌ قَرِيبٌ) “Allah'ın rahmeti iyilik edenlere yakın bir şeydir” veya (لُطْفٌ قَرِيبٌ) “Allah'ın rahmeti iyilik edenlere yakın bir lütuftur” veya (بِرٌّ قَرِيبٌ) “Allah'ın rahmeti iyilik edenlere yakın bir ihsandır” demiştir. İbn Kaysîm bu ayette düşürülen mevsuf yerine “şey” kelimesinin takdir edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bilinen şeylerin kaplamının en geniş olanının “şey” kelimesi olduğunu, bunu takdir etmenin fesahat veya belagat açısından bir fayda sağlamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca o şöyle demiştir: “Fesahat sahibi hiç kimse “boşanmış şey”, “hayızlı şey” demez yalnızca “boşanmış”, “hayızlı” der. Şey kelimesi açıkça ifade edilirse

⁵⁴⁹ Es-Sebt, Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten, c. 1, s. 236.

bu sözü duyanlar onu hoş karşılamaz, yanlış görür. Dolayısıyla şey kelimesi ne övgü ne yergi ne kemal ne de noksanlık taşımadığı için ayette düşen mevsuf yerine takdir edilemez.”⁵⁵⁰

16) Lafızların sarf açısından çekimini bilmek ve onları aslına irca etmek tercih edilen manayı açıklamada, tercih edilmeyeni de reddetmede müfessire yardımcı olur.⁵⁵¹

Mesela “*O gün her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağırırız*” (el-İsrâ 17/71) [يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ] ayetindeki kelimelerin köklerini, çekimlerini bilmeyenlerden bazıları ayette geçen “إِمَام” kelimesinin (أُمُّ) “anne” kelimesinin çoğulu olduğunu iddia etmiştir. Yani onlara göre ayette “kıyamet günü insanlar anneleri ile birlikte çağırılır” denilmektedir. Yine onlara göre kıyamet günü insanların babaları ile değil de anneleri ile çağırılmasındaki hikmet! İsa’nın (a.s.) hakkını gözetmek, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şerefini ortaya koymak ve veledi zina olarak dünyaya gelmiş kimseleri rezil etmemektir. Zemahşerî bu yorum ve gerekçesi hakkında “bunlardan hangisinin -görüşün kendisinin mi yoksa gerekçesinin mi- daha uyduruk ve bidat olduğunu bilemedim doğrusu” demiştir.⁵⁵² Onlar “أُمُّ” kelimesinin çoğulunun “إِمَام” şeklinde gelmediğini bilmedikleri için böyle son derece yanlış bir tefsirde bulunmuşlardır.

17) Nahvî bir kâideyi muhafaza etmek adına Kur’an manalarını tahrif etmek caiz değildir.⁵⁵³

Kimi zaman nahivceiler bir ayete nahiv ilmi doğrultusunda takdirde bulunmaktadır fakat bu takdire şerî bir delil engel olmaktadır. Bu gibi durumlarda bu takdir terk edilmeli ve şeriata uygun başka bir takdir yapılmalıdır. Mesela “*Ben böyle bir şey söylemiş olsam sen onu elbette bilirsin*” (el-Mâide 5/116) [إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ] ayeti hakkında yapılan bir takdir buna örnektir. Burada “إِنْ” şart edatı mazi bir lafzın başına gelmiştir. Bu lafız sadece lafız olarak değil manaca da mazidir. Çünkü bu söz Hz. İsa’dan ya semaya

⁵⁵⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Ebubekir b. Eyyûb ez-Zürâî (İbn Kayyım el-Cevziyye), *Bedâiu’l-Fevâid*, Mekke: Mektebetu Nizâr el-Bâz, 1996, c. 3, s. 537.

⁵⁵¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 237.

⁵⁵² Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 1156.

⁵⁵³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 238.

yükseltildikten sonra sadır olmuş bir sözdür ya da onun mahşerde söyleyeceği sözün hikayesidir. Her iki takdirde de şart ve cevap cümlesi maziye taalluk etmektedir. Bu söz ondan semaya yükseltilmeden önce dünyada sadır olmuştur görüşü yanlıştır. Onlara göre lafız mazi olsa da mana muzâridir ve takdir (إِنْ أَكُنْ أَقُولُ هَذَا فَإِنَّكَ تَعْلَمُهُ) “ben böyle bir şey söylüyorsam sen elbette onu bilirsin” şeklindedir. Bu yorum ayeti tahrif sadedindendir. Çünkü Allah ona kendisi ve annesini ilah edinmelerini söyleyip söylemediği hakkında soru sorduktan sonra ondan bu cevap sadır olmuştur. Allah Teala Hz. İsa’ya bu soruyu o kavmi içerisinde mevcut iken sormamıştır. Nitekim kavmi onu ve annesini Hz. İsa semaya yükseltildikten yıllar sonra ilah edinmiştir. Dolayısıyla mezkûr fiil lafız olarak da mana olarak da mazidir, muzâri takdirinde bulunulmamalıdır. İbn Kayyım’ın şu sözleri bu kâidenin önemini gözler önüne sermektedir: “Nahvî bir kâideye dayanarak Allah’ın kelamını tahrif etmek caiz değildir. Nitekim yüzlerce nahiv kâidesini imha etmek bir ayetin manasını tahrif etmekten daha az veballidir/ daha basittir”.⁵⁵⁴

18) Şâz (kural dışı) lügatlere dayanılarak yapılan i‘râblardan kaçınmak gerekir.⁵⁵⁵

Kur’an’ı Kerim Arap dilinin en fasih lehçesi olan Kureyş lehçesi ile nazil olmuştur. Bu yüzden Kur’an az ve nadir rastlanan uygulamalar doğrultusunda değil yaygın ve meşhur uygulamalar doğrultusunda i‘râb edilir. Mesela “*Ey iman edenler! Namaz kilmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*” (el-Mâide 5/6) [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ] ayeti cerr-i civâr uygulamasına uyup “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde mecrûr olarak okunamaz. Çünkü cerr-i civâr uygulaması çok yaygın ve geçerli bir uygulama değildir.⁵⁵⁶ Atıf ise çok daha yaygın ve

⁵⁵⁴ İbn Kayyım, *Bedâiu’l-Fevâid*, c. 1, s. 48.

⁵⁵⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 1, s. 239.

⁵⁵⁶ Cerr-i civâr, i‘râb ve mana açısından farklı olan fakat birbirine yakın (bitişik) iki kelime arasında lafzi açıdan benzerlik sağlamaktır. Örneğin (هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ) “Bu virane yuva kertenkelenindir” cümlesindeki “خَرِب” kelimesi aslında haber olan “جُرُ” kelimesinin sıfatıdır. Sıfat i‘râbda mevsufuna uyduğu halde burada uymamıştır çünkü cerr-i civâr uygulaması gereğince kendinden önceki “ضَبِّ” kelimesinin i‘râbına uydurulmuştur. İbn Hişâm mezkûr kelimeyi Arapların çoğunun mecrûr değil merfu okuduğunu söylemiştir. bkz. Ebu Muhammed Cemâlüddîn el-Ensârî (İbn Hişâm), *Katru’n-Nedâ ve Bellü’s-Sadâ*, Şâm: Dâru’l-Fecr, 2012, s. 323-324.

meşhur bir uygulamadır. Bu yüzden ayetin “وَجُوهَكُمْ” cümlesine atfedilerek mansûb okunması daha doğrudur.

