

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

**Şehabeddin el-Karafi'nin
Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi**

Doktora Tezi

Elçin MEMMEDZADE

ANKARA – 2007

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

Şehabeddin el-Karafi'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi

Doktora Tezi

Danışman

Prof.Dr. Halis ALBAYRAK

Hazırlayan

Elçin MEMMEDZADE

ANKARA – 2007

TEZ ONAY SAYFASI

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

ŞEHABEDDİN EL-KARAFİ'NİN
KUR'AN ANLAYIŞI VE YORUM YÖNTEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof.Dr. Halis ALBAYRAK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Prof. Dr. Mehmet PAĞACI

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ

H. Albayrak

M. Pağacı

R. Kılıç

A. Nedim

M. Okumuş

Tez Sınavı Tarihi ..04.07.2007..

İçindekiler

İçindekiler.....	- 1 -
Kısaltmalar	- 4 -

GİRİŞ

0.1.Tezin Konusu, Önemi ve Amacı	- 6 -
0.1.1.Konusu	- 6 -
0.1.2.Önemi.....	- 6 -
0.1.3.Amacı	- 7 -
0.2.Metot.....	- 8 -
0.3.Kapsam ve Sınırlılıklar	- 9 -
0.4.Kaynaklar.....	- 9 -
0.4.1.Ana Kaynaklar	- 10 -
0.4.2.Yardımcı Kaynaklar	- 11 -
0.5.Şehabeddin Ahmed ibn İdris el-Karâfi	- 14 -
0.5.1.Hayatı.....	- 14 -
0.5.2.Eserleri	- 16 -

I. BÖLÜM

ŞEHABEDDİN EL-KARÂFÎ'NİN ULUMU'L-KUR'AN BAĞLAMINDA KUR'AN'A BAKIŞI

1.1.Kur'an'ın Tenzili	22 -
1.1.1.Kur'an'ın Arapça Olması	22 -
1.2.Nesh	24 -
1.3.Müşkilu'l-Kur'an.....	28 -
1.3.1.Mudmar (المُضْمَر) ve Müfesser (المُفَسِّر).....	28 -
1.3.2.Mücmel ve Mübeyyen (المَجْمَل والمُبَيَّن).....	30 -

II BÖLÜM

KUR'AN'I ANLAMADA KARAFÎ'NİN YÖNTEMİ

2.1.Karâfî'nin Kur'an'ı Anlamasındaki Öne Çıkan Temel Kavramlar-	37 -
2.1.1.Lafz (اللفظ)	37 -
2.1.1.1. Müşterek (المشترك)	37 -
2.1.1.2. Mutevâtî' (المتواطئ)	40 -
2.1.1.3.Müşekkek (المشكك).....	41 -
2.1.1.4.Müteradif (المترادفة)	42 -
2.1.1.5.Mütebâyin (المتباينة)	43 -
2.1.2.Lafız ve Anlam İlişkisi	44 -
2.1.2.1.Vaz', İsti'mal ve Haml (arasındaki fark).....	45 -
2.1.2.1.1.Vaz' (الوضع)	45 -
2.1.2.1.2.İsti'mal (الاستعمال).....	47 -
2.1.2.1.3.Haml (الحمل)	47 -
2.1.2.2.Delalet (الدلالة)	50 -
2.1.2.2.1.Delalet-i Mutabaka (دلالة المطابقة).....	52 -
2.1.2.2.2.Delalet-i Tazammun (دلالة التضمن)	52 -
2.1.2.2.3.Delalet-i İltizam (دلالة الالتزام).....	53 -

2.1.3.Dil-Düşünce İlişkisi.....	60 -
2.1.4.Harfler.....	67 -
2.1.4.1.Vav (الواو)	68 -
2.1.4.2.Fe (الفاء).....	69 -
2.1.4.3.Summe (ثم)	71 -
2.1.4.4.Hattâ ve İlâ (حتّى وإلى)	72 -
2.1.4.5.Lâm (اللام).....	73 -
2.1.4.6.Be (الباء).....	74 -
2.1.4.7.Ev (أو).....	76 -
2.1.4.8.În ve Benzerleri (إن وما تضمن معناها)	78 -
2.1.4.9.Lev (لو).....	78 -
2.1.5.Sayılar (العدد).....	80 -
2.1.6. İstisna (الإستثناء)	81 -
2.2.Karâfî'nin Kur'an'ı Anlamada Yararlandığı Kaynaklar.....	85 -
2.2.1.Tarih Bilgisi	85 -
2.2.2.Peygamber Sözü.....	87 -
2.2.3.Nüzul Sebebi	88 -
2.2.4.Arapça'nın Grameri.....	89 -
2.2.5.Metinsel Bağlam	92 -
2.2.6.Müfessirlerin Görüşü	92 -
Sonuç	94 -
Kaynakça.....	99 -

Kısaltmalar

Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
DİA	TDV İslam Ansiklopedisi
ed.....	Editör
h.....	Hicrî
m.	Mîlâdî
nr.....	Numara
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
thk.....	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
vs.....	ve saire
y.y.	Basım yeri yok
»-»».....	Devam eden dipnot imi

Giriş

0.1.Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

0.1.1.Konusu

Hazırlayacağımız tezin konusu, hicri 7. asrın tanınmış mâlikî usülcüsü Şehabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman es-Sanheci el-Karâfî'nin Kur'an'ı nasıl anladığı ve bu anlayışının onun yorumuna nasıl yansıdığıdır.

0.1.2.Önemi

İslâmî disiplinlerin dayanağının Kur'an olması bu disiplinlerin Kur'an'la sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısı ile, Tefsir disiplininden başka bilim dalında ün yapmış alimler de, bir noktada tefsir alanı ile ilgilenmişler ve kendi alanlarında tefsirden belli ölçülerde yararlanmışlardır. Bu demektir ki, bir fakih, yada bir kelam aliminin aynı zamanda bir müfessirlik yönünün de bulunması gerekmektedir.

Biz de bu noktadan yola çıkarak, bir fakihin Kur'an anlayışını, ayetleri yorumlama biçimini ve genellikle Kur'an'a bakış açısını inceleyecek bir tez konusunu çalışmaya karar verdik.

Konumuzla doğrudan ilgili bir çalışmaya rastlayamayışımız bizi bu konuyu çalışmaya daha da teşvik etmiştir. Zira bu noktada çalışmamızın diğer bir önemi de ortaya çıkmaktadır. Bu da, bu çalışmanın, benzer konularda yapılacak yeni çalışmalara bir model teşkil etme iddiası taşıdığını gösterir.

0.1.3.Amacı

İslami ilimlerin temel dayanağı Kur'an olduğu için bu ilimler, kendilerini Kur'an eksenli olarak geliştirme çabası içerisinde olmuşlardır. Fakihler hüküm çıkarırken Kur'an'ı temel kaynak olarak gördükleri için onu anlamayı ve yorumlamayı hedeflemişlerdir. Özellikle usulcüler de bunun yöntemini tartışmışlardır. Karâfî de bir mâlikî usulcüsü olarak yöntem sorunlarıyla uğraşmış; bununla da kalmayarak Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya devam etmiştir. Bu bakımdan o da aslında bir müfessirin izlediği süreçlere benzer süreçler yaşamıştır. Başka bir ifadeyle, bir fıkıhçının, kendisini ilgilendiren ayeti anlama ve yorumlama sürecinde her hangi bir tefsirciden pek farklı davrandığını söylemek güçtür. Şu halde bir müfessir görevini de icra eden fakihin elbette bir Kur'an anlayışı vardır. Burada "Kur'an anlayışı" terkiinden kastettiğimiz şey, fakihin yorumlarının arka planını oluşturan edebî, kelamî, felsefî, hukukî, örfî ve deneyimsel tercihleri ve bu tercihlerin gerek mutlak bir kelam olarak, gerekse de Allah'ın kelamı olarak Kur'an ayetlerinin yorumlanmasına nasıl yansıdığıdır. İşte hazırlayacağımız tezin temel amacı bir fakihin, bir bütün olarak düşünsel

tercihlerinin Kur'an yorumunda nasıl bir işlev gördüğünü Karâfî bağlamında ortaya koymaktır.

Bu itibarla, çalışmamız boyunca aşağıdaki varsayımları da tetkik ve sorgulamaya tabi tutacağız:

1-Şehabeddin Karâfî'nin kendine özgü bir Kur'an anlayışı vardır.

2-Müellifin doğrudan tefsirle ilgili eseri bulunmasa da, onun çeşitli ilim dallarında kaleme aldığı eserlerinden kendisinin Kur'an'ı nasıl anladığına dair genel ipuçları çıkarılabilir.

3-Karâfî'nin Maliki fıkına dair yazmış olduğu eserlerinde yer alan ahkam ayetlerinin incelenmesi onun Kur'an felsefesini ortaya çıkarır.

4-Müellifin Ehl-i Kitap'a karşı kaleme almış olduğu **Ecvibe'**sinde geçen ayetlerin araştırılması kendisinin söz konusu ayetleri nasıl ele aldığını ve yorumladığını ve dolayısıyla da Kur'an anlayışını ortaya koyar.

5-**el-İstisna** isimli kitabında müellifin neredeyse bütün istisna kurallarını ayetlere dayandırması da onun Kur'an anlayışını anlamamızda bize yol gösterecektir.

0.2.Metot

Çalışmamız bir yandan klasik fıkıh usûlü terminolojisini bilmeyi gerektirirken öte yandan da dilbilim, anlambilim ve hermenötik disiplinler çerçevesindeki terminolojiyi istihdam etmeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan çalışmamız anılan disiplinlerin yöntemlerinden de yararlanılarak ortaya konacaktır. Çünkü çalışmanın doğru bir yönde yürütülmesi metin

özümlemesini ve hermenötik çabayı gerekli kılmaktadır. Bir bakıma yazarın niyetinin okunması söz konusudur.

0.3.Kapsam ve Sınırlılıklar

Tezimizin kapsamını Karâfî'nin elde bulunan eserleri oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle biz, müellifin eserlerinde işlediği konular ve incelediği ayetleri esas alacağız. Bu durumda, Karâfî'nin eserlerinde karşımıza çıkmayan ayetler çalışmamızın dışında kalacaktır. Esasen müellifin **Tenkih**, **el-Ecvibe** ve **el-İstisna** isimli eserleri çalışmamızın mihenk taşını oluşturacaktır. Çünkü bu eserlerinde müellif genellikle konularına göre, kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.

Burada tezimizin kavramsal çerçevesine de değinecek olursak, kısaca şunlar kaydedilebilir. Tezin kavramsal çerçevesini fıkıh usûlü, hermenötik ve anlambilim kavramları oluşturacaktır. Bu çerçevede mutlak-mukayyed, nasih-mensuh, umum-husus, emir-nehiy, lafız, anlam, inşa-ihbar, bağlam, beyan, makasid, mücmel-mübeyyen, eş-anlamlılık, eşseslilik gibi kavramlar ekseninde bir çalışma yapılacaktır.

0.4.Kaynaklar

Bağlı bulunduğu disiplinin çalışmalarında öteden beri var olagelen geleneksel biçimden farklı bir metot ile hazırladığımız tezimizde yararlandığımız kaynaklara dair burada bilgi vermek yerinde olacaktır.

Karâfî'nin eserleri arasında tefsire dair hiçbir çalışmanın bulunmaması yanında, kendisinin ağırlıklı olarak fıkıh içerikli eserleri ile dinler tarihi ve Arap gramerine üzerine yazmış olduğu yapıtları tezin ana kaynaklarını oluşturmuştur. Bu gibi değişik eserleri içerisinde bulunan ayetlere müellifin yaklaşımı tahlil edilerek kendisinin müfessirlik yönü ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan, Karâfî'nin düşüncesinin arka planının ve düşüncelerini dayandırdığı alt yapının incelenmesi amacıyla da gerek tefsir disiplini, gerekse de konuyla ilgili diğer disiplinlerin kaynakları irdelenmiştir.

Değişik bir üslup ve yöntemle hazırlamış olduğumuz çalışmamızın kaynaklarını, yukarıda bahsedilen hususlar da göz önünde bulundurularak, iki kısımda ele almak, kanaatimizce, doğru olacaktır. Bunların birincisi, Karâfî'nin bizzat kendi eserlerinin oluşturduğu **ana kaynaklar** teşkil etmektedir. Kaynakların ikinci kısmını ise, konuyu kavrama, araştırma, tahlil ve sonuçlandırma aşamalarında yararlanılan **yardımcı kaynaklar** oluşturmaktadır. Bu itibarla, bu bölümde çalışmamızda istifade edilen kaynakları iki kısımda ele alacağız.

0.4.1.Ana Kaynaklar

Tezin esas kaynakları Karâfî'nin kaleme almış olduğu eserlerden ibarettir. Esasen Malikî usulüne dair eserler veren Karâfî'nin Arapça grameri, Dinler Tarihi alanında da kıymetli çalışmaları mevcuttur.

Karâfî'nin **Şerhu Tenkihi'l-Fusul**, **el-Furuk**, **el-İhkam fi Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam ve Tasarrufati'l-Kadi ve'l-İmam**, **Nefaisu'l-Usul fi**

Şerhi'l-Mahsul, el-Umniyye fi İdraki'n-Niyye, ez-Zehira ve el-İkdu'l-Manzu fi'l-Husus ve'l-Umum isimli eserleri Malikî fıkına dair kaleme aldığı kaynaklarımızdır.

Diğer yandan, **el-İstisna fi Ahkami'l-İstisna** eserleri Arapça dil kurallarına göre *istisna'yı* geniş bir şekilde irdelemektedir. Onun, **el-Kavaidu's-Selasun fi İlmi'l-Arabiyye** isimli risalesi de Arapça'nın kurallarını otuz kuralda özetlemektedir.

Burada Karafi'nin kendi eserlerinin isimleri ve ana özelliklerini zikretmekle yetiniyoruz. Bu eserleri çalışmamızın **Şehabeddin Ahmed ibn İdris el-Karâfi: Eserleri** başlığında daha geniş bir şekilde ele alıp değerlendirmeğe çalışacağız.

Şimdi ise, çalışmamızda istifade etmiş olduğumuz yardımcı kaynaklara dair bilgi vereceğiz.

0.4.2.Yardımcı Kaynaklar

Tefsir disiplini içerisinde sayılabilecek hiçbir eser vermemiş Maliki usülcüsü olan Karafi'nin Kur'an anlayışını ve buna binaen ayetleri yorumlama metoduna dair hazırladığımız çalışmamızda çok sayıda yardımcı kaynaktan yararlandık. İstifade edilen bu kabil kaynakların başında, genelde Fıkıh Usulü, özelde ise Maliki fıkına dair eserler gelmektedir. Bununla bağlı olarak, usul çalışmalarında yer verilen teknik kavramlara dair eserler de yardımcı literatür arasında yerlerini almışlardır. Burada, tezimizde yararlandığımız yardımcı kaynaklar niteliğindeki edebiyat ve söz konusu

kaynaklardan hangi amaçlarla yararlanıldığı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Yardımcı kaynak şeklinde yararlandığımız eserlerin başında fıkıh usulü çalışmalarının geldiğinin altını çizmek gerekir. Bu anlamda, Cüveynî'nin **el-Burhan fi Usulî'l-Fıkh** eseri ile **eş-Şamil fi Usulî'd-Din'i**, Gazzalî'nin **el-Mustasfa min İlmi'l-Usul'u**, İbnu'l-Efkani'nin **İrşadu'l-Kasîd ila Esne'l-Makasîd'ı**, Kadı Abdulcebbar'ın **el-Muğni'sinin** "eş-Şer'iyyat" bölümünü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Fahru'l-İslam Pezdevî'nin **Usulü'l-Pezdevî'si** ile Abdulaziz b. Ahmed el-Buhari'nin buna şerh olarak kaleme aldığı **Keşfü'l-Esrar ala Usulî'l-Pezdevî** isimli eserleri kaydetmemiz gerekir. Burada, Karafî'nin şerh yazdığı Fahrettin er-Razi'nin **el-Mahsul fî İlmi Usulî'l-Fıkh** isimli eseri de özellikle zikredilmesi gereken literatür arasındadır.

Öte yandan, fıkıh usulü çalışmalarının mihenk taşı mahiyetinde olan vaz', lafız, anlam, delalet ve benzeri kavramlarla ilgili müstakil eserler de tezimizin yardımcı kaynakları arasında yerlerini almışlardır. Bu anlamda Adududdin el-İcî'nin **el-Feva'idu'l-Ğiyasiyye'si** ile **Risaletu'l-Vaz'iyye'si** başta gelen kaynaklardandır. el-İcî'nin **Vaz'iyye'si** üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler de bu tür literatür içerisinde kendilerini göstermektedir. Bunlar arasında, İsamuddin el-İsfarayini'nin **İsam ale'l-Vaz'iyye**, Recep Efendi Hacerzade'nin **Şerhu Risale Cedide ale'l-Kava'idî'l-Vaz'iyye**, Şemseddin ed-Desukî'nin **Haşiye ala Şerhi'l-Vaz'iyye**, Ali Kuşçu'nun **Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz'iyye'si** ve bu esere Ebu'l-Mekarim Şemseddin Hifni tarafından yazılmış **Haşiye ala Ali Kuşçi** isimli eserler yer almıştır.

Diğer taraftan, dil ve belagat eserleri de tezimizde istifade etmiş olduğumuz literatür arasındadır. Söz konusu edebiyat arasında Sadettin et-Teftazani'nin **Mutavvel**'ine haşiye olarak Seyyid Şerif Cürcani tarafından kaleme alınmış **Haşiye ale'l-Mutavvel**, Celaledin el-Kazvini'nin **Telhis**'i ile **el-İzah fi Ulumi'l-Belağa'sı**, Ahmed Matlub'un **Mu'cemu Mustalahati'l-Belağiyye ve Tatavvuruha'sı**, ez-Zemahşerî'nin **Esasu'l-Belağa** gibi eserlerin altını çizmek gerekmektedir.

Yine, Şemseddin Muhammed Molla Fenari tarafından Fatıha suresinin tefsirine dair kaleme alınmış **Aynu'l-A'yan** isimli kaynak da, mukaddimesinde vaz', dil, lafız, belagat konularına dair barındırdığı eşsiz malzeme bakımından özellikle anılması gereken bir eserdir.

Karafi'nin Arapça gramerine dair yazmış olduğu hem **İstisna** eseri, hem de **el-Kavaidu's-Selasun** adlı risalesinde dil kurallarını incelerken Basra¹ ve Küfe² gramer okullarına atıfta bulunmasının yanı sıra, bazen bu ekollere mensup dilcilerin bizzat isimlerini vererek görüşlerine baş vurma³,

¹ Örneğin bkz. Karâfi, **el-İstiğna fi Ahkami'l-İstisna**, s.148, 388:

... وهو يتخرج عند أهل البصرة على أن ...
... وقال البصريون : لا يجوز التمييز مع هذا التعريف ...

² Örneğin bkz. Karâfi, **Tenkih**, s.99:

قال جماعة من الكوفيين انها للترتيب ...

Yine bkz. Karâfi, **el-İstiğna fi Ahkami'l-İstisna**, s.148:

... وأنشد الكوفيون : رأيت إخوتي بعد الولاء ...

³ Örneğin bkz. Karâfi, **el-İstiğna fi Ahkami'l-İstisna**, s.148, 149, 228, 388:

وزعم يونس أن العرب ...
وفي الأصول للشيخ أبي بكر بن السراج أن بني ...
قال السيرافي [في شرح كتاب سيبويه] : ومن أشد الحذف في كلامهم ...
قال الرماني في شرح سيبويه : ولا يجوز حذف المستثنى إلا ...

»-»»»

bazen de onların görüşlerini eleştirmesi bakımından çalışmamızı hazırlarken bu iki gramer okuluna dair bilgi edinilmesi de kendi gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Basra ve Küfe gramer okullarının özellikleri, görüşleri ve aralarındaki dilsel tartışmalara dair derin ve bir o kadar da mucez bilgiler içeren V.M.Memmedaliyev'in **Besre Qrammatika Mektebi** eseri ile **Kufe Qrammatika Mektebi** çalışması bize ışık tutmuştur.

0.5.Şehabeddin Ahmed ibn İdris el-Karâfi

0.5.1.Hayatı

Aslen Mağrib'in Sanhace kabilesinden olan ailesi buradan Mısır'a göç etmiştir. Karâfi bizzat kendisinin yazdığına göre h.626 (m.1229) yılında Mısır'ın Behnesa bölgesinin Buş köyünde doğmuştur.⁴ Bizzat kendisinin verdiği bu doğum tarihi Katib Çelebi hariç pek çok biyografi yazarı tarafından farklı biçimlerde gösterilmiştir⁵. "Behebşimi" nisbesinden hareketle İbn Tağriberdi mezkur köyün ismini Behebşim şeklinde vermektedir⁶. Diğer taraftan İbn Ferhun ise, anlamını bilmediğini belirttiği

وقال الفراء : نفسه ، منصوب على التمييز ...

... بل هذا على تقدير حذف حرف الجر كما حكاه سيويه رحمه الله تعالى ...

⁴ Karâfi, *el-İqdu'l-Manzum*, s. ; el-Vekili, Sağır b. Abdisselam, *el-İmam eş-Şehab Karâfi: Halqat Vasl beyn el-Meşriq ve el-Mağrib fi Mezheb Malik fi el-Qarn es-Sabi'*, Rabat, 1996, I/144.

⁵ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, II/1153.

⁶ İbn Tağriberdi, *el-Menhelu's-Safi*, I/233-234.

bu nisbeyi Behfeşimi olarak zikretmiştir⁷. Karâfî nisbesine gelince, müellifin bildirdiğine göre, kendisinin Meafir kabilesinin bir kolu olan Karafe'ye mensup olduğu için değil, bu sülalenin Mısır'a yerleştiği yerde bir süre ikamet ettiği içindir⁸. Kaynakların verdiği bu bilgilere göre, müellifimizin tam adı şu şekildedir:

Şehabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman b. Abdillâh b. Ya'kub es-Sanheci el-Bahnesi el-Mısri el-Maliki el-Karâfî.

On-on bir yaşlarında iken öğrenim için Kahire'ye giden Karâfî burada Sahibiyye Medresesi'nde eğitim aldı. Kaynakların belirttiğine göre, Karâfî'nin en meşhur hocaları arasında Cemaleddin İbnu'l-Hacib, Şemseddin Husrevşahi, İzzeddin b. Abdusselam, Muhammed b. İbrahim el-Makdisi, Muhammed b. İmran eş-Şerif gibi dönemin ileri gelen şahsiyetlerini görmekteyiz. Eserlerinde görüşlerine rastladığımız hocalarının başında İbnu'l-Hacib ve İbn Abdüsselam gelmektedir⁹.

