

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL TEFSİR
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

UBEYTULLAH ALTUNTAŞ

EYLÜL- 2021

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL TEFSİR
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ubeytullah ALTUNTAŞ

EYLÜL-2021

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL TEFSİR
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ubeytullah ALTUNTAŞ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa KAYHAN

**EYLÜL-2021
GÜMÜŞHANE**

BİLDİRİM

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “Cessâs’ın Ahkâmü’l-Kur’ân Adlı Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından İncelenmesi” isimli bu çalışmanın, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve alıntı yaptığım tüm çalışmaların kaynakçada yer aldığını taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

06/ 09 / 2021

Ubeytullah ALTUNTAŞ

ÖNSÖZ

Allah tarafından Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla insanlara gönderilen ve ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân'ın, insanlık için bir hidâyet kaynağı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın, geçmişten günümüze kadar farklı metot ve yöntemlerle açıklandığı belirtilmektedir.

Kur'ân'da mü'min bir kimsenin neleri yapması ve nelerden kaçınması gerektiği yer almaktadır. Ayrıca insanı ilgilendiren her alana ilişkin emir ve yasakların ne olduğu ortaya konulmaktadır. Emir ve yasaklara uyan kimselerin cennetle ödüllendirileceği, asilik edenlerin ise cehennemle cezalandırılacağı belirtilmektedir. Bu bağlamda geçmiş kavimlerden örnekler getirilmekte ve iyilik yapanlar ile kötülük yapanların sonlarının ne olacağı ibretlik bir şekilde anlatılmaktadır. Özetle insanın iki cihanda saadet kazanması için yapması gerekenler Kur'ân'ın ana konusunu teşkil etmektedir.

Kur'ân'ın insanlar tarafından anlaşılabilmesi için onların iletişim aracı olarak kullandıkları dilde indirilmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'ân'ın, indirildiği kavmin dili esas alınarak Arapça olarak inzal edildiği Kur'ân'da belirtilmektedir. Bu sebeple onun anlaşılabilmesi için her şeyden önce Arap dilinin bilinmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın tüm insanlığa rehberlik edebilmesi için onun, öncelikle doğru bir şekilde anlaşılması ve ardından yine doğru bir şekilde açıklanması gerekmektedir. Bu sebeple tenzil sürecinden bu yana Kur'ân'ın anlaşılması adına birçok farklı tefsir çalışması yapıldığı bilinmektedir. Böylece insanın Kur'ân'a göre sorumluluklarının neler olduğunun net olarak açıklandığı görülmektedir. Bu tefsir çalışmalarından bir tanesi de Kur'ân'ın ağırlıklı olarak fihkî hüküm içeren âyetlerini tefsir eden Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirleridir.

Bu bağlamda ahkâm tefsiri yazarlar arasında ünlü Hanefî fakihî Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs da bulunmaktadır. Nitekim onun *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı fihkî tefsiri, Hanefî mezhebinde yazılan önemli tefsir eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Cessâs bu eserinde, Hanefî mezhebinin fıkıh usulünü âyetlerin tefsiri bağlamında uygulamalı olarak göstermektedir. Ayrıca mezhebin ahkâma ilişkin delillerini de ayrıntılı bir biçimde serdetmektedir.

Cessâs'ın tefsirinde yaptığı dilbilimsel tahlillerde, onun Arap dili alanındaki uzmanlığı hakkında önemli izlere rastlanmaktadır. Müellif, her ne kadar Kur'ân'ın tüm âyetlerini tefsir etmemişse de tefsir ettiği âyetlerdeki dilbilimsel verilere ışık tutmakta ve önemli kaynaklardan deliller getirmektedir.

Bu araştırma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, gayesi, planı, metodu ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. Birinci bölümde Cessâs'ın hayatına değinilmektedir. Ayrıca Ahkâmü'l-Kur'ân eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu bölümde son olarak dilbilimsel tefsir ekolü açıklanmaktadır.

İkinci bölümde ise Cessâs'ın tefsirinde yaptığı dilbilimsel açıklamalar ele alınmaktadır. Onun sarf, nahiv, kıraat ve semantik ilmine ilişkin olarak yaptığı tahliller ile yararlandığı kaynaklar ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra onun tefsirine kaynaklık eden bazı âlimlerin görüşlerine yer verilmekte ve müellifin fikirleriyle bu âlimlerin görüşleri karşılaştırılmaktadır. Son olarak Cessâs'ın dilbilimsel tahlillerde ne gibi bir metot izlediği açıklanmaktadır.

Öncelikle tezin yazılma aşamasında yaptığı değerli yönlendirmelerinden ötürü tez danışman hocam Doç. Dr. Mustafa KAYHAN'a, verdiği desteklerden ötürü sayın Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ'a, üniversitemize yatay geçiş sürecinde yaşanan problemlerin çözümüne katkıda bulunduğu için İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcımız Doç. Dr. Berat SARIKAYA'ya, teze ilişkin önerilerde bulunan Sayın Arş. Gör. Ali Fuat FUTSİ hocama, bu çalışmaya ilişkin bazı noktalarda önemli tavsiyelerde bulunan kıymetli dostum Arş. Gör. Ahmet Şehit TUNA'ya, anlaşılmayan bazı yerlerde mühim katkılarda bulunan Halil İbrahim DEMİRKAN'a, hiçbir zaman desteğini esirgemeyen kıymetli abim Usame ALTUNTAŞ'a ve daima arkamda duran kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Gümüşhane- 2021
Ubeytullah ALTUNTAŞ

ÖZET

(ALTUNTAŞ, Ubeytullah), Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans, 2021, (XII -155)

Alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Kur'ân'ı tefsir ve tebyîn etme görevini ömrünün sonuna kadar hakkıyla yerine getirdiği bilinmektedir. Son peygamberin vefatının ardından yaşanan fetihlerle birlikte ortaya çıkan toplum yapısı sonucunda dildeki bozulmaya paralel olarak dil çalışmalarının arttığı ve Kur'ân tefsirinde dilbilimsel tefsir akımının ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı zamanda değişen toplum yapısına uygun yeni İslâmî hükümlerin oluşturulma ihtiyacı hasıl olmuştur. Buna bağlı olarak Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinin incelendiği Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirlerine yönelik çalışmalarda artış yaşandığı kayıtlarda yer almaktadır.

Âlimlerin tefsir kitaplarını genellikle ustalık dönemlerinde yazdığı ve bu tefsirlerde tüm ilmî birikimlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda, hicrî 4. yüzyılda yaşayan Ebû Bekir el-Cessâs'ın yazdığı son eser olan Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirinde yaptığı dilbilimsel izahlar dikkat çekmektedir. Onun dilbilimsel tefsirde hatırı sayılır bir birikime sahip olduğu, yaptığı dilbilimsel açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu araştırmada Cessâs'ın tefsirinde yaptığı dilbilimsel açıklamalar incelenmekte ve ahkâm eserinin dilbilimsel tefsir açısından önemi tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Dilbilimsel, Filolojik, Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân

ABSTRACT

(ALTUNTAŞ, Ubeytullah), The Analysis of al-Jassas's Work Titled Ahkam al-Qur'an in Terms of Linguistic Tafsir, Master Thesis, 2021, (XII -155)

The Prophet Muhammad (Pbuh), who has been sent as a mercy to the worlds, had fulfilled his duty to interpret and reveal the Qur'an properly until the end of his life. As a result of the social structure that emerged with the conquests after the death of the last prophet, it can be seen that language studies increased in parallel with the deterioration in language and that a linguistic interpretation trend had come out from the exegesis of the Qur'an. At the same time, the need to create new Islamic rulings that are suitable for the changing social structure had arisen. Accordingly, it is recorded that there has been an increase in the studies on Ahkam al-Qur'an commentaries, in which the verses of the rulings in the Qur'an are examined.

It is widely known that the scholars generally wrote their tafsir books in their mastership period, and that they displayed all their abilities and knowledge in their tafsir books. In this regard, the linguistic explanations in the Ahkam al-Qur'an, as a final book, written by Abu Bakr al-Jassas, who lived in the 4th century of the Hegira, seems considerably important. It is understood from his philological explanations that he also had a considerable accumulation of linguistic commentary. In this thesis, we will examine the linguistic interpretations of Jassas in his tafsir and try to determine the importance of his book Ahkam al-Quran in terms of linguistic tafsir.

Keywords: Tafsir, Linguistic, Philological, Jassas, Ahkam al-Qur'an

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK

İÇ KAPAK

KABUL VE ONAY	III
BİLDİRİM	IV
ÖNSÖZ.....	V
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XII

GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMAYA İLİŞKİN BİLGİLER.....	1
A.1. Araştırmanın Konusu	1
A.2. Araştırmanın Önemi ve Gayesi	3
A.3. Araştırmanın Planı ve Metodu	3
A.4. Araştırmanın Kaynakları	4
B. BU ALANDA DAHA ÖNCE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	4
B.1. Mevlüt Güngör, <i>Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı</i>	4
B.2. Safvet Mustafa Halilofitş, <i>el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühû fi't-tefsîr</i>	5
B.3. Mustafa Hocaoglu, <i>Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri</i>	6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. CESSÂS'IN HAYATI, ESERLERİ VE DİLBİLİMSEL TEFSİR.....	7-59
1.1. Cessâs'ın Yaşadığı Döneme Bakış.....	7
1.1.1. Cessâs'ın Yaşadığı Milâdî 10. Yüzyılda Siyasî ve Sosyal Durum	7

1.1.2. Milâdî 10. Yüzyılda İlmî Durum	9
1.2. Cessâs'ın Hayatına Bakış.....	11
1.2.1. Cessâs'ın Hayatı, Yolculukları ve Ölümü.....	11
1.2.2. Cessâs'ın Ahlâkı, Mezhepteki Konumu ve İtikadı	14
1.2.3. Cessâs'ın Nesih Anlayışı.....	18
1.2.4. Cessâs'ın Hocaları ve Öğrencileri.....	20
1.3. Cessâs'ın Eserleri	21
1.3.1. Ahkâmü'l-Kur'ân'ın Tanımı, Konusu, Gayesi ve Cessâs'ın Ahkâm Tefsiri.....	23
1.3.1.1. Ahkâmü'l-Kur'ân Terkibinin Anlamı	23
1.3.1.2. Ahkâmü'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihçesi.....	25
1.3.1.3. Ahkâm Eserlerinin Konusu, Gayesi ve Önemi	27
1.3.1.4. Ahkâm Âyetlerinin Sayısı	28
1.3.1.5. Cessâs'ın “Ahkâmü'l-Kur'ân” Adlı Tefsiri	29
1.3.1.5.1. Tanıtımı ve Literatürdeki Yeri	29
1.3.1.5.2. Tefsir ve Dil Kaynakları.....	31
1.4. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı, Konusu, Gayesi ve Milâdî 10. Yüzyıla Kadarki Gelişimi	32
1.4.1. Dilbilimsel Tefsir Terkibinin Tanımı.....	32
1.4.2. İsimlendirilme Sorunu.....	35
1.4.3. Dilbilimsel Tefsirin Konusu, Amacı, Önemi ve Tefsir İlmindeki Yeri.....	37
1.4.4. Dilbilimsel Tefsirin Yararlandığı Dilbilim Branşları.....	41
1.4.4.1. Sesbilim.....	42
1.4.4.2. Sarf	43
1.4.4.3. Nahiv	44
1.4.4.4. Sözcükbilim.....	45
1.4.4.5. Anlambilim.....	46
1.4.5. Dilbilimsel Tefsirin Milâdî 10. Yüzyıla Kadar Tarihçesi	47
1.4.6. İlk Üç Asırda Dilbilimsel Tefsir Alanında Yazılan Eserler	51
1.4.6.1. Garîbü'l-Kur'ân.....	51
1.4.6.2. Vücûh ve Nezâir.....	53
1.4.6.3. Meâni'l-Kur'ân.....	54

1.4.6.4. İ‘râbü’l-Kur’ân	56
1.4.7. Dilbilimsel Tefsirin Kaynakları	58

İKİNCİ BÖLÜM

2. CESSÂS’IN AHKÂMÜ’L-KUR’ÂN ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL	
TEFSİR AÇISINDAN İNCELENMESİ	60-142
2.1. Cessâs’ın Tefsirindeki Dilbilimsel Tahlillerin Değerlendirilmesi	60
2.1.1. Sarfla İlgili Dilbilimsel Açıklamalar	60
2.1.1.1. Kelimelerin Sîgalarına, Bâblarına ve Çekimlerine İlişkin	
Dilbilimsel Açıklamalar	61
2.1.1.2. Kelimelerin Cinsine ve Niceliğine İlişkin Açıklamalar	73
2.1.2. Kıraat Farklılıklarıyla İlgili Dilbilimsel Beyanlar	81
2.1.3. Nahivle İlgili Dilbilimsel İzahlar	94
2.1.3.1. İ‘râba Yönelik Dilbilimsel İzahlar	95
2.1.3.2. Harflerin Anlamlarına İlişkin Dilbilimsel Açıklamalar	107
2.1.4. Semantik Verilerin Kullanımına Yönelik Dilbilimsel İzahlar	126
2.1.4.1. Kelimelerin Benzeri Müfred Bir Kelimeyle Açıklanması	126
2.1.4.2. Kelimelerin Dildeki Anlamlarına İlişkin Tahliller	130
2.1.4.3. Çok Anamlı Kelimelerin Manalarına İlişkin Açıklamalar	132
2.1.4.4. Kalıp ve Deyimlerin Anlamlarına İlişkin Açıklamalar	136
2.1.4.5. Kelime Köklerine İlişkin Beyanlar	138
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	143
KAYNAKÇA	146
ÖZGEÇMİŞ	155

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	Bin, ibn (oğlu)
bk.	Bakınız
b.y.	Basım Yeri Yok
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
H.z.	Hazreti
mlf.	Müellif
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
r.a.	Radıyallahu anh
s.a.v.	Sallallâhü Aleyhi Vesellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
v. dğr.	Ve diğerleri
y.y.	Yayıncı bilinmiyor

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMAYA İLİŞKİN BİLGİLER

A.1. Araştırmanın Konusu

Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur. Salat ve selam, peygamberimiz Hz. Muhammed’e (s.a.v.), onun ehli beytine ve ashabının üzerine olsun.

Dil, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana en büyük iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. İnsanlar, karşı tarafa isteklerini ve duygularını ifade etmek için dili kullanmaktadır. Dolayısıyla ulemâ, dil yetisini ve dillerin özelliklerini konu edinen dilbilim ilmini teşekkül ettirmiştir. Ortaya çıkan bu yeni bilim dalında dillerin lafız ve mana özellikleri ele alınmaktadır.

Diğer taraftan âlemlerin rabbi Allah Teâlâ’nın insanoğlunu imtihan etmek üzere dünyaya gönderdiği aktarılmaktadır. Bu çerçevede Allah’ın emir ve yasaklarını iletme için insanlara kendi dillerinde kitaplar indirdiği Kur’ân’da belirtilmektedir. Son peygamber Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inzal edilen Kur’ân-ı Kerîm’in dili, “*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*” âyetinde¹ açık bir şekilde belirtildiği üzere Arapçadır. Bu sebeple Kur’ân’ı Kerîm’in anlaşılabilmesi için Arap dilinin inceliklerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Nitekim İslâm topraklarının genişlemesine müteakip dilde yaşanan bozulmaların, Arap dilbiliminin gelişmesine kimi katkılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu gelişmenin ardından Arap diline yönelik dilbilimsel çalışmaların hız kazandığı görülmektedir. Bunun sonucunda kaleme alınan Kur’ân tefsirlerinde dilbilimsel tahlillerin kendine geniş bir yer bulmaya başladığı bilinmektedir.

İslâm âlimlerinin Kur’ân’ın anlaşılması ve tefsir edilmesi noktasında birçok çalışma kaleme aldığı nakledilmektedir. Bu çalışmaların ortak noktasının ise onların, Arap diline azami özen göstermeleri olduğu görülmektedir. Nitekim Arapça olan Kur’ân’ın anlaşılabilmesi için Arap dilinin iyi bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Bu

¹ Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman v. dğr. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Yusuf 12/2.

sebeple tefsir faaliyetinde ilk olarak başvurulması gereken kaynağın dil olduğu belirtilmektedir.

Ulemâ tarafından kaleme alınan önemli tefsir çalışmalarından birinin de Ahkâmül-Kur'ân tefsirleri olduğu gör÷lmektedir. Fıkhî tefsir olarak da isimlendirilen bu tefsir çeşidinde ağırlıklı olarak fıkhî hüküm çıkartılabilen âyetler incelenmektedir. Aslında Kur'ân'ın her ayetinin bir hüküm içerdıği ve bu sebeple bu tür tefsirlerin en mükemmel tefsirler olduğu da dile getirilmektedir. Fıkhî tefsirler, Allah'ın emir ve yasaklarını âyetlerden istinbat ederek insanların hizmetine sunmayı amaçlamaktadır. Hicrî 4. yüzyılda yaşıyan ve Hanefî ulemâsının önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilen fakîh Cessâs'ın da ömrünün sonunda bütün ilmî birikimini sergilediği bir Ahkâmü'l-Kur'ân tefsiri yazdığı dile getirilmektedir.

Fıkhî hükümlere ilişkin âyetlerden ahkâm istinbat edilmesi noktasında Arap dilinin verilerinin vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Mesela cümlelerin öğelerinin belirlenmesi ve kelimelerin hangi kökten geldiği, önemli başlıklar arasında kendine yer bulmaktadır. Ayrıca kıraat farklılıkları bağlamında yaşıyan lafzî değişimlerin manalara ne gibi etkisi olduğu diğer önemli konular arasında değerlendirilmektedir. Neticede Cessâs'ın, Hanefî mezhebinde yazılmış ve mezhebin mühim başvuru kaynaklarından biri haline gelmiş olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde Arap dilinin verilerini kullandığı gör÷lmektedir. Bu bağlamda müellif, ahkâm âyetlerinde geçen kelimeleri tahlil etmekte ve cümledeki konumlarını belirtmektedir. Yazar, ayrıca, sözcükleri sarfî olarak açıklamakta ve görüşlerine farklı kaynaklardan deliller getirmektedir.

Buraya kadar zikredilen bilgiler ışığında tezin konusu, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde yaptığı dilbilimsel tahliller olmaktadır. Bu çalışmada müellifin âyetleri tefsir ederken nahiv, sarf, kıraat ve semantik ilimlerinden nasıl yararlandığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Onun dilbilimsel açıklamalarda kimlerden alıntılar yaptığı tespit edilmekte ve hangi kaynaklardan yararlandığı belirlenmektedir. Son olarak Cessâs'ın, dilbilimsel tefsir konusunda nasıl bir metot izlediği irdelenmekte ve açıklamaları filolojik tefsir açısından tahlil edilmektedir.

A.2. Araştırmanın Önemi ve Gayesi

Bu araştırma, Hanefî mezhebi tarihinde önemli bir yer edinen Cessâs'ın Arapçanın dilbilimsel verilerini nasıl kullandığı hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmanın, Hanefî mezhebinde âyetlerden hüküm istinbat edilmesi hususunda dilin işlevinin ne olduğuna değinilmesi açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda dil, hüküm çıkarmanın önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Zira Arapçada lafızlar ve kelimelerin cümledeki konumu, bazen verilen hükmü doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde böyle büyük bir konuma sahip olan kimsenin dilbilimin verilerini nasıl kullandığı mühim bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Cessâs'ın dil alanındaki bilgisi hakkında yeterli çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu çalışma marifetiyle bu alandaki boşluk giderilmeye çalışılmaktadır. Bu açıdan bu çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Bu araştırmanın gayesi, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserini dilbilimsel tefsir açısından incelemek ve onun Arap dilbilimindeki konumunun ne olduğunu tespit etmektir. Diğer taraftan bu çalışmada, Hanefî mezhebinde önemli yer edinmiş bir âlimin kaleme aldığı tefsirin, dilbilimsel tefsir açısından değerinin ne olduğu hakkında genel bir fikir elde edilmesi hedeflenmektedir. Nitekim Cessâs'ın bu eseri, Hanefî fıkında yazılmış en önemli Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

A.3. Araştırmanın Planı ve Metodu

Araştırmanın birinci bölümünde eserin yazıldığı dönemin sosyal, ekonomik ve ilmî durumuna ilişkin bilgilere yer verilmektedir. Ardından Cessâs'ın hayatı, öğrencileri, hocaları ve eserlerinden bahsedilmektedir. Son olarak da dilbilimsel tefsirin tanımı, tarihteki gelişimi ve yararlandığı dilbilim branşlarına temas edilmektedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde ortaya koyduğu dilbilimsel tahliller özet bir şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır. Onun tefsirinde sarf, nahiv, kıraat ve semantik ilmine ilişkin olarak yaptığı filolojik açıklamalar tahlil edilmektedir. Yazarın bu husustaki dilbilimsel tefsir metodu ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi Cessâs'ın tefsirine kaynaklık eden lugavî tefsirlerden alıntılar yapılmakta ve müellifin açıklamalarıyla karşılaştırılmaktadır.

A.4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızda birçok eserden yararlanılmaktadır. İlk bölümde Cessâs'ın yaşadığı dönem, hayatı ve dilbilimsel tefsir konusunda; Mevlüt Güngör'ün Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı, Safvet Mustafa Halilofitş'in Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühû fi't-tefsîr, Ziriklî'nin el-Â'lâm, Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi, Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ, Mustafa Karagöz'ün Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı, Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'ın et-Tefsîrû'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Catlâvî'nin Kadâye'l-Luga fi Kütübî't-Tefsîr eserlerinden yararlanılmaktadır. Konuya ilişkin bazı bilgiler için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisine de başvurulmaktadır.

İkinci bölümde dilbilimsel tahlillerin yapıldığı âyetlerin tercümesinde Türkiye Diyanet Vakfı'nın çıkardığı Kur'an Yolu mealinden faydalanılmaktadır. Cessâs'ın dilbilimsel açıklamalara delil olarak getirdiği şiirlerin tercümesinde Mehmet Keskin'in Ahkâmü'l-Kur'an tercümesinden istifade edilmektedir. Âyetlerin dilbilimsel tefsirinde Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an, Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an, Taberî'nin Câmi'u'l-beyân, Zemahşerî'nin el-Keşşâf, Fahreddîn er-Râzî'nin Mefâtihu'l-gayb ve Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-muhît eserlerinden yararlanılmıştır. Halil b. Ahmed'in el-Ayn, Ezherî'nin Tehzîbü'l-luga ve Râgıb'ın Müfredât'ı gibi sözlükler de ikinci bölümde kendisinden istifade edilen kaynaklar arasında yer almaktadır.

B. BU ALANDA DAHA ÖNCE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Cessâs'ın tefsirini dilbilimsel tefsir açısından inceleyen çalışmalar araştırıldığında bunların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Özellikle bu alanda yapılan çalışmalarda aynı konuda benzer etütler bulmakta büyük sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Ancak Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'an tefsirini inceleyen bazı çalışmaların belirli bölümlerinde bu konuya ilişkin spesifik açıklamaların olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu çalışmalar hakkında biraz bilgi verilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

B.1. Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*

Bu eserin, Mevlüt Güngör'ün 1981 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde *Cassâs ve Fıkhî Tefsiri* adıyla hazırladığı doktora çalışması olduğu

bilinmektedir. Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu tarafından danışmanlığı yapılan bu tezin, pekiyi derecesiyle kabul edildiği açıklanmaktadır. Yazarın bu eserini, daha sonra Ankara’da Elif Matbaasında 1989 yılında yayınladığı görülmektedir.

Güngör’ün bu eseri, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Cessâs’ın yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, iktisadî ve ilmî durumu hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Cessâs’ın hayatına değinilmektedir. Bu bağlamda onun hayatı, şeyhleri, ilmi, şahsiyeti, akidesi, talebeleri ve eserlerine temas edilmektedir. Eserin ikinci bölümde ise Cessâs’ın kaleme aldığı tefsirin kaynaklarına değinilmekte ve tefsirin rivayet, rey, usûlü fıkıh, fıkıh, kelâm, lugat ve belâgat yönü hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Müellif, tefsirin lugat yönüne değindiği bölümde Cessâs’ın, kelimelerin manalarına yönelik açıklamalarına hangi kaynaklardan deliller getirdiğine değinmektedir. Bunlara ek olarak Güngör, Cessâs’ın sarf ve nahiv ilmini kullanarak yaptığı dilbilimsel açıklamalara da örnekler getirmektedir.

B.2. Safvet Mustafa Halilofits, *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühû fi't-tefsîr*

Bu çalışmanın, 2001 yılında Kahire’deki Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi Tefsir ve Ulûmü’l-Kur’ân bölümünde doktora tezi olarak hazırlandığı ve kabul edildiği belirtilmektedir. Eserin Kahire’de Dâru’s-Selâm yayınevi tarafından 2008’de yayınlandığı ifade edilmektedir.

Bu çalışma bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde tez olarak bu konunun seçilme sebebine değinilmekte ve çalışmanın önemi, planı ve metodu üzerinde durulmaktadır. Birinci bölümde Cessâs’ın yaşadığı dönem, hayatı, ilmî seviyesi, hocaları, öğrencileri ve eserlerinden bahsedilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eseri tanıtılmaktadır. Tefsirin kaynakları, metodu ve ilmî değeri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Halilofits, ikinci bölümde Cessâs’ın metoduna ilişkin bilgiler verirken “Cessâs’ın dilden ve dil ilimlerinden yararlanması” adlı bir başlığa da yer vermektedir. Bu başlık altında müellifin tefsirinde nahiv, i’râb ve iştikak ilimleri marifetiyle yaptığı dilbilimsel tahlillere değinilmektedir. Aynı başlık altında müellifin tefsirinde, şiir ile istişhâd etmesi ve dil bilginlerinden alıntılar yapması konularına da temas edilmektedir.

B.3. Mustafa Hoccoğlu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*

Bu kitabın, “Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri” adlı doktora tezinin yeniden gözden geçirilip yayınlanmış hali olduğu belirtilmektedir. Bu eserin, Kahramanmaraş’ta Samer yayınları tarafından 2019 yılında yayınlandığı görülmektedir.

Bu çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca Kur’ân’ın ahkâm boyutu, ahkâm tefsiri hareketi ve ahkâm tefsirlerine temas edilmektedir. Birinci bölümde ahkâm tefsirlerinin kaynakları ve metotlarından bahsedilmektedir. İkinci bölümde ise müfessirlerin hüküm çıkarma metotları ve mezheplere yaklaşımları ele alınmaktadır. Yazar Mustafa Hoccoğlu, ahkâm tefsiri yazarlarının hüküm çıkarmada kullandıkları kaynakları zikrederken atıf harfleri, harf-i cerler ve istisnalar konusuna değinmektedir. Hoccoğlu, bu bölümde, Cessâs’ın harfler ve istisnalar bağlamında yaptığı dilbilimsel açıklamalardan örnekler vermektedir.

Literatür taramasında Cessâs’ın tefsirini dilbilimi açısından inceleyen çalışmalar arasından bu bölümde sadece bu üçüne rastlanmaktadır. Bu sebeple bu araştırmada sadece üç çalışmaya temas edilmektedir. Ancak kuvvetle muhtemel bu konuyu inceleyen farklı eserler bulunduğu düşünülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. CESSÂS'IN HAYATI, ESERLERİ VE DİLBİLİMSEL TEFSİR

1.1. Cessâs'ın Yaşadığı Döneme Bakış

Hiçbir insan, yetiştiği çevrenin dinamiklerinden bağımsız olarak varlığını sürdürememektedir. Bu bağlamda her insanın düşünce dünyası yaşadığı devrin siyasî, içtimâî, iktisadî, fikrî ve ilmî seviyesine göre şekillenmektedir. Bu sebeple hicrî 4. veya milâdî 10. asırda yaşayan Cessâs'ın biyografisinin daha iyi anlaşılabilmesi için yetiştiği dönemin özelliklerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu durum hicrî 4. veya milâdî 10. asırda Abbâsî devletinin durumunun genel hatlarıyla ele alınmasını gerektirmektedir.

1.1.1. Cessâs'ın Yaşadığı Milâdî 10. Yüzyılda Siyasî ve Sosyal Durum

Cessâs'ın yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal açıdan ele alınmasının, onun nasıl bir ortamda yetiştiği hakkında bilgi vermesi açısından büyük öneme haiz olduğu düşünülmektedir. Milâdî 10. yüzyılın siyasî açıdan çok çalkantılı olayların yaşandığı ve insanların birçok sosyal felaketle yüzleşmek zorunda kaldığı zor bir dönem olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Müellifin karakterini oluşturmada bu olayların büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple milâdî 10. yüzyılın siyasî ve sosyal durumuna değinilmesi büyük ehemmiyete sahip olmaktadır.

Hicrî 4. veya milâdî 10. asırda, İslâm dünyasının her köşesinde siyasî ve sosyal karmaşanın hüküm sürdüğü görülmektedir.² Bu açıdan Türk, Fars ve Deylem³ gibi milletlerin iktidar mücadelesine girişmesine ve Abbâsî devletinin merkezî otoritesinin zayıfladığına tanıklık edilmektedir. Neticede Abbâsîler'de hiçbir yetkisi kalmayan

² Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm* (Kahire: Hindâvî, 2013), 1(1) /81. Ayrıca bk. Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'an* (Ankara: Elif Matbaası, 1989), 1-2; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/31-56; Safvet Mustafa Halilofits, *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve Menhecühû fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008), 28.

³ Deylem hakkında detaylı bilgi için bk. Bk. Tahsin Yazıcı, "Deylem", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263. Ayrıca bk. Said Bektaş, "Mukaddime", *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 1/64.

hilâfet makamının sadece ismen varlığını sürdürdüğü görülmektedir.⁴ Nitekim bazı milletlerin de devlet yönetiminde etkin olmak istedikleri bilinmektedir. Bu milletlerin küçük devletçikler kurmaları ve merkezî hükümetin bunlarla başa çıkamaması, Abbâsî devletindeki karışıklığın nedeni olarak gösterilmektedir.⁵ Cessâs'ın yaşadığı dönemde yedi farklı halifenin yönetime gelmesi, bu durumun vehametini kanıtlamaktadır.⁶

Bu siyasî kargaşaya rağmen halkın büyük bir kısmının, halifeye bağlılığı, Allah'a bağlılığın bir gereği olarak gördüğü aktarılmaktadır. Onların, halifeye bağlı olduklarını açıklamadıkları sürece Bağdat'taki emîr ve valilere itaat etmedikleri zikredilmektedir.⁷ Ancak Endülüs Emevî ve Fâtımî devletlerinin bu durumu kabul etmedikleri ve Abbâsî halifeliğine karşı hilâfet ilan ettikleri ifade edilmektedir. Bunun sonucunda Bağdat'ta Abbâsî halifesi, Mısır'da Fâtımî halifesi ve Endülüs'te de Emevî halifesinin ortaya çıktığı dile getirilmektedir. Böylece İslâm dünyasında aynı anda üç farklı halifeliğin kurulduğu belirtilmektedir.⁸ İşte Cessâs'ın doğduğu ve yaşadığı milâdî 10. yüzyılın siyasî durumu, böyle bir görüntü vermektedir.

Yine Cessâs'ın yaşadığı dönemin sosyal durumu da müellifin yetişmesi ve görüşlerinin olgunlaşması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda Abbâsî halifeliğinin toplum yapısının Arap, Türk, Fars ve Deylem gibi farklı etnik unsurlardan oluştuğu bilinmektedir. Bu unsurlar arasındaki ilişkinin, dinden ziyade ırk ve mezhep üzerinde temellendirildiği anlaşılmaktadır.⁹ Bu nedenle hicrî 4. asrın en önemli meselelerinden birisinin, yaşanan mezhep çatışmaları olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Özelde Ehl-i sünnetin kendi içerisinde, genelde ise Ehl-i sünnet ile Şîa arasında çatışmalar yaşandığı belirtilmektedir.¹⁰ Bu çatışmaların en sık yaşandığı yerlerden birinin, çok farklı etnik unsurları içerisinde barındıran Bağdat kenti olduğu bilinmektedir. Cessâs'ın ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği belirtilmektedir. Bu sebeple müellifin, bu etnik ve mezhebî çatışmalardan etkilendiği ve mezhep taassubundan uzak durmadığı ifade edilmektedir. Bunun sonucunda Cessâs'ın

⁴ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 11-24. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 1-2; Bektaş, "Mukaddime", 62-67; Halilofitş, *el-Cessâs*, 27-30; Hakkı Aydın, "Cassâs ve Debûsinin Usûllerindeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Aralık 2000), 11; Yıldız, "Abbâsiler", 35.

⁵ Halilofitş, *el-Cessâs*, 28-29.

⁶ Bektaş, "Mukaddime", 62-63. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 27-28; Yıldız, "Abbâsiler", 1/37; Mez, *İslâm Medeniyeti*, 21-28.

⁷ Halilofitş, *el-Cessâs*, 31.

⁸ Bektaş, "Mukaddime", 65. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 31; Güngör, *Cassâs*, 2; Aydın, "Cassâs ve Debûsî", 11.

⁹ Züheyr Şefik Kübbî, "Mukaddime", *el-İcma'*, mlf. Ebû Bekir el-Cessâs (Beyrut: Dârü'l-müntehab el-Arabî, 1413/1993), 94.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Kübbî, "Mukaddime", 94.

eserlerinde diğer mezhep mensupları için bazen olumsuz ifadeler kullandığı belirtilmektedir.¹¹

Halife ve devletin ileri gelenlerinin lüks içinde yaşamalarının ve faydasız işlerle vakit geçirmelerinin, devletin ekonomik durumunu kötüleştirdiği dile getirilmektedir. Ayrıca yöneticilerin, hazinenin mallarını keyfî şekilde harcamaları da ekonomiyi olumsuz etkileyen faktörler arasında değerlendirilmektedir.¹² Siyasî istikrarsızlık sonucu askerî darbelerin artması ve halifelerin tahttan indirilmesi de ekonominin çöküşünün sebepleri arasında gösterilmektedir.¹³ Bu olumsuz gelişmelerin hayat pahalılığı ve kıtlığa sebep olduğu belirtilmektedir. Meşhur tarih bilgini İbn Kesîr (ö. 774/1373), Abbâsî devletinde yaşanan bu kıtlıkta evlerin ekmek karşılığında satıldığını ve açlık sebebiyle çocukların kaçırılıp yenildiğini dile getirmektedir.¹⁴

Cessâs'ın doğup büyüdüğü ve ömrünü geçirdiği yüzyılda sosyal ve siyasî hayatın genel olarak bu özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Değinilen bilgilerden milâdî 10. yüzyılın, kıtlıkların yaşandığı bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yüzyılın siyasî açıdan istikrarsızlıkların hâkim olduğu ve toplumun etnik açıdan bölündüğü zor bir dönem olduğu da görülmektedir.

1.1.2. Milâdî 10. Yüzyılda İlmî Durum

Siyasî gelişmelerin aksine hicrî 4. veya milâdî 10. asrın, ilmî gelişmelerin kesintisiz bir şekilde devam ettiği ve tedvin faaliyetinin arttığı bir dönem olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde kelâm, tefsir, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin şahlanışa geçerek, müstakil birer ilim hüviyetini kazandıkları ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu ilimlerin zamanla gelişerek Avrupa medeniyetinin doğmasına zemin hazırladığı da açıklanmaktadır. Büyük tefsir bilgini Cessâs'ın ilmî gelişimini bu dönemde tamamladığı için milâdî 10. yüzyıldaki ilmî durumdan bahsedilmesi önemli bulunmaktadır.¹⁵

Milâdî 10. asır, İslâm medeniyetinin her yönüyle geliştiği en parlak dönemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu yüzyılda hilâfet topraklarının genişlemesi sonucunda

¹¹ Güngör, *Cassâs*, 2. Ayrıca bk. Aydın, “Cassâs ve Debûsî”, 11.

¹² Bektaş, “Mukaddime”, 68. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 2; Kübbî, “Mukaddime”, 101.

¹³ Halilofits, *el-Cessâs*, 31.

¹⁴ O dönemin siyasî ve sosyal durumu hakkında detaylı bilgi için bk. Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427-428. Ayrıca bk. Abdullah Nezîr Ahmed, “Mukaddime”, *Muhtasaru İhtilâfî'l-fukahâ*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (Beyrut: Dârü'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/15; Bektaş, “Mukaddime”, 62-29; Halilofits, *el-Cessâs*, 27-34; Kübbî, “Mukaddime”, 93-102; Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 1(1) /81-135; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1412/1991), 11/213; Güngör, *Cassâs*, 3.

¹⁵ Yıldız, “Abbâsîler”, 40-41.

müslümanların farklı medeniyetlerle tanıştığı belirtilmektedir. Yunanca ve Hintçe gibi farklı dildeki yabancı eserlerin Arapçaya çevrildiği aktarılmaktadır. Bu çeviri faaliyetleri sonucunda müslüman olan acem unsurların kendi kültürüyle İslâm kültürünü mezcettikleri eserler ortaya koydukları ifade edilmektedir.¹⁶

Bu dönemde Arap dilinde İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimler yetiştiği ve Arap dilini açıklayan eserlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Yine bu devirde *Kitâbü's-Seb'â fî'l-kırâ'ât* adlı eseri ile mütevatir yedi kıraati bir araya getiren İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yetiştiği aktarılmaktadır. Ayrıca tefsir ilminin bu dönemde müstakil bir hal aldığı da zikredilmektedir.¹⁷ Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı büyük tefsirini bu yüzyılda yazması, tefsir ilminde yaşanan gelişimi gözler önüne sermektedir.¹⁸

Diğer taraftan bu dönemde kelim ilminin sistematik bir hal aldığı da ifade edilmektedir. Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 325/935-936) gibi âlimlerin hicrî 4. asırda yetiştiği kaynaklarda belirtilmektedir. Felsefe ve mantık ilmine ilişkin yabancı eserlerin Arap diline çevrilmesinin bu dönemdeki diğer önemli gelişmelerden biri olduğu açıklanmaktadır. Ayrıca ilimleri sistematize etmesi sebebiyle “el-muallimü'l-evvel” olarak kabul edilen Aristo'nun (m.ö.384-322) eserleri, yine bu dönemde Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu tercüme faaliyetini gerçekleştiren Fârâbî de (ö. 339/950) hicrî 4. asırda yetişen âlimler arasında yer almaktadır.¹⁹

Abbâsî devletinin ırk ve mezhep açısından kozmopolit bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu olgunun, Bağdat merkezde olmak üzere tüm İslâm beldelerinde yaşanan ilmî gelişmede etkili olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca mezhep mensuplarının kendi mezheplerini savunmak için kitap yazması, ilmî ilerleyişi hızlandıran etkenler arasında gösterilmektedir. Bununla küçük devletçiklere bölünen hilafette emîrlerin, diğer yöneticilere karşı ellerini güçlendirmek istedikleri belirtilmektedir. Bu sebeple onların ulemâyı destekleyici faaliyetlerde bulunması, ilmî gelişmeye katkı veren diğer hususlar arasında zikredilmektedir. Yazılan eserlerde Arapça açısından zayıf olan acem unsurlar için ilmî meselelerin daha anlaşılır hale getirilmesinin hedeflendiği beyan

¹⁶ Kübbî, “Mukaddime”, 103. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 35-36.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 123-125.

¹⁸ Yıldız, “Abbâsiler”, 41. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 36-41; Bektaş, “Mukaddime”, 29.

¹⁹ Cessâs'ın yaşadığı dönemin ilmî durumu hakkında detaylı bilgi için bk. Güngör, *Cassâs*, 3-4. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 35-41; Yıldız, “Abbâsiler”, 40-46; Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 1(2) /291-443; Mez, *İslam Medeniyeti*, 227-327; Bektaş, “Mukaddime”, 29-30; Kübbî, “Mukaddime”, 102-111.

edilmektedir. Bu amaca matuf olarak yeni eserlerin ortaya konmadığı dile getirilmektedir. Bununla birlikte mezhep taassubu nedeniyle mezheplerde asıl olarak kabul edilen eserlere, şerh ve hâşiye yazımıyla yetinildiği belirtilmektedir.²⁰

Verilen bu bilgilerden, araştırma konusu olan bilgin Cessâs'ın yaşadığı asrın çok çalkantılı bir dönem olduğu görülmektedir. Buna karşın, büyük âlimlerin de bu dönemde yetiştiği anlaşılmaktadır. Siyasî ve sosyal açıdan zor geçen dönemlerde ilmin geliştiği görülmektedir. Bunun sonucunda tarih kaynaklarında verilen bilgilerden, ilmî gelişmelerle siyasî ve sosyal durumun paralel değil zıt bir görünüm arz ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. Cessâs'ın Hayatına Bakış

Cessâs'ın yaşadığı dönemdeki sosyal ve siyasal hayatın ne kadar kaotik olduğu yukarıda anlatılmaktadır. Bu dönemde siyasî ve sosyal gelişmelerin aksine ilmî hayatın çok verimli olduğu görülmektedir. Zira bu evrede tefsir, Arap dili, kıraat ve kelim alanında çok büyük eserlerin kaleme alındığına şahit olunmaktadır. Bu ilmî gelişmeye Cessâs'ın da Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eseriyle katkı verdiği düşünülmektedir. Bu sebeple araştırmada onun hayatına da değinilmesi gerekmektedir.

1.2.1. Cessâs'ın Hayatı, Yolculukları ve Ölümü

Araştırma konusu olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin yazarı Cessâs'ın hayatının çalışma açısından büyük öneme sahip olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple zor bir dönemde yaşayan Cessâs'ın sıkıntılarla geçen hayatına değinilmesi, önem arz etmektedir. Hayatı boyunca yaptığı yolculuklar da değinilmesi gereken diğer başlıklar arasında yer almaktadır. Kaynaklar bu tefsir âliminin adı,²¹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-

²⁰ Aydın, “Cassâs ve Debûsî”, 11. Ayrıca bk. Bektaş, “Mukaddime”, 69; Kübbî, “Mukaddime”, 102-104; Hind Şelebî, “el-Cessâs Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî”, *Mevsûatü a'lami'l-ulemâ ve'l-udeba el-Arap ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1426/2005), 5/293; Halilofits, *el-Cessâs*,

²¹ Cessâs'ın asıl adı Ahmed olup kendisine; doğduğu yer dikkate alınarak er-Râzî, ilim tahsilini yaptığı kente istinâden el-Bağdâdî, yaptığı işe nisbeten kireççilik-badanacılık manasına gelen el-Cessâs ve mensup olduğu mezhebe istinâden el-Hanefî denmiştir. Mesleğine istinâden Cessâs olarak isimlendirilen Ahmed b. Ali'nin bu işle uğraşıp uğraşmadığına ilişkin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Cessâs'ın ismi ve lakapları hakkında detaylı bilgi için bk. Nejla Hacıoğlu, “*el-Fusûl Fi'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında *Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 4-5. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 8; Halilofits, *el-Cessâs*, 49; Uceyl Câsim en-Neşemî, “Mukaddime”, *el-Fusûl fi'l-usûl*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (Kuveyt: Vizêratü'l-evkâf ve'l-şuûn el-İslâmiye, 1414/1993), 1/7-10.

Râzî el-Cessâs el-Bağdâdî el-Hanefî olarak geçmektedir.²² Cessâs'ın hicrî 305 veya milâdî 917 yılında İran'ın eski yerleşim merkezlerinden Rey kentinde dünyaya geldiği aktarılmaktadır. Bir Hanefî fakihi, müfessir ve muhaddis olan müellifin, yirmi yaşına kadar Rey'de yaşadığına kaynaklarda yer verilmektedir. Hind Şelebî²³, biyografi kitaplarında müellifin doğduğu yerin belirtilmediğini zikretmektedir. Diğer taraftan Şelebî, Râzî nisbetine istinaden yazarın doğum yerinin Rey olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.²⁴

Uceyl Câsim en-Neşemî²⁵, müellifin Rey kentinde yirmi sene yaşadığını ve bu sebeple kentin onun üzerinde büyük etkisi olduğunu dile getirmektedir. Said Bektaş²⁶ ile Safvet Mustafa Halilofits,²⁷ Rey kentinin o dönem ilim olarak Bağdat'tan sonra ikinci sırada geldiğini aktarmaktadır. Ayrıca kaynaklarda Rey'in, İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri olduğu da zikredilmektedir.²⁸

²² Cessâs'ın hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), 171-172. Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1422/2001), 5/513-515; Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427-428; *Cassâs*, 7-11; Neşemî, "Mukaddime", 1/7-22; Nezir Ahmed, "Mukaddime", 1/68-77; Bektaş, "Mukaddime", 71-133; Halilofits, *el-Cessâs*, 45-145; Kübbî, "Mukaddime", 111-120; Şelebî, "el-Cessâs", 5/290-296; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 45-46; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lam* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyin, 2002), "el-Cessâs", 1/171; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatu'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza yayınları, 2015), 1/390-391; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü vehbe, 2000), 2/323-327.

²³ Hind Şelebî, Tunus'ta köklü bir ailede yetişmiştir. Erken yaşlarda hafızlığını tamamlayan Hind, Tunus'un önde gelen üniversitelerinden biri olan Zeytune'de okuyan ilk kadın öğrencilerden biri olmuştur. Daha sonra Zeytune Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Hind, aynı üniversitede 1981 yılında Ulûmü'l-Kur'ân bölümüne Dr. Öğretim üyesi olarak atanmıştır. Emekli olana kadar da bu görevini sürdürmüştür. Hind, 24 Haziran 2021 tarihinde Covid-19 nedeniyle hayatını kaybetmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân alanında önemli çalışmalarda bulunan Hind, 70'den fazla üniversite tarafından ve 2000'den fazla akademisyenin katkısıyla hazırlanan Mevsûâtü a'lamî'l-ulemâ ve'l-udeba el-Arap ve'l-müslimîn ansiklopedisindeki Cessâs maddesini hazırlamıştır. Bk. www.aljazeera.net/news/women/2021/6/26/علي-وتمسكت-بلباسها (Aljezeera, 28 Haziran 2021).

²⁴ Şelebî, "el-Cessâs", 5/290.

²⁵ Uceyl Câsim en-Neşemî, 1946 yılında Kuveyt'te doğmuştur. Ülkesindeki dinî enstitüden mezun olan Neşemî, Ezher Üniversitesinde fıkıh ve usûlî fıkıh alanında doktorasını tamamlamıştır. Daha sonra Kuveyt Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan ve Profesörlük unvanı kazanan Neşemî, halen bu görevini sürdürmektedir. Neşemî, Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-Usûl* adlı eserini tahkik etmiş ve bu tahkike Cessâs'ın hayatı hakkında önemli bilgiler içeren bir giriş yazmıştır. Bk. www.dr-nashmi.com/السيرة-الذاتية/ (Dr-nashmi, 29 Haziran 2021). Ayrıca bk. Soner Duman, "Usûlü'l-Fıkıh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/218-220.

²⁶ Prof. Dr. Said Bektaş, Medine'deki Taybe Üniversitesinde öğretim üyeliği görevinde bulunmaktadır. Bektaş, Cessâs'ın *Şerhu muhtasari't-Tahâvî* eserinin tahkikini yapmış ve bu tahkikin girişinde Cessâs'ın hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bk. www.tahqiq.org/kisiler/said-bektas (Tahkik, 29 Haziran 2021).

²⁷ 1968 yılında Bosna Hersek'te doğan Safvet Mustafa Halilofits, ilk eğitimini ülkesinde almıştır. Daha sonra Ezher üniversitesini kazan Halilofits, üniversitenin Usûlü'd-dîn Fakültesi tefsir bölümünden mezun olmuş ve aynı bölümde yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen Bosna Hersek'te akademisyenlik yapan Halilofits, Ezher üniversitesinde "el-İmâm Ebû Bekî er-Râzî ve menhecühû fî't-tefsîr" çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır. Bu eser daha sonra müstakil olarak yayınlanmıştır. Bu eserde Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân tefsiri detaylı bir şekilde incelenmiş ve Cessâs'a ilişkin birçok önemli bilgi verilmiştir. Bk. Halilofits, *el-Cessâs*, 6.

²⁸ Neşemî, "Mukaddime", 1/11. Ayrıca bk. Halilofits, *el-Cessâs*, 52; Bektaş, "Mukaddime", 73.

Yazarın ailesine ve Rey'deki yaşamına ilişkin olarak kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bu bağlamda Abdullah Nezâr Ahmed²⁹, biyografi kaynaklarında âlimlerin çocukluk dönemlerine ilişkin bilgilerin bulunmamasının normal olduğunu ifade etmektedir. Bu olgunun sebebine değinen Nezâr Ahmed, âlimlere ilişkin bilgilerin onların otoritelerini ispatlamalarından sonra kaydedildiğini belirtmektedir.³⁰

Müfessirin, hicrî 325 yılında 20'li yaşlarda ilim tahsili için Bağdat'a gittiği aktarılmaktadır. Yazarın, Abbâsî devletinde o dönem Hanefî ulemâsının önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'den (ö. 349/952) ders gördüğü belirtilmektedir. Müellifin, daha sonraları Kerhî'nin en büyük talebelerinden biri haline geldiği kaynaklarda zikredilmektedir. Cessâs'ın, hicrî 334 senesinde meydana gelen kıtlıktan ötürü geçici olarak Ahvaz'a göç ettiği ifade edilmektedir. Halilofîs, 9 sene Bağdat'ta ikamet eden yazarın hicrî 334 yılında Ahvaz'a göç ettiğini dile getirmektedir.³¹

Cessâs'ın, kıtlığın sona ermesinin ardından Bağdat'a geri döndüğü belirtilmektedir. Müellifin daha sonra hocasının da tavsiyesiyle Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) refakatinde ilim tahsili için Nîşâbur'a gittiği aktarılmaktadır. Cessâs'ın bu yolculuk esnasında Kerhî'nin öğrencilerinden olan Ebû Sehl ez-Zeccâcî'den (ö.337/949) ders aldığı zikredilmektedir.³² Ayrıca Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348), yazarın gittiği kentler arasında İsfahan'ın da bulunduğunu aktarmakta ancak ne zaman gittiğine ilişkin bir bilgi vermemektedir.³³

Cessâs'ın, hocası Kerhî'nin hicrî 340 senesinde vefat etmesinin ardından hicrî 344 yılında tekrar Bağdat'a döndüğü ifade edilmektedir. Müellifin, kendisinin yokluğunda hocasının yerine geçen Ebû Ali eş-Şâî'den (ö. 344/955) Hanefîlerin Bağdat'taki kürsüsünü devraldığı bildirilmektedir. Yazarın vefatına kadar Bağdat'ta Hanefîlerin liderliğini yaptığı aktarılmaktadır. Zamanında Bağdat'ın en büyük Hanefî

²⁹ Abdullah Nezâr Ahmed, Mekke'deki Kral Abdülaziz Üniversitesinde görev yapan bir akademisyendir. Nezâr Ahmed, Cessâs'ın *Muhtasaru ihtilâfî'l-fukahâ* adlı eserini tahkik etmiş ve bu tahkikin girişinde Cessâs'ın hayatına ilişkin önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bk. anahmad.kau.edu.sa/CVEn.aspx?Site_ID=0051335&Lng=AR (King Abdülaziz University, Erişim 29 Haziran 2021).

³⁰ Nezâr Ahmed, "Mukaddime", 69.

³¹ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 171-172. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513-515; Güngör, *Cassâs*, 10; Halilofîs, *el-Cessâs*, 55.

³² Güngör, "Cessâs", 7/427. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 10-11; Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 172; Şelebî, "el-Cessâs", 5/290.-291.

³³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 16/340.

âlimi olarak kabul edilen Cessâs'ın, hicrî 7 Zilhicce 370 veya milâdî 14 Haziran 981 yılında vefat ettiği belirtilmektedir.³⁴

Verilen bu bilgilerden Cessâs'ın önemli ilim merkezlerini ziyaret ettiği ve alanında uzman âlimlerden ders gördüğü anlaşılmaktadır. Onun bir süre Hanefîlerin liderliğini yapması, ne kadar büyük bir âlim olduğunu göstermektedir. Döneminde sosyal ve siyasî birçok sıkıntıların yaşanmasının, onun yolculuklarını şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu yolculukların, Cessâs'ın farklı âlimlerden istifade etmesine ve tarihte önemli bir yer edinmesine katkıda bulunduğu da görülmektedir.

1.2.2. Cessâs'ın Ahlâkı, Mezhepteki Konumu ve İtikadı

Cessâs'ın ahlâkı, Hanefî mezhebindeki konumu ve itikadından biraz bahsedilmesi gerekmektedir. Çünkü onun bazı görüşleri, âlimler tarafından tartışılmakta ve ayrıca ahlâkı konusunda eserlerde birçok bilgiye yer verilmektedir. Diğer taraftan onun hicrî 4. asırda Hanefî mezhebine damga vurmuş bir isim olduğu görülmektedir. Farklı ilim merkezlerinde aldığı eğitimin, ilim çevrelerinde onu üstün bir mevkiye taşıdığından kuşku duyulmamaktadır. Hanefî mezhebinde ve ulemâ arasında bu kadar üst bir konuma gelmesine rağmen itikadî, mezhebî ve ahlâkî olarak olgunluğunu koruması da onun bu yönünü açıklamaktadır.

Kaynaklarda Cessâs'ın zühd ve takva sahibi bir âlim olduğu aktarılmaktadır. Yazarın bu özelliğinden ötürü Halife el-Muti'-Lillah (ö. 364/974) tarafından kendisine yapılan başkadılık teklifini, iki defa reddettiği belirtilmektedir. Müellifin takva sahibi birisi olmasıyla onun dünya nimetlerinden el çekmesi değil, aksine ilmi, bir para veya geçim aracı olarak görmemesi kastedilmektedir.³⁵ Nitekim Süyûti (ö. 911/1505) başkadılık makamının o dönem sultanlardan bile daha yetkili olduğunu aktarmaktadır. Süyûti, bu büyüklükteki bir makamın hasetçilerinin fazla olduğunu belirtmektedir. O, Cessâs'ın dine uygun hükümler vermekten endişe duymasından ötürü kadılık teklifini reddettiğini ifade etmektedir. Ayrıca hocası Kerhî'nin başkadılık teklifini kabul etmemesinin de Cessâs'ın bu kararında etkili olduğu dile getirilmektedir.³⁶

³⁴ Güngör, "Cessâs", 7/427. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 7-11; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171-172; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513-515.

³⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171-172. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513-515; Halilofitş, *el-Cessâs*, 60; Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kahmâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs el-arabî, 1412/1992), 4/110.

³⁶ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1434/2013), 623-624. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 26; Halilofitş, *el-Cessâs*, 59.

Cessâs'ın siyasî istikrasızlık döneminde ülkenin başına dinî hassasiyeti bulunmayan yabancı unsurların geçmesine tepki gösterdiği belirtilmektedir. Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, bu durumun sonucunda İslâm'ın büyük zarar gördüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte müellifin, müslümanların durumuna azamî derecede özen gösterdiği zikredilmektedir. Bu sebeple onun, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesine³⁷ şiddetle bağlı kaldığı ifade edilmektedir. Nitekim Cessâs, emir bi'l-ma'rûf ilkesinin terk edilmesi sebebiyle din düşmanlarının, müslümanlara üstün geldiğini düşünmektedir.³⁸

Diğer taraftan hocalarına karşı saygıyı asla elden bırakmayan Cessâs'ın, akranları ile öğrencilerine çok önem verdiği aktarılmaktadır. Yazarın, hocası Kerhî'nin görüşünü almadan Nîşâbur'a gitmemesi, hocalarına karşı duyduğu saygının örnekleri arasında yer almaktadır. Onun uzun süreli bir hastalık geçiren öğrencisini, iki günde bir ziyaret etmesi de Cessâs'ın talebelerine çok büyük önem verdiğini kanıtlamaktadır.³⁹

Ancak, Cessâs gibi, hocalarına karşı saygıda kusur etmeyen bir âlimin nasıl olur da en çok sevdiği hocası Kerhî'nin cenazesine katılmadığı sorgulanmaktadır. Nitekim müellifin, ilim tahsili için gittiği Nîşâbur'dan hocası Kerhî'nin ölümünden 4 yıl sonra, hicrî 344 senesinde Bağdat'a geri döndüğüne kaynaklar yer vermektedir. Halilofitş, bu durum hakkında görüş belirtmekte ve Cessâs'ın çok sevdiği hocasının cenazesine neden katılmadığını sorgulamaktadır. Bu konuya ilişkin olarak Halilofitş, Cessâs'ın hocasının ölümünün ardından onun kürsüsüne geçen arkadaşı Ebû Ali eş-Şâî'yi üzmemek istemediğini belirtmektedir. Çünkü Cessâs'ın, Bağdat'a dönmesi durumunda Hanefî mezhebinin kürsüsünün Ebû Ali'den alınacağını ve kendisine teslim edileceğini düşündüğü dile getirilmektedir. Bu sebeple Halilofitş, bu durumun farkında olan Cessâs'ın, Ebû Ali'nin ölüm hastalığına yakalandığı hicrî 344 senesinde Bağdat'a döndüğünü ifade etmektedir. Bazı âlimler ise Cessâs'ın Nîşâbur'daki tedrisatını bitirmediği veya hocasının ölüm haberi kendisine ulaşmadığı için Bağdat'a geç döndüğünü dile getirmektedir.⁴⁰

Cessâs'ın, derslerine çok ehemmiyet verdiği ve oldukça sıkı bir ders metoduna sahip olduğu belirtilmektedir. Onun, takip ettiği ilmî metot gereği okuttuğu kitaplarda

³⁷ Bu ilke hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Altuntaş, *Kur'ân'da Temel Siyasî Kavramlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 72-110.