19) Zahirî muhalefet eden, kelâmın nazmıyla çelişen i‘râblardan kaçınmak gerekir.⁵⁵⁷

Aşırı sûfiler bazen Kur’an’dan ince ve derin manalar (!) çıkarabilmek adına bu yanlışla düşebilmektedir. Onlar Kur’an naslarını olmayacak şekilde eğip bükebilmektedir. Mesela “O’nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefa‘at edemez.” (el-Bakara 2/255) [مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ] ayeti üzerinde yapılan bir tahrif kâideye örnek olarak verilebilir. Bu ayetin manasının “kim alçak gönüllü olursa şifa bulur, bunun farkına varın/idrak edin” şeklinde olduğu söylenmiştir. Bu manayı verebilmek için ayetteki kelimeler keyfî bir şekilde parçalara ayrılmıştır. Şöyle ki burada aslında “مَنْ ذَلَّ ذِي يَشْفَعُ فَعُورًا” dendiği iddia edilmiştir. “ذَلَّ”, alçak gönüllü, mütevazî olmak anlamına; “ذِي” nefis, kişi anlamına; “يَشْفَعُ” şifa bulmak anlamına; “فَعُورًا” ise anlayın, bilin anlamına gelir denilmiştir. “يَشْفَعُ” aslında “يَشْفِي” fiilidir fakat “مَنْ” şart edatının cevabı olduğu için sonundaki illet harfî düşmüştür, “يَشْفَعُ” fiilindeki “ع” harfî de “وَعِي” kelimesinin emridir denilmiştir. Bu işlemin ve verilen mananın tahrif ve çarpıtma olduğu son derece açıktır.

20) Arap dilinde geçerli ve caiz olan her şey Kur’an için de geçerli ve caizdir denilemez.⁵⁵⁸

Her ne kadar Arap dilinde; yalan, çirkin ve müstehcen bir şekilde hiciv, mizah, aşk, gazel vb. şeyler bulunsa da bunlar Kur’an’ı Kerim’de bulunmamaktadır. Yine Kur’an ayetleri hakkında dilsel tahlillerde bulunurken her zaman salt nahiv terimleri ile konuşmak hoş değildir. Örneğin (وَ ارْحَمْنَا) “bize rahmet et”, (وَ اغْفِرْ لَنَا) “bizi bağışla” ifadeleri için bunlar emir fiilleridir denilmez, dua ifadeleridir denilir. Ayrıca Arap dilinde “zait” olarak isimlendirilen bazı şeylere (zait harfî cerler gibi) Kur’an’da geçtiği için zait denmez de “sıla” denir.

6. DİĞER TEFSİR KÂİDELERİ

⁵⁵⁷ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 240.

⁵⁵⁸ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 241.

Buradaki kâideler müellifin “Genel Tefsir Kuralları” ve “Çelişki ve Tezatlık” adlı başlıklarından derlenmiştir. Müellif mezkûr başlıklardan birincisinin altında birbirinden bağımsız çeşitli kâidelere yer vermiştir. İkinci başlıkta ise yalnızca üç kâideyi incelemiştir. Bu kâideler içerik olarak diğer kâidelerden farklı olduğu, onlarla bir araya getirilemediği için “Diğer Tefsir Kuralları” başlığı altında derlenmiştir. Burada toplamda 16 kâideye yer verilmiştir.

1) Bir şey hakkında farklı lafızların kullanılması orada ihtilaf olduğu anlamına gelmez.⁵⁵⁹

Manaya ve maksada dair ihtilaf olmadıkça lafızlardaki ihtilaf çeşitlilik kabilindendir. Araplar bir manayı ifade ederken çeşitli şekillerde ve çeşitli lafızlarla ifade edebilmektedir. Dolayısıyla muhatap tarafından anlaşıldıktan ve asıl mana yerleşik olduktan sonra lafızların farklı olması sorun teşkil etmemektedir. Mesela “*Yemin ederim şu beldeye...*” (el-Beled 90/1) [لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ] ayeti ile “*Ve şu güvenli şehre yemin olsun ki...*” (et-Tîn 95/3) ayeti arasında çelişki olduğu zira birincisinde ayetin zahirinden nefiy, ikincisinde ise ispat anlaşılmaktadır denilmiştir. Böyle bir iddia yanlıştır çünkü Araplar bir şey üzerine yemin ederken “لَا أَقْسِمُ” kalıbını kullandığı gibi “yemin vâv”ını da kullanmaktadır. Birinci yemindeki “لَا” harfi kasemi tekit içindir. Dolayısıyla her iki ayette de mana aynıdır. Çünkü her ikisinde de Mekke üzerine yemin edilmektedir.

2) İki haber arasında çelişki olduğunu söyleyebilmek için birinin nefiy (olumsuzlama) diğerinin ispat (olumlama) bildirmesi gerekir. Ayrıca bu haberlerin aynı konu, zaman ve mekân hakkında gelmeleri gerektiği gibi her ikisinin de hakikat veya her ikisinin de mecaz anlamında kullanılmış olması gerekir. Aksi takdirde bu haberler çelişiyor denilemez.⁵⁶⁰

Aynı konu üzerinde fakat farklı durumlar için biri nefiy diğeri ispat bildiren iki haber çelişik değildir. Aynı şekilde aynı konu fakat farklı zaman ve mekanlar hakkında

⁵⁵⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 697.

⁵⁶⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 698.

gelen iki haber de çelişik değildir. İki haberin birbiriyle çelişik olabilmesi için tüm yönlerin, şartların ve durumların aynı olması gerekir. Bunun Kur'an'dan bir örneğinin getiremeyeceği müsellemidir. Zira Kur'an'da çelişik haber yoktur.

3) Aralarında çelişki olduğu zannedilen ayetlerden her biri kendisine uygun bir makama hamledilir ve her biri kendi durumuna göre değerlendirilir.⁵⁶¹

Mesela Kur'an'da bazı ayetler kafirlerin kıyamet günü konuşamayacağından söz ederken bazıları onların konuşacağından, özür dileyeceğinden, hatalarını itiraf edeceğinden söz etmektedir. Bu farklılık durumların, zamanın ve konumların farklılığına hamledilmelidir. Zira kafirlerin susup konuşamayacağı yerler olacağı gibi özür beyan etmek veya itirafta bulunmak için konuşacağı yerlerde olacaktır. Dolayısıyla haberler arasında çelişki bulunmamaktadır. Yine bazı yerlerde Allah Teala'nın kafirlerle konuşmayacağından bahsedilirken bazı yerlerde Allah Teala'nın onlarla konuşacağından bahsedilmektedir. Burada da bir çelişki yoktur. Çünkü Allah Teala'nın onlarla konuşmayacağından bahsedilen ayetler Allah onlarla rızayla ve hoşnutlukla konuşmayacak anlamına gelmektedir. Allah Teala'nın onlarla konuşmasından bahsedilen ayetler ise azarlama, kınama ve küçük görme içeren konuşmadır. Görüleceği üzere bunlar arasında bariz bir fark vardır.