Şerefuddin Ömer b. Abdillâh es-Subkî'nin vefatından sonra (667/1269 veya 669/1271) Karâfî Salihyye Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Fakat bir müddet sonra bu görev ondan alınarak Nefisuddin Muhammed b. Hibetullah'a verildiyse de, Karâfî yeniden görevine iade edilmiş ve vefatına kadar burada çalışmıştır. Aynı şekilde Karâfî'nin Amb b. As Camii'nde de ders okuttuğu kaynaklarda mevcuttur. Fakat Taybarsiyye Medresesi'nin de

⁷ İbn Ferhun, **ed-Dibacu'l-Muzheb**, I/239.

⁸ el-Vekili, I/144.

⁹ Karâfî, **el-Furuq**, I/64, 65, 66, 100-101, 157; IV/251-252 ve s.

müderresi olduğu yönündeki bilgiler medresenin VIII. Yüzyılın başlarında tamamlandığı görüşü ileri sürülerek ihtiyatla karşılanmıştır¹⁰.

Karâfî'den ders alan ve yetiştirdiği öğrencileri arasında Ebu Hayyan el-Endelusi, Muhammed b. İbrahim el-Bekkuri, Şehabeddin el-Merdavi, Taceddin Ömer b. Ali el-Fakihani, İbn Raşid el-Kafsi, Abdulkafi b. Ali es-Subki, İbn Bintu'l-E'azz gibi tanınmış alimler vardır.

Kaynaklarda Karâfî'nin vefat tarihi farklılık göstermektedir. Ancak, hernekadar İbn Tağriberdi ile Safedi bu tarihi 682 (1283) olarak göstermiş olsalar da, diğer biyografi yazarlarının verdiği ve genel kabul görmüş tarih gibi 684 (1285) yılı daha doğru ve yaygın gözükmetedir. Bu tarihte Kahire'de vefat eden Karâfî, Karâfe'de toprağa verilmiştir.

0.5.2.Eserleri

Daha çok bir Maliki usulcüsü olarak tanınan Karâfî'nin başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere, bir takım disiplinlere dair de eserleri mevcuttur. O, usul çalışmalarının yanı sıra, kelam, mezhepler tarihi, dinler tarihi ve Arapça gramerine dair eserler de kaleme almıştır. Burada Karâfî'nin yazmış olduğu eserleri genel hatları ile tanıtmaya çalışacağız.

Karâfî'nin fıkıh alanında yazmış olduğu en önemli eserlerinden birisi hiç şüphesiz **Tenkihu'l-Fusul** ve onun şerhi olan **Şerhu Tenkihi'l-Fusul** eserleridir. Eserin kendisinden farklı olarak, şerhi günümüze kadar

¹⁰ Safedi, **el-Vafi**, VI/233; İbn Dokmak, **el-İntisar li vasitati 'iqdi'l-emsar**, Bulak, 1293, I/97; el-Vekili, I/238; H.Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehabeddin", **DİA**, İstanbul, 2001, XXIV/395.

ulaşabilmiştir. Müellifin kendi ifadelerine göre, o, bu eserini kendisinin bir başka eseri olan **ez-Zehira**'ya mukaddime olarak kaleme almıştır. Fakat daha sonra "insanların [onu] **ez-Zehira**'dan ayırmaya yöneldiklerini ve onunla çok meşgul olduklarını görünce eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve başka yerden nakil olmadığı için neredeyse sadece kendisi tarafından bilinen maksatlarını açıklamak üzere şerh etmeyi, bazı önemli kaideler ve faydalı bilgiler ilave etmeyi uygun görmüştür".¹¹

Çalışmamızda geniş bir şekilde yararlandığımız eserlerin ikincisi sırasında müellifin **el-Ecvibetu'l-Fahira ani'l-Es'ileti'l-Facira** isimli çalışması gelmektedir. Kitap incelendiği zaman, onun, "Hıristiyan ve Yahudilerin o dönemde kendi inanışlarını Kur'an ayetleri ile desteklemeye çalışarak ortaya attıkları iddia ve sorulara cevap olarak bir anlamda onların itikatlarına reddiye mahiyetinde yazılmış"¹² olduğu görülmektedir. Karafi'nin ortaya atılmış şüphe, soru ve iddialara karşı takındığı tavır ve girdiği polemiklerde kendi görüşlerini desteklemek amacıyla yararlandığı Kur'an ayetlerine olan yaklaşımı çalışmamıza çok sayıda malzeme temin etmiştir. Ancak, araştırmamız neticesinde ilgili bulunduğu Dinler Tarihi disiplini mensuplarınca kitaba gerektiği önemin verilmediğini de tespit ettik.

¹¹ Apaydın, "Karâfi", *DİA*, XXIV/400; Karâfi, *Tenkih*, s.2:

فإن كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسره علي ، ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة في الفقه ، ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا في إفراده عنها واشتغلوا به ، فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحاً يكون عوناً لهم على فهمه وتحصيله ، وأبين فيه مقاصد لا تكاد تعلم إلا من جهتي ، لأني لم أنقلها عن غيري وفيها غموض ، وأوشح ذلك إن شاء الله تعالى بقواعد جليلة وفوائد جميلة ابتغاء لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم ...

¹² Apaydın, "Karâfi", *DİA*, XXIV/399.

Karafi'nin Arapça gramerinde önemli bir yere sahip *istisna'*ya dair kaleme aldığı **el-İstiğna fi Ahkam el-İstisna** isimli eserinde az kalsın tüm istisna kuralları, onların türleri ve kısımları için Kur'an ayetlerini delil olarak kullanması bize, tezimizi tefsir disiplini açısından hazırlamakta eşsiz veriler sunmuştur. Fakat, bu eser de, tıpkı Karafi'nin **el-Ecvibe**'sinin kaderini paylaşarak, Arapça grameri ile ilgilenen araştırmacılar tarafından keşfedilip barındırdığı istisna inceliklerinden faydalanılmasını beklemektedir.

Karafi'nin usul ve fıkıhın genel kurallarını bir arada toplayıp kaleme aldığı **el-Furuk** isimli eseri de önemli bir kaynaktır. **ez-Zehira**'dan sonra yazdığı bilinen ve gerçek adı **Envaru'l-Buruk fi Enva'i'l-Furuk** olan eserde müellif, fıkıh eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan kavaid-i fıkhiyye'yi müstakil bir çalışmada toplamıştır¹³.

Karafi'nin bir diğer eseri de **Nefaisu'l-Usul fi Şerhi'l-Mahsul** isimli eserdir. Bu çalışma, Fahreddin er-Razi'nin **el-Mahsul**'unun şerhidir. el-Vekili'nin aktardığına göre, Karafi'nin bu şerhi, aynı esere şerh yazmış çağdaşı Muhammed b. Mahmud el-İsfahani'den önce kaleme alındığına ve el-İsfahani tarafından Karafi'nin şerhinden faydalandığına rağmen, ifade ediliş tarzı bakımından el-İsfahani daha başarılı olmuştur¹⁴.

el-Furuk isimli eserinde bizzat kendisi tarafından ismi **el-İhkam fi'l-Fark beyne'l-Fetava ve'l-Ahkam**¹⁵ ve **el-İhkam fi'l-Fark beyne'l-Fetava ve'l-Ahkam ve Tasarrufati'l-Kadı ve'l-İmam**¹⁶ şeklinde verilen eser ikinci isimle

¹³ Apaydın, "Karâfi", **DİA**, XXIV/400.

¹⁴ el-Vekili, II/423; Apaydın, "Karâfi", **DİA**, XXIV/399.

¹⁵ Karâfi, **Envaru'l-Buruk fi Enva'i'l-Furuk**, el-Matba'a et-Tunusiyye, Tunus, 1884, IV/48.

¹⁶ Karafi, **el-Furuk**, II/104, 106, IV/54.

Abdulfettah Ebu Ğudde tarafından Halep'te 1967 senesinde neşredilmiştir. Karafi'nin burada, Hz.Peygamber'in (s) tasarruflarına ilişkin ilk sistematik tasnifi yapması eserin en önemli özelliğidir.

ez-Zehira isimli eser Karafi'nin Maliki mezhebinin fıkına dair yazmış olduğu en kapsamlı çalışmadır. Müellif bu eserini hazırlarken kırka yakın eserden faydalanmış, onlar arasından beşini esas kabul ederek bunlara sürekli atıfta bulunmuştur¹⁷. Öyle görülüyor ki, Karafi, bu şekilde Doğulu Malikiler ile Batılı Malikiler arasında bir halka oluşturmayı amaçlamıştır¹⁸.

Karafi'nin kaleme almış olduğu bir diğer eser de **el-Umniyye fi İdraki'n-Niyye'**dir. **Tenkih**¹⁹ ve **el-Furuk**'ta²⁰ kendi atıflarından anlaşıldığına göre, bu iki eserden önce yazılan bu eser, *niyet* konusunu incelemektedir. Eserde *niyet*, *niyetin mahiyeti*, *irade*, *niyet ile iradenin benzer ve farklı yönleri*, *niyetin şartları ve kısımları*, *hangi amellerin niyetsiz geçerli olamayacağı* konuları detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

Fıkıh usulünde özel bir yeri bulunan *umum* ve *husus* konuları üzerine yazmış olduğu **el-İkdu'l-Manzum fi'l-Husus ve'l-Umum** isimli eseri de çalışmamızda yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Geniş ve kapsamlı bir

¹⁷ Muhammed Hacci, **ez-Zehira: Takdim**, (thk. Muhammed Hacci), Daru'l-Ğarabi'l-İslami, Beyrut, 1994, I/6:

اعتمد القرافي في الذخيرة على نحو أربعين من تصانيف المذهب المالكي ، وخص خمسة منها كمصادر أساسية يرجع إليها دائماً ويقارن بينها ويناقش ، وكلها كتب مستقلة مبتكرة أصلية : مدونة سحنون القيرواني ، والتفريع لعبيد الله بن الجلاب البصري ، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني ، والتلقين للقاضي عبد الوهاب البغدادي ، والجواهر النميمة في مذهب عالم المدينة لعبد الله بن شاس المصري ...

¹⁸ Apaydın, "Karâfi", DİA, XXIV/400;

¹⁹ Karafi, **Tenkih**, s.410.

²⁰ Karafi, **el-Furuk**, I/52, 130, 161.

şekilde *umum* ve *husus* konusunda bilgiler içeren eser, fıkıh usulü ve Arapça ile ilgilenenler için genel anlamda, ilgili kaideleri zaman zaman ayetlerle destekleyip örnekleme yapması bakımından da, dolaylı olarak bize bir takım veriler sunmuştur.

Elimizde bulunan ve inceleme fırsatı bulduğumuz Karafi'nin çalışmalarından birisi de, Taha Muhsin tarafından tahkik edilip 1980 yılında Musul'da *Adabu'r-Rafidin* dergisinde neşredilen **el-Kavaidu's-Selasun fi İlmi'l-Arabiyye** isimli risaledir. Naşirin verdiği bilgilere göre, söz konusu risale, Paris'teki Milli Kütüphane'de nr. 1031'de kayıtlı elyazması nüshasının içerisinde bulunan yedi risaleden birisidir²¹.

T.Muhsin'in de ifade ettiği üzere, altı sayfa gibi kısa hacimli bir yazmanın sınırları içerisinde Arapça gramerini otuz kuralda özet bir şekilde kaleme alan Karafi, bu risalesinde ağırlıklı olarak Basra gramer okuluna daha yakın bir çizgide olsa da, Küfe ekolü ile de bazı kurallarda aynı görüşü paylaşmaktadır. Bununla beraber, bazen Sibeveyhi, İbn es-Serrac ve Ebu Amr el-Cerami'ye muhalefet eden müellifin, risalede, söz konusu gramer okullarınca kabul görmeyen bir takım görüşleri de bulunmaktadır. Toplam yirmi altı hususun delillendirilmesinde Kur'an ayetlerinden faydalandığını tespit ettiğimiz müellifin bu risalesi de tezimize kendi çapında malzeme sağlamıştır.

²¹ Karafi, **el-Kavaidu's-Selasun fi İlmi'l-Arabiyye**, (nşr. Taha Muhsin), *Adabu'r-Rafidin*, Musul, 1980, C. XII, s.211.

I. BÖLÜM

Şehabeddin el-Karâfî'nin Ulumu'l-Kur'an Bağlamında Kur'an'a Bakışı

1.1.Kur'an'ın Tenzili

1.1.1.Kur'an'ın Arapça Olması

Karâfî'ye göre, Kur'an'ın Arapça indirilişindeki hikmet – iki taraf arasındaki iletişimde karşılıklı anlaşmayı sağlamaktır. Bunu, Kur'an'ın Arapça indirildiği²², peygamberlerin sadece kendi kavimlerinin dilleri ile gönderildiği²³, ümmilere kendilerinden bir elçi gönderildiği²⁴, Hz.Muhammed'in (s) kendisinden önce hiçbir uyarıcı gönderilmeyen bir topluma gönderildiği²⁵, Hz.Peygamber'in (s) Mekke ve civarını²⁶, ataları uyarılmamış olan bir toplumu²⁷ ve en yakın akrabalarını uyarmak²⁸ için gönderildiğini öne sürerek kendilerini sadece kendi dillerinde uyarılara ittiba etmeleri gerektiğini ve dolayısıyla da Kur'an'ın kendilerini bağlayamayacağını²⁹ ifade eden Ehl-i Kitab'a karşı Karâfî'nin verdiği

²² Kur'an, Yusuf, 2.

²³ Kur'an, İbrahim, 4.

²⁴ Kur'an, Cumu'a, 2.

²⁵ Kur'an, Kasas, 46.

²⁶ Kur'an, Şûrâ, 7.

²⁷ Kur'an, Yâsîn, 6.

²⁸ Kur'an, Şuâra', 214.

²⁹ Karâfî, Ecvibe, s.68:

الشبهة الأولى أنه قال ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يبعث إلينا فلا يجب علينا اتباعه وانما قلنا انه لم يرسل إلينا لقوله تعالى في كتابه العزيز (انا انزلناه قرآنا عربيا) ولقوله تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولقوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) ولقوله تعالى (لتندر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك) ولقوله تعالى (لتندر أم القرى ومن حولها) ولقوله تعالى (لتندر قوما ما أنذر آباؤهم) ولقوله تعالى (وأنذر عشيرتک الأقربين) ولا يلزمنا الا من جاء بلسانا وأتانا

»-»»»

cevaptan elde etmek mümkündür. Ehl-i Kitabın bu tutumunu değerlendiren müellife göre, kendilerine uyarıcı gönderilen kavim, kendilerinden olan ve aynı dili konuşan elçiyi, elçi de, karşısındaki toplumun takındığı muvafakat, muhalefet tutumlarını daha iyi anlamaktadır ve elçi, gerektiği zaman ileri sürülen şüpheleri açık seçik, kesin delillerle çürütmektedir. Nitekim, risaletin ilk dönemlerindeki amaç – beyan ve irşaddır ki, bu da, dilin birliği ile daha olumlu sonuçlar vermektedir³⁰.

Öte yandan Karâfî, Tevrat'ın ibranice, İncil'in de rumca indirildiği şeklindeki³¹ iddiayı da ele alarak değerlendirmektedir. Müellife göre, eğer bu iddia doğruysa, o zaman, özellikle Hristiyanların Tevrat'a uymakla hata ettiklerini, çünkü onların hiçbir mezhebinin bu dili "bir rumun Arapça'yı talim yoluyla öğreneceğinden daha iyi bilemeyeceğini", aynı şekilde tüm Kıpti ve Habeşilerin de – ne rumcayı, ne de ibraniceyi bilmediklerinden dolayı – Tevrat ve İncil'e uydukları için hatalı olmaları gerektiğini ifade etmektedir³².

بالتوراة والأنجيل بلغاتنا .

³⁰ Karâfî, *Ecvibe*, s.71.

³¹ Karâfî, *Ecvibe*, s.68:

... ولا يلزمنا الا من جاء بلساننا وأتانا بالتوراة والأنجيل بلغاتنا ... وثانيها أن التوراة نزلت باللسان العبراني والأنجيل بالرومي ...

³² Karâfî, *Ecvibe*, s.71-72:

... وثانيها أن التوراة نزلت باللسان العبراني والأنجيل بالرومي فلو صح ما قاله لكان النصارى كلهم مخطئين في اتباع أحكام التوراة فإن جميع فرقهم لا يعلمون هذا اللسان إلا كما يعلم الرومي اللسان العربي بطريق التعليم وأن يكون القبط كلهم والحبة مخطئين في اتباعهم التوراة والأنجيل لأن الفريقين غير عبرانيين أو روميين ولو لم ينقل هذان الكتابان بلسان القبط وترجما كما ترجما بالعربي لم يفهم قبطي ولا حبشي ولا رومي شيئاً من التوراة ولا قبطي ولا حبشي شيئاً من الأنجيل إلا أن يتعلموا ذلك اللسان كما يتعلمون العربي ...

1.2.Nesh

Karâfî bir maliki usûlcüsü olduğu için kendisini *nesh*'e dair görüşlerini de bu kimliğiyle ortaya koymuştur. Çalışmamızın bu aşamasında Karâfî'nin nesh ile ilgili görüşlerini ulumu'l-kur'an çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Karâfî genel olarak nesh konusunu ele almaktadır. Bunu yaparken de kendi mezhebinin görüşleri ile diğer mezheplerin fikirlerini yer yer karşılaştırmakta, değişik görüş ve savlara genel olarak değinmektedir.

Neshin hükmüne gelince, Karâfî'ye göre, bu, bir vakıadır. Ona göre, herne kadar neshin bir olgu olduğu hususunu Yahudilerin bir kısmı akli, diğer bir kısmı da sem'î olarak, bunun yanı sıra Müslümanlardan da bazılarının tahsis nedeniyle kabul etmeseler de, ortada akli ve sem'î delillerin yanında, bir de Kur'an'dan örnekler vardır.

Neshin bir olgu olduğuna dair Karâfî'nin verdiği ilk örnek Enfal suresinin 66. ayetidir. Karâfî'ye göre, Cenab-ı Allah, daha önce Müslümanlardan her birinin on kafirin karşısını alabileceğini söylemiş, sonra da bunu **خفف الله عنكم الآن** diyerek neshettiği için, "sizlerden yüz sabırlı kişi ikiyüze galip gelir" ifadesinde bahsedildiği gibi, nihai hükümde müslümanlardan her biri iki kaire bedel olmuş olmaktadır³³.

³³ Karâfî, **Tenkih**, s.303:

أما وقوع النسخ فلأن الله تعالى أوجب وقوف الواحد منا للعشرة من الكفار في الجهاد ، ثم نسخه بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم) وصار الحكم أن يقف الواحد منا للاثنتين لقوله تعالى (فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) ...

Yine, Karâfî'nin belirttiğine göre, Allahu Teala *muvada'a'yı* da neshetmiştir. Karâfî'ye göre, aşağı yukarı yirmi küsür ayet *kılıç ayeti* diye bilinen Tevbe suresinin 73. ayeti ve diğer savaşla ilgili ayetler ile neshedilmiştir³⁴. Bilindiği üzere, önceleri güç bakımından zayıf olan müslümanlar *anlaşmalar yapma* yoluna gitmişlerdir. Zamanla güçlenen müslümanlar ilgili ayetler doğrultusunda kendileri ile savaşanlarla savaşmaya başlamışlardır.

Karâfî'nin neshin faili konusundaki açıklamalarına göre, neshin faili bizzat Allahu Teala'dır. Ona göre, bunun en açık delili, Bakara suresinin 106. ayetidir. Nitekim bu ayette Cenab-ı Hakk nesh fiilini bizzat kendisine izafe ederek kullanmaktadır³⁵.

Karâfî genel anlamda kendi mezhebine göre, Kur'an'ın neshini kabul ettiğini kaydetmektedir. O, bu konuda Bakara suresinin 240. ayetinin yine aynı surenin 234. ayeti ile nesh edildiğini örnek olarak göstermektedir. Buna göre, eşi vefat etmiş kadınların beklemeleri gereken süre birinci ayetin ifadesine göre, bir yıl iken, ikinci ayetin hükmüne göre, bu süre dört ay on gün olarak değiştirilmiştir. Yine, aynı mecrada, daha önce gerekli kılınmış sabit sadakanın hükmü de Mucadele suresinin 12. ayeti ile değiştirilmiştir.

³⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.303:

... ونسخ تعالى آيات الموادة ، ويقال أنها نيف وعشرون آية بآية السيف وهي قوله تعالى (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم) وبغيرها من الآيات الدالة على القتال ...

³⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.302:

قلت الناسخ في الحقيقة إنما هو الله تعالى ، ولذلك قال الله تعالى (ما ننسخ من آية) فأضاف تعالى فعل النسخ إليه ...

Karâfi bu açıklamaları yaparken, Ebu Muslim Amr b. Yahya'nın Allah'ın kendi kitabını Fussilet suresinin 42. ayetinde³⁶ ifade ettiği gibi Kur'an'a ne önünden, ne de arkasından hiçbir batılın karışamayacağı hususunu ileri sürerek buna karşı çıktığını ve dolayısıyla da nesh olursa, Kur'an'ın geçersiz olacağını söylediğini belirtmektedir. Karâfi Ebu Muslim'in bu görüşüne katılmadığını ifade etmektedir. Ona göre, ayetin anlamı Ebu Muslim'in anladığı gibi değildir. Karâfi'ye göre, bu ayetin anlamı şudur:

*Kur'an'ı hükümsüz bırakmış hiçbir kitab
Kur'an'dan önce gelmediđi gibi, onun hükmünü bozacak
hiçbir kitap da kendisinden sonra gelmeyecektir.*³⁷

Karâfi nesh konusundaki görüşlerini açıklarken, neshin değişik biçim ve şekillerine dair bilgiler de vermektedir. Bu bağlamda, ona göre, bir hükmün vuku bulmasından önce de nesh olabilir. Karâfi neshin bu çeşidine Hz.İshak'ın kurban edilmesinin nesh edilmesi olayını örnek olarak vermektedir³⁸. Burada, Müslüman geleneğine göre, Hz.İbrahim tarafından

³⁶ Kur'an, Fussilet, 42:

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .

³⁷ Karâfi, **Tenkih**, s.306:

... أن معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله ولا يأتي بعده ما يبطله ، ويبين أنه ليس بحق ، والمنسوخ والناسخ حق ، فليس من هذا الباب .

³⁸ Karâfi, **Tenkih**, s.306:

ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعه عندنا خلافاً لأكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة كنسخ ذبح إسحق عليه الصلاة والسلام قبل وقوعه .

kurban edilecek kişinin Hz.İsmail olmasına karşılık, Karâfî'nin bizzat Hz.İshak'ın ismini zikretmesi dikkat çekmektedir.

Öte yandan, neshin var olması için illa da nesh edilen hükmün yerine nasih ayet tarafından bir *bedel*'in getirmesini gerektirmemektedir. Nitekim Mucadele suresindeki sadaka ile ilgili ayet, Karâfî'ye göre, bunun en bariz örneğidir³⁹.

