

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN'INDA BAĞLAM

ABDULLAH BİLİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL

EYLÜL - 2021

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

CESSÂS'IN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN'INDA BAĞLAM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdullah BİLİR

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir**

**“Bu tez 21/09/2021 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri
bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Ali KARATAŞ	Başarılı
Doç. Dr. Fatih TİYEK	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL	Başarılı

ETİK BEYAN METNİ

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

ABDULLAH BİLİR

21/09/2021

ÖNSÖZ

Beşeri muhatap almanın ya da ona hitap etmenin zorunlu bir sonucu olarak Kur'ân belli olaylar dizisi içinde, belli bir zaman ve mekân içerisinde inmiştir. Vahyin nüzûlüne muhatap olan ilk dönem birinci nesil için herhangi bir anlama problemi olmamıştır. Ancak daha sonraki nesillerin vahyin indiği ortama tanıklık etmemeleri, Kur'ân'ı anlamada farklılıkların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı müfessirler, Kur'ân'ı açıklarken keyfî yorumların önüne geçmek için bir takım kriterler ortaya koymuşlardır.

Bu kriterlerin en önemlilerinden biri de bağlamdır. Nasıl ki her söz kendi bağlamında anlaşılıyorsa, Kur'ân metnini de doğru anlamak için ayetlerin indiği bağlamı ve onunla doğrudan ilişkisi olan lafzın Arap dilinde ifade ettiği yaygın anlamı, nüzûl sebepleri, konu bütünlüğü ve ayetler arası münasebeti dikkate almak gerekmektedir. İşte bu çalışmamızda Cessâs'ın *Ahkamü'l-Kur'ân*'ı bağlam açısından ele alınmış, onun bu ilkeye ne kadar sadakat gösterip göstermediği örnekleriyle ve gerekçeleriyle birlikte açıklanmıştır. Ayrıca ayetlerin yorumunda müfessiri bağlamdan koparan sebeplere de yer verilmiştir.

Çalışma boyunca desteklerini esirgemeyen, tezin olgunlaşmasında ve başarılı bir şekilde tamamlanmasında önemli katkıları olan Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL hocama saygı ve şükranlarımı sunarım.

Abdullah BİLİR

21/09/2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: BAĞLAMLA İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
1.1. Bağlam	5
1.2. Bağlam Türleri	9
1.2.1. Metin İçi Bağlam	9
1.2.2. Metin Dışı Bağlam	10
1.3. Siyâk ve Bağlam İlişkisi	12
1.4. Bağlam ve Aşırı Yorum.....	14
BÖLÜM 2: CESSÂS ve BAĞLAM	18
2.1. Cessâs'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği	18
2.2. Cessâs'ın <i>Ahkâmü'l-Kur'an</i> 'ı	19
2.3. Cessâs'ın Bağlama Yaklaşımı	20
2.3.1. Lafzın Arap Dilindeki Yaygın Anlamı	21
2.3.2. Siyâku'l-makâl	23
2.3.3. Karîne	23
2.3.4. Delâletü'l-mecâz (Mecaz Deliliyle Sözün Maksadına Ulaşma)	24
2.3.5. İbârenin Delâleti	26
2.3.6. Esbâb-ı Nüzûl	29
2.3.7. Münâsebâtü'l-Kur'ân	32
BÖLÜM 3: CESSÂS'IN <i>AHKÂMÜ'L-KUR'AN</i> 'INDA BAĞLAM DIŞI YORUMLAR.....	35
3.1. Cessâs'ın <i>Ahkâmü'l-Kur'an</i> 'ında Bağlam Dışı Yoruma Sebep Olan Unsurlar	35
3.1.1. “Delâlet” Kavramının Ucu Açık Kullanılması	35
3.1.2. Mezhebi Kimliğin Öne Çıkması	39
3.1.3. Hususi Bir Sebep Gelen Hitapların Genelleştirilmesi	42
3.1.4. Ayetlerin Siyasi Olaylarla İlişkilendirilmesi	44
3.2. Cessâs'ın <i>Ahkâmü'l-Kur'an</i> 'ında Bağlamı Aşan Yorum Örnekleri	45

3.2.1. Kelâmla İlgili Konular.....	45
3.2.1.1. Dört Halifenin Meşruiyeti.....	46
3.2.1.2. Kabir Azabının Varlığı.....	49
3.2.2. Usûl-i Fıkha Dair Konular.....	52
3.2.2.1. İctihadda Bulunmanın Meşruiyeti.....	52
3.2.2.2. Hz. Peygamber'in İctihadda Bulunma Yetkisi	54
3.2.2.3. Kıyasın Meşruiyeti.....	56
3.2.2.4. İcmânın Hucciyeti	58
3.2.2.5. İncil'deki Hükümlerin Geçerliliği.....	60
3.2.2.6. Haber-i Vâhidle Hüküm Verilmesinin Meşruiyeti.....	62
3.2.2.7. Hîle-i Şer'iyye'nin Meşruiyeti	63
3.2.3. Furû-i Fıkha Dair Konular.....	65
3.2.3.1. Yaşlı Kadınların Başı Açık Gezebilmeleri	65
3.2.3.2. Kötülük Karşısında Müminin Tavrı.....	68
3.2.3.3. Münâhedenin Cevâzı	70
3.2.3.4. Kaliteli Ürün Yerine Kalitesiz Olanından Borcu Ödemenin Cevazı	72
3.2.3.5. Ülü'l-emre İtaat.....	73
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA.....	80
ÖZGEÇMİŞ.....	87

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.s	: Aleyhisselâm
B.y.	: Basım Yeri Yok
Bk.	: Bakınız
Böl.	: Bölüm
Bs.	: Basım
C.	: Cilt
Çev	: Çeviren
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
DİA	: TDV İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Erişim.	: Erişim Tarihi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
M.	: Milâdî
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Md.	: Madde
Mlf.	: Müellif
Ö.	: Ölüm Tarihi
Thk.	: Tahkik

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

Yay. : Yayınları

Vd. : Ve Diğerleri



ÖZET	
Başlık: Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Bağlam	
Yazar: Abdullah BİLİR	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL	
Kabul Tarihi: 21-09-2021	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 87 (tez)
Bağlamın gözetilmesi, Kur'ân'ın doğru anlaşılıp ve yorumlanmasına katkı sağlayan en önemli ilkelerden biridir. Zira Kur'ân'da yer alan ayet ve konuların öncesi, sonrası, tarihi çerçevesi, kısacası diğer unsurlarla doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatları vardır. Bu açıdan bağlama riayet edilmediği takdirde isabetsiz yorumların ortaya çıkması muhtemeldir. Bu çalışmada farklı disiplinler tarafından da kaynak olarak kabul edilen Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki kelâm ve fıkha dair tevillerle ayetler arasındaki ilişki bağlam açısından incelenmiş ve onun ayetlerin maksat ve hedeflerine ulaşmak için hangi unsurları esas aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Ahkâmü'l-Kur'ân'daki bazı yorumların arkasında yatan sebepler ile bu tür tevillerin tefsir ilmi açısından doğru olup olmadığı araştırılmıştır. Cessâs'ın ayetlerin delâletlerinden hareketle ulaştığı çıkarımlar ile mensup olduğu mezhebinin görüşleri arasındaki ilişki de ortaya konmuştur. Diğer taraftan, kendi mezhebinin doğru, karşı mezhebin ise batıl olduğunu kanıtlama arzusu gibi ideolojik kabullerin Kur'ân yorumlarını nasıl etkilediği dikkatlere sunulmuştur. Çalışmamızda ulaştığımız sonuca gelince; Kur'an'ı doğru anlamada metin içi ve metin dışı bağlamlara riayet edilmediği takdirde parçacı yaklaşımlar ve anakronik yorumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ayrıca Kur'ân metninin salt lafzî anlamıyla okunması ilgili ayetlerde bahsedilen konunun değişmesine yol açmaktadır. Bununla birlikte metnin sahih anlamı belirlendikten sonra bağlamından kopuk bir şekilde yapılan yorumlar tartışmalı olmakla birlikte, Kur'ân'ın tefsirine zenginlik katıp fikir ve düşünce hürriyetini geliştirdiği için bir sakıncasının olmadığı kanaati hâsıl olmuştur.	
Anahtar Kelimeler: Kur'ân Tefsiri, Bağlam, Yorum, Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân.	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Context in Jessas' Ahkâmü'l-Quran	
Author of Thesis: Abdullah BİLİR	
Supervisor: Assist. Prof. Bayram DEMİRCİGİL	
Accepted Date: 21-09-2021	Number of Pages: vi (pre-text) + 87 (main body)
The observance of the context is one of the most important principles that contributes to the correct understanding and interpreting the Qur'ân. Because they have a direct or indirect contact with their historical frameworks, every part of statement that precede or follow a given word and other elements. In this respect, it is highly probable to obtain false interpretations if the contextual knowledge is not observed. In this study, we dealt from the perspective of contextual reading with the interpretations related to the sciences of kalam and fiqh and relations between verses of the Qur'ân in the Ahkâm al-Qurân by Abū Bakr Ahmad Ibn Ali ar-Rāzī al-Jassās which is widely accepted by other Islamic disciplines. We also investigated the reasons behind these explanations and examined the correctness of them in the light of principles of Qur'ānic exegesis. Apart from that, we determined the correlations between the inferences that al-Jassās drew from the verses and the school of jurisprudence that he affiliated. In addition, we indicated how ideological assumptions like the desire to prove the accuracy of his own sect and inaccuracy of others affected the way he interpreted the Qur'ân. The conclusion we reached in our study is that there will be inaccurate and anachronistic interpretations if intra-textual and extra-textual contexts in understanding the Qur'ân are disregarded. When the Qur'ānic text is read only in its literal sense, it does reflect the correct meaning in its related subject. However, the comments by taking the text out of context might add richness to the interpretation of the Qur'ân and develop the freedom of thought and ideas although it is controversial.	
Keywords: Qur'ānic Exegesis, Context, Interpretation, Jassās, Ahkām al-Qur'ân.	

GİRİŞ

Tezin Konusu

Kur'ân-ı anlama ve yorumlama faaliyetleri tarihin her döneminde kesintisiz olarak devam etmiştir. İslam ilim geleneğinde Kur'ân'ı tefsir etmek için yüzlerce eser yazılmış, bu eserler geçmişten günümüze raflarda yerini almış, almaya da devam etmektedir. Bu eserlerin yazılmasındaki ana hedef Allah'ın muradını anlamaya çalışmaktır. Bu amaçla müfessirler, çalışmalarında belli başlı kriterlere dayanmışlar, yapacakları tefsir ve tevilleri ilmi bir metotla ele almaya çalışmışlardır.

Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında dikkate alınması gereken hususlardan biri de bağlam/siyâk ilkesidir. Zira her söz meydana geldiği bağlam içinde doğru anlaşılır. Bir ifade nasıl kendi ortamı içinde sağlıklı anlaşılırsa Kur'ân da kendi bütünlüğü içinde doğru anlaşılıp yorumlanabilir. Bu kural ihlal edildiğinde ayetin vermek istediği mesajdan kopuk yorumlar ortaya çıkacağı için pek çok müfessir bağlam ilkesine önem vermiştir.

Çalışmamızda, önde gelen Hanefî fakihlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri, *bağlam/siyâk* açısından ele alınacaktır. Buradan hareketle tezimizde şu konular işlenecektir:

1. Söz konusu eserde sıkça siyâk terimini kullanan Cessâs'ın nasıl bir bağlam/siyâk anlayışına sahip olduğu; bu kavramı hangi anlamlarda kullandığı ve ona nasıl bir rol biçtiği.
2. Cessâs'ın şâirin maksadına ulaşmak için hangi unsurları esas aldığı.
3. Ayrıca Cessâs'ın Kur'ân'ı okuma biçimi, hangi kavramları kullanarak yorum ürettiği; bu minvalde bağlam dışı kabul ettiğimiz yorumların sebeplerine ve aşırı yorum ile mutedil yorumun *Ahkâmü'l-Kur'ân*'daki yerine değinilecektir.

Bu çalışmada *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın Abdüsselam Muhammed Şahin tarafından tahkiki yapılan ve 1994 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye yayınları arasında neşredilen nüshası esas alınmıştır. Eserin anlamakta zorlandığımız kısımlarında da Mehmet Keskin tarafından yapılan çevirisinden istifade edilmiştir.

Tezin Önemi

Cessâs'ın eseri, alanında yazılmış ilk örneklerden biri olması hasebiyle daha sonra yazılan tefsirlere etki etmiştir. Eserin Hanefîler arasında rağbet gördüğü müsellemlerle birlikte diğer mezhepler içinde ilmi kişiliğiyle tebarüz etmiş olan âlimler de kitaplarında Cessâs'ın görüşlerine bigâne kalmamışlardır.