³⁸ Güngör, "Cessâs", 7/427. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 63-65; Bektaş, "Mukaddime", 87-90.

³⁹ Halilofitş, *el-Cessâs*, 63-65.

⁴⁰ Halilofitş, *el-Cessâs*, 66-67. Ayrıca bk. Bektaş, "Mukaddime", 91.

daima sahih ve muttasıl olan nüshaları kullandığı aktarılmaktadır.⁴¹ Diğer taraftan Cessâs'ın bazı eserlerinde muhaliflerine karşı sert bir dil kullandığı dile getirilmektedir. Cessâs'ın sert üslubunu, tartışmalardaki sert tavrı ile tanınan Zeccâcî'den aldığı tahmin edilmektedir.⁴² Bu manada müellifin, İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi diğer mezhep imamı hakkında olumsuz ifadeler kullandığı görülmektedir.⁴³ Bu tutumu, Cessâs'ın ne kadar mezhep tarafgiri olduğunu göstermektedir. Bu hareketiyle müfessirin, kendisini o dönem yaygın olan mezhep taassubundan koruyamadığı da anlaşılmaktadır. Said Bektaş, Cessâs'ın takva sahibi bir kimse olsa bile böyle bir hataya düşmesinin, tek noksansız zatın Allah olduğu gerçeğini bir kez daha gözler önüne serdiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Bağdat'ta geçiren Cessâs'ın o dönemde Hanefî mezhebinin en önemli âlimi olduğu belirtilmektedir. Bu açıdan onun, Hanefî ulemâ arasında büyük bir yer edindiği ve ismini tarihe altın harflerle yazdırdığı dile getirilmektedir.⁴⁵ Âlimlerin kitaplarında onun için fakih, hüccetü'l-İslâm, muhakkik, müftü, allâme, müctehid, âlimü'l-İrak ve el-imâmü'l-kebîr ifadelerini kullanmaları yazarın ne kadar büyük bir âlim olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Ancak Osmanlı dönemi âlimlerinden İbn Kemal Paşa (ö.940/1534), Hanefî ulemâsını ilmî açıdan yedi tabakaya ayırmakta ve Cessâs'ı dördüncü tabaka olan ashâbü't-tahrîc'ten saymaktadır. Birçok âlim, İbn Kemal Paşa'nın bu taksimine tepki göstermektedir. Başta Neşemî olmak üzere bu âlimler, Cessâs'ın üçüncü tabakada yani meselede müctehid olduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Hatta müellifin ikinci kademede olduğunu yani mezhepte müctehid sayılması gerektiğini belirtenler de bulunmaktadır.⁴⁸

Bu konuda başka birçok âlim de görüş belirtmektedir. Bu bağlamda Şihâb el-Mercânî (ö.1306/1889) bu taksiminden ötürü İbn Kemal'e büyük tepki göstermektedir. O, müellifin ikinci tabakada yani mezhepte müctehid olduğunu savunmaktadır.⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen de yazarın en az ikinci tabakada olması gerektiğini belirtenler arasında

⁴¹ Bektaş, "Mukaddime", 75.

⁴² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171. Ayrıca bk. Şelebî, "el-Cessâs", 5/290.

⁴³ Güngör, "Cessâs", 7/427. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 149-154; Halilofitş, *el-Cessâs*, 551-557.

⁴⁴ Bektaş, "Mukaddime", 113.

⁴⁵ Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 20. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 551-557; Neşemî, "Mukaddime", 1/15.

⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 16/340. Ayrıca bk. Bektaş, "Mukaddime", 92-98.

⁴⁷ Neşemî, "Mukaddime", 1/21.

⁴⁸ Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 19-24. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 73-85.

⁴⁹ Bektaş, "Mukaddime", 94-97.

yer almaktadır.⁵⁰ Hakkı Aydın, onun eserlerinde konuları özgün bir şekilde ele almasından ötürü müctehid sayılması gerektiğini belirtmektedir. Aydın, müellifin usûlî fıkıh kitabında “taklidin zemmi ve tefekkürün vücubu” adlı bir bâba yer verdiğini ifade etmektedir. Bu müellif, bu bilgilerin yazarın müctehid olduğunu gösteren delillerden biri olduğunu savunmaktadır.⁵¹

Cessâs’ın, itikad noktasındaki bazı meselelerde Ehl-i sünnet’e muhalefet ettiği ve Mu’tezile mezhebine yakın bir görüş sergilediği dile getirilmektedir. Bu manada onun Mu’tezile mezhebine benzer görüşler serdettiği konular arasında ru’yetullah, sihrin hakikati, Allah’ın sıfatları, sarfe teorisi ve Allah’ın şerri murad etmemesi gibi hususlar bulunmaktadır. Müellif, Allah’ın ahirette görülemeyeceğini savunmakta ve bu konudaki âyetlerin Allah’ı beklemek manasına geldiğini ifade etmektedir. O, sihrin hakikat olmadığını dile getirmekte ve Buhârî’de geçen sihir hadisinin sahih olmadığını beyan etmektedir. Diğer taraftan müellif, Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesinin Allah tarafından engellendiğini savunan sarfe teorisi hakkında da görüş belirtmektedir. Ancak, birbirine zıt görüşler belirtmesinden ötürü onun bu konu hakkındaki fikri tam olarak bilinmemektedir.⁵²

Cessâs’ın Mu’tezile mezhebine ait tabakat kitaplarında isminin zikredildiği görülmektedir. Bu gerçek, onun Mu’tezilî olması ihtimalini güçlendirmektedir. Zehebî gibi bir kısım ulemâ söz konusu görüşlerinden ötürü onun Mu’tezile’ye meylettiğine kanaat getirmektedir.⁵³ Bazı âlimler ise müellifin eserlerinde İmâmiyye gibi mezheplere cevap vermesi ve râşid halifeler olarak Hz. Ebûbekir (ö.13/634) Hz. Ömer (ö.23/644), Hz. Osman (ö.35/656) ve Hz. Alî’yi (ö.407/661) görmesinden hareketle onun, Mu’tezilî olmadığını savunmaktadır. Ayrıca bu âlimlere göre Cessâs’ın, sahâbe hakkında kötü konuşmaları eleştirmesi ve peygamberleri günahlardan tenzih etmesi, onun Ehl-i sünnetten olduğunu göstermektedir.⁵⁴

Müellifin müctehid olduğu göz önünde bulundurulduğunda bazı görüşlerinin Mu’tezile mezhebine benzemesinin, onu Mu’tezilî yapmayacağı düşünülmektedir.⁵⁵ Bu anlamda Mevlüt Güngör, Mu’tezilîlerin kendi mezheplerini güçlü göstermek için

⁵⁰ Bilmen, *Tefsir tarihi*, 1/390.

⁵¹ Aydın, “Cassâs ve Debûsî”, 13-15. Cessâs’ın bu konuya ilişkin açıklaması hakkında geniş bilgi için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/369-382.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141. Ayrıca bk. Bektaş, “Mukaddime”, 104-112; Güngör, *Cassâs*, 28-33.

⁵³ Zehebî, *Siyer*, 16/341. Ayrıca bk. Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 1/390; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/326-327.

⁵⁴ Bektaş, “Mukaddime”, 94-97.

⁵⁵ Kübbî, “Mukaddime”, 135.

mezhepten olmayan birçok âlimi, kendi tabakat kitaplarında zikrettiklerini belirtmektedir.⁵⁶ Diğer taraftan Cessâs'ın, Mu'tezilî oldukları iddia edilen hocaları Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû Alî et-Tenûhî (ö. 384/994) ve Kerhî'den etkilenerek i'tizâlî bir yönetime sahip olduğu da ifade edilmektedir.⁵⁷

Sonuç olarak yazar, takvası ile ön plana çıkmakta ve bu özelliği âlimler tarafından takdir görmektedir. Zor bir dönemde yaşamasına rağmen, ahlâkî erdemlerden taviz vermemesi, onun büyük bir âlim olduğunu kanıtlamaktadır. Bunların yanında Cessâs'ın dile getirdiği bazı görüşler, onun mezhebine ilişkin olarak birçok spekülasyonun ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu minvalde kaynaklarda geçen bilgiler dikkate alındığında Cessâs'ın, Mu'tezilî olmadığı görüşünün daha doğru olduğu düşünülmektedir.

1.2.3. Cessâs'ın Nesih Anlayışı

Araştırmada tefsiri incelenen Cessâs'ın, fıkıh ilmi ve usûl-i fıkha ilişkin birçok konuda açıklama yaptığı görülmektedir. O, yazdığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde de bu meseleleri uygulamalı bir şekilde ele almaktadır. Yazarın bu eserinde ele aldığı meselelerden bir tanesinin de nesih meselesi olduğu bilinmektedir. Nitekim nesih konusu, tefsir bilginleri ve fıkıh usûlü âlimleri tarafından çokça tartışılmaktadır. Özellikle de fikhî tefsirlerde nesih konusu daha fazla gündeme gelmektedir. Cessâs da hem fakih hem de müfessir olarak nesih meselesinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. Öyle ki nesih meselesi, Cessâs'ın bir âyeti tefsir ederken gündeme getirdiği ilk maddeler arasında yer almaktadır. Bu sebeple onun nesih anlayışından özet bir şekilde bahsedilmesi gerekmektedir.⁵⁸

Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı fıkıh usûlü eserinde nesih mevzusuna değindiği bölümde ilk olarak nesih kelimesinin sözlük anlamına temas etmektedir. O, âlimlerin nesih kelimesinin sözlük anlamı hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir.⁵⁹ Bu âlimlerin görüşlerine göre nesih sözcüğü nakil, izâle ve iptâl manalarına gelmektedir.⁶⁰

⁵⁶ Güngör, *Cassâs*, 32-33.

⁵⁷ Bektaş, "Mukaddime", 94-97.

⁵⁸ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 83-84; Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7-10.

⁵⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizêratü'l-evkâf ve'l-şuûn el-İslâmiye, 1414/1993), 2/197-200.

⁶⁰ Çetin, "Nesih", 32/579. Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Serhân v. dğr. (b.y., ed-Dâru'l-Mısriyye, 1384-187/1964-1967), "nsh", 7/181-182; Râgıb el-İsfahânî,

Cessâs, bu manaları tek tek ele almakta ve değerlendirmektedir. Bu değerlendirme sonucunda müellif, bunların hiçbirisinin nesih kelimesinin hakiki manası olmadığını savunmaktadır. Yazar, nesih kelimesine verilen lugavî manaların, aslında mecâzî olduğunu savunmaktadır. Sonuç olarak Cessâs, nesih kelimesinin şer'î bir kullanım olduğuna ve lugavî ile şer'î anlamı arasında hiçbir ilişki bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁶¹

Cessâs, nesih kelimesinin sözlük anlamlarını gündeme getirdikten sonra sözcüğün terim anlamına değinmektedir. O, nesih kelimesini terim olarak “hükümün ve tilâvetin müddetinin beyanı” manasına geldiğini savunmaktadır. Bu bağlamda müellif, bir hükümün neshedildiği haberi bize ulaşana kadar bizim o hükümle amel etmeye devam edeceğimizi açıklamaktadır. Ancak yeni gelen hükümle birlikte o hükümün süresinin sona erdiğini beyan etmektedir. Böylece o, yeni gelen hükümle amel etmemiz gerektiğinin bize açıklanmış olduğunu aktarmaktadır.⁶²

Cessâs'ın neshe ilişkin görüşleri birkaç madde halinde özetlenebilir. Buna göre Cessâs, sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini düşünmektedir.⁶³ Müfessir, birbirine zıt hüküm taşıyan naslarda asıl olanın, iki nassın da uygulanabilir durumda olduğunun kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple en son çare olarak neshe başvurulmasını önermektedir.⁶⁴ Bununla birlikte müellif, neshin vuku bulabilmesi için iki nas arasında belirli bir süre bulunması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁵ Ayrıca Cessâs, Hz. Peygamberin ölümünden sonra nesih caiz olmadığını ifade etmektedir.⁶⁶ Aynı zamanda o, kıyas ve akılla nesih yapılmasının da caiz olmadığını savunmaktadır.⁶⁷

Sonuç olarak Cessâs'ın neshin manası hususunda diğer âlimlerden farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Onun nesih kelimesinin sözlük anlamına fazla önem vermediği görülmektedir. Yazar, neshi şer'î bir olgu olarak kabul ederek sözlük ile terim anlamı arasında bir bağlantı bulunmadığını belirtmektedir. Bunlara ek olarak

Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem, 1430/2009), “nsh”, 801-802; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kuveyt, Hükümetü'l-Kuveyt, 1415/1994), “nsh”, 7/355-356; Muhammed Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “nsh”, 1(2)/1691-1694.

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/197-200.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 84-85; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 6-7.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/345. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 86; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 122.

⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/274/275. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 86; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 46.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/237-238. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 89; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 41.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/253. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 89; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 35.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/318. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 89; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 74.

Cessâs, sünnetin Kur'ân'ı neshdebileceğini düşünmektedir. Hz. Nebî'nin vefatının ardından neshin caiz olmadığını dile getirmektedir.⁶⁸

1.2.4. Cessâs'ın Hocaları ve Öğrencileri

Tarihte önemli yer edinmiş bir âlim olarak Cessâs'ın sahip olduğu ilmî seviyeye yükselmesinde, hiç şüphesiz, ders aldığı hocaların büyük katkısı bulunmaktadır. Önemli ilim merkezlerine yolculuk yapan müellifin, buralarda çok büyük âlimlerden ders gördüğü aktarılmaktadır.⁶⁹ Aynı zamanda yazarın, ilmî birikimini aktardığı birçok öğrencisi de bulunmaktadır. Onun bir süre Bağdat'ta Hanefî mezhebinin önde gelen temsilcisi olması da kendisinden çok sayıda öğrencinin eğitim aldığını kanıtlamaktadır. Bu sebeple müellifin hocaları ve öğrencileri hakkında özet bir bilgi verilmesi büyük önem arz etmektedir.

Hicrî 4. asrın çok önemli âlimlerin yetiştiği bir dönem olduğu belirtilmektedir. Cessâs'ın bu dönemde Bağdat, İsfahan ve Nîşâbur'da birçok âlimden istifade ettiği dile getirilmektedir.⁷⁰ Kaynaklarda Cessâs'ın hocaları hususunda ulaşılabilen en yüksek sayının 28 olduğu aktarılmaktadır.⁷¹ Önde gelen hocaları arasında Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Abdulbaki b. Kani' (ö. 351/962), Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987) ve Gulâmu Sa'leb (ö. 345/957) zikredilmektedir.⁷² Cessâs'ın özellikle hocası Kerhî'den çok etkilendiği dile getirilmektedir.⁷³

Cessâs'ın Mu'tezilî olduğuna yönelik iddialar, önceki bölümlerde açıklanmaktadır. Bu iddiaların ortaya çıkmasında onun hocalarından bazılarının Mu'tezili olmasının da etkili olduğu anlatılmaktadır. Ayrıca onun Mu'tezilî olarak itham edilen bazı hocalarının, dil konusunda bilgili oldukları görülmektedir. Mesela Ebû Ali el-Fârisî'nin, Basra mektebine mensup bir nahiv âlimi olduğu bilinmektedir. Mu'tezilî olduğu belirtilen Ebû Ali'nin, çoğu dil alanında olmak üzere 30'dan fazla eser kaleme aldığı belirtilmektedir.⁷⁴ Bunlara ek olarak, Ebû Ali'nin, Sîbeveyhi'den sonra en

⁶⁸ Cessâs'ın nesih anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/195-368, 3/5-17. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 83-90; Halilofitş, *el-Cessâs*, 452-439; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 2-130.

⁶⁹ Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 12. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 89.

⁷⁰ Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 12. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 89.

⁷¹ Cessâs'ın hocaları hakkında detaylı bilgi için bk. Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 171-172. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/513-515; Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 12; Halilofitş, *el-Cessâs*, 89-112; Bektaş, "Mukaddime", 76-83; Şelebî, "el-Cessâs", 5/290.-296.

⁷² Güngör, "Cessâs", 7/427.

⁷³ Halilofitş, *el-Cessâs*, 92.

⁷⁴ Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Ebû Ali el-Fârisî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88-90.

büyük nahiv âlimi olduğu da belirtilmektedir.⁷⁵ Cessâs'ın Mu'tezilî iddia edilen ve dilci olan diğer bir hocası ise Ali b. Muhammed et-Tenûhî'dir. Onun edip ve şair olduğu belirtilmektedir. Ancak eserlerinden hiçbirinin günümüze ulaşmadığı ifade edilmektedir.⁷⁶

Uzun süre Bağdat'ta Hanefîlerin önemli temsilcisi olan bir bilginin çok fazla öğrencisi olduğu kuvvetle muhtemel görülmektedir. Ancak kaynaklarda Cessâs'ın öğrencilerinden sadece 9'unun ismi zikredilmektedir. Ebû Bekir Hârizmî (ö. 383/993), Yahyâ el-Cürcânî (ö. 398/1008) ve Ebû Ca'fer en-Nesefî (ö. 414/1023) müellifin, önemli öğrencileri arasında sayılmaktadır.⁷⁷

Yukarıda zikredilen bilgilerden hareketle müfessirin, sahasında uzman ve yaşadığı döneme damga vurmuş âlimlerden ders gördüğü anlaşılmaktadır. Cessâs'ın, Hâkim en-Nisâbüri ve Kerhî gibi büyük ilim adamlarının öğrencisi olması hasebiyle nasıl bir ilmî birikime sahip olabileceği tahmin edilebilmektedir. Diğer taraftan Hârizmî, Cürcânî ve Nesefî gibi ondan ders alan öğrencileri de tarihte kendisine yer edinmiş isimler olarak ön plana çıkmaktadır.

1.3. Cessâs'ın Eserleri

Önceki başlıklarda zikredilen bilgiler sonucunda yazarın çok dolu bir ilmî süreç yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak Cessâs'ın, çok sayıda eser yazdığı görülmektedir. Bu eserlerden kısa bir şekilde bahsedilmesinin araştırma açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Çünkü bu eserler, müellifin ilmî kimliğini ve şahsiyetini ele veren unsurlar olarak değerlendirilmektedir.

Cessâs'ın yazdığı kitaplara bakıldığında âdeti kendisini, Hanefî mezhebinin hizmetine verdiği görülmektedir. Onun mezhepteki önemli eserlere şerh ve haşiye yazdığı görülmektedir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *el-Fusûl fi'l-Usûl* ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* onun önde gelen eserlerinden birkaçı olarak önümüze çıkmaktadır.⁷⁸ Yazarın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserini, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirine mukaddime olarak yazdığı ifade edilmektedir. Bu usûl kitabının, aslında iki kısımdan oluştuğu, ancak tevhidin

⁷⁵ Güngör, *Cassâs*, 17. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 102-104.

⁷⁶ Soner Gündüzöz, "Ali b. Muhammed Tenûhî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/469-470. Ayrıca bk. Bektaş, "Mukaddime", 80.

⁷⁷ Güngör, "Cessâs", 7/427; *Cassâs*, 32-33. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 112-116.

⁷⁸ Cessâs'ın eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güngör, "Cessâs", 7/427-428; *Cassâs*, 36-49. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 119-145; Bektaş, "Mukaddime", 115-133; Şelebî, "el-Cessâs", 5/293-296.

kaidelerinin açıklandığı ilk kısmın kaybolduğu aktarılmaktadır.⁷⁹ Bununla birlikte Cessâs'ın yazdığı eserlerin büyük bir kısmının günümüze kadar ulaşmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁰

Cessâs'ın yazdığı ilk eserin, *Şerhu Câmi'i'l-Kebîr* olduğu ve bu kitabını hicrî 348 yılında tamamladığı belirtilmektedir.⁸¹ Hâkim olan görüşe göre onun son yazdığı eserin ise Ahkâmü'l-Kur'ân adlı tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Neşemî, *el-Fusûl* adlı kitabın Cessâs'ın son eseri olduğunu belirtmektedir. Hatta Neşemî, *el-Fusûl* adlı eserin Ahkâmü'l-Kur'ân ile bir kitap kabul edilebileceğini bile ifade etmektedir. O, bu görüşüne gerekçe olarak müfessirin, Ahkâmü'l-Kur'ân kitabında diğer eserlerine atıfta bulunurken diğer hiçbir eserinde tefsirine atıfta bulunmamış olmasını göstermektedir.⁸²

Cessâs'ın kaç tane eser yazdığı konusunda araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Güngör ve Neşemî, yazarın 12, Halilofîş 16 ve Bektaş ise 20 eseri bulunduğunu ifade etmektedir. Bu görüş farklılıklarının altında söz konusu araştırmacıların kaynaklarda zikredilen eserlerle yetinip yetinmemeleri yatmaktadır. Nitekim Halilofîş, kaynaklarda geçen kitaplara ek olarak yazarın eserlerinde yaptığı atıflardan onun 4 eseri daha bulunduğunu ifade etmektedir. Bektaş ise, müellifin serdettiği bilgilerden yola çıkarak onun yararlanmış olabileceği eserleri hesaba katmakta ve yazarın 20 eseri bulunduğunu belirtmektedir.⁸³

Farklı görüşler dikkate alındığında Cessâs'ın eserleri üzerinde en çok uzlaşılan sayının 12 olduğu gözükmemektedir. Ancak yazarın eserlerinin sayısı konusunda kesin bir rakam verilmesi mümkün görünmemektedir. Bunlara ek olarak, onun en önemli kitabının Ahkâmü'l-Kur'ân adlı tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın bu eserinin, Hanefî mezhebi mensuplarınca büyük bir kabul gördüğü bilinmektedir.⁸⁴

Yukarıda müellifin yaşadığı dönem, hayatı, ilim çevresi ve eserleri özet bir şekilde açıklanmaktadır. Tüm bu bilgilerden hareketle Cessâs'ın, siyasî çatışmaların hâkim olduğu ve müslümanların kan kaybettiği bir dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bütün bu olumsuz durumlara rağmen yazarın ilim tahsilinden vazgeçmediği ve fırsat buldukça ilim halkalarına katıldığı görülmektedir. Müfessirin, yaşadığı dönemin

⁷⁹ Neşemî, “Mukaddime”, 1/21-22. Ayrıca bk. Bektaş, “Mukaddime”, 126.

⁸⁰ Halilofîş, *el-Cessâs*, 145.

⁸¹ Halilofîş, *el-Cessâs*, 119-121.

⁸² Neşemî, “Mukaddime”, 1/23.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Neşemî, “Mukaddime”, 1/22. Ayrıca bk. Halilofîş, *el-Cessâs*, 119-120; Bektaş, “Mukaddime”, 115-133; Şelebi, “el-Cessâs”, 5/293-297; Güngör, *Cassâs*, 36-49.

⁸⁴ Güngör, “Cessâs”, 7/427; *Cassâs*, 46. Ayrıca bk. Halilofîş, *el-Cessâs*, 142-143; Bektaş, “Mukaddime”, 115-118.

zorluklarına rağmen yazdığı birçok eseri insanların istifadesine sunduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen bilgilerden hareketle Cessâs'ın, eserlerinden istifade edilmesi gereken büyük bir âlim olduğu rahatlıkla söylenmektedir.

1.3.1. Ahkâmü'l-Kur'ân'ın Tanımı, Konusu, Gayesi ve Cessâs'ın Ahkâm Tefsiri

İslâm tarihinin başlangıcından bugüne kadar müslümanların kutsal kitabı olan Kur'ân'ı Kerîm'in anlaşılabilmesi için çeşitli tefsirlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Bu tefsirlerin yöntem ve içerik bakımından birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Söz konusu tefsir çeşitlerinden birisi de çoğunlukla fikhî hüküm içeren âyetlerin tefsir edildiği Ahkâmü'l-Kur'ân adıyla yazılanları olmaktadır.⁸⁵

Araştırmanın konusu, bir Ahkâmü'l-Kur'ân tefsiri olduğu için, bu tefsir çeşidinin tanımı, konusu ve gayesine temas edilmesi gerekmektedir. Ayrıca Cessâs'ın yazdığı ahkâm tefsiri hakkında bazı bilgiler verilmesinin gerekli olduğu da düşünülmektedir. Nitekim bu bölümde söz konusu maddeler özet bir şekilde açıklanmaktadır. Ayrıca okuyucuların ahkâm tefsirlerine ilişkin olarak aklında bulunan soru işaretleri de bu bağlamda bir nebze olsun giderilmeye çalışılmaktadır.

1.3.1.1. Ahkâmü'l-Kur'ân Terkibinin Anlamı

Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirleri hakkında verilen bilgilerin doğru anlaşılabilmesi için terkihi oluşturan kelimelerin tahlil edilmesi gerekmektedir. Nitekim terkihin manasının bilinmemesi durumunda ahkâm tefsirlerine ilişkin olarak verilen bilgilerin faydalı olmaktan uzak bir görüntü sergileyeceği düşünülmektedir. Bu bağlamda Ahkâmü'l-Kur'ân, ahkâm ve Kur'ân kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir terkip olarak bilinmektedir. Bu bölümde söz konusu iki kelimenin anlamı, özet bir şekilde sunulmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede kelimelerin sözlük ve terim manalarına temas edilmektedir. Daha sonra da terkihin manası açıklanmaktadır.

Terkibin ilk kelimesi olan ahkâm sözcüğü Arapça olup “hüküm” kelimesinin çoğulu olarak tanımlanmaktadır. Hüküm sözcüğü, mastar ve isim olarak iki şekilde kullanılmaktadır. Mastar olarak hüküm kelimesi, “iyileştirmesi amacıyla menetmek, karar vermek ve görüş belirtmek” manalarına gelmektedir. İsim olan hüküm kelimesi

⁸⁵ Abdulhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281-290. Ayrıca bk. Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

ise “ilim, derin anlayış, siyasî hakimiyet ve yargı” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶ Diğer taraftan hüküm kelimesi, İslâmî ilimlerin birçok dalında terim olarak kullanılmaktadır. Mesela fıkıh literatüründe mükellef olan bireylerin yaptıkları amellere ilişkin ilahî hitaplara hüküm⁸⁷ denilmektedir.⁸⁸ Tefsir terminolojisinde ise çoğul formuyla yani ahkâm olarak kullanılan hüküm kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’deki ibâdât, muâmelât ve ukûbât ile ilgili âyetler için kullanılmaktadır.⁸⁹

Terkibi oluşturan kelimelerden ikincisi, Kur’ân sözcüğü olmaktadır. Bu kelimenin sözlük manasına ilişkin birçok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Özetle belirtmek gerekirse Kur’ân kelimesi mastar sîgasında bir sözcük olup “toplamak, bir araya getirmek, okumak, açıklamak ve bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak”⁹⁰ gibi manalara gelmektedir. İslâmî ilimler terminolojisinde ise Kur’ân, “Hz. Peygamber (s.a.v.)’e vahiy yoluyla indirilen, mushaflara yazılan, tevâtüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen mu‘ciz kelâm” olarak tanımlanmaktadır.⁹¹ Böylece terkibi oluşturan kelimelerin sözlük ve terim manaları açıklanmış olmaktadır.

Bir terkim olarak Ahkâmü’l-Kur’ân ise “ahkâm âyetlerini tefsir eden ilim dalı ile bu dalda yazılan eserlerin tümü” anlamına gelmektedir.⁹² Ahkâmü’l-Kur’ân alanında “Fıkhî tefsir”, “Fıkhü’l-Kur’ân” ve “Tefsiru Âyâtî’l-Ahkâm” gibi başlıklarla da eserler yazıldığı görülmektedir.⁹³ Bu bölümde Ahkâmü’l-Kur’ân terkiminin manası verilmektedir. Bu doğrultuda terkibi oluşturan ahkâm ile Kur’ân sözcüklerinin sözlük ve terim anlamları açıklanmaktadır. Son olarak da Ahkâmü’l-Kur’ân ifadesinin ahkâm âyetlerini açıklayan tefsir eserleri için kullanıldığı belirtilmektedir.

⁸⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdulhamid el-Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-kütüb el-ilmiyye, 1424/2003), “hkm”, 1/343-344. Ayrıca bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dar-ü sâdir, ts.), “hkm”, 12/140; Râgıb, “hkm”, 248-251; Zebîdî, “hkm”, 31/508-525; Ezherî, “hkm”, 4/110-115; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık yayınevi, 2015), “hkm”, 223; İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464; Ahmet Özel, “Ahkâm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550-551.

⁸⁷ İlâhî hükmü ortaya çıkaran unsurlar için bk. Zeki Keskin, “İlahi Hükmü Ortaya Çıkaran Unsurlar”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Ekim 2019), 1-17.

⁸⁸ Üzümlü, “Hüküm”, 18/464.

⁸⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), “Ahkâm âyetleri”, 11.

⁹⁰ Ezherî, “kre”, 9/271-275. Ayrıca bk. Zebîdî, “kre”, 1/363-374; İbn Manzûr, “kre”, 1/128; Tehânevî, “Kur’ân”, 1(2) /1306-1312; Abdulhamit Birışık, “Kur’ân”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383-388. Kur’ân kelimesinin sözlük anlamı hakkında geniş bilgi için bk. Durmuş Ali Kayapınar, “İ’râbü’l-Kur’ân: Kur’ân-ı Kerîm’in Gramerine Giriş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 345-363.

⁹¹ Tehânevî, “Kur’ân”, 1(2) /1306-1312. Ayrıca bk. Demirci, “Kur’ân”, 162; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 38.

⁹² Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, 1/551. Ayrıca bk. Demirci, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, 12.

⁹³ Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, 1/551. Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr yayınevi, 2019), 464.

1.3.1.2. Ahkâmü'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihçesi

Herhangi bir eserden bahsetmeden önce onun ortaya çıkma sebebi ile tarih içerisinde geçirdiği evrelere temas edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin, Hz. Peygamber dönemindeki ilk nüveleri ile ortaya çıktığı dönemin özellikleri kısa bir şekilde açıklanmaktadır. Böylece ahkâm eserlerinin tarihi hakkında özet bir izlenim sunulmuş olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'in açıklanması ve hayata tatbik edilmesinin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) vahyin inmesiyle eş zamanlı olarak başladığı bilinmektedir. Bu sebeple fikhî tefsirin ilk olarak, inzal süreciyle birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu tefsiri ilk yapan kimsenin son Peygamber Hz. Muhammed olduğu zikredilmektedir.⁹⁴ Daha sonra ise 23 senelik nüzûl dönemine şahitlik eden ve sahih bir Arapça bilgisine sahip olan sahâbenin fikhî tefsir yaptığı görülmektedir. Sahâbenin, Kur'ân'ın büyük bir kısmını anlarken manasını idrak edemedikleri noktalarda Hz. Resul'e başvurduğu bilinmektedir.⁹⁵ Onların, Hz. Nebî'nin vefatının ardından ahkâm âyetleri hususunda şeriatın ruhuna uygun olarak ictehad ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda sahâbenin içtihatlarının birbirinden farklılık arz ettiği dile getirilmektedir. Kaynak eserlerde Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin, eşi vefat eden hamile kadının iddeti hususunda yaşadığı görüş ayrılığı çokça örnek olarak gösterilmektedir.⁹⁶

Dört halife dönemiyle başlayan fetihler sonucunda İslâm topraklarının genişlediği ve Arap olmayan unsurların müslümanların yönetimi altına girdiği dile getirilmektedir. Bunun sonucunda farklı kültürleri içinde barındıran toplum yapısında nizamın sağlanabilmesi için daha kapsamlı bir anayasaya ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir. Neticede âlimlerin Kur'ân'a sarılarak hükümler istinbat etmeye çalıştıkları beyan edilmektedir. Emevîler'in yönetime geldikleri dönemde genellikle siyasetle uğraştıkları, buna karşın sosyal hayatı dinî kurallara göre düzenlemedikleri açıklanmaktadır. Onların Arap ırkını üstün tutan bir politika izlediği aktarılmaktadır. Bu sebeple Emevîler döneminde ilmî faaliyetlerde ilerleme kaydedilemediği, tarih kaynaklarında verilen bilgiler arasında yer almaktadır.⁹⁷

⁹⁴ Hz. Peygamberin tefsirinin örnekleri hakkında detaylı bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 259-262.

⁹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/320-321.

⁹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 463-466.

⁹⁷ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1994), 207-208.

Bu dönemde sahâbenin mevcut yönetime tepki olarak devlet merkezi olan Şam'dan uzaklaştığı açıklanmaktadır. Sahâbenin Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi şehirlere yerleştikleri ve ilmî faaliyetlere başladıkları aktarılmaktadır. Bu ilim faaliyetleri sonucunda sahâbeden eğitim alan ve çoğu mevâlîlerden oluşan kimseler için tâbiîn ifadesinin kullanıldığı bilinmektedir.⁹⁸ Tâbiînlerin ilmî faaliyetlerinin Kur'ân'ın ezberlenmesi, tefsir edilmesi ve senet ve metinleriyle hadislerin ezberlenmesiyle sınırlı kaldığı zikredilmektedir.⁹⁹

Emeviler'in ardından Abbâsîler'in, iktidara geldikleri dönemde daha İslâmî bir politika izledikleri ve ilmî faaliyetlere büyük destek verdikleri ifade edilmektedir. İktidarın Emeviler'den Abbâsîlere geçiş döneminde bürûz eden ve her iki döneme de şahit olan tebeu't-tabiîn, yönetimin de verdiği destekle büyük bir ilmî birikim ortaya koyduğu dile getirilmektedir. Nitekim Ahkâmü'l-Kur'ân alanındaki ilk eserlerin, bu dönemde te'lif edildiği aktarılmaktadır.¹⁰⁰

Ahkâmü'l-Kur'ân alanında klasik ve modern olmak üzere yaklaşık 110 eser bulunduğu aktarılmaktadır. Bu eserlerin neredeyse yarısının kayıp olduğu kaynaklarda açıklanmaktadır.¹⁰¹ İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsiri, bu alanda yazılmış ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹⁰² Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsiru'l-Hamsi mie âye mine'l-Kur'ân* adlı eserinin ilk fikhî tefsir olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁰³ Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), el-Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) yazdığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleri bu alanda yazılmış diğer önemli tefsirler arasında yer almaktadır. Muhammed es-Sâbûnî'nin *Ravâ'iu'l-beyân fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân'ı* ile Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâm-ı kur'âniyye* adlı eserleri de son dönemde yazılmış önemli ahkâm tefsirleri arasında bulunmaktadır.¹⁰⁴

⁹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 468.

⁹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1968), 106.

¹⁰⁰ Gökmenoğlu, "Ahkâm tefsirleri", 208-209.

¹⁰¹ Mevlâ el-Hasen b. El-Hüseyn el-Hayyân, "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri üzerine bir Araştırma", çev. Mustafa Şentürk -Mine Özer- Narin Yavuz, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 465/491.

¹⁰² Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/551-552.

¹⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 468.

¹⁰⁴ Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/551-552. Ayrıca bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dâru't-türâs, 1442/2008), 2/3; Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü vehbe, 2000),

Burada aktarılan bilgilerden Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin ilk örneklerinin, Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı görülmektedir. Ardından Emevîler döneminde sekteye uğrayan bu türden çalışmaların, ahkâm tefsirlerinin ortaya çıkışını geciktirdiği ifade edilmektedir. Abbâsî döneminde ise ilmî çalışmaların hız kazandığı ve ilk ahkâm tefsirlerinin kaleme alınmaya başlandığı belirtilmektedir. Bunun sonucunda günümüze kadar Ahkâmü'l-Kur'ân alanında büyük bir birikim ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

1.3.1.3. Ahkâm Eserlerinin Konusu, Gayesi ve Önemi

Araştırmının konusu bir ahkâm tefsiri olduğundan bu tefsir çeşidinin konusu, gayesi ve önemi hakkında bilgi verilmesi gerekmektedir. Zira bu konular hakkında bilgi sahibi olunmasının tezin anlaşılması açısından vazgeçilmez bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bu başlık altında söz konusu maddeler özet bir şekilde ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in temel konuları, itikad, ibadet ve ahlak olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirleri, ibâdât, muâmelât ve ukûbât yani kulun fiilî olarak yerine getirmesi gereken ritüellere ilişkin âyetleri konu edinmektedir. Bu tefsir çeşidinde fikhî hüküm içeren âyetler açıklanmakta ve insanların fiilî olarak uygulayabileceği pratik hükümler istinbat edilmektedir. Ancak Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirlerinde sadece hüküm içeren âyetler tefsir edilmemektedir. Nitekim hükümle ilgisi olmasa da bazı âyetlerde geçen kelimeler bu eserlerde açıklanmaktadır. Bundan ötürü ahkâm tefsirlerinin konusu için genelde Kur'ân, özelde ahkâm âyetleri denilmesi daha uygun düşmektedir.¹⁰⁵

Muhakkak ki her çalışma, bir hedefe matuf olarak yapılmaktadır. Zira hedef ve gayeden yoksun bir çalışma abesle iştigal etmek demektir. Dolayısıyla Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin de mutlaka bir hedefi ve gayesi bulunmaktadır. Bu gaye de âyetleri açıklayarak ve onların nasıl uygulanması gerektiğini ortaya koyarak insanların dünya ve ahiret saadetini sağlamaktır.¹⁰⁶ Çünkü insanların iki cihan mutluluğunu elde edebilmesi için Allah'ın emirlerini eksizsiz olarak yerine getirmeleri gerekmektedir. Bununla birlikte o dönemde yaygın olan mezhep taassubundan ötürü âlimlerin kendi

365-366; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 470-471; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/321-348; Hayyân, "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi", 465-491.

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 463; Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri -Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği-* (Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2019), 12-14.

¹⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 463.

mezheplerini destekleyici eserler kaleme aldıkları da bilinmektedir. Bu sebeple mezhep taassubundan etkilenen âlimlerin, kendi mezheplerini Kur'ân'a dayanarak üstün gösterme gayesiyle Ahkâmü'l-Kur'ân eserleri kaleme aldıkları bilinmektedir.¹⁰⁷

İnsanoğlunun tarih boyunca kendisi için en iyi olanın peşinde koştuğu ve bu çerçevede birçok sistem ortaya koymaya çalıştığı bilinmektedir. Ancak ilâhî bir mesajı temel almayan hiçbir sistem insanoğluna dünyada mutlu ve huzurlu bir yaşam sağlayamamaktadır. İnsanın dünya ve ahirette mutlu olmasını temin edecek yegâne sistemin, onu selim bir fıtrat üzere yaratan Allah'ın indirdiği son din olduğu Kur'ân'da beyan edilmektedir. İndirilen son din İslâm ve onun kutsal kitabı ise Kur'ân-ı Kerîm olmaktadır. Bu sebeple müslümanların huzuru ve istikrarı elde edebilmeleri için Kur'ân'ın hükümlerini doğru bir şekilde öğrenmeleri ve hayatlarında tatbik etmeleri gerekmektedir. Bu sebeple ahkâm âyetlerini tefsir eden Ahkâmü'l-Kur'ân eserleri büyük öneme sahip olmaktadır. Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerini önemli kılan diğer bir sebep de onların mezheplerin usulleri hakkında önemli bilgi kaynakları olmaları olmaktadır. Çünkü bu tefsirlerde mezheplerin usulleri, pratik bir şekilde uygulanmaktadır.¹⁰⁸

Bu bölümde ahkâm tefsirlerinin konusu, gayesi ve önemi hakkında bilgiler verilmektedir. Verilen bilgiler ışığında Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirlerinin fikhî hüküm içeren âyetleri konu edindiği görülmektedir. Bu tefsirlerinin gayesinin, insanları dünya ve ahirette saadete ulaştırmak olduğu anlaşılmaktadır. Ahkâm tefsirlerinin insanların pratik dinî uygulamalarını konu edinmesi ve mezheplerin usullerinin fiilî uygulamaları hakkında bilgi vermesi nedeniyle önemli bir konuma sahip olduğu açıklanmaktadır.

1.3.1.4. Ahkâm Âyetlerinin Sayısı

Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinde ağırlıklı olarak ahkâm âyetlerinin tefsir edildiği ifade edilmektedir. Ancak ahkâm âyetlerinin sayısı hususunda ulemâ arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Cessâs'ın ahkâmı da olduğu için ahkâm âyetlerinin sayısı hususunda bilgi verilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

Ahkâm âyetlerinin sayısı hususunda âlimler arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Bunda müfessirlerin ilmî düzeylerinin farklı olması ve ahkâmdan ne

¹⁰⁷ Kattân, *Mebâhis*, 365; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/320-321.

¹⁰⁸ Hayyân, "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi", 457-461.

anladıkları etkili olmaktadır. Kıssa vb. konuları içeren âyetlerden¹⁰⁹ dolayı yoldan hüküm çıkarılması da bu görüş ayrılığına etki eden diğer konular arasında yer almaktadır. Müfessirlerin ahkâm âyetlerinin sayısı hakkındaki görüşleri 150 ile 1000 arasında değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Kur’ân’daki ahkâm âyeti sayısının 150 olduğunu ifade etmektedir. Bu sayı Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlere göre 500 olarak belirlenmektedir. Hatta Mukâtil, bu bağlamda yazdığı esere *Tefsiru’l-Hamsi mie âye mine’l-Kur’ân* ismini vermektedir. İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî ise ahkâm âyetlerinin sayısının 500’den fazla olduğunu dile getirmektedir. Cessâs ise ahkâm tefsirinde 1000 küsur âyeti tefsir etmektedir.¹¹⁰

Sonuç olarak ahkâm âyetlerinin sayısı hususunda net bir şey söylenememektedir. Çünkü bazı âyetlerin hükme delaleti zannî olabilmekte ve kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Bununla birlikte Cessâs’ın tefsir ettiği ahkâm âyeti sayısının, ortalamanın üzerinde olduğu görülmektedir.

1.3.1.5. Cessâs’ın “Ahkâmü’l-Kur’ân” Adlı Tefsiri

Araştırmanın konusu, Cessâs’ın kaleme aldığı Ahkâmü’l-Kur’ân tefsiri olduğu için eser hakkında tanıtıcı bilgiler verilmesi gerekmektedir. Nitekim bu başlık altında müellifin yazdığı ahkâm tefsiri tanıtılmaktadır. Bu başlıkta eserin literatürdeki yeri belirtilmekte ve tefsir ile dil kaynaklarına temas edilmektedir.

1.3.1.5.1. Tanıtımı ve Literatürdeki Yeri

Ahkâmü’l-Kur’ân sahasında ve özellikle de Hanefî mezhebinde yazılmış ilk ahkâm tefsirlerden biri olan bu eser, Cessâs’ın kaleme aldığı son kitap olarak tespit edilmektedir. Müellifin ustalık eseri konumundaki bu tefsirin, onun tüm ilmî birikimini sergilediği bir tefsir olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu tefsirin, kendisinden sonra gelen eserleri etkilediği ve ilim ehlinin temel başvuru kaynaklarından biri haline geldiği de

¹⁰⁹ Kur’ân kıssalarının ahkâm yönü hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kayhan, “Kur’ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 133-186. Ayrıca bk. Mustafa Kayhan, “Kur’ân Kıssalarında Ukûbâta Dair Âyetlerin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine Değerlendirmeler”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Nisan 2014), 191-219.

¹¹⁰ Ahkâm âyetlerinin sayısı, konularına göre dağılımı ve farklı taksimleri için bakınız: Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/3-6. Ayrıca bk. Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, 1/551-552; Demirci, “Ahkâm tefsiri”, 12; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 463; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 14-38; Hayyân, “Ahkâmü’l-Kur’ân İlmi”, 461-462.

aktarılmaktadır.¹¹¹ Bu tefsirin, Hanefî mezhebini temel aldığı ve temel meselelerde onun görüşlerini savunduğu ifade edilmektedir. Yine bu eserin, mezhebin propagandasını yaparcasına bir dil kullanmasından ötürü mezhep nezdinde büyük kabul gördüğü dile getirilmektedir.¹¹²

Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirinde sûreleri mushaf sırasına göre ele almakta ve çoğunlukla ahkâma ilişkin âyetleri tefsir etmektedir. O, tefsir ettiği âyetlerin muhtevasını göz önünde bulundurarak fıkıh kitaplarındaki bâb ve fasıllara benzer şekilde başlıklar kullanmaktadır.¹¹³ Diğer taraftan müellif, yazdığı ahkâm tefsirinde, Kur'ân'ın 6236 âyetinden sadece 1080 ayetin¹¹⁴ tefsirini yapmaktadır. Ancak bunların hepsinin fikhî hüküm çıkarılabilecek âyetler olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁵

Cessâs, bir âyeti tefsir ederken ilk olarak Kur'ân'a, daha sonra âyetin anlaşılmasına yardımcı olan hadislere ve sahâbe ile tâbiîn görüşlerine başvurmaktadır. Müellif, âyetlerin sebebi nüzullerini, nâsih-mensuh oluşlarını ve kıraat farklılıklarını dikkate almaktadır. Yazar, genellikle âyette geçen kelimelerin manalarını sarf, nahiv ve belâgat gibi ilimlerden yararlanarak açıklamaktadır. Bu hususta seleften alıntılar yapan müellif, aynı zamanda kendi görüşünü belirtmekte ve Arap şiirinden örnekler getirmektedir.¹¹⁶

Cessâs, ahkâm âyetlerini tefsir ederken değindiği fikhî meselelerde Hanefî mezhebinin dışında diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermektedir. O, bu meselelerde kendi mezhebini savunmaya çalışmaktadır. Ayrıca mezhep imamlarının görüşlerini eleştiren müellif, diğer mezhep mensupları için hoş kaçmayan ifadeler kullanmaktadır. Müfessir, meselelere ilişkin olarak yaptığı nakillerin ardından “قال أبو بكر” ifadesini kullanarak kendi görüşünü belirtmektedir. Bazen, kendisine yöneltilebilecek muhtemel sorular için “فإن قيل” cümlesine yer vermekte ve bu sualleri “قيل” kalıbını kullanarak cevaplamaktadır. Tefsirin, rivayet ve dirâyet yönünün oldukça

¹¹¹ Güngör, *Cassâs*, 46. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 153-154; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 478.

¹¹² Yunus Vehbi Yavuz, “Ahkâmü'l-Kurân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/553. Ayrıca bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/324; Güngör, *Cassâs*, 48-49; Halilofitş, *el-Cessâs*, 151-152; Kattân, *Mebâhis*, 366.

¹¹³ Yavuz, “Ahkâmü'l-Kurân”, 1/553. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 48-49; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/324; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şubat 2018), 224.

¹¹⁴ Araştırmacı Mustafa Hocaoğlu bu sayının 1048 olduğunu belirtmekte ve gerekçe olarak da Cessâs'ın bazen bir grup âyeti zikretse de hepsini tefsir etmemesini göstermektedir. Bk. Hocaoğlu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 15.

¹¹⁵ Güngör, *Cassâs*, 48-49. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 156-158.

¹¹⁶ Yavuz, “Ahkâmü'l-Kurân”, 1/553. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 48-49; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/324; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şubat 2018), 224. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 477-481. Şiirle istişhâdın Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerindeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kayhan, “Şiirle İstişhâd Açısından Kurtubî Tefsiri (Ankebut Sûresi Örneği)”, *Turkish Studies Dergisi* 12/27 (2017), 255-278.

güçlü olduğu görülmektedir. Farklı mezheplere ilişkin görüşlere yer vermesi ve fikhî konuları detaylı bir şekilde işlemesi sebebiyle Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân eserinin karşılaştırmalı bir fıkıh kitabı olduğu söylenebilmektedir.¹¹⁷

Eserin farklı kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmakla birlikte birçok kez farklı baskılarının yapıldığı bilinmektedir. Eserin, ilk defa Kilisli Rıfat ve Karahisar Mebusu Kâmil Efendi tarafından İstanbul'daki yazma nüshaları esas alınarak hicrî 1335-1338/ milâdî 1917-1919 yılları arasında 3 cilt halinde basıldığı belirtilmektedir. Tefsirin, bu tezde esas alınan baskısı ise *Dâr-u İhyâi't-turâs el-arabî* yayınevinin 1992 yılında Beyrut'ta Muhammed Sadık Kahmâvî'nin tahkikiyle birlikte neşrettiği 5 ciltlik baskı olmaktadır.¹¹⁸

1.3.1.5.2. Tefsir ve Dil Kaynakları

Cessâs, yazdığı Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirinde fıkıh, hadis, tefsir ve dil gibi birçok alana ait kaynak eserlerden yararlanmaktadır. Tezin konusuyla alakalı olmasından ötürü Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirinin sadece tefsir ve dil kaynaklarına temas edilmesi gerekmektedir. Nitekim bu bölümde Cessâs'ın ahkâm eserinin tefsir ve dil kaynakları hakkında özet bilgiler verilmektedir.

Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân eserinde birçok tefsir eserinden faydalanmaktadır. O, bunlardan bazılarının adını zikrederken, bazılarının ise isimlerini hiç gündeme getirmemektedir. Cessâs'ın ismini zikrettiği tefsir kaynakları arasında İmam Şâfiî ile Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserleri bulunmaktadır. Buna karşın müellif, Ali b. Musa el-Kummî (ö. 305/917) ve İsmail b. İshak'ın (ö. 282/896) görüşlerini aktarsa da eser ismi vermemektedir. Ayrıca Cessâs'ın seleften aktardığı birçok rivayetin kaynakları araştırıldığında bu rivayetlerin Taberî'nin tefsirindekilere mutabık olduğu görülmektedir. Bu sebeple onun, Taberî'nin tefsirinden yararlanmış olabileceğini ifade edenler bulunmaktadır.¹¹⁹

Cessâs, tefsirindeki dilbilimsel verilerde hiçbir zaman kaynak vermemektedir. Daha ziyade o, “قال أهل اللغة” gibi genel ifadelerle yetinmektedir. Müellif, bazen aktarım yaptığı dil alimlerinin isimlerini zikretse de yararlandığı eser isimlerini dile

¹¹⁷ Güngör, *Cassâs*, 49. Ayrıca bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 481-490.

¹¹⁸ Yazma nüshalar hakkındaki detaylı bilgi için bk. Güngör, *Cassâs*, 46-49. Ayrıca bk. Yavuz, “Ahkâmü'l-Kurân”, 1/553.

¹¹⁹ Cessâs'ın tefsir kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güngör, *Cassâs*, 49. Ayrıca bk. Halilofits, *el-Cessâs*, 182-202; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 71-73.

getirmemektedir. Bu bağlamda yazar, Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ (ö.209/824) ve Zeccâc’tan (ö. 311/923) çokça nakilde bulunmaktadır. Bununla birlikte Cessâs, Kisâi (ö.189/805), Kutrub (ö.210/825), Asmaî (ö. 216/831), İbn Kuteybe (ö.276/889), Müberred (ö. 286/900) ve Gulâmu Sa‘leb’in görüşlerine de tefsirinde yer vermektedir.¹²⁰

Cessâs’ın ahkâm eserinin tefsir ve dil kaynakları gözden geçirildiğinde onun bu alanda oldukça fazla kaynaktan yararlandığı görülmektedir. Müellifin özellikle dil alanındaki kaynakları arasında bulunan Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc gibi isimler dikkat çekmektedir. Bu gerçek, Cessâs’ın eserinde dilbilimsel tahlillerin oldukça fazla yer tutmasının sebebini de açıklamaktadır.

1.4. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı, Konusu, Gayesi ve Milâdî 10. Yüzyıla Kadarki Gelişimi

Bu araştırmada Cessâs’ın Ahkâmü’l-Kur’ân adlı eseri dilbilimsel tefsir açısından incelenmektedir. Bu sebepten ötürü dilbilimsel tefsirin ne olduğu ve konularını hangi maddelerin teşkil ettiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Ayrıca dilbilimsel tefsirin neyi hedeflediği ve tarihte ne gibi bir gelişim kaydettiği hakkında bilgi verilmesinin tez açısından yararlı olacağı düşünülmektedir.

1.4.1. Dilbilimsel Tefsir Terkibinin Tanımı

Tezin konusuyla doğrudan ilişkili olması dolayısıyla dilbilimsel tefsir terkinin anlaşılması büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda dilbilimsel tefsir terkinin oluşturan kelimelerin, ifrâd ve terkip durumlarındaki manalarının bilinmesi gereklilik arz etmektedir. Burada dilbilimsel tefsir terkinin oluşturan kelimelerin manaları gündeme getirilmekte ve en sonunda terkinin manası verilmektedir.

Dilbilimsel kelimesi, “dil” ve “bilim” kelimeleri ile yapım eki olan “-sel” ekinden oluşmakta olup bir sıfat tamlaması olarak kurulmaktadır. Dil, “ağız boşluğunda yer alan, tat duymaya, besinleri ağız içinde evirip çevirmeye, yutmaya ve sesleri çıkarmaya yarayan etli, uzun ve hareketli organ” manasına gelmektedir. Buna ilave olarak dil, “düşünce duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan faydalanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok

¹²⁰ Güngör, *Cassâs*, 53. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 194-202; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 85-86.

gelişmiş sistem, lisan” manasında da kullanılmaktadır.¹²¹ Dilbilimsel tefsir ifadesindeki dil kelimesi ile sosyal bir olguyu ifade eden ikinci mana kastedilmektedir.

Modern dilbilimcilerden Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, dilin terim anlamının “iki kişinin ağızlarından belirli lafızlar çıkararak anlaşmasına yarayan yol” ve “her kavmin kendisiyle ne istediğini açıkladığı sesler” olduğunu belirtmektedir. Tayyâr, dilin dayanak noktasının iki veya daha fazla kişi arasında kullanılan lafızlar olduğunu ve bu lafızlar olmadan karşılıklı iletişimin sağlanamayacağını ifade etmektedir. Buradan dilin, telaffuz edilmiş/lafza dökülmüş olmasının büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹²² Bilim kelimesi ise “belli bir konuyu bilme isteğinden yola çıkan, belli bir amaca yönelen bir bilgi edinme ve yöntemli araştırma sürecini” ifade etmektedir.¹²³

Dilbilim kavramının, etkileşimde bulunduğu ilimlerin oldukça fazla olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca bu bilimin farklı birçok tarihi süreçten geçtiği de ifade edilmektedir. Bu sebeple dilbilimin, üzerinde konsensüs sağlanmış bir tanımının yapılmasının oldukça zor olduğu ifade edilmektedir. Dilbilimin tanımındaki belirsizliğe ek olarak, onun alt dalları ve terminolojisi hususunda da bir fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak bu tezin konusuna en uygun tanıma göre dilbilim, “dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik olguların tâbi olduğu dil kanunlarını; bu olguların birbirleriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilim” olarak tanımlanmaktadır.¹²⁴ Güncel Türkçe sözlükte belirtildiğine göre ise dilbilimin dillerin yapısını, gelişmesini, dünyada yayılmasını ve aralarındaki ilişkileri ses, biçim, anlam ve cümle bilgisi bakımından genel veya karşılaştırmalı olarak inceleyen bilim olarak tarif edildiği görülmektedir. Ayrıca dilbilimin lisaniyat, lengüistik ve filoloji olarak da isimlendirildiği belirtilmektedir.¹²⁵

Bu terkinin ikinci kelimesi tefsir olarak yer almaktadır. Tefsir kelimesinin “فسر” kökünden tef’îl vezninde bir mastar olduğu bilinmektedir. Bu kelime, sözlükte “bir şeyi açıklamak, izah etmek, beyân etmek, izhâr etmek ve kapalı bir şeyin üzerini açmak”

¹²¹ İlhan Ayverdi-Ahmet Topaloğlu, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, Ocak 2011), “Dil”, 1/719.

¹²² Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad-Cidde, Daru İbni'l-Cevzî, 1422/2001), 34.

¹²³ Güncel Türkçe Sözlük, “Bilim” (Erişim 11 Şubat 2021).

¹²⁴ Muhammed Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2002), 41.