Karâfî kendisinin kabul ettiği nesh çeşitlerini aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

1. Kitab'ın Kitab ile neshi;
2. Mutevatir Sünnet'in kendi eşdeğeri ile neshi;
3. Ahad Sünnet'in yine Ahad Sünnet ile neshi;
4. Kitab'ın hem Kitab, hem de Mutevatir Sünnet ile neshi;
5. Kitab'ın Ahad Sünnet ile neshi;

Karâfî neshin bu çeşidinden bahsederken, bunun aklen caiz olduğunu, fakat sem'an vaki olmadığını kaydetmektedir⁴⁰.

6. Sünnet'in Kitab ile neshi;

Karâfî neshin bu türünün örneğini, kıblenin değiştirilmesi örneği ile değerlendirmektedir⁴¹.

7. Kitab'ın Mutevatir Sünnet ile neshi;

³⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.308.

⁴⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.311:

وأما جواز نسخ الكتاب بالآحاد فجائز عقلاً غير واقع سمعاً...

⁴¹ Karâfî, **Tenkih**, s.312:

ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه وبعض أصحابه . لنا نسخ القبله بقوله تعالى (و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالكتاب عملاً بالاستقراء .

8. İcma nesh edilmez ve kendisi ile nesh olmaz.

1.3.Müşkilu'l-Kur'an

Karâfî kendisinin fıkıh üsulu eserlerinde tefsir üsulu açısından eşdeğerli diyebileceğimiz kavramaları da açıklamıştır. Bu tür eşdeğer kavramlardan *mudmar* ve *müfesser* ile *mücmel* ve *mübeyyen* terimleri bu anlamda çalışmamıza malzeme olabilecek niteliktedir. Bu bakımdan, aslında temellerinde aynı kavramı, düşünceyi ifade etmekte olan söz konusu terimler konuları ve işlevleri yönünden tefsir disiplininin *müşkilu'l-kur'an*, *mübhematu'l-kur'an* ve *karibu'l-kuran* dallarına denk gelmektedir, denebilir. Çalışmamızın bu aşamasında, Karâfî tarafından ilgili kavramların nasıl ele alındığına değineceğiz.

1.3.1.Mudmar (المُضْمَر) ve Müfesser (المُفَسِّر)

Karâfî **mudmar**'ı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Mudmar – açıklanmasında kendisinden bağımsız bir kelimeye – şayet o, gaip, veya konuşan bir karine yahutta hitap ise – ihtiyaç duyan kelimedir⁴²”.

⁴² Karâfî, **Tenkih**, s.33.

Karâfî tarifinde yer alan ifadeleri de açıklamıştır. Tarifte yer alan «bir kelimeye» (إلى لفظ) ifadesinin ihtiyaç duyulan kelimenin **işaret kelimeleri**’nden her hangi birinin olmaması anlamında olduğunu ifade eden müellif, «kendisinden ayrı» (منفصل عنه) ifadesi ile de **mevsulleri** dışarıda tutmak amacıyla olduğunu belirtmektedir. Öte yandan, «konuşan bir karine» ve «hitap» (قرينة تكلم أو خطاب) kelimelerinin de tarifteki görevlerini **mütekellim ve muhatap zamirlerini** de kapsamak olduğu şeklinde izah etmektedir⁴³.

Karâfî’ye göre, mudmar’ın kesinlikle bir **müfessir**’i olması gerekir. Ona göre, زيد مرت به örneğinde olduğu gibi müfessir mudmardan ayrı/munfasıl da olabilir ki, asl olan da budur⁴⁴.

Buna rağmen, çoğu zaman müfessirin yerini «diğer bir takım verilerin» aldığını ve böylece mudmarın anlaşıldığını ifade eden Karâfî bu hususta güzel örnekler vermektedir.

Karâfî’nin verdiği birinci örnek 97. Kadir Suresi’nin 1. âyetidir. Müellife göre, burada Kur’an-ı Kerim’den söz edilmemesine rağmen

إنا أنزلناه في ليلة القدر

âyetinde yer alan هو zamirinin Mushaf’a işaret etmesi önceki surelerden anlaşılmaktadır⁴⁵.

Karâfî’nin diğer örneği 55. Rahman Suresi’nin 26. âyetidir:

كل من عليها فان

⁴³ Karâfî, **Tenkih**, s.33.

⁴⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.34.

⁴⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.34.

Müellife göre, burada da, zikredilmemesine rağmen هي zamirinin raciinin «yeryüzü» olduğu ayetin siyakından anlaşılmaktadır⁴⁶.

Karâfî'nin kaydettiği bir başka örnek ise şudur:

... حتى توارت بالحجاب⁴⁷

Nitekim, müellife göre, burada açık bir şekilde ifade edilmese de, توارت fiilinden kastedilenin «güneş» olduğu bilinmektedir⁴⁸.

1.3.2. Mücmel ve Mübeyyen (المجمل والمبين)

Karâfî mücmel ve mübeyyen ile ilgili görüşlerine söz konusu kavramların vaz'i bakımından kelime anlamlarına değinerek başlamaktadır. Karâfî bundan sonra ilgili terimlerin bazı özelliklerini izah etmekte ve bunların çeşitleri ve hükümlerine dair bilgiler serdetmektedir.

Karâfî'ye göre, vaz'i olarak ya asıl itibariyle, yahut ta açıklandıktan sonra herhangi bir anlama delalet kelime mübeyyen'dir⁴⁹.

Buna karşılık, iki ve daha çok anlam ihtimali olan kelime de mücmel'dir⁵⁰. Karâfî'ye göre, eğer kelimedeki mücmeliyet vaz'i nedenle

⁴⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.34:

... وكقوله تعالى (كل من عليها فان) ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومات بالسياق ...

⁴⁷ **Kur'an**, Sâd, 32.

⁴⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.34:

... وكقوله تعالى (حتى توارت بالحجاب) ولم يتقدم للشمس ذكر ...

⁴⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.274:

فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى اما بالاصالة واما بعد البيان ...

⁵⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.274:

... والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا ...

olursa, o halde bu tür mücmel söz konusu sebeple *müşterek* ile aynı konumda bulunmaktadır. Bu bakımdan Karâfî, mücmel ile müşterek arasında karıştırılmaması gerektiğini de vurgulayarak, *her müşterek'in mücmel olabildiği halde, tüm mücmel'lerin ise müşterek olmadığını* kaydetmektedir⁵¹.

Karâfî kelime bazında bu iki terimi anlatırken, bazen kelimenin kendiliğinden mübeyyen olabildiğini de En'am suresinin 141. ayetini örnek göstererek izah etmektedir. Ona göre, ilgili ayette "hasat günü hakkını veriniz" ifadesinde mücmel ile mübeyyen aynı yerde bulunmaktadır. Buna göre, ifade *hakkın verilmesi* konusunda *mübeyyen*, fakat *verilecek hakkın miktarı* hususunda *mücmel'*dir⁵².

Karâfî mücmel'e dair bilgi verirken, bir takım yerlerde mücmel gibi görünen hususların aslında mücmel olmadığını da altını çizmektedir. Buna göre, haddi zatında örfi olup kullanım yaygınlığı sonucu *örfi hakikat* seviyesine ulaşmış kelimeler, bir kural olarak, bir takdire ihtiyaç duymazlar. Bu anlamda, söz konusu örfi hakikatler konusunda akla ilk gelen anlamın dışında kendisini anlamaya yönelik herhangi bir ilave karine aranmaz. Karâfî bu tür terkipleri ele alırken, onların *lugavi* bakımdan *mecaz* oldukları halde, sonradan şöhret bularak *örfi* açıdan *hakikat'a* çevrildiğini kaydetmektedir. Müellife göre, Hz.Peygamber'in (s) "kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız size haram kılınmıştır" ifadesinde bulunan *دماءكم* kelimesinden *سفك* , *أموالكم* dan *الأكل* ve *أعراضكم* lafzından da *التكلم والسب* anlaşılmaktadır.

⁵¹ Karâfî, *Tenkih*, s.274:

... اما بسبب الوضع وهو المشترك ... فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشترك ...

⁵² Karâfî, *Tenkih*, s.274:

... وقد يكون اللفظ مبينا من وجه كقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) فإنه مبين في الحق مجمل في مقداره .

Karâfî'ye göre, aynı şekilde الخمر 'den الشرب , الثوب kelimesinden اللبس , الخنزير , sözünden الأكل anlaşıldığına göre, bu ve benzeri lafızlar *mücmel* değildir⁵³.

Karâfî *mübeyyen*'in türlerine dair de bilgiler vermektedir. Bu açıklamalara göre, Karâfî'nin ele aldığı belli başlı mübeyyen çeşitlerine burada değinmek, - kanaatimizce, - yerinde olacaktır.

Karâfî'ye göre, mübeyyen kelimelerin başında bizzat kendisinden mübeyyen olanlar gelmektedir. Müellife göre, bu tür mübeyyenlere *nasslar* ve *zahirler* dahildir.

Karâfî'nin belirttiğine göre, mübeyyenin bir türü de *ta'lil* ile bilinen mübeyyendir. O, buna bir tür *konuşanın hitabında kastettiği anlamın anlaşılması*⁵⁴ da demektedir. Müellif bu tür mübeyyeni İsra suresinin 23. ayetinde geçmekte olan *onlara öff bile deme* örneğini izah ederek açıklamaktadır. Ona göre, buradaki nehyin illeti *anne veya babaya itaatsizlik*'tir (العقوق). Buna göre, "dövme ile olan itaatsizliğin" daha şiddetli olduğunu bildiğimiz için, hemen ilk yoldan, buradaki "öff demenin" haramlığını alıp *anne veya babayı dövmenin haramlığı* ile de ilişkisini kurabiliriz. Karâfî'nin belirttiğine göre, bu şekilde, *ta'lil* yoluyla "anne veya babanın dövülmesi"nin haramlığı da mübeyyen olmaktadır⁵⁵.

⁵³ Karâfî, **Tenkih**, s.276:

... فإذا قال عليه الصلاة والسلام (الا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم) فهم من الأول السفك ، ومن الثاني الأكل ، ومن الثالث التكلم والسب ، وكذلك يفهم من الخمر الشرب ، ومن الثوب اللبس ، ومن الخنزير الأكل ، وهلم جرا ، فلا إجمال .

⁵⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.278:

... واما بالتعليل كفحوى الخطاب ...

⁵⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.278:

وجه التعليل أن الله تعالى لما قال (ولا تقل لهما أف) فهما أن علة هذا النهي هو العقوق ، ونحن نعلم أن العقوق بالضرب

»-»»»

Bir diğerk mübeyyen de, *şart* ve *sebepe* gibi *delaleti lüzumlu* olanlardır. Karâfi *şart* ile ortaya çıkan mübeyyen'e örneke olarak şöyle demektedir:

والشرط المدلول عليه التزاما كما تقول فلان صلى صلاة شرعية
، يفهم بطريق اللزوم حصول الطهارة والسترة وغيرهما مما هو متعين
في الصلاة⁵⁶.

Bu örnekten görüldüğü üzere, namaz kılan birisini gördüğümüz zaman, maddi ve manevi taharet ve setr-i avret gibi namazı kılmak için gerekli hususların oluştuğunu lüzum tarikiyle anlamış olmaktadır.

Karâfi bazı *sebepler* yolu ile ortaya çıkan mübeyyeni ateşin olduğu zaman *yangının*, su bulunduğu zaman *sulamanın* ve yemek olduğu zaman da *doyma olgusunun* anlaşılacağı örnekleri ile izah etmektedir.

Öte yandan, Karâfi'ye göre, *yazı yazma* ve *işaret* gibi *sözlü* yada *fiili beyan* olarak anlaşılan mübeyyen de vardır.

Karâfi *sözlü beyan'a* örneke olarak En'am suresinin 141. ayetini göstermektedir. Buna göre, ilgili ayete göre mücmel olan ve "hasat zamanı verilecek" miktarın, Hz.Peygamber'in bir hadisi ile açıklanarak "onda bir" olduğu anlaşılmaktadır⁵⁷.

Usülcümüz *fiili beyan'a* da örneke olarak En'am suresinin 97. ayetini vermektedir. Buna göre, Hz.Peygamber (s) ilgili ayette emredilen hacc

أشد ، فنأخذ من تحريم التأفيف تحريم الضرب بطريق الأولى ، فصار تحريم الضرب بينا بسبب التعليل .

⁵⁶ Karâfi, *Tenkih*, s.278.

⁵⁷ Karâfi, *Tenkih*, s.278:

مثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام (فيما سقت السماء العشر) في بيان قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) .

farizasını bizzat kendisi uygulayarak açıklamıştır⁵⁸. Karâfî mübeyyen'in bu türünün örneği gibi, Cebrail'in Hz.Peygamber'e namazın zamanlarını anlatmasını ve bir soru üzerine ayın günlerini anlatan Allah Rasulü'nün el hareketi ile günlerin sayısının yirmi dokuz olduğunu belirttiğini de kaydetmektedir⁵⁹.

Yine, ona göre, mübeyyen *akli delil* ile bilinebileceği gibi, *terk* ile de ortaya çıkabilir. Karâfî'ye göre, bu şekilde olanların vücutiyyetinin düştüğü de böylece ortaya çıkmış olmaktadır. *Akli delil*'e örnek olarak gösterdiği Ra'd suresinin 16. ayetini⁶⁰ izah eden müellife göre, akli delil ile bu nassın Allah'ın zatı ve sıfatları ile hiçbir alakası olmadığı anlaşılmaktadır⁶¹. Öte yandan, *terk* ile ortaya çıkan mübeyyen'e örnek olarak Karâfî, Hz.Peygamber'in nehy ettiği halde sonradan kendisinin su içerken oturmamasını göstermektedir. Müellifimize göre, bu tur mübeyyenlerden, talebin vücutiyyetinin düştüğü anlaşılmaktadır⁶².

⁵⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.278:

مثال البيان بالفعل تبينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى (والله على الناس حج البيت) بحجه عليه الصلاة والسلام ...

⁵⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.278:

... وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة ، بأن صلى به ، وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال (الشهر هكذا وهكذا وقبض أصبعه في الثالثة) أي تسع وعشرون .

⁶⁰ **Kur'an**, Ra'd, 16:

الله خالق كل شيء

⁶¹ Karâfî, **Tenkih**, s.279:

ومثال البيان بالدليل العقلي تبين قوله تعالى (الله خالق كل شيء) بما دل العقل عليه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته ...

⁶² Karâfî, **Tenkih**, s.279:

ومثال البيان بالترك ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس ، فدل ذلك على أن الجلوس في الشرب ليس واجبا بل مندوبا ...

Diğer taraftan, *soru sorulduğu zaman susmak* da, o konuda şer'i bir hükmün olmadığını belirtmesi bakımından mübeyyen'dir. Buna göre, karısı ile arasındaki sorun nedeniyle Hz.Peygamber'e gelen sahabinin konuştukları karşısında susması kendilerine *li'an ayetinin* uygulanmayacağını göstermektedir⁶³.

⁶³ Karâfî, **Tenkih**, s.279.

II BÖLÜM

KUR'AN'I ANLAMADA KARAFİ'NİN YÖNTEMİ

2.1.Karâfî'nin Kur'an'ı Anlamasındaki Öne Çıkan Temel Kavramlar

2.1.1.Lafz (اللفظ)

Karâfî'ye göre, lafız / kelime anlam ifade eder; bu nedenle de, doğal olarak kelime anlamdan önce gelir; böylece, ilk türetilme (vaz', وضع) bakımından da onun önceliyi anlaşılmaktadır⁶⁴.

Karâfî **Tenkihi'l-Fusul'**unda «lafz»lara dair mustakil bir fasıl açarak (في أسماء الألفاظ) burada lafızlar (kelimelerin isimleri) hakkında bilgiler vermektedir. Müellifin kelimeleri nasıl anladığı ve onlara ne gibi anlamlar yüklediğinin belirlenmesi bakımından bunlara değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

2.1.1.1. Müşterek (المشترك)

Karâfî **müşterek**'i şöyle tarif etmektedir:

“Müşterek - «ayn» gibi iki ve daha çok anlamın her biri için konmuş kelimedir”⁶⁵.

⁶⁴ Karâfî, **el-İstiğna**, s.86.

⁶⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.29:

المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين ...

»-»»»

Verdiği tanımların özelliklerini anlatan Karâfî burada da bu çizgisini devam ettirmektedir. Tarifindeki **her biri** (كل واحد) ifadesine değinen müellif bu ifade ile sayı isimlerini tarifinin haricinde tuttuğunu, bunun sebebini de bunların tek tek değil, toplam anlamlar için vaz' edilmiş olması ile izah etmektedir. Karâfî verdiği bu tarifte **muhtelif** kelimesinin kullanılmasının da gereksiz olduğu görüşündedir. Ona göre, zaten vaz' anlamların benzerliğine yol vermemektedir. Nitekim, tarif sayı isimlerini de içine alacak bir şekilde olsa, o zaman söz konusu tanım "ağyarını mani" olamaz⁶⁶.

Müştereklik, bir kelime veya sıyganın birden çok anlama delâlet etmesidir. Mecazdan farklı olarak müştereklik, konuşanın kullanımına ve iradesine bağlı değildir. Dolayısıyla müştereklik vaz'la ilgili bir husustur ve buna bağlı olarak da delâlet ettiği anlamlar hakikattir.

Müşterekliğin ortaya çıkış şekliyle ilgili çeşitli görüşler vardır. Buharî bunun ihtimallerini şöyle özetler:

Müştereklik ya vaz'edenin dikkatsizliği sonucu ortaya çıkmış, daha sonra ise ilk vaz' unutularak, ikinci defa başka bir anlam için vazedilmiştir ve bundan sonra da her iki vaz' da kullanılmaya başlanmıştır, ya da vaz'edenlerin birbirlerinden habersiz olarak vaz'etmesi sonucu iki anlam da

Anlamlar arasındaki müşterekliğin / ortaklığın *tür, araz, cins, muzaaf* vs. gibi çeşitli türleri için bkz.: Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Kitabu't-Ta'rifat**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s.215.

⁶⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.29.

ayrılıkta meşhur olmuştur. Veya bir şeyi başka bir şeyle özlü anlatabilmek için kullanılmış bir kelime müşterekliğe sebep olmuş olabilir.⁶⁷

Dilde aslolan, her bir mânâ için bir lafız vaz' etmek olduğundan, Buharî'ye göre dilde müşterek kelimelerin bulunması bu kurala aykırıdır. Öte yandan müştereklik iletişim açısından sorunlu bir durumdur. Buharî müşterekliğin ortaya çıkardığı anlama veya anlaşılma sorunları hakkında şunları söylemektedir:

Müştereklik asla (vaz'a) aykırıdır. Çünkü müştereklik, zihnin mânâlar arasında tereddütte kalmasından dolayı, işiten açısından anlamayı ortadan kaldırır. Bu sebeple, hatalara düşmenin en büyük sebebinin dilde müşterek lafzın bulunmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁶⁸

Yukarıda konumuzla ilgili yer verdiğimiz Buharî'nin de görüşlerinden görülmektedir ki, *vaz'* ile *müştereklik* bir birilerinden ayırt edilmesi gereken hususlardır. Buharî'nin müşterekliği vaz'a ters görmesinin sebebi, kanaatimizce, ilk vaz' bakımındandır. Çünkü, ilk vaz'da kelimeler her biri bir mana için vaz' edilir; zamanla kullanım dolayısıyla yeni anlamların vaz' edilmesi sebebiyle ortaya çıkan müştereklik durumu da, bu bakımdan, aslında ilk vaz'ın işlevi ile aynıdır. Bu noktada, Buharî'nin kastettiği "zihnin

⁶⁷ Buharî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/106-107.

⁶⁸ Buharî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/106.

tereddütte kalarak kastedilen anlamı tam anlamaması” durumu kendisini göstermektedir. Yukarıda müşterek-vaz’ ilişkisine dair değindiğimiz Karâfî’nin görüşü Buharî’nin sorun olarak gördüğü bu durumu çözer mahiyettedir, diyebiliriz. Dolayısıyla, farklı zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olsa bile, “zaten vaz’, anlam benzerliğine olanak sağlamamaktadır”.⁶⁹

2.1.1.2. Mutevâtî’ (المتواطئ)

Müellif **mutevâtî**’ı şöyle tarif etmektedir:

«Mutevâtî’ - efradı ve eşhası bakımından eşit seviyede olan küllî bir anlam için vaz’ edilmiş kelimedir».⁷⁰

Karâfî vermiş olduğu tarife dair açıklama yaparak tarifte yer alan ibareleri de izah etmektedir. Bu anlamda, mesela tanımdaki «bir anlam için» (للمعنى) kelimesinin tarifte kullanma sebebini «müşterekten kaçınmak» olarak ifade ettiği gibi, «küllî» (كلى) ve «efradı ve eşhası bakımından eşit seviyede» (مستوفى في محاله) ifadelerinin de tarifteki görevlerinin sırasıyla «alemi dışarıda tutmak» ve müşekkek’ten ayırmak olduğunu kaydetmektedir⁷¹. Bu konuda

⁶⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.29:

... فإن الوضع يستحيل للمثليين ... والمشارك مفهوم واحد فما وضع اللفظ إلا لواحد ... والوضع للمتماثلين مستحيل ...

⁷⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.30:

والمتواطئ هو اللفظ الموضوع لمعنى كل مستوفى محاله كالرجل ...

⁷¹ Karâfî, **Tenkih**, s.30.

«erkek» (الرجل) kelimesini örnek olarak veren Karâfî'ye göre, bu kelime erkek şahıslar için konmuş ve tüm erkek şahıslar «erkeklik» anlamında eşittirler. Dolayısıyla, mutevâtî'da, lafız ile anlam ikisi bir arada olmaktadırlar, birleşmektedirler; nitekim “Zeyd” deyince, akla hemen “insan” gelmektedir⁷².

2.1.1.3. Müşekkek (المشكك)

Karâfî'nin **müşekkek** için verdiği tarif şu şekildedir:

«Müşekkek - efradı ve eşhası bakımından muhtelif seviyede olan küllî bir anlam için vaz' edilmiş kelimedir»⁷³.

Karâfî'nin kendi tariflerinde yer verdiği kelimeleri açıklama yöntemini burada da sürdürdüğünü görmekteyiz. Tanımında yer alan «bir anlam için» (لمعنى) ve «küllî» (كلي) kelimelerinin – mutevâtî'da olduğu gibi – «müşterekten kaçınmak» ve «alemi dışarıda tutmak» olduğunu ifade eden müellif, «efradı ve eşhası bakımından muhtelif seviyede» (مختلف في محاله)

⁷² Karâfî, **Tenkih**, s.30:

... أن اللفظ والمعنى إما يتحدّا معاً كزيد والانسان وهي المتواطئة ...

⁷³ Karâfî, **Tenkih**, s.30.

ifadesi ile de müşekkek'i mutevâtî'dan ayırmak için kullandığını kaydetmektedir⁷⁴.