Cessâs'ın görüşlerine itibar edilmesi, özellikle Hanefî çevrelere ait kaynaklarda sıklıkla kendisine atıfta bulunulması dikkatimizi çekmiş, kitabı okumaya başladığımızda yaptığı bazı yorumlar bizde bağlamı aştığı kanaati uyandırmıştır. Daha açıkçası “bu ayet şuna delâlet ediyor, işaret ediyor” tarzında yaptığı bazı itikadî ve fikhî yorumların aslında tam olarak ayetin vermek istediği mesajla ilgisi olmadığını; bu hususta bağlama riayet etmediğini gözlemlemiş bulunuyoruz. Cessâs, eserinin bazı yerlerinde mensup olduğu mezhebinin görüşleriyle paralel olan kanaatlerini desteklemek ve karşıt görüşü çürütmek için ayetlere başvurmuş, ancak söz konusu ayetleri tek başına ele almış, konuyu bütünlük içerisinde objektif olarak ele almamıştır.

İşte eserin ahkâm tefsirleri içinde otorite olması sebebiyle böyle bir âlimin bağlam açısından Kur'an'ı nasıl tefsir ettiğini anlamaya çalışmak tezin önemini ortaya koymaktadır. Zira Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bağlam/siyâk ilkesi ayetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Bu ilke çok önemlidir çünkü Kur'an tefsirinde nüzûl sebebi gibi metin dışı; ayet ve sûre bütünlüğü gibi metin içi bağlam prensibine riayet edilmediği takdirde parçacı yaklaşımlar ve indî yorumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan Cessâs'ın itikadî ve fikhî konularla ayetler arasında nasıl bir bağ kurduğunu, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın somut bazı hadiselerle veya herhangi bir mezhepteki görüşle ilişkilendirmenin doğru bir yöntem olup olmadığını tartışmak da çalışmamız için önem arz etmektedir. Ayrıca yaptığımız araştırmada Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı bağlam açısından bugüne kadar çalışılmamıştır. Tezimiz bu yönüyle literatürde ilk olma özelliği taşımaktadır.

Tezin Amacı

Kur'an'ın farklı biçimde anlaşılmasının en başta gelen nedenlerinden biri müfessirlerin farklı algıları ve belli bir kültür dünyasından gelmiş olmalarıdır. Bu sebeple yorumcu, içinde bulunduğu ya da yetiştiği kültürden bağımsız açıklamada bulunamaz. Bu olguyu

biraz somutlaştırsak, bir tefsirci hangi mezhep/ekol içinde yetiştise kendi meşguliyet alanlarına ilişkin ayetleri bağlı oldukları ekol sistematığına göre yorumlamaya çalışmıştır. Böylece tarih içinde ortaya çıkan her fırka kendi düşüncesine uygun Kur'an'dan referans bulma çabası içinde olmuştur.

Tezdeki amacımız bu olgu çerçevesinde Cessâs'ın mezhebi kimliğinin tefsirde etkisini, peşin bir fikre ve ön yargıya kapılmadan bağlam ilkesine riayet ederek Kur'an'ı tefsir edip etmediğini okuyucuya göstermek; yaptığımız araştırmalar çerçevesinde ilgili ayetlerin doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesine katkıda bulunmaktır. Diğer bir hedefimiz de bir mezhebe bağlılık gibi sâiklerle kelâmî/fıkîhî ya da siyasi bir meseleye doğrudan herhangi bir ayetle cevap vermenin aslında Kur'an dilinin farklı anlamlara nasıl imkân verdiğini örnekleriyle ortaya koymaktır.

Tezin Kapsamı ve Yöntemi

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, bağlamla ilgili kavramsal çerçeve, bağlam-siyâk ilişkisi ve aşırı yorum gibi hususlara yer verilmiş; ikinci bölümde Cessâs ve *Ahkâm 'ül-Kur'an* hakkında genel bilgilere değinildikten sonra müfessirin siyâk anlayışı ele alınmıştır. Bu çerçevede Cessâs'ın ayetlerin maksat ve hedeflerine ulaşmak için benimsediği usûl ve ölçüler örnekleriyle incelenmiştir. Son olarak Cessâs'ın ayet yorumlarında bağlamı aştığına kanaat getirdiğimiz örneklerin tespiti yapılmış ve gerekçeleri açıklanmıştır. Burada müellifin “ahkâm ayetleri” kategorisine dâhil ettiği bütün ayetleri incelemek tezimizin sınırlarını aşacağından farklı sûrelerden konumuzu daha iyi açıklamamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz ayetler tercih edilmiştir.

Tezimiz, alanla ilgili bilgileri toplama, değerlendirme ve örneklendirme yöntemlerine başvurularak meydana gelmiştir. “Bağlamı aşan yorumlara örnekler” kısmında ilk önce söz konusu ayetler zikredilmiş ve bunların manaları tespit edilmiştir. Konuyla alakalı kavramların sözlük ve terim anlamı açıklanmıştır. Ayetle ilgili dil ve delâlet açısından önemli gördüğümüz bir incelik/nükte varsa o da ihmal edilmemiştir. Son olarak Cessâs'ın yorumlarına yer verildikten sonra ayetin bağlamıyla ilgili değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmayı yaparken nahiv, belâgat gibi dil bilimleri; hadis, tarih gibi rivayet bilimleri; mantık ve usûl gibi yöntem bilimleri; fıkıh, kelam gibi řer'î ilimlerden istifade edilmiştir. İlgili ayetlerin yorumunda baēlama uygun olmadıēını dūřındūēumuz yerlerde deēerlendirme yaparken özellikle ilk dönem tefsir ve sözlük kaynaklarındaki verilerden yararlanılmıştır.



BÖLÜM 1: BAĞLAMLA İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tezimizin bu bölümünde kavramsal çerçevenin yanında, bağlamın türleri, siyâk-bağlam ilişkisi ve aşırı yorum gibi konuları ele alacağız.

1.1. Bağlam

Dilbilimde kullanılan bağlam, Arap dilinde “siyâk” terimine karşılık gelmektedir. Bağlamın karşılığı olarak İngilizce’de ise “context”¹ kelimesi kullanılmaktadır. Bağlam, sözlükte insicam, bağlantı, ortam, ilişkiler örgüsü² manalarına gelir. Bağlamın farklı şekillerde tanımının yapıldığı görülmektedir:

- 1- Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde bağlam, “Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü” olarak tarif edilmektedir.³
- 2- Sosyal Bilimler Ansiklopedisinde bağlam, “Bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelir.”⁴ şeklinde tarif edilmektedir.
- 3- Doğan Aksan’a göre ise bağlam, bir göstergenin öteki göstergelerle birlikte anlamı ortaya çıkaran bütüne denir.⁵

Bu tanımlardan hareketle denilebilir ki bağlam; bir ifadenin etrafındaki birimler, bir sözün ortamı, göstergelerin oluşturduğu manalar arasındaki ilişkilerin toplamıdır. Burada yapılan tanımlar, bir kelime ya da cümlenin diğer öğelerle olan ilişkisi üzerinde yani dilsel bağlam üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak bağlam sadece dilin etrafındaki birimlerden ibaret olmayıp anlamı belirlemeye katkı sağlayan koşulların tümüdür.⁶ Bu açıdan bağlam, başta dilsel bağlam olmak üzere içinde bulunulan durum, mevcut

¹ James William Redhouse, *Redhouse Büyük El Sözlüğü* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1995), “Context”, 81; Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur’an’ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara okulu yayınları, 2016), 13.

² Ahmet Öz, *Kur’an’ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 27.

³ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Bağlam” (Erişim 16 Haziran 2021).

⁴ Hüsamettin Arslan, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), “Bağlam”, 142.

⁵ Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2009), 75.

⁶ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 31.

kültürler, yaşam biçimleri ve dil dışı etkenleri de içine almaktadır.⁷ Nitekim sözcüklerin varlık kazandığı anlamların belirlenmesinde o dilin bütünlüğü ve kelimelerin birbiriyle olan bağlantılarının yanında dış dünyadaki uzantılarının da etkisi bulunmaktadır.⁸

Bağlam ile anlama eylemi arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Anlama eyleminde yazılı bir metin veya sözlü bir hitap, muhataplarıyla dil vasıtasıyla iletişim kurar. Dil anlatır, muhatap ise anlamaya çalışır. Ortada bir dil yoksa her iki taraf için anlatma ve anlama faaliyeti gerçekleşmez. Dil ise en karmaşık bağlantıları bünyesinde taşıyan, sürekli kendisini yenileyen toplumsal bir üründür.⁹ Bu sebeple dil, anlama ve bağlam arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim bir gösterge ya da kavrama, kullanıldığı bağlama uygun olarak anlam vermek birbiriyle ilişkileri olan öğeleri belli bir zihinsel çerçeveye oturtmak demektir. Anlama faaliyetindeki temel amaç ise anlatılan ile anlaşılanın birbirine uyumlu olması, diğer bir ifadeyle konuşanın maksadı ile dinleyenin anladığının birbirini karşılamasıdır.¹⁰

Herhangi bir metni veya düşünceyi anlamak için o metni oluşturan kelimelerin müstakil olarak hangi anlamlarda kullanıldığını bilmek yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle kelimelerin sözlük ya da terim anlamlarını bilmek tek başına kâfi değildir. Bunun yanında diğer bir faktöre müracaat etmek gerekir ki o da bağlamdır. Her söz ya da metin, bulunduğu ortam sayesinde varlık kazandığı için dil ile bağlam arasındaki ilişki, anlamların tespiti için başlıca dikkate alınması gereken unsurlar arasında yer almaktadır.

Bir sözün bağlamı içinde özel bir anlam ifade ettiğine sınıfta hocanın “şimdi boğaz konusunu ele alıyoruz” sözü örnek olarak verilebilir. Eğer bu cümle tıp fakültesinde kadavra dersinde söylenmişse insan boğazına, coğrafya-tarih dersinde söylendiyse denizdeki veya karadaki boğazlarla ilgili bir konudur.¹¹ İstanbul maraton koşusu hazırlık toplantısında dile getirildiyse burada anlatılmak istenen İstanbul Boğazı’ndan başkası değildir.

⁷ Fatih Tiyek, *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 16-18.

⁸ Muhammed İsa Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 31.

⁹ Yüksek, *Bağlam Bilgisi*, 29.

¹⁰ Tiyek, *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 36.

¹¹ Aksan, *Anlambilim* 77.

Bu bilgi ve örnekler gösteriyor ki ifadeler, bağlamlar aracılığıyla anlam kazanır. Daha açıkçası bir metinden çıkabilecek anlamın kesinlik kazanmasında bağlam önemli fonksiyon icra eder.¹² Zira bir cümlemin anlamı, içinde aynı kelime ve kavramlar kullanılsa dahi bulunduğu bağlama göre farklılık arz edebilmektedir. Aynı şekilde çok anlamlı (lafz-ı müsterek) ve mücmel lafızların anlamlarının tayininde de bağlam bilgisine müracaat etmek gerekir. Bu yüzden kelimenin kendisi kadar bulunduğu ortamın da anlama faaliyetinde belirleyici etkisi vardır. Bu da doğru bir anlama ulaşmak için bağlam araştırmasını zorunlu kılmaktadır.¹³

Kur’ân ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında onun dilini bilmek kadar bağlamını bilmek de önem arz etmektedir.¹⁴ Kur’ân’ın iç bütünlüğü, vahyin nazil olduğu ortam, zaman ve mekânların bilinmesi ayetlerin hangi maksat ve olaylarla ilişkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. O bakımdan Kur’ân metni ancak bağlamı içinde okunduğu zaman medlullerini doğru tayin etmek mümkün olabilmektedir. Zira bağlam sayesinde ifadenin hakikat-mecaz olup olmadığı, bir hükmün kapsama alanına nelerin girip girmediği, tek başına çok anlam ifade eden bir kelimenin hangi anlamının tercih edileceği gibi hususlar gün yüzüne çıkabilmektedir. Mesela hadis kaynaklarında¹⁵ geçen şu hadise bunun en somut örneğidir:

Mervân b. Hakem (ö. 65/685) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَازٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ “Zannetme ki yaptıklarıyla hoşnut olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlanmayı sevenler, evet, onları azaptan kurtulacak zannetme! Onlara acı veren bir azap vardır”¹⁶ ayetini anlayamamış, kapıcısını çağırıp “İbn Abbâs’a (ö. 68/687-88) git, kendisine nimet verilip sevinen, yapmadığı iş karşısında övülmeyi isteyen herkes azap görecekse hepimiz ceza çekeceğiz” demişti. İbn Abbâs da ayetin bununla alakalı olmadığını söyledikten sonra şu açıklamayı yapmıştı: Allah Rasûlü

¹² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK yayınları, 1982), 203.

¹³ Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge yayınları, 2005), 239.

¹⁴ Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, 240.

¹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 6/1665; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 77/470.

¹⁶ *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrırcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), Âl-i İmrân 3/188.