¹²⁵ Güncel Türkçe Sözlük, “Dil bilimi”.

manalarına gelmektedir.¹²⁶ Terim olarak ise tefsir, “Arap dili ve belâğati ile ilgili bütün araçları kullanarak, âyetleri çevreleyen tarihsel şartları da dikkate alarak Allah’ın muradını, kitap ve sünnet çerçevesinde ortaya çıkarmak” olarak tarif edilmektedir.¹²⁷ Zerkeşî, علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وشمكه şeklinde tefsiri tanımlamaktadır. Yani ona göre tefsir, kendisiyle Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirilen kitabın anlaşıldığı, manalarının çıkarıldığı, ahkâm ve hikmetlerinin istihraç edildiği ilim olarak tarif edilmektedir.¹²⁸ Ebû Hayyân ise التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية (ö.745/1344) şeklinde açıklamaktadır. Yani o tefsiri, Kur’ân lafızlarının telaffuz şekillerini, anlamlarını, ifrâd ve terkip durumlarındaki hükümlerini ve terkip durumunda kendilerine yüklenen manaları ile bunları tamamlayıcı diğer bilgileri konu edinen ilim olarak anlamaktadır.¹²⁹ Tayyâr ise tefsiri “Kur’ân-ı Kerîm’in beyânî” olarak açıklamaktadır. Bu anlamda Kur’ân’ı açıklamayan şeyleri, tefsir olarak kabul etmemektedir.¹³⁰

Buna göre bir terkip olarak dilbilimsel tefsir, “Kur’ân yorumunda ağırlıklı olarak sözdizimi, biçimbilim ve anlambilim gibi dilbilimin çeşitli alt dallarından yararlanan yöneliş” olarak belirlenmektedir.¹³¹ Dilbilimsel tefsir yerine lugavî tefsir kullanımını tercih eden dilbilimci Tayyâr, bu tefsir çeşidini بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب olarak, yani Arap dilinde vârid olan bilgiler ile Kur’ân’ı beyan etmek olarak tanımlamaktadır.¹³² Bu bağlamda İsmail Aydın, dilbilimsel tefsirin “Kur’ân’ın nüzulü döneminde Arapların konuştuğu dilin, lafız ve üsluplarına bağlı olarak Arap şiiri ve dâricilerin tesis ettikleri hâkim kurallarla Kur’ân’ı açıklamak” olduğunu söylemektedir.¹³³

Dilbilimsel tefsir denildiğinde üç farklı şey kastedilmektedir: Bunların birincisini, Kur’ân’da dilbilimin verileri kullanılarak yapılan açıklamalar

¹²⁶ Halil b. Ahmed, “fsr”, 3/321. Ayrıca bk. Ezherî, “fsr”, 12/406-407; Râgıb, “fsr”, 636; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemü Mekâyisi l-Luga*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Suriye: Dâru’l-fıkr, 1399/1979), “fsr”, 4/504; Zebîdî, “fsr”, 13/323; Birişik, “Tefsir”, 40/281; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 240; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 19.

¹²⁷ Demirci, “Tefsîr”, 283. Ayrıca bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/12-14.

¹²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13.

¹²⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl-Züheyr Caîd, *el-Bahrü l-muhît fi t-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1431-1432/2010), 1/26.

¹³⁰ Tayyâr, *et-Tefsîrü l-lugavî*, 32.

¹³¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 81.

¹³² Tayyâr, *et-Tefsîrü l-lugavî*, 38.

¹³³ İsmail Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 38.

oluşturmaktadır.¹³⁴ Meselâ Zeccâc, Bakara sûresinin 34. âyetinde geçen [...ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ...] “...nefislerinize zulmettiniz...” ibaresini açıklamakta ve kendisine zararı dokunacak bir iş yapan insan için Arapların ظلم نفسه yani nefsiine zulmetti ifadesini kullandığını belirtmektedir. Böylece onun bu açıklamasıyla dilbilimsel tefsirinin kaynaklarından olan Arap kelâmını¹³⁵ dikkate aldığı ve âyeti tefsir etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.¹³⁶ Dilbilimsel tefsir terkibi ile kastedilen ikinci şeyin ise Kur’ân’ı ağırlıklı olarak dilbilimin kurallarına göre tefsir eden eserler olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilk dönemlerde yazılan meâni’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân eserleri örnek gösterilmektedir.¹³⁷ Terkip ile kastedilen üçüncü şeyin ise Kur’ân’ı ağırlık olarak dilbilimin kurallarını kullanarak tefsir eden ekol olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁸

Burada dilbilimsel tefsirin birçok manada kullanıldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yaygın kullanıma göre ise dilbilimsel tefsirle, Kur’ân’ı ağırlıklı olarak dilbilimin verileriyle açıklayan ekol kastedilmektedir. Bu ekol temsilcileri tarafından yazılan eserler ve bu eserlerde yapılan lugavî tahliller için de dilbilimsel tefsir ifadesi kullanılmaktadır. Nitekim bu ekolün mensupları, dilbilimin verilerini kullanarak Kur’ân’ı açıklamak istemektedir.

1.4.2. İsimlendirilme Sorunu

Kur’ân’ı ağırlıklı olarak dilbilimin verileriyle açıklayan yönelim için birçok farklı isimlendirme bulunmaktadır. Bunda dilbilimin alt dallarının sayısı ile dilbilimsel tefsirin tanımındaki belirsizlik etkili olmaktadır. Bu sebeple söz konusu yönelime ilişkin isimlendirmelerin tahlil edilmesi ve hangisinin daha doğru bir isimlendirme olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu isimlendirmeler lugavi, filolojik ve dilbilimsel tefsirdir.

Bu isimlendirmelerden ilki, lugavî tefsir şeklinde yapılan isimlendirme olmaktadır. Lugat, Arapçada “dil” anlamına gelmektedir.¹³⁹ Bu isimlendirmenin Arapça et-tefsîrû’l-lugavî ifadesinin, Türkçe’deki karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. Arapça literatürde kullanılan bu isim Türkçeye tercüme edildiğinde “dilsel tefsir” manası elde

¹³⁴ Tayyâr, *et-Tefsîrû’l-lugavî*, 38.

¹³⁵ Bk. Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 50.

¹³⁶ Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-Kur’ân*, nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1408/1988), 1/135.

¹³⁷ Birışık, “Tefsir”, 40/287.

¹³⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 81.

¹³⁹ Zebîdî, “İğv”, 39/462.

edilmektedir ki bu durumda yapılan tüm tefsirler, dili kullandıkları için bu kategoriye dahil edilmektedir. Lugat kelimesinin Türkçe’de “kelime” ve “sözlük” anlamına geldiği¹⁴⁰ dikkate alındığı takdirde lugavî tefsir ifadesi, bu tefsir yaklaşımının sadece müfred kelimelere yönelik olduğunu çağrıştırmaz ki burada hedeflenen mananın bu olmadığı bilinmektedir. Bu sebeple lugavî tefsir ifadesi, söz konusu ekolü tanımlamada eksik kalmakta ve çok genel bir manaya delalet etmektedir.¹⁴¹ Arapça literatürde kullanılan bu ifade ile kastedilen, kelimenin müfred haldeki tahlili olmaktadır. Nahiv gibi ilimler, müfred haldeki kelimeden çok siyak ve sibakı gözetmektedir ki bu özellikleriyle et-tefsîrül-lugavî tanımına dahil edilmemektedir.¹⁴²

İkinci isimlendirme ise filolojik tefsir olarak belirlenmektedir. Dil anlamına gelen filo ve seven anlamına gelen log’dan oluşan filolog, dili seven, filoloji de dil sevgisi anlamında kullanılmaktadır.¹⁴³ Filoloji, dil aracılığıyla bir toplumun kültürünü inceleme faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. Bu bilimin amacının sadece metni açıklamak olmadığı aksine incelediği yazı ile yazının ait olduğu kültür hakkında bilgi sahibi olmak olduğu bilinmektedir. Filoloji, bu amacını gerçekleştirmek için metnin orijinalini tespit etmeye çalışmakta ve bu faaliyetinde birçok farklı ilimden yararlanmaktadır. Dilbilim ise dili, sadece kendisi için incelemektedir. Söz konusu Kur’ân-ı Kerîm olunca metnin orijinalliği hususunda bir şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca Kur’ân’ın tefsir edilmesinde metnin ait olduğu kültür hakkında bilgi sahibi olunması değil, nassın anlaşılır kılınması hedeflenmektedir. Bu sebeplerden ötürü filolojik tefsir isimlendirmesi, kastedilen mana ile örtüşmemektedir.¹⁴⁴

Üçüncü isimlendirme ise dilbilimsel tefsir olarak anılmaktadır. Zira dilbilimsel tefsirlerde dilbilimin verilerinden yararlanılmaktadır. Bu tefsirlerde Kur’ân, dilbilimin verilerine göre açıklanmaya çalışılmaktadır. Dilbilimin verilerini kullanmasından hareketle bu tefsir çeşidi için dilbilimsel tefsir ifadesinin kullanılması daha uygun düşmektedir. Mustafa Karagöz, bu isimlendirmeyi tercih etmektedir. İsmail Aydın ise, bu üç isimlendirmenin farklı dillerde aynı olguya işaret eden kullanımlar olduğunu

¹⁴⁰ Ayverdi-Topaloğlu, “Lugat”, 2/1902.

¹⁴¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 84.

¹⁴² Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Carullah ez-Zemahşeri’nin el-Keşşaf İsimli Tefsiri Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-47.

¹⁴³ Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 40.

¹⁴⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 52.

belirtmektedir. O, Türkçe’de yaygın olarak kullanılması sebebiyle filolojik tefsir isimlendirmesini tercih etmektedir.¹⁴⁵

Bu bölümde anlatıldığı üzere dilbilimsel tefsire ait farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Bu isimlendirmelerin lugavî, filolojik ve dilbilimsel şeklindeki isimlendirmeler olduğu görülmektedir. Burada Karagöz’ün de tercih ettiği üzere dilbilimsel tefsir isimlendirmesinin daha uygun olduğu kanaati paylaşılmaktadır.

1.4.3. Dilbilimsel Tefsirin Konusu, Amacı, Önemi ve Tefsir İlmindeki Yeri

Tezimizde Cessâs’ın tefsiri dilbilimsel tefsir açısından incelenmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsirinin konusu, amacı, önemi ve tefsir ilmindeki yerine temas edilmesinin çalışmamız açısından yararlı olacağı düşünülmektedir. Nitekim bu bölümde söz konusu maddeler özet bir şekilde açıklanmaktadır.

İslâm dininin başlangıcından bu yana Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik birçok çalışma yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmalar sonucunda farklı tefsir ekollerinin ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu ekollerin, Kur’ân’ı farklı açılardan tefsir etmeye çalıştığı aktarılmaktadır. Bu ekollerden birinin de Kur’ân’ı ağırlıklı olarak dilbilimin verileriyle açıklayan dilbilimsel tefsir ekolü olduğu gelenekte belirtilmektedir. Bu ekol mensuplarının, Kur’ân’ı ağırlıklı olarak dilbilimin verileriyle tefsir ettikleri eserler kaleme aldıkları görülmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla dilbilimsel tefsirin bir tefsir ekolü olarak temelde, murâda delalet etmesi açısından Allah’ın kelâmını konu edindiği söylenebilmektedir.¹⁴⁷ Ancak bazı dilbilimsel tefsir eserlerinin tefsir ilminden daha spesifik bir konuyu ele aldığı savunulmaktadır. Nitekim bu eserlerde tüm âyetler tefsir edilmemekte, sadece açıklamaya ihtiyaç duyulan âyetlerin tefsiriyle yetinilmektedir.¹⁴⁸ Buna rağmen dilbilimsel tefsir ile tefsir ilmi arasında kesin bir konu ayrımı yapılamamaktadır. Bu gerçek, tefsirin tanımı bölümünde zikredilen tanımlamalarda özellikle de Ebû Hayyân’ın tefsir tasavvurunda çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 81. Ayrıca bk. Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 9.

¹⁴⁶ Birışık, “Tefsir”, 40/285-290. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 91-98.

¹⁴⁷ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Tefsir fî kavâidi ilmi’t-Tefsir*, thk. Nâsir b. Muhammed el-Madrûdî (Riyad: Dâru’r-Rifâi, 1990), 157.

¹⁴⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 96. Ayrıca bk. Hasan Yıldızlı, *Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 47-48.

¹⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/26.

Dilbilimsel tefsirin, dolayısıyla bu alanda yazılan eserlerin en temel amacı Kur'ân'ı-Kerîm'in anlaşılması noktasındaki dil sorununun önüne geçmektir. Dilbilimsel tefsirlerde Kur'ân âyetlerinin yanlış yorumlanması engellenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca âyetlerin manalarında yaşanabilecek muhtemel anlam kaymalarının asgarî düzeye indirilmesi hedeflenmektedir. Zira lafızların cümledeki konumu, manası ve hangi kökten geldikleri gibi bilgiler, Kur'ân'ın yanlış anlaşmasını önemli oranda engellemektedir. Bu tefsirlerin yazılmasındaki diğer bir amaç ise Kur'ân lafızları çerçevesinde nahiv ilminin kurallarını tespit etmektir.¹⁵⁰ Bunların yanı sıra dilbilimsel tefsirlerde Kur'ân âyetlerinin, sarf ve nahve ilişkin teorik meselelerin gündeme getirilme aracı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁵¹

Burada biraz da dilbilimsel tefsirinin önemine değinilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Allah, sünnetulahi gereği her kavme kendi diliyle hitap etmekte ve onlara kendi dillerinde kitaplar indirmektedir. Kur'ân'da *“İstisnasız her peygamberi, kendi kavminin diliyle gönderdik ki elçiler onlara, her şeyi açık açık anlatsınlar...”*¹⁵² mealindeki âyetle, bu gerçek açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Yine *“Anlayabilesiniz diye biz, size, Arapça bir Kur'ân olarak onu indirdik”*¹⁵³ âyetinde olduğu gibi diğer birçok âyette Kur'ân'ın Arapça bir kitap olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁴ Anlamın ilk olarak dile ilişkin bir faaliyet ve Kur'ân'ın da Arapça bir metin olduğu bilinmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak onu anlamak ve tefsir etmek için en temelde Arap dilinin iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.¹⁵⁵

Modern dilbilimcilerden Tayyâr, Kur'ân'ın Arapça olduğunu belirten âyetlere vurgu yapmakta ve tefsir ilminde farklı bir dile başvurma beyhude bir çaba olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁶ Buradan hareketle müfessirler ve tefsir usûlü yazarları, bir müfessirde bulunması gereken şartlar arasında Arap dilinin bilinmesine sıklıkla vurgu yapmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, müfessir için alet mesabesinde olan 10 ilim bulunduğunu belirterek lûgat, iştikak, nahiv ve kıraat ilmini bunlar arasında saymaktadır. Kâfiyeci, müfessirin

¹⁵⁰ İbrahim Rüfeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir* (Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1399/1990), 140-142. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 100-102; Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 66-67; Binşik, “Tefsir”, 40/285-290; Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 60-63.

¹⁵¹ el-Hâdî el-Catlâvî, *Kadâye'l-Luga fî kütübî't-Tefsîr* (Tunus: Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, 1998), 9.

¹⁵² İbrâhîm 13/4.

¹⁵³ Yûsuf 12/2.

¹⁵⁴ Kur'ân'ın Arapça olduğuna vurgu yapan âyetler için Bk. Yûsuf 12/2. Ayrıca bk. er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussile 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

¹⁵⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 11-12.

¹⁵⁶ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 40.

bilmesi gereken ilimlerin 15 olduğunu ifade ederken bunların 8 tanesinin dil ile ilgili olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷

Diğer taraftan âlimlerin dilin önemine dair söylediği sözler dikkat çekmektedir. Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Kur’ân ve sünnetin anlaşılmasının kendisine bağlı olması nedeniyle dil bilgisinin vacip olduğunu belirtmektedir. İmâm Malik b. Enes (ö. 179/795) ise “Arap dilini bilmediği halde, Allah’ın kitabını tefsir eden bir kimse bana getirilse, ona mutlaka ibretlik bir ceza veririm.” sözü ile tefsirde dilin önemine vurgu yapmaktadır.¹⁵⁸ Bununla birlikte Arap dilini bilmek, her ne kadar Kur’ân’ı anlamının birinci ve temel şartı olsa da tek başına yeterli olmamaktadır. Bu manada Kur’ân’ın kendine has üslûbunun da bilinmesi ve âyetlerin tarihsel bağlamının dikkate alınması gerekmektedir.¹⁵⁹

Bir faaliyetin akım, hareket veya ekol olarak isimlendirilebilmesi için belli bir yaklaşım altında birleşen bir grubun olması gerekmektedir. Bu durum, dilbilimsel tefsir için geçerli kabul edilmektedir.¹⁶⁰ Bu gerçeğe rağmen dilbilimsel tefsirin, tefsir kitaplarında müstakil olarak kendine pek yer bulmadığı görülmektedir. Nitekim ilk dönemlerde yapılan tefsir taksimlerinde direkt olarak dilbilimsel tefsir isminin kullanıldığına şahit olunmamaktadır. Bununla birlikte bir tefsir hareketi olarak dilbilimsel tefsiri, ilk defa gündeme getiren âlimin, hicrî 8. yüzyılda yaşamış Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö.794/1392) olduğu hatırlatılmaktadır.¹⁶¹

Ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda da dilbilimsel tefsir ekolüne yeterli seviyede değer verilmediği görülmektedir. Nitekim, dilbilimsel tefsir ekolüne yer veren ilk isim olan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu’nun, “*Tefsir Tarihi*” adlı eserinde “*Lûgatçılara Göre Tefsir*” başlığıyla dilbilimsel tefsir ekolüne 30 küsur sayfalık müstakil bir bölüm ayırdığı görülmektedir.¹⁶² Bunun yanı sıra Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nin “tefsir” maddesinde bu tefsir ekolüne sadece bir paragraf ayrılması çok dikkat çekmektedir.¹⁶³ Ayrıca ülkemizde tefsir alanında önemli çalışmaları bulunan

¹⁵⁷ Klasik ve çağdaş dönemde müfessirler için aranan şartlar hakkında detaylı bilgi için bk. Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 125-164.

¹⁵⁸ Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 23-26.

¹⁵⁹ Celal Kırca, “Kur’ân’ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur’ân Mesajı Dergisi* 9 (1998), 37. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 11-12.

¹⁶⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 92.

¹⁶¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/160. Ayrıca bk. Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 31.

¹⁶² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-232.

¹⁶³ Birışık, “Tefsir”, 40/287.

Muhsin Demirci, kaleme aldığı “*Tefsir Tarihi*” eserinde tefsir akımlarına değinmekte, ancak dilbilimsel tefsir ekolünü gündeme getirmemektedir.¹⁶⁴

Son zamanlarda ülkemizde ve dünyada dilbilimsel tefsiri konu alan çalışmalarda artış yaşandığı görülmektedir. Mustafa Karagöz’ün “*Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*” eseri ile İsmail Aydın’ın “*Kur’ân’ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*” çalışması, bu türden çabalara örnek gösterilmektedir. Dilbilimsel tefsir alanında yapılan en kapsamlı çalışmanın, Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr’ın *et-Tefsîrû’l-lugavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı eseri olduğu belirtilmektedir. Nitekim bu eserde dilbilimsel tefsir ekolü, tüm ayrıntılarıyla ele alınmaktadır.¹⁶⁵

Zaman içerisinde farklı birçok tefsir çeşidinin ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁶⁶ Dilbilimsel tefsirin, bu tefsir çeşitlerinden hangisine dahil olduğu hakkında kısa bir değerlendirme yapılması burada bir zorunluluk arz etmektedir. Bu bağlamda İslâm dininin ilk dönemlerinde Kur’ân’ı anlama faaliyetleri için genel olarak tefsir ifadesinin kullanıldığı aktarılmaktadır. Ancak ilerleyen zamanlarda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zerkeşî, Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1367/1948) ve Hüseyin ez-Zehebî gibi âlimlerin tefsir faaliyetinin farklı çeşitleri bulunduğu dair açıklamalar yaptıkları görülmektedir.¹⁶⁷ Bunun sonucunda tefsirin temelde rivayet ve dirâyet olmak üzere ikiye ayrıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca DİA’nın “tefsir” maddesinde tefsir ilmi, yöntemleri ve konuları itibariyle farklı taksimlere tabi tutulmaktadır. Dilbilimsel ve lugavî tefsir ise yöntemleri bakımından yapılan tefsir taksimi altında zikredilmektedir. Bu taksime göre dilbilimsel tefsirin bir tefsir yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁸ Bu taksimlerden hareketle dilbilimsel tefsirin tek anlamlı lafızların manasının sadece nakil ile öğrenilebilmesi açısından rivayet tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte dilbilimsel tefsirin, çokanlamlı lafızların muhtemel manalarından birinin tercih edilmesi açısından da dirâyet tefsiri olduğunu söylememek mümkün görünmektedir.¹⁶⁹

Verilen bilgilere göre dilbilimsel tefsirin konusu, genelde Kur’ân’ı, özelde ise dilbilimsel açıklamalara ihtiyaç duyulan âyetleri kapsamaktadır. Gerçekten bazı

¹⁶⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 195-258.

¹⁶⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 22.

¹⁶⁶ Birışık, “Tefsir”, 40/285.

¹⁶⁷ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, nşr. Adnân Zerzûr (Beyrut: y.y., 1392/1972), 93-116. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/156-161; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ’ulûmi’l-Kur’ân* (b.y., Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943/1362), 2/11; Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/110-180; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 116-117.

¹⁶⁸ Birışık, “Tefsir”, 40/287.

¹⁶⁹ Tayyâr, *et-Tefsîrû’l-lugavî*, 63.

dilbilimsel tefsirlerde Kur'ân'ın tümü tefsir edilmemektedir. Bununla birlikte dilbilimsel tefsirler, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında dil sorununu ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bunlara ek olarak dilbilimsel tefsirin tarih boyunca hak ettiği ilgiyi görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü tefsir alanında yapılan çalışmalarda bu ekolün geniş bir şekilde ele alındığına şahit olunmamaktadır. Ancak son zamanlarda dilbilimsel tefsir ekolüne yönelik kapsamlı çalışmaların yeni yeni kıpırdanmaya başladığı da görülmektedir. Tayyâr'ın *et-Tefsîrû'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri bunlardan sayılmaktadır. Ayrıca dilbilimsel tefsirin tefsir ilminde nereye konumlandırılacağı da önem arz etmektedir. İlk olarak dilbilimsel tefsirin, bir tefsir ekolü olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bunlara ek olarak dilbilimsel tefsirin, rivayet ve dirâyet yönü de bulunmaktadır.¹⁷⁰

1.4.4. Dilbilimsel Tefsirin Yararlandığı Dilbilim Branşları

Kur'ân'ı açıklamayı hedefleyen dilbilimsel tefsir, dilbilimin birçok çeşidinden elde edilen verileri işe koşturmaktadır. Dilbilimin, modern araştırmalara göre pek çok alt branşı olduğu dile getirilmektedir. Dilbilimsel tefsire katkı veren dilbilim dalları, modern dilbilimsel çalışmalardan öğrenilmektedir. Bu durum, sadece Türkçe için değildir, aynı zamanda pek çok dünya dili için de geçerlidir. Hele vahyin indirildiği son kitap olan Kur'ân'da Arapçanın kullanılması, işin önemini bir kat daha artırmaktadır. Bu anlamda dilbilimin alt branşları hakkında da bilgi vermenin çok isabetli olacağı değerlendirilmektedir.¹⁷¹

Diğer taraftan dilbilimin alt dalları hususunda belirsizliğin hâkim olduğu ve bu konuda bir görüş birliği bulunmadığı da bilinmektedir. Ancak bu bölümde ilk üç asırda yazılan dilbilimsel tefsirlerde daha çok yararlanılan dilbilim dalları açıklanmaktadır. Bu sebeple dilbilimin alt dallarından sadece sesbilim, biçimbilim, sözdizimi, sözcükbilim ve anlambilim gündeme getirilmektedir.¹⁷²

¹⁷⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 22. Ayrıca bk. Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 63; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-232; *Tefsir Tarihi*, 116-117.

¹⁷¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 54-55.

¹⁷² Muhammed Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ lisâniyât* (Trablus: Dâru'l-kütübi'l-cedîdeti'l-müttehîde, 2004), 15.

1.4.4.1. Sesbilim

Sesbilim ve ses bilgisi olmak üzere dildeki seslerle ilgili olan iki farklı alan bulunmaktadır. Ancak bunlardan sadece sesbilim, dilbilimin bir alt dalı olarak değerlendirilmektedir.¹⁷³ Bu sebeple burada sadece sesbilim teriminin tanımının yapılması gerekmektedir.

Sesbilim, “seslerden hangisinin anlamın oluşmasında ve değişmesinde rol oynadığını tespit etmeye çalışan ve bu seslerin özellikleriyle ilgilenen bilim dalı” olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere sesbilimde anlam değişmesine yol açan sessel farklılıklar incelenmektedir. Anlam değişikliğine yol açan her bir sese sesbirim veya fonem denilmektedir. Sesbilimi bu fonemleri tespit etmekte ve ne tür bir anlam değişikliği meydana getirdiğini mercek altına almaktadır. Öte yandan sesbilim için fonoloji ve dirâset-ü nizâmi’s-savt isimleri de kullanılmaktadır.¹⁷⁵

Sesbilimin, dilbilimsel tefsirlerdeki karşılığının anlam değişikliğine yol açan kıraatler olduğu bilinmektedir. Nitekim kıraat farklılıklarında ses değişiklikleri meydana gelmekte ve bu ses değişimleri bazen anlam çeşitliliğine yol açmaktadır. Anlam değişikliği meydana getirmeyen kıraat farklılıkları, sesbilimin konuları arasında yer almamaktadır. Buna karşın dilbilimsel tefsirlerde anlam değişikliğine sebebiyet verip vermemesine bakılmaksızın tüm sessel farklılıkların incelendiği de görülmektedir. Ancak, Cessâs’ın eserinin dilbilimsel tefsir açısından incelendiği ikinci bölümde, sesbilimin konusuna dahil olmasından ötürü sadece anlama etki eden kıraat değişiklikleri tahlil edilmektedir.¹⁷⁶

Buradaki bilgilere göre sesbiliminde anlam değişikliğine yol açan ses farklılıklarının incelendiği anlaşılmaktadır. Bunun dilbilimsel tefsirlerdeki karşılığı ise kıraatler olmaktadır. Zira kıraatlerde ses farklılıkları gündeme gelmekte ve bu ses değişikliklerinin bazıları, anlam değişikliğine sebebiyet vermektedir.¹⁷⁷

¹⁷³ Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi* (İstanbul: Multilingual, 1998), 94.

¹⁷⁴ Eugene A. Nida, *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, çev. Özcan Başkan (İstanbul: Multilingual, 2003), 37-38.

¹⁷⁵ Berke Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi* (İstanbul: Multilingual, 1999), 93-98.

¹⁷⁶ Kıraatlerin tefsirlerle ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001). Ayrıca bk. Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).

¹⁷⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 54-55.

1.4.4.2. Sarf

Dilbilimsel tefsirin yararlandığı dilbilim branşlarından ikincisi ise sarf ilmi olmaktadır. Sarf ilmi, biçimbilim veya morfoloji olarak da isimlendirilmektedir. Bu başlık altında sarfın tanımı yapılmakta, konusuna değinilmekte ve dilbilimsel tefsir ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır.¹⁷⁸

Sarf kelimesi, sözlükte “bir şeyi ters yüz etmek, baktığı yönden başka bir tarafa çevirmek” manalarına gelmektedir.¹⁷⁹ Bunun yanında sarf sözcüğünün, uzaklaştırmak ve çekmek manalarında kullanıldığını belirtenler de bulunmaktadır.¹⁸⁰ Bir terim olarak sarf “bir dil içinde kelime kategorilerinin neler olduğunu, nasıl çekildiklerini, ne gibi şekiller gösterdiklerini öğreten gramer kolu” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸¹ Bununla birlikte sarf sözcüğünün, değiştirmek manasına geldiğini belirten İzzüddîn ez-Zencânî (ö.660/1262) terim olarak kullanılan sarfın, bir aslı istenilen manaları elde etmek için farklı emsileye dönüştürmek olduğunu belirtmektedir.¹⁸² Sarfın terim anlamına ilişkin olarak yapılan diğer bir tanımda ise “istenilen manaları elde etmek için kelimelerin aldığı şekillerden bahseden bilgi dalı” ifadeleri kullanılmaktadır.¹⁸³

Sarf ilmi, cümleden bağımsız olarak tek başlarına kelimeleri veya sözcükleri incelemektedir. Sarf ilmiyle, mastar, isim veya mâzî fiil gibi kök olarak kabul edilen sözcüklerden bir amaca matuf olarak, farklı zamana ve şahsa delalet eden lafızlar türetilmeye çalışılmaktadır.¹⁸⁴ Mesela Emsile adlı kitapta نصر yani nesara fiili mâzîsinden, isim ve fiil olmak üzere toplam 24 farklı kelime türetilmektedir. Diğer taraftan dilbilimsel tefsirlerde yapılan kelime tahlillerinde sarf ilminden de yararlanılmaktadır. Nitekim kelimenin kalıbının ve türünün ne olduğunun tefsir açısından büyük öneme sahip olduğu bilinmektedir.¹⁸⁵

Bu bölümde sarf ilminin kelimeyi cümleden bağımsız olarak tek başına incelediği ifade edilmektedir. Bu çerçevede sarf ilmi, bir kökten farklı kelimeler türetmeyi hedeflemektedir. Dilbilimsel tefsirde ise âyetten geçen kelimelerin doğru bir şekilde tanımlanması ve hangi kökten geldiğinin tespit edilmesi için sarf ilminden

¹⁷⁸ Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirlerde Farklılaşma Süreci*, 26.

¹⁷⁹ Ezherî, “srf”, 12/161-163. Ayrıca bk. İbn Manzûr, “srf”, 9/189; Zebîdî, “srf”, 24/11-23.

¹⁸⁰ Hulusi Kılıç, “Sarf”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136-137. Ayrıca bk. Mutçalı, “srf”, 520.

¹⁸¹ Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Linguistik)* (İstanbul: Multilingual, 2004), 118.

¹⁸² İzzüddîn ez-Zencânî, *el-İzzî fi't-tasrîf*, nşr. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1428/2008), 49.

¹⁸³ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 41.

¹⁸⁴ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye*, thk. Muhammed Hâdî el-Mardîni (Diyarbakır: Seyda Yayınevi, 2014), 19. Ayrıca bk. Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 41.

¹⁸⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 247-254.

yararlanılmaktadır. Bu sebeple dilbilimsel tefsirlerde kelimelerin doğru tahlil edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla cümlelerin doğru anlaşılması noktasında sarf ilminin büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁶

1.4.4.3. Nahiv

Dilbilimin alt dallarının üçüncüsü, nahiv ilmi olarak bilinmektedir. Nahiv ilmi, sözdizimi ve sentaks olarak da isimlendirilmektedir. Bu başlık altında nahiv ilminin tanımı yapılmakta ve konusu belirtilmektedir. Nitekim Cessâs'ın kaleme aldığı fikhî tefsirde nahiv ilminin, diğer ilim dallarından çok daha fazla öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu sebeple nahiv ilminin, kısa ve öz bir şekilde açıklanması gerekmektedir.¹⁸⁷

Nahiv, sözlükte “kastetmek, yönelmek, yön, taraf, benzer ve denk” gibi manalara gelmektedir.¹⁸⁸ Terim olarak ise nahiv, “العلم بالقواعد التي يعرف بها أحكام أواخر” yani, terkip durumundaki kelimelerin sonlarıyla ilgili hükümlerin, kendisiyle bilindiği ilkeler olarak tanımlanmaktadır. Nahiv ilminde cümle yani kelimeler konu edilmektedir.¹⁸⁹ Yani nahiv ilminde, kelimelerle cümle oluşturma yolları, cümlelerin öğeleri ve sözcüklerin cümle içinde birbirleriyle olan ilişkileri incelemektedir.¹⁹⁰ Bu ilmin en önemli konusu ise cümle içerisinde sözcüklerin işlevlerinin kendisine göre belirlendiği i'râb mevzusu olmaktadır.¹⁹¹

Dilbilimsel tefsirlerde en çok yararlanılan dilbilim dallarının başında, nahiv ilmi gelmektedir. Nitekim mübteda ve haber gibi cümlelerin öğelerin belirlenmesi, âyetin anlaşılması açısından zaruri görülmektedir. Ayrıca sözcüklerin hareke durumlarının çözümlenmesinin anlam açısından vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu da bilinmektedir. Bu sebeple nahiv ilmi, dilbilimsel tefsirler için hayati bir öneme sahip olmaktadır.¹⁹²

¹⁸⁶ Kılıç, “Sarf”, 36/136-137. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 247-254.

¹⁸⁷ Özata, *Dilbilimsel Tefsirlerde Farklılaşma Süreci*, 27.

¹⁸⁸ Halil, “nhv”, 4/201. Ayrıca bk. Ezherî, “nhv”, 5/252-254; İbn Fâris, “nhv”, 5/403; Zebîdî, “nhv”, 40/41-46; İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300.

¹⁸⁹ Abdulhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye*, 13-15.

¹⁹⁰ Durmuş, “Nahiv”, 32/301. Ayrıca bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 1990), 29-30.

¹⁹¹ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (b.y., el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/15. Ayrıca bk. Durmuş, “Nahiv”, 32/300.

¹⁹² Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 254-262.

Bu bölümde nahiv ilminin tanımı yapılmakta ve konusu açıklanmaktadır. Yapılan açıklamalar ışığında nahiv ilminin kendisiyle kelime sonlarının bilindiği kurallar olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Bu ilmin konusunun gerekli yeterlilikleri taşıyan cümle olduğu görülmektedir. Diğer taraftan nahiv ilmi, dilbilimsel tefsirlerin en fazla yararlandığı dilbilim dalları arasında bulunmaktadır. Çünkü bu ilim, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için cümlelerin öğelerinin doğru tespit edilmesine katkı sağlamaktadır.¹⁹³

1.4.4.4. Sözcükbilim

Dilbilimin alt dallarıyla ilgili bahsedilmesi gereken diğer bir branşın sözcükbilim olduğu görülmektedir. Bu bölümde, ingilizcede leksiyoloji ve Arapçada dirâsetü'l-müfredât olarak da isimlendirilen sözcükbilimin tanımı yapılmaktadır. Aynı zamanda sözcükbiliminin, dilbilimsel tefsirlerdeki konumuna da değinilmektedir.¹⁹⁴

Sözcükbilim, “dilî söz varlığına, söz hazinesine eğilen ve dildeki öğelerin özellikle biçimbilgisi açısından niteliklerini, kökenlerini, tarihsel gelişmelerini ve kısacası başlarından geçenleri inceleyen bilim” olarak tanımlanmaktadır.¹⁹⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere sözcükbilimde kelimeler, çok kapsamlı bir şekilde tahlil edilmektedir. Sözcükbilimde kelimelerin manasına ek olarak geçirdikleri anlam değişimleri de incelemektedir. Alfabetik sözlük çalışmaları, sözcükbilim alanında yazılmış eserlere örnek gösterilmektedir. Bu bağlamda Arap dilinde sistematik olarak yazılmış ilk sözlük, Halil b. Ahmed'in (ö.175/791) *Kitâbü'l-ayn* adlı eseridir. Diğer taraftan sözcükbilim, Arapça literatürde ilmü'l-luga, ilmü'l-meâcim ve mu'cemiyat gibi isimlerle de ifade edilmektedir.¹⁹⁶

Dilbilimsel tefsirlerde önemli oranda sözcükbilimden yararlanılmaktadır. Bu bağlamda âyetin anlaşılmasında büyük öneme sahip terimlerin temel anlamlarının belirlenmesinde el-Ayn gibi sözlükler, mühim rol üstlenmektedir. Nitekim Cessâs, yazdığı tefsirde değindiği dilbilimsel tahlillerde bu gibi sözlüklerden yararlanmakta ve gündeme getirdiği kavramı açıklamak için sözcükbilimine başvurmaktadır.

Burada özet bir şekilde ifade edilmeye çalışılan bilgilerden, sözcükbilimin bir kelime veya sözcüğe ilişkin kapsamlı bir tahlil faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim

¹⁹³ Durmuş, “Nahiv”, 32/300-306.

¹⁹⁴ Özata, *Dilbilimsel Tefsirlerde Farklılaşma Süreci*, 27.

¹⁹⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 31.

¹⁹⁶ Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 4. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 64-65.

ortaya konulan sözlük çalışmalarında bu gerçek, net bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte, dilbilimsel tefsirlerde sözcükbilimden önemli oranda yararlanılmaktadır.

1.4.4.5. Anlambilim

Anlambilim dilbilimin alt dalları arasında yer almaktadır. Anlambilim, ingilizcede semantik ve Arapçada ilmü'd-delâle olarak da isimlendirilmektedir. Buna bağlı olarak dilbilimsel tefsirler, anlambilimin bilim dünyasına sunduğu katkılardan istifade etmektedir. Bu sebeple anlambilim hakkında kısa ve tanıtıcı bilgiler verilmesi gerekmektedir.¹⁹⁷

Anlambilim, “manaları açısından kelimeleri inceleyen dilbilim dalı” olarak tanımlanmaktadır. Lafızların anlamlarıyla ilgilenen anlambilim, bu anlamların yaşadığı değişimleri tahlil etmektedir.¹⁹⁸ Aynı zamanda anlambilim, “anlam bakımından dili ele alan, kelimelerin ses yapıları ile o sözcüklerin ifade ettiği kavramlar yani göstergelerle gösterilenler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir disiplin” olarak da tanımlanmaktadır.¹⁹⁹ Bununla birlikte dilbilimin bu branşında sözcükbilimden farklı olarak, eş anlamlılık ve zıt anlamlılık gibi anlamsal ilişkiler de incelenmektedir.²⁰⁰

Dilbilimsel tefsirler, dilbilimin alt dalı olan anlambilimden önemli ölçüde istifade etmektedir. Bu bağlamda kelimeler arasındaki mana benzerliklerine dikkat çekilmekte ve sözcüğün medlûlü yani manasına yönelik tahlillerde bulunmaktadır. Çünkü bazı âyetlerde birbirine yakın anlamlı kelimeler bulunmaktadır. Bazen bu kelimeler arasındaki ince anlam farklılıklarının da tespit edilmesi gerekmektedir. Bu manada anlambilimin verilerinden yararlanılmakta ve doğru manaya ulaşılması hedeflenmektedir.²⁰¹

Burada verilen bilgilerden anlambilimin, lafzın delalet ettiği manayı inceleyen bir ilim dalı olduğu anlaşılmaktadır. Anlambilimde sözcükbilimden farklı olarak zıt ve eş anlamlılık gibi lafızlar arasındaki anlamsal ilişkilerin de incelendiği görülmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsirlerde anlambilimin verilerinden bağımsız hareket edilmesi, olanaklı görünmemektedir. Zira sözcüklerin manalarının ve aralarındaki ince anlam

¹⁹⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 262-265.

¹⁹⁸ Rudeynî, *Fusûl*, 31.

¹⁹⁹ Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 29.

²⁰⁰ Muhammed Yunus Ali, *Medhal*, 17-20.

²⁰¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 262-316.

farklılıklarının, âyetlerin anlaşılması açısından büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁰²

Bu bölümde dilbilimsel tefsirin verilerinden yararlandığı dilbilim branşları gündeme getirilmektedir. Bu çerçevede sesbilim, biçimbilim, sözdizimi, sözcükbilim ve anlambilim tanımlanmakta ve konularının içeriği ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda söz konusu ilim dallarının, dilbilimsel tefsirdeki konumları hakkında da özet bilgiler verilmektedir.

1.4.5. Dilbilimsel Tefsirin Milâdî 10. Yüzyıla Kadar Tarihçesi

Her şeyin bir başlangıcı olduğu gibi dilbilimsel tefsirin de bir başlangıcı bulunmaktadır. Bununla birlikte hiçbir şey başladığı gibi kalmamakta ve zaman içerisinde değişime uğramaktadır. Nitekim dilbilimsel tefsirin belirli bir noktada tarih sahnesine çıktığı ve zaman içerisinde gelişim kaydettiği görülmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsirin başlangıcı ve Cessâs'ın yaşadığı milâdî 10. yüzyıla kadarki gelişimi hakkında bilgi verilmesi elzem kabul edilmektedir.

Dilbilimsel tefsir alanında yapılan çalışmalarda bu tefsir hareketinin gelişim aşamaları ele alınmaktadır. Ancak bu aşamalar hususunda araştırmacılar arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Nitekim Karagöz, dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişimini tedvin öncesi ve sonrası dönem olmak üzere iki aşamada ele almaktadır. O, tedvin öncesi dönemi de Hz. Peygamber, sahâbi ve tâbiîn olmak üzere üçe ayırmaktadır.²⁰³ Buna karşın İsmail Aydın, bu hareketin tarihini Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn ile tedvin dönemi olmak üzere üç aşamada ele almaktadır. O, Karagöz'den farklı olarak sahâbe ile tâbiîn dönemini bir kabul etmektedir.²⁰⁴ Tayyâr ise dilbilimsel tefsir ekolünün tarihini selef ile dilbilimciler dönemi şeklinde iki başlık altında ele almaktadır. Bu bağlamda, Hz. Nebî, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemini bir kabul etmekte ve bunu, selef başlığı altında zikretmektedir.²⁰⁵ Bu araştırmada dilbilimsel tefsirin dönemleri, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olmak üzere ve ayrı ayrı incelenmektedir.

²⁰² Rudeynî, *Fusûl*, 67.

²⁰³ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 128-135.

²⁰⁴ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 76-78.

²⁰⁵ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 53-140.

Kendisine indirilen kitabı tebyîn²⁰⁶ etmekle görevli bulunan Hz. Muhammed'in dilin verileriyle Kur'an'ı tefsir eden ilk müfessir olduğu bilinmektedir.²⁰⁷ Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri tefsir ettiği görülmektedir. Âyetleri tefsir ederken dilsel ayrıntılara girmediği ve direkt olarak âyetten murad edilen manayı vermeyi hedeflediği aktarılmaktadır.²⁰⁸ Bu sebeple Hz. Nebî'nin tefsiri, genellikle sahâbe tarafından anlaşılmayan kelimelerin müradifleri ve dildeki anlamlarının açıklanmasıyla yapıldığı kaynaklarda yer almaktadır.²⁰⁹ Bunda, sahâbenin Arap dilini iyi bilmeleri ve anlamadıkları kelimelerin çok az olmasının etkili olduğu dile getirilmektedir.²¹⁰ Sonuç olarak Hz. Elçinin açıklamalarının lafzî olduğu ve dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerini teşkil ettiği neticesine varılmaktadır.²¹¹

Diğer taraftan sahâbenin, Kur'an'ın tenzil sürecine şahit olduğu bilinmektedir. Onların Hz. Peygamberle birlikte yaşamaları sebebiyle Kur'an'ı anlama noktasında avantajlı bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.²¹² Nitekim sahâbenin, anlamadıkları kelimeleri doğrudan Hz. Peygambere sordukları bilinmektedir.²¹³ Bunun yanı sıra sahâbenin, Arap dili ve Kur'an'ı anlama noktasında birbirinden farklı düzeyde olduğu da aktarılmaktadır.²¹⁴ Nitekim İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-688), dil alanında sahâbenin en âlim kişileri arasında olduğu ifade edilmektedir. Onun, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olduğu ve "Tercümânü'l-Kur'an" olarak isimlendirildiği belirtilmektedir.²¹⁵

Hz. Peygamberin vefatına müteakip dönemde sahâbenin, Kur'an'ın tefsir edilmesi noktasında Resul-i Ekrem'in kendilerine öğrettiklerinden yararlandıkları anlaşılmaktadır. Onların, cevap bulamadıkları hususlarda ise en büyük dayanaklarının dil olduğu bilinmektedir.²¹⁶ Sahâbenin tefsirde rivayete önem verdiği, rivayetin yetersiz kaldığı yerlerde Arap diline başvurarak garîb lafızları açıkladıkları ifade edilmektedir. Bu dönemde Kur'an tefsirinde şiirle istişhâd edildiği ve az da olsa sarf ve nahve paralel

²⁰⁶ Bk. en-Nahl 16/44.

²⁰⁷ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 83.

²⁰⁸ Peygamberimizin Kur'an'ı tefsir etme yöntemi hakkında detaylı bilgi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/28-73.

²⁰⁹ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 78-83. Ayrıca bk. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicuhû* (Riyad: Mektebetü't-tevbe, ts.), 57-59.

²¹⁰ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 65.

²¹¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 128-135.

²¹² Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 13-14.

²¹³ Hz. Peygamber ve Sahâbe dönemindeki tefsir hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Altuntaş, "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir", *Uluslararası "İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu*, ed. Adem Çatak-Berat Sarıkaya (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 17-26.

²¹⁴ Bu farklılığa ilişkin örnekler için bk. Mahmud en-Nukrâşî es-Seyyid Ali, *Menâhicu'l-müfessirîn* (el-Kasım: Mektebetü'n-nahda, 1407/1986), 19-21.

²¹⁵ Süleyman er-Rûmî, *Buhûs*, 22-28.

²¹⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 135-136. Ayrıca bk. Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 87.

açıklamalara değinildiği belirtilmektedir.²¹⁷ Neticede bu dönemde dilsel izahların genellikle kelime anlamlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs'a nisbet edilen Garîbü'l-Kur'ân isimli eserin, Arap dilindeki garîb kelimelerin dilsel verilere dayanılarak açıklanmasına büyük bir örnek teşkil ettiği beyan edilmektedir.²¹⁸

Tenzil döneminden uzaklaşmaya paralel olarak tâbiîn döneminde, sahâbe dönemine kıyasla Kur'ân'da anlaşılmayan kelimelerin arttığı bilinmektedir. Fetihlerle İslâm topraklarının genişlemesi ve Arap olmayan unsurların müslüman olması sonucunda özelde Kur'ân kıraatinde genelde Arap lisanında lahn²¹⁹ sorununun ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu gelişmelerin ardından Arapça diline yönelik çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ve farklı tefsir medreselerinin²²⁰ ortaya çıktığı dile getirilmektedir. Bu sebeple Ebü'l-Esved ed-Düelfî'nin Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek istediği ve Kur'ân harfleri üzerine hareke niteliğinde belirli noktalar koyduğu belirtilmektedir.²²¹ Bu gelişme, nahiv ilmine doğru atılan ilk adım olarak tarihteki yerini almaktadır. Böylece Arap dilbilimindeki ilk çalışmaların Kur'ân'ı doğru okumaya yönelik olduğu ve dinî bir nitelik arz ettiği söylenmektedir.²²²

Tayyâr ise Arap dili alanındaki ilk çalışmaların Arapçayı güçlendirmek için yapıldığını belirtmektedir. O, bu alandaki ilk çalışmanın Ebü'l-Esved'e ait olduğunu beyan etmektedir. Bunlara ek olarak müellif, bir kişinin dilci olarak isimlendirilebilmesi için Arap dilinin lafızlarının toplanmasına ve manalarının açıklanmasına ilişkin çalışmalar yapması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple yazar, Arap şiiri ve Eyyâmu'l-Arap konusunda bilgili olan kişiler bulunsa da sahâbeden ve tâbiînden hiçbir kimse için dilbilimci ifadesinin kullanılamayacağını savunmaktadır.²²³

Arapçaya yönelik çalışmalarda yaşanan artışa rağmen, tâbiîn döneminden günümüze müstakil bir tefsir ulaşmadığı görülmektedir. Ancak bu dönemde yapılan tefsir çalışmaları, tedvin dönemine geçiş süreci için büyük önem arz etmektedir.²²⁴ Sonuç olarak bir önceki döneme kıyasla tâbiîn döneminde Kur'ân'da anlaşılmayan kelimelerin sayısının arttığı görülmektedir. Bu dönemde yapılan dilbilimsel tahlillerin,

²¹⁷ Sahâbenin tefsir metodu hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 89-107.

²¹⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 137.

²¹⁹ Lahn hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Lahn", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55.

²²⁰ Tefsir medreseleri hakkında geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 111-131.

²²¹ Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin buluşma noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökçir v. dğr. (Ankara: Özkan Matbaacılık Ağustos, 2009), 313.

²²² Bulut, "Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", 313.

²²³ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî*, 109-111.

²²⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 145-147.

sahâbe dönemindeki gibi, daha çok kelimelerin anlamlarına yönelik olduğu dile getirilmektedir.²²⁵

Tebeu't-tâbiîn dönemine gelindiğinde ise tefsir ilminde tedvin faaliyetinin başladığı aktarılmaktadır.²²⁶ Dolayısıyla dilbilimsel tefsir alanındaki eserlerde tâbiîn dönemine oranla görece artış yaşandığı görülmektedir. Dilbilimsel tefsir hareketinin ortaya çıkmasında ve bu alanda daha fazla eser yazılmasında, dinî, sosyal ve siyasî birçok etkenin rol oynadığı ifade edilmektedir. Kur'ân'ı doğru okuma ve anlama isteği, bunlara örnek olarak zikredilmektedir. Ayrıca Basra ve Kûfe gibi önemli ilim merkezlerinin kurulması da bu artışta etkili olan nedenler arasında yer almaktadır.²²⁷ Nitekim tedvin döneminde dil alanında Basra, Kûfe ve Bağdat ekollerinin kurulduğu ifade edilmektedir. Bu ekollerden yetişen âlimlerin, Arap dilinin kurallarını tespit etmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Bu âlimlerin, Arap lisanının kurallarıyla Kur'ân'ı tefsir etmeye çalıştıkları beyan edilmektedir.²²⁸

Dilbilimsel tefsir alanında hicrî 2. yüzyılın ikinci yarısından hicrî 3. yüzyılın sonlarına kadar garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân gibi farklı isimlerle çok sayıda eser verildiği dile getirilmektedir. Bununla birlikte 150 yıllık bu sürecin dilbilimsel tefsir hareketinin en canlı dönemi olduğu da açıklanmaktadır.²²⁹ Mukâtil b. Süleyman, Halil b. Ahmed, Kisâi, Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi âlimler, bu hareketin önde gelen temsilcileri arasında yer almaktadır.²³⁰ Öte yandan Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin, dilbilime oldukça önem verdikleri bilinmektedir. Onların, Kur'ân'ın î'câzını ispat etmede dilbilimini çok iyi kullandıkları görülmektedir. Ancak bu âlimlerin, ilk üç asırda yazdıkları eserlerin günümüze ulaşmadığı aktarılmaktadır.²³¹

Burada tedvin öncesi, yani Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerinin ortaya konulduğu ifade edilmektedir. Bu safhada kelime odaklı bir tefsir anlayışının hâkim olduğu belirtilmektedir. Tebeu't-tâbiîn, yani tedvin dönemine gelindiğinde ise Arap dilindeki bozulmalarla birlikte dil alanındaki

²²⁵ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 84-89. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 145-147.

²²⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 126.

²²⁷ Dilbilimsel Tefsir hareketini ortaya çıkaran etkenler hakkında detaylı bilgi için bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 110-117. Ayrıca bk. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 60-76.

²²⁸ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 108-109.

²²⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 325. Ayrıca bk. Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 123; Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 108-109.

²³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-232. Ayrıca bk. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 110.

²³¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 32-33.

Çalışmaların arttığı görülmektedir. Nitekim bu evrede dil alanında uzmanlaşan dilbilimcilerin ortaya çıktığı ve dil bilgileri ile Kur'an'ı tefsir ettikleri beyan edilmektedir. Böylece onların, Cessas'ın yaşadığı miladi 10. yüzyıla kadarki süreçte dilbilimsel tefsir alanında büyük bir birikim ortaya koydukları dile getirilmektedir. Sahanın otoriteleri, tüm bu faaliyetler için dilbilimsel tefsir hareketi ifadesini kullanmaktadır.²³²

1.4.6. İlk  Asırda Dilbilimsel Tefsir Alanında Yazılan Eserler

İlk üç asırda dilbilimsel tefsir alanında garibu'l-Kur'an, vucuh ve nezair, meani'l-Kur'an ve irabu'l-Kur'an gibi farklı isimle birçok eser yazıldığı aktarılmaktadır. Ancak bu eserlerin, konuları ve yöntemlerinde bir karışıklık bulunmaktadır. Bazılarında nahiv ve iştikak meseleleri üzerinde durulmakta, bazılarında ise sadece anlaşılması zor kelimelere vurgu yapılmaktadır. Bu eserlerin diğer bir kısmında ise kelimeler arasındaki anlam ilişkileri incelenmektedir. Bununla birlikte söz konusu eserler arasında her ne kadar kesin bir farklılık bulunmasa da dikkat çekilebilecek bazı ince nüansların olduğu düşünmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsir alanında yazılan eserlerin kısa da olsa açıklanmasının, bu çalışma açısından önemli olduğu düşünmektedir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirlerin isimlendirmelerine göre taksim edilmesi ve her birinin içerikleri hakkında bilgi verilmesi gerekmektedir.²³³

1.4.6.1. Garibu'l-Kur'an

Dilbilimsel tefsir alanında yazılan eserlerden bazılarının isminin, garibu'l-Kur'an olduğu görülmektedir. Bu başlık altında garibu'l-Kur'an ter kibini oluşturan kelimelerden garib kelimesinin manası verilmekte ve ter kibin anlamı etüt edilmektedir. Aynı zamanda garibu'l-Kur'an alanında yazılan eserlere örnekler verilmekte ve bu eserlerin konularının ne olduğuna da temas edilmektedir.

Garibu'l-Kur'an ter kibini oluşturan ilk kelimenin garib olduğu bilinmektedir. Garabet kökünden türeyen fa'il veznindeki garib kelimesi, sözlükte "yurdundan uzak olan, nadir, bilinmeyen, yabancı, kapalı ve anlaşılması zor" gibi manalara

²³² Tayyar, *et-Tefsiru'l-lugavi*, 107-140.

²³³ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 111.

gelmektedir.²³⁴ Bir tefsir terimi olarak ise garîb sözcüğü “manası kapalı bulunan, okuyucunun anlama sınırı dışında yer alan ve yabancı görülen Kur’ân kelimeleri” şeklinde tanımlanmaktadır.²³⁵ Bu bağlamda Kureyş lehçesinde pek bilinmeyen veya farklı bir lehçeden olan, Arapçaya yabancı bir dilden gelen yani muarreb olan ve vahiy tarafından sözlükteki anlamından farklı bir manada kullanılan olmak üzere Kur’ân’da üç çeşit kelimenin garîb olarak nitelendirildiği görülmektedir.²³⁶

Bir terkip olarak garîbü’l-Kur’ân, “ulûmü’l-Kur’ân literatüründe garîb kelimeleri konu edinen disiplin ve bu disiplinde yazılmış eserlerin ortak adı” şeklinde tanımlanmaktadır.²³⁷ Dilbilimsel tefsir alanında yazılan ilk eserlerin, garîbü’l-Kur’ân eserleri olduğu belirtilmektedir. Bu alanda yazılmış ilk kitabın, İbn Abbâs’ın *Garîbü’l-Kur’ân* adlı tefsiri olduğu düşünülmektedir.²³⁸ İbn Abbâs, bu tefsirinde Hâricîlerin reisi Ebû Râşid Nâfi‘ b. el-Ezrak’ın (ö.65/685) Kur’ân’da geçen yaklaşık 200 garîb kelime hakkında sorduğu sorulara Arap şiirinden deliller getirmekte ve ona cevaplar vermektedir.²³⁹

Tayyâr, İbn Abbâs’a nisbet edilen eserin ona ait olmadığını belirtmekte, bu alanda yazılmış ilk eserin Ebû Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân*’ı olduğunu söylemektedir.²⁴⁰ Bu bağlamda Ebû Ubeyde’nin mecâzü’l-Kur’ân adıyla yazdığı tefsirinde kelimelerin lugat ve terim manalarına önem verdiği görülmektedir. Buradan hareketle onun eserinin, garîbü’l-Kur’ân tefsiri olarak isimlendirilmeye daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.²⁴¹ Bu sahada yazılan diğer eserlere ise İbnü’l-Yezîdî (ö. 237/831) ile İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Garîbü’l-Kur’ân* tefsirleri örnek gösterilmektedir.²⁴²

²³⁴ Halil b. Ahmed, “grb”, 3/272. Ayrıca bk. Ezherî, “grb”, 8/112-120; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’l-hadis, 1430/2009), “grb”, 840-842; İbn Fâris, “grb”, 4/420-422; İbn Manzûr, “grb”, 1/639; Râgıb, “grb”, 604-605; Zebîdî, “grb”, 3/456-483; Mutçalı, “garîb”, 663; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 176; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 141.

²³⁵ Aydın Temizer, “İlk Dönem Dilbilimsel Tefsir Literatürüne Dair bir Analiz- Garîbu’l-Kur’ân Örneği-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Aralık 2018), 38-39; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141.

²³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 176-177. Ayrıca bk. Temizer, “İlk Dönem Dilbilimsel Tefsir Literatürü”, 39-40.

²³⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291-296. Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379. Kur’ân’daki garîb kelimeler hakkında detaylı bilgi için bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1429/2008), 312-383.

²³⁸ Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 111. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 143.

²³⁹ Ali Bulut, “Kur’ân Filolojisine Dair İbn Abbâs’a nisbet edilen 3 Eser”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21(2005), 283.

²⁴⁰ Tayyâr, *et-Tefsîrü’l-lugavî*, 334.

²⁴¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 161.

²⁴² Garîbü’l-Kur’ân eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 182-185.