Görüldüğü üzere, mutevâtî' ile müşekkek arasındaki yegane fark kendilerinin efratlarının anlam bakımından eşit veya farklı seviyede olmalarıdır. Karâfî, kelimenin müşterek mi, yoksa mutevâtî' olduğunu anlamaya çalışanı şüpheyi düşürdüğü için⁷⁵ böyle bir ismi alan «müşekkek»'i çözmek için yol da göstermektedir. Buna göre, kişi söz konusu lafzın muhtelif isimler için kullanıldığına bakacak olursa, o zaman onun القراء kelimesi gibi **müşterek** olduğunu; veya söz konusu lafzın müsemmasına bakacak olursa da onun **mutevâtî'** olduğunu söyleyebilecektir⁷⁶.

2.1.1.4.Müteradif (المترادفة)

Müellif **müteradif**'i şu şekilde tanımlamaktadır:

«Aynı veya benzer / yakın anlamı ifade eden çeşitli kelimeler müteradiftir».⁷⁷

⁷⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.30.

⁷⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.30:

والمشكك من الشك لأنه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطئ، فان نظر إلى إطلاقه...

⁷⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.30.

⁷⁷ Karâfî, **Tenkih**, s.31-32.

Tariften anlaşıldığı üzere, müşterek'in tersi olan **müteradif** bir anlam için kullanılmakta olan pek çok kelime demektir⁷⁸. Dolayısıyla, burada, anlam sabit kaldığı halde, kelimeler çoğalmaktadır⁷⁹.

Müteradif için Cürcani tarafından verilen tarif de Karafi ile aynı çizgide gözükmektedir. Cürcani'ye göre, birisinin diğerinin arkasına binmesi anlamında olan *teradüf* kelimesinden alınmış olan **müteradif**, "anlamı tek, ama isimleri çok olan" kelimelerdir. Buna göre, iki veya daha çok kelime *binen*, bunların ifade ettiği anlam da *binilen* olmaktadır⁸⁰. Dolayısıyla, terimin Türkçe'deki karşılığı *eşanlamlı kelimeler* şeklinde olmaktadır.

2.1.1.5.Mütebâyin (المتباينة)

Karâfî'nin **mütebâyin** için verdiği tanım şöyledir:

«İnsan, at ve kuş gibi her biri farklı bir anlam için vaz' edilmiş kelimeler mütebâyindir».⁸¹

⁷⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.31.

⁷⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.30:

... أن اللفظ والمعنى إما أن يتكرر اللفظ فقط وهي المترادفة ...

⁸⁰ Cürcani, **Kitabu't-Ta'rifat**, s.199:

المترادف ما كان معناه واحداً وأسماءه كثيرة وهو ضد المشترك أخذاً من الترادف الذي هو ركوب أحد خلف آخر . كان المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه كالليث والأسد .

⁸¹ Karâfî, **Tenkih**, s.32:

والمتباينة هي الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ...

Karafi'ye göre, bu tür kelimeler *zat, sıfat, sıfatın sıfatı* şeklinde de olabilmektedir. O, buna şöyle bir örnek vermektedir: *زيد متكلم فصيح* .

Karafi mütebâyin'i bulma konusunda ip uçları da vermektedir. Buna göre, herne zaman mefhum veya müsemma farklılık arz ederse, demek ki, kelimeler mütebâyin'dir. Ona göre, bu hususta, mütebâyin kelimelerin zihin haricinde tümleşik olmaları bu durumu değiştirmemektedir. Nitekim, *اللون* ile *السواد* dış alemde birleşik olmalarına rağmen, zihinde bu iki kelimenin mefhumu farklılık arz etmektedir⁸². Dolayısıyla, buna göre, mütebâyin'de, hem kelime, hem de anlam ikisi bir arada çoğalmaktadır⁸³.

2.1.2.Lafız ve Anlam İlişkisi

Bir kelimenin anlamının tespiti ilk önce o kelimenin vaz'olunduğu anlamın tespitiyle başlar. Bunun sebebi vaz'î anlamın dilin ilk seviyesi olmasıdır. Dildeki diğer seviyeler de bunun üzerine inşa edilir; bu seviyeyle sürekli bağlantı içinde gelişir. Zaten dilsel iletişimin başarılı olmasının şartı da, o dili kullanan her ferdin kabul ettiği ortak bir zeminin mevcut olmasına bağlıdır. Zaten vaz' kelimesi de anlaşma anlamına gelen "muvaza'a" kelimesiyle aynı köktendir. Kelimenin söz konusu ortak zeminde ifade ettiği

⁸² Karâfi, *Tenkih*, s.32:

... ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة ... متى اختلف المفهومان أعني المسميين فاللفظان متباينان وإن كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل ...

⁸³ Karâfi, *Tenkih*, s.30:

... أن اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً وهي المترادفة ...

anlam her zaman asıl olarak kabul edilir. Diğer seviyelere geçiş bir karine söz konusu olduğu zaman geçerlidir.

2.1.2.1.Vaz', İsti'mal ve Haml (arasındaki fark)

Karâfî'ye göre, **vaz'** (الوضع; kon(ul)ma), **isti'mal** (الاستعمال; kullanım) ve **haml** (الحمل; yorum) konusunu çoğu insan bir birine karıştırmaktadır. Bu nedenle müellif kısaca bu üç kavrama değinmekte, bunların birbirinden farkını açıklamaktadır.

2.1.2.1.1.Vaz' (الوضع)

Vaz' – kelimenin anlama delil kılınmasıdır⁸⁴; çocuğa her hangi bir ismin verilmesi buna bir örnektir ve bu, dilsel vaz olur. Dilsel vaz başka bir ifadeyle, kelimenin sözlük anlamıdır. Konuşan ve işiten arasında kurulan dilsel irtibatta dilsel vaz'ın yeri vazgeçilmezdir. Nitekim, her hangi bir ifadenin anlamını kavrayabilmek için ifadede yer alan kelimelerin “dilsel vaz'ı” anlamlarını ve dolayısıyla da hakiki anlamlarını bilmeleri gerekmektedir.

Bir kelimenin bir anlamı ifade etmesi için konması şeklinde ifade etmiş olunan **vaz'**ın açıklamasından da anlaşılacağı gibi, ortada bir vaz' hadisesi olduğu için, bunun bir failinin veya ortaya çıkmasını sağlayan bir alanın da

⁸⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.20, 22:

الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى أو غلبة الاستعمال

olması gerekir. Buradan hareketle, muhtelif alanlarda vaz' olunmuş kelimelerin o alanlara atfedilerek sınıflandırıldığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, her vaz'ın bir vaz'edeni olduğu için her vaz' kendi vaz'edenine atfedilmektedir. Bunun neticesinde kelimenin vaz' olunmuş asli/hakiki anlamı genel olarak üç kısma ayrılmıştır: **şer'i, genel örfi ve özel örfi**.

Karâfî'ye göre, bir kelimenin bir anlamı ifade etmede daha çok kullanılması sonucu o anlamı ifade eden diğer tüm kelimelerden daha yaygın bir hale gelmesi yukarıda bahsettiğimiz üç menkul vaz'ı ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, örneğin asli/lugavi anlamı "dua" olan الصلاة kelimesi şariat tarafından namaz ibadeti için kullanılmıştır. Zamanla kendisinin hakiki anlamı olan "dua"yı ikinci plana atarak onun yerine geçen الصلاة kelimesini vaz' eden şeriata nisbetle de bu gibi vaz'lar **şer'i vaz** diye isimlendirilmiştir.

Genel örfi ve **özel örfi** vaz'lara da açıklık kazandıran Karâfî, genel olarak mahalli veya yöresel olarak kullanılmakta olan vaz'i anlamları **genel örfi**; belli bir kesimin, belli disiplinlerin kullanmakta olduğu vaz'ı ise **özel örfi** vaz olarak ayırmaktadır.

Karâfî kullanımdan dolayı kelimenin yaygınlaşarak anlam değiştirmesi hususunda bir takım açıklamalara yer vererek bundan kastettiği şeyin dinleyenin zihnine ilk gelen anlam olduğunu ifade etmektedir. Bu yaygın anlamın lugavi hakikatın mecazdaki durumu gibi bir karine olmadan başka bir manaya hamledilmesi mümkün olmadığından dolayı bu gibi hakikatlerin örfi ve şer'i olduğunu ifade eden Karâfî'ye göre, aslında bunlar lugavi mecazlardır.

2.1.2.1.2.İsti'mal (الاستعمال)

Dilin ikinci seviyesi olan vaz' olunmuş kelimelerin kullanılması demek olan **isti'mal (kullanım)** iki türlüdür. Eğer bir kelime kendisinin vaz' olunduğu anlamı kastedilerek kullanılırsa, bu **hakikat** olur. Eğer bir kelime kendisinin vaz' olunduğu anlamından – aralarında bulunan her hangi bir bağ yüzünden – başka bir mana kastedilerek kullanılırsa, bu **mecaz** olur.

2.1.2.1.3.Haml (الحمل)

Dilin üçüncü aşaması olan **haml** konuşanın muradının işiten tarafından anlama çabasına denmektedir. Başka bir ifadeyle, haml'de mütekellim tarafından vaz' olunmuş bir kelimenin ister hakiki, isterse de mecazi olarak kullanımı sonucunda dinleyenin bu kullanımın ifade ettiği şeyi anlama veya yorumlama çabası içerisine girmesi söz konusudur.

Burada Karâfî'nin dikkat çektiği iki noktaya da değinmek yerinde olacaktır. Bunlar Karâfî tarafından **haml**'in tarifinde kullanılan iki ifadedir. Bunlar **itikat** ve **iştimal** kelimeleridir. Karâfî'nin tarifi şu şekildedir:

“Haml – kelimelerinden mütekellimin muradına dinleyen tarafından itikat edilmesi veya konuşanın muradını içeren anlamın yakalanmasıdır”⁸⁵.

⁸⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.20.

Karâfi tarifte kullanmış olduğu **itikât** kelimesinden neyi kastettiğini de açıklamıştır. Karâfi maliki ve hanefi mezhebinden birer haml örneğı vererek Allah'ın **القرء** kelimesiyle malikilere göre temizliğı, hanefilere göre ise hayızı murad ettiğine itikât etmelerine benzer itikât anlamını kastettiğini ifade etmiştir.

Tarifte kullanılmış diğeri bir kelime olan **iştimal** sözünden de maksadını izah eden Karâfi burada, Şafii'nin müşterek lafzı hiçbir karinesi bulunmadığı zaman ihtiyatla mütekellimin muradını içerir diye tüm anlamlarına haml etmesi anlamını kastettiğini söylemektedir⁸⁶. Şafii tarafından yapılan böyle bir haml konusunda ihtilaf olduğunu da kaydeden Karâfi mesela cumhurun buna birisine “göze bak” dendiğı zaman tüm gözlere bakarsa muradın hasıl olması sebebiyle ihtiyat bulunduğunu, diğeri taraftan ise, örneğın kişı eşinin gözüne baktığı zaman ihtiyatın kaybolduğunu söyleyerek ihtilaf ettiklerini bildirmektedir. Karâfi bu ihtilafa dair görüşünü açıklayarak, böylesi mücmel durumlarda yapılacak doğru şeyin bu konuda bir açıklığın getirilmesini beklemek olduğunu kaydetmektedir. Çünkü, emredilen kişı emrolunduğı şeye dair yeterince açıklığa sahip değilse mazur görülmekte, bilmeyerek ve düşünmeksizin ortaya dalması halinde ise sorumlu tutulmaktadır⁸⁷.

⁸⁶ Karâfi, **Tenkih**, s.21.

⁸⁷ Karâfi, **Tenkih**, s.22.

Karâfî **vaz'**, **isti'mal** ve **haml** konularına bu şekilde açıklık kazandırdıktan sonra bunların üçünü bir arada şu örnekle berraklaştırmaktadır:

“Eğer birisi “aslan gördüm” diyerek müsemması olan korkulacak hayvanı kastederse, bu hakikat olur. Eğer böyle söyleyerek **cesur bir kişiyi** kastederse, bu mecaz olur. İşte bunların her ikisi de **isti'mal**'dir. Burada zorunlu olan **bağ'a** dikkat etmezsek o zaman bu, nakil olur, mecaz olmaz. Nitekim, müsemması “küçük nehir” olan جعفر kelimesinin isim olarak çocuğa verilmesi bu kabildendir. Çünkü küçük nehirle çocuk arasında her hangi bir bağ söz konusu değildir”⁸⁸.

Sonuç olarak, Karâfî'ye göre, **vaz'-isti'mal-haml** üçlüsü arasındaki en açık fark vaz'ın öncü/ilk, haml'in soncu/son seviyede bulunmasına karşılık isti'mal'in ise bu ikisi arasında kendisine yer bulmasıdır.

Karâfî vaz' konusunda pek çok alim tarafından vaz'ın üçüncü kısmı gibi kaydedilen bir hususa da açıklık kazandırmıştır. Bu husus vaz'ın mecazın koşulu olup olmaması ile ilgilidir. Karâfî'ye göre, buradaki “vaz”dan maksad kelimenin mutlak kullanımıdır; başka bir ifadeyle, Arabın bu tür bir mecazı kullanmış olduğuna dair hiç olmazsa bir defa duyulmuş olması durumunda bu, mecazın şartından olur. Bu açıklamayı yapan

⁸⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.21.

Karâfî'ye göre, bu durum her hali ile kendisinin vaz' için verdiği tarife uymakta ve onu haklı çıkarmaktadır⁸⁹.

2.1.2.2.Delalet (الدلالة)

Karâfî **delalet**'i şu şekilde tanımlamaktadır:

“Lafzın delaleti ile konuşan kendisini dinleyene söylediği sözünün ya tüm müsemmasını, ya cüz'ünü, yahutta lazımını anlatır”⁹⁰.

Karâfî delalet için verdiği bu tariftten sonra delaletle ilgili iki ana görüş olduğunu kaydetmektedir. Müellif diğer görüşlere dair açıklamalar da vererek bunlar arasındaki farkları ortaya koymak suretiyle kendi mevkiini de belirtmektedir.

Birinci görüşü savunanların verdiği tarife göre, *delalet* dinleyenin sözü anlamasıdır. Buna göre, iki kişi arasında geçen konuşma sırasında karşı taraf konuşanın sözünden herhangi bir şey anlıyorsa, o zaman **lafız delalet etti** denir. Aksi durumda burada delalet mevzu bahis değildir. Dolayısıyla, delaletin varlığından söz edebilmek için karşı tarafın söylenen sözü anlayıp anlamamasına bakılmaktadır; şu halde, delaletin müsemması da **fehîm**'dir.

⁸⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.22.

⁹⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.23:

والذي اختاره أن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع.

Başka bir ifadeyle, işiten duyduğu kelimeyi ya **anlamaktadır**, ya da **anlamamaktadır**.

İkinci görüşü savunanların ise, ilk görüşe delaletin ve anlamanın sırasıyla sözün ve dinleyenin birer sıfatı olması bakımından itiraz ederek delaleti **söylendiği zaman delalet edici olması** şeklinde formüle ettiklerini ifade eden Karâfî burada verdiği açıklamalarla kendi mevkiini beyan etmektedir. İtiraza cevap veren ilk tarafa göre, burada sıfat nitelendirmesi doğru değildir. Zira onlara göre, delalet **fi'ale** vezninden masdardır. Durumu bu şekilde izah eden birinci görüş taraftarlarına göre, **lafız delalet edicidir, delalet ise dinleyendedir**. Bunun sonucunda ise, ilk görüş sahipleri kendi görüşlerinin bilfiil vaki durumu gösterdiği için **hakikat'**ı ifade ettiğini ve **hakikat'**ın **mecaz'**dan daha evla olması hasebiyle de haklı olduklarını görmektedirler.

Karâfî bu tartışmayı kendince çözerek delaletin tarifini yukarıda verdiğimiz şekilde ifade etmek suretiyle bir bakıma kendisini bu tartışmanın dışında tutmayı başarmıştır. Nitekim ona göre, delaletin tarifi onun verdiği şekilde olunca, “delalet - **mecaz ve bir şeyin başkasındaki sıfatı olmaktan kurtulmaktadır**”⁹¹.

⁹¹ Karâfî, **Tenkih**, s.23:

فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره.

2.1.2.2.1.Delalet-i Mutabaka (دلالة المطابقة)

Karâfi delaletin birinci türü olan **delalet-i mutabaka** ile ilgili görüşlerini de açıklamaktadır. Ona göre, eğer dinleyen/duyan konuşanın sözünden kastedilenin tamamını anlarsa, bu, **delalet-i mutabaka** olur.⁹² Başka bir ifadeyle, delaletin bu türünde muhatap duyduğu kelimeler ile ifade edilen şeyin tüm parçalarını, cüzlerini anlamaktadır. Örneğin, muhatap «on» kelimesinden iki adet «beş»in toplamını, ve yahut «tavan» kelimesinden «ahşap ve yaprakların toplamı»nı anlarsa, bu durumda delalet mutabakatla gerçekleşmiş olur⁹³.

2.1.2.2.2.Delalet-i Tazammun (دلالة التضمن)

Delaletin ikinci türü olan **delalet-i tazammun**'a dair bilgiler veren müellife göre, muhatap konuşanın sözünden kastedilenin bir kısmını, cüz'ünü anlarsa, bu durumda delalet zımnen gerçekleşir. Dolayısıyla, mutabaka yolu ile delaletten farklı olarak burada, sözü işiten şahıs kastedilenin tamamını değil, bir parçasını anlamaktadır. Şu halde, muhatap, «on» kelimesinden «sadece bir adet beş»i, yahut ta «tavan» kelimesinden yalnız tavanın bir parçası olan «ahşap»ı anlarsa, bu zaman tazammuni delalet ortaya çıkar⁹⁴.

⁹² Karâfi, **Tenkih**, s.24:

دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى.

⁹³ Karâfi, **Tenkih**, s.24-25.

⁹⁴ Karâfi, **Tenkih**, s.24-25.

2.1.2.2.3. Delalet-i İltizam (دلالة الالتزام)

Karâfî'ye göre, eğer muhatap duyduğu kelime ile kastedilen şeyin açık lazımlarını anlarsa, bu durumda **de lalet-i iltizam** gerçekleşir⁹⁵. Diğer bir ifadeyle, bu tür delalet ile işiten söylenen söze bağlı olan ve onun vazgeçilmezini anlar. Karâfî, tarifinde yer alan «açık lazımlarını» ifadesi ile muhatapın zihninde canlanması gereken şeyi kastettiğini belirtmektedir. Buna göre, «tavan» kelimesini duyan kişinin zihninde «duvar» canlanırsa, iltizami delalet gerçekleşir; nitekim, «duvar» «tavan»ın gereği, vazgeçilmez bir unsurudur⁹⁶.

Delaletin mutabaka ve tazammun türlerine nazaran iltizam türü üzerinde biraz daha fazla duran Karâfî, «lüzumluluk»a dair açıklamalar da yapmaktadır. Burada dikkat çeken unsur, «lüzum»un zihinde mi, hariçte/dış dünyada mı gerçekleşmesidir. Buradan hareketle Karâfî bunları dört kısımda izah etmektedir.

Karâfî birinci kısımda **lazımın hem dış dünyada, hem de zihinde** gerçekleşmesini ele almaktadır. Bu durumu «karyola» ve «yerden olan yükseklik» ile açıklamaya çalışan müellife göre, «karyola»nın dış dünyada mevcut olması «yerden yükseklik»in de mevcut olması ile birliktedir. Aynı şekilde, «karyola» düşünüldüğü zaman otomatik şekilde «yerden yükseklik» de zihinde kendi yerini almaktadır.

⁹⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.24.

⁹⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.25.

İkinci kısımda birinci kısmın tam tersini – **lazımın ne dış dünyada, ne de zihinde** gerçekleşmemesini inceleyen Karâfî, bu durumu da «Zeyd» ve «karyola» örneği ile izah etmektedir. Buna göre, «karyola» dış dünyada «Zeyd»siz de mevcuttur. Öte yandan, «karyola» zihinde canlandığı zaman «Zeyd» akla bile gelmemektedir.

Karâfî üçüncü kısımda **lazımın sadece dış dünyada** gerçekleşmesi durumuna açıklık getirmektedir. Bunu, «karyola» ve «olasılık» örneklemesi ile veren müellife göre, eğer «karyola»nın dış dünyada mülazımı aranacak olursa, o zaman «karyola»nın mevcudiyeti pekala olasıdır. Buna karşılık, «karyola»nın zihindeki mülazımı söz konusu olunca «karyola» tasavvur edildiği zaman «olasılık» ortadan kalkar ve «karyola»nın zihindeki mülazımı olamaz.

Karâfî yaptığı taksimin dördüncü kısmında **lazımın sadece zihinde** gerçekleşmesi durumunu açıklamaktadır. Karâfî burada yine «karyola»dan yararlanmakta, ama bu sefer onu «karyola ustası olması kaydı ile» Zeyd ile birlikte ele almaktadır. Müellife göre, eğer «karyola» bu yönden düşünülecek olursa, bu takdirde «karyola»nın kesin bir şekilde zihinde canlanması gerekmektedir⁹⁷.

Görüldüğü üzere Karâfî, delalet bahsine gayet veciz bir şekilde değinmiştir. Öte yandan, ilgili bahiste öteden beri hep tartışıla gelen *lafzın tek başına delaleti* ile *lafzın delaletinin sıhhati* konularına Razî tarafından yapılan açıklamalar yeteri kadar doyurucu gözükmektedir. Burada, delalet bahsinin ve içinde barındırdığı lafzın delaleti ile bu delaletin sıhhati konularının bir

⁹⁷ Karâfî, **Tenkih**, s.24.

bütün şeklinde görülmesi açısından Razî'nin lafzî delillerin kesinliği konusundaki değerlendirmelerine yer vermek, kanaatimizce, yerinde olacaktır⁹⁸.

Müellif konuya başlamadan önce delillerle ilgili genel bir bilgi sunar. Buna göre bir delilin mukaddimleri ya bütünüyle aklîdir veya naklîdir ya da her ikisinden oluşur. Burada Razî'nin lafzî delille naklî delili eşanlamlı olarak kullandığını da zikretmek gerekir.

Birinci kısım, mukaddimelerinin tamamı aklî olan delillerdir. Bu durumda mukaddimler kesin bilgi ifade ediyorsa, sonuç ta kesin olacaktır. Mukaddimelerin tamamı ya da bir kısmı zannî olursa sonuç ta zannî olacaktır. Çünkü sonuç mukaddimeden daha kesin olamaz.

İkinci kısım, mukaddimelerinin tamamı lafzî/naklî olan delillerdir. Bu tür bir delilin varlığı imkansızdır. Çünkü Kur'an veya Sünnet'ten istidlal edebilmek Peygamber'in sıdkını bilmeye bağlıdır. Bu bilgi de naklî delillerden değil aklî delillerden çıkarılır. Çünkü Peygamber'in sıdkı konusu da naklî delillere dayanıyor olsaydı devir söz konusu olurdu. Sonuç olarak, mukaddimelerinin tamamı naklî olan deliller hem imkansız hem de geçersizdir.