4) Kur'an'daki deliller ya akli-burhânî delillerdir ya da teklifi hükümlere delalet eden delillerdir. Birinci tür deliller iman etsin veya etmesin herkese yöneliktir. İkinci tür deliller sadece iman edenlere yöneliktir.⁵⁶²

Birinci türe örnek olan ayetlerin sayısı çok fazladır. Özellikle Mekkî surelerde bununla alakalı bolca örnek bulunmaktadır. Mesela *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”* (el-Enbiyâ 21/22), *“Gökleri ve yeri yaratan Allah onların benzerini yaratmaya kadir değil mi?”* (Yâsîn 36/81), *“İbrahim, Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir dedi.”* (el-

⁵⁶¹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 698.

⁵⁶² Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 754.

Bakara 2/258) ayetleri örnek olarak verilebilir. Sadece iman edenlere yönelik olan ayetlere ise şunlar misaldir: “*Kat kat faiz yemeyin*” (Âli İmrân 3/130), “*Zinaya yaklaşmayın*” (el-İsrâ 17/32).

5) Allah Teala’nın ilmini bir şeyin meydana gelmesinden sonrasına bağlaması ile ceza veya ödülün terettüp edeceği ilim kastedilir.⁵⁶³

Allah Teala’nın ilmi her şeyi kuşattığı halde, Allah her şeyi meydana gelmeden önce de meydana geldikten sonra da bildiği halde bazı ayetlerde (لَيَعْلَمَ اللَّهُ) “Allah’ın bilmesi için” (إِلَّا لِنَعْلَمَ) “ta ki biz bilelim diye” gibi ifadeler geçmektedir. Buradaki ilimle yapılan şeyin karşılığının verileceği ilim kastedilmektedir. Şöyle ki Allah kullarını sadece kendi bilgisi doğrultusunda hesaba çekmeyecektir. O, yaptıkları şeylere kullarını da şahit tutmak istemektedir. Diğer bir ifade ile Allah katındaki bilgi ödül veya cezayı doğurmamaktadır. Fakat kulun fiili işlemlerinden sonra artık o fiil ödül veya cezayı doğurmaktadır. Dolayısıyla Allah Teala’nın “biz bilelim diye” gibi ifadeleri de amele verilecek karşılığın kesinleşmesi anlamındadır. “*Biz bu yöneldiğin kableyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik.*” (el-Bakara 2/143) [وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا] “*Allah, elbette (O’na gönülden) iman edenleri de bilir, iki yüzölçümü de bilir (onları ortaya çıkaracaktır)*” (el-Ankebût 29/11) [وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ] [الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ], “*Sonra da iki gruptan hangisinin, kaldıkları müddeti daha iyi hesap edip değerlendireceğini ortaya koyalım diye onları uyandırdık.*” (el-Kehf 18/12) [ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْيِينَ أَحْسَنُ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا] ayetleri buna misaldir. Dikkat edilirse meallerde de “bilmek için şeklinde” anlam verilmemiştir. “Ortaya çıkarmak için”, “ortaya koymak için” şeklinde anlam verilmiştir

6) Kur’an’da ihtiyaç duyulan her yerde -yanlış anlamalara mahal vermemek için- ihtirâzî kayıt bulunur.⁵⁶⁴

Allah Teala’nın verdiği haberlerden bir haberi veya hükümlerden bir hükmü duyan bir kişinin zihni kastedilen manadan uzaklaşıp farklı şeyleri düşünebilir. Bunu engellemek için ayetlerde gerekli yerlerde bazı kayıtlar getirilmiştir. Mesela “*Müminlerden*

⁵⁶³ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 755.

⁵⁶⁴ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 756.

oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat etmekte olanlara eşit olamazlar.” (en-Nîsâ 4/95) ayetiyle özür sahibi olsun veya olmasın savaşa gidenlerle gitmeyenlerin eşit olmayacağı anlaşılabilir. Kastın daha net anlaşılması için Allah Teala bu sözlerinin peşi sıra “Özür sahibi olanlar dışında” deyip özür sahiplerini bundan istisna etmiştir. Kâide için bir diğer örnek de “Sağırlara çağırıp duyuramazsın” (en-Neml 27/80) ayetidir. Bu haliyle ayette sağırın (hakikati duymak istemeyenlerin) duymayacağı söylenmektedir. Bu ayeti okuyan birisi duymak istemeseler de işaret gösterildiğinde işareti anlayabileceklerini vehmedebilir. Bunun önüne geçmek için Allah Teala ayetin hemen devamında “Arkalarını dönüp giderken” demiştir. Böylece hem duyamayacakları hem de işareti göremeyecekleri ifade edilmiştir.

7) İmkân olduğu müddetçe bir sözü kendisini takip eden cümlelere veya benzeri konuları işleyen cümlelere ilhak etmek evladır.⁵⁶⁵

Bir söz söylerken manaların birbiri ile irtibatlı ve uyumlu olması belagat ve feshat açısından çok önemlidir. Manaları birbirinden kopuk bir şekilde, irtibatsız olarak serdedilen sözler belîğ ve fasih değildir. Arap dilinin şaheseri olan Kur’an’ı Kerim’de de buna riayet edilmiştir dolayısıyla ayetler arasında bir insicam ve irtibat bulunmaktadır. Tefsir faaliyetinde bulunacak kişinin Kur’an’ın bu özelliğini göz önünde bulundurması gerekir. Kişi kapalılık veya işkâl bulunduğunu düşündüğü bir ayeti tefsir ederken öncelikle ayetin siyak-sibakına ve yakın civarına bakmalıdır. Ayetteki kapalılığı veya işkâli giderecek açıklamayı çok uzaklarda aramamalıdır.

8) Kur’an’da aktarılan sözlere onları reddeden ifadeler ya bitişir ya da bitişmez. Birinci durum yani reddeden ifadelerin bitişmesi aktarılan şeylerin batıl olduğu anlamına gelir. İkinci durum yani reddeden ifadelerin bitişmemesi aktarılan şeylerin doğru olduğu anlamına gelir.⁵⁶⁶

Mesela el-En‘âm suresi 91. ayette kafirlerin “Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedir.” dedikleri aktarılmaktadır. Onların bu sözlerinin hem önüne hem de ardına söz-

⁵⁶⁵ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 1, s. 249.

⁵⁶⁶ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 758.

lerini reddedecek ifadeler getirilmiştir. Ayet öncesindeki ve sonrasındaki ifadelerle birlikte şu şekildedir: “Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim “Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedir” dediler. De ki: “Öyleyse Mûsâ’nın getirdiği kitabı kim indirdi?” Bu ifadeler onların bu sözlerinin batıl olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci duruma örnek olarak “Biz namaz kılanlardan değildik, yoksulu doyurmuyorduk, (günaha) dalanlarla birlikte biz de dalıyorduk.” (el-Müddessir 74/43-44) ayeti verilebilir. Nitekim ayetin önünde veya sonunda onların sözlerine reddiye olabilecek bir şey eklenmemiştir. Bu durum onların sözlerinin doğru kabul edildiğini göstermektedir.