Garîbü'l-Kur'ân tefsirleri tahlil edildiğinde bu eserlerin, Kur'ân'ın bir nevi sözlüğü niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerin, kelimelerin manasının öğrenilmesini hedeflediği ve Arap şiirine büyük önem verdiği görülmektedir.²⁴³ Dilbilimin daha çok sözcükbilim ve anlambilim dallarıyla bağlantılı olan garîbü'l-Kur'ân eserlerinde, sarf ve nahiv gibi ilimler asıl hedef olarak görülmemekte, aksine ikinci planda tutulmaktadır.²⁴⁴

Burada verilen bilgilerden garîbü'l-Kur'ân alanında yazılan eserlerin bir sözlük niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserlerde asıl olarak, kelimelerin manalarının verilmesi hedeflenmekte ve bu nedenlerle dilsel tartışmalara girilmemektedir. Ancak bu tefsirlerde Kur'ân'daki tüm kelimelerin manasının ortaya konulmasının amaçlanmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan garîbü'l-Kur'ân alanında yazılan ilk eserin, İbn Abbâs tarafından kaleme aldığı savunular bulunmaktadır. Buna karşın bazı âlimler ise Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* tefsirinin, ilk garîbü'l-Kur'ân eseri olduğunu belirtmektedir.²⁴⁵

1.4.6.2. Vücûh ve Nezâir

Dilbilimsel tefsir alanında yazılan diğer bir kısım eserlerin isminin, vücûh ve nezâir olduğu görülmektedir. Bu sebeple burada vücûh ve nezâir kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına temas edilmesi gerekmektedir. Bunlara ek olarak bu isimle yazılmış eserlerin içeriği hakkında bilgi verilmesi elzem görülmektedir. Ayrıca bu eserlere bazı örnekler zikredilmesinin de çalışma açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Terkibin ilk kelimesi olan vücûh, sözlükte “bir şeyin ön yüzü, ön tarafı, cephesi, önemli ve ilke” gibi manalara gelmektedir. Bu, vech kelimesinin çoğulu olarak bilinmektedir.²⁴⁶ Bir tefsir terimi olarak ise vücûh, “bir kelimenin Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılması” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴⁷ Terkinin ikinci kelimesi olan nezâir ise sözlükte “benzer, denk, şekil ve tabiat” gibi manalarda kullanılan nazîre

²⁴³ Ali Bulut, “Kur'an Filolojisiyle Alakalı Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve bu dallarda eser veren müellifler (Hicrî ilk üç asır)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 391-408. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 154.

²⁴⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 154. Ayrıca bk. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 111; Yaldızlı, *Râgıb İsfahânî'nin Müfredât Adlı Eseri*, 35-46.

²⁴⁵ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî*, 334.

²⁴⁶ Halil b. Ahmed, “vch”, 4/349-350. Ayrıca bk. Ezherî, “vch”, 6/351-354; Cevherî, “vch”, 1230/1231; İbn Fâris, “vch”, 6/88; İbn Manzûr, “vch”, 13/555; Zebîdî, “vch”, 36/535-546; Mutçalı, “vech”, 984; Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145.

²⁴⁷ Demirci, “Vücûh”, 329-330.

kelimesini çoğulu olarak alınmaktadır.²⁴⁸ Tefsir terminolojisinde ise nezâir “Kur’ân’daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi” olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu alanda yazılan eserlerde nezâirin, daha çok vücûhun tekrar eden anlamlarını belirtmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneklerin hepsinde, bu durum net olarak görülmektedir. Yani sakar, hutame ve cahîm gibi kelimelerin tek anlamda kullanılmasına gelenekte nezâir denilmektedir.²⁴⁹

Vücûh ve nezâir eserleri incelendiğinde içeriklerinin, anlambilim ve anlambilimin eş anlamlılık gibi farklı alt dallarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu eserlerde az da olsa farklı konulara ilişkin bilgilerin bulunduğu tanıklık edilmektedir. Yine vücûh eserlerinde eş ve zıt anlamlı kelimelere değinildiği ve sözcükler arasındaki anlam benzerliklerinin incelendiği anlaşılmaktadır. Nitekim vücûh ve nezâir eserleri, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri açısından çok zengin kaynaklar olarak görülmektedir. *el-Vücûh ve’n-nezâir* adlı eseriyle Mukâtil b. Süleyman’ın bu alanda eser veren ilk kişi olduğu aktarılmaktadır. Mukâtil, bu eserinde 186 kelimenin farklı vecihlerine yer vermekte ve ayetlerde mushaf tertibine riâyet etmemektedir. Bu eserlerin dilbilimsel tefsir açısından önemli kaynaklardan biri olduğu dile getirilmektedir.²⁵⁰

Burada zikredilen bilgilerden vücûh ve nezâir eserlerinin kelime anlamlarına önem verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu eserlerde kelimeler arasındaki anlam ilişkilerinin incelendiği de görülmektedir. Bu eserlerin, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri hususunda çok zengin kaynaklar olduğu düşünülmektedir. Son olarak bu isimle ilk dilbilimsel tefsiri yazanın Mukâtil b. Süleyman olduğu ifade edilmektedir.²⁵¹

1.4.6.3. Meâni’l-Kur’ân

Meâni’l-Kur’ân adıyla birçok dilbilimsel tefsir eserinin yazıldığı görülmektedir. Cessâs’ın ahkâm tefsirinde bu adla yazılan tefsirlerden yararlandığı görülmektedir. Bu sebeple meâni’l-Kur’ân eserlerinin isimlerinin tahlil edilmesi ve bunların konularına temas edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu isimle kaleme alınan dilbilimsel tefsirlerle farklı isimle yazılan diğer tefsirler arasındaki farka temas edilmesinin, tez açısından yararlı olduğu düşünülmektedir.

²⁴⁸ Halil b. Ahmed, “nzt”, 4/237-238. Ayrıca bk. Ezherî, “nzt”, 14/369-374; Cevherî, “nzt”, 1148-1149; İbn Fâris, “nzt”, 5/444; İbn Manzûr, “nzt”, 5/219; Zebîdî, “nzt”, 14/244-256.

²⁴⁹ Zerküşî, *el-Burhân*, 1/102-111. Ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 301-311; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 213; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146; Tayyâr, *et-Tefsîrü’l-lugavî*, 94.

²⁵⁰ Tayyâr, *et-Tefsîrü’l-lugavî*, 92. Ayrıca bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 204-207.

²⁵¹ Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43/141-142.

Bu eserlerin ismi, meânî ve Kur'ân kelimelerinden oluşmaktadır. Meânî kelimesi, sözlükte “bir şeyin kendisine vardığı durum, maksat, tefsir, anlam, fikir, düşünce ve kavram” anlamına gelen mânâ kelimesinin çoğulu olarak kabul edilmektedir.²⁵² Bir tefsir disiplini olarak meâni'l-Kur'ân ise “Kur'ân'da manası anlaşılamayan kelimeleri ve ifadeleri konu alan ilim dalı” olarak tanımlanmaktadır.²⁵³

Tüm meâni'l-Kur'ân eserleri dikkatle incelendiğinde onların, garîbü'l-Kur'ân tefsirlerinden farklı olduğu görülmektedir. Nitekim bu eserlerde temel olarak Kur'ân lafızlarının manalarının verilmesi hedeflenmemektedir. Buna karşın meânî eserlerinin temel gayelerinin, Kur'ân'ı kıraat, sarf ve nahiv ilimleri açısından açıklamak olduğu aktarılmaktadır.²⁵⁴ Öyle ki meânî tefsirlerinde âyetlerde geçen kelimelerin, kıraat, sarf ve nahiv ilimleri açısından ifade ettikleri manalar ele alınmaktadır. Ayrıca bu eserlerde şiir ve Arapların deyimleri, garîbü'l-Kur'ân eserlerine nazaran daha fazla yer tutmaktadır.²⁵⁵ Meânî tefsirlerinde, garîbü'l-Kur'ân eserlerinin aksine lafızların anlamlarından çok gramer yönlerine vurgu yapılmaktadır.²⁵⁶

Bunlara ek olarak, meâni'l-Kur'ân kitaplarının bazılarında Kur'ân'ın tümünün açıklanmadığı, sadece yazar tarafından seçilen âyetler üzerinde durulduğu görülmektedir. Nitekim Ahfeş (ö. 215/830) ve Ferrâ'nın, izaha ihtiyaç olduğunu düşündükleri âyetleri tefsir ettikleri görülmektedir. Ancak Zeccâc ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö.338/950) gibi meânî yazarlarının ise neredeyse Kur'ân'ın tümünü tefsir ettikleri anlaşılmaktadır.²⁵⁷

Tayyâr, meâni'l-Kur'ân eserlerinin, dilbilimciler tarafından kaleme alınan ve tefsir ilmine direkt katkıda bulunan ilk tefsirler olduğunu söylemektedir.²⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu ise meâni'l-Kur'ân eserlerini garîbü'l-Kur'ân başlığı altında değerlendirmektedir.²⁵⁹ Öte yandan meâni'l-Kur'ân alanındaki ilk eserin, Vâsıl b. Atâ

²⁵² Halil b. Ahmed, “any”, 3/243-244. Ayrıca bk. Ezherî, “any”, 3/212-218; Cevherî, “any”, 814-815; İbn Fâris, “any”, 4/146-149; İbn Manzûr, “any”, 15/106; Zebidî, “any”, 39/120-127; Mutçalı, “mânâ”, 649.

²⁵³ İsmail Aydın, “Meâni'l-Kur'ân”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/207-209. Ayrıca bk. Bulut, “Kur'an Filolojisiyle Alakalı Üç İlim Dalı”, 395.

²⁵⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 155.

²⁵⁵ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 111.

²⁵⁶ Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin buluşma noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı”, 317.

²⁵⁷ Yaldızlı, *Râgıb İsfahânî'nin Müfredât Adlı Eseri*, 47-48.

²⁵⁸ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî*, 256.

²⁵⁹ Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, 13/379.

(ö. 131/748) tarafından yazıldığı nakledilmektedir. Onu, bu alandaki eserleriyle Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc'ın takip ettiği aktarılmaktadır.²⁶⁰

Sonuç olarak meâni'l-Kur'ân eserlerinde, garîbü'l-Kur'ân tefsirlerine nazaran daha çok Kur'ân'ın gramer yönü üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu eserlerin temel olarak Kur'ân lafızlarının manalarını vermeyi hedeflemediği, daha çok sözdizimine yönelik açıklamalara eğildiği anlaşılmaktadır. Meânî tefsirlerinin, Arap dilbilimi alanında uzmanlaşmış dilbilimciler tarafından yazılan ilk tefsirler olduğu belirtilmektedir. Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirindeki dilbilimsel tahlillerde, meânî eserlerinden azami ölçüde istifade etmektedir. O, yaptığı lugavî açıklamalarda Ferrâ gibi bazı meânî tefsiri yazarlarının ismini zikretmektedir.²⁶¹

1.4.6.4. İ'râbü'l-Kur'ân

Dilbilimsel tefsir alanında yazılan diğer bir kısım eserlerinin adı, i'râbü'l-Kur'ân olarak bilinmektedir. Bu bölümde i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin tanımı yapılmakta ve konusu belirtilmektedir. İlk olarak, i'râb kelimesinin sözlük ve terim anlamları ifade edilmektedir. Daha sonra ise terkinin anlamı verilmektedir. Ardından bu eserlerin içeriklerine değinilmekte ve diğer dilbilimsel tefsirler ile aralarındaki farka temas edilmektedir. Ayrıca bu isimle yazılan eserlere örnekler verilmektedir.

İ'râb kelimesi, sözlükte “beyan etmek, açıklamak” manalarına gelmektedir.²⁶² Bir tefsir terimi olarak i'râbın, “başına gelen âmil nedeniyle kelime sonlarının lafzî veya takdîrî olarak değişmesini konu alan ilim” anlamına geldiği ifade edilmektedir.²⁶³ Bir terkip olarak i'râbü'l-Kur'ân ise “Kur'ân âyetlerini, cümle yapısı yönünden inceleyen ilim dalı ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı” olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁴

İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinin, nahiv ilminin daha sistematik hale geldiği ve kavramlarının netlik kazandığı bir dönemde yazılmış meâni'l-Kur'ân eserleri olduğu belirtilmektedir.²⁶⁵ Nitekim i'râbü'l-Kur'ân'ların, meânî tefsirlerinin bir devamı

²⁶⁰ Durmuş Ali Kayapınar, “Meâni'l-Kur'ân ile i'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 107.

²⁶¹ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-lugavî*, 256.

²⁶² Halil b. Ahmed, “arb”, 3/123-124. Ayrıca bk. Ezherî, “arb”, 2/360-367; Cevherî, “arb”, 748-749; İbn Fâris, “arb”, 4/299-302; İbn Manzûr, “arb”, 1/586-593; Zebîdî, “arb”, 3/332-356. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Kayapınar, “İ'râbü'l-Kur'ân”, 332-338.

²⁶³ Bulut, “Kur'an Filolojisiyle Alakalı Üç İlim Dalı”, 396. Ayrıca bk. Kayapınar, “İ'râbü'l-Kur'ân”, 338-341.

²⁶⁴ Abdulhamit Birışık, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/376.

²⁶⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 155.

niteliğinde olduğu ifade edilmektedir.²⁶⁶ Bu sebeple i'râbü'l-Kur'ân eserleri birçok yönden meânî'l-Kur'ân tefsirlerine benzemektedir. Dolayısıyla meânî eserlerinde olduğu gibi i'râbü'l-Kur'ân tefsirlerinde de sözcüklerin köklerine, okunuşlarına ve cümledeki konumlarına ilişkin açıklamalar yapılmaktadır. Aynı zamanda i'râbü'l-Kur'ân'ların, meânî'l-Kur'ân'lar gibi, kıraat, nahiv ve sarf ilimleri açısından Kur'ân'ı beyan etmeyi hedefledikleri görülmektedir. Ancak i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin, Kur'ân'ın gramer yönüne ilişkin açıklamalar açısından meânî tefsirlerinden daha ileri düzeyde olduğu belirtilmektedir.²⁶⁷

Dilbilimsel tefsir alanında yapılan tefsir çalışmalarının sonuncusunun i'râbü'l-Kur'ân tefsirleri olduğu görülmektedir. Bu sebeple i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin, bütün dilbilimsel çalışmaların bir sonucu ve semeresi olduğu ifade edilmektedir. Nitekim bu eserlerin nahiv ilminin kurallarının daha fazla belirginleştiği bir dönemde yazıldığı bilinmektedir.²⁶⁸ Kaynaklarda i'râbü'l-Kur'ân alanında yazılan ilk eserin Kutrub'a ait olduğu belirtilmektedir. Bu alanda yazılan diğer eserlere Nehhâs'ın (ö.338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân* ve İbnu'l-Enbârî'nin (ö.328/940) *el-Beyân fî garîbi İ'râbi'l-Kur'ân* eserleri örnek gösterilmektedir.²⁶⁹

Neticede i'râbü'l-Kur'ân eserleri meânî tefsirlerine oldukça benzemekte ve garîbü'l-Kur'ân gibi diğer dilbilimsel tefsirlerden içerik olarak ayrılmaktadır. Ancak i'râbü'l-Kur'ân'lar ile meânî'l-Kur'ân tefsirleri arasında çok net bir farklılık bulunmamaktadır. Buna rağmen i'râbü'l-Kur'ân'ların, meânî tefsirlerinin bir devamı ve daha gelişmiş hali olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bunun da ötesinde i'râbü'l-Kur'ân'ların, dilbilimsel tefsir eserlerinin geldiği son hal olduğu ve bütün filolojik çalışmaların bir hasılası niteliğinde bulunduğu ifade edilmektedir.²⁷⁰

Bu bölümde ilk üç asırda yazılan dilbilimsel tefsir çeşitleri, isimlerine göre taksim edilmekte ve tanıtılmaktadır. Bu eserlerin konularına temas edilmekte ve aralarındaki farklara dikkat çekilmektedir. Yukarıda verilen bilgilere göre garîbü'l-Kur'ân ile vüçûh ve nezâir eserleri, daha çok kelimelerin manaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Meânî ve i'râbü'l-Kur'ân eserleri ise sözcük anlamlarına değinmekle birlikte gramer açıklamalarına daha fazla ağırlık vermektedir. Ayrıca i'râbü'l-

²⁶⁶ Bulut, "Kur'an Filolojisiyle Alakalı Üç İlim Dalı", 399.

²⁶⁷ Yaldızlı, *Râgıb İsfahânî'nin Müfredât Adlı Eseri*, 57-67.

²⁶⁸ Kayapınar, "Meânî'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", 99. Ayrıca bk. Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", 22/376-379.

²⁶⁹ İ'râbü'l-Kur'ân alanında yazılmış eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", 22/377-379.

²⁷⁰ Kayapınar, "Meânî'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", 99.

Kur'anlardaki gramatik açıklamaların, meânî eserlerine göre daha fazla gelişmiş olduğu bilinmektedir. Cessâs da yaptığı filolojik açıklamalarda Ferrâ'nın meânî'l-Kur'ân'ı gibi ilk üç asırda kaleme alınmış dilbilimsel tefsirlerden istifade etmektedir.²⁷¹

1.4.7. Dilbilimsel Tefsirin Kaynakları

Önceki bölümlerde dilbilimsel tefsirin, bir tefsir ekolü olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu ekole mensup kişilerin yazdığı eserlerin, rivayet ve dirâyet yönü bulunduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla dilbilimsel tefsirlerde birçok kaynaktan yararlanıldığı görülmektedir. Nitekim Cessâs da tefsirinde yaptığı filolojik tahlillere, Kur'ân ve Arap şiiri gibi farklı kaynaklardan deliller getirmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsirin kaynakları hakkında özet bilgiler verilmesi gerekmektedir.

Dilbilimsel tefsirin altı kaynağı bulunduğu ifade edilmektedir. Bu kaynakların Kur'ân-ı Kerîm, şiir²⁷², Arap kelimeleri, kıraatler, sahâbe ve tâbiîn tefsiri ile hadisi şerifler olduğu aktarılmaktadır. Burada Arap kelâmı ile Arapların bir kelime veya ifadeyi hangi manada kullandıkları kastedilmektedir. Atasözü ve deyimler bu başlık altında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla âyetlerin tefsiri bağlamında yapılan herhangi bir tahlilde, bu kaynaklardan deliller getirilmektedir. Dilbilimsel tefsirin en önemli kaynağı ise Kur'ân olarak kabul edilmektedir.²⁷³ Tayyâr, selefîn sözlerinin dilbilimsel tefsirde kaynak olarak kullanılması hakkında bazı yorumlarda bulunmaktadır. Arap dilinin ihticac döneminde yaşadıkları için sahâbe ve tâbiînlerin, Kur'ân lafızlarına yönelik açıklamalarının tefsirde kaynak ve delil olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.²⁷⁴

Diğer taraftan Tayyâr, Kur'ân'ın dilbilimsel tefsirine ilişkin bilgilerin toplam beş kaynaktan elde edilebileceğini ifade etmektedir. O, bu kaynakların tefsirler, meânî'l-Kur'ân eserleri, garîbü'l-Kur'ân tefsirleri, Arapça sözlükler ve garîbü'l-hadis gibi dilbilimsel tefsirle alakalı diğer eserler olduğunu belirtmektedir. Öyle ki Kur'ân'ın filolojik tefsirine ilişkin açıklamalar hakkında bilgi almak isteyen bir kimsenin, bu kaynaklara başvurması gerektiğini dile getirmektedir.²⁷⁵

Sonuç olarak, dilbilimsel tefsirlerde Kur'ân, şiir ve Arap kelimeleri gibi birçok kaynaktan yararlandığı görülmektedir. Bu, filolojik tefsirin rivayet ve dirâyet yönünün

²⁷¹ Kayapınar, "Meânî'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", 99.

²⁷² Şiirle istişhâdın hakkında geniş bilgi için bk. Kayhan, "Şiirle İstişhâd Açısından Kurtubî Tefsiri", 255-278.

²⁷³ Filolojik tefsirin kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 45-57.

²⁷⁴ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 161.

²⁷⁵ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-lugavî*, 179-450.

bulunduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın, lugavî açıklamalarına ilişkin bilgiler, meâni'l-Kur'ân ve garîbü'l-Kur'ân gibi eserlerden de öğrenilmektedir.

Araştırmanın bu bölümünde Cessâs'ın hayatı, yaşadığı dönem, Ahkâmü'l-Kur'ân eserleri ve dilbilimsel tefsir hakkında özet bilgiler verilmektedir. Verilen bilgilerden Cessâs'ın Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Onun sıkıntılı bir dönemde yaşadığı ve yazdığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin, tarihte önemli bir yer edindiği anlaşılmaktadır. Bunların yanında ilk üç asırda dilbilimsel tefsir alanında, garîbü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân gibi adlarla birçok eserin kaleme alındığı da görülmektedir. Cessâs, tefsirinde yaptığı filolojik tahlillerde bu eserlerden faydalanmaktadır. Onun lugavî açıklamalarında yararlandığı kaynaklar arasında Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı gibi eserler yer almaktadır.

Mukaddime niteliğindeki bu bölümden sonra ikinci bölümde tezin ana konusuna giriş yapılmaktadır. Tezin ikinci bölümünde, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserindeki dilbilimsel tahliller ele alınmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL TEFSİR AÇISINDAN İNCELENMESİ

2.1. Cessâs'ın Tefsirindeki Dilbilimsel Tahlillerin Değerlendirilmesi

İlk bölümde teze ilişkin tanıtıcı bilgiler verilmektedir. Tezin asıl konusunu teşkil eden bu bölümde ise Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde yaptığı dilbilimsel açıklamalara değinilmektedir. Bu bağlamda bir fıkıhçı ve müfessir olarak müellifin, dilbilimin verilerinden yararlanarak tefsir yaptığı görülmektedir. Bu açıdan müfessir, kelimelerin yapılarına, cümledeki konumlarına, farklı kıraatlere göre okunuşlarına ve delalet ettikleri manalara temas etmektedir. Aynı zamanda müellifin, nahiv, sarf, semantik ve kıraate ilişkin dilbilimsel tahlillere tefsirinde fazlaca yer verdiği de bilinmektedir.

Cessâs'ın tefsirindeki dilbilimsel tahlillerin aslında kapsamlı bir çalışmaya konu olabileceği görülmektedir. Bu manada dilbilimsel tahliller, özet bir şekilde değerlendirilmekte ve müellifin eserindeki dilbilimsel tefsir metodu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan dilbilimsel tefsir alanında yazılan önemli eserlerden alıntılar yapılmaktadır. Bu eserlerden elde edilen verilerle, yazarın dilbilimsel açıklamaları kimi zaman ve bazı örnekler özelinde mukayese edilmektedir. Böylece onun bu bilgileri nereden alabileceği tahmininde bulunmaktadır. Aynı zamanda müfessirin açıklamalarının, bu alanda otorite olan dilbilimcilerin açıklamalarıyla ne derecede uyduğu da gözlemlenmektedir.

2.1.1. Sarfı İlgili Dilbilimsel Açıklamalar

Sarf ilmi, bir kelimeyi cümledeki durumundan bağımsız olarak tek başına incelemektedir. Bu manada sarf ilmiyle bir kökten farklı yapıda birçok kelime türetilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca bu yapılar arasındaki mana değişiklikleri de tahlil edilmektedir.²⁷⁶

²⁷⁶ Kılıç, "Sarf", 36/136-137.

Dilbilimsel tefsirlerde sarf konularına ilişkin filolojik açıklamalara çokça yer verilmektedir. Kelimelerin yapıları, türleri, cinsleri ile müzekkerlik ve müenneslik durumlarına temas edilmektedir. Aynı zamanda bazı yerlerde kelimelerin çekimleri de yapılmaktadır. Bu açıdan sarfî açıklamalar, dilbilimsel tefsirler açısından büyük önem arz etmektedir. Cessâs'ın tefsirindeki dilbilimsel açıklamalara değinilen bu çalışmada, onun yaptığı sarfî açıklamalara yer verilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu bölümde, Cessâs'ın tefsirinde sarf ilmine ilişkin olarak yaptığı dilbilimsel tahliller tetkik edilmektedir.

2.1.1.1. Kelimelerin Sîgalarına, Bâblarına ve Çekimlerine İlişkin Dilbilimsel Açıklamalar

Dilbilimciler tarafından “bir manaya delalet eden lafız” olarak tanımlanan kelime, isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İsim, herhangi bir zaman sîgasıyla bağlantılı olmayıp, bir manaya delalet eden lafızlar için kullanılmaktadır. Hem bir manaya delalet eden hem de bir zamana sahip olan lafızlara ise fiil denilmektedir. Tek başına bir mana ifade etmeyen kelimeler ise harf olarak değerlendirilmektedir.²⁷⁷

Dilbilimsel tefsirlerde yapılan sarfî tahlillerde sözcüklerin sîgasının ne olduğuna ve kelimelerin hangi bâbta bulunduğu ilişkin açıklamalar yer almaktadır. Zira kelimenin sîgası ve bâbının doğru tespit edilmesi sözcüğün geçtiği cümlemin maksada uygun olarak anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple dilbilimsel tefsir açısından eseri incelenen Cessâs'ın, sözcüklerin sîgaları ve bâbları hakkında yaptığı açıklamaların tahlil edilmesi gerekmektedir.

Cessâs, bazı âyetleri tefsir ederken belirli kelimeler üzerinde daha fazla durmakta ve bu sözcüklerin isim, fiil veya harf olma durumlarına değinmektedir. Ayrıca müellif, kelimelerdeki hareke farklılıklarının, onların çeşidinde ne gibi bir değişiklik oluşturduğundan da bahsetmektedir. Bununla birlikte müellif için âyette geçen kelimelerin kalıbının ne olduğu ve değişen kalıplara göre hangi manalara geldiği, büyük önem arz etmektedir. Nitekim müellif, tefsirinde bazı kelimelerin ism-i fâil veya mastar gibi kalıbının ne olduğuna temas etmektedir. Aynı şekilde yazar, bazı fiillerin hangi bâbtan geldiğine işaret etmektedir. Bunlara ek olarak müellifin, kelimelerin çekimlerini yaptığı görülmektedir. O, bu konuda bazen Arap şiiri ile istişhâd etmekte, bazen de

²⁷⁷ Mustafa Sinanoğlu, “Kelime”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/212-214. Ayrıca bk. İbn Fâris, “klm”, 5/131; Râgıb, “klm”, 722; Tehânevî, “kelime”, 1(2) / 1375-1376.

Arap dilindeki kullanımları örnek göstermektedir. Öte yandan Cessâs, kelimelerin kalıpları hakkındaki görüşlerini aktarırken, Arap dilinde uzman âlimlerin fikirlerinden yararlanmaktadır. Kısaca burada müellifin, kelimenin kalıplarına, bâblarına ve çekimlerine ilişkin olarak yaptığı açıklamalar ele alınmaktadır. Ayrıca sarf terimlerine ilişkin bazı açıklamaları da gündeme getirilmektedir.

Örnek olarak müellif, [وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...] “... Oysa Allah’ın izni olmadıkça sihirle hiç kimseye hiçbir zarar veremezlerdi...” âyetindeki²⁷⁸ “إِذْنٌ” kelimesi hakkında bazı tahlillerde bulunmaktadır. Cessâs, bu kelimenin ilim manasına geldiğini ifade etmektedir. O, kelimenin orta harfi harekesiz, yani “إِذْنٌ” olması durumunda isim, harekeli yani “أَذْنٌ” olması durumunda ise mastar olduğunu dile getirmektedir. Yazar, bu görüşüne örnek olarak “خَذَرَ الرجل خَذْرًا فهو خَذَرٌ” cümlesini zikretmekte ve “خَذَرٌ” kelimesinin mastar, “خَذَرٌ” sözcüğünün ise isim olduğunu ifade etmektedir. Yazar, “شِبْهٌ-” ve “مَثَلٌ-مِثْلٌ” örneklerindeki gibi, “إِذْنٌ” kelimesinin de iki vechin geçerli olduğu sözcükler arasında bulunabileceğini sözlerine eklemektedir.²⁷⁹

Diğer taraftan dilbilimsel tefsirlerde إِنْ kelimesinin, isim ve mastar şekline açık bir şekilde temas edilmediği görülmektedir. Bu eserlerde kelimenin daha çok mana yönüne değinilmektedir. Bununla birlikte söz konusu eserlerde إِنْ sözcüğünün mastarının إِنْذًا ve أَدْذًا şeklinde olduğuna işaret edilmektedir. Yani Cessâs’ın isim olduğunu belirttiği إِنْذًا sözcüğü, diğer dil bilginlerine göre mastar olmaktadır. Ancak Arap dili bilginlerinden İbn Fâris, diğerlerinden ayrı olarak “إِذْنٌ” kelimesinin, mastar haline açık bir şekilde değinmektedir. Bu çerçevede İbn Fâris, ilim manasına gelen “أَذْنٌ” maddesinin mastarının “الْأَذْنُ” olduğunu belirtmektedir. Ancak o, bu sözcüğün isim halini gündeme getirmemektedir.²⁸⁰

Bu örnekte görüldüğü üzere Cessâs, âyette geçen إِنْ kelimesinin türüne değinmekte ve bu açıdan sarf ilmini kullanarak dilbilimsel bir tahlil yapmaktadır. Yazar, إِنْ kelimesinin ilim manasına geldiğini belirtmektedir. O, belirli hareke değişikliklerinin

²⁷⁸ el-Bakara 2/102.

²⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/ 71.

²⁸⁰ Halil b. Ahmed, “ezn”, 1/62. Ayrıca bk. Ebû Ca ‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u'l-beyân ‘an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru hicr, 1422/2001), 2/361; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/182-187; Ezherî, “ezn”, 15/16-19; İbn Fâris, “ezn”, 1/75-77; Cevherî, “ezn”, 32-33; Râgıb, “ezn”, 70-71; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücihi’t-te’vîl*, thk. Halil Mahmud Şeyha (Beyrut: Dârü’l marife, 1430/2009), 89-90; Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (B.y., Darü’l marife, 1401/1981), 3/239; İbn Manzûr, “ezn”, 13/9; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/533-534.

sözcüğün türüne ve anlamına kısmen veya tamamen etki ettiğini ifade etmektedir. Ancak onun, *إِذْن* kelimesinin isim formu hakkında yaptığı açıklamalar ile diğer dil bilginlerinin açıklamaları arasında küçük bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca yazılan dilbilimsel tefsir eserlerinde *إِذْن* kelimesi daha çok mana açısından incelenmektedir. Sadece İbn Fâris, *إِذْن* sözcüğünün mastar şeklini açık bir şekilde zikretmektedir.²⁸¹

Farklı bir örnekte yazar, [*...وَهُوَ كُرَّةٌ لَكُمْ...*] “...Size zor geldiği halde...” âyetindeki²⁸² “*كُرَّةٌ*” kelimesinin kalıbına değinmektedir. Bu bağlamda müfessir, kelimenin mastar kalıbında olduğunu, ancak ism-i mef‘ûl yerine kullanıldığını belirtmektedir. O, bir anlamda bu sözcüğün ism-i mef‘ûl yani “*مَكْرُوهٌ*” manasına geldiğini beyan etmektedir. Müellif, bu meseleye örnek olarak *رَضِيَ* *فلان* yani “filan kişi kendisinden razı olunandır” cümlesini getirmektedir. Cessâs, buradaki “*رَضِيَ*” kelimesinin, ism-i mef‘ûl kalıbındaki “*مَرْضِيٌّ*” manasında kullanıldığını ifade etmektedir.²⁸³

Tefsirlerde *كُرَّه* kelimesi hakkında detaylı tahliller yapılmaktadır. Bu bağlamda Bakara sûresinde geçen *كُرَّه* sözcüğünde merfû (*كُرَّه*) ve mensub (*كُرَّه*) olmak üzere iki kıraatin bulunduğu ifade edilmektedir.²⁸⁴ Hicaz ve Kûfe ehlinin, kelimenin merfû okuyuşunu tercih ettiği aktarılmaktadır.²⁸⁵ Dilbilimciler de bu kelimenin iki okunuşu olduğunu beyan etmektedir.²⁸⁶ Bazı âlimler, bu kıraatlerin *الضَّعْفُ* ve *الضَّعْفُ* kelimeleri gibi aynı manaya geldiğini belirtmektedir.²⁸⁷ Bazıları ise ikisinin farklı anlamlarda olduğunu savunmaktadır. Farklı anlamı savunanlara göre mensub okuyuş mastar, merfû okuyuş ise isim anlamını karşılamaktadır.²⁸⁸ Ayrıca birçok dilbilimci, buradaki *كُرَّه* kelimesinin aslında *كُرَّه* *ذو* şeklinde olduğunu, ancak *ذو* ibaresinin hazfedildiğini dile getirmektedir.²⁸⁹

Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân’ın ise Cessâs’a benzer tahlillerde bulundukları görülmektedir. Nitekim Zemahşerî ve Râzî, âyetteki *كُرَّه* kelimesinin, mef‘ûl manasına

²⁸¹ İbn Fâris, “ezn”, 1/75-77.

²⁸² el-Bakara 2/ 216.

²⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/ 401.

²⁸⁴ Halil b. Ahmed, “krh”, 1/25. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes‘ade el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâat (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1411/1990), 1(1) / 183-184; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/646-647; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/288-289; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: y.y., 1408-1410/1988-1990), 1/166-167; Ezherî, “krh”, 6/12-13; Cevherî, “krh”, 997; Râgıb, “krh”, 707-709.

²⁸⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/288-289. Ayrıca bk. Ezherî, “krh”, 6/12-13.

²⁸⁶ Ezherî, “krh”, 6/12-13.

²⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/646. Ayrıca bk. Râgıb, “krh”, 707-709.

²⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/646. Ayrıca bk. İbn Fâris, “krh”, 5/172-173.

²⁸⁹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/183-184. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/646; Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/166-167.

gelebileceğini ifade etmektedir. Ebû Hayyân ise merfû olan كَرِه kelimesinin ism-i mef'ûl olduğunu net bir şekilde beyan etmektedir. Onlar, bu kullanıma örnek olarak خُبز yani ekmek anlamındaki bu kelimenin مَخْبُوز manasına gelmesini zikretmektedir.²⁹⁰ Cessâs, âyette geçen kelimeyi sarf ilmi bağlamında tahlil etmektedir. O, mastar olan كَرِه sözcüğünün ism-i mef'ûl anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca bazı tefsirlerde bu kelime hakkında yapılan açıklamalar ile Cessâs'ın beyanları biraz farklılık arz etmektedir. Nitekim Cessâs, ilk harfi merfû olan كَرِه kelimesinin mastar olduğunu savunurken dilbilimsel tefsir yazarları, bu kelimenin isim olduğunu ifade etmektedir.²⁹¹

Diğer bir örnekte müellif, [وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا] "... Gökten de temiz su indirdik..." âyetinde²⁹² geçen "طهور" kelimesinin kalıbından bahsetmektedir. O, طهور sözcüğünün, mübalağa kalıbında olduğuna işaret etmektedir. Cessâs, bu ifade ile suyun hem temiz hem de temizleyici olduğuna dikkat çekildiğini ifade etmektedir. Yazar, bu görüşünü desteklemek için رَجُلٌ ضَرْبٌ وَقَتْلٌ yani çok vuran ve çok öldüren bir insan ifadesini örnek olarak zikretmektedir. Nitekim bu cümlede geçen ضَرْبٌ ve قَتْلٌ kelimeleri, فَعُول kalıbında olup mübalağalı bir anlam içermektedir.²⁹³

Diğer taraftan tefsir alanında çalışmalarda bulunan âlimlerin, ayette geçen طهور kelimesi üzerinde durdukları görülmektedir. Onlar, طهور sözcüğünün hem isim hem de mastar olarak kullanıldığını savunmaktadır. Nitekim isim olan طهور kelimesi kendisi ile temizlenen su, yani temiz ve temizleyen su manasına gelmektedir. Mastar olan طهور sözcüğü ise طَهَّارَة yani temizlenmek anlamında kullanılmaktadır.²⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, söz konusu kelimenin kalıbı hakkında açıklama yapan isimlerin başında gelmektedir. Nitekim Râgıb, "طهور" kelimesinin وَضوء yani abdest almak gibi mastar, burun otu anlamına gelen سَعُوط gibi isim ve gönderilen anlamındaki رَسُول gibi sıfat olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Râgıb, kelimenin direkt olarak mübalağa kalıbında olduğuna temas etmemektedir.²⁹⁵

Zemahşerî ve Ebû Hayyân ise Cessâs'ın değindiği noktaları gündeme getirmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî, طهور kelimesiyle mübalağa ifade edildiğini savunmaktadır. Zemahşerî bu konuda, Sa'leb adıyla tanınan Ahmed b. Yahya'dan (ö.

²⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 126. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/27-28; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/362.

²⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 126. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/27-28; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/362.

²⁹² el-Furkân 25/48.

²⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/ 201.

²⁹⁴ Halil b. Ahmed, "thr", 3/62-63. Ayrıca bk. Ezherî, "thr", 6/171-174; Cevherî, "thr", 710; İbn Fâris, "thr", 3/428; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 748; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/115-116.

²⁹⁵ Râgıb, "thr", 525/526.

291/904) bazı aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktarımına göre Sa‘leb, طهور kelimesi ile suyun temiz yani طاهر ve temizleyici yani مُطَهِّر olduğunu belirtmektedir. Zemahşerî, Sa‘leb’in bu sözüyle ilgili bazı yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre, temizleyici anlamındaki مُطَهِّر ifadesiyle âyetteki mübalağa manası kast ediliyorsa, Sa‘leb’in açıklaması doğru kabul edilmektedir. Ancak طهور kelimesinin تفعیل manası içerdiği ifade edilmek isteniyorsa, Sa‘leb’in bu beyanının yanlış olduğu açıklanmaktadır. Çünkü طهور kelimesinin ait olduğu فاعول kalıbı, hiçbir halde tef‘îl manası içermemektedir. Ebû Hayyân’ın da Zemahşerî’nin bu konudaki görüşlerine eserinde aynen yer verdiği görülmektedir.²⁹⁶

Bu örnekte Cessâs, âyette geçen طهور kelimesinin mübalağa kalıbında olduğuna işaret etmektedir. O, mübalağa kalıbıyla suyun hem temiz hem de temizleyici olduğunun ifade edildiğini dile getirmektedir. Bununla birlikte Râgıb gibi bazı dilbilimcilerin, طهور kelimesinin farklı kullanımlarına değindikleri görülmektedir. Ancak onlar, bu sözcüğün mübalağa kalıbında olduğunu açık bir şekilde beyan etmemektedir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân ise Cessâs gibi, kelimenin mübalağa kalıbında olduğunu dile getirmektedir. Bu iki âlimin açıklamasından hareketle Cessâs’ın, طهور kelimesiyle ilgili açıklamasında Sa‘leb’ten istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Farklı bir örnekte müellif, [مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا...] “Kim iyilik getirirse ona getirdiğinin on katı vardır...” âyetindeki²⁹⁷ “حسنة” kelimesiyle alakalı bazı tahlillerde bulunmaktadır. O, kelimenin sonundaki “ة” harfinin mübalağa amacıyla kelimeye eklendiğini belirtmektedir. Yani o, حسنة sözcüğünün sonundaki tê harfiyle birlikte mübalağa kalıbında olduğuna işaret etmektedir. Yazar, bu tahlilinde, âyette iyi bir amel yapan kimseye 10 kat sevap verileceği manasından yola çıkmaktadır. Bu sebeple müfessir, 10 kat gibi yüksek sayıda sevap verilebilecek bir amelin, iyilikte oldukça üst bir seviyede olması gerektiğini savunmaktadır.²⁹⁸

Öte yandan diğer dil bilginleri ve müfessirlerin kelimenin bu yönüne değinmedikleri görülmektedir.²⁹⁹ Sadece Râgıb el-İsfahânî, حَسَنٌ, حَسَنَةٌ ve حُسْنٌ kelimeleri

²⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 748. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 8/115-116.

²⁹⁷ el-En‘âm 6/160.

²⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 4/199. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 177-178.

²⁹⁹ Halil b. Ahmed, “hsn”, 1/318. Ayrıca bk. Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati – Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-Kütüb el-Misriyye, 1374/1955), 1/366-367; Ahfeş, *Meâni’l-Kur‘ân*, 1(1)/ 317-318; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/36-44; Zeccâc, *Meâni’l-Kur‘ân*, 2/309-310; Nehhâs, *Meâni’l-Kur‘ân*, 2/524-525; Ezherî, “hsn”, 4/314-318; Cevherî, “hsn”, 251-252; İbn Fâris, “hsn”, 2/57-58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 354; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/10; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 4/701.

arasındaki farka temas etmektedir. Bu bağlamda o, حسن kelimesinin olay ve şahıslar için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Sıfat olan حسنة sözcüğü için de aynı durumun geçerli olduğunu dile getiren müellif, isim olan حسنة sözcüğünün ise örfte olaylar için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Son olarak Râgıb, حسنى kelimesinin sadece olaylar için kullanıldığını savunmaktadır.³⁰⁰ Cessâs'ın حسنة sözcüğünün kalıbı hususunda yaptığı açıklamaların önemli olduğu görülmektedir. Nitekim o, âyetin bağlamından yola çıkarak kelimenin kalıbını gündeme getirmektedir. Öyle ki müellif, on kat sevap verilebilecek bir iyiliğin mübalağa kalıbıyla ifade edildiğini savunmaktadır. Bu, Cessâs'ın dilbilimsel bir tahlili olarak görülmektedir.

Yine müellif, [وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا...] “Onlara Adem’in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı...” âyetindeki³⁰¹ “قُرْبَانًا” kelimesinin vezninden bahsetmektedir. Yazar, kelimenin “قُرْب” kökünden türediğini ve فُعْلَان sîgasında olduğunu belirtmektedir. Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, bu bilgiye örnek olarak فَرَّق kökünden türeyen ve ayırmak anlamına gelen فُرْقَان ile düşmanlık etmek anlamına gelen عَدُو kökünden türeyen عُدُوَان sözcüklerini zikretmektedir.³⁰²

Taberî, Nehhâs, Zemahşerî ve Râzî gibi âlimlerin de kelimenin bu yönüne değindikleri görülmektedir. Nitekim Taberî ve Râzî, قُرْبَان kelimesinin mastar olduğunu ve رُجْحَان kalıbından geldiğini belirtmektedir. Onlar, buna örnek olarak عُدُوَان, فُرْقَان ve كُفْرَان kelimelerini zikretmektedir.³⁰³ Nehhâs ise lugat ehlinin sözünü aktararak, söz konusu kelimenin فُعْلَان kalıbında olduğunu beyan etmektedir.³⁰⁴ Son olarak Zemahşerî, قُرْبَان kelimesinin, kendisiyle Allah’a yaklaşılan şeylere verilen bir isim olduğunu ifade etmektedir. Buna örnek olarak o, bahşış demek olan حُلُوَان sözcüğünü zikretmektedir. Nitekim bu kelime, başkasına verilen şeyler için kullanılmaktadır.³⁰⁵

Cessâs, bu âyet bağlamında yaptığı dilbilimsel tahlilde فُعْلَان kelimesinin فُعْلَان kalıbında olduğunu ifade etmektedir. Bu kullanıma örnek olarak o, عُدُوَان ve فُرْقَان sözcüklerini zikretmektedir. Ancak müellif, açık bir şekilde bu kelimenin mastar olmasından söz etmemektedir. Taberî, Nehhâs, Zemahşerî ve Râzî gibi âlimlerin de bu hususta Cessâs'ın açıklamasına eş değer beyanlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Sonuç

³⁰⁰ Râgıb, “hsn”, 236.

³⁰¹ el-Mâide 5/27.

³⁰² Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, 4/44.

³⁰³ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 8/327. Ayrıca bk. Râzî, Mefâtihu’l-gayb, 11/210.

³⁰⁴ Nehhâs, Meâni’l-Kur’ân, 2/292-293.

³⁰⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, 286.

olarak müellifin, قُرْبَان kelimesinin kalıbını gündeme getirerek sarfla ilgili bir açıklamada bulunduğu görülmektedir.

Müellifin tefsirinde yaptığı dilbilimsel tahlillerde bazı sarf terimlerini de kullandığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birinin aynel fiil terimi olduğuna şahitlik edilmektedir. Nitekim sarf ilminde fiilin en yalın halinin üç veya dört harf olup sülâsî mücerred veya rubâî mücerred olarak ifade edildiği belirtilmektedir. Bu bağlamda fiillerin mücerred ve mezid bâblarından bahsedilirken her fiilin temel harflerine vurgu yapılmaktadır. İşte burada fiillerin her bir harfine فعل fiili temel alınarak isim verilmektedir. Bu doğrultuda fiilin ilk harfine فاء الفعل yani faal fiil, ikinci harfine عين الفعل yani aynel fiil ve üçüncü harfine de لام الفعل yani lamel fiil denilmektedir.³⁰⁶

Bu çerçevede yazar, [فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرَثُوا الْكِتَابَ...] “Onların ardından kitaba vâris olan bir kuşak geldi...” âyetindeki³⁰⁷ خَلَف kelimesine yönelik tahlilinde, bu terimi kullanmaktadır. Cessâs, âyetteki خَلَف fiiline ilişkin tahlilinde, meçhul bir kip ile aktarımda bulunmaktadır. Onun yaptığı aktarıma göre aynel fiili yani ikinci harfî sakin olan خَلَف kelimesi, çoğunlukla zem veya kınama için yani olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Müellif, bu fikri desteklemek için Lebîd’in (ö. 41/660) وَبَقِيَتْ فِي خَلْفٍ وبقيت في خلف mısrasını delil olarak zikretmektedir. Şair bu şiirinde “Uyuzun derisi gibi bir neslin içinde kaldım” ifadelerini kullanmaktadır. Öyle ki bu şiirde ortanca harfî sakin olan خَلَف sözcüğü, kötü bir nesli tanımlamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte Cessâs, orta harfî cezimli olan خَلَف sözcüğünün medih veya övgü, yani olumlu anlamda da kullanılabileceğini ifade etmektedir.³⁰⁸

Yazar, kelimenin olumlu kullanımına örnek olarak ise Hassân b. Sâbit’in (ö. 60/680) لَنَا الْقَمُّ الْعَلِيَّا إِلَيْكَ وَخَلَفْنَا لَأُولَنَا فِي طَاعَةِ اللَّهِ تابع beytini zikretmektedir. Bu beyitte şair, “Sana karşı öncelik ve üstünlüğümüz vardır. Evlatlarımız, Allah’a taatte geçmişlerine tabidir” ifadelerini kullanmaktadır. Nitekim bu şiirde evlatların hayırlı olduğu ve takva konusunda geçmişlerine tabi olduğu belirtilmektedir.³⁰⁹

Dil bilginleri ve müfessirlerin خَلَف kelimesine yönelik olarak detaylı tahlillerde bulunduğu görülmektedir. Ancak onlar aynel fiil terimini kullanmamaktadır. Bu bağlamda söz konusu âlimlerin خَلَف kelimesine ilişkin tahlillerde iki gruba ayrıldığına

³⁰⁶ Zencânî, *el-İzzî fi't-tasrîf*, 50. Ayrıca bk. Ebû Abdurrahman İbrahim b. Muhammed es-Süreyhî, *Avnû'l-Ma'bûd fi Şerhi Nazmi'l-Maksûd fi's-Sarfî* (Kahire: Dâru Ömer b. El-Hattâb, 1428-2007), 25-26.

³⁰⁷ el-A'râf 7/169.

³⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/210.

³⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/210.

şahit olunmaktadır. Birinci gruptaki âlimler, خَلْف ile خَلْف kelimesi arasında mana farkı bulunduğuna dikkat çekmektedir. Onlara göre خَلْف kelimesi olumsuz manada kullanılmaktadır. Nitekim bu olumsuzluk خَلْف sözcüğünün manasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), خَلْف sözcüğünün çirkin söz anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Arap dilinde uzun süre konuşmadıktan sonra hatalı bir söz söyleyen kimse için سَكَتَ أَلْفًا وَنَطَقَ خَلْفًا deyiminin kullanıldığı aktarılmaktadır. Yani bu deyimde, “Bin kelime konuşmadı sonra da hatalı konuştu” anlamı vurgulanmaktadır. Bu deyimden de anlaşılacağı üzere خَلْف kelimesi hatalı söz anlamına gelmektedir. Bu görüşü savunanlar arasında Halil b. Ahmed ve İbn Fâris yer almaktadır.³¹⁰

İkinci gruba göre ise her iki harekeleme biçimi de aynı anlama gelmektedir. Yani her ikisi de olumlu veya olumsuz manada kullanılabilir. Bu bağlamda Ebû Ubeyde, أَثَرٌ ve أَثَرٌ kelimesinde olduğu gibi, خَلْف sözcüğünün ortanca harfinin mensub ve meczûm hallerinin de aynı manaya geldiğini ifade etmektedir. İbn Fâris ise iki kelimenin sadece izâfet durumunda birbirinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadır. Bu grupta yer alan âlimler arasında Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ahfeş ve Taberî de bulunmaktadır.³¹¹

Taberî, iki kelimenin aynı anlama geldiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda o, خَلْف kelimesinin zem için yani olumsuz olarak kullanılabileceğini dile getirmektedir. Taberî, خَلْف kelimesinin olumsuz anlamda kullanılması hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre خَلْف sözcüğünün olumsuzluğu, uzun süre bir tulumda bekletilmesinden ötürü ekşiyen sütün durumunu belirtmek için kullanılan خَلْف اللبن ifadesinden gelmektedir. Dolayısıyla bu kullanıma istinaden, kötü bir söz veya insan için خَلْف ifadesinin kullanılmasını muhtemel görmektedir. Arap dilindeki oruçlunun açlıktan dolayı değişen ağız kokusunun kastedildiği خَلْف فم الصائم kullanımı, Taberî tarafından örnek getirilmektedir. Neticede خَلْف sözcüğünün olumsuz kullanımına kaynaklık eden bir veriye eserinde yer vermektedir.³¹²

Cessâs, bu âyette yaptığı tahlilde bir sarf terimi olarak aynel fiil ifadesini kullanmaktadır. Ancak o, bu çözümlemesinde sadece aktarımda bulunmakta ve bunu da

³¹⁰ Halil b. Ahmed, “hlf”, 1/436. Ayrıca bk. İbn Fâris, “hlf”, 2/210-213; Cevherî, “hlf”, 338-340.

³¹¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/399. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1371/1954), 1/232; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1(1) /342; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/534-535; Ezherî, “hlf”, 7/393-416; İbn Fâris, “hlf”, 2/210-213. Bu husus hakkında geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/47.

³¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/534-535.

meçhul bir kiple yapmaktadır. Yazar, aynel fiili, yani ikinci harfi sakın olarak okunan خَلَف kelimesinin, çoğunlukla zem ifade etmek için istimal edildiğini beyan etmektedir. Ancak bu sözcüğün, medih için istimal edildiği de belirtilmektedir. Cessâs, kelimenin her iki kullanımına da Arap şiirinden delil getirmektedir. Bu şiirler, Lebîd ve Hassân b. Sâbit gibi büyük şairlerden alınmaktadır. Öte yandan dil bilginleri ve müfessirler, bu âyet bağlamında yaptıkları yorumda aynel fiil terimine yer vermemektedirler. Onların, bu konuya ilişkin açıklamaları değerlendirildiğinde Cessâs'ın aktardığı görüşün, ikinci gruba daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif, tefsirinin bazı kısımlarında âyetlerde geçen çekimlere değinmektedir. Örnek olarak yazar, [فَأَنْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ أَنْفِرُوا جَمِيعًا] "...ya ayrı ayrı bölükler halinde ya da hep birden savaşın." âyetindeki³¹³ "أَنْفِرُوا" fiiliyle alakalı dilbilimsel tahlillerde bulunmaktadır. Müellif burada, نَفَر fiilinin, korkmak manasına geldiğini ifade etmektedir. Fiilin, نَفَر – يَنْفِر – نَفَرًا şeklinde çekildiğini beyan etmektedir.³¹⁴

Bazı dil bilginleri de bu konuya temas etmektedir. Bu bağlamda Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el- Ezherî (ö. 370/980), Cevherî, İbn Fâris ve Râgıb el-İsfahânî, نَفَر fiilinin نَفَرًا, نَفَرًا, نَفَرًا ve نَفَرًا şeklinde gelen masterlarını zikretmektedir. Cevherî dışındaki diğer üç âlimin, Cessâs'ın zikrettiği نَفَر masterına eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Râgıb el-İsfahânî, Cessâs'ın açıklamasına ek olarak, نَفَر fiilinin muzârîsinin يَنْفِر şeklinde de gelebileceğini ifade etmektedir.³¹⁵

Müellif, bu âyette geçen انفروا kelimesini sarfî açıdan tahlil etmektedir. O, bu fiilin mâzî, muzârî ve master hallerine değinmektedir. Yani نَفَر fiilinin farklı kalıplara göre çekimini yapmaktadır. Cessâs'ın bu kelimenin farklı şekillerine yönelik açıklamaları, dil bilginlerinin beyanlarıyla tamamen örtüşmektedir. Neticede yazarın bu açıklamaları önemli bir dilbilimsel tefsir olarak görülmektedir. Buradan, ahkâm tefsirlerinde kelimelerin çekimlerinin ne kadar büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Yine Cessâs, [حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمَنْحَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ...] "Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş hayvanlar ... size haram kılındı..." âyetindeki³¹⁶ "مَوْقُودَةُ" kelimesinin kökü olan وَقَد fiilinin çekimini وَقَدَّ – يَقْدَهُ – وَقْدًا şeklinde yapmaktadır. Yazar, kelimenin ism-i

³¹³ en-Nisâ 4/71.

³¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/181.

³¹⁵ Ezherî, "nfr", 15/209. Ayrıca bk. Cevherî, "nfr", 1156; İbn Fâris, "nfr", 5/459; Râgıb, "nfr", 817.

³¹⁶ el-Mâide 5/3.

mef‘ûlünün وَقِيدٌ olduğunu belirtmektedir. O, bu bilgileri يَقَالُ şeklinde meçhul bir kiple aktarmaktadır. Bununla birlikte müellif, kelimenin anlamı hususunda İbn Abbâs, Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gibi âlimlerden alıntı yapmaktadır. Bu aktarıma göre الموقودة sözcüğü, ölene kadar odunla dövülen hayvan manasına gelmektedir.³¹⁷

Müfessirler ve dilbilimciler de bu âyet bağlamında موقودة sözcüğünün kendisinden türediği وَقَدَّ fiilinin çekimine değinmektedir. Halil b. Ahmed, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Taberî, Nehhâs ve Cevherî, Cessâs gibi fiili وَقَدَّا – يَقْدُهُ – وَقْدَهُ şeklinde tefsir etmektedir. Ebû Ubeyde, fiilin وَقُدَّا şeklindeki mastarını da zikretmektedir. Ayrıca bu âlimler, odunla vurularak öldürülen hayvan için موقودة ve وقيدة kelimelerinin kullanıldığını ifade etmektedir. Zemahşerî, taşla öldürülen hayvanları da bu isim altında değerlendirmektedir.³¹⁸

Bu örnekte görüldüğü üzere Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, sarf ilminde önemli bir konu olan isim ve fiil çekimlerine ilişkin bir tahlil yapmaktadır. Ancak onun, bu tahlilde nakille yetindiği görülmektedir. Bu bağlamda müellif, âyette geçen موقودة kelimesinin mâzî, muzârî, mastar ve ism-i mef‘ûl çekimlerini göstermektedir. Bu açıklamalar, Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi âlimlerin beyanlarıyla oldukça örtüşmektedir. Dil bilginleri ve müfessirlerin açıklamaları dikkate alındığında Cessâs'ın bu aktarımı, Ebû Ubeyde ve Ferrâ'dan yapması muhtemel görülmektedir. Halil b. Ahmed ve Taberî, yazarın bu konuda alıntı yapması muhtemel kaynaklar arasında gösterilmektedir.

Müellif, bazı âyetlerin tefsirinde fiillerin hangi bâbtan geldiğine işaret etmekte ve buna göre âyete mana vermektedir. Bu çerçevede yazar, [ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا] "...bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır." âyetindeki³¹⁹ "عول" fiiline değinmektedir. Fiilin manası hususunda İbn Abbâs, İkrime (ö. 105/723), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde'den alıntı yapan Cessâs, kelimenin haktan sapmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Lugat ehlinin bu konudaki görüşünü de zikreden müellif, dil bilginlerinin "عول" fiiline, haddi aşmak ve sınırı geçmek manası verdiklerini belirtmektedir. Bu noktada Cessâs, Gulâmu Sa'leb'den aktarımda bulunarak, kelimenin

³¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/297.

³¹⁸ Halil b. Ahmed, "vgz", 4/390. Ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/301; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/151; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/57; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/256; Ezherî, "vgz", 9/261; Cevherî, "vgz", 1260; İbn Fâris, "vgz", 6/132; Râgıb, "vgz", 879; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 277-278; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/135.