Üçüncü kısım, aklî ve naklî mukaddimelerden çıkarılan delillerdir. Delillerin büyük çoğunluğu da bu türdendir.

Bu kısa bilgiden sonra Razî, naklî delillere dayanmanın ortaya çıkaracağı bilginin sıhhatinden bahsetmektedir. Burada bizim için önemli

⁹⁸ Bkz. Razi, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, s.251-254.

olan nokta tek başına lafzî delile dayanarak nasslardan hüküm çıkarmanın imkanı üzerinde durmak olacaktır.

Naklî delillerle ortaya konan bilginin sıhhati konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüş naklî delillerin kesin bilgi ifade edemeyeceğini, ikinci görüş ise aksini savunmaktadır. Lafzî delillere dayanarak ortaya konan bilginin zannî olduğunu iddia edenler on gerekçe belirtmişlerdir.

Birinci gerekçe, **dilbilgisi**: Lafzî delillere dayanarak delil ileri sürmek dili bilmeye bağlıdır. Dili oluşturan kurallar da ahad rivayetle naklolunmuştur. Ahad haber kesin bilgi ifade etmediği gibi, dilbilgisi kurallarının ravileri de masum olmayan ediblerdir. Böylesi bir rivayetin zann ifade edeceği de açıktır.

İkinci gerekçe, **nahiv**: Naklî delillerle istidlal nahiv bilgisinin doğru ve kesin olmasına bağlıdır. Çünkü i'rab kuralları mânânın ortaya çıkması ve dolayısıyla iletilmesinde önemli bir işlev yüklenmekte ve i'rabın değişmesi de farklı mânâlara delalet etmektedir. Cürcanî i'rabı, lafızlarda gizli olan mânâları açığa çıkaran unsur olarak görmektedir.⁹⁹ İ'rab da dahil olmakla, nahvi oluşturan temel kurallar rivayetlerle, ikincil kurallar da onlara kıyasla sabit olmaktadır. Böylece bu bilgilere dayanmak ta zann ifade eder. Abdestle ilgili ayet buna iyi bir örnektir:

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا

برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين

⁹⁹ Cürcanî, **Dela'ilu'l-İ'caz**, s.28; Şensoy, Sedat, **Abdulkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi**, (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2001), s.63.

(Ey iman edenler, namaza durmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuklara kadar (yıkayın/meshedin)).¹⁰⁰ Bilindiği üzere abdest alırken ayakların yıkanması veya meshedilmesi konusunda bir tartışma vardır. Bu tartışmanın sebebi de yukarıdaki ayetteki **أرجلكم** kelimesinin i'rabıyla ilgilidir. Söz konusu kelime *'erculekum* şekline okunduğu zaman *feğsilû* fiiline atfolunmuş oluyor ve abdestte ayakların yıkanmasına delalet ediyor; *'erculikum* şeklinde okunduğu zaman ise *femsehû bi-* fiiline atfolunarak ayakların meshedilmesine hükmediliyor.

Diğer taraftan, önemli dil okulları olarak bilinen Basra ve Kufe ekolleri de nahivle ilgili konularda birbirini yalanlamaktadır.

Üçüncü gerekçe, **müştereklik**: Lafzî delillere dayanarak kesin bir bilgi ortaya koymak için dilde müşterek kelimelerin bulunmaması gerekir. Bir ayet veya haberle tam olarak ne kastedildiğini tespit etmek için müşterekliğin ortadan kalkması gerekir. Çünkü müştereklik konuşanın kastını doğru anlamamızı engeller. Bilindiği gibi, özellikle konuşanın kastını anlamak için başvurulacak yollar da en iyi ihtimalle kuvvetli bir tahminden öteye geçememektedir. Hal böyleyken dilde müştereklik olduğu sürece lafzî delillerle istidlal zann ifade eder.

Dördüncü gerekçe, **hakikat ve mecaz**: Lafzî delillere dayanarak delil getirmek için hakikate mânâların hamledilmesi gerekir. Nasslarda sıkça kullanıldığını gördüğümüz mecazlar bu bakımdan sorun teşkil etmektedir. Çünkü dilde aslolan hakikattir. Fakat hakiki anlamlarla da ilgili olarak bazı

¹⁰⁰ **Kur'an**, Maide, 6.

sorunların olabileceğine işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi hakikat, vaz'olunduğu anlamı gösteren kelimedir. Kelimenin vaz' olunduğu anlama, yani hakiki mânâlara da yalnızca sema' ile ulaşılır.¹⁰¹ Bu da kelimelerin anlamlarının tespitini yine rivayetlere ve onların sıhhatine bağlı kılıyor.

Beşinci gerekçe, **hazf ve ızmar**: Lafzî delillerle istidlalde kesin sonuca ulaşmak için hazf ve ızmarın bulunmaması gerekir. Bilindiği üzere hazf, cümle öğelerinden birisinin bir karinenin bulunması şartıyla zikredilmemesidir. Zikredilmeyen bir ögenin karineye dayanarak belirlenmesinin zannî bilgi doğuracağı açıktır. Nasslarda hazfın bulunduğunu göz önüne alacak olursak, lafzî delillerle istidlalin zannî bilgi doğurması kaçınılmazdır.

Izmar, nefiyin ispata, ispatın da nefiye dönüşmesini sağlayan bir meânî kavramıdır. Mesela,

لا اقسم بيوم القيامة

(Hayır, kıyamet gününe and içerim) ayeti nefiy kalıbında olmakla beraber ispat içindir. Başka bir ayet,

يبين الله لكم ان تضلوا

(Delaletle düşersiniz diye Allah size açıklıyor) ayeti ispat kalıbında olmasına rağmen nefiy için kullanılmaktadır.

Altıncı gerekçe, **takdim ve tehir**: Takdim, cümledeki unsurların bulunduğu yerden öne alınmasıdır. Bu, iki türlü olabilmektedir: birincisi, cümledeki bir unsurun hükmünü değiştirmeksizin takdim edilmesidir. Mesela müptedanın haberini takdim etmek veya mef'ulu faile takdim etmek

¹⁰¹ Buharî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/163.

gibi. İkinci tür takdim ise, bir şeyi bir hükümden başka bir hükme nakletmek şeklinde olan takdimdir. Bu durumda takdim edilen unsurun i'rabı da değişir.¹⁰² Razî'nin delalet açısından sorunlu olarak gördüğü nokta da burası olsa gerek. Razî bu bağlamda takdim ve tehirin Kur'an'da sıkça kullanıldığına da dikkat çekmektedir.

Yedinci gerekçe, **umum ve husus**: Hâssın bulunmadığı durumda âmm matlubu ifade etmek için yeterlidir. Fakat hassın bulunmaması yani, âmmın kullanılması zann ifade eder. Bu görüş, yani âmmın delaletinin zannî olması Şafiî-Hanbelî ve Malikî mezheplerine aittir. Hanefîlere göre ise tahsis görmemiş âmm da hass gibi delaleti kat'idir.¹⁰³

Sekizinci gerekçe, **nesih**: Nakli delillere dayanmanın temel şartlarından biri de neshin bulunmamasıdır. Çünkü Razî'ye göre neshin ihtimal içermesi ve vuku'unun tespitiyle ilgili sorunlar, onu zannî kılar.¹⁰⁴ Nitekim nasih ve mensuhun tespitine yönelik tartışmalar ve farklı görüşler tek başına lafzî delillerin kesinlik değerini düşürmektedir.¹⁰⁵

Dokuzuncu gerekçe **sem'î tearuz**: Lafzî delillerle istidlalde diğer bir şart, sem'î tearuzun bulunmamasıdır. Çünkü tearuz giderilmesi için tercihe başvurulması gerekir. Bu da sadece zan ifade eder. Ayrıca sem'î bir tearuzun bulunmadığına yönelik bilginiz de zannîdir.

Onuncu gerekçe **aklî tearuz**: Sem'î tearuz gibi aklî tearuzun bulunması da lafzî delillerin kesinlik ifade etmesini engeller. Çünkü aklî

¹⁰² Şensoy, *Abdulkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi*, s.207-208.

¹⁰³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/587; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, III/26-27.

¹⁰⁴ Razî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, I/406.

¹⁰⁵ Şatibî, *el-Muvafakât*, III/100.

te'aruzun giderilmesi için naklî delilin tevilini gerekli kılmaktadır. Yine aklî te'aruzun da varlığı konusundaki bilgimiz kat'î değildir.

Zikredilen bu gerekçeler lafzî istidlalin kesinlik ifade edemeyeceğini göstermektedir. Çünkü zannî öncüller dayananın sadece zan ifade edeceği kesindir. Fakat bütün bunları geçersiz kılan bir durum söz konusudur; lafzî delillerin içeriğinin tamamı mutevatir haberlerle sabit olmaktadır. Hal böyleyken yukarıda bahsedilen ihtimallerin tamamı ortadan kalkmış oluyor. Mutevatir haberlerin de yakîn ifade ettiği açıktır.

Razî lafzî delillerle istidlalin yakîn ifade etmesini mutevatir kavramına bağlamaktadır. Bilindiği gibi tevatür, dil dışında varolan bir olgudur. Böylece dilin kendi başına yetersizliği durumunda başka faktörler devreye girmektedir. Bu da hükümlerin kaynağının tek başına dilin, dolayısıyla da lafzî delillerin olamayacağını söylemek için bir dayanak olabilir.

2.1.3.Dil-Düşünce İlişkisi

İlim ya tasavvurdur, ya da tasdiktir. Tasavvur tasdikten öncedir. Tasavvur tarif/hadd ile kazanıldığı gibi, tasdik de sadece delil/burhan ile elde edilebilir; buna göre, tarif, tasdikten önce gelen tasavvurdan öncedir¹⁰⁶. Bu itibarla tarifi her şeyden önce olduğunu söyleyen Karâfî, doğal olarak vaz' bakımından da tarife öncelik tanımaktadır. Buradan hareketle **Tenkih**

¹⁰⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.4.

eserine “ıstılahlar” babı ile başladığını ifade eden müellif şunları söylemektedir:

“Çünkü ıstılahlar hakikatler için vaz edilmiş sözlerdir. Muhatapta anlam ifade eden de bizzat sözlerdir; ifade eden ifade edilenden önce olduğuna göre, söze de doğal olarak öncelik verilmelidir”¹⁰⁷.

Karâfi tarifi/haddi şöyle tarif eder:

“Lafzın delalet ettiği şeyin/anlamın icmalen şerhidir¹⁰⁸. Tarifle lafız değil, anlam kastedilir. Tarif tarif edilen şeyin tüm efradını cami, efradının dışında kalanları ise mani olmalıdır. Aynı seviyeli, daha gizli ve tarif edilen şey ve kelimedeki mücmel bilinmeden anlaşılamayan kelimelerden kaçınılması gerekir...”¹⁰⁹

Karâfi tarife verdiği bu tarifi kısımlarını da izah etmiştir. Bu hususta Gazzali’nin görüşlerine de değinen müellif **el-Mustasfa**’da yer alan tarifi tariflerini de ele almaktadır. Tarifi çeşitli tariflerinin bulunduğunu söyleyen Gazzali’nin “Bir şeyin tarifi onun kendisi ve zatıdır”, “Tarif tarif ettiği şeyin anlamını cami ve mani yönünden açıklayandır” gibi ifade edilen tarifi bu şekildeki tariflerine yönelik ireli sürülen “burada ihtilaf vardır” gibi itirazları

¹⁰⁷ Karâfi, **Tenkih**, s.4.

¹⁰⁸ Karâfi, **Tenkih**, s.4.

¹⁰⁹ Karâfi, **Tenkih**, s.4-8.

da tartışmıştır. Gazzali'ye göre, bu iki tarif aynı yere varmadığı için bunlara yöneltilen bu itiraz yerinde değildir. Bu iki tarifde anlam çeşitliliği olduğundan hareketle burada hiçbir benzerlikten söz edilemeyeceğine göre, birinci tarif haddin lafzının delaletini konu edinirken, ikinci tarif lafzın kendisini konu edinmektedir. Bu görüşünü izah eden Gazzali varlığın dört mertebesinden söz etmektedir. Bunların birinci ve ikincisi olarak kendi kendiliğinde hakikat ve bunun da zihinde çağrıştırdığı karşılık olarak veren müellif, bunların tasavvur bilgisi olduğunu söylemektedir. Üçüncü olarak seslerin kendilerine delalet eden harflerle telif edildiğini ve dördüncü olarak da, bunlar sayesinde lafza delalet eden ve gözün gördüğü biçimiyle telif edilen mertebe, başka bir ifadeyle yazmak olduğunu kaydetmektedir. Bu dört mertebe arasında bağlantı kuran Gazzali, yazmanın kendisine delalet eden lafza, lafzın bilgiye, bilginin de bilinene/maluma tabi olduğu ve dolayısıyla da, bu dörtlünün bir biriyle uygun ve dengeli olduğunu; yalnız ilk ikisinin zaman ve milletlere göre değişmeyen hakiki varlıklar, lafız ve yazmak olan üçüncü ve dördüncü mertebenin ise ihtiyari olarak vaz edilmesi sebebiyle zaman ve milletlere göre çeşitlilik gösterdiğini söylemektedir. Burada kendi görüşünü açıklayan Karâfî kendi tarifinin ilk kısmında yer alan “lafzın delalet ettiği şeyin/anlamın icmalen şerhidir” ifadesindeki “lafız” kelimesinden kastettiği anlamın “soruyu soranın lafzı” olduğunu açıklamaktadır. Karâfî buna şöyle bir örnek vermektedir:

“Şöyle ki; eğer birisi “İnsanın hakikatı nedir” derse, ona cevabımız “O, (=insan) konuşabilen canlıdır” şeklinde olur. Böylece, sorunun sahibi “canlı” ve “konuşabilme”nin ne olduğunu bilirse,

“insan”ın da ne olduğunu anlar...”¹¹⁰.

Burada Karâfî tarifle meçhul hakikati de belirlemenin mümkün olduğuna değinerek bu durumu da açıklamaktadır. Ona göre, mürekkebin ne olduğunu bilmeyen birisinin buna dair sorusuna karşılık kendisine mürekkebin unsurları olan su, siyahlık, mazi ve sac yağı/sülfürük asidini bilip bilmediği sorulabilir. Bunları bildiğini söylediği zaman kendisine malum olan bu basitler aracılığıyla “mazi suyu ile sac yağının karışımından ortaya çıkan siyah sıvı” şeklinde mürekkebi tarif edebileceğimizi ifade etmektedir. Karâfî burada karşı tarafın meçhulü olan unsurlarla yapılan tarifi ise, maksadın hasıl olmayacağı gerekçesiyle doğru olmadığını vurgulamaktadır¹¹¹.

Karâfî verdiği tarifi ikinci kısmını açıklamıştır. O, Gazzalî’nin rivayet etmiş olduğu tariflerin ikisinde ortaya çıkan durum karşısında bu kısmın tarifte gerekli olduğunu savunmaktadır. Çünkü, “insan nedir?” sorusuna verilen “o, konuşan canlıdır” yanıtında yer alan “canlı ve konuşan” kelimeleri “insanın gayrı” olduğu halde, bu kelimelerin delalet ettiği ise “insanın aynı”dır¹¹².

Karâfî tarifi “efradını cami, ağyarını mani” kısmına da dolgun açıklamalar getirmiştir. Ona göre, haddi zatında tarif dört çeşittir. Bunlar “efradını cami, ağyarını mani”, “ne efradını cami, ne de ağyarını mani”,

¹¹⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.6.

¹¹¹ Karâfî, **Tenkih**, s.6.

¹¹² Karâfî, **Tenkih**, s.6.

“efradını cami, ama ağıyarını mani olmayan” ve “efradını cami olmayıp ağıyarını mani” olan tarif şekilleridir.

Karâfî bahsettiği bu dört tarif biçimini genel olan “insan konuşan canlıdır” örneği ile izah etmektedir. Ona göre, “insan nedir” sorusuna verilen “o, konuşan canlıdır” cevabı tarifi “efradını cami, ağıyarını mani” çeşidindendir. Eğer soruya “o, beyaz bir canlıdır” denirse, o zaman bu tarif “habeşlilerin ve diğer Sudanlıların dışarıda kalacağından efradını cami olmayacağını; beyaz deve, koyun, at ve kuşun da dahil olabileceği için ağıyarını mani olamayacağını” kaydetmektedir¹¹³. Şayet “o, canlıdır” yanıtı verilirse, bu, “efradını cami, fakat ağıyarını mani olmaz”. Çünkü bu halde tarif “canlı” kelimesinden dolayı tüm insanları içine aldığı halde, at ve benzerlerine de şamil olduğu için “ağıyarını mani olmamaktadır”. Yine, soruya “o, canlı erkektir”¹¹⁴ cevabı verilirse, tarifi dördüncü türü olan “ağıyarını mani, lakin efradın cami olmayan” çeşidine girer. Bunun nedeni ise, الرجل kelimesi sadece insanı kastetmesi bakımından ağıyarını mani, yalnız kadın, çocuk ve benzerlerine ait olmadığı için de efradını cami olmamasıdır.

Karâfî bu açıklamalarından sonra kendi görüşünü de vererek bahsi geçen bu dört türden yalnız birincisinin doğru olduğunu söylemektedir. “İnsan konuşan canlıdır” şeklinde olan bu çeşidin efradını cami, ağıyarını mani olması sebebiyle doğru bulunduğunu kaydederek diğer üçünün ise, ya efradını cami olmaması, ya ağıyarını mani olmaması yahut ta her ikisinin

¹¹³ Karâfî, **Tenkih**, s.7.

¹¹⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.7:

وقولنا في حده هو الحيوان الرجل مانع لأنه لا يتناول هذا اللفظ إلا الإنسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم

منه

olmaması nedeniyle yanlış bir tarif olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim tarif “hakikatin beyanıdır”¹¹⁵.

Karâfî kendi tarifinin son kısmına da izah etmiştir. “Aynı seviyeli” kelime ifadesine açıklık kazandıran müellif buradaki kasdının “aynı seviyeli bilinmeyen kelimeler” olduğunu ifade etmektedir. Mesela “العرفج nedir?” diye soran birisine العرفجين cevabı verilirse, maksat hasıl olmaz; zira soruyu soran kişiye göre, العرفج kelimesi ne kadar “kapalı” ise, العرفجين kelimesi de bir o kadar “karanlık” bir anlam taşımaktadır.

Yine Karâfî, verdiği tarifte yer alan “daha gizli/kapalı” ifadesinden de البقلة hakkında soru soran birisine cevap olarak العرفج denmesi örneğinde olduğu gibi soruyu soran indinde sorduğu şeyden daha kapalı anlam taşıyan bir kelimeyle cevap verilmesi durumunu murad ettiğini belirtmektedir.

Karâfî tanımındaki “tarif edilen şey bilinmeden anlaşılamaz kelime” ifadesi ile kastettiği anlamın iki türlü olduğunu söylemektedir. Ona göre, böyle kelimeler ya bir mertebe/derece, veya pek çok mertebeler/dereceler bilinmeden anlaşılamayan sözlerdir. Karâfî birinci türden olan yanlış tarifi şu şekilde açıklamaktadır:

“Oysa ki, “malum” “ilim”den ıstikak etmiştir. İstikak eden ise, yalnız kendisinin ıstikak ettiği şeyin bilinmesi ile bilinebilir; dolayısıyla “malum”, sadece “ilm”in bilinmesinden sonra bilinebilir. (Böyle bir tarife göre ise) “ilim”, yalnız “malum”un bilinmesinden sonra bilinebilir ki, bu, devri gerekli kılar. Şu tarif de bu kabildendir: “Emir – emrolunan

¹¹⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.7.

işe emredilen tarafından itaatini gerektine sözdür". Halbuki, burada da "me'mur" ile "me'mur bih" "emir"den ıstıkak etmiştir ve dolayısıyla da "emr"ın bunlarla tarif edilmesi yukardaki örnekte olduğu gibi devir gerektirmektedir. Aynı şekilde "itaat" kelimesi de "emre uymak" gibi bilindiğı için yine "emr"ın bilinmesinden sonra bilinebilir. Sonuç olarak, "emr"ın bunlarla tarif edilmesi devri gerektirir"¹¹⁶.

Karâfi tarif edilenin birçok mertebeden sonra bilinebileceğı şeklindeki ikinci türden olan yanlış tarifi ise, الزوج nedir sorusuna الاثنان cevabını aldıktan sonra yine الاثنان 'in ne olduğu sorusuna cevaben "iki eşit parçaya bölünebilen" yanıtı üzerine buna dair soruya da الزوج cevabının verilmesi örneğı ile anlatmaktadır. Burada الزوج kelimesinin ancak birkaç mertebe atladıktan sonra anlaşıla bilindiğini ifade eden Karâfi'ye göre, bu tür birinciden daha bozuktur¹¹⁷.

"Mücmelin bilinmesi"ne de açıklık kazandıran Karâfi buna örnek olarak العین nedir sorusuna verilen العین cevabını göstermektedir. العین kelimesinin bir müşterek kelime olması ve göz, altın, pınar ve terazinin kefesi gibi pekçok anlamı barındırması sebebiyle böyle bir cevabın/tarifin doğru olamayacağını ifade etmektedir. Böylesi müşterek kelimelerin mücmel olduğunu ve bunlarla verilen tariflerle sorulan şeye açıklık kazandırmaması

¹¹⁶ Karâfi, **Tenkih**, s.8.

¹¹⁷ Karâfi, **Tenkih**, s.9.

dolayısıyla Karâfî bu tür kelimelere tariflerde yer verilmemesinin gerektiğini vurgulamaktadır.

Karâfî bu konuda diğer bazı hususlara da değinmiştir. Gazzalî'nin ifade ettiği apaydın delillerle bilinen ve kastedilen anlamı tam olarak ifade eden mecaz kelimelerin tarifte kullanılabileceği görüşünü paylaştığını kaydeden Karâfî, burada "mecazdan kastedilenin apaçık bir delille anlaşılır olması"na çok dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, العدد اما زوج أو فرد ifadesinde yer alan أو bağlacı her ne kadar müşterek olması hasebiyle mücmel olsa da, buradan kastın tenvi' olduğu anlaşılmaktadır¹¹⁸.

2.1.4.Harfler

Maliki usûlcüsü olan Karâfî görüşlerini bir fakih kimliği ile ele alması doğaldır. Biz çalışmamızda onun fikirlerini tefsir disiplini açısından değerlendirmeğe çalıştığımız için kendisinin çeşitli eserlerinde fihki bakış açısı ile açıkladığı bir takım hususlara da değinmemiz gerekmektedir. Bunlardan bazıları da Karâfî'nin *Bir fakih'in ihtiyaç duyduğu harfler* başlığı altında irdelediği konulardır. Gerçekten de müellifimiz, belli başlı harf-i cerrlere dair görüş serdederken, yada söz konusu harf-i cerrlerin yüklendiği anlamları izah ederken, yer yer ayetlere başvurmakta, mevzu-u bahis harflerin onlardaki anlamlarına değinmektedir. Bu bakımdan, çalışmamızda Karâfî'nin, özellikle, izahında ayetlerden yararlandığı ve zaman zaman ilgili

¹¹⁸ Karâfî, *Tenkih*, s.9.

ayetlerin içeriği ile ilgili bizzat kendi görüşlerini kaydettiği bazı harf-i cerrler ve onlara dair düşüncelere burada yer vermek, kanaatimizce, yerinde olacaktır.