Yahudileri çağırması ve onlara bir mesele hakkında soru sormuştu. Yahudiler de sorunun gerçek cevabını gizlemişler, bile bile yanlış cevap vermişlerdi. Soruya cevap verdikleri için Hz. Peygamber'in onları takdir etmesini beklerlerken gerçeğe aykırı beyanda bulundukları için de mutlu olmuşlardı. İşte ayet onların bu çelişkilerini beyan etmiştir. İkinci bir rivayete göre ayet, bir takım mazeretler öne sürerek Hz. Peygamber'in seferlerine iştirak etmeyen, üstüne üstlük sanki sefere katılmış gibi övgü bekleyen münafıklar hakkında nazil olmuştur.¹⁷

Tefsir kitapları üzerinde bir inceleme yapıldığında müfessirlerin tefsir ve tevillerinde bağlam ilkesini dikkate aldıklarını ve buna çokça başvurduklarını görürüz. Mesela şu cümleler buna örnektir: *إِلَّا أَنْ سِيَاقَ الْآيَةِ يُدُلُّ* “Çünkü siyâkı birdir.”¹⁸ *إِذْ كَانَتْ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ* “Ayetin siyâkı bunun bâtil olduğuna delâlet eder.”¹⁹ *هَذَا هُوَ مُقْتَضَى سِيَاقِ الْكَلَامِ* “Kelamın siyâkı bunu gerektirir.”²⁰

Bağlam ilkesinin önemine dair birçok âlim söz söylemiştir. Hanefî usûl âlimlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) siyâkın önemini vurgulayan âlimlerdendir. O, cümlenin siyâkından dolayı hakiki mananın terk edilebileceğini söylemiştir. Debûsî, mananın anlaşılmasında siyâkın önemiyle ilgili *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* “Artık isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin”²¹ ayetini örnek vermiştir. Ona göre bu ayet iman ile inkâr arasında serbest bırakmak, bu konuda izin vermek manasında olmayıp korkutma ifade eder. Zira bir sonraki cümlede *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا* “Şüphesiz biz, zalimler için alevleri kendilerini saran bir ateş hazırladık”²² ifadesi bunun bir kanıtıdır.²³

Tefsirde bağlam bilgisinin önemini vurgulayan âlimlerden birisi de Ebû İshak eş-Şâtıbî'dir (ö. 790/1388). Şâtıbî'ye göre siyâk zaman, mekân ve duruma göre farklılık gösterir. Bu da gerek sözlü gerek yazılı bir ifadeyi anlayabilmek için onu dinleyen ya da

¹⁷ el-Buhârî, *es-Sahîh*, 6/1665.

¹⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/582.

¹⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000), 16/355.

²⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 3/318.

²¹ el-Kehf 18/29.

²² el-Kehf 18/29.

²³ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 128. *دل سياق الآية على أن صدرها للتهديد وهذا نظيره مما قرن باللفظ ما يوجب ترك حقيقته إلى وجه يحتمله*

okuyan kimsenin durumuna, sözün başını ve sonunu dikkate alıp almamasına göre değişiklik arz etmektedir. Bir konunun içinde birden fazla cümle olsa da hepsi birbiriyle irtibatlıdır. Öyleyse bir hitabı anlamak isteyen kimse, konuşmanın öncesini ve sonrasını dikkate alıp birbirine bağlaması gerekmektedir. Bu yüzden şâriin amacı beşerin doğru anlamasında ortaya çıkmaktadır. Sözün birimleri tek başına ele alınırsa maksada vakıf olmak mümkün değildir. Hitabın sadece bir bölümüne bakmak doğru değildir.²⁴

1.2. Bağlam Türleri

Bir sözün veya eylemin hangi sebeple ortaya çıktığını belirlemede temel unsurlardan kabul edilen bağlam, aslında bir ifadenin hem metin hem de tarihi yönüne doğrudan işaret etmektedir. Bu yönüyle genel olarak bağlam, metin içi bağlam ve metin dışı bağlam olarak iki kısımda ele alınmaktadır.

1.2.1. Metin İçi Bağlam

Metin içi bağlam, dilsel özellikler ve kelimeler gibi metni oluşturan bir bütün olup, bu bütünlük içerisinde bir sözcük ya da cümlelerin anlamının diğer öğelerle birlikte netlik kazandığını ifade eden bir kuramdır.²⁵ Dilin kullanım biçimiyle konu bütünlüğü iç bağlamın temelini oluşturur. Bu yüzden iç bağlamın en önemli iki unsuru dilsel ve konusal bağlamdır.

Dilsel bağlam (es-siyâku'l-lügavî/linguistic context) en genel haliyle cümlelerin oluşumunu ve cümle içindeki kelimelerin birbiriyle olan ilişkilerini ifade etmektedir. Mesela Arapça'da ليس لي *"benim elim yok"* cümlesinde geçen el ile "güç, kuvvet" kastedilirken, فلان طويل اليد *"falancanın eli uzundur"* ifadesindeki "el" ise "cömert" anlamında kullanılmıştır.²⁶

Konusal bağlam (es-siyâkul mevzû'î/thematic context) ise ifadeler arasındaki ilişkilerin ortak bir içerikle ele alınmasıdır. Bir metinde kullanılan kelime veya cümleler aynı olsa da hizmet ettikleri içeriğe göre değişebilmektedir. Mesele bir romanın sonunda

²⁴ Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân (Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/19.

²⁵ Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, 257.

²⁶ Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", çev. Şahin Güven, *Bilimname Düşünce Platformu* 20/1 (2011), 199.

başkarakterin “hoşça kal” sözünü gülerek mi ağlayarak mı söylediği kitabın içeriğinin bilinmesiyle ortaya çıkabilir.²⁷

Kur'an'ı Kerim'deki ayet ve sûreler arasındaki ilişkinin, belli bir tertipte ele alınmasına da iç bağlam denilmektedir. İç bağlam konusunda evvela ayetlerin öncesi ve sonrasında yer alan pasajların dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca iç bağlam denildiğinde konuların tertibi akla gelmektedir. Burada önemli olan ayetlerde ve sûrelerde yer alan konuların bir bütün halinde ele alınmasıdır. Aynı şekilde Kur'an'da geçen kelimeler ve cümleler bulundukları konuma göre anlam açısından mahiyet kazandığından doğru anlama ulaşmada bunların içeriklerinin tespiti önem arz etmektedir. Zira kullanılan kelime ve cümleler aynı olsa bile bağlamına göre farklı anlama gelebilmektedir.²⁸ Mesela Kur'an'da geçen “ümme” kavramı bulunduğu cümlenin bağlamına göre farklı anlamlara gelebilmektedir:

1. Topluluk. ...الْخَيْرِ... وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ... *“İçinizden hayra çağıran bir topluluk bulunsun...”*²⁹
2. Din. ...أُمَّةٌ عَلَى... بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ... *“Babalarımızı bir din üzere bulduk...”*³⁰
3. Müddet. ...وَأَذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ... *“Bir müddet sonra hatırladı...”*³¹

1.2.2. Metin Dışı Bağlam

Metin dışı bağlam, anlamın belirlenmesinde tarihsel ve kültürel şartlar gibi dil dışı unsurları ve içinde bulunulan durumu hesaba katan bir kavramdır.³² Dış bağlam, metnin ortaya çıkmasına sebep olan ve metnin dışında kalan arka plan olup, sözcüklerin anlamını ifade etmek için yeterli olmadığı durumlarda “ne demek istiyor” gibi soruların cevabının ortaya çıkmasında etkilidir. Metin dışı bağlam denildiğinde durumsal bağlam, tarihsel bağlam ile sosyo-kültürel bağlam akla gelmektedir.³³

²⁷ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 161.

²⁸ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 37.

²⁹ Âl-i İmrân 3/104.

³⁰ Zuhuruf 43/22.

³¹ Yûsuf 12/45.

³² Yüksek, *Bağlam Bilgisi*, 34.

³³ Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, 273.

Durumsal bağlamı (es-siyâku'l-mevkıfî/situational context), konuşanların özellikleri ve içinde bulunulan durumu hesaba katar. “Hesaplaşma” kelimesinin iki farklı cümlede kullanılması durumsal bağlama örnek olarak zikredilebilir. Buna göre “Yarın akşam seninle hesaplaşırız.” cümlesindeki hesaplaşma fiili “intikam, korkutma” amacıyla olabileceği gibi, yapılan ticari bir meseleden dolayı para hesabının yapılması anlamına da gelebilmektedir.³⁴ Burada içinde bulunulan durum anlamının tespit edilmesinde rol oynamaktadır.

Tarihsel bağlam (es-siyâku't-tarîhî/historical context), olayları çevreleyen koşullar olup her hangi bir şekilde olayı ya da ifadeyi etkileyen unsurlardır. Bir metnin hangi dönemde yazıldığını bilmek, muhatap kitlesiyle olan ilişkisinin sebeplerini anlamaya çalışmak tarihsel bağlamla ilgilidir. Bu bağlam çeşidi daha çok zaman ve mekân faktörüyle ilgilidir.³⁵ Mesela son on yılda bazı Arap ülkelerinde meydana gelmiş toplumsal-siyasi olaylardan haberi olmayan kimsenin “Arap Baharı” tabirini duyduğunda, her iki kelimenin anlamını bilmesine rağmen bu terkinin arka planında ne olduğunu anlayamaması buna örnek olabilir.

Dış bağlama dâhil olan unsurlardan bir diğeri kültürel bağlamdır (es-siyâku's-sekâfî/cultural context). Kültürel bağlam, bir metnin ait olduğu toplumun dil, gelenek, davranış, düşünce, inanç ve sosyal sistemlerin kültürel yönlerini hesaba katan bir terimdir. Bu bağlam çeşidi dil vasıtasıyla doğru bir iletişim kurmak için gerekli olan ortak kültürdür. Zira doğru bir iletişim kurabilmek için dil kuralları yanında alıcı ile vericinin ortak bir kültürde buluşmaları gerekmektedir. Bir metnin doğru anlaşılması için de muhatap kitlenin siyasi, sosyal, dini ve psikolojik durumlarının bilinmesi gerekir.³⁶

Kur'ân'ın da tarihsel, kültürel ve sosyal yönüne işaret eden harici etkenlere dış bağlam denilmektedir.³⁷ Kur'ân özelinde dış bağlam denildiğinde akla ilk gelen husus ayetlerin inmesine zemin hazırlayan nüzûl sebepleridir. Ayrıca ayetlerin üslubuna ve yorumuna tesir eden tarihsel koşullar ile sosyo-kültürel yapı gibi etkenler bu kapsamda

³⁴ Aksan, *Anlambilim*, 76.

³⁵ Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, 274.

³⁶ Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 32.

³⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabî, 2008), 2/11.

değerlendirilmektedir. Burada belirtelim ki, bir ayetin inişiyle ilgili hiçbir sebep olmasa bile anlaşılması için dış bağlam bilgisinin gerekliliği söz konusu olabilmektedir. Mesela Kur'ân'da develerin³⁸, gölgelik ve nehirlerin³⁹, altın bileziklerin⁴⁰, hurilerin⁴¹ sıkça zikredilmesinin vahyin indiği dönemin sosyo-kültürel yapısıyla doğrudan alakası bulunmaktadır. Buna olgu bağlamı da denilmektedir. Olgu bağlamı bir olguyu biçimlendiren, ona şekil veren şartların bütünü demektir.⁴²

Sonuç olarak Kur'an'ın dış bağlamı, vahyin sebebini göstermekle birlikte harici unsurlarla ilgilenmektedir. Kur'an'ın İç bağlamı ise mana ve maksadın lafızla olan bağını açıklamaktadır. Ayrıca iç bağlam lafzın lafızla, cümlelerin cümleyle, ayetin ayetle ve paragrafın paragrafla olan ilişkisini göstermektedir.⁴³

1.3. Siyâk ve Bağlam İlişkisi

Bağlam terimi Arapçada *siyâk* karşılığında kullanıldığı için bu kelimenin üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir. Nitekim Cessâs'ın tefsirinde de çok kere geçtiği üzere bu terimin İslami ilimlerde kullanımı yaygındır. Sözlükte “*sürmek, salmak, sevk etmek*” anlamlarına gelen *siyâk*, س و ق harflerinden oluşan bir kelimedir.⁴⁴ Arap dilinde siyâkın kullanıldığı yaygın anlamlar şunlardır:

- 1- Develeri sürmek. Siyâk kelimesi aslında bu anlamda kullanılmıştır. Hayvanlar birbirini takip edip sürüldüğü zaman سوق (sevk) denir.⁴⁵
- 2- Mehir. Nikâh akdinde kadınlara verilen mehire siyâk denmiştir. Zira mehir olarak kadınlara develer sürülerek takdim edilirdi. Daha sonra kadına mehir olarak verilen her şeye siyâk denmiştir.⁴⁶

³⁸ el-Gâşîye 88/17.

³⁹ el-Bakara 2/25; el-Beyyine 98/8.