9) Önceki asırlarda yaşamış kimselerin Kur’an’da geçen sözleri doğrudan alıntılama değildir. Böyle yerlerde o kimselerin sözleri manayla aktarılır.⁵⁶⁷

Manayla aktarım söz konusu olduğu için aynı olay muhatabın veya halin durumuna göre farklı lafızlarla ifade edilebilmektedir. Mesela kendisi hakkında haber verilen kimsenin bir önemi yoksa Araplar (قَامَ زَيْدٌ) “Zeyd ayağa kalktı” der. Ama eğer kendisi hakkında haber verilen kişi önemseniyorsa (زَيْدٌ قَائِمٌ) “Zeyd ayaktadır” der. Sorulan bir soruya cevap veriyorsa (إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ) “Kesinlikle Zeyd ayaktadır” der. Zeyd’in ayakta olduğunu inkâr eden birine onun ayakta olduğunu söylüyorsa (وَاللَّهِ إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ) “Allah’ yemin olsun ki Zeyd ayaktadır” der. Zeyd’in ayakta olduğunu tahmin eden veya uman birine ise (قَدْ قَامَ زَيْدٌ) “tabi ki Zeyd ayağa kalktı” der. Görüldüğü üzere verilmek istenen mesaj hepsinde aynıdır. Buradaki her cümlede Zeyd’in ayakta olduğu ifade edilmektedir. Fakat kişinin veya halin durumuna göre ifade çeşitlenmektedir. Aynı durum Kur’an ayetleri için de geçerlidir. Mesela Hz. Lût ile kavmi arasındaki bir diyalog el-Hicr suresinde farklı lafızlarla el-Hûd suresinde başka lafızlarla anlatılmaktadır. El-Hicr suresinde olaydan şöyle bahsedilmektedir: “Lût “Bunlar benim misafirlerim, sakın beni utandıracak bir şey yapmayın, Allah’tan korkun, beni rezil etmeyin” dedi. “Seni el âlemi korumaktan menetmedik mi?” dediler. Lût, “İşte kadınlar, benim kızlarım, (nikâh) yaparsanız” dedi.” (el-Hicr 15/68-71). Aynı olaydan el-Hûd suresinde şöyle bahsedilmektedir: “Lût’un kavmi koku almışçasına koşarak ona geldi. Daha önce de o çirkin işleri yapıyorlardı. Lût, “Ey kavmim! Şunlar kızlarım; sizin için en nezih olanı onlarla evlenmektir. Allah’tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde akli başında bir adam yok mu!”

⁵⁶⁷ Es-Sebt, Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten, c. 2, s. 762.

dedi.” (Hûd 11/78). Ayetlerin içinde bulundukları surenin bağlamlarının farklı olması ve verilmek istenen mesajların farklı olması lafızlarda da farklılığı gerektirmiştir. Arap dili açısından bu durum gayet normaldir.

10) Kur’an’daki örfe ve adetlere dayalı hükümler zamanın, mekânın ve şartların durumuna göredir.⁵⁶⁸

Kur’an’daki hükümler sabit ve değişebilir olmak açısından iki türlüdür. Namaz, oruç, zekât vb. emirler ve zina, içki, domuz eti vb. nehiyler sabit hükümlerdir. Yani zamana, mekâna, şartlara bağlı olmaksızın daimidir. Tahmin edilebileceği üzere kaidedeki yargıya bu tür hükümler dahil değildir. Kur’an’daki bazı hükümler ise insanların örfle-riyle ve adetleriyle alakalıdır. Bu tür hükümler zamandan zamana, mekândan mekâna, durumdan duruma değişkenlik gösterebilir. Kâidedeki yargıya bu tür hükümler dahildir. Mesela “*Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır.*” (el-Bakara 2/228), “*Anne babanıza iyi davranmanızı emretti.*” (el-İsrâ 17/23) ayetleri kâide için örnektir. Nitekim her ne kadar kadınların değişmez bazı hakları olsa da mekâna, zamana ve şartlara göre talep edecekleri değişken hakları da vardır. Mesela maddi durumu farklı olan iki farklı kocanın karılarının kocalarından aynı hakları talep etmesi düşünülemez. Zira herkes maddi gücü nispetinde mesuldür. Aynı şekilde anne babaya iyilik konusunda Allah Teala herhangi bir kayıtlama getirmeyip mutlak olarak zikretmiştir. Zira kişilerin durumlarına ve imkanlarına göre anne babalarına yapacakları iyilik farklılaşabilir.

11) Kur’an’da geçen herhangi bir kayıtlı kayıtlanmamış, kendisi için herhangi bir hususi kural zikredilmemiş her şerî delil akla ve mükellefin bakış açısına bırakılmıştır. Bir kayıtlı zikredilmiş, kendisi için hususi bir kural zikredilmiş her şerî delil ise teabbüdîdir ve mükellefin bakış açısına bırakılmamıştır.⁵⁶⁹

Birinci kısma adalet, iyilik, sabır, şükür gibi değerler dahildir. Bunlar insanların bildikleri ve alışık oldukları değerlerdir. Bunlar için hususi kayıtlar zikredilmemiştir zira

⁵⁶⁸ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 771.

⁵⁶⁹ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 773

bunlar aklın anlayabileceği, manasını kavrayabileceği şeylerdir. Bu yüzden bu gruba dahil olan ayetlerde detaylı açıklamalar ve sınırlandırmalar yoktur. Mesela “*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder*” (en-Nahl 16/90) ayeti buna örnektir. Bu ayette adaletin, cömertliğin nasıl olacağına, miktarına dair kayıtlar getirilmemiştir. Buradaki emirler ortalama bir aklın insafına, kişilerin kapasite ve imkanlarına bırakılmıştır. İkinci kısma ise ibadetle alakalı hükümler dahildir. Zira ibadetlerde akla mecal yoktur. Namazı, orucu, hacı, zekâtı vb. ibadetleri emreden ayetler buna örnek olarak verilebilir.

12) Kur'an'da mutlak olarak, herhangi bir kayıt ve takdir olmadan emredilen veya nehyedilen her hususun fertleri aynı derecede emrediliyor veya nehyediliyor değildir.⁵⁷⁰