³¹⁹ en-Nisâ 4/3.

farklı bâblara göre nasıl yorumlanacağına dikkat çekmektedir.³²⁰ Bu bağlamda Cessâs, birinci bâbtaki يَغُولُ – عَلَ fiilinin, zulmetmek ve haktan sapmak manalarına geldiğini aktarmaktadır. Ayrıca müellif, ikinci bâbtaki يَعْيلُ – عَلَ fiilinin ise ihtiyacı olmak manalarına geldiğini belirtmektedir. Yazar, يَعِيلُ-عَالَ fiilinin, aynı zamanda böbürlenmek manasında kullanıldığını da sözlerine eklemektedir.³²¹

Daha sonra müellif, İmâm Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünü eleştirmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî, âyette geçen أَلَا تَعُولُوا ibaresine, أَلَا يَكْثُرُ عِيَالُكُمْ yani aile fertleriniz artmasın manasını vermektedir. Cessâs, âlimlerin bu görüşü, üç açıdan yanlış bulduklarını belirtmektedir. Müellifin aktardığı dille ilgili ilk gerekçeye göre selef, bu ibarenin manasının, أَلَا تَمِيلُوا, yani haktan sapmamanız ve أَلَا تَجُورُوا, yani zulmetmemeniz olduğunu belirtmektedir. Bu hususta selef arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Dille ilgili ikinci gerekçeye göre dilbilimciler, عَلَ-يَعُولُ fiilinin, aile fertlerinin sayısının artması manasında kullanılmadığı hususunda ittifak etmektedirler. Bu görüşü savunan dilbilimciler arasında Müberred ve Ebû Ubeyde gibi âlimler de bulunmaktadır. Cessâs, eğer âyetteki ibare, أَلَا تَعِيلُوا şeklinde olsa ve عَلَ yerine أَعَالَ fiili kullanılsaydı Şâfiî'nin dediğinin doğru kabul edilebileceğini dile getirmektedir.³²²

Râzî ise bu açıklamalarından ötürü Cessâs'ı sert bir dille eleştirmektedir. Cessâs'ın öne sürdüğü gerekçelerin yanlış olduğunu ifade eden müfessir, dilbilimciler arasında İmâm Şâfiî'nin görüşlerini destekleyenlerin bulunduğunu belirtmektedir.³²³ Mesela Zemahşerî, İmâm Şâfiî'nin bu görüşüne eserin yer vermekte ve ondan övgüyle bahsetmektedir. Nitekim bu yazar, Şâfiî'nin dil hususunda oldukça bilgili olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Zemahşerî, Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725), âyetteki ibareyi, أَلَا تُعِيلُوا şeklinde okuduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Tâvûs'un bu okuyuşunun, Şâfiî'nin görüşünü desteklediğini ifade etmektedir.³²⁴

Bu örnekte müellifin farklı sülâsî bâbların manasına değindiği görülmektedir. Yazar, sülâsî olan عَلَ fiilinin farklı bâblarını gündeme getirmekte ve o fiillerin farklı bablardaki manalarını vermektedir. Cessâs, tüm bu bilgileri Gulâmu Sa'leb'den

³²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/350.

³²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/350.

³²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/350. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 174. Dilbilimci ve müfessirlerin bu konu hakkındaki görüşü için bk. Halil b. Ahmed, "avl", 3/257. Ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/255; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/117; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1398/1978), 119; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/375-380; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/11.

³²³ Fahreddin er-Râzî'nin konuya ilişkin beyanları ve Cessâs'ın bu açıklamasına yönelik eleştirileri için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/183-185.

³²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 218.

aktardığını söylemektedir. Ancak o, bu âlimin hangi eserinden alıntı yaptığını belirtmemektedir. Râzî ise, müellifin Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinin yersiz olduğunu savunmaktadır. O, Cessâs'ın konuya ilişkin açıklamalarının yanlış olduğunu savunmakta ve müellifi, bu hususta cahil olmakla suçlamaktadır. Eleştiri yapan tarafın yani Cessâs'ın Hanefî oluşu, cevap veren Râzî'nin ise Şâfiî oluşu, gözden ırak tutulmamaktadır.

Cessâs, [...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ...] “...Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da...” âyetindeki³²⁵ لَمَسْتُمْ fiilinin bâbından bahsetmektedir. Müfessir fiilin, en az iki kişi arasında müşareket ifade eden مفاعلة bâbından³²⁶ geldiğini belirtmektedir. O, bu bâbın müşareket ifade etmesinde bazı istisnaların bulunduğunu beyan etmektedir. Müellif, bu istisnalara örnek olarak قاتله الله, جزاه الله ve عافاه الله fiillerini zikretmektedir. Son olarak Cessâs, bu istisnaların az olduğunu dile getirmekte ve başka örneklerin bu fiillere kıyaslanamayacağını ileri sürmektedir.³²⁷ Diğer âlimler ve müfessirler, kelimenin bâbına işaret etseler de Cessâs gibi örnek vermemektedir. Onlar, daha çok لَامَسَ fiilindeki farklı kıraatleri gündeme getirmektedir.³²⁸

Bu misalde görüldüğü üzere yazar, mezid bâblardan müfâale bâbına değinmektedir. Yazar, âyetin anlaşılması ve fikhî hükmün çıkarılması açısından çok kilit bir öneme sahip لَمَسْتُمْ kelimesinin müşareket manası içeren bir kalıptan geldiğini belirtmektedir. Müfessir, bu tahlil ile sarfî bir açıklamada bulunmaktadır. Ayrıca o, bu bâbtaki bazı fiillerin istisnâî kullanımlarının bulunduğuna da işaret etmektedir.

Bu bölümde zikredilen örneklerden anlaşılacağı üzere Cessâs tefsirinde, kelimelerin çeşitlerine, kalıplarına ve çekimlerine ilişkin olarak birçok sarfî açıklamada bulunmaktadır. Müellif, bazı yerlerde de sarf terimlerini kullanmaktadır. Bu açıklamalarında o, genellikle nakle başvurmadan kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bazen de aktarımda bulunan Cessâs, bunların çoğunu meçhul bir kiple yapmaktadır. Bununla birlikte Ahkâmü'l-Kur'ân sahibinin, bu bölümde yaptığı sarfî tahliller,

³²⁵ el-Mâide 5/6.

³²⁶ Müfâale bâbı hakkında geniş bilgi için bk. Binâû'l-Ef'âl, nşr. Fazl b. Muhammed (b.y., y.y., ts.), 11-12. Ayrıca bk. Süreyhî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 28.

³²⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/8. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 180.

³²⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/270. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/63-81; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 237-239, 280-281; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/115-116, 11/172; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/653-654, 4/194.

müfessirlerin açıklamalarıyla paralel bir görünüm arz etmektedir. Neticede müellifin bu beyanları, dilbilimin alt dallarından sarf ilmiyle alakalı olup dilbilimsel tefsirin önemli örnekleri olarak değerlendirilmektedir.

2.1.1.2. Kelimelerin Cinsine ve Niceliğine İlişkin Açıklamalar

Arap dilinde kelimeler, müzekker ve müennes olarak ikiye ayrılmakta ve bu ayrıma göre farklı şekli değişikliklere uğramaktadır. Yani kelimeler, canlı varlıklar gibi, dişi ve eril olarak ele alınmaktadır. Bu açıdan cümlede geçen bir kelimenin veya ifadenin, müzekker veya müennesliğinin tespit edilmesi, ibarenin anlaşılmasına kısmen katkıda bulunmaktadır. Dilbilimsel tefsirlerde de sarfa ilişkin olarak yapılan tahlillerde kelimeler, müzekker ve müennes olarak farklı taksimlere tabi tutulmaktadır. Bunlara ek olarak sözcüklerin müfred, tesniye ve cemi gibi niceliklerine ilişkin açıklamalara dilbilimsel tefsirlerde sıkça rastlanmaktadır. Bu sebeple Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinin dilbilimsel tefsir açısından incelendiği bu araştırmada kelimelerin cinsleri ve adetleri üzerinde durulması önem arz etmektedir.³²⁹

Cessâs, [وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَرْوَاجِنَا...] “Dediler ki, ‘Şu hayvanların karınlarında olan yalnız erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaklanmıştır’...” âyetindeki³³⁰ “خالصة” kelimesine değinmektedir. Yazar, خالصة sözcüğünün müennesliğine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. O, “خالص” kelimesinin manasının, “kendisine dışarıdan hiçbir şey karışmamış, berrak şey” olduğunu belirtmektedir. Bu manaya binaen müellif, kelimenin “خالص” yerine sonundaki “ة” harfiyle müennes olarak yani “خالصة” şeklinde kullanıldığı ifade etmektedir. Müellif, bunun vasıfta mübalağa ifade etmek için olduğunu dile getirmektedir. Bu kullanıma örnek olarak müfessir, “عَلَّامَةٌ” kelimesini zikretmektedir. Yani bu kelime, sonundaki te harfiyle mübalağalı bir mana içermekte ve kişinin daha bilgili olduğuna işaret etmektedir.³³¹

Bu ifadelerinin ardından müellif, meçhul bir kiple iki farklı görüş daha aktarmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre kelime mastar olmaktadır. Çünkü bazı mastarlar müennes olarak gelebilmektedir. Bu tür mastarlara, عاقبة sözcüğü örnek olarak gösterilmektedir. Yazarın aktardığı ikinci görüşe göre ise خالصة kelimesinin

³²⁹ İsmail Durmuş, “Müzekker ve Müennes”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/243-24. Ayrıca bk. Hüseyin Günday-Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 11-28.

³³⁰ el-En‘âm 6/139.

³³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/175.

müennesliği, hayvanların karınlarında bulunan şeylerin müennes olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü âyetteki ما ism-i mevsûlünün, mübteda konumunda olduğu ifade edilmektedir. Mübteda ile müennes olan الأنعام kelimesi kastedilmektedir ki bu müennestir. Haber ögesi, müzekkerlik ve müenneslik hususunda her zaman mübtedaya uymak durumundadır.³³²

Tefsirler gözden geçirildiğinde âyetteki خالصة kelimesinin müennesliğine yönelik 3 farklı görüş bulunduğu görülmektedir. Birinci görüşte خالصة kelimesinin haber konumunda olduğu ve mübtedası konumundaki ما ism-i mevsûlünün manasından ötürü müennes kılındığı ifade edilmektedir.³³³ Nitekim bunu savunanlar, ما ism-i mevsûlünün manasının, الأنعام, الجماعة ya da ceninler anlamındaki الأجنة olarak müennes takdir edildiğini dile getirmektedir. Bu fikri savunanlardan Ferrâ, ما ism-i mevsûlünün manasının, الأنعام olduğunu belirtmekte ve cümleyi, الأنعام التي في بطون الأنعام خالصةً لذكورنا şeklinde takdir etmektedir. Onun bu takdirine göre ayete “Şu hayvanların karınlarında bulunan hayvanlar sadece erkeklerimize aittir.” anlamı verilmektedir.³³⁴ Zeccâc ise ism-i mevsûlün manasının جماعة olduğunu savunmakta ve cümleyi, جماعة ما في بطون هذه الأنعام şeklinde takdir etmektedir. Bu değerlendirmeye göre ayete “Şu hayvanların karınlarındakinin hepsi yalnız erkeklerimize aittir.” manası verilmektedir.³³⁵ Ezherî de bu görüşü savunmaktadır.³³⁶ Diğer görüşe göre ise söz konusu ism-i mevsûl, أجنة manasına gelmekte ve cümle, الأنعام خالصةً لذكورنا olarak takdir edilmektedir. Bu takdire göre ayet, “şu hayvanların karınlarından bulunan ceninler erkeklerimize aittir” şeklinde anlamlandırılmaktadır. Râzî, أجنة takdirinin de Ferrâ’nın görüşü olduğunu belirtmektedir.³³⁷

Ebû Hayyân, bu meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. O, âyetin devamındaki محرم kelimesini de hesaba katmaktadır. Nitekim bu müfessir, aynı mübtedaya ait iki farklı haberden birinin müennes diğerinin müzekker gelmesini yorumlamaktadır. خالصة kelimesinin, ما ism-i mevsûlünün manası dikkate alınarak müennes kılındığını belirtmektedir. Bu durumda محرم sözcüğü ise aynı ism-i mevsûlün lafzı dikkate alınarak müzekker yapılmaktadır. Yani mübtedanın ilk haberi manaya,

³³² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/175.

³³³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/358. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/586-587; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/294-295; Ezherî, “hls”, 7/137-140; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 348-349; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/219.

³³⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/358. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/294-295.

³³⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/294-295.

³³⁶ Ezherî, “hls”, 7/137-140.

³³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 348-349. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/219.

ikinci haberi ise lafza döndürülmektedir. Bu bağlamda bu müellif, yaygın kullanıma göre haberlerin, ilk önce lafza, daha sonra manaya döndürüldüğünü savunmaktadır. Bu sebeple o, mezkûr kullanımın sadece bu âyette bulunduğu dikkat çekmekte, Arap dilinde ise bu kullanımın fazla yaygın olmadığını dile getirmektedir.³³⁸

Ayette geçen خالصة kelimesinin müennesliğine ilişkin ikinci görüşte ise kelimedeki ة harfinin mübalağa için geldiği ve bu kalıbın mübalağa manası içerdiği dikkatlere sunulmaktadır. Bu kullanıma örnek olarak çok bilgili anlamındaki عَلَّامَة, soy ilmini çok iyi bilen anlamındaki نَسَّابَة, çok zeki manasındaki دَاهِيَة ve çok rivayet eden manasına gelen رَاوِيَة kelimeleri zikredilmektedir. Nitekim bu kelimelerin sonlarındaki ة harfi, mübalağa ifade etmekte ve bunlar sıfatlıkta mübalağa içermektedir. Bu görüşün, Kisâî'ye ait olduğu aktarılmaktadır. Halil b. Ahmed, Ahfeş, Taberî, Nehhâs, Cevherî ve Râgıb el-İsfahânî gibi âlimlerin bu görüşü tercih ettiği görülmektedir.³³⁹ Cessâs'ın da tercihini, bu görüşten yana kullandığı anlaşılmaktadır.

Bu husustaki üçüncü görüşte خالصة kelimesinin mastar olduğu belirtilmektedir. Ancak mastar olduğunu belirtenler de iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakilere göre bu mastar, fâil manasında kullanılmış olup özellik sahibi manasındaki ذو خالصة şeklinde takdir edilmektedir. Dolayısıyla خالصة kelimesi, mastar olmakta ve ذو خالصة manasına gelmektedir. Bu kullanıma yağmur rahmettir manasındaki المطر رحمة cümlesi örnek olarak verilmektedir. Nitekim bu cümledeki rahmet kelimesi, ذو رحمة yani rahmet sahibi manasında alınmaktadır. Yani yağmurun, rahmet içeren bir şey olduğu ifade edilmektedir.³⁴⁰ خالصة kelimesinin mastar olduğunu söyleyen ikinci gruba göre ise bu sözcük, ما ism-i mevsûlünün haberi olarak kabul edilmemektedir. Bilakis لذكورنا kelimesindeki lââm harfi haber olarak düşünülmektedir. Buna göre خالصة sözcüğünün lââm harfine taalluk eden bir mastar-ı müekked olduğu ve manayı güçlendirici bir unsur olarak yer aldığı ifade edilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki bu görüşü benimseyenler, sözcüğün mensub olarak okunan kıraatini temel almaktadır.³⁴¹

Müellif, خالصة kelimesinin müennes olma durumuna değinerek sarfî bir tahlil yapmaktadır. O, bu kelimenin mübalağa manası içermesinden ötürü müennes kılındığını

³³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 4/660-661.

³³⁹ Halil b. Ahmed, "hls", 1/432-433. Ayrıca bk. Ahfeş, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1(1) /314; Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 9/586-587; Nehhâs, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/497-498; Cevherî, "hls", 336-337; Râgıb, "hls", 292.

³⁴⁰ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 9/586-587. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 348-349; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 13/219.

³⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 349. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 4/660.

ifade etmektedir. Aynı zamanda müfessir, meçhul bir kiple farklı iki görüş daha aktarmaktadır. Bunlardan ikincisinin Ferrâ'ya ait olduğu düşünülmektedir. Diğer müfessirlerin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda müellifin, Halil b. Ahmed, Kisâi ve Taberî gibi âlimlerin görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Bunların, filolojik tefsir açısından önemli değerlendirmeler olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir örnekte Cessâs, [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَوِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا...] “*Ey iman edenler! Elinizin altında bulunanlarla... yanınıza gelmek için... izin alsınlar...*” âyetinin³⁴² tefsirinde bir kelimenin müzekkerlik ve müenneslik durumunu gündeme getirmektedir. Nitekim bu âyetteki الذين ism-i mevsûlû ve sonrasındaki ifadeyle, kimlerin kastedildiği hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Müellifin aktardığına göre Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692), bu ifadeyle sadece kadın kölelerin yani cariyelerin kastedildiğini dile getirmektedir. İbn Ömer ile Sülemî'nin görüşünü savunanlara göre çocuklar ve cariyeler, ev sahiplerinin yatak odalarına girerken, günün sadece üç vaktinde izin almaları gerekmektedir. Buna karşın erkeklerin ise günün her vaktinde izin istemeleri icap etmektedir.³⁴³

Bu ifadelerinin ardından Cessâs, bir kısım âlimlerin bu görüşe karşı çıktıklarını aktarmaktadır. Çünkü bu âlimler, sadece kadınlar için الذين ism-i mevsûlûnün değil, onun yerine اللاتي ism-i mevsûlûnün kullanıldığını savunmaktadır. Müellif, söz konusu âlimlere cevap verirken müzekkerlik ve müenneslik meselesine temas etmektedir. Bu bağlamda müfessir, hanımların “ممالك” ya da “أشخاص” olarak tabir edilmesi durumunda ibare müzekker olsa da âyetten kastedileninin kadınlar olabileceğini ifade etmektedir. Zira yazar, müzekker ve müennesliğin lafızla ilgili bir husus olduğunu belirtmektedir. Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, buna örnek olarak “örtüler” manasına gelen مَلَاحِفٌ ve أَزْرٌ kelimelerini zikretmektedir. Nitekim o, üç örtü denilmek istendiğinde مَلَاحِفٌ sözcüğü kullanılırsa ifadenin ثلاث مَلَاحِفٍ şeklinde müennes geldiğini belirtmektedir. Bunun aksine üç örtü manası أَزْرٌ sözcüğüyle belirtilmek istendiğinde ise aynı ifade ثلاثة أَزْرٍ şeklinde müzekker gelmektedir. Neticede müfessir, müzekker bir lafızla ifade edilmesi durumunda lafız müzekker olsa da hitap edilen kesimin kadınlar olabileceğini düşünmektedir.³⁴⁴

³⁴² Nûr 24/58.

³⁴³ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, 5/191.

³⁴⁴ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, 5/191.

Arap dili âlimlerinin ve müfessirlerin bu konu hakkında 3 görüşe ayrıldıkları görülmektedir. Birinci görüşe göre “الذين ملكت أيمانكم” ifadesiyle, erkek ve kadın köleler kastedilmektedir. Çünkü ayırt edici herhangi bir temyiz kullanılmadığı sürece الذين kelimesiyle hem bayanlar hem de erkekler murad edilmektedir. Nitekim müzekker ve müennes varlıklar, tek bir lafızla belirtilmek istendiğinde varlıkları veya şahısları müzekker kalıpla ifade etmek ağır basmakta ve neticede ifade, müzekker gelmektedir. Ebû Hayyân, cumhur ulemanın bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir. Ferrâ, İbn Kuteybe, Taberî ve Râzî gibi isimler, bu görüşü tercih eden âlimler arasında yer almaktadır. Zemahşerî ise bu görüşü kîle gibi meçhul bir kiple aktarmaktadır. Ayrıca Taberî, bu görüşün Sülemî'ye ait olduğunu belirtmektedir.³⁴⁵

Bu hususla ilgili ikinci görüşe göre ise söz konusu ifadeyle, sadece erkekler kastedilmektedir. Taberî ve Ebû Hayyân, bu görüşü İbn Ömer'e atfetmektedir. Nehhâs, bu görüşü Mücâhid b. Cebr'e isnat etmektedir. Ancak Nehhâs'ın aktardığına göre İbn Ömer, bu âyetteki الذين sözcüğüyle sadece kadınların murad edildiğini savunmaktadır. Zemahşerî de bu yaklaşımı tercih etmektedir. Ayrıca Râzî, âyetin zahirinden sadece erkeklerin kastedildiğinin belirtildiğini söylese de bu yaklaşımı doğru bulmamaktadır.³⁴⁶

Üçüncü görüş ise Cessâs tarafından gündeme getirilen görüş olmaktadır. Nitekim bu yönelime göre âyetteki ifadeyle sadece kadınlar kastedilmektedir. Nehhâs da müellif gibi, bu görüşü İbn Ömer ile Sülemî'ye atfetmektedir. Ebû Hayyân, bu yaklaşımın sadece Sülemî'ye ait olduğunu belirtirken, Taberî, Sülemî'ye göre âyetteki lafızla hem erkek hem de kadınların birlikte kastedildiğini dile getirmektedir.³⁴⁷

Müellif, söz konusu âyet bağlamında müzekkerlik ve müenneslik konusuna değinmektedir. O, الذين ism-i mevsûlünde ve sonrasındaki sıra cümlesinde kimlerin kastedildiğini gündeme getirmektedir. Yazar, bu açıklamasında müenneslik ile müzekkerliğin manaya değil, lafza bağlı bir unsur olduğunu belirtmektedir. Diğer dil bilginlerinin görüşleri de dikkate alındığında Cessâs'ın, müenneslik ve müzekkerlik konusuyla temellendirmeye çalıştığı görüşün, cumhurun görüşüne muhalif olduğuna şahit olunmaktadır.

³⁴⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/290. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 306; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/351-355; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 735; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/27-28; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/68.

³⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/351-355. Ayrıca bk. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/550-555; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/28; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/68.

³⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/191. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/351-355; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/550-555; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/28; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/68.

Farklı bir misalde müellif, [وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ] “Mü’minler, iffetlerini korurlar.” âyetinde³⁴⁸ müennes ve müzekkerlik konusuna ilişkin bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bu çerçevede o, iffetini koruyan mü’minlerle hem erkek hem de kadınların kastedilebileceğini belirtmektedir. Müellif, bu ihtimale gerekçe olarak, müzekker ve müennes varlıkların beraber kullanılması durumunda müzekkerlerin diğerlerine ağır basmasını göstermektedir.³⁴⁹ Ferrâ, Taberî ve Zemahşerî gibi âlimler ise âyetteki ifadeyle erkeklerin kastedildiğine işaret etmektedir. Oysa bu müphem ifadenin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı anlaşılmaktadır. Zira iman, erkeklik veya dişilikle ilgili bir mesele olarak görülmemektedir.³⁵⁰

Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, bu âyette iffetini koruyan kimselerin kim olduğu hususunda kelimelerinin cinsî durumunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda müfessir, هم zamiriyle hem erkek hem de kadınların kastedilebileceğini savunmaktadır. Buna delil olarak dilde müzekker kullanımların müennes istimallere oranla daha baskın olmasını zikretmektedir. Ancak müellifin ihtimaller arasında zikrettiği bu yaklaşımın, Ferrâ, Taberî ve Zemahşerî gibi âlimlerin görüşleriyle uyuşmadığına tanıklık edilmektedir.

Müellifin kelimelerin adedine ilişkin açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda o, [وَأَسْتَفْزِرْ مَنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ...] “Haydi, onlardan gücünün yettiklerini çağrıyla ayart! Süvarilerinle yayalarınla onlara karşı ordu topla...” âyetinde³⁵¹ böyle bir konuyu gündeme getirmektedir. Nitekim yazar, yaya manasındaki رَجُل kelimesinin راجل sözcüğünün çoğulu olduğunu ifade etmektedir. Bu çoğul çeşidine örnek olarak müellif, نَجْر kelimesinin tekilinin تاجر ve رَكْب kelimesinin çoğulunun ركب sözcüğü olmasını zikretmektedir.³⁵²

Dil bilginleri de müellifin açıklamasına benzer beyanlarda bulunmuşlardır. Onlar, Cessâs’ın verdiği örneklere ek olarak صَاحِب kelimesinin çoğulunun صُحْب olduğunu zikretmektedir. Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân’ın da bu minvalde açıklamalar yaptıkları ve kelimenin farklı kıraatleri üzerinde durdukları

³⁴⁸ el-Mü’minûn 23/5.

³⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/92.

³⁵⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/231. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/11; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 703-704; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/81-82.

³⁵¹ el-İsrâ 17/64.

³⁵² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/30.

görülmektedir.³⁵³ Cessâs bu örnekte görüldüğü üzere رَجُل sözcüğünün tekil formuna temas ederek sarfî bir tahlil yapmaktadır. O, bu sarfî çözümlemesini farklı örneklerle desteklemektedir. Ayrıca müellifin yaptığı bu açıklamalar, müfessirlerin beyanlarına paralellik arz etmektedir. Neticede yazarın bu beyanları, önemli bir filolojik tefsir örneği olarak görülmektedir. Bu açıklamalardan, dilbilimsel tahlillerin ahkâm tefsirlerinde ne kadar önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir misalde müfessir, [...فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ...] “...Ölenin kardeşleri varsa anasının payı ... altıda birdir...” âyetinde³⁵⁴ geçen ve kardeşler anlamına gelen إِخْوَةٌ kelimesini incelemektedir. Bu kelimenin, tesniye kelimeler için de kullanılabileceğini ifade eden müellif, bu fikriyle çoğul sözcüklerin ikil manaya gelebileceğini savunmaktadır. Yazar, bu görüşüne delil olarak [إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا] “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti...” âyetindeki³⁵⁵ قُلُوبُ kelimesini getirmektedir. Müfessirin getirdiği diğer bir delil ise [قَالُوا... لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ...] “...Korkma dediler, birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz...” âyetindeki³⁵⁶ بَعْضُنَا sözcüğü olmaktadır. Nitekim her iki âyette geçen kelimeler, çoğul formunda olsalar da delalet ettikleri manaların, tesniye olduğu görülmektedir.³⁵⁷

Âyette geçen إِخْوَةٌ sözcüğünün, tesniye mi yoksa cemi mi ifade ettiği konusunun âlimler tarafından detaylı bir şekilde tartışıldığı görülmektedir. Aslında bu tartışmaların temelinde çoğul kabul edilen en küçük sayının ne olduğu konusu bulunmaktadır. Bir kısım âlimler, çoğul sayılabilecek en düşük sayının, 2 olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir grup ulemâ ise çoğul kabul edilebilecek en küçük rakamın, 3 olduğunu savunmaktadır.³⁵⁸

İlk görüşe göre çoğul sayılan en küçük sayı, 2 olarak alınmaktadır. Bu bağlamda Ebû Ubeyde, Arap dilinde çoğul lafızların tesniye manasında kullanılabileceğini ifade etmektedir.³⁵⁹ Ahfeş ve Taberî, Arapça’da farklı kişilere ait aynı iki şey bir arada ifade edilirken, çoğul lafız kullanıldığını belirtmektedir. Yani insanda sadece bir tane olan bir

³⁵³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/384. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Garibü’l-Kur’ân*, 258; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/658-659; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/250; Ezherî, “rcl”, 11/29-30; Cevherî, “rcl”, 430; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 602; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/7; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 7/80.

³⁵⁴ en-Nisâ 4/11.

³⁵⁵ et-Tahrîm 66/4.

³⁵⁶ Sâd 38/22.

³⁵⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/11.

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/222.

³⁵⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/118.

şeyin, iki tanesi için çoğul formu kullanılmaktadır. Mesela kalp organı, her insanda bir tane bulunmaktadır. İki kalp denileceği zaman çoğul sîgası kullanılır. Zira iki kalp denildiğinde, farklı iki kişiye ait organlardan söz edilmektedir.³⁶⁰

Bu konunun âyetteki örneği ise bizzat Cessâs'ın da zikrettiği [*إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...*] “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti...” âyeti olmaktadır.³⁶¹ Görüldüğü üzere bu âyette, iki kişinin kalbinden bahsedilirken kalp kelimesinin çoğul formu yani قلوب sözcüğü kullanılmaktadır. Bu durumda Taberî, iki kardeşin farklı iki organa benzetildiğini ve böylece iki kardeş için إخوة gibi çoğul bir lafzın kullanıldığını ifade etmektedir. Diğer bir örnek Abdullah ve Amr'ın kafalarına vurduğum anlamındaki وعمر ورؤسهما cümlesi olmaktadır. Nitekim bu cümlede iki kişinin kafasından bahsedilmesine rağmen, çoğul olan رؤس kelimesi kullanılmaktadır.³⁶²

Bununla birlikte Zeccâc, tüm dil bilginlerinin bu görüşü benimsediklerini ifade etmektedir. Aynı zamanda o, Sîbeveyhi'nin konu hakkındaki görüşünü aktarmaktadır. Bu aktarıma göre Sîbeveyhi, iki farklı şeyin yan yana getirildiğinde cem edilmiş yani toplanmış olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple ikil ifadeler de çoğul kabul edilmektedir.³⁶³ Zemahşerî, buna benzer bir açıklama yapmakta ve âyetteki إخوة sözcüğünün mutlak bir çoğulluk ifade ettiğini savunmaktadır. Ona göre tesniye, 3 veya 4 gibi özel bir adede işaret etmektedir. Cemi formunun ise tüm sayılara şamil olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla âyetteki ifadeyle, 2 veya ikiden fazla kardeş kastedilmektedir.³⁶⁴

Nehhâs da fukahânın bu görüş üzere icma ettiğini belirtmektedir. Yani o, çoğul lafızların iki ve daha fazla sayıya delalet ettiğini savunmaktadır. Buna örnek olarak Nehhâs, iki kişinin kıldığını namazın cemaatle namaz olarak kabul edilmesini göstermektedir. Bununla birlikte o, [*وَأَطْرَافُ النَّهَارِ...*] “... gündüzün iki ucunda da...” âyetindeki³⁶⁵ kullanımı delil göstermekte ve mealden de anlaşılacağı üzere çoğul formundaki أطراف kelimesiyle ikil mana kastedildiğini belirtmektedir.³⁶⁶

³⁶⁰ Ahfeş, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1(1) / 238-239. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 6/463-467.

³⁶¹ et-Tahrîm 66/4.

³⁶² Ahfeş, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1(1) / 238-239. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 6/463-467.

³⁶³ Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/22.

³⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 224.

³⁶⁵ Tâhâ 20/130.

³⁶⁶ Nehhâs, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/31-32.

Bu husustaki bir diğer göre ise çoğul kabul edilen en düşük sayının üç olduğu beyan edilmektedir. Bu görüşün, aynı zamanda İbn Abbâs'a ait olduğu da ifade edilmektedir. Ebû Hayyân, tefsirinde bu görüşü tercih etmektedir. Zira bu müfessir, Zemahşerî'nin bu husustaki görüşünü eleştirerek, iki değil üç ve sonrasındaki sayıların özel bir kemmiyyet ifade ettiğini beyan etmektedir. Yani o, tesniye lafızların özel bir sayıya delalet etmediğini dile getirmektedir. Dolayısıyla bu Endülüslü bilgin, cemi lafızların 3 ve sonrasındaki sayılar için kullanıldığını savunmaktadır.³⁶⁷ Cessâs, bu إخوة misalinde sözcüğün adet durumuyla ilgili sarfa ait bir beyanda bulunmaktadır. Bu tahliline, Kur'ân âyetlerinden delil getirmektedir. Neticede bu açıklamalarından onun, çoğul lafızların ikil ifadeler için de kullanılabileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Yani onun, cumhur ulemanın görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

Müellif, zikredilen misallerde görüldüğü üzere tefsirinin bazı bölümlerinde kelimelerin cinsleri ve adet durumları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Yazar, bu beyanlarının çoğunda kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bazen isim vererek nakil yapmakta ve aktarımlar üzerinden tahlillerini gerçekleştirmektedir. Kelimelerin cinslerine ilişkin çözümlemelerinin bazılarında, cumhurun görüşüne aykırı bir yaklaşım sergilemektedir. Aynı zamanda o, sözcüklerin adet durumları bağlamında yaptığı tahlillerde ise cumhura yani Ferrâ, Taberî ve Zemahşerî gibi âlimlere yakın görüşler serdetmektedir.

Cessâs'ın dilbilimin alt dallarından sarf ilmine ilişkin olarak yaptığı bazı tahliller bu bölümde zikredilmektedir. Bu örneklerde onun, kelimelerin kalıpları, cinsleri ve adetleri üzerinde durduğu görülmektedir. Yazar, bazı yerlerde de sarfla ilişkili terimler kullanmaktadır. Müellif, yaptığı bu filolojik çözümlemelerin büyük bir kısmında, kendi görüşüne yer vermektedir. Neticede müellifin sarf ilmini kullanarak yaptığı bu açıklamalar, dilbilimsel tefsirinin önemli örnekleri arasında gösterilmektedir.

2.1.2. Kıraat Farklılıklarıyla İlgili Dilbilimsel Beyanlar

Kur'ân'da manaya etki eden kıraat farklılıklarının dilbilimin alt dallarından biri olan sesbiliminin alanına dahil olduğu bilinmektedir. Bu manada kıraatle ilgili açıklamalar, dilbilimsel tefsir olarak kabul edilmektedir. Dilbilimsel tefsirin bu çeşidinde, genelde mana değişikliklerine sebep olan hareke ve harf farklılıkları tetkik

³⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/222-223. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/540-541.

edilmektedir. Bu anlamda Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde kıraat farklılıklarını gündeme getirmekte ve tilavetteki değişikliklerin ortaya çıkardığı anlam çeşitliliğini irdelemektedir. Burada yazarın kıraate ilişkin dilbilimsel beyanları ele alınmaktadır.

Müellif, tefsirinin bazı yerlerinde ayrıntıya girmeden farklı kıraatleri zikretmekte ve bunların değişik anlamlarına temas etmektedir. Örnek olarak yazar, [وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ...] “Hiçbir peygambere emanete ihanet etmek yaraşmaz...” âyetinde³⁶⁸ يَغُلَّ fiilinin يَغُلُّ şeklinde meçhul okunduğunu belirtmektedir. O, bu kıraate herhangi bir kaynak göstermemekte ve bunda ictihadına dayanmaktadır. Müellif, bu durumda âyetin يُخَانُ yani “Hiçbir peygambere ihanet edilmez.” manasına geldiğini ifade etmektedir. Böylece yazar, âyetin kıraatle ilgili tefsirinde başka bir bilgiye yer vermemektedir.³⁶⁹

Müfessirler, يَغُلَّ fiilinde يَغُلَّ ve يَغُلُّ şeklinde iki kıraatin bulunduğunu ifade etmektedir. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ve Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) fiili mensub şekilde okumaktadır. Bu kıraate göre âyette Hz. Nebî'nin ashabına asla ihanet etmeyeceği ve ihanet etme hakkının bulunmadığı ifade edilmektedir. İhanetle de peygamberin ganimet taksiminde hakkı olmayan bir miktarı kendine ayırması, bir gruba ganimet verirken bazılarını bundan mahrum bırakması ve kendine indirilen vahyin bir kısmını onlardan gizlemesi kastedilmektedir. Taberî, ihanetle vahyin bir kısmının gizlenmesi manasının kastedildiğini savunmaktadır. Zemahşerî ise mensub kıraate göre âyetten nübüvvet makamıyla ihanetin çelişmesi manasının anlaşıldığını belirtmektedir.³⁷⁰

Yedi mütevatir kıraatten geriye kalan dört tanesinde ise يَغُلُّ fiili, meçhul olarak merfû yani يَغُلُّ şeklinde okunmaktadır. Bu kıraate göre ashabı tarafından Hz. Resul'ün ihanete uğrayamayacağı veya ashab tarafından hainlikle suçlanmasının mümkün olmadığı dile getirilmektedir. Cessâs'ın da bu kıraati gündeme getirdiği anlaşılmaktadır.³⁷¹ Verilen bu örnekte Cessâs'ın يَغُلَّ fiilindeki farklı bir kıraate temas ettiği görülmektedir. O, bu hususta nakle başvurmadan kendi görüşünü belirtmektedir. Müellif, يَغُلُّ kelimesindeki yê sesinin, yû sesine dönüşmesi durumunda ayetin manasının değiştiğine işaret etmektedir. Yani yazar, ses değişimleri sonucunda ortaya çıkan yeni

³⁶⁸ Âl-i İmrân 3/161.

³⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/331.

³⁷⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/246. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/107; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/193-201; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/483-485; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 202-203; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/71-74.

³⁷¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/246. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/107; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/193-201; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/483-485; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 202-203; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/71-74.

anlamlara işaret etmektedir. Bu da sesbilimle alakalı bir filolojik analiz olarak değerlendirilmektedir.

Cessâs, tefsirinde kıraat farklılıkları konusunda bazen sadece aktarım yapmakta ve rivayeti aldığı kimselerin isimlerini vermektedir. Bu bağlamda müellif, [وَأِنْ كَانَ رَجُلٌ... يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ...³⁷² “...Eğer bir erkek veya kadının, anası, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı mirasçılara kalırsa...” âyetindeki³⁷² يورث kelimesine temas etmektedir. O, bu konuda Ebû Ubeyde’den alıntı yapmaktadır. Dolayısıyla yazar, lugat ehlinin, كَلَالَة kelimesinin manasını açıkladıklarını söylemekte ve Ebû Ubeyde’nin bu sözcüğe verdiği manayı zikretmektedir.³⁷³

Cessâs’ın aktardığına göre Ebû Ubeyde, kendisinden sonra malını miras bırakacağı bir çocuğa ve babaya sahip olmayan kişi için, Arapların كَلَالَة kelimesini kullandıklarını belirtmektedir. Ebû Ubeyde, âyetteki يورث kelimesini يورث şeklinde malum okuyanların bulunduğunu da ifade etmektedir. O, bu kıraate göre âyetle mirasın bırakacak usûl ve furûya sahip olmayan kişinin bütün malına varis olan şahsın kastedildiğini beyan etmektedir. Cessâs, bu aktarımından sonra kelimeyi esreli bir şekilde okuyanların Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723-724) olduğunu açıklamaktadır.³⁷⁴

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında bu kelime üç farklı kıraatin bulunduğu görülmektedir. İlkinde fiil, meçhul olarak يورث şeklinde okunmaktadır. Bu kıraatte kelâle sözcüğüyle miras olunan kişi kastedilmektedir. İkinci ve üçüncüde ise sözcük يورث veya يورث şeklinde if’âl ve tef’îl bablarından okunmaktadır. Bu iki kıraatle kelâle durumundaki kişinin malını miras alan kişi kastedilmektedir. Cessâs’ın aktardığı ve Ebû Ubeyde’nin dile getirdiği kıraatte, malı miras alan şahıs vurgulanmaktadır.³⁷⁵ Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, يورث fiilindeki farklı kıraatlerde dil bilgini Ebû Ubeyde’den alıntı yapmaktadır. O, bu tahlilinde sadece aktarımla yetinmektedir. Onun bu aktarımına göre يورث sözcüğündeki râ sesi rî sesine dönüştüğünde anlam değişmektedir. Yani râ sesiyle kelâle olarak miras olunan kimse kastedilirken, rî sesiyle bu şekilde miras alan şahsa işaret edilmektedir.

³⁷² en-Nisâ 4/12.

³⁷³ Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, 3/19-20.

³⁷⁴ Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, 3/19-20.

³⁷⁵ Ebû Ubeyde, Mecâzü’l-Kur’ân, 1/119. Ayrıca bk. Taberî, Câmi’u’l-beyân, 6/474-475; Zeccâc, Meâni’l-Kur’ân, 1/483-485; Zemahşerî, el-Keşşâf, 225; Râzî, Mefâtihu’l-gayb, 9/228-232.

Diğer bir örnekte Cessâs, [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...] “Hırsızlık eden erkek ve kadının ...ellerini kesin...” âyetinde³⁷⁶ geçen أَيْدِيَهُمَا kelimesindeki kıraatlere değinmektedir. Müellif, bu konuda Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) Câbir b. Yezîd el-Cu’fî’den (ö. 128/746), onun da Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî’den (ö. 104/722) yaptığı rivayete temas etmektedir. Bu rivayete göre Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53), bu kelimenin أَيْدِيَهُمَا şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan Cessâs’ın diğer bir aktarımına göre İbn Avf, İbrâhim en-Nehaî’den (ö. 96/714) bir rivayette bulunmaktadır. Buna göre Nehaî, kendi kıraatlerinde -muhtemelen Abdullah b. Mes’ûd’un kıraatinde- kelimenin أَيْمَانَهُمَا şeklinde olduğunu belirtmektedir.³⁷⁷

Müfessirler, tefsirlerinde bu iki kıraate değinmektedir. Bu bağlamda cumhur kurrâ, kelimeyi أَيْدِيَهُمَا olarak okumaktadır. Diğer kıraate yani şaz olan Abdullah b. Mes’ûd’un kıraatine göre kelime, أَيْمَانَهُمَا şeklinde okunmaktadır. Âlimler şâz kıraatle amel etmese de bunu açıklayıcı bir veri olarak değerlendirmektedir.³⁷⁸

Cessâs’ın bu âyetteki kıraatler bağlamında yaptığı açıklamaya ilişkin olarak bir meselenin gündeme getirilmesi gerekmektedir. Nitekim o, iki farklı kıraati senetleriyle birlikte aktarmaktadır. Bu bilgi, aynı senetlerle Taberî’nin tefsirinde de yer almaktadır. Müellifin, bu rivayetler hususunda Taberî’den yararlandığı söylenebilir. Ancak Cessâs, şâz kıraati aktardığı rivayette İbn Avf diye birisini zikretmektedir. Taberî’nin tefsirindeki aynı rivayete bakıldığında bu kişinin İbn Avn olarak yazıldığı görülmektedir. Nehaî’nin öğrencileri arasında İbn Avn bulunurken onun İbn Avf diye bir talebesi bulunmamaktadır. Neticede Cessâs’ın yaptığı aktarımda İbn Avn ismini yanlış yazdığına tanıklık edilmektedir. Onun, ن harfi yerine ف harfini kullanarak, ابن عون ismini, ابن عوف şeklinde yazdığı anlaşılmaktadır.³⁷⁹

Cessâs, aktardığı iki rivayetin de Abdullah b. Mes’ûd’a ait olmasına rağmen, ilkinde yani Süfyân, Câbir ve Âmir tarikiyle gelen rivayette sözcüğün أَيْدِيَهُمَا şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Yani müellifin aktardığı rivayetlere göre bu kelime, İbn Mes’ûd’un kıraatinde iki farklı şekilde okunmaktadır. Ancak aynı rivayetlerin Taberî versiyonlarına bakıldığında İbn Mes’ûd’un kıraatinde bu kelimenin sadece أَيْمَانَهُمَا şeklinde okunduğu görülmektedir. Öyle ki Taberî, Süfyân yoluyla aktarılan rivayette

³⁷⁶ el-Mâide 5/38.

³⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/61-62.

³⁷⁸ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/356. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/407-408; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 290; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/233-234; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 4/246.

³⁷⁹ el-Mâide 5/38.

³⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/61-62. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/407-408.

İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi -Cessâs'ın aktardığının aksine- أَيْمَانَهُمَا şeklinde okuduğunu belirtmektedir. Yani Cessâs'ın, birinci rivayeti yanlış bir şekilde aktardığı söylenebilir.³⁸⁰

Müellif, kıraatler bağlamında yaptığı bu beyanda sadece nakille yetinmektedir. Ayrıca o, kıraatlerin senetlerini de zikretmektedir. Zikrettiği rivayetlerin Taberî'nin tefsirindekilerle eşleştiğine şahit olunmaktadır. Buradan hareketle onun bu hususta yaptığı açıklamada Taberî'den yararlanması muhtemeldir. Ancak yaptığı nakillerde yazarın, bazı hataları olduğu düşünülmektedir. Bunlara ek olarak, Süfyân tarikiyle gelen rivayeti, hatalı olarak aktardığı söylenebilir. Neticede yazar, eydiye (أَيْدِيَهُمَا) sesiyle eymâne (أَيْمَانَهُمَا) sesi arasındaki anlam farklılığına temas ederek, sesbilimsel bir çözümleme yapmaktadır. Bu tahlil, dilbilimsel tefsir açısından önemli olmaktadır. Aynı zamanda Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında dilbilimsel tefsire katkı verdiği görülmektedir.

Yazar, bazı yerlerde kıraat farklılıklarının oluşturduğu mana çeşitliliğine temas etmekte ve bu manalara değişik kaynaklardan deliller getirmektedir. Örnek olarak müellif, [...] وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا... “...Zekeriya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi...” âyetinde³⁸¹ geçen كَفَّلَهَا fiilindeki farklı kıraatlere değinmektedir. Müellif, كَفَّلَهَا şeklindeki şeddeli yani müşedded kıraatin, Allah'ın Hz. Zekeriya'yı, Hz. Meryem'e bakmakla görevlendirmesi manasında olduğunu ifade etmektedir. O, كَفَّلَهَا şeklindeki şeddesiz yani muhaffef okuyuşa göre ise fiilin, “bir kimseye bakmak, geçimini sağlamak, yetiştirmek” manalarına geldiğini belirtmektedir. Cessâs, bu manaya Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “انا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار بأصبعيه” hadisini delil getirmektedir. Hz. Nebî, bu hadiste “Ben ve yetimin bakımını üstlenen, cennette şu ikisi gibi olacağız” buyurmaktadır.³⁸² Son olarak yazar, iki kıraatin de sahih olduğunu dile getirmektedir.³⁸³

Tefsir yazarlarının ve dilbilimcilerin açıklamalarına bakıldığında bu fiilde iki farklı kıraat olduğu görülmektedir. Kûfeli kıraat imamı, kelimeyi şeddeli yani كَفَّلَهَا olarak okumaktadır. Bu kıraat, Allah'ın Hz. Zekeriya'yı Hz. Meryem'in bakımıyla görevlendirmesi anlamına vurgu yapmaktadır. Taberî, bu okuyuşu tercih etmektedir. Zemahşerî ise Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) okuyuşunun, bu kıraati desteklediğini ifade

³⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/61-62. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/407-408.

³⁸¹ Âl-i İmrân 3/37.

³⁸² Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/173.

³⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/292.

etmektedir. Nitekim Übey, kelimeyi أَكْفَلَهَا şeklinde okumaktadır. Yani كَفَّلَهَا ve أَكْفَلَهَا fiilleri aynı manaya gelmekte ve Allah'ın peygamberini görevlendirmesi anlamına işaret etmektedir.³⁸⁴

İkinci kıraat, Hicaz, Medine ve Basralı imamların kıraati olmaktadır. Bu imamlar, kelimeyi muhaffef yani كَفَّلَهَا veya أَكْفَلَهَا şeklinde kıraat etmektedir. Bu kıratte âyetin manası, Hz. Zekeriya'nın Hz. Meryem'in bakımını üstlenmesi şeklinde olmaktadır. Nitekim [...إِذْ يَقُولُ أَفْلَمْهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ...] “...İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken...” âyetindeki³⁸⁵ kullanım, bu kıraati desteklemektedir. Öyle ki bu âyette muhaffef olan كَفَّلَ fiilinin muzârî hali kullanılmaktadır.³⁸⁶

Cessâs, zikredilen bu misalde كَفَّلَ sözcüğündeki farklı kıraatleri zikretmekte ve bu kıraatler arasındaki anlam farklılığına temas etmektedir. Onun, şeddeli kıraate hadislerden delil getirdiğine şahit olunmaktadır. Neticede Ahkâmü'l-Kur'ân yazarı, keffele ve kefele sesleri arasındaki farklılığın, anlama da etki ettiğine dikkat çekmektedir. Bu tahlil, dilbilimin alt dallarından sesbilimle alakalı olmakta ve dilbilimsel bir tahlil özelliği göstermektedir. Bu tefsirler, Cessâs'ın filolojik tefsire önem verdiğini ve açıklamalarında dilbilimsel verilerden yararlandığını göstermektedir.

Farklı bir örnekte müellif, [...أَنْ تَصِلَ إِحْدَهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى...] “...Biri yanılırsa diğeri ona hatırlatması için...” âyetinde³⁸⁷ geçen “فَتُذَكِّرَ” fiilindeki farklı kıraatlere değinmekte ve bunların manaya etkilerine temas etmektedir. Borç akitlerinde şahitlik yapılması konusunun gündeme getirildiği bu âyette, iki erkek şahit bulunamaması durumunda, bir erkek ve iki kadının şahitlik yapması gerektiği ifade edilmektedir. Kıraat farklılıklarının yer aldığı bu kelimeyle, kadın şahitlerden birinin akde ilişkin bilgilerde yanılması durumunda diğerinin ona hatırlatması tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda yazar, bu kelimenin تُذَكِّرُ şeklinde şeddeli ve تُذَكِّرُ şeklinde şeddesiz olmak üzere iki farklı okunuşu bulunduğunu ifade etmektedir.³⁸⁸

³⁸⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/209. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/91; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1(1)/215-216; İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'ân*, 104; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/346-353; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/402-403; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/387-388; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 170; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/31; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/121-122.

³⁸⁵ Âl-i İmrân 3/44.

³⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/346-353. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 170; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/31; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/121-122.

³⁸⁷ el-Bakara 2/ 282.

³⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/244-245.

Müellife göre فَتَذَكَّرُ şeklindeki şeddeli kıraatle bir kadının unutan diğerine hatırlatması kastedilmektedir. Şeddesiz kıraatin manası ise bir hanımın diğer kadını erkek yapması (فَتَذَكَّرُهَا) yani şahitlik hususunda iki kadının bir erkeğe eş değer tutulması manası murad edilmektedir. Bunlara ek olarak müellif, meçhul bir kiple bu iki kıraatin de aynı manaya geldiğine dair bir görüş aktarmaktadır. Daha sonra Cessâs, bu bilgilere ilişkin rivayetlerin, kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ'ya kadar ulaşan senetlerine yer vermektedir.³⁸⁹

Bu bilgilerin ardından yazar, konuya ilişkin olarak kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre eğer fiilin iki okunuşu da ihtimal dahilinde ise her iki kıraatin de farklı manalara hamledilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yazar, bir okuyuşun manasıyla sınırlı kalmaktansa, her ikisinin de ifade ettiği mananın dikkate alınmasının daha uygun olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak müfessir, şeddesiz okunuşta şahitliğin korunması hususunda iki kadının şahitliğinin bir erkeğinkine eşit olduğunun ifade edildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte müellif, şeddeli okuyuşta ise bir kadının unutması durumunda diğerinin ona hatırlatması gerektiğinin ifade edildiğini beyan etmektedir.³⁹⁰

Müfessirler ve Arap dili âlimleri, eserlerinde bu kıraatlerden bahsetmektedir. Onların aktardığına göre Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Abdullah b. Âmir (ö. 118/736), Âsım, Hamza b. Habîb ve Kisâî gibi kurrâ, kelimeyi فَتَذَكَّرُ şeklinde şeddeli okumaktadır. Bu kıraate göre kelimeyle, yanılması durumunda bir kadının diğerine hatırlatmasına vurgu yapılmaktadır. Abdullah b. Kesîr ed-Dârî (ö. 120/738) ve Ebû Amr ise kelimeyi فَتَذَكَّرُ şeklinde muhaffef olarak okumaktadır. Muhaffef okuyanlar, kelimenin manasında ikiye ayrılmaktadır. İlk gruba göre kelime, şeddeli okuyuşla aynı manada kabul edilmekte ve bir kadının yanılması durumunda diğer kadına hatırlatması gibi bir anlam kastedilmektedir. Nitekim نَزَّلَ ve أَزَّلَ fiilleri gibi, ذَكَرَ ve أَذَكَرَ fiilleri de aynı manaya gelmektedir. Cessâs'ın kîle kalıbıyla aktardığı görüşün, ilk gruba ait olduğu söylenebilir ki cumhurun tercih ettiği görüş budur. İkinci grup ise Cessâs'ın dile getirdiği ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ile Ebû Amr'a isnad edilen görüşü tercih etmektedir. Bu yaklaşıma göre أَذَكَرَ fiili, müzekker yapmak anlamına gelmektedir. Yani bir kadın diğer kadını müzekker yapmakta, böylece ikisinin şahitliği bir erkeğin

³⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/244-245.

³⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/244-245.

şahitliğine eşdeğer hale gelmektedir.³⁹¹ Müfessirlerin Cessâs'ın aktardığı görüşü, sert bir dille eleştirdiği görülmektedir. Taberî, İbn Uyeyne'den aktarılan bu görüşün, açık bir yanlış olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî ise bunu bidat tefsirden saymaktadır. Râzî, müfessirlerin söz konusu görüşün batıl olduğu hususunda ittifak ettiklerini dile getirmektedir. Son olarak Ebû Hayyân, bu yaklaşımın doğruluktan uzak bir tevil olduğunu savunmaktadır.³⁹²

Bu âlimlerin, İbn Uyeyne'ye isnad edilen görüşü, birçok açıdan eleştirdikleri görülmektedir. Bu eleştirilere göre âyette yanılma ifadesi geçmektedir. Bu sebeple yanılmanın olabileceği yerlerde hatırlatma ve düzeltme olması gerekmektedir. Ayrıca bir kadınının, şahitlik mevzusunda hata edip yanılan diğer bir kadınla birlikte bir erkeğe denk tutulması yanlış kabul edilmektedir. Bununla birlikte أَذَكَ fiilinin, Arapça'da erkek çocuğu doğuran kadın için kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Arap dilinde, “erkek çocuk doğurdu” manasına gelen أَذَكَتِ الْمَرْأَةُ istimal edilmektedir. Ancak bu manada kullanılan أَذَكَ fiili geçişli olmamaktadır. Bu sebeple âyetteki muhaffef kıraatin bu manada kullanılması mümkün değildir.³⁹³

Bu misalde tüzekkira (تُذَكِّرُ) sesiyle tüzkira (تُذَكِّرُ) sesleri arasında anlam farklılığına işaret edilmektedir. Cessâs ilk kıraatte kadının hatırlatması, ikincisinde ise bir kadının diğeriyle şahitlikte bir erkek seviyesine yükselmesinin kastedildiğini belirtmektedir. Ancak müellifin şeddesiz kıraate verdiği mana Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi âlimler tarafından sert bir dille eleştirilmektedir. Ayrıca müellifin aktardığı bu görüşün İbn Uyeyne'ye ait olduğu diğer müfessirlerin açıklamalarından anlaşılmaktadır.

Bu konuya ilişkin diğer bir misalde müellif, [حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ لِّلرُّسُلِ وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا...] “*Nihâyet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada...*” âyetinde³⁹⁴ geçen كُذِّبُوا fiilindeki farklı okuyuşları gündeme getirmekte ve oluşan mana farklılıklarını zikretmektedir. Bu bağlamda Cessâs, kelimede şeddesiz كُذِّبُوا ve şeddeli كُذِّبُوا şeklinde iki farklı kıraatin bulunduğunu belirtmektedir. Müellif, şeddesiz okuyuşun manasına ilişkin olarak İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Said b.

³⁹¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/87-93. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 156; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/123-124; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/732-734.

³⁹² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/88-92. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 156; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/124; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/733-734.

³⁹³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/88-92. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 156; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/124; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/733-734.

³⁹⁴ Yûsuf 12/110.

Cübeyr, Mücâhid ve Dahhâk'tan aktarım yapmaktadır. Böylelikle o, bu okuyuşta âyetin manasının ümmetlerin Allah'tan zafer geleceği ve düşmanlarının helak edileceği hususunda peygamberlerin kendilerine yalan söylediklerini zannetmeleri olduğunu ifade etmektedir. Cessâs, كَذَّبُوا şeklindeki şeddeli okuyuşla ise peygamberlerin ümmetlerinin kendilerini tekzip ettikleri hususunda kesin bir kanaat sahibi olduklarının kastedildiğini dile getirmektedir. Son olarak müellif, bu kıraatin Hz. Aişe, Hasan-ı Basrî ve Katâde'den rivayet edildiğini aktarmaktadır.³⁹⁵

Taberî ve Zemahşerî gibi müfessirler de bu kelimedeki kıraatlere temas etmektedir. Müfessirlerin açıklamalarından bu kelime, şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki farklı kıraat bulunduğu anlaşılmaktadır. Kûfeli kıraat imamları kelimeyi orta harfî şeddesiz meçhul sîgayla كَذَّبُوا şeklinde okumaktadır. Bu kıraat iki farklı manaya gelebilmektedir. Birinci manaya göre âyetteki zan fiili kavme aittir ve vehm anlamında kullanılmaktadır. Bu doğrultuda âyetle kavimlerin, resullerin kendilerine yalan söyledikleri vehmine kapıldıkları belirtilmektedir. Taberî bu görüşü tercih etmektedir. İkinci manaya göre ise zan fiili peygamberlere aittir. Yani bu manaya göre âyetle, kavimlerinin imanından ümidini kesen resullerin, zafer kazanacakları hususunda kendilerine yalan söylendiğini zannettikleri ifade edilmektedir. Bu tevil, İbn Abbâs'tan nakledilmektedir. Taberî, Râzî ve Ebû Hayyân, peygamberlik ilkeleriyle çeliştiği için bu tevilin yanlış olduğunu düşünmektedir.³⁹⁶

Zemahşerî, şeddesiz kıraatin (كَذَّبُوا) ikinci manası hususunda değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, İbn Abbâs'ın tevilinin doğru kabul edilmesi durumunda zan fiiliyle muhtemel iki durumdan birinin diğerine ağır basması (bir ihtimale kanaat getirmek) gibi bir mananın kastedilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü böyle bir tefsir, elçilerin özellikleriyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Zemahşerî'ye göre söz konusu zan fiili, vesvese gibi insanın içine doğan ve her insanın başına gelebilecek fikirler anlamına gelmektedir. Ayrıca onları kandıran Allah veya vahiy getiren kimse olamaz. Bilakis onları kandıran kendi nefisleriyle yersiz dilek ve temennileridir. Neticede Zemahşerî, zan kelimesine farklı mana verilmesi durumunda İbn Abbâs'ın bu tefsirinin doğru kabul edilebileceğini düşünmektedir.³⁹⁷

³⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/396.

³⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/382. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 532-533; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/230-231; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/733-734.

³⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 532-533.

İkinci kıraat ise şeddeli كَذَّبُوا kıraatidir. Medine ve Basralı kıraat imamı kelimeyi bu şekilde şeddeli okumaktadır. Bu kıraatin de iki manası bulunmaktadır. Birinci manaya göre peygamberler, ümmetlerinin kendilerini yalanladıkları zannına kapılmıştır. Yani zan kelimesi tahmin, fikir ve kanı gibi ihtimal bildiren anlamlara gelmektedir. Râzî şeddeli kıraatin bu manasını tercih etmektedir. Kıraatin ikinci manasında ise zan kelimesi yakînen bilmek anlamına gelmektedir. Ancak Taberî'nin bu tevili eleştirdiği görülmektedir. Nitekim o, müşahede yoluyla öğrenilen bilgiler için zan ifadesinin kullanılamayacağını savunmaktadır. Bilakis Taberî zan kelimesinin, sadece haber ve müşahade dışında bir yolla kazanılan şeyler için ilim manasında kullanılabileceğini dile getirmektedir.³⁹⁸

Cessâs, كَذَّبُوا kelimesindeki ses değişimleri sonrasında ortaya çıkan mana farklılıklarına değinmektedir. O, kıraatlere ilişkin olarak yaptığı bu beyanda, görüşlerini aktardığı kişilerin isimlerini zikretmektedir. Neticede Cessâs, şeddesiz kıraatte zan fiilinin kavme ait olduğunu ve vehm manasına geldiğini belirtmektedir. Müellif, şeddeli kıraatte ise zan kelimesinin peygamberlere ait olduğunu ve yakînen bilmek anlamında kullanıldığını aktarmaktadır.

Cessâs, belirli yerlerde farklı kıraatler arasında tercih yapmaktadır. Bunlardan biri de [...] *“Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da...”* âyetindeki³⁹⁹ لامستم kelimesidir. Sözcüğün لامستم ve لمستم gibi iki farklı şekilde okunduğunu belirten müfessir, لامستم okuyuşunda kelimenin müfâale kalıbında olmasından ötürü cimâ manasına geldiğini ifade etmektedir. لمستم kıraatinin ise hem dokunmak hem de cimâ manasına gelebileceğini ifade eden müellif, [...] *“Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetler muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir”* âyetinden⁴⁰⁰ yola çıkarak tek bir mana ifade eden okuyuşun muhkem olduğuna hükmetmektedir.⁴⁰¹

O, bir manaya delalet eden kıraati muhkem, iki manaya delalet eden kıraati ise müteşâbih olarak değerlendirmekte ve bu sebeple muhkemin müteşâbihe tercih edilmesi

³⁹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/382. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 532-533; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/230-231; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/733-734.

³⁹⁹ el-Mâide 5/6.

⁴⁰⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/8-9.

gerektiğini savunmaktadır. Bu açıklamalarının ardından yazar, iki kıraatin de anlama katkı veren birer unsur olarak değerlendirilemeyeceğini ve âyetten her ikisinin de murad edilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Buna gerekçe olarak o, kıraatlerin Hz. Peygamberden tevkîfî olarak öğrenildiğini belirtmekte ve sahâbenin ameline bakıldığında böyle bir durumun söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁰²

Müfessirler de *لَمَسْتُمْ* fiilindeki farklı kıraatlere temas etmektedir. Onların açıklamalarına göre bu kelimedede *لَمَسْتُمْ* ve *لَمَسْتُمْ* şeklinde iki farklı kıraat bulunmaktadır. Hamza ve Kisâi âyetteki sözcüğü *لَمَسْتُمْ* şeklinde okumaktadır. Medineli kurrâların tamamıyla Kûfe ve Basralı bazı kıraat imamı ise kelimeyi *لَمَسْتُمْ* şeklinde tilavet etmektedir.⁴⁰³

Taberî, *لَمَسْتُمْ* kıraatinin cimâ yani cinsel ilişki anlamına geldiğini belirtmektedir. Çünkü bu fiilde her iki taraftan da dokunma işlemi gerçekleşmektedir. O, *لَمَسْتُمْ* kıraatinin ise el gibi herhangi bir şeyle dokunma anlamında olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu kıraatte dokunma tek taraflıdır. Bununla birlikte Taberî, her iki kıraatin aynı yola çıktığını savunmaktadır. Çünkü, bir erkek bir kadına dokunduğunda doğal olarak kadın erkeğe dokunmuş olmaktadır. Dolayısıyla Taberî, bu iki kıraat arasında tercih yapmamakta ve kelimenin her iki okuyuşunun da doğru olduğunu beyan etmektedir.⁴⁰⁴ Diğer taraftan Ebû Hayyân da *لَمَسْتُمْ* kıraatinin cimâ anlamına geldiğini savunmaktadır.⁴⁰⁵

Râzî ise her iki kıraatin de hakiki olarak dokunma anlamında olduğunu savunmaktadır. O, müşareket anlamı içeren *لَمَسْتُمْ* kıraatinin bile hakiki olarak dokunmaya delalet ettiğini belirtmektedir. Bu sebeple Râzî, bu kıraatlerin cimâ anlamına delaletinin mecazi olduğunu beyan etmektedir. Buna gerekçe olarak o, her iki kıraatin de mütevatir olmasını göstermektedir. Nitekim mütevatir kıraatlerin ortak bir noktada buluşturulması gerekmektedir. Bu da her iki kıraatin hakiki manalarına döndürülmesiyle olmaktadır.⁴⁰⁶

Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, bu misalde görüldüğü üzere *لَمَسْتُمْ* ve *لَمَسْتُمْ* kıraatleri arasında tercih yapmaktadır. O, ilk kıraatin bir manaya (cima), ikinci kıraatin ise iki manaya (cima-dokunma) delalet ettiğini savunmaktadır. Buradan hareketle müfessir, bir

⁴⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/8-9.

⁴⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/63-81. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/115-116, 11/172.

⁴⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/63-81.

⁴⁰⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/653-654.

⁴⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/115-116.

manaya delalet eden muhkem kıraatin diğerine tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Taberî ve Ebû Hayyân da Cessâs gibi لامستم kıraatine cima manası vermektedir. Ancak Râzî'nin Cessâs'a muhalif bir yaklaşım benimsediğine şahit olunmaktadır.

Cessâs, kıraat farklılıklarını gündemine aldığı bazı yerlerde her kıraatin beraberinde getirdiği yeni cümle yapısı hakkında bilgi vermektedir. Mesela o, [لَا يَسْتَوِي ...] [الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ...] “Mü'minlerden -özür sahibi olanlar dışında-... eşit olamazlar...” âyetinde⁴⁰⁷ geçen غير kelimesindeki farklı kıraatlere temas etmektedir. Bu bağlamda müellif, kelimenin merfû ve mensub olmak üzere iki farklı okunuşu olduğunu ifade etmektedir. O, merfû okunması durumunda kelimenin القاعدين sözcüğünün sıfatı olduğunu dile getirmektedir. Mensub okunması durumunda ise kelimenin hal olduğunu beyan eden yazar, merfû okunuşun diğerine tercih edildiğini belirtmektedir. O, bu tercihe gerekçe olarak غير sözcüğünün istisnadan daha çok sıfat olarak kullanılmasını göstermektedir.⁴⁰⁸

Yazar, kelimenin istisna ve sıfat olarak kabul edilmesi arasındaki mana farklılığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, istisna olan غير kelimesinin küllî bir ifadenin bazı fertlerinin hüküm dışı bırakılması manası içerdiğini belirtmektedir. Ancak müellif, غير sözcüğünün sıfat olması halinde ise bunun söylenemeyeceğini dile getirmektedir. Son olarak Cessâs, غير kelimesinin her iki durumda da nefy manasında bir tahsis işlevi gördüğünü sözlerine eklemektedir.⁴⁰⁹

Tefsir yazarları da غير sözcüğündeki farklı kıraatleri gündeme getirmektedir. Onların açıklamalarına göre غير kelimesinde merfû, mensub ve mecrur olmak üzere üç kıraat bulunmaktadır. Medine, Mekke ve Şamlı kıraat imamı kelimeyi merfû okumuştur. Bu okuyuşa göre sözcük, sıfat olmaktadır. Zeccâc, merfû okuyuşta kelimenin istisna olarak da kabul edilebileceğini ifade etmektedir. İkinci kıraat ise Kûfe ve Basralı kurrâların kıraatidir. Bu okuyuşta kelime mensub okunmaktadır. Taberî genel olarak nasb okuyuşunu doğru bulduğunu dile getirmektedir. Ancak mensub okuyanlara göre kelime ya istisnadır ya da haldir. Ferrâ ve Zeccâc mensub غير kelimesinin hal olduğunu belirtmektedir. Ahfeş ise mensub غير kelimesini istisna olarak görmektedir. Üçüncü kıraate göre ise غير sözcüğü mecrur okunmakta ve dolayısıyla المؤمنون

⁴⁰⁷ en-Nisâ 4/95.

⁴⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/227.

⁴⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/227. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 181.

kelimesinin sıfatı kabul edilmektedir. Ancak Zeccâc, üçüncü okuyuşu doğru bulsa da bunu kıraatten çok bir vecih olarak değerlendirmektedir.⁴¹⁰

Müellifin bu örnekte yaptığı açıklamalarda kıraat farklılıkları sonucunda ortaya çıkan yeni cümle düzenine önem verdiği görülmektedir. Nitekim Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, غير kelimesindeki kıraat farklılıklarından hareketle bu sözcüğün cümledeki konumunun değiştiğine işaret etmektedir. Yani غير sözcüğü, sonu fethalı olunca istisna, ötreli olunca ise sıfat olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte müfessirlerin görüşleri gözden geçirildiğinde yazarın mensub kıraate yönelik açıklamasının Ahfeş'in beyanıyla örtüştüğü görülmektedir.

Yazar, kıraat farklılıklarına değindiği bazı yerlerde kelimenin kalıbını gündeme getirmektedir. Mesela o, [وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنَ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا...], “...Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın...” âyetinde⁴¹¹ geçen شَنَاٰن kelimesindeki kıraat farklılıklarına değinmektedir. O, kelimedeki ilk nûn harfinin fethalı ve sakın okunduğunu ifade etmektedir. Müellif, fethalı okuyanların kelimeyi master olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Yazar, master olan شَنَاٰن kelimesinin أَشْنَأُ – شَنَاٰنَا şeklinde çekimini, zikretmektedir. O, fethalı okuyuşa göre ise kelimenin buğz manasına geldiğini söylemektedir. Müfessir, bu doğrultuda cümlenin “bir kavimden nefret etmeniz (kin duymanız) sizi düşmanlığa sevketmesin” anlamında olduğunu dile getirmektedir. Müellif, İbn Abbâs ve Katâde'nin buna benzer bir şekilde kelimeyi عداوة (düşmanlık-kin-nefret) olarak tefsir ettiklerini de aktarmaktadır.⁴¹²

Diğer taraftan müfessir, sözcükteki nûn harfini cezimli bir şekilde okuyanlara göre ise شَنَاٰن kelimesinin بغيض (nefret eden kimse) anlamına geldiğini yani mübalağa ism-i fâil kalıbında olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu okuyuşa göre âyet “bir kavme kini olan kimseler sizi düşmanlığa itmesin” manasında olmaktadır.⁴¹³

Dil bilginleri ile tefsir yazarları da شَنَاٰن sözcüğünde fethalı ve cezimli olmak üzere iki kıraatin bulunduğunu ifade etmektedir. Fethalı kıraatte (شَنَاٰن) kelime master sîgasında olup kin duymak ve nefret etmek manalarına gelmektedir. Zemahşerî, fethalı okuyuşta kelimenin, شِدَّةُ الْبَغْضِ (şiddetli nefret) anlamına geldiğini ifade etmektedir.

⁴¹⁰ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1(1) /265. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/366; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/92-93; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 254; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/7.

⁴¹¹ el-Mâide 5/2.

⁴¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/296.

⁴¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/296.

Cezimli okuyuşta ise شَنَّ kelimesi isim formunda olup “nefret eden kimse” manasına gelmektedir. Taberî ve Râzî fethalı okuyuşu tercih etmektedir. Ferrâ ise kıraat imamlarının büyük bir kısmının kelimeyi cezimli şekilde okuduklarını aktarmaktadır.⁴¹⁴

Cessâs, bu âyet bağlamında kıraatlere ilişkin olarak yaptığı tahlilde, شَنَّ sözcüğündeki kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Müfessir, kelimenin kıraatlere göre türünün değiştiğini söylemekte ve sözcüğün değişen türlere göre ne gibi manalara geldiğini beyan etmektedir. Yani شَنَّ sözcüğünün, ilk nûn harfi cezimli halinin master, fethalı halinin ise mübalağa ism-i fâil olduğuna dikkat çekmektedir. Neticede yazarın, bu konuda yaptığı açıklamalar kıraat, sarf ve semantikle, dolayısıyla dilbilimsel tefsirle alakalı olmaktadır.

Bu örneklerde müfessirin, kıraatlere ilişkin dilbilimsel beyanlarına değinilmektedir. Bu manada onun kıraatler hususunda bazı yerlerde sadece nakil ile yetindiği görülmektedir. Bazen de kıraat farklılıklarına ek olarak, kendi görüşünü zikrettiği ve mana farklılıklarını gündeme getirdiğine şahit olunmaktadır. Kıraatlerin farklı manalarına değinmesi ve aralarında tercih yapması, Cessâs’ın bu konudaki yetkinliği hususunda bize önemli bir izlenim sunmaktadır.

Diğer taraftan Cessâs, eseri bir fikhî tefsir olsa da ahkâmla direkt olarak ilişkisi bulunmayan âyetlerde kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Bu, onun mana değişikliği oluşturan ses değişimlerine verdiği önemi göstermektedir. Kıraatlere göre kelimelerin değişen sarfî yönlerinden bahsetmesi, yine onun kıraatlerin manaya tesir eden yönlerine ehemmiyet verdiğini kanıtlamaktadır. Neticede yazarın dilbilimin alt dallarından sesbilimden yararlanarak yaptığı bu tahliller, dilbilimsel tefsirinin önemli örnekleri arasında görülmektedir.

2.1.3. Nahivle İlgili Dilbilimsel İzahlar

Arap dilinde nahiv olarak isimlendirilen ilmin sarf ilminden farklı olarak bir kelimeyi yalın haline göre değil cümle içindeki konumuna göre incelediği bilinmektedir. Diğer taraftan nahiv ilminin cümlelerin manasıyla direkt alakalı olduğu herkesçe kabul edilmektedir. Bu manada Ahkâmü’l-Kur’ân gibi çoğunlukla fikhî hükümlerin çıkarılabileceği âyetleri inceleyen bir tefsir kaleme alan müellifin, nahiv

⁴¹⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/147-148. Ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/300; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/47-49; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/143; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 277; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/134; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 4/168-169.

ilminden bağımsız hareket edemeyeceği kaçınılmaz görünmektedir. Bu sebeple müellif, tefsirinin birçok yerinde nahiv ilmine ilişkin tahlillerde bulunmaktadır. Bu analizler esnasında kimi zaman nakillerde bulunmakta kimi zaman da kendi fikrini beyan etmektedir. Bununla birlikte Cessâs'ın nahvî tahlillerinin büyük bir kısmını edat konusu teşkil etmektedir. Bu nahvî tahlillerden, müellifin nahiv ilmi alanındaki bilgisi hakkında önemli ipuçları elde edilmektedir. Bu nedenlerden ötürü burada Cessâs'ın nahiv ilmine bağlı filolojik açıklamaları mercek altına alınmaktadır.

2.1.3.1. İ'râba Yönelik Dilbilimsel İzahlar

Tezin ilk bölümünde i'râb kelimesinin terim anlamı zikredilmektedir. Bu bağlamda sözdizimine yönelik açıklamalar için i'râb kelimesinin kullanıldığı belirtilmektedir. Bu sebeple cümlede mübteda ve haberin hangi kelimeler olduğunun açıklanması i'râb başlığı altında değerlendirilmektedir.

Âyette geçen kelimelerin cümlenin hangi ögesi olduğunun belirlenmesinin o âyetten fikhî hükmün çıkarılması açısından büyük öneme haiz olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Cessâs'ın tefsirinde i'râba yönelik açıklamalara sıkça rastlanmaktadır. Müellif, hazfedilen fiilleri tespit etmekte ve takdiri i'râb yapmaktadır. Bunlara ek olarak o bazı kelimelerin hal, bedel, mübteda vs. olmasına da değinmektedir.

Bu bağlamda müfessir, tefsirinde yaptığı bazı tahlillerde fiillerin taalluk ettiği kelimeleri gündeme getirmektedir. Nitekim Cessâs, tefsirinin başında besmeleyi tahlil ederken ilk olarak bê harf-i cerinin taalluk ettiği kelime hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıdan müfessir, bê harf-i ceri gibi edatların mutlaka bir fiile taalluk etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yazar, taalluk olunan bu fiilin muzhar (zikredilmiş- açık) veya muzmar (zikredilmemiş- gizli) olabileceğini dile getirmekte, besmele cümlesindeki fiilin ise izmâr edildiğini aktarmaktadır. Besmele cümlesinde gizlenen fiilin haber veya emir anlamı içerdiğini belirten müellif, fiilin haber manası içermesi durumunda cümlenin **أبدأ بسم الله** yani Allah'ın adıyla başlıyorum şeklinde takdir edildiğini beyan etmektedir. Bu çerçevede o, haber manasına gelen fiilin izmâr edilmesinin sebebini, kıraate başlayan bir kimsenin “başlıyorum” manasında bir fiil kullanmasının gereksiz olmasına bağlamaktadır.⁴¹⁵

⁴¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5-6.

Diğer taraftan müellif, izmâr edilen fiilin emir manası içermesi durumunda besmelenin ابدأوا بسم الله (Allah'ın adıyla başlayın) şeklinde takdir edildiğini belirtmektedir.⁴¹⁶ Bu açıklamalarından sonra yazar, bağlamın dikkate alınması durumunda fiilin emir olarak takdir edilmesinin daha doğru olduğunu savunmaktadır. Müellif, [إِيَّاكَ نَعْبُدُ...] “Ancak sana kulluk eder...” âyetinin⁴¹⁷ manasının نَعْبُدُ (‘‘Ancak sana ibadet ederiz’’ deyin) olduğunu ve bu sebeple aynı durumun besmele için de geçerli olması gerektiğini belirtmektedir. Cessâs, bu tercihi delil olarak [أَقْرَأْ بِاسْمِ] “Yaratan rabbinin adıyla oku” âyetini⁴¹⁸ zikretmektedir. Daha sonra yazar, söz konusu fiilin haber manasında olsa bile emir manası içerdiğini, çünkü Allah'ın bu gibi şeyleri yapmamız için haber verdiğini ifade etmektedir.⁴¹⁹

Burada, diğer âlimlerin besmeledeki bê harf-i cerinin müteallakına ilişkin açıklamaları da önem kazanmaktadır. Meselâ Ebû Ubeyde, besmelenin muzmar bir ifade olduğunu dile getirmekte, gizlenen fiilin بدأت veya بديت olduğuna işaret etmektedir.⁴²⁰ Ayrıca İbn Kuteybe; besmelenin özet bir ifade olduğunu, muzmar fiilin haber manası içerdiğini ve fiilin أبدأ veya بدأت olarak takdir edilebileceğini belirtmektedir.⁴²¹ Ferrâ ise besmelenin bu yönüne temas etmemekte ve بسم ifadesindeki elif harfinin neden hazfedildiğinden bahsetmektedir.⁴²² Taberî de her harf-i cerin bir fiil gerektirdiğini ifade etmekte ve yapılacak fiile göre takdirin değişeceğini söylemektedir. Ona göre besmelenin takdiri أقرأ مبتدئاً بتسمية الله (Allah'ın adıyla başlayarak okuyorum) şeklindedir.⁴²³

Aynı şekilde Zemahşerî, bê harfinin taallukundan bahsetmekte ve cümlelerin takdirinin أقرأ بسم الله (Allah'ın adıyla okuyorum) olduğunu beyan etmektedir.⁴²⁴ Râzî, besmele cümlesinin aslında أقرأ بسم الله أشروع في أداء الطاعات (Allah'ın adıyla salih amel yapmaya başlıyorum) şeklinde olduğunu savunmaktadır.⁴²⁵ Son olarak Ebû Hayyân, besmele cümlesi bağlamında bê harfinin birçok manasının bulunduğunu dile getirmektedir. Ebû Hayyân, besmeledeki bê harfinin ise istiânnet yani yardım isteme manasında olduğunu belirtmektedir. Onun açıklamalarına göre Kûfeli dilciler, bê

⁴¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5.

⁴¹⁷ el-Fâtiha 1/5.

⁴¹⁸ el-Alak 96/1.

⁴¹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5-6. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 322-323.

⁴²⁰ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/20.

⁴²¹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 138.

⁴²² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/1-2.

⁴²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/111-115.

⁴²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 25.

⁴²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/11.

harfinin taallukunun fiil, Basralılar ise isim olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Kûfeliler cümleyi *بَدَأْتُ بِسْمِ اللَّهِ* (Allah'ın adıyla başladım) şeklinde, Basralılar ise *ابْتَدَأْتُ ثَابِتَ بِسْمِ اللَّهِ* (Başlangıcım Allah'ın adıyladır) olarak takdir etmektedir. Neticede Ebû Hayyân, her iki görüşün de doğru olduğunu dile getirmektedir.⁴²⁶

Müellifin harflerin taallukuna ilişkin olarak yaptığı bu açıklamalar dilbilimin alt dallarından nahiv ilminin konusuyla ilgilidir. Dolayısıyla dilbilimsel tefsir açısından önemli bir yer tutmaktadır. Cessâs'ın tefsirinin başında ilk olarak böyle bir dilbilimsel tahlile girişmesi dikkat çekicidir. Zira müellif, tefsirinin giriş kısmında besmeledeki harf-i cerin taalluk ettiği fiili irdeleyerek dilbilimsel bir tahlil yapmaktadır. Müfessirin, *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserine nahvî bir tahlille başlaması, onun dilbilimsel tefsire büyük önem verdiğini kanıtlar niteliktedir. Bununla birlikte yazar, besmelenin manası bağlamında yaptığı bu nahvî tahlilde diğer âyetlerden deliller getirmektedir. Bu da müellifin Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklamaya dikkat ettiğini göstermektedir. Dil bilginlerinin de bu konuda Cessâs ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Cessâs'ın konuyu daha detaylı bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Neticede müellif, Kûfelilerin görüşünü benimseyerek bê harfinin fiile taalluk ettiğini savunmaktadır.

Diğer bir örnekte yazar, [*وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا*...] “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve ana babanıza iyi davranmanızı emretti...*” âyetinde⁴²⁷ geçen bê harf-i cerinin hangi fiile taalluk edebileceğini irdelemektedir. Yazar, bê harfinin taalluku nedir gibi farazi bir soruya cevap vermektedir. O, bu soruya cevap olarak cümlelerin *أَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* ve *اسْتَوْصُوا بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* (Anne babaya iyilikte bulunun) şeklinde takdir edilebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bê harfi *أَحْسِنُوا* veya *اسْتَوْصُوا* fiillerine taalluk etmektedir.⁴²⁸

Diğer taraftan âyetin bu yönüne değinen Zeccâc, cümlelerin *أَمْرٌ أَنْ يَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ* (Allah size anne-babaya iyi davranmayı emretti) şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁹ Ferrâ ise, bê harf-i cerinin müteallakını daha detaylı bir şekilde incelemektedir. Nitekim bu bilgin, ibarenin *أَوْصَىٰ بِالْوَالِدَيْنِ خَيْرًا* (Ana babaya hayır yapılmasını emretti) anlamına geldiğini ifade ederek Arapların *أَمَرَكَ أَنْ تَفْعَلَ بِهِ خَيْرًا* ve *أَوْصَيْكَ بِهِ خَيْرًا* cümlesiyle *أَمَرَكَ أَنْ تَفْعَلَ بِهِ* (Sana onu yapmanı emrediyorum) manasını kastettiklerini belirtmektedir.⁴³⁰ Dilbilimci

⁴²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/27-30.

⁴²⁷ el-İsrâ 17/23.

⁴²⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/156.

⁴²⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/234.

⁴³⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/120.

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), bê harfinin sonrasında gelen إحسانا mastarına taalluk ettiğini savunmaktadır. Zemahşerî ise bu görüşe karşı çıkarak mastarın sıla cümlesinden sonra gelemeyeceğini dile getirmektedir. O, bê harfinin takdîr bir fiile taalluk ettiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda cümle, وأحسنوا بالوالدين إحسانا (Anne babaya iyilikte bulunun) veya أن تحسنوا بالوالدين إحسانا (Anne babaya iyilikte bulunmanızı (emretti)) şeklinde takdir edilmektedir.⁴³¹

Müellif, verilen bu örnekte bê harfinin taalluk ettiği fiile temas etmektedir. Yani o, cümledeki bir harfin bağlı olduğu fiil ögesini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda yazar, أحسنوا بالوالدين sözcüğündeki bê edatının mukadder استوصوا veya fiillerine döndüğünü ifade etmektedir. Ferrâ, Zeccâc ve Zemahşerî de Cessâs'a benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Buradan hareketle müfessirin âyetteki bê harfinin taalluku hususunda Ferrâ veya Zeccâc'tan istifade ettiği söylenebilir.

Cessâs, i'râba ilişkin olarak mübtada ve haber konusuna da önem vermektedir. Bu çerçevede müellif, bazı âyetlerin tefsirinde mübtada ve haberin belirlenmesiyle ilgili görüş belirtmektedir. Örnek olarak yazar, [...أَمْ أَنْظَرُ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِيْمَ عَلَيْهِ...] “...Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınır aşmadıkça kendine günah yoktur...”⁴³² ve [...أَمْ أَنْظَرُ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] “...Kim aklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir”⁴³³ âyetlerinde haberin ne olduğunu araştırmaktadır. Zorda kalan bir insanın haram bir şeyi yiyebilmesinin konu edildiği âyetin manasından yola çıkan Cessâs, her iki âyetin haber ögesinin sırasıyla عليه فلا ve إِيْمَ غَفُورٌ رَحِيمٌ olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, zorda kalma durumunun insana ait bir fiil olmadığını ve insana ait olmayan bir fiilden ötürü âyette “onun bir günahı yoktur” veya “Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir” gibi ifadelerin kullanılmasının mantıklı gelmediğini beyan etmektedir. Bu sebeple yazar, âyetlerin doğru olarak anlaşılabilmesi için mahzûf bir haberin takdir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece Cessâs, mübtada olan فَمَنْ اضطرَّ ibaresinin haberinin mukadder فَاكُلْ kelimesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müfessir âyette, zorda kalan bir insanın normalde haram olan bir şeyi yemesi durumunda günah işlemediğine dikkat çekildiğini aktarmaktadır.⁴³⁴

⁴³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 593-594. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/187.

⁴³² el-Bakara 2/173.

⁴³³ el-Mâide 5/3.

⁴³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/158. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 326.

Müfessirler ve dil bilginleri ise bu iki âyette أَكَلْ manasının bulunduğu dikkat çekmektedir. Ancak onların cümle yapısına değinmedikleri görülmektedir. Onlar, daha çok âyette geçen kelimelerin manaları üzerinde durmaktadır.⁴³⁵ Müfessir, yukarıda zikredilen örnekte, âyetin bağlamından yola çıkarak bir haber takdir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Buradan hareketle yazar, cümledeki hangi kelimenin mübteda veya haber olduğuna işaret etmektedir. Neticede Ahkâmü'l-Kur'ân sahibinin bu beyanı, sözdizimine yönelik olup i'râbî bir çözümlemedir.

Ahkâmü'l-Kur'ân yazarı, tefsirinin belirli bölümlerinde cümledeki bir kelimenin harekesine değinmekte ve bu manada i'râb mevzusuna girmektedir. Bu bağlamda Cessâs, [...مَلَّةٌ أَتَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ...] “...ceddiniz İbrahim'in dininde olduğu gibi...” âyetindeki⁴³⁶ مَلَّة kelimesinin mensub olmasının gerekçesini irdelemektedir. Müfessir, bir görüşe göre cümlelerin جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَاتَّبِعُوا مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (Allah yolunda gerektiği gibi cihat edin ve ceddiniz İbrahim'in dinini takip edin) anlamında olduğunu beyan etmektedir. Yazar, bu yüzden ilgili kelimenin mensub kılındığını ifade etmektedir. Müellifin bu hususta aktardığı ikinci görüşte ise ibare كَلِمَةً أَتَيْكُمْ şeklinde takdir edilmektedir. Ancak kâ harfinin hazfedilmesi sonucunda söz konusu kelime fiile ittisal eder duruma gelmektedir. Bu sebepten ötürü مَلَّة kelimesi nasb edilmiş olmaktadır.⁴³⁷

Dil bilginlerinin Cessâs'ın bu âyetle ilgili aktardığı fikirlere yakın görüşler serdettikleri görülmektedir. Mesela Ferrâ, âyetin manasından yola çıkarak مَلَّة kelimesinin nasb edilme sebebine ilişkin bazı tahlillerde bulunmaktadır. Ona göre cümle وسیع عليكم كلمة أبيكم إبراهيم (İbrahim'in milleti gibi size de bolluk verdi) takdirinde olmakta ve kâ edatının hazfedilmesi sonucu kelime nasb edilmektedir. Ferrâ ayrıca, âyetin ارْكَبُوا مَلَّةً (İbrahim'in dinine bağlı kalın) şeklinde takdir edilmesi durumunda مَلَّة kelimesinin emir üzere mensub olmasının ihtimaller arasında bulunduğunu sözlerine eklemektedir.⁴³⁸ Öte yandan Zeccâc, cümlelerin اتَّبِعُوا مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (Ceddiniz İbrahim'in dinini takip edin) manasında olduğunu ve böylece kelimenin nasb edildiğini ifade etmektedir. Yine aynı bilgin âyetteki اَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ فَعَلَّ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (Rabbimize

⁴³⁵ Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1/102-105, 301-302. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü 'l-Kur'ân*, 1/64, 153; Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 3/58-63, 8/91-95; Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1/243-244, 2/148-149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 278; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 5/12-14, 11/143-144; Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 2/116-119, 4/176-177.

⁴³⁶ el-Hac 22/78.

⁴³⁷ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 5/89.

⁴³⁸ Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/231.

ibadet edin ve ceddiniz İbrahim gibi iyilik yapın) gibi bir cümleyle nasb edilmesinin de caiz olduğunu sözlerine eklemektedir.⁴³⁹

Zemahşerî de olaya farklı açıdan yaklaşmaktadır. O, cümlelerin aslında وسع عليكم (size babanızın milleti gibi bolluk verdi) olduğunu savunmaktadır. Ancak burada muzâf (tamlayan) olan mensub توسعة kelimesi düşmüş ve muzâfun ileyh (tamlanan) olan ملة sözcüğü onun yerine ikame edilmiştir. Bu sebeple ملة kelimesi mensub hale gelmiştir. Bununla birlikte Zemahşerî, ملة kelimesinin ihtisas sebebiyle nasb edilme ihtimalini de zikretmektedir. Bu doğrultu da cümle أعني بالدين ملة أبيكم (din ile babanızın milletini kastediyorum) şeklinde takdir edilmektedir. Dolayısıyla âyette, önceki cümlede (وما جعل عليكم في الدين من حرج) geçen din ile Hz. İbrahim'in dininin kastedildiği ifade edilmek istenmektedir.⁴⁴⁰

Cessâs bu örnekte, millet kelimesinin mensub olmasının sebeplerine değinmekte ve bu açıdan i'râbî bir tahlil yapmaktadır. O, bu tahlilinde rivayetle yetinmektedir. Diğer dil bilginlerinin görüşleri değerlendirildiğinde Cessâs'ın aktardığı ilk görüşün Ferrâ'ya, ikinci görüşün ise Zeccâc'a ait olduğu söylenebilir.

Farklı bir misalde müellif, [وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّاهِدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ] “Allah'a ve peygamberlerine (böyle) iman edenler var ya, işte onlar rableri katında sıddıklar ve şehitler gibidirler. Mükafatları ve nurları onları beklemektedir...” âyetiyle⁴⁴¹ ilgili bazı i'râbî tahlillerde bulunmaktadır. Cessâs, İbn Mes'ûd ve Mücâhid'e göre âyetteki والشهداء kelimesinin, öncesinde zikredilen mü'minlerin sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Müellif, İbn Abbâs ve Dahhâk'a göre ise شهداء kelimesinin mübteda, sonrasında gelen لهم أجرهم ونورهم ifadesinin ise onun haberi olduğunu aktarmaktadır.⁴⁴²

Müfessirler والشهداء kelimesinin cümledeki konumu hakkında iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruba göre söz konusu sözcük önceki cümleye atfedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla mana إن الذين آمنوا بالله ورسوله هم الصديقون والشهداء yani Allah'a ve peygamberlerine inananlar sıddıklar ve şehitlerdir olmaktadır. İkinci gruba göre ise والشهداء kelimesi öncesinden farklı bir cümle olarak görülmektedir. Bu görüşü savunanlar da ikiye ayrılmaktadır. Birinci grup والشهداء kelimesinin mübteda, haberinin ise عند ربهم ibaresi olduğunu dile getirmektedir. İkinci grup ise والشهداء sözcüğünü sıfat

⁴³⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/440.

⁴⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 702.

⁴⁴¹ el-Hadid 57/19.

⁴⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/301.

olarak kabul etmekte ve haberinin *لهم أجرهم* olduğunu ifade etmektedir. والشهداء sözcüğünü sıfat kabul edenler mevsufun ne olduğu hususunda ihtilaf etmektedir. Ferrâ ve Zeccâc şüheda ile nebilerin kastedildiğini savunmaktadır. Mukâtil ve Taberî ise şüheda ile Allah yolunda şehit olanların murad edildiğini belirtmektedir.⁴⁴³

Müellif, bu örnekte görüldüğü üzere şüheda kelimesinin cümledeki konumuna değinmektedir. Yazar, شهداء kelimesinin cümledeki hangi ögesi olduğu konusunda görüş farklılığı bulunduğunu aktarmaktadır. Ancak o, bu dilbilimsel tahlilde yine rivayetle yetinmektedir. Bu görüşler de İbn Abbâs ve Mücâhid gibi önemli sahâbe ve tâbiîn âlimlerine aittir.

Farklı bir örnekte Cessâs, [فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ...] “...Ancak o da öldürme hususunda haksızlığa sapmasın...” âyetinde⁴⁴⁴ i’râbî bir meseleye temas etmektedir. O, bu hususta başka âlimlerden aktarımlarda bulunmaktadır. Ahkâmü’l-Kur’ân sahibinin aktardığına göre Ebû Ubeyde, يُسْرِف fiilinin emir üzere meczûm olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir kısım âlimler ise aynı fiili merfû olarak (فَلَا يُسْرِفْ) okumaktadır. Dolayısıyla onlar, fiilin haber manası içerdiğini ve muzârî fiil olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁵

Diğer taraftan müfessirler, يُسْرِف kelimesinin son harfindeki kıraat farklılıklarına değinmektedir. Onlar kelimenin meczûm yani emir kalıbında olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁶ Ancak Zemahşerî, Ebû Müslim es-Serrâc’ın (ö. 137/755) kelimenin son harfini ötreli yani فَلَا يُسْرِف şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Bu okuyuşa göre sözcük haber manası içeren bir emirdir. Zemahşerî, merfû okuyuşun meczûm okuyuştan daha mübalağalı bir mana içerdiğini belirtmektedir.⁴⁴⁷ Ebû Hayyân ise merfû okuyuşun eleştirildiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁸

Cessâs, bu dilbilimsel tahlilinde يَسْرِف kelimesinin son harfinin hareke durumuna temas etmektedir. Yazar, kelimenin son harfine ilişkin olarak merfû ve meczûm olmak üzere iki farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. O, meczûm görüşü Ebû Ubeyde’ye isnad etmektedir. Kelimenin son harfinin merfû olduğunu savunanların ismini ise

⁴⁴³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/135. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/412-416; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/440; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1084; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29/233; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 10/109.

⁴⁴⁴ el-İsrâ 17/33.

⁴⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/25.

⁴⁴⁶ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/123. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/378; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/584-589; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/237; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/204-205.

⁴⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 596-597.

⁴⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 7/44-46.

vermemektedir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın açıklamalarından Cessâs'ın aktardığı ikinci görüşün Ebû Müslim es-Serrâc'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

Cessâs, tefsirinin bazı bölümlerinde istisna konusuna bağlı dilbilimsel tahliller yapmaktadır. Bilindiği üzere Arap dilinde bir ifadeyi ana cümlelerin hükmünden çıkarma işlevi gören öğeye istisna denilmektedir. Bu bağlamda istisna, muttasıl ve munkatı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müstesna (genel hükmün dışarısında bırakılan öğe), müstesna minh (kendisi hakkında verilen hükümden bir diğerinin ayrı tutulduğu öğe) cinsinden ise istisna muttasıl sayılmaktadır. Bunun zıddı ise istisna-i munkatı sayılmaktadır. Nitekim istisna, cümlelerin öğelerinden biri olması hasebiyle i'râbî bir unsur olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴⁹

Örnek olarak müellif, [اَلَّذِينَ اِلَّا الَّذِيْنَ] وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ اِلَّا الَّذِيْنَ ... [ظَلَمُوا مِنْهُمْ...] “Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o tarafa döndürün ki, -haksızlığa saplanmış olanları dışında- insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın...” âyetindeki⁴⁵⁰ istisna üzerinde durmaktadır. Müfessir, lugat ehlinin âyette geçen istisna hususunda ihtilaf ettiklerini beyan buyurmaktadır. Bu bağlamda bir kısım bilginler âyetteki istisnanın istisna-i munkatı olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre cümle لكن الذين ظلموا (ancak zulmedenler şüpheye kapılırlar) şeklinde gelmektedir. Nitekim bu âlimler, [مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اَتَّبَاعَ الظَّالِمِينَ] “Bu hususta zanna uymaları dışında hiçbir bilgileri yoktur...” âyeti ile Nâbîga'nın (ö. 65/ 685) بهن فلول من قراع الكتائب (Onlarda kusur yok. Düşman birliklerini vurmaktan ötürü sadece kılıçlarında bazı kırık ve göçükler vardır.) şiirindeki لا edatının kullanımlarını delil göstermektedir. Öyle ki bu örneklerdeki istisnalar istisna-i munkatı olmaktadır.⁴⁵¹

Bu aktarımın ardından Cessâs, Ebû Ubeyde'nin söz konusu edat hakkındaki görüşünü zikretmektedir. Bu aktarıma göre Ebû Ubeyde, âyetteki لا istisna edatının الوالو manasına geldiğini ifade etmekte ve buna istinaden âyetin لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا (insanların ve zulmedenlerin aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın) anlamında olduğunu belirtmektedir. Müellif, Ferrâ ve lugatçıların büyük bir kısmının Ebû Ubeyde'nin görüşüne karşı çıktığını beyan etmektedir. Müfessir, burada Ferrâ'nın görüşüne de yer vermektedir. Nitekim Ferrâ, ilgili edatın cümlede takdim edilmesi

⁴⁴⁹ Tehânevî, “İstisna”, 1(1) /143-144. Ayrıca bk. İsmail Durmuş, “İstisna”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/143-144.

⁴⁵⁰ el-Bakara 2/150.

⁴⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/113.

durumunda atıf harfî olan vav manasında kullanılabileceğini savunmaktadır. O bu görüşüne “Medine’de ev yok sadece biri hariç Halifenin ve bir de Mervan’ın evi” manasına gelen ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مروان şiiirini delil olarak getirmektedir.⁴⁵²

Dilbilimcilerin bu âyetteki istisna hususunda iki gruba ayrıldığı görülmektedir. İlk grup istisnanın muttasıl olduğunu savunmaktadır. Onlara göre âyetin manası لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم (haksızlığa saplanmış olanları dışında- insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın) olmaktadır. İkinci grup ise âyetteki istisnanın munkatı olduğunu belirtmektedir. Onlar, istisna edatı إلا’nin لكن manasına geldiğini savunmakta ve âyetin manasının لكن الذين ظلموا يتعلقون بالشبهة yani “ancak zulmedenler şüpheye kapılırlar” olduğunu dile getirmektedir. Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân’ın da aralarında bulunduğu cumhur ulema, âyetteki istisnanın istisna-i muttasıl olduğunu savunmaktadır.⁴⁵³

Bu örnekte yazar, nahiv ilminde önemli bir yer tutan istisna edatlarından إلا’yi gündeme getirmektedir. Yazar, âyette geçen إلا edatının manası hususunda kendi görüşünü ortaya koymamakta ve lugatçılardan ayrıntılı nakillerde bulunmaktadır. Burada dilbilimsel bir tahlilde bulunan müellif, yaptığı nakillerde Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi dilbilimsel tefsir alanında önemli eserler ortaya koymuş âlimlerin isimlerini zikretmektedir. Buradan Cessâs’ın o döneme kadar yazılmış dilbilimsel tefsirlere hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bunların yanında onun, edatın manasına yönelik olarak âyet ve Arap şiiirinden örnekler getirmesi dilbilimsel tefsirin kaynakları açısından önemli bilgiler vermektedir.

Müellif, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُّ وَلَحْمُ الْخَنَزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِعَیْبِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ [Müellif, “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetiştirilip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar adına boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı” âyetindeki⁴⁵⁴ istisnayı da i’râbî açıdan incelemektedir. Bu bağlamda müfessir, âyette geçen istisnanın istisna-i

⁴⁵² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/113-114. Ayrıca bk. Halilofits, *el-Cessâs*, 335-336.

⁴⁵³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/682-691. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 103-104; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/153-155; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 2/40-43.

⁴⁵⁴ el-Mâide 5/3.

bahsetmektedir. Bu açıdan onun atfa yönelik açıklamaları dilbilimsel olarak değerlendirilmektedir.⁴⁶¹

Bu bağlamda müfessir, [...وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...] “... *başlarınızı meşhedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...*” âyetindeki⁴⁶² atıf konusuna detaylı bir şekilde değinmektedir. Müellif, وأرجلكم kelimesindeki lâm harfinde mensub ve mecrur olmak üzere iki farklı kıraat bulunduğunu belirtmektedir. Açıklamalarının devamında yazar, her iki kıraatin de mesh veya gusûl manası içerebileceği hususunda dilbilimcilerin ittifak halinde olduğunu ifade etmektedir. Nitekim o, رأس sözcüğünün, رأس kelimesine atfedilmesi durumunda ayakların mesh edilmesi manasının anlaşıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte müellif, أرجلكم sözcüğünün yıkanması emredilen uzuvlara atfedilmesi durumunda ise ayakların yıkanması manasının anlaşılabileceğini beyan etmektedir. Bu çerçevede yazar, her iki kıraatin de gusûl ve mesh manasına nasıl delalet edebileceğini tartışmaktadır.⁴⁶³

Cessâs, ilk olarak mensub okuyuşu değerlendirmektedir. Buna göre yazar أرجلكم kelimesinin فاعسلوا fiiline matuf kabul edilmesi durumunda âyetten yıkama manasının anlaşıldığını söylemektedir. Bununla birlikte müellif, aynı kelimenin lafzî değil manevî olarak رأس kelimesine atfedilmesi durumunda ise mesh manasının anlaşılabileceğini dile getirmektedir. Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, manevî atfa örnek olarak “Ey Muaviye! Biz beşeriz, lütfeyle bize yumuşak davran. Biz dağ ve demir değiliz” manasına gelen مُعَاوِيَةَ şiiirindeki kullanımı zikretmektedir. Nitekim bu şiiirde جبال sözcüğüne manevî olarak matuftur çünkü lafzî olarak matuf olsa mecrur olması gerekmektedir.⁴⁶⁴

Öte yandan Cessâs, kelimeyi mecrur okuyan kıraate yönelik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda müellif, أرجلكم kelimesinin رأس kelimesine atfedilerek mesh manasının elde edildiğini savunmaktadır. Ancak o, aynı sözcüğün فاعسلوا fiiline atfedilerek de yıkama manasının elde edilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Kelimenin gusûl fiiline atfedilmesi durumunda nasıl mecrur olabileceğine değinen yazar, bunun mücavere ile mümkün olduğunu dile getirmektedir. Mücavere kullanımına örnek olarak Cessâs, [يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلَدُنْ مُخْلَدُونَ] “Çevrelerinde sonsuza dek hizmet sunacak

⁴⁶¹ Tehânevî, “atıf”, 1(2) /1187-1191. Ayrıca bk. Günday-Şahin, *Nahiv Bilgisi*, 381.

⁴⁶² el-Mâide 5/6.

⁴⁶³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/349-350.

⁴⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/349-350.

gençler dolaşır” âyeti⁴⁶⁵ ile [وَحُورٌ عِينٌ] “Güzel gözlü huriler” âyeti⁴⁶⁶ arasındaki bağlantıyı zikretmektedir. Müellif, bu âyetle Kisâi’nin kıraatini esas alarak وَحُورٌ عِينٌ ibaresini mecrur olarak okumakta ve delillendirmesini bunun üzerine yapmaktadır.⁴⁶⁷

O, وَحُورٌ عِينٌ kelimesinin mana açısından وَلَدَانٌ kelimesine matuf olduğunu ancak mücaveret nedeniyle cer edildiğini beyan etmektedir. Bu manada müfessir, mücavere kullanımına Arap şiirinden bir örnek daha getirerek فَهَلْ أَنْتَ إِنْ مَاتَتْ أَتَانُكَ رَاكِبٌ إِلَى آلِ بَسْطَامٍ (Katırın ölürse, Bestam b. Kays ailesine gitmeye Var mısın onlarla konuşup kızlarını istemeye?) beytini zikretmektedir. Bu örneğe ilişkin olarak Cessâs, beyitteki خَاطِبٌ kelimesinin merfû olan رَاكِبٌ kelimesine atfedilmesine rağmen mecrur قَيْسٌ kelimesine mücaveret etmesinden ötürü mecrur geldiğini söylemektedir.⁴⁶⁸

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında Cessâs’ın da belirttiği üzere أَرْجَبُكُمْ sözcüğünde mensub ve mecrur olmak üzere iki farklı kıraat bulunduğu görülmektedir. Ancak bu kıraatler, âlimler tarafından farklı yorumlanmaktadır. Kimisi âyetten ayakların yıkanması gerektiği hükmünü çıkarıp kıraatleri buna göre yorumlamaktadır. Kimisi de ayakların mesh edilmesinin yeterli olduğunu belirtmekte ve söz konusu kıraatleri bu doğrultuda tefsir etmektedir. Bu bağlamda onlar, cümledeki atfa ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır.⁴⁶⁹

Cumhur müfessirler âyetten ayakların yıkanmasının vacip olduğu hükmünü çıkarmaktadır. Onlar, mensub kıraatte kelimenin yıkanması gereken uzuvlara atfedildiğini belirtmektedir. Ancak bu müfessirler mecrur kıraatten nasıl ayakların yıkanması manasının çıkarılacağı hususunda ihtilaf etmektedir.⁴⁷⁰ Ayakların yıkanmasının vacip olduğunu savunan tefsircilerden biri de Zemahşerî’dir. Zemahşerî, mecrur kıraatle ayakların yıkanmasında suyun ölçülü bir şekilde kullanılmasının kastedildiğini savunmaktadır. Çünkü ayakların yıkanması, su israfının en sık yaşandığı yerlerden biridir. Dolayısıyla âyetle ayaklar, başların mesh edilmesine atfedilmekte ve bununla insanlara ayaklarını yıkarken israftan kaçınmaları gerektiği tembih edilmektedir.⁴⁷¹ Ayakların yıkanmasını farz gören diğer bazı müfessirlere göre de

⁴⁶⁵ el-Vâkıa 56/17.

⁴⁶⁶ el-Vâkıa 56/22.

⁴⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmül-Kur’ân*, 3/350.

⁴⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmül-Kur’ân*, 3/350. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 186-187; Halilofitş, *el-Cessâs*, 320-321; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 265-266.

⁴⁶⁹ Abdülilah el-Hürî, *Esbâbü İhtilâfi’l-Müfessirîn fî Tefsiri Âyâtî’l-Ahkâm* (Kahire: Kahire Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001), 133-138.

⁴⁷⁰ Hürî, *Esbâbü İhtilâfi’l-Müfessirîn*, 133-138.

⁴⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 280-281.

mecrur kıraatte أَرْجَلْ kelimesi mücavereden ötürü mecrur olmaktadır. Ebû Ubeyde, bu görüşü savunmaktadır. Bazılarına göre ise söz konusu sözcük, رؤوسكم sözcüğüne manen değil lafzen matuftur. Bu da Arap dilinde yaygın bir kullanım olarak görülmektedir.⁴⁷²

Cessâs, örnekte görüldüğü üzere أَرْجَلْ kelimesi bağlamında atıf konusuna temas etmektedir. O, bu kelimenin farklı sözcüklere atfedilmesi durumunda âyetten çıkarılan fikhî hükümde değişiklik yaşandığını ifade etmektedir. Yazar, atfa ilişkin olarak yaptığı bu beyanda Kur'ân'dan ve Arap şiirinden örnekler getirmektedir. Müfessirlerin cumhurunun da Cessâs'a benzer açıklamalar yaptığına şahit olunmaktadır. Ayrıca Cessâs'ın mücavere hususunda yaptığı açıklamada Ebû Ubeyde'den faydalandığı söylenebilir.

Bu bölümde zikredilen misallerde görüldüğü üzere Cessâs, birçok i'râbî çözümlemelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda müellif; harflerin bağlı olduğu kelimeler, sözcüklerin hareke durumları ve cümlelerin öğelerine yönelik açıklamalar yapmaktadır. Âyetteki istisna ve atıf öğelerine dikkat çekmektedir. O, bu tahlillerine Kur'ân ve Arap şiirinden deliller getirmektedir. Neticede yazarın yaptığı bu açıklamalar i'râbî olup nahivle alakalıdır. Bu sebeple onun dilbilimin alt dallarından nahve ilişkin olarak yaptığı çözümlemelerin dilbilimsel tefsir açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu örneklerden ahkâm tefsirlerinde dilbilimsel tefsirlerin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.3.2. Harflerin Anlamlarına İlişkin Dilbilimsel Açıklamalar

Arap dilinde lafızlar, isim, fiil ve harf olmak üzere üçlü bir taksime tabi tutulmaktadır. Harfler de teheccî (alfabe) ve meânî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Teheccî harfleriyle alfabedeki harfler kastedilmektedir. Meânî harfleri ise tek başına manası olmayıp başka bir kelimenin kendisine bitişmesiyle anlam kazanan dilin en küçük ögesi olarak tanımlanmaktadır. Bu harfler Türkçede edat, bağlaç ve morfem, Arap dilinde ise hurufu'l-meânî veya meânî'l-huruf olarak isimlendirilmektedir. Arap dilinde 150'den fazla meânî harfi bulunduğu aktarılmaktadır. Tek başına bir mana ifade etmemeleri ve cümle içerisinde anlam kazanmalarından ötürü edatlar, Arap dilinde sözdizimini inceleyen nahiv bilimi altında değerlendirilmektedir.⁴⁷³

⁴⁷² Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/155. Ayrıca bk. Hûrî, *Esbâbü İhtilâfî'l-Müfessirîn*, 133-138.

⁴⁷³ Süyûtî, *el-İtkân*, 312-383. Ayrıca bk. İsmail Durmuş, "Harf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/138-163; Abdulhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye*, 19-20. Arapçadaki edatların manası ve taksimi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kayhan, *Dil, Tefsir ve Meal Bağlamında Kur'ân'da İdrab Üslûbû* (Ankara: İlâhiyât, 2016), 16-21.

Cessâs'ın tefsirinde edatlara ilişkin tahliller önemli yer tutmaktadır. Çünkü o daha çok fikhî hüküm içeren âyetleri tefsir etmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerdeki fikhî hüküm, harflerin manasına göre değişebilmektedir. O, hükümlerin çıkarılması hususunda bağlaçların manaları üzerinde durmakta ve serdettiği fikirlere farklı kaynaklardan delil getirmektedir.

Cessâs, bazı âyetlerin tefsirinde edatların manaları hakkında bilgi vermektedir. Mesela o, [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ] “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız diye...” âyetinde⁴⁷⁴ geçen لتكونوا lafzının başındaki edatın manası üzerinde durmaktadır. O, bu kelimenin لأن تكونوا veya كي تكونوا manasına geldiğini ifade etmekte yani lâm edatının ta’lîl yani sebebiyet bildirdiğine dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda âyette, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinin vasat bir ümmet kılınma sebebinin diğer ümmetlere şahitlik yapılması olduğu belirtilmektedir.⁴⁷⁵ Öte yandan müfessirlerin açıklamalarından onların lâm edatına sebebiyet manası verdikleri anlaşılmaktadır. Ancak onlar, direkt olarak harfin manasını gündeme getirmemektedir.⁴⁷⁶

Ahkâmü’l-Kur’ân yazarı, bu tahlilinde âyette geçen bir harfin manasını vermektedir. Bu harf de lâm harfidir. Nitekim o, bu edatın sebebiyet bildirdiğine dikkat çekmektedir. Neticede onu bu bağlamda yaptığı tahlilin filolojik bir analiz olduğu düşünülmektedir.

Diğer bir örnekte müellif, [رَبَّنَا يُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ] “...İnsanları senin yolundan saptırsınlar diye mi yâ rab...” âyetindeki⁴⁷⁷ lâm edatının manasına ilişkin olarak meçhul bir kiple aktarımda bulunmaktadır. Bu aktarıma göre âyetteki lâm edatının manası hususunda iki vecih bulunmaktadır. Cessâs, birinci veche göre lâm edatının âkıbet ifade ettiğini belirtmektedir. O, [فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَمًا] “Böyle de oldu. Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı...” âyetini⁴⁷⁸ bu kullanıma örnek göstermektedir. Dolayısıyla âyette Allah’ın Firavun ailesine zenginlik verdiği ve sonrasında onların insanları Allah yolundan saptırmaya başladığı ifade edilmektedir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/143.

⁴⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/109.

⁴⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/629-638. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/219-220; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 100-102; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/113; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/12-13.

⁴⁷⁷ Yûnus 10/88.

⁴⁷⁸ el-Kasas 28/8.

⁴⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/375. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 322; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 264-265.

Yazar, ikinci veche göre ise lâm harfinin sebebiyet bildirdiğini ve لا harfinin hazfedildiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda yazar, cümlelerin لئلا يضلوا عن سبيلك yani “senin yolundan sapmasınlar diye” şeklinde takdir edildiğini ifade etmektedir. Müfessir, bu veche delil olarak [...أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ] “...Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz”⁴⁸⁰ ve [...يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا...] “...Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir...”⁴⁸¹ âyetlerini zikretmektedir. Nitekim bu iki âyette de lâm edatı sebebiyet bildirmektedir.⁴⁸²

Dilbilimcilerin âyette geçen lâm edatının manasını tartıştıkları görülmektedir. Basralı bazı nahivciler, mezkûr âyetteki lâm edatının âkıbet, Kûfeli nahivciler ise sebebiyet ifade ettiğini söylemektedir. Sebebiyet ifade edenler de sebebiyetin olumlu ve olumsuz olmasına göre ikiye ayrılmaktadır. Sebebiyetin olumlu olduğunu belirtenler istidrâc⁴⁸³ sebebiyle Firavun ailesine zenginlik verildiğini savunmaktadır. Sebebiyetin olumsuz olduğunu savunanlar ise Allah yolundan saptırmaması için Firavun ailesine zenginlik verildiğini belirtmektedir. Bu grup ibareyi لئلا şeklinde takdir etmekte ve لا harfinin hazfedildiğini söylemektedir.⁴⁸⁴

Dil bilginlerinden Zeccâc, lâm harfinin âkıbet ifade ettiğini savunurken⁴⁸⁵ Ferrâ, aynı harfin sebebiyet manasında olduğunu beyan etmektedir.⁴⁸⁶ Diğer taraftan Taberî, âyetteki lâm edatının sebebiyet ifade ettiğini ve bunun istidrâc için olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁷ Zemahşerî ise olaya farklı yaklaşmaktadır. O, âyetteki fiilin emir kalıbında olduğunu belirtmekte ve lâm edatının dua manasına geldiğini dile getirmektedir. Bu doğrultuda âyetten, Hz. Musa’nın, Firavun ehlinin iman etmesinden ümidini kestiği ve onların dalalet üzere devam etmeleri için dua ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁸

Müellif, lâm edatının manasına değindiği bu misalde nakille yetinmektedir. Onun yaptığı nakle göre bu âyetteki lâm harfi âkıbet veya sebebiyet manasına gelmektedir. Cessâs, bu iki manaya da âyetlerden delil getirmektedir. Diğer müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında müellifin aktardığı vecihlerden birinin

⁴⁸⁰ el-A‘râf 7/172.