⁴⁰ el-Kehf 18/31.

⁴¹ el-Vâkıa 56/21.

⁴² Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi yayınları, 1997) “Olgu”, 169.

⁴³ Musa Güler, “Kur'ân Ayetlerinin Yorumlanmasında Dilsel/Metinsel Bağlamın Önemi: Muhammed Abid el-Câbirî Örneği”, *Iğdır Üniversitesi Yayınları* (Kasım 2018), 333.

⁴⁴ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/117;

⁴⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 3/117; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Cemâluddîn, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 10/166.

⁴⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 3/117.

- 3- Çarşı. Malların sevk edildiği ve el değiştirdiği “çarşı” anlamında aynı kökten *sûk* (سوق) kelimesi kullanılmıştır.⁴⁷

Klasik literatürde siyâk kelimesi sıkça kullanılmış olsa da dört başı mamur, herkesin ittifakla benimsediği bir tarife rastlanılmamıştır. Hatta kimi modern araştırmacılar klasik dönemde siyâkın tanımının yapılmadığı yönünde kanaat belirtmiştir.⁴⁸ Klasik dönemde siyâkın dar kapsamlı kullanıldığı, yani bu kavramdan lafzi karîne gibi metin içi unsurların kastedildiği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Yapılan araştırmalara göre İslami eserlerde bu kavramı ilk kullanan İmam Şafî (ö. 204/820), siyâkın tanımına katkı sağlayacak ifadelere yer vermiştir. İmam Şafî *er-Risâle* adlı eserinde باب الصنف الذي يبين سياقه معناه isminde bir bölüm açmış ve siyâkla ilgili örnekler vermiştir. Her ne kadar burada siyâkın tanımını yapmamış olsa da verdiği örnekten “siyâku’l-lugavî”yi yani dizgisel bağlamı kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bu terim, bir ifadenin öncesi-sonrası anlamında olup metnin tertibi ve nazmıyla ilgilidir. Aynı eserde İmam Şafî Allah’ın muradını anlamak için hitabın evvelinde, ortasında ve sonunda karînelerin olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Siyâkın modern dönemde yapılan tanımlarından bir kısmı şöyledir:

İdris Hamâdî’ye göre siyâk, “Hitabın terkiplerinden anlaşılan manalar olup, mantuku manevi karîneler vasıtasıyla hissettirendir.”

Eşref el-Kinânî’ye göre siyâk, “Birbiri ardına gelen kelam olup mütekellimin maksadı ve kendisinin anlaşılması başka bir şeyin anlaşılmasını gerektiren şeydir.”

Abdulahâkim el-Kâsımî’ye göre siyâk, “Bir metni, öncesi ve sonrasına bakarak anlamaya çalışmaktır.”⁵²

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/168.

⁴⁸ Sa’d b. Mukbil b. İsa el-Anzî, *Delâletü’s-Siyâk* inde’l-usûliyyîn (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1428), 61.

⁴⁹ Osman Güman, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîku’l-îd Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), 31-32.

⁵⁰ Örnek için bakınız: Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1358/1940), 62.

⁵¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 50.

⁵² el-Anzî, *Delâletü’s-siyâk*, 62.

Siyâk ile birlikte *sibâk* kelimesi de kullanılmıştır. Sibâk bir şeyin öncesi, geçmişi, üst tarafı, dil açısından bir ifadenin öncesi, yukarısı demektir.⁵³

Sonuç olarak siyâk ve *sibâk* herhangi bir metindeki kelime, cümle ve ibarelerin oluşturduğu anlam bütünlüğünü⁵⁴ ifade ettiği gibi sözün gelişi, sevk edilişi, ifade şekli, anlatım biçimi, bir ifadenin öncesini ve sonrasını dikkate almak gibi manalarda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Siyâkın tanımlarında dikkat çeken husus “sevk edilme” unsurudur. Bununla kastedilen şey bir sözün maksadı ve hedefidir. Nitekim bir çarşıya malın sevk edilmesi demek onun sadece götürülmesi değil aynı zamanda yanında götürülmesi anlamına gelir. Bir ordunun savaş meydanına sevk edilmesinin amacı ise düşmanla savaşmaktır. Bir sözün söylenmesini gerekli kılan ortam da o sözün hangi amaçla söylendiğini gösterir.⁵⁵

Klasik dönemde siyâk kavramıyla daha çok metnin öncesi ve sonrası yani dizgisel bağlamı kastedilmiştir. Modern döneme gelindiğinde siyâk, metnin tertibi ve nazmıyla birlikte sözün söylendiği ortamı, hal karînesi ve harici unsurları da içine alacak şekilde geniş anlamda kullanılmıştır.⁵⁶ Bundan dolayı tezimizde bağlam ve siyâk terimlerini birbirinin yerine kullanacağız.

1.4. Bağlam ve Aşırı Yorum

Yorum, bir yazının veya bir sözün anlaşılmasının güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturmak,⁵⁷ bir olayı belli bir görüşle açıklamak ve değerlendirmek demektir. Klasik İslam literatüründe tefsir ve tevil, nasların açıklanması ve yorumlanması eylemini ifade eden ve yorumlama faaliyetinin kavramsal çerçevesini oluşturan iki temel kavramdır. Onun için bu başlık altında bu iki kavramın mahiyetini detaylarına girmeden anlatmak faydalı olacaktır.

⁵³ Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009), 12-13.

⁵⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), “Siyâk ve Sibâk”, 256.

⁵⁵ Bakkal, “Siyâk-Sibâkın Önemi”, 13.

⁵⁶ el-Anzî, *Delâletü’s-siyâk*, 62-63.

⁵⁷ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Yorum” (Erişim 02 Ağustos 2021).

Tefsir, beyan, keşfetmek, açıklamak, izhar etmek, kapalı olanı açmak⁵⁸ anlamında s-f-r ya da f-s-r kökünden gelmektedir.⁵⁹ Tevil ise e-v-l kökünden gelmekte olup döndürme anlamına gelmektedir.⁶⁰ Râğib el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre lafızlar üzerinde yapılan tasarruflara tefsir, manalar üzerinde yapılan tasarruflara ise tevil denir.⁶¹

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirde kesinlik olduğu için ancak Hz. Peygamber ve sahabenin yorumunun tefsir olarak nitelenebileceğini söylemektedir.⁶² Tevilde ise ihtimaller söz konusu olduğu için kesinlik arz etmemektedir.⁶³ Aralarındaki bu farktan dolayı Türkçe'de yorum kelimesi daha çok tevilin karşılığında kullanılmıştır.

Başlıkta kullandığımız “aşırı” kelimesi ise modern Arapça'da “müfrıt, baîd, garîb” gibi kelimelerin karşılığında kullanılmaktadır. Nitekim Umberto Eco'nun (1932-2016) “*Interpretation and Overinterpretation*” adlı kitabını Nâsır el-Halvânî Arapça'ya “*et-Tevîl ve't-tevîlî'l-mufrîd*”⁶⁴ olarak, Kemal Atakay da söz konusu kitabı İngilizce aslından “*Yorum ve Aşırı Yorum*”⁶⁵ olarak çevirmiştir.

Aşırı yorum, bir metni, yazarın niyetini aşarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmak, anlama sınır çizmeden, uçsuz bucaksız şekilde hiçbir ilke ve kural gözetmeden bağlamından kopuk yorumlamaktır.⁶⁶ Aşırı yorumcu yaklaşıma göre anlam, zaman ve kişiye göre farklılık gösterip belli bir referans sistemini dikkate almamaktadır.⁶⁷ Bu anlayışta anlamın ucunun açık olması, anlamı denetleyecek nesnel bir mekanizmanın yokluğu ve yorumcunun özne, metnin ise nesne olması ön plandadır.

Her şeyden önce bir metnin yorumun ne olduğunu netleştirmek gerektirmektedir. Umberto Eco, bir metnin sahibinin hiç aklından geçirmediği manaların metne

⁵⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 2001), 12/282.

⁵⁹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 12/283.

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1424/2003), 1/10.

⁶¹ er-Râğib el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, 1/11.

⁶² Te'vil ve Tefsir Kelimelerinin Kur'an'daki anlamları hususunda bkz. Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 42.

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/185.

⁶⁴ Umberto Eco, *et-Tevîl ve't-tevîlî'l-mufrîd*, çev. Nâsır el-Halvânî. Merkez el-İnmâi'l-Hazârî, 2009.

⁶⁵ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2003).

⁶⁶ Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 55.

⁶⁷ Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 65-66.

yüklenemeyeceğini, bunun bir sınırının olması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre bir metnin yorumu, metinsel örgünün iç tutarlılığına ve akabindeki özgün bir anlama sistemine bağlı olarak söylediği midir yoksa onu yorumlayanların beklentilerine bağlı olarak elde ettikleri şey midir?⁶⁸ Diğer bir ifadeyle yorumlama eyleminde alıcıların ön yargıları ve özellikleri mi yoksa metin mi önceliklidir? Bu sorulara verilecek cevap, yapılacak yorumun meşru ya da aşırı olarak tavsifini mümkün kılacaktır. Öyleyse konuşanın ya da yazarın ne demek istediği, neyi amaçladığı değil de yorumcunun kişisel eğilim ve ön yargıları etkili olursa aşırı diyebileceğimiz yorumlar ortaya çıkabilmektedir.

Başta kutsal metinler olmak üzere hiçbir metnin tek bakış açısıyla yorumlanabileceği doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim tek bakış açısıyla metinleri okumak mesajın sınırlarını potansiyel olarak daraltır. Ayrıca metne göreceli yaklaşmak ve onu farklı perspektiften değerlendirmek anlam zenginliğine sebep olur. Fakat bir metnin göreceli yorumlanabilmesi zihinde oluşan her mananın metne yüklenebileceği anlamına gelmemelidir. Bir yorum, metnin sahibinin maksatları, dil kuralları ve bağlam dikkate alınarak belli bir sistem dahilinde sıhhatli olarak görülebilir.

Bilindiği gibi Hz. Peygamberden itibaren Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarında farklı yaklaşımlar her zaman söz konusu olmuştur. Bu yaklaşımların bazısı belli bir ekol sistemi hüviyetine kavuşmuş, tefsir disiplini içerisinde kendi yöntem ve prensiplerini oluşturmuş, ayrıca her biri kendisine mahsus okuma biçimi ve anlayışı geliştirmiştir. *Ahkâmü'l-Kuran* adı altında yazılan tefsirler de fikhî bakış açısıyla ele alınmış, kendisine özgü mantık ve disiplinle yazılmış eserlerdir. Bu tefsirlerin bir kısmı ayetlerin tamamını ele almış olsa da Cessâs gibi bazı âlimler de sadece ahkâm ayetlerini konu edinmişlerdir.

Cessâs'ın da içinde olduğu fikhî tefsir ekolüne ait eserlerde diğer mezhebi görüşlere yer verilmekle birlikte genel olarak müfessirlerin mensup olduğu mezhep merkeze alınmıştır. Cessâs da zaman zaman mezhep taassubuyla ayetleri mensup olduğu

⁶⁸ Eco, *Yorum ve Aşın Yorum*, 74.

mezhebin görüşleri doğrultusunda yorumlamış, kendi mezhebinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.⁶⁹

Hal böyle olunca Cessâs'ın tefsirinde “aşırı yorum” diyebileceğimiz zorlama istidlal örneklerini az da olsa görmek mümkündür. Ancak üçüncü bölümde ele alacağımız üzere Cessâs bu yorumları lafzın delâletinden ya da işaretinden hareketle yapmıştır. Daha açıkçası Cessâs, dilin sınırları içinde kalarak Kur'ân metnini anlamaya ve yorumlamaya çalıştığı gibi muhtemelen Kur'ân'ın canlılığını her zaman dinamik tutmak ve kendi mezhebinin görüşlerini ispatlamak maksadıyla birçok yerde lafızların delâletlerinden yola çıkarak bağlamdan kopuk yorumlar üretebilmiştir.⁷⁰ Fakat yapılan bazı yorumların sınırları belli olmadığı için dil ve usûl açısından denetimini yapmak çok zordur.

Burada özellikle belirtelim ki, Cessâs'ın tefsirinde bağlamı aştığı düşünülen her yorumun “aşırı yorum” kapsamında değerlendirilmemesi gerekir. Nitekim sahâbe ve tâbiinden bu yana Kur'ân'ın ilkeleriyle çelişmeyen, lafzın zahiri anlamını yok etmeyen ancak ayetin bağlamıyla uyuşmayan yorumlara tefsir literatüründe rastlamak mümkündür.⁷¹ Üstelik bu durumun Kur'ân'ın mesajlarının çağlar üstü addedilmesiyle doğrudan ilişkisi vardır. Bu çerçevede özellikle fıkıh disiplinin Kur'an'ı merkeze alarak bağlam dışı teviller ürettiği ortadadır.