Bu kâide yukarıdaki kâidenin birinci kısmı ile alakalıdır. Yani iyilik, adalet, zulüm, fuhşiyat gibi genel içerikli, aklın kavrayabildiği değerlerle alakalıdır. Bu değerlerden bazıları (iyilik ve adalet gibi) emredilirken bazıları (zulüm ve fuhşiyat gibi) nehyedilmektedir. Buradaki soru şudur. Emredilen veya nehyedilen değerlerden birinin tüm fertleri aynı vasıfla mı emredilmektedir veya nehyedilmektedir? Soruya cevap olarak her bir ferdin aynı vasıfla emredilmediği veya nehyedilmediği söylenebilir. Mesela adalet kavramı ele alınacak olursa Allah'a karşı adil olmak söz konusu olduğunda bu, ona şükretmek ve ibadeti ona has kılmaktır. Düşmana karşı adalet onun hakkını zayi etmemek ve ona zulmetmemektir. Eşlere ve evlatlara karşı adalet onları eşit derecede gözetmek ve birini diğerine üstün tutmamaktır. İşte bunların hepsi mümine vaciptir fakat bu vacipler aynı derecede değildir. Mesela Allah'a karşı adalet diğer tüm adaletlerden önceliklidir. Bu adaletin yerine getirilmesi diğer adaletlerin yerine getirilmesinden daha önemlidir. Dolayısıyla yerine getirilmesi gereken adaletlerden birkaçı çakışırsa öncelik mertebe olarak üstte olanındır. Zulüm de nehyedilen hususa örnek olarak verilebilir. Nitekim zulmün de çeşitli türleri vardır. Allah'a karşı zulüm, kullara karşı zulüm, mahlukata karşı zulüm, nefse karşı zulüm bunlardan bazılarıdır. Zulmün tüm türlerinin nehyedildiği bilinmektedir fakat nehyedilen zulüm türlerinin hepsi eşit değildir. Öncelikli olarak nehyedilen zulüm Allah'a

⁵⁷⁰ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 775.

karşı zulümdür ki bu şıktır. Zira diğer zulümler affedilebilir olsa da bunun affedilmesi mümkün değildir.

13) Ayetlerin tefsiri esnasında karşılaşılabilecek problemler şu altı şeyle izale edilebilir:⁵⁷¹

a) Cümleyi zıddına döndürerek

Bununla mesela emir cümlesini nehiy cümlesine veya nehiy cümlesini emir cümlesine döndürmek kastedilmektedir. Örneğin “buna veya şuna itaat etme” cümlesi zıddına çevrilirse “buna veya şuna itaat et” olur. Buna ayetten bir örnek vermek gerekirse el-İnsân suresi 24. ayet [فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا] örnek olarak verilebilir. Ayetin işaretli bölümü “onlardan günahkâr veya nankör olana boyun eğme” şeklinde tercüme edilebilir. Fakat ayet tersine çevrildiğinde yani emir cümlesine dönüştürüldüğünde böyle bir mealin verilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü verilen bu manadan hem günahkâr hem de nankör olana itaat edebilirsin manası çıkabilmektedir. Fakat ayet tersine çevrildiğinde “onlardan günahkâr veya nankör olana itaat et” şeklinde olmaktadır. Bu cümleden “o ikisinden birine itaat et” yargısı çıkmaktadır. Dolayısıyla cümlemin aslına dönüldüğünde orada da “o ikisinden birine itaat etme” manasını verecek bir meal yapılmalıdır. Nitekim cümlemin tersinden (emir halinden) “ikisinden birisi” manası net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ayetin meali “*Öyleyse rabbinin hükmüne sabret; onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre boyun eğme.*” şeklinde ifade edilebilir.

b) Cümleyi benzerine hamlederek

Bununla bir ayetin benzerlerini Kur’an’da araştırmak kastedilmektedir. Nitekim bir yerde mutlak veya âmm olarak zikredilen bir ayet başka bir yerde mukayyet veya hâss olarak zikredilebilmektedir. Mesela Kur’an’ın bir yerinde kefarete olarak mutlak bir şekilde köle azadından bahsedilmektedir. Başka bir yerinde ise kayıtlı (mukayyet) bir şekilde mümin köle azadından bahsedilmektedir. Binaenaleyh benzer cümleleri birbirine

⁵⁷¹ Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem’an ve Dirâseten*, c. 2, s. 779.

hamlederek her iki yerde de azat edilecek köle ile mümin kölenin kastedildiği söylenebilir.

c) Ayetin öncesinde veya sonrasında zikredilen şarta, izaha veya habere dikkat ederek

Mesela bazen ayetin baş tarafındaki bir ifade pek çok manaya açık olabilmektedir. Fakat ayetin son tarafına dikkat edildiğinde baş tarafla neyin kastedildiği net bir şekilde anlaşılabilir. Aynı şekilde başka bir ayet veya bir hadis de ayetle neyin kastedildiğinin anlaşılmasında yardımcı olabilmektedir. Örneğin “*Beyaz ip siyah ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için*” (el-Bakara 2/187) ayetinde beyaz iplik ve siyah iplikle neyin kastedildiği anlaşılabilir. Fakat ayetin devamındaki (مِنَ الْفَجْرِ) “fecrin beyaz/siyah ipi” ifadesine dikkat edilirse bu ibarelerle gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığının birbirinden ayrılmasının kastedildiği anlaşılır.

d) Bağlamı göz önünde bulundurarak

Sadece ayetin bağlamına dikkat ederek mücmel bir ifade beyan, âmm bir ifade tahsis, mutlak bir ifade takyit edilebilir. Mesela bağlam göz önünde bulundurulduğunda “*Tat bakalım; zira sen güçlü ve değerlisin.*” (ed-Duhân 44/49) ayetinde hakir görme ve kınamanın kastedildiği rahatlıkla anlaşılabilir. Bu minvalde ayete “*Tat bakalım; zira sen (aklıncı) güçlü ve değerlisin.*” şeklinde meal verilebilir.

e) Nüzul sebebini bilerek

Bir ayetin manasının anlaşılmasında veya vaki olan bir işkâlin giderilmesinde müfessire yardımcı olan en önemli etkenlerden biri sebebi nüzul bilgisidir. Çünkü sebebi bilmek müsebbebi bilmeye götürür. Mesela “*Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zatı oradadır.*” (el-Bakara 2/115) ayetinde sebebi nüzul bilgisi göz önünde bulundurulmadığında seferî olsun hadarî olsun namaz kılan kimsenin kibleye yönelmesi gerekmediği görüşü çıkarılabilir. Fakat sebebi nüzule riayet edildiğinde böyle bir görüşün ortaya atılamayacağı anlaşılır. Çünkü bazı rivayetlere göre bu ayet seferde kılınan nafile namaz hakkında nazil olmuştur. Bazı rivayetlere göre ise Yahudilerin kiblenin değişmesi

konusundaki şüpheleri hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayete dayanarak farz namazlarda kibleye yönelmenin gerekli olmadığı söylenemez.

f) Verilen manaya muarız bir nassın olmadığını bilerek

İki farklı manaya gelebilecek olan bir ayette muhtemel iki manadan birine muarız bir nass varsa bu mana değil, diğer mana tercih edilir. Mesela “*Müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır.*” (et-Tevbe 9/122) ayetin manasıyla ilgili iki görüş vardır. Birinci görüşe göre bu ayetle Hz. Peygamberden din öğrenmek için kabilelerin ve grupların topluca onun yanına gelmemeleri gerektiği, bazılarının Hz. Peygamberin yanına giderek dinleri konusunda bilgi sahibi olup sonra geri dönüp arkada kalanlara öğrendiklerini aktarmaları gerektiği kastedilmektedir. İkinci görüşe göre ise bu ayetle tüm grupların Hz. Peygamberle birlikte savaşa çıkmaması gerektiği, bazılarının geride kalması gerektiği kastedilmektedir. Hz. Peygamberle savaşa katılıp bu vesileyle din konusunda bilgi sahibi olanların geriye döndüklerinde arkada kalanlara öğrendiklerini öğretmeleri gerektiği kastedilmektedir. Zikredilen iki görüşten daha isabetli olanı birincisi gibi durmaktadır. Çünkü ikinci manaya muarız ayet bulunmaktadır. Şöyle ki “*Medine ahalisi ve çevresinde bulunan bedevîler Resûlullah’a katılmaktan geri kalamaz ve onu bırakıp kendi canlarının derdine düşemezler.*” (et-Tevbe 9/120) ayeti katılabilen herkesin Hz. Peygamberin yanında savaşa katılmasını emretmektedir.