⁴⁸¹ en-Nisâ 4/176.

⁴⁸² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 4/375.

⁴⁸³ Bu kelimenin manası için bk. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181-183.

⁴⁸⁴ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 12/261-263. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 17/155-159.

⁴⁸⁵ Zeccâc, *Meâni‘l-Kur‘ân*, 3/30.

⁴⁸⁶ Ferrâ, *Meâni‘l-Kur‘ân*, 1/477.

⁴⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 280-281.

⁴⁸⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 12/261-263.

müellifin aktarımında bulunduğu âlimler arasında meşhur dil bilgini Ferrâ bulunmaktadır. Cessâs'ın yaptığı aktarıma göre Ferrâ, “ما طاب” ifadesinin mastar manasına geldiğini beyan etmektedir.⁴⁹⁴ Yani Ferrâ, ما ism-i mevsûlünün mastar manası ifade ettiğini belirtmekte ve böylece طاب ما ifadesinin mastar olan طيب anlamında kullanıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla âyetin فانكحوا من النساء الطيبات yani “Kadınlardan iyi olanlarıyla nikahlanın” anlamına geldiği anlaşılmaktadır.⁴⁹⁵

Dil bilginleri ve müfessirlerin bu kelime üzerinde oldukça fazla durduğu görülmektedir. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî, söz konusu meseleye ilişkin görüşleri çok güzel bir şekilde özetlemekte ve 4 kısma ayırmaktadır. Râzî'nin yaptığı taksimdeki birinci görüşe göre sıfat ve cins isimleri için ما harfi kullanılabilir. Meselâ ما عندك (yanındakinin cinsi ne) sorusuna kadın ve erkek diye cevap verilmektedir. Yani bu soruyla soru sorulan kişinin yanındaki şeyin cinsi hakkında bilgi edinilmek istenmektedir. Ebû Hayyân bunlara akıllı varlıkların nev'ini de eklemektedir. Bu doğrultuda âyetteki طاب ما ifadesinin takdiri انكحوا الأصناف التي تطيب وتحل لكم من النساء (Size hoş gelen ve helal olan sınıftaki kadınlarla nikahlanın) olmaktadır.⁴⁹⁶ Zeccâc'ın bu görüşü tercih ettiği görülmektedir.⁴⁹⁷

Râzî'nin taksimindeki ikinci görüşe göre ما ve من ism-i mevsûlleri birbirlerinin yerine kullanılabilir. Nitekim ما طاب ifadesindeki ما ism-i mevsûl manasında olup kadınlar için istimal edilmektedir. Bu doğrultuda âyetteki طاب ما ibaresi فانكحوا الذي (Size hoş gelen ve helal olan sınıftaki kadınlarla nikahlanın) şeklinde takdir edilmektedir.⁴⁹⁸ Ebû Hayyân da bu hususta görüş belirtmektedir. O, bir görüşe göre akıllı varlıkların her biri için ما ism-i mevsûlünün kullanılabildiğini dile getirmektedir. Ancak Ebû Hayyân bu kullanımın mercûh yani zayıf bir görüş olduğunu beyan etmektedir.⁴⁹⁹ Üçüncü görüşte ise müennes varlıklar akıllarının noksanlığından ötürü akılsız varlıklar olarak değerlendirilmektedir. Yani kadınlar akıllı varlıklarla bir tutulmamaktadır. Bu nedenle bayanlar için akılsız varlıklara delalet eden ما ism-i mevsûl kullanılabilir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân da eserlerinde bu yaklaşıma yer vermektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346.

⁴⁹⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/253-254.

⁴⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/179. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/504.

⁴⁹⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/8.

⁴⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/179.

⁴⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/504.

⁵⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 354. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/179; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/505.

Râzî'nin aktardığı görüşlerden sonuncusuna göre ما ism-i mevsûlü ve sonrasındaki ifade mastar olarak takdir edilmektedir. Bu görüşün Cessâs'ın eserinde Ferrâ'ya nisbet ederek aktardığı görüş olduğu anlaşılmaktadır. Taberî'nin de bu görüşü desteklediği görülmektedir. Ancak bu fikri savunanların ibareye yönelik takdirlerinin birbirinden farklı olduğuna şahit olunmaktadır. Nitekim Cessâs'ın aktardığına göre Ferrâ, ibareyi “Kadınlardan iyi olanlarıyla nikahlanın” şeklinde takdir etmektedir. Taberî ise cümlemin takdirinin فانكحوا نكاحا طيبا (iyi bir nikahla nikahlanın) şeklinde olduğunu dile getirmektedir. Ebû Hayyân da söz konusu ibareyi طاب لكم فانكحوا النكاح yani “hoşunuza giden bir nikahla nikahlanın” olarak takdir etmektedir.⁵⁰¹

Cessâs, harflerin manasına ilişkin olarak yaptığı bu tahlilde dil bilginlerinden Ferrâ'nın görüşünü aktarmaktadır. Onun aktardığına göre Ferrâ âyetteki mâ edatına mastar manası vermektedir. Bu doğrultuda mâ harfi ve beraberindeki fiil mastar anlamına gelmektedir. Râzî ise âyetteki mâ edatının manası hususunda 4 farklı yaklaşım olduğunu belirtmekte ve Ferrâ'nın görüşüne de yer vermektedir. Taberî ve Ebû Hayyân da Ferrâ'nın yaklaşımını benimsemektedir.

Yazar diğer bir örnekte, [وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا ...
...أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ...] “...Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarınızdan da yiyin...” âyetindeki⁵⁰² من (min) edatına odaklanmaktadır. Cessâs, âyette geçen min harfinin (فكلوا مما) anlamına ilişkin olarak iki farklı görüş aktarmaktadır. İlk görüşe göre âyetteki min edatı teb'îz manasına gelmektedir. O, bu görüş doğrultusunda âyetten, eğitilen hayvanların bazı avlarının mübah olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Müellifin aktardığı ikinci görüşe göre ise min morfemi, [...يُكْفَرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ...] “...sizin bir kısım günahlarınızı düşürür...” âyetinde⁵⁰³ olduğu gibi mezittir ve te'kid yani pekiştirme manası içermektedir. Ancak yazar, bazı nahiv âlimlerinin ikinci görüşü hatalı gördüklerini belirtmektedir. Çünkü onlar, min edatının olumlu değil olumsuz cümlede mezid olarak kullanılabileceğini beyan etmektedir.⁵⁰⁴

Müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî, söz konusu edatın manası konusunda zâid ve teb'îz olmak üzere iki farklı görüş bulunduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin aktardığına

⁵⁰¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/253-254. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/370; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/179; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/504-505.

⁵⁰² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/8.

⁵⁰³ el-Mâide 5/4.

⁵⁰⁴ el-Bakara 2/271.

⁵⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/314-315. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 187.

göre edatın teb‘îz manasına geldiğini belirtenler de ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilkinde göre avlanan hayvanın her şeyi değil sadece eti yenmektedir. İkincine göre ise âyette, av hayvanının yediğinden arta kalan kısmın yenildiği ifade edilmek istenmektedir.⁵⁰⁵ Edatın teb‘îz anlamında kullanıldığını ifade edenler arasında Ferrâ da bulunmaktadır.⁵⁰⁶ Bunlara ek olarak Ebû Hayyân, min harfinin zâid olarak kullanıldığına yönelik görüşü zayıf olarak değerlendirmektedir.⁵⁰⁷

Müellif, bu âyette min harfi bağlamında yaptığı filolojik çözümlemeye yine sadece nakille yetinmektedir. Bu çerçevede Cessâs’ın aktardığı görüşlerden birinin Ferrâ’ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müellifin aktardığı ikinci görüş Ebû Hayyân gibi âlimler tarafından zayıf görülmektedir.

Farklı bir misalde müfessir, [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيِّدِ تَتَأَلَّهَ آيَاتُكُمْ ... وَرِمَاحُكُمْ] “Ey iman edenler! Allah ... ellerinizin ve mızraklarınızın yetiştirebileceği bir miktar av ile muhakkak ki sizleri sınayacaktır...” âyetindeki⁵⁰⁸ min ortacının anlamını gündeme getirmektedir. Müellif, edatın manasına ilişkin olarak meçhul bir kiple iki farklı görüş aktarmaktadır. Onun aktardığı birinci görüşe göre min edatı teb‘îz manasına gelmektedir. Cessâs bu görüşe göre, âyetteki صيد kelimesi ile deniz hayvanları anlam dışı bırakılarak kara hayvanlarının kastedilebileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte müellif, aynı görüşe göre ihramlı değilken yapılan avlar anlam dışı bırakılarak ihramlı durumda yapılan avların kastedilebileceğini de aktarmaktadır.⁵⁰⁹ Müfessirin aktardığı ikinci görüşte ise min ilgeci temyiz ifade etmektedir. Bu görüşü savunanlar, [فَاجْتَنِبُوا ... الرَّجْسَ مِنَ الْوُثَانِ] “...Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden de kaçın...” âyetindeki⁵¹⁰ kullanımı delil olarak getirmektedir. Yazar, başkalarına ait görüşleri zikrettikten sonra kendi görüşünü ortaya koymakta ve الصيد من الصيد ifadesi ile avın bazı kısımlarının kastedilebileceğini beyan etmektedir.⁵¹¹

Zeccâc’ın açıklamalarına göz atıldığına Cessâs’ın bu bilgileri ondan aldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Cessâs’ın zikrettiği bilgiler ve serdettiği delillerin sırası bile Zeccâc’ın beyanı ile aynıdır. Bununla birlikte Râzî ve Ebu Hayyân gibi âlimler de bu

⁵⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/147-148.

⁵⁰⁶ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/302.

⁵⁰⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 4/181.

⁵⁰⁸ el-Mâide 5/94.

⁵⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/129.

⁵¹⁰ el-Hac 22/30.

⁵¹¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/129. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 319.

âyetteki min edatının manası hususunda Zeccâc'a atıf yapmaktadır.⁵¹² Taberî de âyetteki min ilgecinin teb'îz manasında kullanıldığı savunmaktadır.⁵¹³ Zemahşerî ise min edatının anlamından çok الصيد من شيء ifadesinin taklîl yani azaltma ve tasgîr yani küçültme manası içerdiğine dikkat çekmektedir. Yani âyetteki bu ifadeyle mü'minlerin avla olan imtihanının diğer imtihanlara göre daha kolay olduğu belirtilmek istenmektedir.⁵¹⁴

Cessâs yaptığı diğer bir dilbilimsel tahlilde yine rivayetle yetinmekte ve iki farklı görüş aktarmaktadır. O, görüşünü aktardığı kimselerin delillerini zikretmektedir. Yazarın açıklamaları ve verdiği örnekler Zeccâc'ın konuya ilişkin açıklamalarına oldukça benzemektedir. Bu sebeple onun âyetteki min edatının manasına yönelik açıklamaları Zeccâc'tan aldığı söylenebilir.

Diğer bir örnekte Cessâs, [وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ ...وَيَصْرِفُهُ... عَنْ مَنْ يَشَاءُ ...gökten, oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır...] âyetinde geçen min morfemlerinin anlamlarına temas etmektedir. O, bu âyetteki min morfemlerinin anlamları hakkında meçhul bir kiple aktarımda bulunmaktadır. Bu aktarıma göre âyetteki ilk min morfemi ابتداء الغاية (gayenin başlangıcı) anlamına gelmektedir. Yani âyette yağışın ilk olarak gökte başladığı ifade edilmektedir. Âyetteki ikinci min edatının manası ise teb'îzdir. Çünkü dolu, dağların bir kısmıdır. Âyette geçen üçüncü min ilgeci tebyînü'l-cins (cinsin açıklanması) manası içermektedir. Yani dağların cinsinin dolu içeren dağlar olduğu ifade edilmek istenmektedir.⁵¹⁵

Müfessirler de âyette vârid olan bu üç min edatının manasına temas etmektedir.⁵¹⁶ Bunlar arasından Zemahşerî ve Ebû Alî el-Fârisî'nin açıklamaları dikkat çekmektedir. Onlar, müellif gibi ilk edatın gayenin başlangıcı, ikincisinin teb'îz ve üçüncüsünün temyiz manası içerdiğine dikkat çekmektedir.⁵¹⁷ Ebû Hayyân da bu görüşü tercih etmektedir. Ahkâmü'l-Kur'ân yazarı, yine nakille yetindiği bu nahvî beyanında âyette geçen üç min harfinin de manasına temas etmektedir. Diğer müfessirlerin

⁵¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/91. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/361-362.

⁵¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/670.

⁵¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 308-309.

⁵¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/189.

⁵¹⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/256-257. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/337-338; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/49-50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 732; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/14-15; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/577-58.

⁵¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 732; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/14-15.

açıklamaları dikkate alındığında Cessâs'ın, min harflerinin manası hususunda yaptığı bu aktarımın Ebû Ali'ye ait olması muhtemeldir.

Farklı bir örnekte müfessir, [أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...] “*Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl...*” âyetindeki⁵¹⁸ إِلَى (ilâ) edatının manasını gündeme getirmektedir. Bu âyet, namaz vakitlerinin belirlenmesi noktasında çok önemli delillerden biri olarak görülmektedir. Cessâs da bu âyetteki ilâ harfinin gaye ifade ettiğini ve gaye cümlesinin hükme dahil olabileceğini belirtmektedir. Yani namaz kılınması emri gecenin karanlığı için de geçerlidir. O, bu açıklamasına [وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...] “... *dirseklere kadar ellerinizi...*” âyetindeki⁵¹⁹ kullanımı delil getirmektedir. Nitekim bu âyette, dirseklerin yıkamaya dahil edilmesi gerektiği beyan edilmektedir.⁵²⁰ Diğer taraftan müfessirler âyetteki ilâ ilgecinin manasını açık bir şekilde belirtmese de açıklamalarından onların bu edata gaye manası verdiği anlaşılmaktadır.⁵²¹

Müfessir, bu âyette ilâ harfinin manasını vererek nahvî bir tahlil yapmaktadır. Bu tahlilinde o, kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Yazara göre âyetteki ilâ harfi gaye ifade etmektedir. Bu doğrultuda âyetten akşam vakti de namaz kılınmasının emredildiği anlaşılmaktadır.

Cessâs, fiili muzârîyi nasb eden meânî harflerinden de bahsetmektedir. Bu bağlamda yazar, [قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ] “*Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan, ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*” âyetindeki⁵²² حَتَّى (hattâ) edatının gaye ifade ettiğini belirtmektedir. Bundan hareketle müfessir, ehl-i kitabın cizye vermeyi kabul etmesinden sonra savaşın son bulması gerektiğine işaret etmektedir. Yazar, bu görüşünü, “Zeyd eve girene kadar ona hiçbir şey verme” manasındaki لا تعط زيدا شيئا حتى يدخل الدار cümlesini delil getirmektedir. Müellif bu delilinde, حَتَّى edatından sonraki kısım gerçekleşmeden öncesinde söylenen şeyin yerine getirilmeyeceğini ifade etmektedir. Aynı zamanda yazar, söz konusu kullanıma [وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّى يَطْهَرُوا...] “...*temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide*

⁵¹⁸ el-İsrâ 17/78.

⁵¹⁹ el-Mâide 5/6.

⁵²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/248.

⁵²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/22-37. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 605-606; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/25-34; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 7/95-98.

⁵²² et-Tevbe 9/29.

bulunmayın...” âyetini⁵²³ delil getirmektedir. Öyle ki bu âyette kadınlar temizlenmeden onlarla ilişkiye girilmesinin caiz olmadığı belirtilmektedir.⁵²⁴

Öte yandan tefsir yazarlarının açıklamalarından onların âyetteki edatın anlamı hususunda Cessâs ile aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. Ancak onlar, hattâ edatının gaye manası içerdiğini açık bir şekilde zikretmemektedir.⁵²⁵ Cessâs, bu âyetin tefsiri bağlamında hattâ edatının gaye manası içerdiğini belirtmektedir. O, bu görüşünü diğer bir Kur’ân âyetiyle delillendirmektedir. Ayrıca Arap dilindeki bir kullanımdan örnek getirmektedir.

Arap dilinde akıcı bir üslup elde edilmesi hedefiyle kullanılan atıf harfleri, farklı nitelikteki birçok yapıyı birbirine bağlamaktadır. Bu harfler tertib vs. gibi manalara delalet etmeleri açısından fikhî hükümler için önemli bir gösterge teşkil etmektedir. Bu sebeple, Arapça bir metin olan Kur’ân-ı Kerîm’de atıf harfleri çokça kullanılmaktadır. Bir fakih olarak Cessâs da tefsirinin müteaddid pasajlarında atıf harflerinin manalarına temas etmekte ve ona göre fikhî hüküm istinbat etmektedir.

Cessâs, edat olarak kullanılan و (vav) harfinin manasını tefsirinin birçok yerinde gündeme getirmektedir. Nitekim yazar, [...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...] “... Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...” âyetinde⁵²⁶ vav morfeminin manasına değinmektedir. O, âyetteki vav morfeminin “bir araya getirmek” manasında olup tertib ifade etmediğine işaret emektedir. Bu bağlamda müellif, İmam Şâfiî gibi âlimlerin bu âyetten abdestte tertibin vacip olduğu hükmünü çıkardığı ve bu ictihadiyle selefin icması dışında kaldığını ifade etmektedir. Buna karşın yazar, abdestte tertibin vacip olmadığına dair 3 farklı delil getirmektedir. Bunlardan bir tanesi de vav harfinin tertib manası içermediği hususudur. Bu çerçevede Cessâs, lughat ehline göre vav harfinin tertib ifade etmediğini belirtmekte, Sâ’leb ile Müberrid’in de bunu savunduğunu beyan etmektedir. Yazar, dil bilginlerinin bu görüşlerine delil olarak “Zeyd ve Amr’ı gördüm” رأيت زيدا وعمرًا cümlesini zikrettiklerini dile getirmektedir. Nitekim bu örnekte kullanılan vav harfi tertib ifade etmemektedir.⁵²⁷

⁵²³ el-Bakara 2/222.

⁵²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4/294.

⁵²⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11/405-406. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 2/441-442; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 429-430; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/31-32; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/399-402.

⁵²⁶ el-Mâide 5/6.

⁵²⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3/368.

Müfessirlerden Zeccâc, Cessâs gibi açık bir şekilde ifade etmese de vav harfinin tertib manası içermediğine işaret etmektedir.⁵²⁸ Ebû Hayyân, vav harfinin tertib ifade etmediği görüşünün Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Malik'e ait olduğunu belirtmektedir.⁵²⁹ Râzî ise vav harfinin tertib ifade ettiği görüşünü benimsemektedir.⁵³⁰

Zikredilen bu misalde yazar, vav harfinin manasını gündeme getirerek nahvî bir tahlil yapmaktadır. O, bu tahlilinde dil bilginlerinin görüşlerine yer vermektedir. Yazar, dil bilginlerinin görüşlerinin kullanarak İmâm Şâfiî'nin görüşünü eleştirmektedir. Bununla birlikte bir Şâfiî âlimi olarak Râzî'nin, âyetteki vav edatının manası hususunda İmam Şâfiî'nin yaklaşımını benimsediği görülmektedir.

Yazar, [يَمْرَيْمُ أَقْنَتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ] “*Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, huzurunda eğilenler beraber sen de eğil.*” âyetinde⁵³¹ de vav harfinin manasına temas etmektedir. Müellif, vav harfinin mutlak olarak bir araya getirmek anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple o ilgili âyette geçen vav edatının tertib manası içermediğini aktarmaktadır. Bu fikrine gerekçe olarak Cessâs, namazda rukûnun secdeden önce gelmesine rağmen âyette secdenin rûkûya takdim edilmesini göstermektedir.⁵³²

Müfessir ve dilbilimciler de âyetteki vav morfeminin manasına temas etmektedir. Zeccâc ve Nehhâs gibi âlimler vav harfinin tertib manası içermediğini belirtmektedir. Onlara göre bu edat, mutlak olarak bir araya getirmek anlamına gelmektedir. Tertib ifade edip etmediği ise mevcut delillere göre belirlenmektedir.⁵³³ Râzî ise âyetteki vav harfinin tertib manasında olduğunu savunmaktadır.⁵³⁴

Ahkâmü'l-Kur'ân yazarı, bu âyette geçen vav harfinin tertib manası içermediğine dikkat çekerek nahvî bir çözümlemeye bulunmaktadır. O, bu görüşüne gerekçe olarak âyetin manasını göstermektedir. Bununla birlikte Zeccâc gibi dilbilimsel tefsir yazarlarının edata yönelik görüşlerinin Cessâs'la aynı olduğu görülmektedir.

Müellifin, أَوْ (ev) edatının manasına da temas ettiği görülmektedir. Bu bağlamda müfessir, [أَوْ كَفَّرَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ...] “...yoksulları doyurarak... keffaret öder...”

⁵²⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/152-153.

⁵²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/188-193.

⁵³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/156-160.

⁵³¹ Âl-i İmrân 3/43.

⁵³² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/294. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 328.

⁵³³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/410. Ayrıca bk. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/398-400; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/147-149.

⁵³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/48.

âyetindeki⁵³⁵ ev edatı hakkında tahlillerde bulunmaktadır. O, bu edatın delalet ettiği anlam üzerine bir hüküm inşa etmektedir. Bu âyette, ihramlı iken avlanan kişinin keffaret olarak yapması gereken fiiller gündeme getirilmektedir. Cessâs da âyetteki ev edatının tahyîr ifade ettiğini belirterek avlanan kimsenin bu keffaretlerden birini seçme hakkı olduğunu dile getirmektedir. Bu manaya delil olarak yazar, [فَكَفَّرَتْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ... مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ... Bunun da keffareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir...] âyetini⁵³⁶ zikretmektedir. Son olarak yazar, [فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ... صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ... oruç, sadaka veya kurban olarak bir fidye ödesin...] âyetindeki⁵³⁷ ev kullanımını da delil olarak zikretmektedir. Öyle ki bu âyetlerde ev morfemi tahyîr ifade etmektedir.⁵³⁸

Fahreddîn er-Râzî, âyetteki ev morfeminin manası hususunda iki farklı yaklaşımın bulunduğunu aktarmaktadır. Bu aktarıma göre İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe ev harfinin tahyîr manasında kullanıldığını savunmaktadır. Bu âlimler, ev edatının dilde asıl olarak tahyîr için istimal edildiğini belirtmekte, aksi bir delil bulunmadıkça harfin asıl manasından vazgeçilmesini doğru bulmamaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Züfer (ö. 158/775) ise bu morfemin tertib anlamına geldiğini savunmaktadır.⁵³⁹ Taberî, Nehhâs, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân, ev edatının tahyîr ifade ettiğini savunan yaklaşımı tercih etmektedir.⁵⁴⁰

Yazar, bu âyet bağlamında atıf harflerinden ev edatının tahyîr manası içerdiğine dikkat çekmektedir. O, bu doğrultuda âyetten ihramlıyken avlanan kimselerin zikredilen cezalardan birini seçme hakkına sahip olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Yazar, bu tahliline Kur'ân âyetlerinden delil getirmektedir. Bununla birlikte Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin de bu görüşü tercih ettiğine tanıklık edilmektedir.

Cessâs, atıf harflerinden biri olan ثم (sümme) harfinin manasına da değinmektedir. Bu çerçevede yazar, [ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ...] “...sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve

⁵³⁵ el-Mâide 5/95.

⁵³⁶ el-Mâide 5/89.

⁵³⁷ el-Bakara 2/196.

⁵³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/141.

⁵³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/101.

⁵⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/704. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 309/310; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/101; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/368.

o kadîm evi tavaḡ etsinler” âyetinde⁵⁴¹ geçen tavaḡın mahiyyeti konusunda bazı görüşleri eleştirirken sümme edatının manasını gündeme getirmektedir. Müfessir, bazı âlimlerin âyette zikredilen tavaḡı kudûm tavaḡı olarak tefsir ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu görüş yanlıştır. Çünkü, önceki âyetlerde hac ibadetinin ilk rûkûnlarından bahsedilmekte, sonrasında gelen bu âyette de sümme gibi bir edat kullanılmaktadır. Nitekim buradan söz konusu tavaḡın hacdan sonra yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple mezkûr tavaḡın, Kurban Bayramının birinci gününden önce yapılan kudûm tavaḡı olması mümkün değildir. Çünkü âyetteki sümme harfî tertib manası içermektedir. Dolayısıyla ilgili âyette zikredilen tavaḡın hac ibadetlerinden sonra yerine getirilen bir tavaḡ olması gerekmektedir. Neticede âyette bahsedilen tavaḡın ziyaret tavaḡı olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴² Tefsir yazarlarının bu konudaki beyanlarından onların sümme harfine tertib manası verdikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu âlimler, eserlerinde bu edatın manasını net bir şekilde dile getirmemektedir.⁵⁴³

Cessâs’ın zikredilen diğ̈er bir misalde atıf harflerinden sümmenin anlamına değ̈inerek nahivle bağlantılı filolojik bir çözümlemeye bulunduğuna şahit olunmaktadır. Müellif, sümme edatının tertib manası içerdığ̈ine dikkat çekerek âyette zikri geçen tavaḡın ziyaret tavaḡı olamayacağına işaret etmektedir. Yani yazarın bu açıklamasından, edatların anlamlarının fikhî hükûm istinbatında belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Kur’ân’da zâid harf bulunup bulunmadığı konusu İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Müberred ve Sa’leb gibi âlimler Kur’ân’da zâid harf bulunamayacağını savunmaktadır. Cumhur ise bunun mümkün olduğunu dile getirmektedir. Ancak cumhur, zâid harflerin cümleye pekiştirme anlamı kattığını ifade etmektedir. Çünkü Kur’ân’da hiçbir işlevi olmayan bir öğ̈enin bulunması i’câza aykırıdır.⁵⁴⁴ Cessâs da cumhurun görüşünü benimsemektedir. Bu bağlamda müellif, Arap dilinde morfemlerin zâid olarak kullanımlarının yaygın olduğunu belirtmektedir. O, bu kullanımlara bazı âyetlerden örnekler getirmektedir. Meselâ yazar, [*الَّذِينَ يُخَالِفُونَ... عَنْ أَمْرِ...*] “Onun emrine aykırı davrananlar” âyetindeki⁵⁴⁵ عن (an) harf-i cerinin zâid

⁵⁴¹ el-Hac 22/99.

⁵⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 5/74. Ziyaret tavaḡı, Arafat dönüşü Mina’da gece kalınan günlerde Kâbe’ye gidilerek yapılan tavaḡıdır. Bk. Sâlim Öğ̈üt, “Tavaḡ”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/178.

⁵⁴³ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 16/525-528. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 694; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/31; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/503.

⁵⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/72-90.

⁵⁴⁵ Nûr 24/63.

olduğunu savunmaktadır. Önceki âyetteki açıklamasına delil olarak müfessir, [فَمَا تَفْضِيهِمْ] “Sözlerinden dönmeleri yüzünden...” âyetini⁵⁴⁶ örnek göstermektedir. O, buradaki ما (mê) edatının zâid olduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁷

Müfessirlerden Ebû Ubeyde ve Ahfeş, Cessâs gibi âyetteki an harfinin zâid olduğunu savunmaktadır. Onlara göre âyet الذين يخالفون أمره yani “onun emrine muhalefet edenler” anlamındadır.⁵⁴⁸ Taberî, Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi âlimler ise an harfinin zâid olarak kullanılmadığını savunmaktadır. Taberî, an harfinin muhalefet fiiline yüz çevirme anlamı kattığını belirtmektedir. Bu doğrultuda cümle يلوذون عن أمره ويدبرون عنه yani “Onun emrine muhalefet ediyor ve yüz çeviriyorlar.” manasında olmaktadır.⁵⁴⁹ Zemahşerî ise muhalefet fiiline alıkoyma yani صدَّ anlamı vermekte ve böylece bu fiilin an harfî ile kullanıldığına dikkat çekmektedir. Yani cümle يصدون عن الذين سبيل الله (Allah yolundan alıkoyanlar) anlamına gelmektedir.⁵⁵⁰ Ebû Hayyân da an harfinin zâid olmayıp cümleye sonra olma anlamı kattığını belirtmektedir. Dolayısıyla cümlede muhalefetin emirden sonra gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁵⁵¹

Müfessir, bu örnekte görüldüğü harflere ilişkin olarak yaptığı bazı nahvî tahlillerde zâid harflere de işaret etmektedir. Nitekim o, âyetteki عن morfeminin zâid olduğunu, cümleden çıkarılsa da manada temel bir eksiklik yaşanmayacağını dile getirmektedir. Ebû Ubeyde ve Ahfeş’in de bu hususta Cessâs gibi düşündüğü görülmektedir. Ancak Taberî, Zemahşerî ve Ebû Hayyân, âyetteki an harfinin zâid olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bu doğrultuda onlar, an edatının cümleye yüz çevirmek, alıkoymak ve sonra olma gibi manalar kattığını savunmaktadır.

Bu konuya ilişkin farklı bir örnekte müellif, [وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ...] “...Orada zulmederek her kim haktan saparsa...” âyetinde⁵⁵² geçen بِالْحَادِ kelimesindeki bê edatının manasına temas etmektedir. O, buradaki الباء (bê) ilgecinin zâid olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda cümle ومن يرد فيه إلحادا şeklinde olmaktadır. Müfessir, bu kullanıma örnek olarak, [تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ...] “... hem yağ veren...” âyetini⁵⁵³ zikretmektedir. Nitekim bu

⁵⁴⁶ en-Nisâ 4/155.

⁵⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/201. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 319.

⁵⁴⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/69. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/40.

⁵⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/392.

⁵⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 309-310.

⁵⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/76.

⁵⁵² el-Hac 22/25.

⁵⁵³ el-Mü'minûn 23/20.

âyette bê edatı zâid olup manaya etki etmemektedir. Yani bê edatı kullanılmasa da âyetin temel manasında bir değişiklik olmamaktadır.⁵⁵⁴

Müfessirlerin mezkûr âyetteki bê morfeminin anlamı hakkında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ebû Ubeyde ve Ahfeş, Cessâs gibi bê edatının zâid olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁵ Ferrâ ve Zeccâc, bê harfinin zâid olmadığını belirterek cümlede bir أن (en) harfî takdir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda cümle ومن يرد بأن يلدح yani her kim zulmederek haktan sapmayı isterse şeklinde olmaktadır.⁵⁵⁶ Zemahşerî ise الحد ve ظلم kelimelerinin aynı manaya geldiğini ve hal olduklarını belirtmektedir. Bu sebeple daha geniş bir manaya delalet etmesi için يرد fiilinin mef'ûlû zikredilmemektedir. Buna göre cümle ومن يرد فيه مرادا ما عادلا عن القصد ظالما yani “her kim zulmederek ve haktan saparak bir şey yapmaya kalkışrsa” şeklinde takdir edilmektedir. Dolayısıyla bê harfinin hal cümlesinin başında kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁵⁵⁷ Râzî de bu görüşü tercih etmektedir.⁵⁵⁸ Ebû Hayyân ise يرد fiilinin يتلبس yani bir işe bulaşmak manasına geldiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Ebû Hayyân, يتلبس fiilinin bê harfî ile kullanıldığını dolayısıyla âyetteki يرد fiilinin de bê morfemiyle istimal edildiğini belirtmektedir.⁵⁵⁹

Cessâs'ın, başka bir âyetin tefsirinde daha zâid harflere dikkat çektiğine şahit olunmaktadır. Bu bağlamda yazar, âyetteki bê edatının zâid olduğuna temas etmektedir. Cessâs'ın bu görüşünün Ebû Ubeyde ve Ahfeş'in yaklaşımıyla aynı olduğu görülmektedir. Ancak Ferrâ, Zeccâc, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân, müellifin yaklaşımına muhalif bir tutum sergilemektedir. Bununla birlikte onlar, zâid olduğunu düşünmedikleri bê edatına farklı manalar vermektedir.

Cessâs, anlamları birbirine yakın olan cer harflerinin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadır. Bu sebeple müellif, tefsirinde harflerin birbirlerinin yerlerine kullanılması üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda yazar, [...وَأِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...] “...Kötülük ederseniz yine kendinize edersiniz...” âyetindeki⁵⁶⁰ lâm harf-i cerinin ilâ manasında kullanıldığını dile getirmektedir. Müfessir, فإليها kelimesinin أحسن – أساء manasında kullanıldığını belirtmekte ve “nefsine iyilik yaptı-kötülük yaptı” manasındaki

⁵⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/63.

⁵⁵⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/48-49. Ayrıca bk. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1(2)/451.

⁵⁵⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/222-223. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/421.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 693.

⁵⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/26.

⁵⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/500.

⁵⁶⁰ el-İsrâ 17/7.

إلى نفسه kullanımı Arap dilinde var olduğunu aktarmaktadır. Ardından yazar, bu kullanıma örnek olarak [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ] “*Rabbinin ona vahyettiği şekilde*” âyetindeki⁵⁶¹ أَوْحَىٰ kelimesini zikretmektedir. O âyetteki bu ifadenin إِلَيْهَا manasında olduğunu belirtmektedir.⁵⁶²

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında onların âyetteki edatların birbirinin yerine kullanılması hususunda Cessâs ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Bu çerçevede Râzî, Arap dilinde harf-i cerlerin birbirlerinin yerine kullanıldıklarını belirtmektedir. Bu sebeple o فَلَهَا sözcüğündeki lââm edatının ilâ veya alê harfinin yerine istimal edildiğini beyan etmektedir.⁵⁶³ Aynı konu Ebû Hayyân tarafından da gündeme getirilmektedir. Nitekim o, لَأَنْفُسِكُمْ sözcüğündeki lââm kullanımıyla uyumlu olması için فَلَهَا kelimesinde إِلَى ve عَلَى yerine lââm morfemi kullanıldığını aktarmaktadır.⁵⁶⁴ Taberî de Cessâs’ın beyanlarına çok yakın açıklamalar yapmaktadır. Hatta Taberî ile Cessâs’ın verdiği örneklerin bile aynı olduğu görülmektedir. Bu sebeple Cessâs’ın bu hususta Taberî’den yararlanması muhtemeldir.⁵⁶⁵

Müfessir, bu misalde lââm harfinin ilâ anlamında kullanıldığını dikkat çekerek harfler bağlamında nahvî bir tahlil yapmaktadır. O, bu tahliline diğer âyetlerden örnek getirmektedir. Aynı konu, diğer tefsir yazarları tarafından da gündeme getirilmektedir. Nitekim Ebû Hayyân ve Taberî gibi âlimlerin bu konuda Cessâs’la aynı fikirde olduğuna tanıklık edilmektedir. Taberî’nin bu hususta yaptığı açıklama ve verdiği örnekler Cessâs’ın beyanlarıyla büyük oranda örtüşmektedir. Buradan hareketle müellifin âyetteki edat konusunda Taberî’den yararlandığı söylenebilir.

Diğer bir örnekte müellif, [وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ...] “...*O mallarla onları besleyin, giydirin...*” âyetinin⁵⁶⁶ tefsirinde edatların art arda geldiklerinde birbirlerinin yerine kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Cessâs, âyetteki فِي (fi) edatının min manasına geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla o, cümlemin وَاكْسُوهُمْ مِنْهَا şeklinde takdir edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁶⁷

Müfessirlerden Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân da bu konuya değinmektedir. Zemahşerî’ye göre âyette fi edatı zâid olmayıp bir manaya matuf olarak

⁵⁶¹ ez-Zilzâl 99/5.

⁵⁶² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/17.

⁵⁶³ Râzî, *Meîâtîhu’l-gayb*, 20/159.

⁵⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 7/15.

⁵⁶⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/478.

⁵⁶⁶ en-Nisâ 4/5.

⁵⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/355.

kullanılmaktadır. Bu mana da sefihlerin mallarının ticarete değerlendirilip kâr edilen paydan onlara verilmesidir. Böylece onların ana paraları kullanılmamış olmaktadır. Yani رزق fiili, fî harfi ile kullanılan اَنْجَرَ fiilinin manasını içermektedir. Bu sebeple rızık fiili min morfemiyle istimal edilmektedir.⁵⁶⁸ Râzî ve Ebû Hayyân da eserlerinde aynen bu görüşe yer vermektedir.⁵⁶⁹ Yazar, âyetlerin manaları bağlamında yaptığı filolojik tefsirlerin bir diğerinde fî harfinin min anlamında kullanıldığını gündeme getirmektedir. Ancak Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi âlimler böyle düşünmemektedir. Onlar, rızık fiilinin ticaret manası içerdiğini ve bu sebeple fî harfinin istimal edildiğini belirtmektedir.

Müfessir, ilgeçlerin birbirlerinin yerine kullanılmasına bazen karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede Cessâs, [...فَطْلُقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...] “...İddetlerini gözeterek boşayınız...” âyetindeki⁵⁷⁰ lâm edatı hakkında detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda müellif, kadınların boşanmasına ilişkin olarak muhalifleri ile arasında geçen tartışmaya değinmektedir. Müfessir, Ahkâmü’l-Kur’ân alanında çalışmalarda bulunan bazı muhalif kimselerin âyetteki lâm edatının fî manasına geldiğini savunduğunu aktarmaktadır. Yazar, onları bu kullanıma “Ay başında mektup yazdı.” manasındaki كتب لغرة الشهر cümlesini delil getirdiklerini belirtmektedir. Bu görüşün yanlış olduğunu ifade eden Cessâs, fî edatının zarfiyet manası içerdiğini ancak lâm edatının manaları arasında zarfiyetin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Müfessir; mülk, fiil, illet, nisbet, ihtisas, istigâse ve âkıbetin lâm edatının manaları arasında bulunduğunu belirtmektedir. Neticede yazar, muhaliflerin edata yükledikleri anlamın yanlış olduğunu savunmaktadır.⁵⁷¹

Müfessirlerin bu konuda farklı takdirlere bulunduğu görülmektedir.⁵⁷² Özellikle Râzî âyetteki lâm harfinin fî anlamına gelebileceğini açık bir şekilde dile getirmektedir. O, bu görüşüne delil olarak [...هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ...] “Ehl-i kitap’tan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O’dur...” âyetini⁵⁷³ getirmektedir. Nitekim bu âyette lâm morfeminin fî anlamında kullanıldığına şahit

⁵⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 219-220.

⁵⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/193. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 3/517-518.

⁵⁷⁰ et-Talâk 65/1.

⁵⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/63. Ayrıca bk. Halilofîş, *el-Cessâs*, 321.

⁵⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/22-29. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1114-1115; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 10/196-197.

⁵⁷³ el-Haşr 59/2.

olunmaktadır.⁵⁷⁴ Bu örnekte görüldüğü üzere yazar, âyetteki lâm edatının fî manasına gelmesine karşı çıkmaktadır. Buna cevap olarak o, lâm edatının manaları arasında fî morfeminin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Râzî ise lâm harfinin fî manasına gelebileceğini savunmaktadır. Râzî'nin bu görüşüne Kur'ân âyetinden delil getirdiğine şahit olunmaktadır.

Bu konuya ilişkin diğer bir örnekte Cessâs, [ذَٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ] "... Bu ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir..." âyetindeki⁵⁷⁵ lâm harfi üzerine eğilmektedir. Cessâs, bu âyette temettü haccına ilişkin bir meselede lâm harfinin anlamına temas etmektedir. Temettü haccının Mekke ehlinde olmayanlara verilmiş bir nimet olduğunu belirten müellif, Mekke yerlilerinin temettü hakkı olmadığını dile getirmektedir. Bu açıklamaların ardından Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, bazı kimselerin âyeti لا دم عليهم إذا تمتعوا yani "Mekkelilerin temettü yapmaları durumunda kurban kesmeleri gerekmez." şeklinde yorumladıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda müellif, onların âyette işaret edilenin hedy yani kurban olduğunu savunduklarını beyan etmektedir. Buna karşılık yazar, âyetin zahirinin zikredilen görüşün zıddını gösterdiğini belirtmekte ve ism-i işaret ile temettünün kastedildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede müellif "Âyette kastedilen kurban olsaydı lâm harfi yerine على harfinin istimal edilmesi gerekirdi." ifadelerini kullanmaktadır. Böylece müfessir, konu hakkındaki fikrini pekiştirmektedir.⁵⁷⁶

Öte yandan müellif, [وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ] "... Lanet onlarıdır, kalınacak yerin en kötüsü de onlar içindir" âyetindeki⁵⁷⁷ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ ifadesinin عَلَيْهِمُ اللَّعْنَةُ manasına gelmesi örneğinde olduğu gibi lâm harfinin على manasında kullanılmasının mümkün olduğu yönündeki farazî bir itiraza cevap vermektedir. Bu bağlamda yazar, her harfin hakiki olarak bir manaya delalet ettiğini savunmaktadır. Bu nedenle o, harflerin delilsiz olarak başka bir manaya hamledilmesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir.⁵⁷⁸

Tefsir yazarlarının bu âyet bağlamında yaptığı açıklamalar dikkate alındığında bu hususta iki farklı görüş bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş farklılığı âyetdeki ism-i işaretin nereye döndüğünden kaynaklanmaktadır. İlk görüşe yani Ebû Hanife'nin tercih ettiği yaklaşıma göre âyetdeki ذَٰلِكَ sözcüğüyle temettü haccı kastedilmektedir.

⁵⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/29-30.

⁵⁷⁵ el-Bakara 2/196.

⁵⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/358-359.

⁵⁷⁷ el-Mü'min 40/52.

⁵⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/358-359.

Dolayısıyla bu âyetten temettü haccının sadece âfâk ehlinin yani Mekkeli olmayan kimselerin hakkı olduğu anlaşılmaktadır. Yani Mekke yerlilerinin temettü yapma hakkı yoktur. Temettü, âfâk ehline ruhsat olarak verilmiştir. Ruhsata en uygun harf de lâmdir. Zemahşerî ve Taberî bu yaklaşımı benimsemektedir.⁵⁷⁹

İkinci görüş ise İmam Şâfiî'nin benimsediği yaklaşım olmaktadır. Bu yaklaşıma göre ذلک kelimesi en yakına yani hedy veya oruç gibi yükümlülüklerle dönmektedir. Dolayısıyla âyetten âfâk ehlinin temettü yapması durumunda kurban kesmesi veya oruç tutması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mekke yerlilerinin de temettü hakkı vardır. Ancak onların temettü yapmaları durumunda kurban kesmeleri veya oruç tutmaları gerekmez. Bu sebeple âyetteki lâm edatı alê manasında kullanılmıştır. Nitekim bu harfle âfâk ehline bir ruhsat verilmesi değil bir sorumluluk yüklenmesi murad edilmektedir. Ferrâ ve Râzî bu görüşü tercih etmektedir. Cessâs'ın eserinde eleştirdiği görüş budur.⁵⁸⁰

Yazar, nahiv ilmine ilişkin olarak yaptığı bu dilbilimsel tefsirde lâm edatının alâ manasında kullanılamayacağını savunmaktadır. Bu da Hanefî mezhebinin benimsediği görüştür. Taberî ve Zemahşerî de bu yaklaşımı tercih etmektedir. Ancak İmam Şâfiî ve Râzî, lâm harfinin manaları arasında alâ'nın bulunduğu dikkat çekmektedir.

Bu bölümde incelenen örneklerden hareketle Cessâs'ın tefsirinde edatların manasını sıkça gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yazar, âyetlerden hüküm istinbat edilmesinde morfemleri önemli bir araç olarak kullanmaktadır. Müellif, edatlara ilişkin verileri fikhî ihtilaflarda kendi görüşünü desteklemek amacıyla kullanmaktadır. Bununla birlikte yazar, bazı yerlerde edatlar hakkında daha detaylı açıklamalarda bulunmakta ve edatların manalarını örnekleriyle birlikte zikretmektedir. Müfessir, edatlara verdiği manalara Kur'ân'dan delil getirmektedir. Neticede Cessâs'ın edatlara ilişkin olarak yaptığı açıklamalar dilbilimsel tefsir açısından önemli bir yer tutmaktadır.

Cessâs'ın tefsirinde nahiv ilmine ilişkin olarak birçok tahlil yaptığı görülmektedir. Bunların büyük bir kısmı edatlarla ilgilidir. Müellif, bu tahlillerine Kur'ân ve Arap şiirinden deliller getirmektedir. O, bu tahlillerinde kendi görüşünü ortaya koyduğu gibi aktarımlarda da bulunmaktadır. Öte yandan müellifin yaptığı nahvî

⁵⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/437-442. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 118-119; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/270.

⁵⁸⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/118. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/270; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/270.

tahlillerde çok fazla terim kullanmadığı ve i'râb açısından önemli olan hareke meselelerini tartışmadığı görülmektedir. O dönemde nahiv terminolojisinin tam oluşmamış olması veya Cessâs'ın fazla detaya girmek istememesinin bunda etkili âmil olduğu düşünülmektedir. Bu örneklerden fikhî tefsirlerde genelde nahvî meseleler özelde ise edatlara ilişkin filolojik çözümlemelerin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Cessâs'ın yaptığı bu dilbilimsel çözümlemelerden fikhî hükümler ile filolojik tahliller arasındaki ilişki net bir şekilde görülmektedir.

2.1.4. Semantik Verilerin Kullanımına Yönelik Dilbilimsel İzahlar

Bu çalışmanın evvelki kısımlarında daha çok lafızlara ilişkin dilbilimsel tahliller ele alınmaktadır. Bu bölümde ise lafzın delalet ettiği manalar üzerinde durulmakta ve farklı açılırlarıyla lafızların delalet ettiği manalar irdelenmektedir. Anlambilim olarak da isimlendirilen semantikte lafzın medlûlü yani delalet ettiği mana incelenmektedir. Bu açıdan semantik sözcüğüyle kelime veya deyimlerin anlamlarına yönelik dilbilimsel açıklamalar kastedilmektedir.⁵⁸¹ Burada, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde kelimelerin veya deyimlerin anlamlarına yönelik olarak yaptığı açıklamalar tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

2.1.4.1. Kelimelerin Benzeri Müfred Bir Kelimeyle Açıklanması

Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin müteaddid pasajlarında sözcükleri benzeri müfred bir kelimeyle tefsir etmektedir. Bu çerçevede müellif, fazla ayrıntıya girmeden istenilen manayı vermeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken yazar, Arap şiiri ve Kur'ân gibi temel kaynaklardan deliller getirmektedir. Bu konuda müfessir, Arap dilinde uzman ulemâdan alıntılar yapmaktadır. Hz. Peygamberin de tefsir metodunun genellikle bu şekilde olduğu ve ayrıntıya girmeden istenilen manayı verdiği kaynaklarda aktarılmaktadır. Nitekim bu başlık altında kelimelerin kısa bir şekilde ayrıntıya girilmeden yapılan açıklamalara odaklanılmaktadır.

Cessâs, tefsirinin bazı yerlerinde kelimeleri benzeri müfred bir kelimeyle açıklamakta ve herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Meselâ yazar, [اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اَلْاَرْضَ]

⁵⁸¹ Kur'ân'daki bazı kelimelerin ayrıntılı semantik analizleri için bk. Ayşe Aytekin, '*N-Ş-E' Kökünün Kur'an'daki Yaratma İle İlgili Kavramlar Çerçevesinde Semantik Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22-114.

...فَرَّاشًا...] “Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek... kalmıştır...” âyetindeki⁵⁸² فراش kelimesini benzeri müfred bir kelimeyle açıklamaktadır. Bu bağlamda müellif, kelimenin manasının قرار yani ikamet olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸³ Diğer dil bilginleri ve müfessirlerin de kelimeye aynı manayı verdiği görülmektedir.⁵⁸⁴ Görüldüğü üzere yazar, müfred olan فراش kelimesini benzeri müfred bir kelime olan قرار ile açıklamaktadır. O, bu tefsiri nakil yapmaksızın aktarmaktadır. Bu tahlil, kelimenin delalet ettiği manaya yönelik olduğu için semantik olarak değerlendirilmektedir.

Müellif, kelimeleri benzeri müfred bir sözcükle açıkladığı bazı yerlerde başka âyetlerden deliller getirmektedir. Meselâ müellif, [وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَّا الْآتَارُ إِلَّا أَتْيَا مَعْدُودَةً...] “Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak” dediler” âyetindeki⁵⁸⁵ معدودة kelimesinin anlamına değinmekte ve başka bir âyeti delil olarak zikretmektedir. Bu bağlamda yazar, معدودة kelimesinin قليلة yani az manasına gelebileceğini ifade etmektedir. O, bu manaya hac sûresindeki [...ذَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ...] “...düşük bir bedelle...” âyetini⁵⁸⁶ örnek göstermektedir. Nitekim müellifin delil olarak zikrettiği bu âyette معدودة kelimesi az manasında kullanılmaktadır.⁵⁸⁷

Müfessirlerden Râzî ve Ebû Hayyân’ın bu manaya işaret ettiği görülmektedir. Onlar da bu görüşü kîle gibi meçhul bir kiple aktarmaktadır.⁵⁸⁸ Râgıb da Cessâs gibi âyetteki معدودة sözcüğünün az anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁹ Diğer müfessirler ise معدودة kelimesiyle kaç günün kastedildiği üzerinde durmaktadır.⁵⁹⁰ Yazar, bu tefsirinde معدودة sözcüğünü benzeri müfred bir kelime olan قليلة ile açıklamaktadır. Müellif, semantik olarak görülen bu tahliline başka bir Kur’ân âyetinden delil getirmektedir. Buradan onun Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsirine önem verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yazarın معدودة kelimesine verdiği bu mana, Râgıb, Râzî ve Ebû Hayyân gibi âlimler tarafından da tercih edilmektedir.

Müellif, kelimeleri benzeri müfred bir kelimeyle tefsir ettiği bazı tahlillerinde Arap şiirinden deliller getirmektedir. Bu bağlamda Cessâs, [وَيَسْتَرْوْنَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا...] “...ve onlar onunla düşük bir bedelle...” âyetinden delil getirmektedir.

⁵⁸² el-Bakara 2/22.

⁵⁸³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/32. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 318.

⁵⁸⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzî’l-Kur’ân*, 1/34. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/387-388; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/99; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 57-58.

⁵⁸⁵ el-Bakara 2/80.

⁵⁸⁶ Yûsuf 12/20.

⁵⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/395.

⁵⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/1151-1152. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/448.

⁵⁸⁹ Râgıb, “add”, 550.

⁵⁹⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/50. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/170-176; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/161.

“...onu az bir karşılık için satanlar yok mu...” âyetindeki⁵⁹¹ ثمن kelimesinin lugatta بدل yani karşılık anlamına geldiğini ifade etmektedir. Müfessir, ثمن kelimesinin bu anlamına delil olarak Ömer b. Ebû Rabîa'nın (ö. 93/711-712) şiirini zikretmektedir. Şair bu şiirinde, “Sen dünya için çabaladın veya ondan hoşnut olduysan Haccı terk etme karşılığında bir bedel elde edemedin.” anlamına gelen فما إن كنت حاولت دنيا أو رضيت بها ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü üzere bu mısralarda ثمن kelimesi bedel anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹²

Tefsir ve sözlük yazarları da Cessâs'ın açıklamasına benzer beyanlarda bulunmaktadır.⁵⁹³ Meselâ İbn Fâris, عَوْضَ مَا يُبَاعَ sözcüğünü ثمن yani satılan şeyin bedeli şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹⁴ Râgıb da bu kelimeyi مقابلة المبيع (Saticının sattığı mal karşılığında aldığı şey) şeklinde tarif etmektedir.⁵⁹⁵ Zemahşerî, aynı kelimeyi المشتري به (kendisiyle bir şeyin satın alındığı şey) manasına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁶ Yani bir mal karşılığında alınan şeye ثمن denilmektedir. Cessâs, bu semantik çözümlemesinde ثمن kelimesini müfred olan بدل kelimesiyle açıklamaktadır. Yazar, bu tefsirini Arap şiiriyle desteklemektedir. İbn Fâris, Râgıb ve Zemahşerî gibi İslâm âlimlerinin de müfessirin bu tefsirine benzer beyanlarda bulunduğu görülmektedir.

Cessâs, kelimeleri kısa bir şekilde tefsir ettiği bazı yerlerde de dil bilginlerinin görüşlerine yer vermektedir. Buna örnek olarak müfessirin, [لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ...] “Onların gizli görüşmelerinin çoğunda hayır yoktur...” âyetinde⁵⁹⁷ geçen نجوى kelimesi hakkında yaptığı açıklama örnek gösterilebilir. Bu çerçevede müellif, dil bilginlerinin نجوى kelimesine إسرار yani fısıldama manası verdiklerini aktarmaktadır.⁵⁹⁸

Müfessirler ve sözlük yazarlarının نجوى kelimesi hakkındaki açıklamalarına bakıldığında onların kelimeyi sır ve gizlice konuşmak gibi manalarda tefsir ettiği görülmektedir.⁵⁹⁹ Bu bağlamda Zemahşerî, نتاجي (fısıldaşmak-gizlice

⁵⁹¹ el-Bakara 2/174.

⁵⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/125.

⁵⁹³ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 3/437-442. Ayrıca bk. İbn Fâris, “smn”, 1/386-387; Râgıb, “smn”, 177; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 73-74; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/44; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 11/288.

⁵⁹⁴ İbn Fâris, “smn”, 1/386-387.

⁵⁹⁵ Râgıb, “smn”, 177.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 73-74.

⁵⁹⁷ en-Nisâ 4/114.

⁵⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/266.

⁵⁹⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/104-106. Ayrıca bk. Ezherî, “ncv”, 11/198-201; Cevherî, “ncv”, 1115-1116; İbn Fâris, “ncv”, 397-399; Râgıb, “ncv”, 792-79.

konusmak) şeklinde müfred bir kelimeyle açıklamaktadır.⁶⁰⁰ Ebû Hayyân bu kelimenin mastar olduğunu belirtmekte ve kelimeyi مسارة yani fısıldaşma ve gizlice konuşma şeklinde tefsir etmektedir.⁶⁰¹ Râzî'nin aktardığına göre ise Vâhidî, سر سر sözcüğünün سر سر (iki kişi arasındaki sır) anlamına geldiğini dile getirmektedir. Ayrıca bu kelimeyle gizlice konuşan kimselerin kastedildiği de ifade edilmektedir.⁶⁰²

Yazar, bu örnekteki semantik tahlilinde سر سر sözcüğünün manasını vermektedir. Ancak o bu çözümlemesinde kendi görüşünü ortaya koymamakta, dil bilginlerin görüşünü zikretmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi âlimler de Cessâs açıklamasına paralel beyanlarda bulunmaktadır.

Bu konuya ilişkin diğer bir örnekte müellif, [...] “...eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz...” âyetinde⁶⁰³ geçen أنستم kelimesini müfred bir sözcükle tefsir etmektedir. Bu bağlamda yazar, İbn Abbâs'ın أنستم kelimesini ilim (bilmek) olarak tefsir ettiğini aktarmaktadır. Yine müellif, Halil b. Ahmed'den aktarılan bir görüşe göre ise ilgili kelimenin إحساس yani hissetme manasına geldiğini belirtmektedir. Cessâs, bu manaya delil olarak [...] “...bir ateş bulunduğunu farkettim...” âyetini⁶⁰⁴ zikretmektedir. Öyle ki bu âyette Hz. Musa'nın bulunduğu yerden biraz ötede bir ateş fark ettiği (hissettiği) ve gördüğü (ibsr) ifade edilmektedir.⁶⁰⁵

Dilbilimci ve müfessirlerin âyette geçen آنس fiiline verdiği manalar birbirine oldukça yakındır. Bizzat Ebû Hayyân da ilgili kelimeye ilişkin farklı manaları gündeme getirdikten sonra bunların yakın anlamlı olduğunu zikretmektedir.⁶⁰⁶ Bunlar إحساس (hissetme)⁶⁰⁷, علم- عرف (bilmek)⁶⁰⁸, أبصر- رأى (görmek)⁶⁰⁹ ve وجد (bulmak)⁶¹⁰ manalarıdır. Zemahşerî ise diğer âlimlerden farklı olarak, آنس fiilinin aslında الاستيضاح (izah aramak, istemek) manasına geldiğini ancak istiare yoluyla تبين (aşikâr olmak-

⁶⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 260.