Sonuç olarak dilin imkânları ve şâriin maksadı çerçevesinde metnin anlamını ortaya koyduktan sonra Kur'ân'ın temel ilkelerine aykırı olmamak şartıyla üretilen yorumlara “mutedil” denilebilir. Ancak dilsel ve tarihsel verilere dayanmayan, metnin zahiri anlamına da hiçbir surette uygun olmayan ya da usûl ve rivayet bilimlerinden bağımsız belli bir metoda bağlı olmaksızın ortaya konan yorumları da “aşırı yorum” kapsamında değerlendirmek mümkündür.

⁶⁹ Mevlüt Güngör, *Cassas ve Ahkâmu'l-Kur'anı* (Ankara: Elif Matbaası, 1989), 149.

⁷⁰ Örneğin bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/552; 2/556.

⁷¹ Örnekler için bkz. Mehmet Kurt, “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri”, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021).

BÖLÜM 2: CESSÂS ve BAĞLAM

Tezimizin bu bölümünde Cessâs'ın hayatı, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserin özellikleri ve müfessirin bağlama yaklaşımını detaylarıyla ele alacağız.

2.1. Cessâs'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Cessâs'ın tam adı Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî'dir. Müellif literatürde “kireçci/badanacı” anlamında “Cessâs” lakabıyla şöhret bulmuştur. Kireçcilik mesleğini yapıp yapmadığı meçhul olduğu için bu lakabın nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak tabakât ve terâcim kitaplarında bazı müellifler “İbnü'l-Cessâs” ismiyle anıldığı için babasına istinaden yani babadan kalma bu lakabı almış olabileceği söylenebilir. Bununla birlikte kısa bir süre bu işle uğramış olmasından dolayı bu ismi alması da muhtemeldir.⁷²

İran'ın eski yerleşim merkezlerinden 305 yılında Rey'de doğan Cessâs, yirmi yıla yakın bir zaman orada kaldıktan sonra gençliğinin baharında Bağdat'a gitti. Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Süleyman et-Taberânî (ö. 360/971) gibi büyük hocalardan ders alıp Hanefî mezhebinde müctehit oldu. Geçim sıkıntısından dolayı Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalan Cessâs, hocası Kerhî'nin vefat haberini aldıktan sonra yeniden Bağdat'a gitti ve orada ömrünün sonuna kadar yaşadı.⁷³

İlmi yönden yaşadığı ve sonraki dönemleri etkileyen Cessâs, ulema nazarında yüksek bir konuma sahip olup “*Müfti, müctehit, imâm*⁷⁴ *eimmetü'l-muhakkakîn*”⁷⁵ gibi sıfatlarla anılmıştır. Sadece kendi mezhebi değil, diğer mezhep müctehitleri tarafından da övgüye mazhar olmuştur. Cessâs, takvâ ve zâhidliğiyle de adından söz ettirmiştir. “*Kendisinden*

⁷² Safvet Mustafa, *el-İmâm-ü Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs vemenhecühü fi't-tefsîr* (Mısır: Dâru'l-İslâm, 2008/1429), 46-47.

⁷³ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 12/344.

⁷⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12/344.

⁷⁵ Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbnu's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, nşr. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir (Beyrut: Mektebetu'l-Ülûm ve'l-Hikem, Âlemu'l-Kutub, 1407/1986), 206.

önce ve sonra zühd ve ve takvâda onun gibisi olmadı.”⁷⁶ gibi ifadeler onun hakkında kullanılmıştır.

Ayrıca kaynaklarımızda Cessâs’a birkaç kez kadılık görevi teklif edildiği, ancak her defasında bu görevden kaçındığı bilgisi yer almaktadır.⁷⁷ Bunun sebeplerinin başında o dönemde siyasi problemlerin olduğu, devlet ricalinin kadıları kendi menfaatleri için kullandıkları, netice olarak haksızlık karşısında ses çıkaran birinin böyle bir ortamda bu görevi yapamayacağı gibi hususlar rol oynamaktadır.⁷⁸

2.2. Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’an*’ı

Ahkâmü’l-Kur’an ibâdet, muâmelat ve hadlerle ilgili hüküm bildiren ayetlerin tefsirini ele alan ilim dalı ve bu alanda yazılmış eserlerin ortak adıdır.⁷⁹ Hanefî mezhebinde ahkâm ayetlerini kapsamlı, sistematik bir biçimde işleyen ve günümüze kadar ulaşan en eski eserlerden birisi Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’an* adlı eseridir. Müellif ahkâm ayetlerini tefsir ederken usûl ve fûrû meselelerine, bunlarla ilgili sahâbe ve tâbiîn görüşlerine, mezhep ihtilâflarına, tarafların delillerine geniş ölçüde yer vermekte, sonunda Hanefî mezhebinin görüşlerini naklî ve aklî delillerle savunmaktadır. Bu arada, Hanefî mezhebinin koyu bir müntesibi olarak dikkat çeken müellifin zaman zaman diğer mezhep âlimlerini sert bir üslupla tenkit ettiği de görülmektedir. Mezhep ihtilâflarına da yer veren eser, bu yönüyle mezhepler arası mukayeseli bir hukuk kitabı mahiyetindedir.⁸⁰

Cessâs’ın eserleri içinde üzerinde durulması gereken bir diğeri ise *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı usûl kitabıdır. *Ahkâmü’l-Kur’an*’a mukaddime olarak yazılan bu eser neredeyse usûl konularının tamamına yer vermiştir. Hanefî metoduna göre alanında ilk olma özelliği

⁷⁶ Adnan Muhammed Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühü fi’t-tefsir* (Mısır: Kâhire Üniversitesi, Dâru’l-Ulûm Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 159.

⁷⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî 1422/2002), 12/9.

⁷⁸ Cessâs’la ilgili yapılan tez çalışmalarında müellifin hayatına dair uzun uzadıya yer verildiği için burada tekrara düşmemek adına özet olarak bilgi vermeyi tercih ettik. Örnek olarak bkz. Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü’l-Kur’an*’ı (Ankara: Elif Matbaası, 1989); Nihat Doğan, *Cessâs’ın Nikâh İle İlgili Ayetlere Yaklaşımı* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷⁹ Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

⁸⁰ Yunus Vehbi Yavuz, “Ahkâmü’l-Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/553.

taşıyan eser, Cessâs'ın hem Kur'ân tasavvuru hem de siyâk anlayışının tespiti için bigâne kalınamayacak bir özelliğe sahiptir. Kitabın bütün nüshaları Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından incelenmiş ve dört cilt olarak neşredilmiştir.⁸¹

2.3. Cessâs'ın Bağlama Yaklaşımı

Hanefî usûlcülere göre siyâk delâleti, karîne türlerinden biri olup bulunduğu duruma göre lafzın vaz edildiği anlamda kullanılmasını engelleyebilecek potansiyele sahiptir.⁸² Bununla birlikte Hanefîler siyâk terimini çok dar bir çerçevede kullanmışlar, usûl eserlerinde siyâkın kullanımı ve rolüne dair etraflıca bilgi malzemesine yer vermemişlerdir. Ayrıca lafzın manaya delâleti bahislerinde siyâk ve sözün sevk ediliş amacıyla ilgili bilgiler Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ile ortaya çıkmış ve bu kavram onun görüşleri etrafında şekillenmiştir.⁸³

Cessâs ise *Ahkâmü'l-Kur'an*'da yaklaşık seksen yerde siyâk lafzını kullanmış, fakat bu kelimeyi terim anlamıyla kullanmamıştır. Onun bu eserinde siyâku'l-âyet,⁸⁴ siyâku'l-hitâb,⁸⁵ siyâku'l-kıssa,⁸⁶ siyâku'l-hadis⁸⁷ gibi ifadeler, “sözün devamı” anlamında kullanılmıştır.⁸⁸

Cessâs'ın siyâk lafzını sözlük anlamında kullanması, ayetlerin sevk edilişindeki hedef ve maksatları ortaya çıkarma gayesine matuf bir çaba içerisinde olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Cessâs, sözün hedefini, sevk ediliş amacını ortaya çıkarmada başka unsurlara başvurmuştur. Nitekim ıstılah olarak siyâk kavramının dayandığı temel daha önce ifade edildiği gibi sözün maksadını ortaya çıkarmaktır. Diğer ifadeyle siyâk, bir sözün amacıyla eşdeğer bir anlama sahiptir. O halde burada cevabı aranması gereken soru şudur: Siyâkı sözlük anlamında kullanan Cessâs, nassın sevk ediliş gayesine, diğer bir ifadeyle bağlamsal anlama ulaşmak için hangi usûl ve ölçüleri benimsemiştir? Bu soruya lafzın Arap dilindeki yaygın anlamı, ayetlerin nazmı (siyâku'l-makâl), üslubu,

⁸¹ Soner Duman, “Usûlü'l-Fıkh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/218-220.

⁸² el-Anzî, *Delâletü's-Siyâk*, 84.

⁸³ Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*, 132.

⁸⁴ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/173.

⁸⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/24.

⁸⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/98.

⁸⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/167.

⁸⁸ Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*, 131.

mecaz delilleri, esbâb-ı nüzûl gibi hususların Cessâs'ın başlıca dikkate aldığı kriterler arasında yer aldığı şeklinde cevap veriliriz. Şimdi bu hususları inceleyebiliriz:

2.3.1. Lafzın Arap Dilindeki Yaygın Anlamı

Allah, ilahi mesajını Arap dilinin kalıpları içinde insanlara ulaştırmıştır. Her dilde olduğu gibi bu dilin de kendisine mahsus özel kuralları vardır. Bu kurallara uymak bir sözü anlamamanın birinci şartıdır. Şâtıbî, Kur'an'ın dilinin Arapça olduğunu, bu yüzden onun maksadını anlama çabalarının da yine ancak Arap diline başvurularak mümkün olacağını ifade etmiştir.⁸⁹

Hicaz bölgesi Arap toplumunun konuştuğu dilin Kur'an'ın Arapça yapısını şekillendirmede önemli bir rolü olduğu açıktır. Bu itibarla Cessâs, Kur'an'da geçen kelimelerin anlamlarının tayininde dil kuralları yanında Araplarca hangi manalarda kullanıldığını göz önünde bulundurarak sözün maksadına ulaşmaya çalışmıştır. Bu hususta şu örneği verebiliriz: *“Geçmişte olanlar bir tarafa, babalarınızın cinsel ilişkide bulunduğu kadınlarla evlenmeyin.”*⁹⁰

Söz konusu ayette geçen *مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* “babalarınızın nikâhladığı kadınlar” ifadesinde yer alan *نَكَحَ* (nekeha) fiiliyle evlenme akdinin mi yoksa cinsi temasın mı kastedildiği ihtilaflı bir konudur. Kelimenin hakiki ve mecazi delâletlerine göre her iki mana da muhtemeldir. Bu durumda ilgili ibarenin hakiki anlamının mı yoksa mecazi manasının mı tercih edileceği sorusu gündeme gelmektedir.

Cessâs'a göre burada geçen *nikâh* kelimesinin hakiki anlamı cinsel ilişkidir. Nitekim *nikâh* kelimesi başlangıçta sözlükte “iki şeyi bir araya getirme” anlamında kullanılmış, daha sonra *nikâh* akdi olmaksızın cinsel ilişki şeklinde bir içerik kazanmıştır. Cessâs, bu görüşünü desteklemek için câhiliyye şiirlerinden delil getirmiştir:

وَمَنْكُوحَةٌ غَيْرُ مَمْهُورَةٍ ... وَأُخْرَى يُقَالُ لَهُ قَادِهَا

“Biri nikâhsız ve mehirsiz olarak ilişkiye girilendir.

Diğerine de hadi şu cariyenin azatlık fidyesini öde denilir.”

⁸⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/240.

⁹⁰ en-Nisâ 4/22.

وَمِنْ أَيْمٍ قَدْ أَنْكَحَتْهَا رَمَاحُنَا ... وَأُخْرَى عَلَى عَمٍّ وَخَالٍ تَلْهَفُ

“Nice kadınları mızraklarımız nikâhladı (savaşarak onları cariye edindik).

Diğer kadınlar da amca ve dayısından yardım diler”⁹¹

Görüldüğü üzere bu şiirlerde nikâh, cinsi temas anlamında kullanılmıştır. Cessâs, terim anlamını açıklama ve desteklemede sözlük anlamından yararlanmaktadır. Zira bir araya gelmek, evlilik akdiyle değil cinsel ilişkiyle olmaktadır. Çünkü akit, tarafların irade beyanlarıyla gerçekleşir. Bu durum ise fiili olarak tarafların bir araya gelmesini gerektirmemektedir. Böylece ayette söz edilen nikâhla cinsel ilişkinin kastedildiği anlaşılmış olur. Bu lafzın evlilik anlamında kullanılması ise ancak mecazî yönden mümkündür. Müfessir, evlilik akdine nikâh denilmesinin gerekçesini cinsel ilişkiye götüren sebep olması yönünden açıklamıştır. Zira benzer kullanımlara Arapça’da rastlanır. Mesela yeni doğan çocuğun başındaki saça *akîka* denir. Daha sonra bu çocuğun başındaki saçların tıraş edilmesinden dolayı kesilen kurbanda da *akîka* denmiştir. Diğer bir örnek de *gâit* (الغائط) kelimesidir. Bu kelime insanın tuvalet ihtiyacını giderdiği çukurumsu yer anlamına gelmektedir. Daha sonra mecâzen dışkı anlamında kullanılır olmuştur.⁹² Sonuç olarak müfessire göre nikâh, cinsel ilişki manasında hakikaten, evlilik akdi manasında ise mecazen kullanılmaktadır. Durum böyle olunca mecaza götüren bir karîne olmadığı müddetçe “*Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin.*” ifadesinde geçen nikâh kelimesinden cinsel ilişkinin yani hakiki anlamın anlaşılması gerekir.