2.1.4.1.Vav (الواو)

Vav'ın *tertîp* için kullanıldığını ileri sürmüş bazı Kufeli (dilcilerden) bahseden Karâfî, bu görüşe bazı ayetleri delil göstererek karşı çıkmaktadır. Karâfî'ye göre, eğer dendiği gibi vav tertip amacıyla kullanılmış ise, o zaman Bakara suresinde yer alan **وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة** ile **ادخلوا الباب** ifadeleri arasında tenakuz olması gerekirdi, ki, müellifimiz bunu reddetmektedir. Karâfî bu ifadeler bağlamında bu duruma “oysa, bilindiği üzere, burada bahsedilen aynı kıssadır” diyerek karşı gelmektedir.

Karâfî konuyla ilgili Casiye suresinin 24. ayetini de örnek olarak vermektedir¹¹⁹. Arap kafirlerin dilinden hikayeten anlatılan ayette de ileri sürüldüğü gibi vav'ın tertip amaçlı kullanılmadığını savunan Karâfî'ye göre, eğer tersi olsaydı, o zaman söz konusu kafir arapların ölümden ve dirilişten sonraki hayatı itiraf ettikleri anlamını da ayete yüklemek gerekmektedir¹²⁰. Karâfî bu ayet bağlamındaki görüşünü güçlendirmek için, bu ayette kastedilenin “büyüklerimiz ölmekte, küçüklerimiz de doğmakta – dolayısıyla da yaşamaktayız” olduğunu ve bu nedenle de, tertip'in

¹¹⁹ Kur'an, Casiye, 24:

وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحْيى وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم

¹²⁰ Karâfî, *Tenkih*, s.99:

... فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث، وليس كذلك ...

savunulduğu zaman karşı karşıya kalınan “öldükten sonra dirilme itirafı”yla da uğraşmak gerekmeyeceğini ifade etmektedir. Müellifimize göre, vav’ın dahil olduğu her ifadeye tertip diyemeyiz; nitekim “Zeyd ve Amr bir birilerini vurdular” ifadesi bunun apaçık örneğidir.

2.1.4.2. Fe (الفاء)

Karâfî’ye göre *fe* harfi cerri üç anlam için kullanılmaktadır. Bunlar *ta’kib*, *tertib* ve *sebebiyet*’tir. Müellif her üç anlam için de güzel bir örnek vermektedir: *سها فسجد* .

Karâfî *fe*’nin *ta’kib* anlamı konusunda Fahrettin er-Razi’nin görüşüne de başvurmaktadır. Buna göre, imkan olduğu sürece *fe* *ta’kib* için kullanılmaktadır. Fakat burada göz önünde bulundurulması gereken hususa da değinen müellif, bunu *دخلت بغداد فالبصرة* ifadesi üzerinde irdelemektedir. Razi şöyle der:

“Eğer bu iki şehir arasında üç günlük ulaşım mesafesi varsa ve ifadeyi kullanan kişi de bir şehirden sonra diğerine bizzat bu üç günlük zamandan sonra girmiş ise, o zaman bu, *ta’kib* olur. Şayet ifadenin sahibi ikinci şehire beş veya dört günden sonra girmiş ise, o halde bu ifadede *ta’kib* yoktur. Burada zaten muhal olan Basra’ya girişin aynı zamanda oluvermesi zaten düşünülemez.”¹²¹

¹²¹ Karâfî, *Tenkih*, s.101.

Karâfî verdiği bu bilgilerden sonra fe'ye yüklenen bu anlamlara dair kendi görüşünü de açıklamaktadır. Müellif **سها فسجد ,سرق فقطع ,زنا فرجم** gibi örnekler vererek, burada dikkati önceki fiillerin sonrakıların vuku bulması için birer sebep oluşturduklarına çekmektedir¹²². Fe'nin tertib anlamını kazanması için özellikle isim cümlelerinde şartın cevabında mutlaka kullanılması gerektiğini vurgulayarak şöyle bir örnek vermektedir: **من دخل داري فله دينار**. Karâfî, dilcilerin de aynı görüşte olduklarını belirttikten sonra, durumu şu şekilde izah etmektedir: eğer bu ifadenin sahibi **فله** değil, fe'yi kullanmaksızın sadece **له** söylemiş olsaydı, o zaman ifade sahibinin mutlaka bir dinarı ödemesi gerektiğini kaydetmektedir. Müellife göre, bunun sebebi fe'nin kullanılmadığı zaman para ödemenin eve girmeğe bağlanmadığı ve dolayısıyla da şart cümlesinin cevapsız, bozuk kaldığıdır. Aynı şekilde, böylesi durumlarda fe'nin hazfedilmesinin de düşünülemez olduğunun altını çizen Karâfî'ye göre, fe kullanılmadığı zaman şart cümlesinde birinci taraf ile ikinci taraf arasında bağ kopmakta, bağ koptuğu için de şart cümlesinden bahsedilemeyeceği gibi, cümle bu sefer inşa cümlesine dönüşmektedir. Bu açıklamalara yer veren Karâfî'ye göre, **إن دخلت الدار فأنت طالق** veya **فأنت حر طالق** gibi ifadelerede fe hazfedilirse, derhal boşanma vuku bulur ve köle azat olur¹²³.

¹²² Karâfî, **Tenkih**, s.101:

... وزنا فرجم، أي هذه المقدمات أسباب لما بعدها.

¹²³ Karâfî, **Tenkih**, s.101:

وكذلك إن دخلت الدار فأنت طالق أو فأنت حر ، لو حذفت الفاء طلقت وعتق العبد في الحال، لأن الموجب لتعليق الطلاق إنما هو الفاء ... فإذا عذمت انقطع الكلام عما قبله فصار إنشاء لا تعليقاً.

2.1.4.3.Summe (ثم)

Karâfî'ye göre, *summe* iki fiil, olay ve davranma arasını “uzaklaştırma”, bahsi geçen iki olayın arasında belli bir zaman aşımı olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Onun ifadesine göre, bu durum *ثم*'nin hakikatidir; nitekim, *summe*'den sonra gelen fiil – *fe'*den farklı olarak – kendisinden önce gelen fiilden daha sonra ve aralarında belli bir miktar zaman aşımı olduktan sonra vuku bulduğunu gerektirmektedir¹²⁴.

Yine, Karâfî'nin kaydettiğine göre, *ثم* bazen de rütbe, mevki aralarındaki uzaklığı mecazi teşbih yoluyla ifade etmek için de kullanılabilir. Bu hususa açıklık kazandırmak için Beled suresinin 17. ayetinde¹²⁵ geçen *ثم*'yi örnek veren Karâfî'ye göre, iman rütbesi yücelikte ve şerefte yedirme ve köle azat etmeden üstün / uzak olduğundan dolayı ayette bizzat *ثم* yer almaktadır¹²⁶.

Öte yandan, Karâfî'ye göre, A'raf suresinin 11. ayetinde yer alan *ثم*'nin kullanımı da yukarıdaki hususu amaçlamaktadır¹²⁷.

¹²⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.101:

هذا حقيقتها، فتقتضي أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة، بخلاف الفاء ...

¹²⁵ **Kur'an**, Beled, 13-17:

فَكُ رَقَبَةٌ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ...

¹²⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.102:

فرتبة الإيمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم ...

¹²⁷ Karâfî, **Tenkih**, s.102:

وكذلك قوله تعالى : (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فإن السجود وإن وقع أولاً لكن رتبته كانت أشرف فرتبته متراخية .

2.1.4.4.Hattâ ve İlâ (حتّى وإلى)

Karâfî **حتّى** ile **إلى**'nin aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanıldığını ifade ederek bunlara örnek olarak, **سرت حتى** ve **بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة** cümlelerini vermektedir.

Karâfî bu iki harf-i cerin kullanımında sadece gayenin başlangıç ve sonunun da gayeye dahil olup olmaması hususunda bir takım tartışmaların bulunduğunu kaydetmektedir. Buna göre, eğer gayenin sonu cins itibariyle farklılık göstermezse, o zaman gayeye dahil sayılmaktadır; başka bir ifadeyle, eğer alınan şey nar ve ağaçlar da nar ağaçları ise, o zaman alınana ağaçlar da dahil olur.

Bu husustaki ikinci noktanın da, gaye ile gayenin sonu arasındaki farkın *hissi bir konu* olmasına bağlıdır. Karâfî bu noktada Bakara suresinin 178. ayetini ele almaktadır. Ona göre, karanlık gündüzden görme ile ayırt edilebildiği için gayenin sonu gayeye dahil olmaz. Bunun aksine, aradaki farkın *hissi bir konu* ile alakası yoksa, o zaman gayenin sonu gayeye dahil olur¹²⁸.

¹²⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.102:

الفرق بين أن يكون الفصل بينهما أمراً حسيّاً كما في قوله تبارك وتعالى : (ثم أتمّوا الصيام إلى الليل) فلا يندرج لأن الظلام متميّز عن النهار بالبصر ، أو لا فيندرج كما في قوله تعالى : (وأيديكم إلى المرافق) ...

2.1.4.5.Lâm (اللام)

Karâfî'nin ayetleri örnek vererek açıkladığı harf-i cerler arasında *lam* (اللام) yoğun işlenme biçimi ile dikkat çekmektedir.

Lam'ın ifade ettiği ilk anlamın *temlik* olduğunu ifade eden Karâfî bu anlamın kullanıldığı Tevbe suresinin 60. ayetini de örnek olarak zikretmektedir¹²⁹.

Karâfî *lam*'ın ifade ettiği anlamlar arasında *ihtisas*¹³⁰, *istihkak*¹³¹, *ta'lil*¹³², *te'kid*¹³³ gibi manaları da kaydettikten sonra, bu harf-i cerin bir de yemin / kasem için kullanıldığına da değinmektedir. Müellif, yemin anlamında kullanılan *lam*'a örnek olarak Alak suresinin 15. ayetinde geçen *لنسفعا بالناصية* ifadesini göstermektedir¹³⁴.

¹²⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.103:

إنما الصدقات للفقراء ...

¹³⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.103:

... هذا ابن لزيد ...

¹³¹ Karâfî, **Tenkih**, s.103:

... السرج للدابة ...

¹³² Karâfî, **Tenkih**, s.103:

... هذه العقوبة للتأديب ...

¹³³ Karâfî, **Tenkih**, s.103:

... إن زيدا لقائم

¹³⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.103.

2.1.4.6.Be (الباء)

Karâfî *be* harf-i cerri ile ilgili açıklamalarda bulunurken, onun *مررت بزيد* örneğinde olduğu gibi *ilsak* anlamında kullanıldığını ile söze başlamaktadır.

Yine, *كتبته بالقلم* örneği ile, *be*'nin *yardım alma* manasında da kullanıldığını göstermektedir.

Öte yandan, yerine göre, bu harf-i cerrin *ta'lil* anlamına da geldiğini ifade eden Karâfî, buna *سعدت بطاعة الله* ifadesini örnek vermektedir.

Diğer taraftan, *خرج زيد بشيابه* ve *سكنت بمصر* örneklerini veren Karâfî, bunlardaki kullanım anlamlarının da, sırasıyla, *musahebe* ve *في* olduğunu belirtmektedir.

Karâfî bazı lugatçıların karşı çıkmasına rağmen bir kısım ulema tarafından *be*'nin *tab'id* (تبعض) için de kullanıldığını ileri sürdüklerini kaydetmektedir. Bu konuyu inceleyen müellifimizin belirttiğine göre, *tab'id* anlamını savunanlar bu anlamın var olabilmesi için fiilin kendiliğinden müteaddi olması gerektiğini şart koşarak bu görüşlerine destek olarak Maide suresinin 6. ayetinde geçen *وامسحوا برؤوسكم* ifadesini göstermektedirler¹³⁵.

Karâfî bu konuyu tartışarak bir bakıma bu konuya karşı çıkan dildilerin yerinde saf tutmaktadır, diyebiliriz. İddia sahiplerinin arapların bu ifadeyi iki şekilde – *مسحت برأسي* ve *مسحت رأسي* – kullandıklarını ileri sürdüklerini haber veren Karâfî, oysa durumun hiç de böyle olmadığını altını çizmektedir. Karâfî'ye göre, madem *مسح* fiili müteaddi olup iki adet meful talep ediyorsa, demek ki, bu mefullerin birisini direk kendisi, diğerini de *be* harf-i cerri ile kabul eder; dolayısıyla da, araplar bu konuda muhayyer

¹³⁵ Karâfî, *Tenkih*, s.104.

bırakılmamışlardır¹³⁶. Bu konuda مسح يدي بالحائط örneği üzerinde duran Karâfî cümlelerin bu şekilde kullanılması durumunda, “elin temizlenmesi için duvarın bir alet mesabesinde” olduğunu, tersi şekilde مسح الحائط بيدي ifade edilmesi halinde ise, “temizlenenin” duvar, “temizleyen” aletin de el olduğunu kaydetmektedir. Konuyu daha da aydınlatmak amacıyla müellif, *mendil ile el silme* örneğini de vermektedir. Buna göre, eğer ifade مسح يدي şeklinde olursa, o zaman alet konumunda mendil olmakta; eğer ifade مسح المنديل بيدي ifade edilirse, bu zaman da, “temizlenen”in *el* değil *mendil* olduğu anlaşılmaktadır. Karâfî’ye göre, arapçanın kuralı da bunu gerektirmektedir. Bu açıklamalara göre, müellifimizin vardığı sonuç şu şekilde oluşmaktadır: eğer arapların ifade مسح رأسي şeklinde ise, o halde bu söylem “baştan bir şeyi izale etme” anlamını kazanmakta; eğer مسح برأسي şeklinde kullanılırsa, o zaman da “izale edilen şey baştan başka şeydir ve bu durumda da, doğal olarak, izale eden baş olmaktadır”¹³⁷.

Bu tartışmalardan sonra Karâfî, söz konusu ayetten gösterilen ifadedeki *be’nin* kullanım şekli ve anlamına dair kendi görüşünü de ifade etmektedir. Karâfî’ye göre, kabul edilen icmai görüş dolayısıyla, Allah bizden, değil başımızdan, vücudumuzun hiçbir uzvundan herhangi bir şeyi izale etmemizi vacip kılmamıştır. Aksine, elimizde bulunan rutubeti

¹³⁶ Karâfî, *Tenkih*, s.104:

... (مسح) له مفعولان يتعدي لأحدهما بنفسه والآخر بالباء ، ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء ...

¹³⁷ Karâfî, *Tenkih*, s.105:

وكذلك مسح يدي بالمنديل ، المنديل آلة ، والمنديل بيدي ، فالتنظيف إنما وقع في المنديل لا في يدك ، هذه قاعدة عربية ، ولم تخير العرب في ذلك ... وحيث قالت العرب مسح رأسي ، فالشيء المزال إنما هو عن الرأس ، وحيث قالت برأسي ، فالشيء المزال عن غيرها وقد أزيل بها .

başımıza ve diğer abdest uzuvlarımıza nakletmemizi farz kılmuştır. Bu itibarla, Karâfî'ye göre, baş kendisi dışındakinden izale eden konumunda bulunmaktadır, yoksa kendisi izale edilen durumda değildir. Buradan da, Karâfî, ayette kullanılan *be* harf-i cerrinin *ta'diye*'yi amaçladığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde, arapların مسح fiilinin "alet"ini bizzat kendisinin değil, söz konusu harf-i cerr ile müteaddi kıldıklarını da ifade ederek görüşünü pekiştirmektedir¹³⁸.

2.1.4.7.Ev (أو)

Karâfî harf-i cerrlere değinirken أو üzerinde de geniş bir şekilde durmaktadır. Karâfî'ye göre, أو'in birinci ve en belirgin kullanım biçimi *tahyir* amaçlı kullanımdır. Müellif buna örnek olarak Maide suresinin 95. ayetini göstermektedir. Buradan anlaşıldığına göre, Karâfî'ye göre, ihramlı iken avlanan bu davranışının "karşılığını tatması için"¹³⁹ ayette belirlenen iki adil kişinin Ka'be'ye ulaştırmak üzere tayin edeceği kurbanlık, yahut keffaret olarak yoksul doyurma, yada oruç tutma gibi üç cezadan birini seçme konusunda muhayyer bırakılmıştır¹⁴⁰.

Karâfî konuya devam ederek, أو'in *ibaha* anlamında da kullanıldığını أَصْحَابُ الْفَقْهَاءِ أَوْ الزَّهَادِ örneği ile verdikten sonra, böylesi kullanımda muhatabın

¹³⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.105.

¹³⁹ **Kur'an**, Maide, 95:

... أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره ...

¹⁴⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.105:

وأما للتخيير نحو قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) ...

sunulanları seçme yanında bir de sunulanların hepsini bir arada toplama gibi manayı da ifade ettiğine dikkat çekmektedir¹⁴¹.

Yine Karâfî, *جاءني زيد أو عمرو* örneğini vererek, buradaki kullanımın yerine göre *şekk*, yerine göre de *ibham* anlamında kullanıldığını kaydetmektedir.

Diğer taraftan, müellifimiz, *أو*'in sayılar bakımından kullanıldığını zaman, sayıların çeşidini belirtmek amacıyla da kullanıldığını ifade etmektedir¹⁴². Karâfî'nin verdiği bir diğer örneğe göre de, alemin cansız, nebatat ve canlılardan ibaret olduğunu ifade eden cümledeki *أو*'in amacı da aynıdır; bir anlamda, burada alemin üç çeşit olduğundan bahsedilmektedir¹⁴³.

Karâfî *أو*'in kullanım şekillerine göre açıkladığı anlamların kullanım biçimlerine de değinerek, *tahyir* ve *ibaha*'nın emir kalıplı ifadelerde, buna karşılık *şekk*, *ibham* ve *çeşitleme*'nin ise haber cümlelerinde yer aldığını vurgulamaktadır¹⁴⁴.

¹⁴¹ Karâfî, *Tenkih*, s.105:

... أو للإباحة نحو أصحاب الفقهاء أو الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الأول ...

¹⁴² Karâfî, *Tenkih*, s.105:

... أو للتنويع نحو العدد اما زوج أو فرد ، أي هو متنوع إلى هذين النوعين .

¹⁴³ Karâfî, *Tenkih*, s.106:

... ومن التنويع قولنا العالم اما جماد أو نبات أو حيوان ، أي هو متنوع إلى هذه الأنواع الثلاثة .

¹⁴⁴ Karâfî, *Tenkih*, s.105-106.

2.1.4.8. İn ve Benzerleri (إن وكل ما تضمن معناها)

Karâfî **إن** ve benzeri harf-i cerrlerin tümünün genel olarak şart anlamında kullanıldığını kaydetmektedir. Müellifin verdiği örneklerden anlaşıldığına göre, bu şart edatları şunlardır: **إن , من , ما , أيّ , متى , أين**.¹⁴⁵

Karâfî **إذا**'nın de yukarıda sayılan edatlarla aynı anlamda kullanıldığını, fakat zaman zaman bu şart anlamından sıyrıldığını da kaydetmektedir. Müellif bu hususta, Leyl suresinin 1. ve 2. ayetlerini örnek olarak göstermektedir. Karâfî'ye göre, bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “bastırdığı karanlık halindeki geceye ve aydınlık halindeki gündüze yemin ederim ki”.¹⁴⁶ Ona göre, eğer burada şart anlamı kastedilmiş olsaydı, o zaman bu şart üzerine malum ve şüpheli durumu da kabul etmemiz gerekecekti ki, söz konusu ayetler bağlamında bu durum yanlış olurdu.

2.1.4.9. Lev (لو)

Karâfî bir diğer şart anlamı ifade eden **لو** edatını da ele almaktadır¹⁴⁷. Genel olarak bu edatın şart için kullanılmakla birlikte barındırdığı bir takım

¹⁴⁵ Karâfî, **Tenkih**, s.106:

وإن وكل ما تضمن معناها للشرط نحو إن جاء زيد عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع أصنع وأي شيء تفعل أفعل ومتى أظعت الله سعدت وأين تجلس أجلس .

¹⁴⁶ Karâfî, **Tenkih**, s.106:

... وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلّى) أي أقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه ، فهي ظرف محض ...

¹⁴⁷ Karâfî, **Tenkih**, s.107:

ولو مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد أكرمه ...

özel anlamları nedeniyle Karâfî لو edatını ayrıca bir başlık altında incelemektedir.

Lev edatını diğer şart edatlarından ayıran bariz fark gibi Karâfî, bu edatın aynı zamanda koşullardan birinin nefyi halinde diğerinin de ortadan kalktığı anlamını ifade ettiğini vurgulamaktadır.

Diğer taraftan, eğer لو edatı iki olumlu için kullanılırsa, bunun anlamı olumsuz, bunun tersi durumda da, sonuç olumlu olarak kabul edilmektedir.

Yine, eğer söz konusu edatın kullanıldığı taraflardan birisi olumlu, diğeri olumsuz ise, bu durumda da olumlu olan olumsuz, olumsuz olan taraf da olumlu olarak kabul görmektedir¹⁴⁸.

Bu edatla ilgili görüşlerini ifade eden Karâfî, İbn Ya'îş'in bazen أن anlamında da kullanıldığını söylediğini ve bu hususta örnekler de verdiğini haber vermektedir. Buna göre, أعجبنى لو قام زيد ifadesinden kasıt, Zeyd'in ayağa kalkması'dır¹⁴⁹. Hatta İbn Ya'îş'in kendi görüşüne destek olarak, Kalem suresinin 9. ayeti¹⁵⁰ ile Bakara suresinin 159. ayetinde¹⁵¹ bulunan

¹⁴⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.107:

... وهي تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فمتى دخلت على ثبوتين فهما نفيان ، أو على نفيتين فهما ثبوتان ، أو على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت .

¹⁴⁹ Karâfî, **Tenkih**, s.108:

... لو تكون بمعنى أن تقول أعجبنى لو قام زيد ، أي قيامه ...

¹⁵⁰ **Kur'an**, Kalem, 9:

ودوا لو تدهن تدهن فيدهنون .

¹⁵¹ **Kur'an**, Bakara, 159:

ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا .

ifadeleri de gösterdiğini belirten Karâfî, bu durumu – kendi ifadesiyle – “garipsemektedir”.¹⁵²

2.1.5. Sayılar (العدد)

Karâfî sayılar konusunda ilginç açıklamalarda bulunmaktadır. Müellifin bu konudaki tanımı aynen şöyledir:

«Sayılara gelince, bunlarda müennes müzekkere, müzekker de müennese çevrilir/dönüştürülür»¹⁵³.