14) Bir emir veya nehyin konusu kulun kudreti dahilinde ise olduğu gibi anlaşılır, yok eğer kulun kudreti dahilinde değilse sebebine veya sonucuna hamledilir.⁵⁷²

Mesela “*İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin*” (el-Bakara 2/83) ayetindeki emirler kulların güç yetirebileceği şeylerdir. Bu yüzden bu şeylerin bizzat kendisi emredilmektedir. Ama mesela “*Rabbinizin mağfiretine koşun*” ayetinde mağfiret Allah’a izafe edilmiştir ki Allah’ın mağfiretine koşmak imkân dahilinde değildir.

⁵⁷² Es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsir Cem‘an ve Dirâseten*, c. 2, s. 784.

Dolayısıyla burada Allah'ın mağfiretine götürecek sebeplere (imana ve salih amele) sarılın denilmektedir.

15) İmkân olduğu müddetçe Allah'ın sözleri “teşrie/hükme” hamledilir ve haber verme kabilinden anlaşılmaz.⁵⁷³

Allah Teala'nın sözleri kulları her konuda/olayda iyiye ve doğruya sevk etmek için indirilmiştir. Bu sebeple Allah'ın sözlerinin tamamında (emir, nehiy, kıssa, mesel vs.) bir rehberlik bulunmaktadır. Yani sadece emir ve nehiy cümlelerinde hüküm aranmamalıdır. Kıssa, haber, mesel cümlelerinde de imkân dahilinde hüküm aranmalıdır. Mesela Medyen'e gelen Hz. Musa'ya Şuayb peygamber “*Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımдан birini seninle evlendirmek istiyorum.*” (el-Kasas 28/27) demiştir. Bu sözlerden “menfaatin” mehir olarak kabul edilebileceği hükmü çıkmaktadır.

16) Teaccüb bildiren ifadeler Allah Teala'nın bir şeyi sevdiğine, bir şeyden hoşnut olmadığına, bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığına son olarak da bir şeyin Allah'a yakışmayacağına delalet edebilir.⁵⁷⁴

Allah'ın hoşnut olmadığı duruma “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?*” (el-Bakara 2/28), “*Size Allah'ın ayetleri okunup dururken, üstelik Allah resulü de aranızda bulunurken nasıl inkâra saparsınız?*” (el-Âli İmrân 3/101) ayetleri örnek olarak verilebilir. Bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı duruma “*Müşriklerin Allah'ın yanında, peygamberinin yanında geçerli ahdi nasıl olabilir?*” (et-Tevbe 9/7) ayeti örnektir. Allah'a yakışmayacak olan duruma ise “*İman edip bu resulün hak olduğuna şahit olduktan ve kendilerine apaçık kanıtlar geldikten sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder?*” (Âli İmrân 3/86) ayeti örnektir.

⁵⁷³ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 790.

⁵⁷⁴ Es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, c. 2, s. 791.

Sonuç

İki bölümden oluşan bu çalışmada kavâidü't-tefsir meselesi çeşitli açılardan konu edinilmiştir. Bu bağlamda kavâidü't-tefsirin mahiyeti ve ilişkili olduğu kavramlarla farkları ve ortak noktaları araştırılarak onun tefsir ilimleri içerisindeki konumu tayin edilmek istenmiştir. Bu doğrultuda kavâidü't-tefsirin iddia edildiği gibi ulûmu'l-Kur'an'ın bir parçası veya tefsir usulünün bizzat kendisi olmadığı gösterilmek istenmiştir. Neticede kavâidü't-tefsirin tefsir usûlü açısından önemli bir kavram olduğu, tefsir usulünden söz edilecekse bunun kavâidü't-tefsirden bağımsız olamayacağı, çünkü kavâidin tefsir usûlü ilminin ilke ve prensipler yönünü karşılayabilecek potansiyele sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kavâidü't-tefsirin konusu, önemi ve gayesinin soruşturulduğu yerde ise kavâidü't-tefsirin tefsir disiplininin “ilim” olup olmadığı tartışmasında önemli bir boşluğu doldurduğu gözlenmiştir. Nitekim bazı alimler birkaç istisnası hariç tefsirin kendi cüz'î meselelerini altına dizerek tasdik edebileceği yeteri kadar önermeleri/kâideleri olmadığını bu yüzden tefsirin usul/meleke/küllî idrak kavramlarını çağrıştıran “ilim” vasfıyla nitelenemeyeceğini, onun cüz'î idraki çağrıştıran ve tikel bilgiyi imleyen “marifet” vasfıyla nitelenebileceğini söylemiştir. Bu çalışmada bu iddianın bugün için yeniden sorgulanması gerektiği, zira klasik dönemde var olduğu kabul edilen, teorik çerçevede tartışılan ve bazı alimler tarafından az da olsa örneklerle ortaya konulan tefsir kâidelerinin modern dönemdeki “kavâidü't-tefsir” veya “külliyyâtül-Kur'an” başlıklı eserlerde daha da geliştirildiği ve sayıca arttırıldığı gösterilmiştir.

Tespit edilen ve kavâidü't-tefsir veya külliyyâtü'l-Kur'an isimli eserlerde zikredilen bu kâidelerin ne kadarının tefsire özgü ne kadarının diğer ilimlerden alındığını görebilmek için en çok tefsir kâidesi barındıran *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* isimli eser örnek olarak seçilmiş ve buradaki kâideler kaynakları ve konuları itibarıyla tasnif edilmiştir. Neticede bu eserdeki 242 kâideden 74'ünün (%30,57) dil ve edebiyat (belâgat) ilimlerine ait olduğu, 53'ünün (%21,90) usûl-i fıkha ait olduğu geriye kalan 115 (%47,52) kâidenin ise tefsir ilmi içerisinde üretildiği ve tefsire ait olduğu tespit edilmiştir.

Bununla birlikte dil ve belâgat merkezli tefsir kâidelerinin tamamıyla tefsirden bağımsız gelişmediğini, bu ilimlerin -dolayısıyla bu kâidelerin- oluşması ve gelişmesinde

tefsirin katkısının göz ardı edilemeyeceği, bu durum göz önünde bulundurulduğunda bu kâidelerin de tefsir kâidesi olarak kabul edilebileceği dolayısıyla es-Sebt'in eseri üzerinden söylemek gerekirse tefsir kâidelerinin 115'den de fazla addedilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda kâide yetersizliği gerekçe gösterilerek tefsirin hakiki anlamda ilim olarak isimlendirilemeyeceği görüşünün tekrar incelenmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

Bu rakamlar doğrultusunda “tefsir için tek usûlün fıkıh usûlü olduğu”, tefsir için başka usulden söz edilemeyeceği iddiasının da zayıf bir iddia olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim kavâidü't-tefsirin “yöntem ve kâideler bütünü olarak tanımlanan” ‘usûl’ kavramının kâideler yönünü tamamladığı, -şu an için geliştirilmeye ihtiyaç duysa da- tefsire özgü bir usûlden söz edilebileceği görülmüştür.