Burada yaygın anlamla bağlam ilişkisi şu şekilde açıklanabilir: Kur’ân’da sözlük/lafzî anlamıyla doğrudan anlaşılabilen kavramlar olduğu gibi lafzî anlamın yeterli olmadığı, doğrudan anlaşılmayan kelimeler de bulunmaktadır. İlk bakışta ne demek istediği anlaşılmayan kelime ve kavramların anlamlarını tespit etmek için Arap dilinde kabul gören yaygın kullanımı esas almak gerekmektedir. Bu husus tefsir literatüründe (الأغلب من كلام) “*Arapların kullanımında yaygın olan...*”⁹³ ya da

⁹¹ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/141.

⁹² el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/142-144.

⁹³ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/321.

(العرب) “Arapların konuşurken çoğunlukla kastettiği...”⁹⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Yaygın durumun tespiti sayesinde ayette geçen kavramın hangi amaçla sevk edildiği ortaya çıkmış olmaktadır. Cessâs burada Arapların dil dünyasıyla duygudaşlık kurarak kelimenin nüzûl döneminde ifade ettiği hakiki anlamı esas almıştır. Netice olarak Cessâs, ayette geçen nikâh kelimesiyle neyin kastedildiğini, hangi maksatla geldiğini belirlemiş olmaktadır.

2.3.2. Siyâku’l-makâl

Hanefî usûl kitaplarında yer alan “siyâku’l-makâl” ile “siyâku’n-nazm”, küçük farklar bir tarafa aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlarla kastedilen şey söz dizimi bağlamı olup, bir sözün öncesi ve sonrasında bulunan bir karînenin o sözün hakiki anlamda kullanılmasını engellemesidir.⁹⁵ Bu ıstılah *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da “delâletü’l-hâl” olarak da ifade edilmiştir.⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserinde “*delâletü’l-hâl karînesi lafzın zâhirinin gerektirdiği anlamın aksine hüküm koyar*” isminde bir bab açmış ve Ku’rân’dan örnekler vermiştir. Buna göre اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ “Dilediğinizi yapın.”⁹⁷ وَاسْتَفْزِرْ مِنْهُمْ “Haydi, şimdi onlardan ayartabildiğini vesveseyle telkinde bulunarak ayart.”⁹⁸ gibi hitaplar hakiki anlamda değildirler. Nitekim buradaki ifadeler delâletü’l-hâl karînesinden bağımsız gelmiş olsaydı söz konusu fiillerin “ibâha” manası taşıması gerekirdi. Hâlbuki zâhiri anlamın aksine bu hitaplar korku ve tehdit manası içermektedir.⁹⁹

2.3.3. Karîne

Sözlükte karîne, iki şeyi bir araya getirmek, birbirine bağlamak, yakın olmak¹⁰⁰ anlamlarına gelmektedir. Hac ve umrenin birlikte yapılmasına “hacc-ı kırân” denmiştir. Zira kıran haccı, bir telbiye ve bir ihramla eda edilmektedir.¹⁰¹ Klasik literatürde karînenin farklı tanımları olmakla birlikte Cürçânî (ö. 471/1078-79) karîneyi, “matlûba

⁹⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 7/337.

⁹⁵ es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/192-194.

⁹⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/355.

⁹⁷ el-Fussilet 41/40.

⁹⁸ el-İsrâ 17/64.

⁹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl* (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1414/1994), 1/50.

¹⁰⁰ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 5/63.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/33.

işaret eden her şey”¹⁰² olarak tarif etmiştir. Bu tanımdan hareketle karîne terimi bir söz için kullanıldığı zaman o sözün anlaşılmasına yardımcı olan emarelerin toplamı ya da bir sözü açıklamaya yarayan işaretler demektir.

Her ikisi de bir sözün anlaşılmasına katkı sağlayan faktörlerden olduğu için siyâk ile karîne arasında doğrudan bir ilişki vardır. Hatta kimi usûlcüler siyâkın karînenin bir çeşidi olduğu görüşündedir. Nitekim “karînetü’s-siyâk” ifadesinde yer alan siyâk kavramı, karîne türlerinden biri olarak gösterilmiştir.¹⁰³

Karîne, nassları anlama ve delâletlerini ortaya çıkarma hususunda büyük bir etkiye sahiptir. Bu etki, karînenin bulunduğu duruma göre farklılık arz etmektedir. Başta âmm lafzın tahsisi olmak üzere hakiki anlamın terk edilmesi ve iki muhtemel yorumdan birini tercih etme gibi hususlarda karîne rol oynamaktadır.¹⁰⁴ Burada karînenin umum bir ifadeyi nasıl tahsis ettiğine örnek vermekle yetinilecektir. Kur’ân’da *وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ* “İnsanların o evi ziyaret etmesi, Allah’ın bir hakkıdır.”¹⁰⁵ ifadesiyle haccın bütün insanlara farz kılındığı bildirilmektedir. Ancak devamında gelen *مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* “gitmeye gücü yetenin...”¹⁰⁶ cümlesi, haccın sadece imkan bulanlara farz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca akıl karînesi de, yaşlı ve hastaların bu hükümden çıkartılmasını gerektirmektedir.¹⁰⁷ Sonuç olarak akli karîneyle umum ifade tahsis edilmiş olmaktadır.

2.3.4. Delâletü’l-mecâz (Mecaz Deliliyle Sözün Maksadına Ulaşma)

Kullanıldığı mana bakımından lafızlar hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hakikat, bir lafzın konulduğu manada kullanılması; mecaz ise bir karîneden dolayı lafzın konulduğu mananın dışında kullanılması demektir.¹⁰⁸ Bir lafza mecazi anlam verebilmek için hakiki manayı engelleyecek bir karînenin bulunması

¹⁰² Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1405), 1/223.

¹⁰³ Osman Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*, 57-64.

¹⁰⁴ Osman Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*, 70

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁰⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/308.

¹⁰⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, 1/359-340.

gerekmektedir. Zira kural olarak kelimada hakiki mananın kullanılması esastır.¹⁰⁹ Cessâs'a göre şu durumlarda hakiki anlamdan mecazi anlama gidilir:

1- Zihinde kastedilen bir kelimenin hazfedilerek lafzın umum kullanılması. Bu tür mecaz, bilinen bir şeyin tekrarından kaçmak ve bir sözü öz bir şekilde ifade etmek amacıyla yapılır. Mesela *إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ* *“Allah’ı ve peygamberini üzenleri Allah, dünyada ve âhirette lânetlemiştir.”*¹¹⁰ ayeti aslında *اولياء الله* *“Allah’ın dostları”* demektir. Çünkü Allah için hiçbir zaman eziyet ve engel söz konusu değildir.

2- Bir kelimenin yerine başka bir kelimenin zikredilmesi. *أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ* *“Sonra hiç kimse, “Allah’ın emri hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!” diyerek yanıp yakılmak durumunda kalmasın.”*¹¹¹ Buradaki *فِي* *الله* aslında *الله* *“Allah’ın emri hususunda”* demektir.

3- Benzetme kastedildiği halde halin delâleti ya da muhatabın bilmesinden dolayı teşbih edatının hazfedilmesi. *صُمُّ بُكْمٌ عُمًى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* *“Onlar hakikati kabul etme hususunda sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden doğru yolu bulmak için geri dönmezler.”*¹¹² Buradaki ayette muhataplar, kendilerine tebliğ edilen hakikatten yüz çevirdikleri için böyle bir üslup kullanılmıştır.

4- Mukâbele ya da mücâzât yoluyla bir kelimeyi başka bir lafızla zikretmek. Belâgat ilminde buna “müşâkele” sanatı da denilmiştir. Bu sanat, ayetlerin maksadının anlaşılmasında sıklıkla başvuru olan sanatlardan biri olup tefsir kitaplarında örneklerine sıkça rastlamak mümkündür.¹¹³ Buna örnek olarak *إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ* *الله* *يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* *“Biz yalnızca onlarla alay ediyoruz” derler. Allah onlara alay etmenin cezasını verecek.”*¹¹⁴ ayetleri örnek olarak zikredilebilir. Burada birinci cümlede “istihza” kelimesi geçtiği için mukabele yöntemiyle ikinci cümlede de aynı kelime kullanılmıştır. Birinci ayette

¹⁰⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *el-Mahsûl*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 1/342.

¹¹⁰ el-Ahzâb 33/57.

¹¹¹ ez-Zümer 39/56.

¹¹² el-Bakara 2/18.

¹¹³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1987), 1/56,113.

¹¹⁴ el-Bakara 14-15.

geçen lafız insanlara nispet edildiği için lafzın hakiki anlamı kastedilmiştir. İkinci ayette ise gerçek anlamda bir istihza söz konusu olamayacağı için burada münafıkların alaylarının cezası murat edilmiştir.

5- Zikr-i sebep irade-i müsebbeb. Sebebi söyleyip neticeyi kastetmek. Mesela yeni doğan çocuğun saçı için kesilen kurbanı “akîka kurbanı” denmesi bunun gibidir. Nitekim Arapaça’da bu saça akîka denilir. Bu saç, kurban kesmeye sebep olduğu için “akîka kurbanı” denilmiştir.¹¹⁵

2.3.5. İbârenin Delâleti

Haneffî usûlcülerin siyâkın delâletini bir ölçü olarak kabul etikleri yerlerden biri de manaya delâletinin şekli açısından lafızlara yükledikleri anlamlardır. Buna göre bir hükmün çıkarıldığı manaya delâlet etmesi bazen bizzat lafzın ibaresi, bazen işareti, bazen delâleti bazen de iktizası yoluyla mümkün olur.¹¹⁶

Nassın hükme delâleti bizzat lafzın kendisinde olabileceği gibi nassın haricindeki karînelerle de olabilmektedir. Eğer delâlet bizzat lafzın kendisiyle olup aynı zamanda sevk sebebiyle örtüşüyorsa buna “ibârenin delâleti”, sevk sebebiyle örtüşmüyorsa buna da “işaretin delâleti” denir.

Nassın hükme delâleti lafzın kendisiyle olmuyor ancak mensusun anının (hükmü bildirilen) illeti meskutun anının (hükmü bildirilmeyen) illetine muvafık olup aynı zamanda dil unsuru ile anlaşılıyorsa buna da “delâletin delâleti” (delâletün nass) denir. Sözün şeran doğru anlaşılması, ibarede yer almamış bir takdirin delâletine bağlıysa buna da “iktizanın delâleti” denir.¹¹⁷

Bizim burada üzerinde duracağımız delâlet çeşidi “ibârenin delâleti”dir. Çünkü nassın lafzı ve ibaresiyle aslî bir hükme delâlet etmesi Hanefîlere göre bizzat maksat olduğu için bu delâlet türü doğrudan siyâk terimiyle ilgilidir. Yani “ibârenin delâleti” nazmın

¹¹⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, 1/361-366.

¹¹⁶ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, nşr. Hâlıl Muhyîddîn el-Meyyis (1421/2001), 130.

¹¹⁷ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 130-131; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh), 1/55.

kendisi için sevk edildiği anlam demektir.¹¹⁸ Aslında bu delâlet türüne nassın zahirine muvafık olan anlam demek de mümkündür. Nitekim Neseî (ö. 710/1310) *el-Menar*’da söz konusu delâletle ilgili olarak, nassın sevk edilişine uygun olarak zahir anlamdan çıkan hükümle amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁹ İbarenin delâletine şu ayetin örnek verilmesi Hanefî usûl kitaplarında yaygındır:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْيَسَاءِ مِثْلَىٰ وَلْتُمْ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

*“Yetimlerle evlendiğinizde haklarını çiğnemekten endişe ederseniz, beğendiğiniz başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Hepsine adil davranmaktan korkarsanız tek kadın veya elinizin altında bulunan câriye ile evlenin; bu, adaletten ayrılmamanızı sağlayacak en uygun yoldur.”*¹²⁰

Bu ayetin ibaresi üç hükmü göstermektedir:

- 1- Evlenmenin caiz olduğu.
- 2- En fazla dört olması şartıyla birden fazla evliliğin geçerli olduğu.
- 3- Eşler arasında haksızlık yapılması durumunda bir taneyle yetinilmesi gerektiği.