Karâfî bu kaide ile nasslarda yer alan sayıların cinslerini dikkate aldığını ifade etmektedir. Nitekim o, 2.Bakara Suresi’nin 228. âyetinde yer alan **ثلاثة قروء** ibaresinden kastın «temizlik» olduğunu sırf bu sebeple ileri sürdüğünü söylemektedir¹⁵⁴. Söz konusu ayetteki ifade şöyledir:

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

Karâfî ayette geçen **ثلاثة** sayısının müennes olmasından dolayı **قروء** kelimesinin ifade ettiği «temizlik» veya «hayız hali» anlamlarından doğru olanın birincisi olduğu kanaatindedir. Nitekim **الطهر** müzekker olduğu halde,

¹⁵² Karâfî, **Tenkih**, s.108.

¹⁵³ Karâfî, **Tenkih**, s.110:

والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر ...

¹⁵⁴ Karâfî, **Tenkih**, s.110.

الحیضة müennestir. Bu nedenle de nassda müennes sıygası ile gelen sayının ma'dudu müennes değil, müzekker olmalıdır¹⁵⁵.

Müellif daha sonra söz konusu duruma açıklık kazandırmaktadır. Onun bu açıklamaları nahivden bilinen sayılar bahsinden farklı değildir. Nitekim Arap gramerine göre, üçten dokuza kadar olan sayılar ile sayılanlar arasında da aynı durum söz konusudur; sayılacak olan müzekker ise, sayı müenneste, sayılacak olan müenneste ise, sayı müzekkerde kullanılmaktadır¹⁵⁶. Bu kuralın dışında kalan iki sayı vardır ki, bunlar da «bir» ve «iki» sayılarıdır. Nitekim araplar, tekil sayılacak olanı sayıyı söylemeksizin sadece kendisini söylemekle yetindikleri gibi, çift sayılacak olanları da gramerlerinde yer alan tesniye kalıbını kullanmaktadırlar.

2.1.6. İstisna (الإستثناء)

Arapça'da bolca kullanılması bakımından, *istisna* – hiç şüphesiz, - bu dilin vazgeçilmezlerindendir, denebilir. Bu nedenle gerek gramer kitaplarında, gerekse de fıkıh üsulu kitaplarında istisna'ya ayrıca yer verilmiştir. Burada müellifler, genellikle istisna'nın tanımı, onun şartları, çeşitleri, istisna edatları ile bunların anlam incelikleri ve bir birinden farkları ve nihayet, istisna'nın hükümlerine dair bilgiler vermektedirler.

¹⁵⁵ Karâfî, *Tenkih*, s.110:

... ولذلك قلنا إن المراد ... الأطهار دون الحيض لأن الطهر مذكر والحیضة مؤنثة، وقد ورد النص بصيغة التأنيث فيكون المعدود مذكرا لا مؤنثا ...

¹⁵⁶ Karâfî, *Tenkih*, s.110-111.

Karâfî de bir maliki usûlcüsü hüviyeti ile istisna'ıy ele alsa da, onun bu değerlendirmelerinde yer yer ayetleri örnek olarak göstermesi, yaptığı açıklamaları ayetler üzerinde izah etmesi bakımından çalışmamız için değerli bilgileri havidir. Bu anlamda, özellikle bizi ilgilendiren yönüyle, Karâfî'nin bu tutumunda özellikle ayetlere dayalı çeşitli değerlendirmelerine dayanarak, çalışmamızın bu kısmında, kendisini tefsir disiplini çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Karâfî'ye göre *istisna* – lafzın delalet ettiği anlamın bir kısmını bu anlamın dışında tutmak demektir¹⁵⁷.

Karâfî *istisna*'nın edatlarını şöyle sıralamaktadır:

إِلَّا وَغَيْرَ وَلَيْسَ وَلَا يَكُونُ وَحَاشَا وَخَلَا وَعَدَا وَسَوَى وَسَوَى بِكُسْرِ السَّيْنِ وَسَوَى بِضَمِّ السَّيْنِ وَعَدَا
وَخَلَا وَمَا عَدَا وَمَا خَلَا وَلَا سِيَمًا. □□□

Karâfî'ye göre, *istisna* – isbat, nefy, muttasıl ve munkatı olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

Konuyu tefsir disiplini bakımından değerlendirdiğimize göre, Karâfî'nin, istisnanın munkatı-munfasıl kısımlarına dair bilgi verirken ele aldığı Duhan suresinin 56. ayeti bizim için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü burada müellif gerek ilgili ayeti kelime bazında, isterse de genel anlamı bakımından ele alarak – istisna bağlamında – genel sonuca varmaktadır.

Karâfî'ye göre, bu ayetteki istisnanın türü *munkatı*'dır. Çünkü, ayette yer alan *zevk* kelimesinin aslı, özellikle *tatmayı idrak etmektir*. Fakat burada kelime, dildeki kullanım yolu ile, mecaz olarak kullanılarak *tatma* fiili ile

¹⁵⁷ Karâfî, **Tenkih**, s.237; amlf., **İstisna**, s.21-28.

¹⁵⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.238; amlf., **İstisna**, s.29-56.

anlaşılabilen *idrak*'ın yerine kullanılmıştır. Ona göre, bunun dilde pekçok örneği vardır. O, bunlar arasında ذاق الفقر , ذاق الغنى , ذاق الولاية gibi ifadeleri vermektedir. Karâfî'nin belirttiğine göre, bu açıklamalardan sonra, ayetin anlamı *onlar ilk ölümü cennette idrak edemezler*, aksine onlar bunu dünyada iken tadacaklardır¹⁵⁹.

Karâfî ilgili ayet hakkındaki değerlendirmelerini sürdürerek, الذوق kelimesini bağlantı kurduğu الإدراك kelimesinin aslında bulunan *hissetme* ve *bilme* anlamları ile de anlaşılabilirliğini kaydetmektedir. Onun bu izahına göre, ayetin anlamı şu şekilde oluşmaktadır:

“Şu halde, ifadenin / ayetin anlamı şöyle olur:
“Onlar, orada yalnız ilk ölümü bileceklerdir.”
Çünkü, onlar, bunun bilgisini *cennette* alacaklardır,
nitekim onlar, *dünyada* iken ölmüşlerdir”.¹⁶⁰

Yine Karâfî, hem *istisna* ile, hem de yukarıdaki örnekle ikili bir bağlantı halinde ele aldığı Ğafir suresinin 11. ayetine dair de değerli bilgiler vermektedir. Bu anlamda Karâfî'nin, yukarıdaki Duhan suresinin 56. ayetinde bahsedilen tek ölüm ile Ğafir suresinin söz konusu ayetinde yer

¹⁵⁹ Karâfî, *Tenkih*, s.240:

... الذوق هو إدراك الطعوم خاصة ، وهو في مجرى العادة باللسان ، ثم استعمل مجازا في إدراك ما قام بالدقائق ، نحو ذاق الفقر وذاق الغنى وذاق الولاية ، فهذا مجاز ، فإذا لاحظناه وهم لا يدركون الموتة الأولى قائمة بهم في الجنة ، بل كان ذلك في الدنيا ...

¹⁶⁰ Karâfî, *Tenkih*, s.240:

... ولنا أن نتجاوز بلفظ الذوق إلى أصل الإدراك الذي هو الشعور والعلم ، وبصير معنى الكلام لا يعلمون فيها الموت إلا الموتة الأولى فإنهم يعلمونها في الجنة ... والعلم حاصل لهم في الجنة بأنهم ماتوا في الدنيا ...

verilen *iki defa ölüp iki defa dirilme* arasında görülen ikilemi de çözmeye çalıştığı gözlemlenmektedir.

Karâfî'ye göre, bu ikilemi çözmek için Duhan suresinin 56. ayetindeki tek ölümü *ruhların ölümüne* haml edebiliriz. Nitekim, ona göre, Zumer suresinin 68. ayetinde¹⁶¹ yer alan istisna ile *ölümün* dışında tutulanlar arasında şehitler, nebiler, meleklerden bir taife gibi zikredilmiştir. Diğer taraftan, Ğafir suresinde sözü edilen *iki ölümü* de *cesedin ölümleri* gibi yorumlayan Karâfî bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“İki ölüm ise, cesede aittir. İnsan çevrilip meni olmadan önce, babasının bedenine bitişik halde bulunmaktadır; bu zaman insan, canlı olarak parçacıklar halindedir. Bu parçacıklardan çevrilip meni olduğu zaman *ölmektedir*. Daha sonra kendisine ruh üflendiği zaman, o, *cenin* olmaktadır. Bu haliyle de insan, eceli geldiği zaman *ölmektedir*. İşte bu anlattığımız iki ölüm – cesedin ölümüdür. Böylece, tek ölüm – ruh için olmaktadır ve ayetler arasında hiçbir sorun kalmamaktadır”.¹⁶²

Görüldüğü gibi, Karâfî, istisna bağlamında ele almış olduğu ilgili ayetler üzerinde istisnayı anlatırken, ayetlerde göze çarpan – ve kendisini de ayetler arasındaki ilişkinin ilgilendirdiği her hali ile belli olan – zahiri çelişkiyi giderme yoluna da gitmiş, bu konuda Kur'an'ın diğer ayetini delil

¹⁶¹ Kur'an, Zumer, 68:

ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون .

¹⁶² Karâfî, *Tenkih*, s.240-241.

olarak kullanarak, bir anlamda, müfessirler gibi, ayeti yorumlamada Kur'an'ın bütünselliğini de göz önünde bulundurmaktadır.

2.2.Karâfî'nin Kur'an'ı Anlamada Yararlandığı Kaynaklar

2.2.1.Tarih Bilgisi

Karâfî, Ehl-i Kitab'ın ileri sürdüğü itiraz, muhalefet ve inad türünden olan iddiaları değerlendirirken çoğu zaman tarih bilgisinden faydalanmaktadır. Karâfî, Ali İmran suresinin 55. ayetinde bahsedilen "kendisine iman edenlerin kıyamet gününe kadar inkar edenlerin üzerinde tutulacağı" ifadesinde Hristiyanların kastedildiğini ileri sürenlere cevap verirken, gerçek Hristiyanların – Hz.İsa tarafından Hz.Muhammed'e dair müjde verildiği için – Hz.Muhammed'in zuhurunu iman etmek için dört gözle beklediklerini ifade etmektedir. Nitekim, müellife göre, Hz.Peygamber zuhur edince kendisine "40 Necran'lı rahip gelmiştir¹⁶³." Karâfî'ye göre, gelen rahipler Hz.Peygamber'i görünce kendisinin hak peygamber olduğunu hemen anlamışlar ve derhal Kendisi'ne iman etmişlerdir; müellife göre, ayette geçen "kendisine tabi olanlar" ile kastedilen bu kişilerdir¹⁶⁴.

Aynı ayeti değerlendiren Karâfî'ye göre, söz konusu ayette geçen "kendisine uyanlar" ifadesi ile Hz.İsa'ya iman etmiş havariler de

¹⁶³ Karâfî, **Ecvibe**, s.92.

¹⁶⁴ Karâfî, **Ecvibe**, s.92.

anlaşılabilmektedir. Nitekim müellife göre, “teslis” söylemleri ortaya çıkana kadarki zamana kadar Hz.İsa’nın getirdiklerine inanan havariler ve havarilerden sonraki hristiyanlar ayette bahsedilen kişiler olarak algılanabilir¹⁶⁵. Zira “bu kişiler bizdendir, biz de onlardanız. Biz sadece şimdikilerin o zamankiler gibi doğruyu görmelerini isteriz. Allahu Teala onların ruhlarını kutsamıştır, çünkü onlar hem Hz.İsa’ya, hem de gönderilen tüm peygamberlere iman etmişlerdi.¹⁶⁶”

Yine, Maide suresinin 112-115. ayetlerine dayanarak kendilerinin “kurban ayini” ve merasim kurallarının Kur’an’da medhedildiği iddiasını çürütmeye çalışırken Karâfî,

“... Gök’ten indirilmiş “sofra” ile kendilerinin şu anda kurban şeklinde takdim ettiklerinin aynı şey olduğunu iddia etmelerini gerçekten de garipsiyorum. ... Oysa, ayetin anlamı şudur: Allahu Teala adetini bırakarak sünnetini icra etmiştir. Nitekim Allahu Teala kullarına iman konusunda kahir bir emir gönderirse, kulların bundan sonra şüphe etme ihtimalleri yoktur, delilin zuhur etme gücüne göre, bundan sonra iman etmeyenin azabını çabuklaştırır”

şeklinde toplu anlam verdikten ve bu görüşlerini desteklemek amacıyla Hz.Salih (a.s.)’ın kavmine gönderilen mucize deve olayını da

¹⁶⁵ Karâfî, **Ecvibe**, s.91.

¹⁶⁶ Karâfî, **Ecvibe**, s.92.

benzer örnek olarak serdettikten¹⁶⁷ sonra söz konusu “maide”nin keyfiyeti, üzerinde bulunan yiyecekler ve bunların miktarına dair bilgiler vermektedir¹⁶⁸.

2.2.2.Peygamber Sözü

Karâfî'nin ayetleri açıklarken yer yer Hz.Peygamber'in (s) sözlerinden de kaynak olarak faydalanmaktadır. Bakara suresinin 2. ayetinde geçen **ذَٰلِكَ** ifadesindeki **الْكِتَابِ** ile kastedilenin Ali İmran suresinin 184. ayetine göre İncil olduğunu ileri sürenlere karşı düşüncelerini açıklayan müellife göre, burada İncil'in kastedildiğini söylemek “garip bir iftira”dır. Çünkü, bizzat Hz.Peygamber (s) bu ifade ile kastedilen kitabın Kur'an olduğunu beyan etmiştir¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Karâfî, *Ecvibe*, s.128:

إن من العجائب أن يدعى أن المائدة التي نزلت من السماء هي القربان الذي يتقربون به مع الذي يتقربون به من مصنوعات الأرض وأين المائدة من القربان نعوذ بالله تعالى من الخذلان بل معنى الآية أن الله تعالى طرد عادته وأجرى سنته أنه متى بعث للعباد أمراً قاهراً للإيمان لا يمكن للعبد معه الشك فمن لم يؤمن به بعد عجل له العذاب لقوة ظهور الحجة كما أن قوم صالح لما أخرج الله لهم الناقة من الحجر فلم يؤمنوا عجل لهم العذاب .

¹⁶⁸ Karâfî, *Ecvibe*, s.128:

وكانت هذه المائدة جسمًا كينونيًا عليه خبز وسمك ينزل من السماء يقوت القليل من الخلق الكثير العظيم العدد فأمرهم أن يأكلوا ولا يدخروا فخالفوا وأدخروا فمسخهم الله تعالى ...

¹⁶⁹ Karâfî, *Ecvibe*, s.100:

وأنه المراد به الانجيل فمن الافتراء العجيب والتخيل الغريب بل أجمع المسلمون قاطبة على أن المراد به القرآن الكريم ليس إلا وقد أخبر الناطق بهذا اللفظ وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد هذا الكتاب كيف يليق أن يحمل على غيره ...

Karâfî'nin *mübeyyen*'in bir türü gibi *sözlü beyan*'ı açıklarken verdiği örnek de, aslında onun, ayetleri anlamada kullandığı yöntemden de haber vermektedir. Söz konusu örnekte Karâfî, En'am suresinin 141. ayetini göstermektedir. Buna göre, ilgili ayete göre mücmel olan ve "hasat zamanı verilecek" miktarın, Hz.Peygamber'in bir hadisi ile açıklanarak "onda bir" olduğu anlaşılmaktadır¹⁷⁰.

2.2.3.Nüzul Sebebi

Karâfî genel olarak Ehl-i Kitap tarafından ortaya atılan çeşitli iddiaları yanıtlarken özellikle bazı ayetleri yorumlarken onların iniş sebeplerine baş vurmaktadır.

Karâfî, Kafirun suresini delil göstererek Kur'an-ı Kerim'in kendilerini övdüğünü ileri sürenlere cevap verirken ilgili surenin esbab-ı nüzul bilgilerinden yararlanmaktadır. Kureyş'in Hz.Peygamber'e (s) "sen bizim ilahlarımıza tapın, biz de senin ilahına tapıalım" demesi üzerine söz konusu surenin ayetlerinin indirildiğini ifade eden Karâfî'ye göre, surenin Hristiyanlarla hiçbir alakası yoktur. Çünkü, müellife göre, eğer buradan kasıt Hristiyanlar olursa, bu durum kendilerine zaten onlara bir fayda sağlamayacaktır; nitekim, Kafirun suresinin 5. ayeti ile ifade edilmek istenen **muva'da'a**'dır. Diğer yandan, başlangıçta Hz.Peygamber'e (s), hidayete gelmek isteyenlere beyan ile irşad emri veren Allahu Teala, İslamiyet

¹⁷⁰ Karâfî, **Tenkih**, s.278:

مثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام (فيما سقت السماء العشر) في بيان قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) .

güçlenince Kendisine Tevbe suresinin 173. ve Tahrir suresinin 9. ayetleriyle İslama karşı olanlarla savaşmasını emretmiştir¹⁷¹.

2.2.4.Arapça'nın Grameri

Karâfî'nin ayetleri anlamada yer yer Arapça'nın gramer kurallarını delil gösterdiği görülmektedir.

Hacc suresinin 40. ayetinde Ehl-i Kitab'ın ibadet mekanlarının müslümanların ibadet yerlerinden önce zikredilmesini ve dolayısıyla da Ehl-i Kitab'ın mabedlerinin müslüman ibadet mahallerinden üstün olduğunu, Allah'ın buralarda çokca zikredildiğinin ifade edildiğini ileri süren Ehl-i Kitab'ın buna göre hak ve doğru yolda oldukları, hak ve doğrudan yalnız yanlış ve batıla dönüleceği için de kendilerinin bulundukları hal üzere kalmalarının doğru olduğunu iddia edenlere cevap verirken Karâfî'nin sık sık Arapça gramer kurallarına atıfta bulunduğu izlenmektedir.

Karâfî öncelikle ayetteki ifadeleri dört kısımda değerlendirmeğe alarak genelde iddiayı çürütmekte, özelde ise, ayette geçen ilgili kelimelerin anlamlarını vermeğe çalışmaktadır.

Allahu Teala'nın ayette “صوامع وبيع وصلوت” kelimelerini nekre olarak kullanmış olduğunu ifade eden Karâfî Arapça gramerine göre toplu nekreler üç'ten fazlayı ifade etmediğini¹⁷² kaydettikten sonra şunları söylemektedir:

¹⁷¹ Karâfî, *Ecvibe*, s.125:

... أن قريشاً قالت له عليه السلام أعبد الهنا عما ونعبد الهك عما فأمره الله تعالى أن يقول لهم ذلك فليس المراد النصارى لم ينتفعوا بذلك لأن قوله تعالى [لكم دينكم ولي دين] معناه الموادعة والمشاركة... فلما قويت شوكة الاسلام أمره بالقتال...

“... Bu nedenle biz diyoruz ki, evet, üç mescide nispetle, en güzel ibadet mekanı olarak dünyada üç kilise olmuş olabilir. Çünkü, Hz.İsa ve havarilerinin içerisinde Allahu Teala’ya ibadetle meşgul oldukları kiliseler, içerisinde müslümanlardan sadece aşâğılık olanların namaz kıldıkları üç, hatta dört mescitten daha efdaldır. Bu konuda tartışma yoktur. Tartışma genel olarak kiliseler hakkındadır. Oysa burada kelimeler cem-i munker geçtiği için bu kastedilmemektedir; kelimeler elif-lam takısı ile gelseydi, o zaman durum değişirdi...¹⁷³”.

Karâfî ayetle bağılı değerdendirmelerine devam ederek “Arapça’nın cahili olan bu kişinin dediğinin aksine” bu ayetin Allah indinde mescitlerin daha üstün olduğunu ifade ettiğini ve Allah yanında ağırlığı az olanın helaka daha yakın olduğunu söylemektedir. Karâfî bu görüşünü yine Arapça’nın gramerine dayandırmaktadır. Nitekim, gramere göre, övmeye ve yermeye, azamet ve imtinanda/minnetde ilerleme her zaman yükseğe doğru olmaktadır. Bu itibarla, birisini överken الشجاع البطل , yererken العاصي الفاسق , azamet ve güç ifadesi gibi فلان يغلب المائة والالف ve minnet koyarken لا أبخل şeklinde kullanıldığını ve ilgili kurala göre, bunların

¹⁷² Karâfî, Ecvibe, s.96:

والجمع المنكر لا يدل عند العرب على أكثر من ثلاثة من ذلك المجموع بالاتفاق

¹⁷³ Karâfî, Ecvibe, s.96-97:

ونحن نقول انه قد وقع في الدنيا ثلاث من البيع وثلاث من الصوامع كانت أفضل مواضع العبادات بالنسبة إلى ثلاثة مساجد وذلك أن البيع التي كان عيسى عليه السلام وخواصه من الحواريين يعبدون الله تعالى فيها هي أفضل من مساجد ثلاثة أو أربعة لم يصل فيها إلا السفلة من المسلمين وهذا لا نزاع فيه إنما النزاع في البيع والصوامع على العموم...

البطل الشجاع، الفاسق العاصي vs. gibi tersden ifade edilmediğini kaydetmektedir. Buradan Karâfî'nin vardığı sonuca göre, “mescitlerin daha üstün oldukları” ortaya çıkmaktadır¹⁷⁴.

Değerlendirmesine devam eden Karâfî ayetin **يذكر فيها اسم الله كثيراً** kısmında yer alan tekil müennes zamirin raci olduğu kelimeye de açıklık kazandırmaktadır. Ona göre, Arapça gramerine göre, böylesi dönüşlü zamirler her zaman en yakında bulunana işaret ettiği için de mescitlerin üstünlüğü bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır ki, doğru ve beğenilen de budur¹⁷⁵.

Yine, Bakara suresinin 2. ayetindeki **ذلك الكتاب** ifadesiyle İncil'in kastedildiğini ileri sürenlerin iddialarını cevap veren Karâfî, burada kastedilenin Kur'an-ı Kerim olduğunu ispatladıktan sonra, böyle bir hataya düşmenin sebebi gibi ifadede yer alan **ذلك** işaret zamiri olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu itibarla, işaret zamirinin üç halinden bahseden müellif, **ذل**'nin yakın, **ذاك**'nin orta mesafe ve **ذلك**'nin de uzak için kullanıldığını ifade ettikten sonra bahis mevzuu olan **ذلك** üzerinde durmaktadır.

Karâfî yakın ve uzağın bazen mekan ve zaman, bazen de şeref ve imkansızlık nispetiyle olduğunu kaydetmektedir. Karâfî bu görüşünü desteklemek için Yusuf suresinin 32. ayetine baş vurmaktadır. Ona göre,

¹⁷⁴ Karâfî, **Ecvibe**, s.97.