Bu çalışmadaki kâideler vesilesiyle tefsirin kural ve kayıtlardan hâlî bir ilim olmadığı, yapılacak tefsir/tevil faaliyetinde bu kurallara riayet edilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Bu kâideler vasıtasıyla “Kur'an sınırsız manaları içerir” ön kabulünden hareketle Kur'an'a söylemediği/söyleyemeyeceği şeyleri söyleten çabaların önlenebileceği veya bu çaba neticesinde ortaya çıkan tefsir/tevilin yanlışlanabileceği gösterilmek istenmiştir. Nitekim her ne kadar Kur'an çeşitli düzeylerde ve derecelerde anlam içeriklerine sahip olsa da bunun da bir sınırı bulunmaktadır ve bu sınırı kâideler belirlemektedir.

Bu çalışma vesilesiyle kavâidü't-tefsir meselesinin yeni ve türedi bir mesele olmadığı, klasik dönemde de tartışıldığı gözlenmiştir. Ancak şu var ki tefsir kâidelerinin klasik dönemde kaleme alınan “kavâidü't-tefsir” eserlerinde çokça bulunmadığı bu kâidelerin tefsir, ulûmu'l-Kur'an, usûlü't-tefsir başta olmak üzere İslami ilimlerin farklı alanlarındaki eserlerde mündemiç olduğu, kavâidü't-tefsir isimli eserlerin bu konuyu daha çok nazari çerçevede ele aldığı ve sonraki çalışmalara örneklik teşkil edecek teorik adımların atıldığı fark edilmiştir. Modern dönemde ise kavâidü't-tefsirin pratik çerçevede ele alındığı, ilgili eserlerden kâideleri toplayarak bir araya getirme, onları açıklama ve örnekendirme üzerine bir uğraşın olduğu görülmüştür.

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma kavâidü't-tefsir meselesini sınırlı açıdan incelemiştir. Nitekim özellikle ikinci bölümdeki kâideler ve istatistikler tek

bir eser baz alınarak yani es-Sebt'in eserinden hareketle hazırlandığı için bu çalışmanın kavâidü't-tefsir konusunda her şeyi tükettiği veya son sözü söylediği iddia edilemez. Bu konu diğer araştırmacılar tarafından da çalışılmayı beklemektedir.

Tefsir faaliyetinin dil ve rivayet (daha genel bir ifade ile tarih) merkezli yürütüldüğü bilinmektedir. Es-Sebt'in eserinde dile ilişkin önemli miktarda kâide var olsa da tefsirin rivayet ayağını karşılayacak malzeme/kâide yok denecek kadar azdır. Kavâidü't-tefsir meselesi rivayet/senet açısından da çalışılmayı ve bu doğrultuda tefsir kâidelerinin vaz edilmesini beklemektedir. Bu bağlamda hadis ilminin kriterlerinden istifade edilebileceği gibi tefsirin kendine özgü rivayet metodunu işleten Taberî, İbn Ebi Hâtim gibi rivayet tefsiri yazarlarının eserlerinden de istifade edilebilir.

Tezin sınırları gereği detaylı bir şekilde incelenemeyen diğer bir konu ise külliyâtü'l-Kur'an meselesidir. Bu konu da kavâidü't-tefsir açısından son derece önemlidir. Zira Kur'an'dan lafız düzeyinde (üslup düzeyinde değil) çıkarılan küllîler kavâidü't-tefsirle ilişkilidir. Bu konuda yapılacak çalışmalar da kavâidü't-tefsire katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Akşit, Eyüp, “*Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri*”, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S. 4, İzmir (2017), ss. 41-59.

Aktaş, Beytullah, “*Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir ve Miskin Kavramlarının Kur’an Bağlamında Yeniden Tanımlanması*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 33, (Ocak-Haziran/2015), ss. 106-129.

Apaydın, H. Yunus, “*Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s.1, (2003), ss. 7-28.

Arslan, Gıyasettin, *Tefsir Usûlüne Fıkıh Usûlü Karıştırmak*, FÜİFD, S. 13/2 (2008), ss. 1-34.

Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2009.

Bağış, Mehmet, “*Tefsir Usûlü ve Ulûmu’l-Kur’an İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)*”, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, C., 11, (2020) S. 2, ss. 546-571.

Baktır, Mustafa, “*Kâide*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, c. 24, ss. 205-210.

Bardakoğlu, Ali, “*Delâlet*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, c. 9, ss. 119-122.

Baysal, Sıddık, “*Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme*”, Dini Araştırmalar, (Temmuz-Aralık 2015), C.18, S. 47, ss. 221- 242.

Birişik, Abdülhamid, “*Tefsir*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, c. 40, ss. 281-290.

....., “*Kur’an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 19, S. 1, 2006, ss. 29-43.

....., “*Kur’an*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, c. 26, ss. 383-388.

....., “*Ulûmu’l-Kur’an*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, c. 42, ss. 132-135.

Boyalık, M. Taha, “*Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili*”, İslam Araştırmaları Dergisi, S. 18, (2007), ss. 73-100.

....., *Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi Ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2014).

....., *Molla Fenari’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2007).

Büyük, Enes, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, SBE, 2018).

Cündioğlu, Düccane, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü’l-Îcâz*, (terc. Osman Güman), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rîfât*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1984.

Çalışkan, Necmettin, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2013).

Çelik, Ömer, “*Kur’an’ı Kerim’de Nûr Kavramı*”, MÜİFD, S. 16-17 (1999), ss. 123-171.

Çiçek, Mehmet, “*Tarsûsî’nin ‘Enmûzecu’l-Ulûm’unda Tefsir*”, Turkish Studies, S. 9/2, 2014, ss. 495-521.

....., “*Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği*”, Tefsir Araştırmaları Dergisi, c. 1, S. 1 (Nisan/2017), ss. 1-20.

Çol, Muhammet, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Ve Kâfiyeci İle Sa‘dî’nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, SBE, 2017).

Demirci, Mehmet, “*Tefsir İlminin Mahiyeti*”, Tefsir Araştırmaları Dergisi, c. 1, S. 1 (Nisan/2017), ss. 21-46.

....., *Tefsir Usulünün Felsefesi: et-Teysir fî kavaidi İlmi’t- Tefsir Örneği*, Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları, 2011, c. I, ss. 295-314.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2014.

....., *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2015.

Demiri, Lejla, “*Tûfî*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, c. 41, ss. 324-327.

Divlekçi, Celâlettin, “*Kur’an’da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kâideler*”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 6, S. 1 (2017), ss. 86-104.

Durmuş, İsmail , *Tazmîn*, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, ss. 204-206.

....., “*İltifât*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 200, c. 22, ss. 152-153.

....., “*Tağlîb*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, ss. 372-374.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhît*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

Ensârî (İbn Hişâm), Ebu Muhammed Cemâlüddîn, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Şâm: Dâru'l-Fecr, 2012.