Yukarıda sayılan ikinci ve üçüncü maddeler nassın siyâkından (sevk edilişinden) asli olarak anlaşılırken, evliliğin caiz oluşu ikincil mana (tâlî, tebaî) olarak anlaşılmaktadır.¹²¹

Ancak Hanefî usûlcüler bu örnekte konuşanın maksadını tespit etmek için lafzi unsurları dikkate almışlar, ayetin öncesinde bulunan *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ* ifadesini açıklayan sebep-i nüzûl rivayetlerinden söz etmemişlerdir. Aslında hem ayetin başındaki ifade

¹¹⁸ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Menâri'l-Envâr*, çev. Soner Duman vd. (İstanbul: Beka Yayıncılık), 2016), 121.

¹¹⁹ en-Neseî, *Menâri'l-Envâr*, 121.

¹²⁰ en-Nisâ 4/3.

¹²¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî), 1/47.

hem de Hz. Aişe'den gelen rivayetlere bakıldığında ayetin gelişindeki asli maksadın yetimleri korumaya matuf olduğu anlaşılmaktadır.¹²²

Bu görüş son derece yerinde bir tespittir. Zira Debûsi sonrası Hanefî usûl kitaplarının birçoğunda ibarenin delâletine örnek olarak bu ayet zikredilmiş, fakat Hz. Aişe'den gelen rivayet dikkate alınmamıştır. Netice olarak ayetin gelişinin aslî amacının yetim kızları koruma olmadığı hususunda neredeyse söz birliği edilmiştir.¹²³

Öte yandan Cessâs, söz konusu ayeti kendisinden sonraki Hanefîler gibi ele almamıştır. O, hem ayetin başını hem de Hz. Aişe'den gelen rivayetleri dikkate almış ve ayeti ona göre yorumlamıştır. Şöyle ki; Hz. Aişe'ye göre bu ayet velisinin himayesindeki yetim kızın malına ve güzelliğine göz dikerek evlenmek isteyenler hakkında inmiştir. Yüce Allah böyle kimseleri yetimlere adil davranıp haklarını tam olarak vermedikçe evlenmekten men etmiş ve onlara başka kadınlarla evlenmeyi emretmiştir.¹²⁴

Diğer taraftan Said b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi tâbiîn âlimlerine göre ise ayet kendileriyle evlenilmek istenen kadınlar hakkında inmiştir. Nitekim yetimlere ve yetim malı yemenin büyük günah olduğuna dair ayet inince insanlar, hakları konusunda yetimlere eşit davranamayıp büyük günaha düşecekleri korkusuyla onların velayetini almaktan çekinir oldular. O dönemde bir adamın birden çok eşi bulunuyordu. Bu kişiler eşlerinin haklarını gözetmiyor ve aralarında âdil davranmıyorlardı. İşte yüce Allah bu ayeti indirerek yetimlerin haklarını yemekten kaçındıkları gibi kadınlara da adaletsiz davranmaktan sakınmaları gerektiğini bildirmiştir.¹²⁵

Burada ayetin zahiri anlamı her iki rivayete de uygun düşmektedir. Ancak Cessâs, Hz. Aişe'den gelen rivayeti tercih etmiştir. Zira sebep-i nüzûl ictihada bağlı bir bilgi değildir. Bu ancak müşahedeye dayalı rivayetlerden elde edilir. Hz. Aişe ayetin iniş sebebini ve hangi olayla bağlantılı olarak indiğini bizzat görmüştür. Dolayısıyla bu açıklama diğerlerine göre daha önceliklidir.¹²⁶ O zaman ayetin asıl konusu velisinin

¹²² Güman, *Fıkıh Usûlî Literatüründe Siyâk*, 141.

¹²³ el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 1/47; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/239.

¹²⁴ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/342.

¹²⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/342; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/467.

¹²⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/343.

himayesindeki yetim kızlarla ilgilidir. Netice olarak mehrini vermeyen velinin yetim kızlarla evlenmesi yasaklanmış ve yetimler bir bakıma koruma altına alınmıştır.

“İbarenin delâleti” çerçevesinde belirtelim ki, her ne kadar Cessâs sonraki dönem Hanefilerin lafzın sevk edildiği anlam için kullandıkları “ibarenin delâleti” ifadesini kullanmamış olsa da ona göre ayetin zahirinden akla gelen ilk anlam, ya da nassın sîgasından anlaşılan ilk mana ayetin maksadı ve hedefidir. Nitekim *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da onun “delâlet” kelimesini kullanarak çıkardığı bazı hükümler akla ilk gelen zahiri anlamdan başkası değildir. Yani Cessâs, “ibarenin delâletini” terim olarak kullanmamış olsa da kimi ayet yorumlarında kullandığı “delâlet” kavramıyla “ibarenin delâleti”ni kastetmiştir. Mesela ona göre *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* “Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti.”¹²⁷ ayetinden bütün eşyaların isimlerini ona öğrettiği anlaşılır. Nitekim lafzın zahiri bunu gerektirmektedir.¹²⁸ Aynı şekilde *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ* “emzirme sürecinde örfe uygun olarak yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuğun babasına aittir.”¹²⁹ ayetinin delâleti de eşlerin nafakasının maruf ölçülere göre babaya ait olduğunu göstermektedir.¹³⁰

2.3.6. Esbâb-ı Nüzûl

Cessâs'ın sözün maksadını tespit etmek için - her zaman olmasa da - kullandığı araçlardan biri de ayetlerin inişine zemin hazırlayan olaylardır. Şüphesiz ayetlerde anlama dâhil olan metin dışı pek çok unsur bulunmaktadır. Bunların başında esbâb-ı nüzûl gelmektedir. Nüzûl sebeplerine konu olan ayetler incelendiğinde olgularla ilahi vahiy arasındaki ilişki tespit edilmiş olur. Mesela Mekke döneminde ayetlerin tevhit, ahiret, sosyal adalet merkezli olması; Medine döneminde ise aile, ticaret ve savaş hukuku gibi konulara yoğunlaşması, o dönemin sosyokültürel yapısının dikkate alındığını; nasla olguların diyalektik ilişki içinde olduğunu göstermektedir.¹³¹

Esbâb-ı nüzûl, ya da sebab-i nüzûl terimleri muhtemelen çok bilinen ve özellikle tefsir kitaplarında sıklıkla kullanılan bir kavram olduğu için müfessirler onun tanımından çok

¹²⁷ el-Bakara 2/31.

¹²⁸ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/36.

¹²⁹ el-Bakara 2/233.

¹³⁰ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/68.

¹³¹ Atilla Yargıcı, “Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 282-290.

önemi ve faydası üzerinde durmuşlardır. Bu yüzden bu kavramın klasik literatürde derli toplu bir tanımı yapılmamıştır. Süyûtî, (ö. 911/1505) Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Habeşlilerin Mekke'ye gelişini Fil sûresiyle ilişkilendirmesinden dolayı bu olayın sebep-i nüzûl kapsamına girmediğini açıklamak üzere bunun tanımından ziyade işlevinden bahsetmiştir.¹³² Bu kavramla ilgili son dönemlerde yapılan tanımlardan biri şöyledir: Hz. Peygamber döneminde meydana gelmiş bir hadise veya ona sorulan bir sorudan dolayı ayet veya sûrenin inmesine etki eden sebeplerdir.¹³³

Cessâs, ele aldığı konulara ilişkin ayetlerin muhtemel nüzûl sebeplerine yer vermekle birlikte konuyu tamamlayabilecek nitelikteki benzer ayetlerin nüzûlü ile ilgili bilgilere de yer vermiş ve bağlama uygun yorumlar yapmıştır. Buna örnek olarak vahyin nüzûlü ortamında soru sormanın yasaklanmasını emreden ayeti örnek olarak zikredebiliriz: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا جِئَ يُنْزَلُ الْقُرْآنُ تَبْدَ لَكُمْ “Ey iman edenler! Açıklandığı zaman sizi sıkıntıya düşürecek konularda soru sormayın. Kur'an inerken böyle sorular sorarsanız size açıklanırdı...”¹³⁴

Cessâs, mezkûr ayette olayların akışına ve farklı şartlara göre değişik zamanlarda meydana gelen hadiselerle ilgili hüküm sormanın haram olduğuna dair bir delil bulunmadığını söylemiştir. Çünkü burada yasaklanan soru türü sadece Allah'ın bildiği ve başkalarına bildirmediği, insanların bilmesine ihtiyaç olmayan sorulardır.¹³⁵ Ayetin iniş sebebiyle ilgili birden çok yaşanmış hadiseyi aktaran müfessir bunların hepsini nüzûl sebebi olarak kabul etmektedir:

Adamın biri gelip haccın her sene mi farz olduğunu sorunca Peygamber soruyu duymazlıktan gelmiş ve cevap vermemiştir. O kişi üç defa tekrar edince Hz. Peygamber “Evet!” deseydim, hac her yıl farz olurdu; böyle olsaydı o zaman da takatiniz yetmeyecekti” cevabını vermiştir.¹³⁶

¹³² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-âmmeli'l-Kitâb), 1/116.

¹³³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matba'atü İsâ el-Bâbî, 1952), 1/99.

¹³⁴ el-Mâide 5/101.

¹³⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/150.

¹³⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/151.

Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) naklettiğine göre, bir gün Hz. Peygamber minberde kendisine sorulan her soruya cevap vereceğini söylemiş, bunun üzerine adamın biri kalkıp ahirette nerede olacağını sorunca Peygamber de cehennemde olacağı bilgisini vermiştir. Bir başkası da babasının kim olduğunu sormuş, o da “Huzâfe” olduğunu söylemiştir. Zira halk arasında bu kişinin nesebi hakkında ileri geri konuşmuşlar, o da meselenin aslını öğrenmek için böyle bir soru yönelmiştir.¹³⁷

Bir başka rivayete göre bu ayet insanların peygamberden mucize istemesinden sonra inmiştir.¹³⁸

Cessâs, ayetin iniş sebebine konu olan soruların neden gereksiz olduğunun açıklamasını da yapar. Şöyle ki; yılda bir defa hacetmek yeterli iken ısrarla “bir defa yeterli mi” diye sormak sorumluluğu artırır. Hz. Peygamber babasını soran kişiye bilinenin aksine cevap vermiş olsaydı o kişinin psikolojik travma geçirmesine sebep olup kendisine zarar verirdi. Ahirette kendisinin nerede olacağını soran adamın da cehennemde olduğunu bildirmesi günahını ortaya çıkarmak anlamına gelir ki bu da gerekli bir durum değildir.¹³⁹

Burada bağlam ile sebep-i nüzûl arasındaki ilişkiyi şöyle açıklayabiliriz: Söz konusu ayetin zahiri anlamından Hz. Peygamber'e çok soru sormanın doğru bir davranış olmadığı anlaşılmaktadır. Zira her yeni soru vahiy ortamında yeni yükümlülüklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Hz. Peygamber sorulan soruların gereğini bildirip onunla mükellef kılınca yeni hükümler insanlara ağır gelebilmekte ve pişmanlığa sebep olabilmektedir. Bu yüzden Peygamber çok soru sorulmasından hoşlanmamıştır. Rivayete göre o “Sizden önce yaşayanlar aşırı soru sormaktan ve peygamberlerine karşı gelmekten dolayı helâk oldular. Size bir şeyi emrettiğim zaman, var gücünüzle onu yapın. Bir şeyi yasakladığım zaman ondan da sakının.”¹⁴⁰ demiştir. Fakat gereğinden fazla soru hoş karşılanmamış olsa da hangi tür soruların yasaklandığı ya da soru sormanın kesin olarak yasaklanıp yasaklanmadığı tam olarak

¹³⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/152.

¹³⁸ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/152.

¹³⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/152.

¹⁴⁰ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 2/975.

anlaşılmamaktadır. İşte bu noktada Cessâs, ayetin inmesine sebep olan olaylardan yola çıkarak ayetin hangi amaçla indiğini, ne demek istediğini ortaya çıkarmaktadır. Netice olarak müfessirimiz, esbâb-ı nüzûlü dikkate alarak aslında soru sormanın haram olmadığı, bilakis gereksiz soruların yasaklandığı sonucuna ulaşmakta ve ayetin hangi bağlamda nazil olduğunu belirlemiş olmaktadır.

2.3.7. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Tefsir literatüründe *münâsebâtü'l-Kur'ân*, Kur'ân'da ayet ve sûreler arasındaki irtibat ve ilişki demektir.¹⁴¹ Bağlamı tespit etmek için bu ilke çok önemlidir. Zira doğru bir anlama ve yorumlama ayetlerin ve konuların birbiriyle irtibatını kurmaktan geçmektedir. Bu irtibatı, ayet ve sûrenin hedefi, Mekkî-Medenî ayrımı, konuları sınıflandırma, sûre ve ayetlerin tertibi gibi unsurları dikkate alarak sağlamak mümkündür.