¹⁷⁵ Karâfî, **Ecvibe**, s.98:

وذلك أن القاعدة العربية أن الضمائر إنما يحكم بعودها على أقرب مذكور ... فقوله تعالى [يذكر فيها اسم الله كثيراً] يختص بالآخر الذي هو المسجد لأن قوله [فيها] ضمير يختص بالقريب ... وهو يقتضي أن غيرها لم يساوها في كثرة الذكر فتكون أفضل وهو المطلوب.

H.z.Yusuf'un "güzellik şerefinde çok uzaklarda olması hasebiyle"
H.z.Züleyha söylediği ifadede ذاك zamirini kullanmıştır¹⁷⁶.

2.2.5. Metinsel Bağlam

Karâfî'nin verdiği birinci örnek 97. Kadir Suresi'nin 1. âyetidir.
Müellife göre, burada Kur'an-ı Kerim'den söz edilmemesine rağmen

إنا أنزلناه في ليلة القدر

âyetinde yer alan هو zamirinin *mushafa* işaret etmesi önceki surelerden
anlaşılmaktadır¹⁷⁷.

2.2.6. Müfessirlerin Görüşü

Karâfî'nin çeşitli fıkıh usûlü kavramlarını izah ederken örnek olarak
yer yer verdiği âyetlerin konuları ile de ilgilendiği görülmektedir. Genellikle,
bir veya iki âyet arasında zahiren çelişki gibi görünen hususları çözme işinde
müellifin tavrına bakıldığı zaman, nadiren de olsa, وقال المفسرون فيها ve benzeri
ifadeleri kullanmaktadır.

Karâfî'nin zaman zaman müfessirlerin görüşlerinden yararlanmış
olduğunu gösteren en güzel örnek, onun istisnayı açıklarken ele aldığı

¹⁷⁶ Karâfî, *Ecvibe*, s.101:

ولذلك قالت زليخا في حق يوسف عليه السلام لما اجتمعت مع النسوة ... وقد قطعن أيديهن من الدهشة بحسنه ... إشارة
لبعده عليه السلام في شرف الحسن.

¹⁷⁷ Karâfî, *Tenkih*, s.34.

Duhan suresinin 56. ayeti ile Zumer suresinin 11. ayetine dair kaleme almış olduğu bilgilerdir. İki ayet bağlamında, ölümün tek mi, yoksa iki defa mı olduğu hususunda görüş beyan eden müellif isim vermeksizin **قال المفسرون** tabirini kullanmaktadır. İlgili bahiste genişçe yer verdiğimiz üzere, Karâfî, tek ölümü *ruhlara*, iki ölümü ise *bedensel ölümlere* haml ederek ortadaki çelişik durumu çözmektedir¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Karâfî, **Tenkih**, s.240-241:

... قال المفسرون : الانسان قبل أن يصير منيا كان متصلاً بجسد أبيه ، فهو حينئذ أجزاء حية ، وإذا انفصل منياً مات ، ثم ينفخ فيه الروح فهو جنين ، ثم يموت عند أجله ، فهاتان موتتان للجسد ، والموتة الواحدة للروح ، فحصل الجمع بين الآيتين .

Sonuç

Hicri 7. asrın tanınmış mâlikî usulcüsü Şehabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed ibn İdris ibn Abdirrahman es-Sanheci el-Karâfî'nin Kur'an'ı nasıl anladığı ve bu anlayışının onun yorumuna nasıl yansıdığı konusunda yaptığımız araştırmanın sonucunda, genel olarak, yola çıktığımız varsayımların doğru olduğu tespit edilmiştir.

İslâmî disiplinlerin dayanağının Kur'an olması bu disiplinlerin Kur'an'la sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısı ile, Tefsir disiplininden başka bilim dalında ün yapmış alimler de, bir noktada tefsir alanı ile ilgilenmişler ve kendi alanlarında tefsirden belli ölçülerde yararlanmışlardır. Bu demektir ki, bir fakih, yada bir kelam aliminin aynı zamanda bir müfessirlik yönünün de bulunması gerekmektedir.

Fakihler hüküm çıkarırken Kur'an'ı temel kaynak olarak gördükleri için onu anlamayı ve yorumlamayı hedeflemişlerdir. Özellikle usulcüler de bunun yöntemini tartışmışlardır. Karâfî de bir mâlikî usulcüsü olarak

yöntem sorunlarıyla uğraşmış; bununla da kalmayarak Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya devam etmiştir. Bu bakımdan, o da, aslında bir müfessirin izlediği süreçlere benzer süreçler yaşamıştır. Başka bir ifadeyle, bir fıkıhçının, kendisini ilgilendiren ayeti anlama ve yorumlama sürecinde her hangi bir tefsirciden pek farklı davrandığını söylemek ne kadar güç ise, Kur'an'ı anlama söylemi bağlamında müellifimiz Karâfi'nin de, araştırmamız boyunca görebildiğimiz kadarıyla, çoğu müfessirle aynı çizgide gittiğine şahit olduk.

Burada yeri gelmiş iken, şunu da ifade etmekte yarar görüyoruz. Her şeyden önce, müellifimizin –genel algılanışa göre- her hangi bir “tefsir” eserinin bulunmayışı ve bunun yanı sıra kendisinin bir maliki usülcüsü olması dolayısıyla tezimizde izlediğimiz yordam –doğal olarak- alışlagelmiş tefsir çalışmalarından farklılık göstermektedir. Temel olarak, her islami disiplinin ana teması Kur'an'a dayandığı için diğer ilim dallarında ün kazanmış müelliflerin de ilk olarak Kur'an'ı anlama / yorumlama çabası içerisinde olduklarını kabul etmek gibi doğal bir durum olamaz, kanaatindeyiz. Şu halde, Karâfi'nin Kur'an eksenindeki görüşlerini ortaya koya bilmek için –en azından- bizim izlediğimiz yolun izlenmesi daha doğru kabul edilmiştir. Nitekim, müellifimizin Kur'an'da yer alan pek çok ayet hakkında yorum yapmamıştır. Bu durumda biz, mantıksal olarak, kendisinin, örneğin, *istisna* veya *delalet* konusunda yaptığı usul tartışmalarından yola çıkarak her hangi bir istisna içeren ayeti nasıl kavradığını, ya da –özellikle fıkıh alanında çok önemli yeri bulunan- kelimelerin delaleti konusunda ortaya koyduğu görüşlerinden yola çıkarak

ayetlerde geçen çeşitli kelimelerin kendisi tarafından ne biçimde kabul gördüğünü ortaya çıkarmaya çalıştık. O nedenle, tezimiz görünürde alışıla gelmiş bir tefsir çalışmasından daha çok bir fıkıh disiplini çalışmasına benzerlik gösterse de, gerek incelediği hususların kendileri ve amaçları, gerekse de takip ettiği yol çalışmamızın bir tefsir araştırması olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda, tefsir disiplini açısından incelemeye çalıştığımız böyle bir tezin nihai şekli de büyük ölçüde elde olunan verilere göre teşekkül etmiştir.

Bahsettiğimiz bu durumlar göz önünde bulundurularak, tezimizde vardığımız belli başlı sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Karâfî, eserlerinde yer verdiği ayetleri anlamada bir müfessir gibi *bilimsel* ve *düşünsel* metot uygulamıştır;
- Karâfî, eserlerinde yer verdiği ayetlere tam anlamıyla bir müfessirde görülen yaklaşımı sergilememektedir;
- Karâfî'nin kaleme aldığı fikhî eserlerde bulunan ayetlerin neredeyse tümü ilgili konu için örnekleme amacını taşımaktadır; bu demektir ki, Karâfî, izah ettiği konu için verdiği örneklerin özellikle ayetlerden oluşması amacını gütmemektedir;
- Karâfî çoğu zaman değişik konuları anlatırken aynı ayet örneklerini kullanmaktadır; konuyu anlama bakımından öğrenciye sağladığı yalınlık ve kavrama kolaylığı bakımından

bu, kendisinin pedagojik özelliğe sahip olmasından haber vermektedir;

- Daha çok geniş halk kitlesi için yazdığı anlaşılan ve Dinler Tarihi disiplini içerisinde sayılan **Ecvibe** isimli eserinde Karafi, çeşitli polemiklerde dayanak olarak kullandığı ayet-i kerimelere yer yer yüzeysel değinse de, nadiren de olsa, ilgili ayetteki müphem bir kelimeyi açıklamak suretiyle bir müfessir hüviyetiyle davrandığı gibi, yeri geldikçe dilbilimci, kelimacı, tarihçi kimliği ile de kendini göstermektedir;
- Karâfî'nin bir müfessir gibi davrandığı örnekler incelendiği zaman onun kaynaklarının *Arap dili grameri, esbab-ı nüzul bilgileri, peygamber sözü, müfessirlerin görüşü, Kur'an'ın bütünlüğü, Kur'an'ın metinsel bağlamı ve tarihsel veriler* gibi bilgiler olduğu gözlemlenmektedir;
- Ehl-i Kitap'ın Müslümanların kafalarını karıştırma amacıyla İslam'a dair ortaya attıkları şüphe, asılsız iddia ve aslında kendilerinin de doğru yol üzere oldukları yönündeki çabalarına cevap ve bunları çürütme mahiyetinde Karafi'nin kaleme almış olduğu **el-Ecvibetu'l-Fahira ani'l-Es'ileti'l-Facira** isimli eserinin ilgili disiplin uzmanlarınca gerekli ilgiyi görmemiş olduğu ve barındırdığı çeşitli konular ve bunlara dair Karafi'nin düşüncelerinin ilgili bilim dalı ile ilgilenenlere pek çok malzeme temin edeceği tespit edilmiştir;
- Arap gramerine göre **istisna**'nın istisnasız her yönüyle incelenip irdelendiği **el-İstisna fi Ahkami'l-İstisna** isimli

eserleri ile Arapça'nın tüm kaidelerinin güzel bir şekilde örnekleri ile özetlendiği **el-Kavaidu's-Selasun fi İlmi'l-Arabiyye** isimli risalesi de Karafi'nin, ilgili disiplin mensupları tarafından tetkik edilmeyi bekleyen eserleri arasındadır.

Kaynakça

APAYDIN, H.Yunus, “Karâfi, Şehabeddin”, **DİA**, İstanbul, 2001, Cilt XXIV, s.394-401.

ASKERÎ, Ebu Hilal, **el-Furûku'l-Luğaviyye**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

BAKILLANÎ, Ebu't-Tayyib, **el-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu ve la Yecüzü'l-Cehlu bihi** (thk. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire, Müessesetü'l-Hanci, 1963.

....., **Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail**, (nşr. İmadüddin Haydar), Beyrut 1987.

BEDEVÎ, Tabâne, **İlmü'l-Beyan**, Beyrut, t.y.

BEYZAVÎ, EBU Said Nasıruddin Abdullah, **Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil**, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1886.

BUHARÎ, Alauddin Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdulazîz, **Keşfu'l-Esrar ala Usuli'l-Pezdevi**, (haz. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi), Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 3. bs., Beyrut, 1997/1417.

CAHİZ, Ebu Amr b. Osman, **el-Beyan ve't-Tebyin**, (thk. Abdusselam Harun), Kahire 1975.

CAMİ, Nureddin Abdurrahman, **ed-Dürretü'l-Fahire**, Tahran 1308.

CÜRCANİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Haşiye ale'l-Keşşaf**, Daru'l-Marife, Beyrut t.y.

....., **Haşiye ale'l-Mutavvel**, (nşr. Ahmed Hulusi), Matbaa-i Amire, İstanbul 1309.

....., **Kitabu't-Ta'rifat**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

CÜVEYNİ, Abdulmelik b. Abdullah, **el-Akidetu'n-Nizamiyye**, (thk. Ahmed Hicazi), Mektebetü'l-Külliyat, Kahire, 1979.

....., **el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh**, (Abdulazim Mahmud), Katar, 1977.

....., **eş-Şamil fi Usuli'd-Din**, (nşr. Ali Sami en-Neşşar ve diğerleri), İskendireye, 1969.

DESUKİ, Şemseddin, **Haşiye ala Şerhi'l-Vaz'iiyye**, İslamoğlu yay., İstanbul, t.y.

EBU HAMİD, Nasr Hamid, **İtticahatu'l-Akli fi't-Tefsir Dirase fi Kadiyyeti'l-Mecaz İnde'l-Mutezile**, Daru't-Tenvir, Beyrut, 1983.

EBUSSUUD EFENDİ, Muhammed b. Muhemmed, **İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kurani'l-Kerim**, Daru'l-Mushaf, Kahire, t.y.

EBU ŞAME, **el-Mürşidü'l-Veciz**, (thk. Tayyar Altıkulaç), TDV yay., Ankara, 1986.

EŞARİ, Ebu'l-Hasen, **Makalatu'l-İslamiyyin**, (thk. Hellmut Ritter), Weisbaden, 1980.

....., **el-İbane an Usuli'd-Diyane**, Matbaatü Camiati'l-İmam Muhammed b. Suud, Riyad, 1400.

....., **Kitabü'l-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida**, (nşr. Richard McCarthy), el-Matabaatu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1953.

FENARİ, Molla Şemseddin Muhammed, **Aynu'l-Ayan**, Rıfat Bey Matbaası, İstanbul, 1325.

GAZZALİ, Ebu Hamid Muhammed, **İhyau Ulumi'd-Din**, Beyrut, 1989.

....., **Cevahiru'l-Kuran ve Düreruhu**, Lecnetu İhyai't-Turas, Beyrut, 1990.

....., **el-Mustasfa min İlmi'l-Usul**, (nşr. Hamza b. Züheyr), Cidde, t.y.

....., **el-İktisad fi'l-İtikad**, (nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay), Ankara, 1962.

....., **Mi'yarü'l-İlm**, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961.

HACERZADE, Receb Efendi, **Şerhu Risaleti Cedide ale'l-Kavaidi'l-Vaziyye**, y.y., 1906.

HARİZMİ, Ebu Abdullah el-Katip, **Mefatihü'l-Ulum**, (nşr. İbrahim Ebyari), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1989.

HIFNİ, Ebu'l-Mekarim Şemseddin, **Haşiye ala Ali Kuşçi**, İslamoğlu yay., İstanbul, t.y.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, **el-Hasais**, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, t.y.

İBN DOKMAK, Sarımuddin İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir, **el-İntisar li Vasitati 'İqdi'l-Emsar**, Bulak, 1293.

İBN FÂRİS, Ahmed, **Mucmelu'l-Luğa**, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), Messesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984.

İBN FERHUN, Ebu'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, **ed-Dibacu'l-Muzheb fî Ma'rifeti A'yani Ulema'i'l-Mezheb**, (thk. Muhammed Ahmedi Ebu'n-Nur), Dâru't-Turas, Kahire, 1972.

İBN FUREK, Ebu Bekir Muhammed, **Mucerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari**, (thk. Daniel Gimmert) Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1987.

İBN HALDUN, Ebu Zeyd Veliyyuddin, **Mukaddime**, el-Mektebetu'l-Ticareti'l-Kubra, Kahire, t.y.

İBN KUTEYBE, **Te'vilu Muşkilu'l-Kur'an**, Kahire, 1973.

....., **el-İhtilaf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Muşebbihe**, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1349.

İBN SİNA, Ebu Ali, **el-İşarat ve't-Tenbihat**, (thk. Süleyman Dünya), Daru'l-Mearif, Kahire, t.y.

....., **eş-Şifa**, (thk. Anavati ve diğerleri), y.y., Kahire, 1966.

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebu'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf, **ed-Delilu's-Şafi ale'l-Menheli's-Safi**, (thk. Fehim Muhammed Şeltut), Câmiatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1980.

İBN TEYMİYYE, Takiyüddin Admed, **Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl**, Merkezu Ehram li't-Terceme, Kahire, 1988.

....., **er-Red ale'l-Mantikiyyin**, (haz. Refik el-Acem), Daru'l-Fikri'l-Lubnani, Beyrut, 1993.

İBN VEHB, Ebu'l-Huseyn İshak b. İbrahim, **el-Burhan fi Vucuhi'l-Beyan**, (thk. Ahmed Matlub – Hatice Hadisi), Camiatu Bağdad, Bağdat, 1967.

İBNU'N-NEDİM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, el-Matbaatu'l-İstikâme, Kahire, 1348.

İBNU'L-CEVZİ, Ebu'l-Ferec Cemaleddin, **Fununu'l-Efnan fi Ulumi'l-Kuran**, (nşr. Hasan Ziyaeddin) Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1987.

İBNU'L-EKFANİ, Ebu Abdullah Şemseddin, **İrşadu'l-Kasıd ila Esne'l-Makasıd**, (ed. Jan Justus Witkam), Ter Lugt Press, Leiden, 1989.

İCİ, Ebu'l-Fazl Adududdin, **el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam**, Mektebetu'l-Mutenebbi, Kahire, t.y.

....., **el-Fevaidu'l-Ğıyasiyye**, (nşr. Hüseyin Aşık), Daru'l-Kutubi'l-Mısri, Kahire, 1991.

....., **Risaletu'l-Vaz'ıyye**, Ali Bey Matbaası, İstanbul, 1292.

İSFERAINİ, İsamuddin İbrahim b. Muhammed, **İsam ale'l-Vaziyye**, İstanbul, t.y.

KÂDÎ ABDULCEBBAR, Ebu'l-Hasen, "eş-Şer'ıyyat", **el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd**, (nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hûlî), Vizâretu's-Sekâfe, Kahire, t.y.

....., **Muteşabihu'l-Kur'an**, (thk. Adnan Muhammed Zerzur), Daru't-Turas, Kahire, 1969.

KAFİYEÇİ, Muhyiddin, **et-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir**, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Mat., Ankara, 1989.

KARÂFÎ, Şehabeddin Ahmed b. İdris, **el-Ecvibetu'l-Fahira ani'l-Es'ileti'l-Facira**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

....., **Envaru'l-Buruk fi Enva'i'l-Furuk**, el-Matbaatu't-Tunusiyye, Tunus, 1884.

....., **el-İhkam fi'l-Fark beyne'l-Fetava ve'l-Ahkam ve Tasarrufati'l-Kadı ve'l-İmam**, Mektebetu'l-Matbu'ati'l-İslamiyye, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), Haleb, 1967.

....., **el-İstiğna fi Ahkami'l-İstisna**, (thk. M. Abdulqadir Ahmed Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

....., **Nefaisu'l-Usul fi Şerhi'l-Mahsul**, Mekke, 1997.

....., **Şerhu Tenkihi'l-Fusul**, y.y., 1993.

....., **el-Umniyye fi İdraki'n-Niyye**, Beyrut, 1984.

....., **ez-Zehira**, (thk. Muhammed Hacci), Beyrut, 1994.

....., **el-İqdu'l-Manzum fi'l-Husus ve'l-Umum**, Daru'l-Beyda: Vezaratu'l-Evkaf ve'ş-Şu'uni'l-İslamiyye, 1997.

....., **el-Kavaidu's-Selasun fi İlmi'l-Arabiyye**, (nşr. Taha Muhsin), *Adabu'r-Rafidin*, Musul, 1980, C. XII, s.209-242.

KATİB ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdillahi, **Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutub ve'l-Funun**, (nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Maarif Vekaleti, Ankara, 1943.

KAZVİNİ, Celaleddin, **Telhis**, (nşr. Hafız Şakir), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1306.

....., **el-İzah fi Ulumi'l-Belağ**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mu'cemü'l-Müellifin**, Daru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1961.

KUDÂME B. CA'FER, **Nakdü'n-Nesr**, (thk. Abdülhamid el-Abbadi), Beyrut, 1982.

KUŞÇU, Ali, **Şerhu'r-Risaleti'l-Vaziyye**, Ali Bey Matbaası, İstanbul, 1292.

MEMMEDALİYEV, Vasim M., **Besre Qrammatika Mektebi**, Azərbaycan Dövlət Universiteti yay., Bakı, 1983.

....., **Kufe Qrammatika Mektebi**, Azərbaycan Dövlət Universiteti yay., Bakı, 1988.

MATLUB, Ahmed, **Mu'cemu Mustalahati'l-Belağiyye ve Tatavvuruha**, Mektebetu Lubnan, Lübnan, 1996.

MUHASİBİ, Ebu Abdullah Haris, **Şerefu'l-Akl ve Mahiyetuhu**, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

....., **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an**, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Daru'l-Kendime, y.y., 1982

MUKATİL B. SÜLEYMAN, **el-Vucuh ve'n-Nazair**, (thk. Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993.

MÜCAHİD B. CEBR, **Tefsiru Mucahid**, (thk. Muhammed Abdusselam), Daru'l-Fikri'l-İslami, Nasr, 1989.

NEŞŞÂR, Ali Sami, **Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam**, Daru'l-Maarif, İskenderiye, 1966.

NEVEVÎ, Muhyiddin b. Şeref, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

RAZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Omer, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat**, (nşr. Muhammed el-Muktasi), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.

....., **Muhassalu Efkarı'l-Mutekaddimin ve'l-Muteehhirin mine'l-Ulema**, y.y., Ezher, t.y.

....., **Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ**, Mektebetu'l-Kulliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1976.

....., **et-Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Ğayb**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1934.

....., **el-Erbain fî Usuli'd-Din**, (thk. Ahmed Hicazi Sakka),
Mektebetu'l-Kulliyyati'l-Ezher, Kahire, 1982.

....., **el-Mahsul fî İlmi Usuli'l-Fıkh**, (thk. Taha Cabir Feyyaz
Alvani), Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979.

SAÇAKLIZADE, Mehmed b. Ebi Bekir, **Tertibu'l-Ulum**, (nşr.
Muhammed b. İsmail), Daru'l-Beşarati'l-İlmiyye, Kahire, 1988.

Safedi, Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, **el-Vafi bi'l-
Vefeyat**, (haz. Sven Dederling), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974.

SALAH, Abdullah İbrahim, **el-İmam Şehabuddin Karâfî ve Eseruh fi
el-Fikh el-İslami**, Dirasatu'l-Alemi'l-İslami, y.y., 1991.

SAYRAFÎ, Ebu Abdullah, **Nuketü'l-İntisar li Nakli'l-Kuran**, (thk.
Muhammed Zeğlul Selam), İskenderiye, t.y.

SULEMÎ, İyada ibn Nami, **Şehabeddin Karâfî: Hayatuh ve Ara'uh el-
Usuliyye**, Riyad, t.y.

ŞENSOY, Sedat, **Abdulkahir el-Curcani'de Anlam Problemi**,
(yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, İstanbul, 2001.

VEKİLÎ, Sağır b. Abdisselam, **el-İmamu's-Şehabu'l-Karâfî: Halkatu
Vaslin beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib fi Mezheb Malik fi'l-Karni's-Sabi'**,
Rabat, 1996.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b.
Muhammed, **Esasu'l-Belaga**, Dâru't-Tenviri'l-Arabi, 4. bs., Beyrut, 1984.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır b.
Abdillâh, **Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, (haz. Abdulkadir Abdul Ani), 2. bs.,
Vezaretu'l-Evkaf ve's-Şu'uni'l-İslamiyye, y.y., 1992.