Erbaş, Muammer, “*Yaşar Nuri Öztürk'ün Meali Üzerine bir değerlendirme*”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, İzmir (24-26 Nisan 200), ss. 495-529.

Eşârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire: Dâru'l-Ensâr, h. 1397.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed El-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Medine: Şeriketi'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2008.

Gedük, Salih, “*Ulûmu'l-Kur'an, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi*”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 39, (2015/2), ss. 207-221.

Gölcük, Şerafettin, “*Beyan bin Sem'an*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, c. 6, ss. 28-29.

Görener, İbrahim, “*Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*”, Bilimname S. XVI, 2009/1, ss. 9-23.

....., “*Kuran İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu*”, Bilimname, S. 18, (2009/1), ss. 9-23.

Güman, Osman, “*Haneî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği*”, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, S. 33 c. 17, (2012/2), ss. 103-132

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Belâgat İlmi Ve Kur'an*, BÜİFD, S. 1 (2015), c. 1, ss. 9-36.

Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 2008.

İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.

İbn Hammâd, Mevlây Ömer, *İlmu Usuli't-Tefsir Muhâveletün fi'l-Binâ*, Kahire/Mağrib: Dâru's-Selam/Müessesetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 2010.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Fünûnu'l-Efnân fi Uyûni Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlmi Hilaf*, İstanbul, 1330.

Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2010).

Karagöz, Mustafa, “*el-İksîr fi Kavâidi't-Tefsir Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı*”, HÜİFD, 2010/1 c. 9, S. 17, ss. 171-200.

....., *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, SBE, 2009).

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Kâşî, Ali, *İğtiyâlü'l-Aklî's-Şiî*, London: E-Kutup Ltd, 2015.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî (Hacı Halife), *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Kattân, Mennâ', *El-Vecîz fî Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h. 1379.

Kaygısız, Halil İbrahim, “*Kâfiyecî'nin et-Tefsîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası*”, Osmanlı'da İlmi Tefsir içinde (ed. M. Taha Boyalılık-Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, ss. 593-626.

Kılıç, Hulusi, “*Belâgat*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. 5, ss. 380-383.

Kızılkaya, Necmettin, “*Kâsânî'nin Bedâî'î İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2005).

....., *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Köse, Saffet - el-Umîrat, Süleyman Hüseyin, “*Belâgat İlmi Ve Kur'an Tefsiri Arasındaki İlişki*”, FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, S. 7 (2016), ss. 197-224.

Kurtulmuş, Rıza, “*Külliyat*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, c. 26, ss. 540-541.

Kutluer, İlhan, “*İlim*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. 22, ss. 109-114.

....., “*Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfu'z-zünûnun Mukaddimesinde el-İlm Kavramı*”, MÜİFD, S. 18 (2000), ss. 79-99.

....., “*Mebde*” DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 28, ss. 210-211.

Maşalı, Mehmet Emin, “Osmanlı’dan Günümüze Kur’an İlimleri / Tefsir Usulü Çalışmaları”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 10, S. 19-20, (2012), ss. 109-163.

Meybedî, Muhammed Fâkir, *Kavâidü’t-Tefsir Ledâ’s-Şîa ve’s-Sünne*, b.y.y: Merkezü’t-Tahkîkât ve’d-Dirâsât el-İlmiyye, 2007.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Kavâidü’t-Tedebbüri’l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2009.

Muhammed Süleyman, Muhammed Salih vd. *Et-Te’lîfû’l-Muâsıra fî Kavâidi’t-Tefsîr*, Riyad: Merkezü’t-Tefsîri’d-Dirâsâtî’l-Kur’aniyye, 2019.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyn, *el-Câmiu’s-Sahih*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, trhs.

Özel, Mustafa, “*Tefsir Usûlü İle İlgili Bir Eser*”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. XIII-XIV, (2001) ss. 309-312.

Özen, Şükrü, “*Tercih*”, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, c. 40, ss. 484-487.

Öztürk, Mustafa, *Kuran, Tefsir ve Usûl Üzerine (Problemler, Tespitler, Teklifler)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Pişgin, Yasin, “*Mütekaddim Dönemde Ulûmu’l-Kur’an*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 26, (2017/1), ss. 120-148.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Hakîm (Tefsiru’l-Menâr)*, Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947.

Rufeyde, İbrahim Abdullah, *en-Nahvü ve Kütübü’t-Tefsir*, b.y.y.: ed-Dâru’l-Cemâhîriyye, 1990.

Sa’dî, Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah, *el-Kavâidü’l-Hisân li Tefsiri’l-Kur’an*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999.

....., *Tarîku'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Me'mûl*, Mısır: Dâru'l-Basîra, trs.

Sabbâğ, Muhammed b. Lütî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsir*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988.

Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, Kahire: Dâru İbni Affân, 2013.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, Suudi Arabistan: Mecmeu Melik el-Fahd, trhs.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî , *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, b.y.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (terc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Şevki, Haşim, *Kavâidü't-Tefsir Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk İnde's-Şeyh Abdurrahman es-Sa'dî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Hâc Lahdar-Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslami İlimler Fakültesi, 2010).

Şimşek, Murat, “*Mevzu, Mesâil, Mebâdî, Gaye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü*”, NEÜİFD, S. 33/2012, ss. 61-80.

Şinkîti, Muhammed Emin, *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Taftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Taşköprizâde, İsmâeddin Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tayyar, Müsâid b. Süleyman, *Fusûl fî Usuli't-Tefsir*, Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi, “*Kavâid-Davâbıt Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî'nin Câmi'ü'l-Mütûn Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar*”, I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane, 03-05 Ekim 2013, ss. 637-644.

Temizer, Aydın, “*Arap Dilinde Tazmîn*”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 39, (2010/2), ss. 81-96.

Timurtaş, Abdülhadi, “*Kur'an'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak Külliyyâtü'l-Kur'an*”, Abdurrahman Ateş vd. (Ed.), *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, ss. 259-266.

Tûfî, Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsir*, Lübnan: Dâru'l-Evzâî, 1989.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2006).

Türkmen, Sabri, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furûk Bağlamında)*, İstanbul: Çıra Yay., 2017.

Ubeyd, Ali b. Süleyman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Usûluhû ve Davâbiduhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2010.

Yaman, Ahmet, “*Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri*”, Marife, S.1, (Bahar/2001), ss. 49-75.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, 2001.

Yıldırım, Akif, “*Tefsir Usûl-ü Kavramında Anlam Arayışı*”, Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi, S. 12 (2021), ss. 345-376.

Yüksek, Muhammed İsa – Ayyıldız, Mahmut, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usûlünün Temelleri*, Trabzon: Kalem Yayınları, 2020.

Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Beyrut: Matbaatu Kuveyt, 1975.

Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, (trc., Ed. Murat Sülün), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Kahire: Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabiyye, 1957.

Zürâî (İbn Kayyım el-Cevziyye), Ebu Abdullah Muhammed b. Ebubekir b. Eyyûb, *Bedâiu’l-Fevâid*, Mekke: Mektebetu Nizâr el-Bâz, 1996.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulumi’l-Kuran*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995.