⁶⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/64.

⁶⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/41.

⁶⁰³ en-Nisâ 4/6.

⁶⁰⁴ Tâhâ 20/10.

⁶⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/358.

⁶⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/519.

⁶⁰⁷ Halil b. Ahmed, “ens”, 1/93. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/404-406; Ezherî, “ens”, 13/87.

⁶⁰⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/14. Ayrıca bk. Cevherî, “ens”, 59; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/195; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/519.

⁶⁰⁹ Cevherî, “ens”, 59. Ayrıca bk. İbn Fâris, “ens”, 1/145; Râgıb, “ens”, 94; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/195; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/519.

⁶¹⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/257. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/404-406; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/519.

meydana çıkmak) anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁶¹¹ Dolayısıyla âyetten yetimlerde akılca bir olgunlaşma görülmesi, hissedilmesi, bulunması ve bilinmesi durumunda mallarının onlara teslim edilmesi emredilmektedir. Zemahşerî'nin ilgili kelimeye verdiği manaya göre ise âyette, yetimlerdeki bu olgunluğun veliler için aşikâr olması kastedilmektedir. Neticede verilen tüm bu manaların aynı yola çıktığı görülmektedir.

Müellif âyetteki *أَنَسَم* kelimesini benzeri müfred bir kelimeyle açıklayarak semantik bir tahlil yapmaktadır. O, bu tahlilinde isimlerini verdiği âlim ve dil bilginlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Ayrıca Kur'ân'dan âyet örneği getirmektedir. Diğer taraftan müfessir ve sözlük yazarlarının *أَنَسَم* sözcüğü hususunda 4 farklı görüşe ayrıldığı görülmektedir. Ancak bunların hepsinin aynı yola çıktığı gözlemlenmektedir.

Bu bölümde verilen örneklerde görüldüğü üzere yazar, kelimeleri benzeri müfred bir kelimeyle tefsir etmektedir. O, bazen kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bazen de dil bilginlerinden nakil yapmaktadır. Müfessirin bu bağlamda yaptığı beyanların müfessirlerin açıklamalarıyla büyük ölçüde uyduğu görülmektedir. Neticede Cessâs'ın kelimelerin anlamlarına yönelik olarak yaptığı bu semantik tahlillerin dilbilimsel tefsir açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca onun bu hususta nakil yapması, filolojik tefsirin rivayet yönü hakkında mühim bilgiler vermektedir.

2.1.4.2. Kelimelerin Dildeki Anlamlarına İlişkin Tahliller

Cessâs, tefsirinde bazı kelimeleri benzeri müfred bir kelimeyle değil de birden fazla sözcükle açıklamaktadır. Bu da kelimenin dildeki manasının verilmesi şeklinde tarif edilmektedir. Mesela müellif, [*...وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى...*] “...*Sana yetimleri de soruyorlar...*” âyetinde geçen *يَتِيم* sözcüğünün dildeki anlamını açıklamaktadır. Bu bağlamda Cessâs, yetim kelimesinin Arap dilinde annesi veya babası ölmüş kişi manasına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu kelimenin daha çok babası ölen kimseler için kullanıldığını belirtmektedir.⁶¹²

Arapça sözlüklere bakıldığında bu kelime Cessâs'ın açıklamasına benzer şekilde açıklanmaktadır. Nitekim sözlük yazarlarının açıklamalarına göre insanlarda babası ölen kimseye, hayvanlarda ise annesi ölen canlıya yetim denilmektedir. Yani âyette geçen

⁶¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 220.

⁶¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/12.

yetim, babası ölen kişi anlamına gelmektedir.⁶¹³ Tefsirlerin genelinde ise bu âyet bağlamında yetim kelimesinin anlamına değinilmediği görülmektedir. Bunda yetim kelimesinin izaha ihtiyaç duymayacak kadar açık bir manada olması etkili olabilir.⁶¹⁴

Yazar, bu âyette geçen yetim kelimesinin dildeki anlamını açıklayarak anlambilimsel bir çözümleme yapmaktadır. O, bu tahlilinde hiçbir aktarımda bulunmaksızın kendi görüşünü aktarmaktadır. Bununla birlikte sözlük yazarları, sadece babası ölen kişi için yetim kelimesinin kullanıldığına dikkat çekmektedir. Neticede Cessâs'ın kelimeye daha ne geniş bir mana verdiğiine şahit olunmaktadır.

Farklı bir misalde yazar, [...الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ...] “...*anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması...*” âyetindeki⁶¹⁵ المعروف kelimesinin manasına değinmekte ve başka âyetlerden deliller getirmektedir. Bu bağlamda müellif, المعروف kelimesinin “içinde aşırılık veya eksiklik bulunmayan adalet” manasına geldiğini belirtmektedir. Bu manaya delil olarak yazar, [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ] “...*Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğrulanın(babanın) borcudur...*” âyetini⁶¹⁶ zikretmektedir. Nitekim bu âyette geçen المعروف kelimesi kendisine aşırılık veya eksiklik karışmamış adalet anlamında kullanılmaktadır.⁶¹⁷

Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler âyetteki معروف sözcüğünün manası hususunda Cessâs'la aynı fikirdedir. Onlar bu ifadeyle vasiyet edilen miktar ile vasiyet edilen kişilerde adaletli bir tutum sergilenmesinin ifade edildiğini belirtmektedir.⁶¹⁸ İlgili kelime Arapça sözlüklerde ise bu âyetin bağlamından bağımsız olarak iyi işler anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Râgıb, akıl veya din tarafından hoş görülen tüm işler için maruf kelimesinin istimal edildiğini dile getirmektedir.⁶¹⁹

Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, âyetteki maruf sözcüğünün dildeki anlamını açıklamaktadır. Onun semantik olarak görülen bu tefsirinde kendi görüşünü ortaya koyduğuna tanıklık edilmektedir. Müellif, bu tahliline Kur'ân âyetlerinden delil

⁶¹³ Ezherî, “ytm”, 14/339-340. Ayrıca bk. Cevherî, “ytm”, 1275; İbn Fâris, “ytm”, 6/154; Râgıb, “ytm”, 884.

⁶¹⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/141. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/73; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/698-707; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/294; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 128; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/53-54; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/410-411.

⁶¹⁵ el-Bakara 2/180.

⁶¹⁶ el-Bakara 2/233.

⁶¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/203.

⁶¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/123. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 111; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/65; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/164.

⁶¹⁹ Ezherî, “arf”, 2/344. Ayrıca bk. Cevherî, “arf”, 758-760; İbn Fâris, “arf”, 4/281-282; Râgıb, “arf”, 560-562.

getirmektedir. Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin bu konuya ilişkin beyanları da müellifin açıklamasına paralellik arz etmektedir.

Farklı bir örnekte Cessâs, [وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...] “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardından düşme...*” âyetindeki⁶²⁰ تقف kelimesinin dildeki anlamını vermektedir. Bu çerçevede müellif, تقف fiilinin takip etmek manasındaki القفو kökünden türediğine işaret etmektedir. Cessâs, القفو fiilinin Arap dilinde, bilgi sahibi olmaksızın bir şeyi takip etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶²¹

Müfessirler ve dil bilginlerinin açıklamalarına bakıldığında âyetteki تقف kelimesinin manası hususunda iki farklı görüşün bulunduğu görülmektedir. Birinci ve ağırlıklı görüşe göre kelime takip etmek manasına gelen قفو kökünden türemektedir.⁶²² Böylece âyet “hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme” şeklinde anlaşılmaktadır. İkinci görüş ise sözcük iftira manasına gelen قفو kökünden türemektedir. Bu yaklaşıma göre âyette, insanın tanımadığı kişiler hakkında olumsuz konuşmaması gerektiği, böyle yapması durumunda istemeden de olsa bazı insanlara iftira atabileceği ifade edilmektedir.⁶²³

Bu misalde Cessâs, âyetteki تقف fiilinin dildeki manasını vermektedir. Yazar, bunu kelimenin köküne inerek yapmaktadır. Müfessirler ise bu konuda iki farklı görüşe ayrılmaktadır. Cessâs’ın çoğunluğun görüşe uygun bir tefsir yaptığına şahit olunmaktadır. Yukarıda zikredilen örneklerde Cessâs’ın âyetlerde geçen bazı kelimelerin dildeki manalarını verdiğine tanıklık edilmektedir. O, bu tahlillerinden bazılarını Kur’ân âyetlerinden deliller getirmektedir. Sonuçta müellifin semantik olarak değerlendirilen bu açıklamalarının dilbilimsel tefsir açısından önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

2.1.4.3. Çok Anlamlı Kelimelerin Manalarına İlişkin Açıklamalar

Cessâs, ahkâm tefsirinin bazı yerlerinde çok anlamlı lafızları semantik açıdan analiz etmektedir. Bu bağlamda müfessir, kelimenin farklı manalarını gündeme getirerek dilbilimsel tefsir yapmaktadır. Örnek olarak müellif, [مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ] ,

⁶²⁰ el-İsrâ 17/36.

⁶²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 5/28. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 174.

⁶²² Halil b. Ahmed, “kfv”, 3/420-421. Ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/123-124; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur’ân*, 1/379; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 3/239; Ezherî, “kfv”, 9/325-330; Cevherî, “kfv”, 958; İbn Fâris, “kfv”, 3/112-113; Râgib, “kfv”, 680; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 597; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/208; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/47.

⁶²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/593-596.

[بَخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا] “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...” âyetinde⁶²⁴ nesih kelimesinin birçok manasını gündeme getirmektedir. Bu bağlamda o, nesih sözcüğünün dilde üç farklı anlama geldiğini belirtmektedir. Bunlar, ibdâl, izâle ve nakil anlamları olmaktadır. Yani Cessâs, âyetteki nesih kelimesinin birçok anlama delalet eden müşterek bir lafız olduğuna işaret etmektedir.⁶²⁵

Müfessirler ve Arap dili âlimleri de nesih kelimesinin birçok manası bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ancak onların bu manalardan bazılarını diğerlerine tercih ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Taberî, sözcüğünün nakil ve tebdîl, Zeccâc iptâl, Zemahşerî izâle ve iptâl, Râzî iptâl ve izâle ve Ebû Hayyân izâle manasına vurgu yapmaktadır.⁶²⁶ Arapça sözlük yazarlarının büyük bir kısmı ise nesih kelimesinin izâle anlamına geldiğini dile getirmektedir.⁶²⁷

Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, bu örnekte nesih kelimesine yönelik dilbilimsel bir çözümlemede bulunmaktadır. Yazar, nesih kelimesinin müşterek bir kelime olduğunu ifade ederek üç farklı manasına dikkat çekmektedir. Bunun müşterek lafızlara ilişkin olarak yapılmış semantik bir tahlil olduğu düşünülmektedir.

Farklı bir misalde müellif, [الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...] “(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar...” âyetinde⁶²⁸ geçen يَقِيمُونَ fiilinin farklı manalarını ele almaktadır. Bu bağlamda müellif, namazın ikâmet edilmesinin manası hususunda birçok farklı görüş olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, bu görüşleri değerlendirmekte ve her birinin delilini zikretmektedir. Cessâs tarafından aktarılan ilk görüşe göre ikâmet kelimesi bir şeyin takvim edilmesi yani kuvvetlendirilmesi manasına gelmektedir. Bu doğrultuda âyetten namazın dosdoğru kılınması gerektiği anlaşılmaktadır. Yazar, kelimenin takvim manasına [وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ بِالْقِسْطِ...] “ölçüyü düzgün tutasınız...” âyeti⁶²⁹ delil getirmektedir. Nitekim bu âyetteki ikâmet fiili takvim manasında kullanılmaktadır. Yani âyette adaletin dosdoğru yerine getirilmesi kastedilmektedir.⁶³⁰

⁶²⁴ el-Bakara 2/106.

⁶²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/72.

⁶²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/388. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 11/189; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 91; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/244; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 11/548.

⁶²⁷ Halil b. Ahmed, “nsh”, 4/215. Ayrıca bk. Ezherî, “nsh”, 7/181-182; Cevherî, “nsh”, 133-134; İbn Fâris, “nsh”, 5/424-425; Râgıb, “nsh”, 801-802.

⁶²⁸ el-Bakara 2/3.

⁶²⁹ er-Rahmân 55/9.

⁶³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/28.

Cessâs'ın aktardığı ikinci görüşte يودون fiili يقيمون (eda etmek – yerine getirmek) manasına gelmektedir. Bu doğrultuda âyetteki ikâmet fiiliyle namazın farzlarından birinin kıyam olduğuna işaret edilmektedir. Meselâ [...فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...] “...artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun...” âyetinde⁶³¹ okuma fiili geçse de kastedilen içinde kıraat olan namazdır. Yazar, bu âyetten hareketle kıyamın namazın farzlarından biri olduğunu belirtmektedir.⁶³²

Müellifin aktardığı üçüncü görüşe göre ise, يديمون fiili يقيمون (devamlı olarak yapmak) anlamına gelmektedir. Nitekim [...إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُورًا] “...şüphe yok ki namaz, mü’minler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir” âyetinin⁶³³ idâme manasına delil olarak getirilmesi mümkündür. Çünkü Araplar düzenli olarak yapılan şeyler için قائم, bu fiili yapanlar için de مقيم ifadesini kullanmaktadır. Delil olarak zikredilen bu âyette namazın vakitli yani düzenli bir ibadet olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁶³⁴

Müellifin aktardığı dördüncü görüşte ise ikâmet fiili başka şeyleri bırakıp bir şeyle ilgilenme anlamına gelmektedir. Yani insanoğlu kendini sadece namaza vermeli, ibadet vakti başka hiçbir şeyle meşgul olmamalıdır. Son olarak müellif, zikrettiği görüşlerin tamamının âyetten anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtmekte ve daha fazla detaya girmemektedir.⁶³⁵

İslâm âlimleri de ikâmet fiilinin manaları üzerinde durmaktadır. Onların açıklamaları sonucunda ikâmet fiilinin edâ, itmâm (tamamlama), takvim, idâme ve tecerrüd (kendini adamak-soyutlanmak) anlamlarına geldiği görülmektedir. Bu manalar sonucunda âyetten namazın eda edilmesi, tamamlanması, rükûnlarında bir eksiklik bulunmaksızın yerine getirilmesi ve insanın kendini namaza adaması anlaşılmaktadır.⁶³⁶ Taberî ilgili kelimeye edâ manası vermektedir.⁶³⁷ Zemahşerî bu kelimenin birçok manasına değinmekte ve takvim anlamını öne çıkarmaktadır.⁶³⁸ İbn Fâris de sözcüğün

⁶³¹ El-Müzzemmil 73/20.

⁶³² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/28.

⁶³³ en-Nisâ 4/103.

⁶³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/28.

⁶³⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/28.

⁶³⁶ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 1/247-248. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/72-73; Cevherî, “kvm”, 978; İbn Fâris, “kvm”, 5/43; Râgıb, “kvm”, 690; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 38-39; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/32; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/65.

⁶³⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/72-73.

⁶³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 38-39.

takvim anlamına vurgu yapmaktadır.⁶³⁹ Râzî, Cevherî ve Râgıb gibi âlimler ise ikâmet fiiline idâme yani devamlılık manası vermektedir.⁶⁴⁰

Müfessir, bu örnekte âyette geçen ikâmet fiilinin farklı manalarına temas etmektedir. Bu bağlamda o, ilgili sözcüğün birçok manası olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu görüşleri meçhul bir kiple aktarmakta ve kaynak göstermemektedir. Ayrıca müfessirlerin kelimeye verdikleri manalar değerlendirildiğinde, Cessâs'ın ikame fiilinin muhtemel manalarının çoğuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Farklı bir misalde Cessâs, [فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ] “...artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir...” âyetindeki⁶⁴¹ شَطْر kelimesinin farklı manalarına değinmektedir. Bu bağlamda müellif, lugat ehlinin görüşünü aktarmaktadır. Onun yaptığı aktarıma göre شَطْر kelimenin müşterek bir lafız olup iki manaya gelmektedir. Ahkâmü'l-Kur'an sahibi, شَطْر kelimesinin نصف yani yarım ve تلقاء نحوه yani taraf-yön manalarını içinde barındırdığını dile getirmektedir. Müellif, bu manalardan ikincisini yani taraf-yön anlamını tercih etmektedir.⁶⁴²

Tefsirler ve Arapça sözlükler tarandığında bu kelimenin müşterek bir lafız olup iki manaya delalet ettiği görülmektedir. Bu manalar da Cessâs'ın belirttiği üzere yarım ve yöndür.⁶⁴³ Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Taberî ve Zemahşerî gibi âlimler kelimenin bu âyette نحو (yön) anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁴⁴ Nitekim Zeccâc, dil âlimlerinin âyette geçen شَطْر kelimesinin yön manasına geldiği hususunda ihtilaf etmediklerini belirtmektedir.⁶⁴⁵

Cessâs, شَطْر sözcüğünün farklı manalarını açıklayarak semantik bir analiz yapmaktadır. Yazar, bu tahlilinde nakle başvurmaktadır. Onun yaptığı bu aktarımın Ferrâ, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi âlimlere ait olması muhtemeldir. Müfessirin, çok anlamlı kelimelerin manalarına yönelik olarak yaptığı açıklamaların dilbilimsel tefsir açısından mühim olduğuna kanaat getirilmektedir. Cessâs, yaptığı bu semantik tahlillerde bazen kendi görüşüne başvururken bazen de meçhul bir kiple nakil

⁶³⁹ İbn Fâris, “kvm”, 5/43

⁶⁴⁰ Cevherî, “kvm”, 978. Ayrıca bk. Râgıb, “kvm”, 690; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/32.

⁶⁴¹ el-Bakara 2/144.

⁶⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/112. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 173; Halilofitş, *el-Cessâs*, 316.

⁶⁴³ Halil b. Ahmed, “şdr”, 2/33. Ayrıca bk. Ezherî, “şdr”, 11/307-308; Cevherî, “şdr”, 597; İbn Fâris, “şdr”, 3/186-188; Râgıb, “şdr”, 453-454; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/124; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/23-24.

⁶⁴⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/84. Ayrıca bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, 1/160; İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, 65; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/659-661; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 102.

⁶⁴⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1/222.

yapmaktadır. Ayrıca onun bu konudaki semantik analizleri, dil bilginlerinin beyanlarıyla paralel bir görünüm arz etmektedir.

2.1.4.4. Kalıp ve Deyimlerin Anlamlarına İlişkin Açıklamalar

Müfessir, âyetlerde geçen bazı kalıp ve deyimlerin yani sözcük gruplarının manasına temas etmektedir. Mesela o, [حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجَزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ] “...yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın” âyetindeki⁶⁴⁶ عَنْ يَدٍ (kendi elleriyle) kalıbının manasıyla ilgili birkaç görüş zikretmektedir. Bu görüşlerden birinin Katâde’ye ait olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Katâde, عَنْ يَدٍ ifadesinin عَنْ يَدٍ yani boyun eğdirmekle birlikte anlamına geldiğini ifade etmektedir. Müellifin naklettiği ikinci görüşe göre ise عَنْ يَدٍ kalıbı الْكَافِرِ (kafirin elinden) olarak takdir edilmektedir. Bu yaklaşımda deyimdeki عَنْ harfiyle gasp manası anlam dışında bırakılmaktadır. Çünkü kafir, cizyeyi kendi rızası ile vermektedir. Bu manada ibarenin حَتَّىٰ يُعْطِيَهَا وَهُوَ رَاضٍ (razı bir şekilde vermesi) olarak takdir edildiğini söylemek mümkün görünmektedir.⁶⁴⁷

Ayrıca yazar, عَنْ نِعْمَةٍ (nimet olarak) manasına gelebileceğini belirtmektedir. O, bu doğrultuda cümlelerin حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجَزْيَةَ عَنْ اعْتِرَافٍ مِنْهُمْ بِالنِّعْمَةِ فِيهَا بِقَبُولِهَا (Cizyenin kabul edilmesinin kendileri için bir nimet olduğunu itiraf ederek cizyeyi verene kadar) olarak takdir edilebileceğini ifade etmektedir. Müellifin aktardığı diğer bir görüşe göre ise عَنْ نَقْدٍ (nakit olarak) manasına gelmektedir. Yani cizye elden ele nakit olarak teslim edilmektedir.⁶⁴⁸ Bu aktarımların ardından yazar, Ebû Ubeyde Ma’mer b. El-Müsennâ’nın ismini vererek onun konu hakkındaki görüşünü nakletmektedir. Bu nakile göre Ebû Ubeyde, güçlü bir otoriteye itaat ederek kendi rızası ile ona ödeme yapan bir kimsenin bu fiili için عَنْ يَدٍ kalıbının kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁴⁹

Cessâs’ın da belirttiği üzere âyetteki عَنْ يَدٍ kalıbının manası hususunda birçok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Zemahşerî ve Râzî bu görüşleri gayet güzel bir şekilde özetlemektedir. Buna göre عَنْ يَدٍ ifadesi ya cizyeyi verene ya da cizyeyi alan kişiye aittir. Bu kalıbın cizyeyi verene döndüğünü ifade edenler deyimden عَنْ رِزَايَا (rızaıyla) veya عَنْ نَقْدٍ (elden-nakit olarak) manasına geldiğini belirtmektedir. Deyimin cizyeyi

⁶⁴⁶ et-Tevbe 9/29.

⁶⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/292.

⁶⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/292.

⁶⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/292.

alana döndüğünü ifade edenler ise mezkûr ifadenin عن قهر ve عن إنعام manasına geldiğini savunmaktadır. Cessâs da tefsirinde bu görüşlere yer vermektedir. Taberî bu ifadenin عن قهر manasına geldiğini dile getirmektedir. Râgıb ise aynı ifadenin عن نعمة anlamında olduğunu savunmaktadır.⁶⁵⁰ Ahkâmü'l-Kur'ân yazarı, bu misalde görüldüğü عن قهر kalıbının manasını gündeme getirmektedir. Ancak bu analizinde sadece nakil yapmaktadır. Müellifin, yaptığı bu nakille kalıbın manasına ilişkin tüm görüşleri zikrettiği görülmektedir. Neticede onun bu beyanının önemli bir semantik çözümleme olduğu düşünülmektedir.

Bu konuya ilişkin diğer bir misalde Cessâs, [وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ] “Gurura kapılarak insanlara burun kıvrırma...” âyetinde Arapların kullandığı bir deyim semantik açıdan tahlil etmektedir. O bu tahlilinde sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden aktarımda bulunmaktadır. Nitekim müellifin aktardığına göre İbn Abbâs, âyetteki صعر خدك deyiminin kibirlenerek insanlardan yüz çevirme anlamına geldiğini belirtmektedir. Nehâî ise söz konusu kalıbın تشدق (avurdunu şişirerek-yapmacık konuşmak) anlamına geldiğini savunmaktadır. Cessâs, Nehâî'nin deyme verdiği mananın İbn Abbâs'inkiyle aynı olduğunu belirtmektedir. Çünkü avurdunu şişirerek ve yapmacık bir tavırla konuşan kimse de kibirli bir kimsedir. Bu açıklamaların ardından müellif, meçhul bir kiple kelimenin köküne ilişkin bir bilgi vermektedir. Bu bağlamda o, صعر sözcüğünün devenin boynunda çıkan ve onun başını sağa sola çevirmesine sebebiyet veren bir hastalık manasında olduğunu aktarmaktadır. Nitekim kibirlenerek yüz çeviren insan bu hastalığa bulaşan deveye benzetilmekte ve âyette böyle bir kullanıma gidilmektedir.⁶⁵¹

İslâm âlimleri de Cessâs gibi صَعَّرَ خَدَّكَ deyimine kibirle yüz çevirmek anlamı vermektedir. Ayrıca onlar, صعر kelimesindeki farklı kıraatlere temas etmektedir. Bu kıraatler de تُصَاعِرُ ve تُصَعِّرُ şeklindedir.⁶⁵² Bununla birlikte Cessâs'ın meçhul bir kiple aktardığı son görüşün Ebû Ubeyde'ye ait olabileceği düşünülmektedir. Nitekim Ebû Ubeyde, Cessâs'ın en çok yararlandığı âlimler arasında yer almaktadır.⁶⁵³

Müellif, صعر خدك sözcük grubunun anlamını vererek semantik bir analiz yapmaktadır. Yani yazar, bu kalıbının delalet ettiği manayı açıklamaktadır. Müfessir, bu

⁶⁵⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/406-407. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/442; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 429-430; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 16/31. Bu ifadenin manası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhîr*, 5/401.

⁶⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 5/219.

⁶⁵² Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/328. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/559; Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, 4/198; Cevherî, “sar”, 644-645; Râgıb, “sar”, 484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 837; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 23/150-151. Bu ifadenin manası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhîr*, 5/401.

⁶⁵³ Ebû Ubeyde, *Mecâzû 'l-Kur'ân*, 2/127.

tahlilinde sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden aktarımda bulunmaktadır. Tefsir âlimlerinin kalıbı Cessâs'ın aktardığı gibi tefsir ettiklerine tanıklık edilmektedir. Bu başlık altında zikredilen örneklerde müellifin sözcük gruplarının manalarına yönelik semantik beyanlarından bahsedilmektedir. Yazarın kalıplara yönelik açıklamalarında nakle başvurduğu görülmektedir. Neticede yazarın deyimlere yönelik semantik açıklamaları önemli dilbilimsel tefsir örnekleri arasında kendine yer bulmaktadır.

2.1.4.5. Kelime Köklerine İlişkin Beyanlar

Arapçada bir kelimenin hangi kökten türediği ve sözlükte asıl olarak ne gibi manalara geldiğine ilişkin açıklamalar semantik olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede müellif, bazı kelimelerin köklerine inmekte ve sözcüğün asıl anlamını vermektedir. Örnek olarak yazar, [وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ] “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah’a ve ahiret gününe inandık” derler” âyetinin⁶⁵⁴ tefsiri bağlamında نفاق kelimesinin köküne inmektedir. Bu bağlamda yazar, ilgili âyette özellikleri haber verilen kimselerin münafıklar olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle müellif, nifak kelimesinin kök manasını açıklamaktadır. Cessâs, nifak kelimesinin aslının Arap tavşanının kendisini avlamak isteyenlerden kaçmak için açtığı oyuk manasındaki nâfikâ’ olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki Arap tavşanı yerde birçok delik açmakta, tehlike durumunda bir delikten girerek diğerinden çıkmakta ve kendisini avlamak isteyenleri kandırmaktadır. Bu sebeple müslümanlık adı altında mü’minleri kandıran insan için münafık denilmiştir. Sanki münafık, bir kapıdan İslâma girmekte diğerinden ise İslâm’dan çıkmaktadır.⁶⁵⁵

Tefsir yazarlarının bu âyet bağlamında münafık kelimesinin aslına değindiği görülmemektedir.⁶⁵⁶ Arapça sözlüklerde ise münafık sözcüğünün kök anlamlarına temas edilmektedir. Onlar, bu kelimenin kökleri arasında نفاق manasını zikretmektedir.⁶⁵⁷ Yazar, âyette bahsedilen kimselerin münafıklar olduğunu ifade edip münafık kelimenin kök manasına inmektedir. Onun bu bağlamda yaptığı tahlilin anlambilimsel öldüğü düşünülmektedir. Ayrıca sözlüklerde de kelimenin bu köküne vurgu yapıldığı görülmektedir.

⁶⁵⁴ el-Bakara 2/8.

⁶⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/30. Ayrıca bk. Güngör, *Cessâs*, 177.

⁶⁵⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/274-279. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 43-44; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/64-68; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/84-91.

⁶⁵⁷ Halil b. Ahmed, “nfg”, 4/252. Ayrıca bk. Cevherî, “nfg”, 1159; İbn Fâris, “nfg”, 5/455; Râgıb, “nfg”, 819.

Cessâs, [...] وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ...] “...fakat şeytanlar kafir oldular; çünkü insanlar sihri...öğretiyorlardır...” âyetinin⁶⁵⁸ tefsiri bağlamında sihir kelimesinin kök manasını vermektedir. Müellifin aktardığına göre dil bilginleri, sihir kelimesinin sebebi gizli olan şeyler için kullanıldığını aktarmaktadır. Buradan hareketle Cessâs, gizli kalması ve geçtiği yerlerin gözle görülememesi nedeniyle gıdaya da (الغذاء) sihir dendiğini ifade etmektedir. Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, bu açıklamasına Lebîd’in أَرَانَا مَوْضِعَيْنِ لِأَمْرِ غَيْبٍ وَنُسْجُرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ (Gaipen gelen bir emir üzerine bize iki yeri gösterdi-Biz ise yiyecek ve içecekler ile besleniyorduk o sırada) şiirini delil olarak getirmektedir. Ayrıca o, عَصَافِيرُ مِنْ هَذَا الْأَنَامِ الْمُسَحَّرِ (Ey sevgili, bizim ne halde olduğumuzu soracak olursan eğer-Bizler bu mahlûkat içre beslenmekte olan serçeler gibiyiz) beytini de delil olarak zikretmektedir. Nitekim müellif, her iki beyitte de geçen ve sihir kökünden türeyen kelimelerin gizlilik manası içerdiğini beyan etmektedir.⁶⁵⁹

İslâm âlimleri de sihir kelimesinin kök anlamına temas etmektedir. Bu bağlamda Halil b. Ahmed, sihir kelimesinin الغزو (beslenmek-gıda almak) anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶⁶⁰ Cevherî, kaynağı gizli kalan şeyler için sihir kelimesinin kullanıldığını dikkat çekmektedir.⁶⁶¹ İbn Fâris, sihir kelimesinin üç farklı kök anlamı bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar da belirli bir organ, aldatma-hile ve belirli bir vakit manaları olmaktadır.⁶⁶² Râgıb, bu manalara ek olarak sihir kelimesinin kendisine yaklaşma niyetiyle şeytandan yardım isteme manasında kullanıldığını da savunmaktadır.⁶⁶³ Bununla birlikte Râzî’nin ve Cessâs’ın sihir kelimesine yönelik açıklamaları birbirine oldukça benzemektedir. Öyle ki her ikisinin zikrettikleri deliller ve bu delilleri serdetme sırası bile aynıdır.⁶⁶⁴

Müellif, sihir kelimesinin kök manasına inerek semantik bir tahlil yapmaktadır. O, bu tahliline Arap şiirinden deliller getirmektedir. Dil bilginleri ve müfessirlerin ise sihir kelimesinin kök anlamına farklı manalar verdiği görülmektedir.

⁶⁵⁸ el-Bakara 2/102.

⁶⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/50-52.

⁶⁶⁰ Halil b. Ahmed, “shr”, 2/220-221.

⁶⁶¹ Cevherî, “shr”, 521-522.

⁶⁶² İbn Fâris, “shr”, 3/138.

⁶⁶³ Râgıb, “shr”, 400-401.

⁶⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/222.

Müellif, [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...] “*Ey iman edenler! ... sizin üzerinize de... oruç yazıldı*” âyetindeki⁶⁶⁵ savm kelimesini detaylı bir şekilde tahlil etmektedir. Cessâs, âyetteki صيام kelimesinin sözlükte الإمساك yani uzak durmak ve sakınmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu manaya delil olarak o, [إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ] “...Ben, çok esirgeyici olan rahmâna adakta bulundum; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” âyetini⁶⁶⁶ zikretmektedir. Yazar, bu âyette konuşmaktan uzak durmanın sıyâm olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Müellif, Arap dilinde خيل صيام (yemden uzak kalan beygir) kullanımı olduğuna da dikkat çekmektedir. Yani müfessir, yem yemeyen at için صيام kelimesi kullanıldığına vurgu yapmaktadır. Son olarak yazar, صامت الشمس نصف النهار cümlesini örnek göstermektedir. Müellif bu örnekte, öğlen ortasında hareket etmeyen güneşe صيام denildiğini dile getirmektedir.⁶⁶⁷

Müfessirler ve sözlük yazarlarının bu konuda görüş birliği içerisinde olduğuna tanıklık edilmektedir. Buna göre الصوم kökü temelde الإمساك عن الفعل (bir şeyi yapmaktan geri durmak) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yemek, konuşma veya hareketten uzak duran kimselere صائم denilmektedir. Bununla birlikte Arap dilinde yemek veya hareketten uzak duran atlar için صائمة kelimesi kullanılmaktadır. Ayrıca esmeyen rüzgâr için de صامت الرياح ifadesi istimal edilmektedir.⁶⁶⁸

Müfessir, savm yani oruç kelimesinin kök manasına inmektedir. Bu bağlamda o, kelimenin uzak durmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Yazar, bu manaya Kur’ân âyetinden delil getirmektedir. Onun bu tahlilinin anlambilimsel bir çözümleme olduğuna kanaat getirilmektedir. Bununla birlikte tefsir âlimlerinin bu kelimenin kök manası hususunda fikir birliği içerisinde olduğu görülmektedir.

Ahkâmü’l-Kur’ân sahibi, [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...] “*Sana içki ve kumarı soruyorlar...*” âyetindeki⁶⁶⁹ ميسر kelimesinin kökenine inmektedir. Cessâs, kelimenin dilde asıl olarak تجزئة (parçalara ayırmak) anlamına geldiğini ifade etmektedir. O, Arapların deve kurban ederek onu parçalara ayırdıklarını ve bu parçalar üzerinden kumar oynadıklarını aktarmaktadır. Yazar buradan hareketle Arapların kumar

⁶⁶⁵ el-Bakara 2/183.

⁶⁶⁶ Meryem 19/26.

⁶⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/214. Ayrıca bk. Güngör, *Cassâs*, 170-171.

⁶⁶⁸ Halil b. Ahmed, “svm”, 2/423-424; Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/152-153; Ezherî, “svm”, 12/259-260; Cevherî, “svm”, 664; Râgıb, “svm”, 500; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/74; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/172.

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/219.

oynanmak üzere kesilen deveye ميسر dediğini nakletmektedir. Yazar, deveyi kesen kimse için de ياسر ifadesinin kullandığını belirtmektedir. Müfessir, daha sonra ise ميسر kelimesinin tüm kumar çeşitleri için kullanılmaya başlandığını dile getirmektedir.⁶⁷⁰

İslâm âlimleri, ميسر kelimesinin مَفْعِل vezninde mastar olduğunu dile getirmektedir. Ancak onlar, bu kelimenin kök anlamı hususunda ihtilaf etmektedir. Râzî'nin aktardığı göre bu hususta üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım Mukâtil'e aittir. Nitekim Mukâtil, kumar olarak tefsir edilen مَيْسِر kelimesinin يُسِر (kolaylık) kökünden türediğini ifade etmektedir. Çünkü kumarda bir kişi diğer bir kişinin malını hiçbir çaba harcamadan kolayı bir yolla almaktadır. Zemahşerî bu görüşü tercih etmektedir.⁶⁷¹

İkinci yaklaşım yani İbn Kuteybe'ye göre ميسر sözcüğü تَجَزَاة kökünden türemektedir. Çünkü Araplar bir deve kesmekte ve bu devenin parçaları üzerinden kumar oynamaktadır. Cessâs ve Zeccâc'ın bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁷² Üçüncü görüşte ise مَيْسِر sözcüğü وَجوب (gereklilik) manasına gelen بَسر kökünden türemektedir. Çünkü kumar oynayanların hakları, çakmak taşları ile vacip olmaktadır. Taberî bu yaklaşımı benimsemektedir.⁶⁷³

Cessâs, kumar manasına gelen ميسر kelimesinin kök anlamına temas etmektedir. O, bu kelimenin parçalara ayırmak manasına geldiğini ifade etmektedir. Âlimlerin ise bu sözcüğün kök manası hususunda farklı görüşlere ayrıldığı görülmektedir. Bu görüşler dikkate alındığında Cessâs'ın İbn Kuteybe'nin yaklaşımını benimsediğine tanıklık edilmektedir. Zikredilen örneklerde Cessâs'ın daha çok ahkâm âyetlerinde geçen kelimeleri semantik olarak tahlil ettiği görülmektedir. Bu manada müellif, savm gibi fikhî hükümleri yakından ilgilendiren kavramları derinlemesine işlemektedir. Müfessir bu gibi kavramların etimolojik tahliline âyetlerden deliller getirmekte ve Arap şiiriyle görüşünü desteklemektedir.

Bu bölümde zikredilen örneklerden anlaşıldığı üzere Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde kelimeleri benzeri müfred bir kelimeyle açıklamakta ve dildeki anlamını vermektedir. Bazen de müşterek lafızlarının farklı anlamlarını gündeme getirmektedir. Bununla birlikte bazı kalıpların manalarına da temas etmektedir. Müellifin, bu

⁶⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/11. Ayrıca bk. Halilofitş, *el-Cessâs*, 311.

⁶⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 128. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/48.

⁶⁷² İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'ân*, 145-146. Ayrıca bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/203-204; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/48.

⁶⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/670. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/48.

tahlillerine âyet ve şiirlerden deliller getirdiği görülmektedir. Yine müfessirin kelimelerin anlamları hususunda Arap dili alanında uzman âlimlerin görüşlerini zikrettiği anlaşılmaktadır. Yazarın, kelimelerin manaları hususunda yaptığı açıklamalar semantik ilmi açısından önemli görülmektedir. Neticede Cessâs, kelimeleri semantik olarak tahlil etmekte ve bu açıdan önemli dilbilimsel tefsir örnekleri ortaya koymaktadır. Müellifin bu açıklamaları, fikhî tefsirlerde semantik beyanların önemli bir konumda olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca semantik çözümlemelerin, fikhî hükümleri yakından ilgilendiren ayetlerin anlaşılmasında kilit bir rol oynadığına şahit olunmaktadır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarih kaynaklarında aktarılan bilgilerden Cessâs'ın, siyasi ve sosyal açıdan büyük zorlukların yaşandığı bir dönemde hayatını idame ettirdiği anlaşılmaktadır. Yaşanılan bu zorluklarının onun yolculuklarını şekillendirdiğine şahit olunmaktadır. Bunun sonucunda yazarın, alanında uzman birçok âlimden ders aldığı görülmektedir. Bu gelişmenin Cessâs'ı ilmî açıdan önemli bir konuma getirdiği görülmektedir. Ayrıca müellifin, dönemindeki siyasi gelişmelere bağımsız kalmadığına da tanıklık edilmektedir. Nitekim onun, yaşanan olaylar karşısında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesine teşvik ettiği belirtilmektedir. Buradan yazarın, yaşadığı dönemde müslümanların durumuna karşı gayet duyarlı bir tutum sergilediği sonucuna varılmaktadır.

Cessâs'ın, ilmî açıdan önemli bir yer edinmesinde onun kaleme aldığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinin etkili olduğu düşünülmektedir. Öyle ki bu fikhî tefsir, sonrasında yazılan tefsirleri oldukça fazla etkilemiştir. Müellifin bu tefsirinde, ayetlerin dilbilimsel tahlillerine sıkça başvurduğu görülmektedir. Bu tahlillerinde, meâni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ı ağırlıklı olarak dilbilimin verileriyle açıklayan dilbilimsel tefsirlerden yararlanmaktadır. Dolayısıyla Cessâs'ın yazdığı bu eserin filolojik çözümlemeler açısından önemli olduğuna kanaat getirilmektedir. Ayrıca müfessirin tefsirine besmeleye ilişkin bir filolojik çözümlemeyle başlaması, bunu kanıtlar niteliktedir.

Tefsirinde yaptığı filolojik tahlillerden hareketle Cessâs'ın, dilbilimsel tefsire önem verdiğine şahit olunmaktadır. Zira o, sadece ahkâm ayetlerinde değil fakat aynı zamanda fikhî hükümlerle direkt ilişkisi olmayan âyetlerde de dilbilimin verilerini etkin bir şekilde kullanmaktadır. Bu çerçevede müellif, sarf, nahiv, kıraat ve semantik ilmine ilişkin birçok tahlil yapmaktadır. Onun bu analizlerine hem ahkâm ayetlerinin tefsirinde hem de ahkâm içermeyen ayetlerin yorumlarında rastlanmaktadır.

Müellif, sarfî tahlillerinde kelimelerin kalıplarına, bablarına, çekimlerine, cinsine ve nicelik durumlarına değinmektedir. Bu bağlamda sözcüklerin mâzî, muzârî ve mastar hallerini zikretmektedir. İsm-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi kalıplardan bahsetmektedir.

Bazen de sarf ilmine ait terimler kullanmaktadır. Sözcüklerin müzekkerlik-müenneslik durumları ile müfred, tesniye ve cemi gibi adetleri de müellifin sarf ilmi çerçevesinde ele aldığı konular arasında yer almaktadır. Yazarın, sözcüklerin cinsi ve nicelik durumları hakkında yaptığı açıklamalarda kendi fikrini belirttiği görülmektedir. Ayrıca kelimelerin kalıplarına ilişkin bazı hususlarda diğer müfessirlerden farklı bir nükteye temas ettiğine şahit olunmaktadır. Bunlar, Cessâs'ın dilbilimsel tefsir hususunda gayet bilgili olduğunu gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda müellifin eserinin filolojik tefsir yönünden zengin olduğunu gösterir niteliktedir.

Müfessir, sesbilimsel tahlil yaptığı yerlerde kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Bu kıraat farklılıklarında, sözcüklerdeki ses değişimlerinin manaya etki ettiğine işaret etmektedir. Kıraatlara değindiği bazı pasajlarda rivayet zincirlerini zikretmektedir. Bazen de herhangi bir aktarımda bulunmadan kendi fikrini açıklamaktadır. Buradan Cessâs'ın, sesbilimsel tahlillerde kıraate önem verdiği ve bu konuda bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda direkt olarak ahkâm ayeti görülmeyen ayetlerde sesbilimine ilişkin filolojik çözümlemelerde bulunması, yazarın filolojik tefsire verdiğini önemi kanıtlar niteliktedir.

Nahiv ilmine ilişkin filolojik çözümlemeler, Cessâs'ın tefsirinde kendine en fazla yer bulan dilbilimsel örnekler olmaktadır. Çünkü nahiv ilmi, ayetlerden fikhî hükümlerin anlaşılması hususunda vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Yazar bu bağlamda cümlenin öğelerine, i'râbına ve harflerin manalarına değinmektedir. Bu tahlillerinde kendi görüşünü ortaya koyduğu gibi Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi dilbilimcilerden de alıntılar yapmaktadır. Müfessirin, ahkâm olarak değerlendirilmeyen ayetlerde de nahvî açıklamalara girişmesi onun, fırsat buldukça dilbilimsel açıklamalarda bulunduğunu göstermektedir.

Ahkâmü'l-Kur'ân sahibi, ahkâm eserinde anlambilimsel yani semantik açıklamalar da yapmaktadır. Yazar bu semantik açıklamalarında, kelimeleri benzeri müfred bir lafızla açıklamakta, sözcüklerin dildeki anlamını vermekte, müşterek lafızların farklı manalarını gündeme getirmekte, deyimlerin anlamına temas etmekte ve lafızların kök anlamlarına değinmektedir. Onun bu açıklamalarına, daha çok ahkâm âyetlerinin tefsirinde rastlanmaktadır. Nitekim müellif, fikhî hükme ilişkin detaylı açıklamalara girmeden önce kelimelerin manalarına yönelik beyanlarda bulunmaktadır.

Neticede müellifin, yaptığı bazı tahlillerde nakle başvurmadığı ve sadece kendi görüşünü belirtmekle yetindiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yazar, kendi mezhebinin görüşünü savunurken dilbiliminin verilerini etkin bir şekilde kullanmaktadır. Ayrıca bazı âlimlerin filolojik analizlerini eleştirdiğine de şahit olunmaktadır. Aynı zamanda müfessir, bu tahlillerine âyet, hadis ve Arap şiirinden deliller getirmektedir. Buradan hareketle Cessâs'ın dilbilimsel tefsir hususunda kendine güvendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, Kur'ân ve Arap şiiri gibi kaynakların dilbilimsel tefsirlerde manayı belirleyici bir rol oynadığına vurgu yaptığı düşünülmektedir.

Yazar, yaptığı bazı dilbilimsel tahlillerde de sadece nakille yetinmektedir. O, bu nakillerin çoğunu قیل ve يقال gibi meçhul bir kalıpla yapmaktadır. Bu arada müellifin, Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Zeccâc gibi âlimlerinin isimlerini vererek, onlardan aktarımda bulunduğu da görülmektedir. Bazen de أهل اللغة gibi genel ifadeler kullanmaktadır. Ancak Cessâs, nakil yaptığı yerlerin hiçbirinde eser ismi zikretmemektedir. Bununla birlikte onun kaynak belirtmeksizin yaptığı bazı nakillerin, Taberî, Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî gibi bilginlere ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle müfessirin, filolojik tahlillerde rivayet unsurunu ön plana çıkardığı görülmektedir.

Cessâs'ın yaptığı dilbilimsel tahlillerin büyük bir kısmının, cumhur ulemanın görüşleriyle paralellik arz ettiğine şahit olunmaktadır. Buna karşın, kıraatler bağlamında aktardığı bazı görüşlerin, şâz olduğu ve âlimler tarafından şiddetle eleştirildiği görülmektedir. Ayrıca yazar, Hanefî taraftarı olması hasebiyle, dilbilimsel tefsir hususunda İmâm Râzî'yle sık sık karşı karşıya gelmektedir. Hatta Râzî, Cessâs'ın dilbilimine yönelik bazı tahlillerini sert bir dille eleştirmektedir.

Sonuç olarak araştırmada ortaya konulan bilgilerden hareketle Cessâs'ın, dilbilimsel tefsir konusunda önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna dair örneklerle, yazarın *Ahkâmü'l-Kur'ân* tefsirinde bazı âyetler bağlamında yaptığı açıklamalarda denk gelinmektedir. Ayrıca Cessâs'la ilgili çalışmalarda da bu husus vurgulanmaktadır. Yapılan bu araştırmayla da Cessâs'ın ahkâm tefsirinin filolojik açıklamalar açısından önemli bir kaynak olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *et-Tuhfetü's-seniyye*. thk. Muhammed Hâdî el-Mardîni. Diyarbakır: Seyda Yayınevi, 3. Baskı, 2014.
- Ahmed, Abdullah Nezîr. "Mukaddime". *Muhtasaru ihtilâfi'l-fukahâ*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. 1/68-77. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâat. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1411/1990.
- AJ, Aljezeera. "تحدث بورقيبة-وبن-علي وتمسكت-بلباسها". Erişim 28 Haziran 2021 www.aljazeera.net/news/women/2021/6/26/تحدث-بورقيبة-وبن-علي-وتمسكت-بلباسها/
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilimi*. Ankara: TDK Yayınları, 1990.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir". *Uluslararası "İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu*. ed. Adem Çatak-Berat Sarıkaya. 17-26. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'ân'da Temel Siyasî Kavramlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Aydın, Hakkı. "Cassâs ve Debûsînin Usûllerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Aralık 2000), 11-60.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydın, İsmail. "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Aytekin, Ayşe. '*N-Ş-E' Kökünün Kur'an'daki Yaratma İle İlgili Kavramlar Çerçevesinde Semantik Analizi*'. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 4. Baskı, Ocak 2011.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1422/2001.
- Bayrav, Süheyla. *Yapısal Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual, 1998.

- Bektaş, Said. “Mukaddime”. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. 1/5-165. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakatu'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Binâü'l-Ef'âl. nşr. Fazl b. Muhammed. b.y., y.y., ts.
- Birişik, Abdulhamit. “Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- “İ'râbü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. “Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin buluşma noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân-ı”. *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçir-Necdî Yılmaz- Ömer Kara- Muhammed Abay- Necmettin Gökçir. Ankara: Özkan Matbaacılık, Ağustos 2009.
- “Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a nisbet edilen 3 Eser”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21(2005), 277-294.
- “Kur'an Filolojisiyle Alakalı Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve bu dallarda eser veren müellifler (Hicrî ilk üç asır)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 391-408.
- Catlâvî, el-Hâdî. *Kadâye'l-Luga fî kütübi't-Tefsîr*. Tunus: Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Doktora Tezi, 1968.
- Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr yayınları, 9. Baskı, Ocak 2019.
- Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 33. Baskı, 2018.
- “Garîbü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kahmâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, 1412/1992.
- el-Fusûl fî'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizêratü'l-evkâf ve'l-şuûn el-İslâmiye, 2. Baskı, 1414/1993.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. nşr. Muhammed Tâmir. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 1430/2009.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 20. Baskı, Kasım 2014.
- Demirci, Mehmet. "Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 21-46.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 49. Baskı, Şubat 2018.
- Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 61. Baskı, 2017.
- Dr-Nashmi. "عجل جاسم النشمي". Erişim 29 Haziran 2021. www.dr-nashmi.com/السيرة-الذاتية/
- Duman, Soner. "Usûlü'l-Fıkh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/2128-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- "Müzekker ve Müennes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/243-245. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/143-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- "İstidrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/329-330. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl-Züheyr Caîd. 11 Cilt. Beyrut, Darü'l fikr, 1431-1432/2010.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ. *Mecâzül-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1373/1954-1382/1962.
- Emîn, Ahmed. *Zuhrü'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Hindâvî, 2013.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Serhân- Abdüsselâm Hârûn- Muhammed Ali en-Neccâr- Abdülhalîm en-Neccâr- Abdülkerîm el-Azbâvî- Abdullah Dervîş- Muhammed Abdülmün'im Hafâcî- Muhammed Ferec el-Akde- Abdülazîm Mahmûd- Ali Hasan Hilâlî- Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim- Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî- Ya'kûb Abdünnebî- İbrâhim el-İbyârî. 15 Cilt. B.y., ed-Dâru'l-Mısriyye, 1384-187/1964-1967.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid el-Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1424/2003.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati – Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, 1374/1955.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1994), 203-217.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 11 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Günday, Hüseyin- Şahin, Şener. *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 7. Baskı, 2013.
- Gündüzöz, Soner. “Ali b. Muhammed Tenûhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Elif Matbaası, 1. Basım, 1989.
- “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hacıoğlu, Nejla. “*el-Fusûl Fi'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Halilofîş, Safvet Mustafa. *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve Menhecühû fî't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2008.
- Hayyân, Mevlâ el-Hasen b. El-Hüseyin. “Ahkâmu'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri üzerine bir Araştırma”. çev. Mustafa Şentürk- Mine Özer- Narin Yavuz. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 457-491.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri -Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği-*. Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2019.
- Hûrî, Abdülilah. *Esbâbü İhtilâfî'l-Müfessirîn fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*. Kahire: Kahire Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *El-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*. nşr. Abdüsselam Muhammed Hârun. 6 Cilt. Suriye: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1412/1991.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dar-ü sâdir, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: y.y., 1392/1972.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Adnan Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem, 4. Baskı. 1430/2009.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *et-Teysir fî kavâidi ilmi't-tefsir*. thk. Nâsır b. Muhammed el-Madrûdî. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1990.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ekim 2015.
- KAU, King Abdülaziz University. “عبدالله نذير احمد احمد”. Erişim 29 Haziran 2021. anahmad.kau.edu.sa/CVEn.aspx?Site_ID=0051335&Lng=AR
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü vehbe, 2000.
- Kayapınar, Durmuş Ali. “İ'râbü'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş”. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 331-371.
- “Meâni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması”. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 95-112.
- Kayhan, Mustafa. “Kur'an'da İdrâb Usûlü”. *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (Eylül 2017), 116-146.
- Dil, Tefsir ve Meal Bağlamında Kur'ân'da İdrab Üslûbü*. Ankara: İlâhiyât, 2016.
- “Kur'ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 133-186.
- “Kur'ân Kıssalarında Ukûbâta Dair Âyetlerin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine Değerlendirmeler”. *Gümüşhane Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Nisan 2014), 191-224.

- “Şiirle İstişâd Açısından Kurtubî Tefsiri (Ankebut Sûresi Örneği)”. *Turkish Studies Dergisi* 12/27 (2017), 255-280.
- Keskin, Zeki. “İlahi Hükmü Ortaya Çıkaran Unsurlar”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Ekim 2019), 1-17.
- Kılıç, Hulusi. “Sarf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kırca, Celal. “Kur’ân’ı Anlamada Dil Problemi”. *Kur’ân Mesajı Dergisi* 9 (1998), 34-60.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, Nisan 2015.
- Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrııcı- İbrâhim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kübbî, Züheyr Şefik. “Mukaddime”. *el-İcma’*. mlf. Ebû Bekir el-Cessâs. 93-120. Beyrut: Dâru’l-müntehab el-Arabî, 1413/1993.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. “Vücûh ve Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/141-142. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm’ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 3.Baskı, 2014.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık yayınevi, 2015.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. *Meâni’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Y.y., 1408-1410/1988-1990.
- Neşemî, Uceyl Câsim. “Mukaddime”. *el-Fusûl fi’l-Usûl*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. 1/7-37. Kuveyt: Vizêratü’l-evkâf ve’l-şuûn el-İslâmiye, 2. Basım, 1414/1993.
- Nida, Eugene A.. *Dilbilim Üzerine Tartışmalar*, çev. Özcan Başkan. İstanbul: Multilingual, 2003.
- Öğüt, Sâlim. “Tavaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/178-180. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özata, Havva. *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Carullah ez-Zemahşeri’nin el-Keşşaf İsimli Tefsiri Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Ebû Ali el-Fârisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özdemir, Merve. *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özel, Ahmet. *Haneî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2013.
- “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özervarlı, M. Sait. “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-gayb*. 32 Cilt. B.y., Darü’l Marife, 1401/1981.
- Rudeynî, Muhammed Ali Abdülkerim. *Fusûl fî İlmi’l-Lügati’l-Âmm*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 2002.
- Rûmî, Abdurahman b. Süleyman. *Buhûs fî usûli’t-tefsîr ve menâhicuhu*. Riyad: Mektebetü’t-tevbe, ts.
- Rüfeyde, İbrahim. *En-Nahv ve Kütübü’t-Tefsir*. Bingazi: ed-Dâru’l-Cemâhîriyye, 3. Baskı, 1399/1990.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 2. Basım, 1405/1985.
- Seyyid Ali, Mahmud en-Nukrâşî. *Menâhîcu’l-müfessirîn*. El-Kasım: Mektebetü’n-nahda, 1. Basım, 1407/1986.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Kelime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/212-214. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Süreyhî, Ebû Abdurrahman İbrahim b. Muhammed. *Avnü’l-Ma’bûd fî Şerhi Nazmi’l-Maksûd fî’s-Sarfi*. Kahire: Dâru Ömer b. El-Hattâb, 1428-2007.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Târîhu’l-Hulefâ*. Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2. Baskı, 1434/2013.
- el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1429/2008.
- Şelebî, Hind. “el-Cessâs Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî”. *Mevsûatü a’lami’l-ulemâ ve’l-udebâ el-Arap ve’l-müslimîn*. 5/ 290-297. Beyrut: Dâru’l-cîl, 1. Basım, 1426/2005.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu’cemü’l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

- Taberî, Ebû Ca ‘fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 35 Cilt. Kahire: Daru hicr, 1422/2001.
- Tahkik. “Said Bektaş”. Erişim 29 Haziran 2021. www.tahqiq.org/kisiler/said-bektas
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *et-Tefsîrû’l-lugavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Riyad-Cidde: Dâru İbni’l-Cevzî, 1. Baskı, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Alî b. Muhammed. *Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temizer, Aydın. “İlk Dönem Dilbilimsel Tefsir Literatürüne Dair bir Analiz -Garîbu’l-Kur’ân Örneği-”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Aralık 2018), 37-50.
- Üçok, Necip. *Genel Dilbilim (Linguistik)*. İstanbul: Multilingual, 2004.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yaldızlı, Hasan. *Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Ahkâmü’l-Kurân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Tahsin. “Deylem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/263-265. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yıldız, Dursun Hakkı. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Yunus Ali, Muhammed Muhammed. *Medhal ilâ lisâniyât*. Trablus: Dâru’l-kütübi’l-cedîdeti’l-müttehîde, 1. Basım, 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 30 Cilt. Kuveyt, Hükûmetü’l-Kuveyt, 1415/1994.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü vehbe, 7. Baskı. 2000.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2. Basım, 1404/1984.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halîl Mahmud Şeyha. Beyrut: Dâru'l marife, 3. Baskı, 1430/2009.
- Zencânî, İzzeddin. *el-İzzî fî't-tasrîf*. nşr. Enver b. Ebî Bekir eş-Şeyhî. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1428/2008.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-türâs, 1442/2008.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lam*. 1/171. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, 15. Baskı, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y., Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Baskı, 1943/1362.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Ubeytullah ALTUNTAŞ

Doğum yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Temel İslam Bilimleri

Bildiği Yabancı Diller :

Bilimsel Faaliyetler :

İş deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar : Gümüşhane Üniversitesi

İletişim Bilgileri

Telefon :

e-posta Adresi :

Tarih : 06/09/2021