Cessâs, tefsir ettiği ayetlerin diğer ayetlerle olan irtibatını incelemiş, sûrelerin Mekkî-Medenî olma özelliklerini dikkate alarak, aralarındaki insicamı, konu bütünlüğünü dikkate almıştır. Bu sayede farklı manalara gelebilecek ayetlerin ne demek istediğini açıklamıştır. Buna kısas ayetini örnek olarak verebiliriz:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ

*“Ey iman edenler! Öldürülen kimseler hakkında kısas size zorunlu kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle ve kadına karşı kadın...”*¹⁴²

Bu ayet, Müslümanlar hakkında kısas uygulanacağına dair düzenleme getirmektedir. Bazı âlimlere göre söz konusu ayetin zahirinden, kısasın yalnızca cinsler arasında uygulanacağı hükmü çıkmaktadır. Yani kâfir karşısında Müslümanın öldürülmeyeceği ya da hür bir kimsenin köle karşısında öldürülmemesi gerektiği şeklinde bir telakki mevcuttur.¹⁴³

¹⁴¹ Demirci, “Münâsebâtü'l-Kur'ân”, 217.

¹⁴² el-Bakara 2/178.

¹⁴³ bk. el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 2/245-250

Cessâs, bu görüşü reddetmektedir. Şöyle ki, Mâide sûresinde geçen وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ “Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “cana karşı can...” diye yazdık”¹⁴⁴ ayetin genel hükmü, gayri müslimi öldüren Müslümanın ve kadını öldüren erkeğin kısas gereği öldürülmesini gerektirmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca bu ayette katilin nasıl öldürüleceği hususuna değinilmemiştir. Cessâs, kısas hükmünün kasten öldürme durumlarında geçerli olduğunu, hataen öldürme olaylarında ise onun yerine diyet uygulanması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁶ Zira Nisâ sûresinde geçen وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ “Hataen bir Müslümanı öldüren kimse, mümin bir köleyi âzat etmesi ve ölenin ehline teslim edeceği bir diyet vermesi gerekir.”¹⁴⁷ ayeti yanlışlıkla öldüren kimseye kısasın uygulanmayacağını, bunun yerine diyet ve köle azat edilmesini emretmektedir.

Görüldüğü üzere Cessâs, Medenî olan Bakara, Nisâ, ve Mâide sûrelerinde yer alan ayetler arasında karşılaştırma yaparak meseleyi konu bütünlüğü içinde değerlendirmiş, netice olarak söz konusu Bakara 2/178. ayetindeki kısas hükmünün sadece cinsler arasında olmadığı, farklı cins ve konumda olanları da içine aldığı, aynı zamanda kısasın kasten öldürme fiillerinde geçerli olduğu sonuca ulaşarak ayetin bağlamını ve diğer sûrelerde geçen ayetlerle olan irtibatını ortaya koymuştur.

Bu açıklamalarımızın ardından Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da siyâka yaklaşımını özetleyecek olursak;

1- Cessâs, siyâk kavramını sözlük anlamında kullanmıştır. Bununla birlikte o, sözün maksat ve hedefine mecaz delilleri, delâletü’l-hâl, ibarenin delâleti ve esbab-ı nüzûl gibi unsurlarla ulaşmaya çalışmıştır.

2- İbarenin delâletinde Hanefiler Ebû Zeyd Debûsî’den sonra “sözün sevk edilişi” ifadesini kullanmıştır. Bu bağlamda siyâk teriminin bir sözün ibaresinden anlaşılan manaya delâlet etmesi anlamında kullanılması Hanefilere mahsustur. Cessâs bu ifadeyi kullanmasa da verdiği “delâlet” örneklerinin bir kısmında terim anlamıyla ibarenin delâletini yani lafzın zahirinden anlaşılan manayı kastettiği anlaşılmaktadır.

¹⁴⁴ el-Mâide 5/45.

¹⁴⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/166-170.

¹⁴⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/180.

¹⁴⁷ en-Nisa 4/92.

3- Cessâs, Hanefîlerin Kuran'dan hüküm çıkarma anlayışlarına uygun olarak lafzın umumunu öncelemiş olsa da kimi yerlerde esbab-ı nüzûl rivayetlerini merkeze alarak yorum üretmiştir. Aynı şekilde Hanefî usûlcülerin ibarenin delâletine örnek olarak verdiği Nisâ 4/3. ayetinde lafzi unsurlara uygun olarak yaptıkları çıkarımların aksine Cessâs, ilgili ayeti hem öncesine hem de sebep-i nüzûlüne bakarak yorumlamıştır.

4- Cessâs, aynı sûre veya değişik sûrelerde benzer konulardan bahseden ayetleri birlikte değerlendirmiş, onların birbiriyle olan irtibatını bularak doğru anlama ulaşmaya çalışmıştır.

5- *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da ayetlerin sevk ediliş amacını tespit etmek için lafzî ya da sebep-i nüzûl gibi karîneler işlevsel olsa da hem ibarenin zahiriyle örtüşmeyen hem de bağlama uygun olmayan fakat her hangi bir nassla çatışmayan bazı çıkarımlara dayanarak hüküm vaz edilmiştir. Şimdi bu konuyu ele almak üzere tezimizin üçüncü bölümüne geçebiliriz.

BÖLÜM 3: CESSÂS'IN *AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN*'INDA BAĞLAM DIŞI YORUMLAR

Tezimizin bu bölümünde Cessâs'ın kelâm, usûl-i fıkıh ve fıkıh konularına dair bağlamı aştığı kanaatinde olduğumuz ayet yorumları örnekleriyle tahlil edilecektir. Ancak Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında öncelikle bu tür yorumların sebepleri üzerinde durulması uygun olacaktır.

3.1. Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Bağlam Dışı Yoruma Sebep Olan Unsurlar

Ahkâmü'l-Kur'ân'da ayet yorumunda müfessiri bağlamından koparan sebepler arasında mezhebi kimliğin öne çıkması, hususi hitapların genelleştirilmesi, bir hüküm veya yoruma ulaşmak için mantık ve usûl-i fıkıh disiplinlerinde başvuru ilkelere delâlet-i iltizâmiyye/akliyyenin geniş kapsamda kullanılması ve ayetlerin sebeb-i nüzûllerinin dikkate alınmaması gibi hususlar yer almaktadır.

3.1.1. “Delâlet” Kavramının Ucu Açık Kullanılması

Sözlükte irşat etmek, rehberlik yapmak, iletmek, göstermek¹⁴⁸ anlamında kullanılan delâlet kelimesi terim olarak “bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeye ulaşmak” şeklinde tanımlanmıştır. Delâletin birinci unsuruna “dâll” ikinci unsuruna da “medlûl” denir.¹⁴⁹ Delâlet, lafzî ve gayri lafzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her ikisi de dâll ile medlûl arasındaki ilişkinin niteliğine bağlı olarak vaz'î, aklî ve tabîi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹⁵⁰

Lafzî vaz'î delâlet, bizim burada üzerinde duracağımız delâlet türüdür. Nitekim usûl ilminde maksadı tespit etme yolları bakımından lafızların delâleti bu kategoride ele alınmaktadır. Lafzî vaz'î delâlet, bir lafzın ya da kelimenin belli bir mananın karşısına konulması¹⁵¹ ya da dâll ile medlûl arasındaki ortak kullanıma bağlı olarak aklın bir

¹⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/248; er-Râğib el-Isfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 1/317.

¹⁴⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 1/104.

¹⁵⁰ Delâletin kısımları ve tanımları için bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh* (Umman: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 268-297.

¹⁵¹ Esîrüddîn el-Ebherî, *İsagoci-Mantık Terimleri Sözlüğü*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 4.

bilgiye ulaşmasına denir. Mesela “insan” lafzının düşünen canlıya, “kitap” lafzının yazılı bir metne delâlet etmesi bu tür delâlettendir.

Ayrıca lafzî vaz‘î delâlet *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizâmiyye* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bir lafzın konulduğu mananın bütün unsurlarına delâleti mutâbakat, bir parçasına/cüzüne delâleti tazammun, muhtevasının haricinde olan, ancak kendisinden ayrılmayan zorunlu bir vasfa delâleti ise iltizâmiyyedir.¹⁵²

Mesela, “Oruç, sağlığı yerinde olan Müslümanlara farzdır.” Bu kaideye göre orucun yalnız Müslümanlara farz olduğu delâlet-i mutâbaka ile, hasta olan Ahmet ya da Mehmet’e orucun farz olmadığı delâlet-i *tazammun* ile, mümin ile gayri müslim arasında fark olduğuna da iltizâmiye ile anlaşılır.

Hanefî fakihlerinden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) de lafız cihetiyle bir sözün manaya delâletinin üç şekilde olabileceğini söylemektedir:

- 1- Lafzın asli olarak sevk edildiği manaya delâlet etmesi.
- 2- Lafzın ibaresinden anlaşılan, ancak asli olmayan manaya delâlet etmesi.
- 3- Lafzın vaz edildiği anlamın dışında muhtevanın levazımından birine iltizam yoluyla delâlet etmesi.¹⁵³

Bu genel bilgilerden sonra ifade delim ki, *Ahkâmü’l-Kuran*’da bağlamın göz ardı edilmesine sebep olan unsurların başında delâlet yoluyla üretilen yorumlar gelmektedir. Fakih müfessirler, belirli kavram ya da konularla ayetlerin münasebetini genellikle “delâlet” yoluyla kurmaya çalışmışlardır. Daha açıkçası onlar bir bilgiden hareketle başka bir şeyin bilgisine ulaşmaya çalışmışlar, “ayet şuna delâlet ediyor, ayetin delâleti şudur” şeklinde ifadelerle sıklıkla yer vermişlerdir.¹⁵⁴ Fakat burada şu sorunun cevabını bulmak gerekir: Bu ifadelerle hangi delâlet türü kastedilmektedir?

¹⁵² el-Ebherî, *İsagoci-Mantık Terimleri Sözlüğü*, 5.

¹⁵³ el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*, 1/106.

¹⁵⁴ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, nşr. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1995-1998/1416-1418), 1/195; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/10; el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 15/346.

Delâletin kısımları içinde bu tür delâletler, çoğunlukla *delâlet-i akliyye* ve *delâlet-i iltizamiyye* kategorisine uygun düşmektedir. En genel anlamıyla *delâlet-i akliyye*, aklın iki şey arasında zorunlu olarak bağlantı kurması demektir. Bu aynı zamanda sebep ve sonuç ilişkisidir. Dumanın görülmesi sonucu ateşin olduğuna hükmetmek bu kabilden sayılabilir. Aynı şekilde görülmeyen bir yerden duyulan sesin sahibine delâlet etmesi de bunun gibidir. *Delâlet-i iltizamiyye* ise yukarıda ifade edildiği gibi lafzın konulduğu (vaz') anlama değil de onun gerektirdiği başka bir anlama delâlet etmesine denir. Evin duvara, insanın düşünebilen bir varlık olmasına delâleti bu türdendir.¹⁵⁵

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da bazı usûl ve fıkıh konularının meşruiyetini gerekçelendirmek için Kur'ân'dan delil göstermiş, yaptığı çıkarımları da delâlet yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Ancak delil olarak kullanılan ayetlerden delâlet yoluyla çıkarılan sonuç/hükümler çoğu zaman sübjektif bir nitelik arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle var olan bilgiyle, elde edilen bilgi arasında duman-ateş örneğinde olduğu gibi zorunlu bir sebep-sonuç ya da insanın düşünene zorunlu olarak delâlet etmesi gibi zorunlu bir ilişki yoktur. Hâlbuki hem aklî hem iltizâmî delâlette zihni gerekliliğin olması şarttır. Diğer bir ifadeyle müsemma ile harici anlamın zincir halkaları gibi bir birbirine bağlı olması gerekir.¹⁵⁶ Netice olarak Cessâs'ın delâlet yöntemiyle yaptığı çıkarımlar bazen ayetlerin siyâk ve sibâkına uygun düşmemektedir. Delâletin kavramının geniş kapsamda kullanılmasıyla ilgili olarak hedy kurbanından istifade edilip edilemeyeceği meselesini örnek olarak verebiliriz:

Hedy, hac veya umre yapan kimselerin Allah'a manen yaklaşmak için ya da bir cezadan dolayı kefâret olarak Harem'de kestikleri kurbanı denir. Kesilmek üzere kurbanın kendisi veya parası gönderilebilmektedir.¹⁵⁷ Cessâs, hedy kurbanından istifade etmenin caiz olmadığına dair şu ayeti delil getirmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامَ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا
مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا

¹⁵⁵ Mehmet Erdem - Tahsin Deliçay, "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delâlet", *Marife* 2/1 (Bahar 2015), 172-180.

¹⁵⁶ Ömer Türker, *Seyyid Serif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 142.

¹⁵⁷ Erdoğan, "Hedy", 190.

“Ey iman edenler! Allah’ın sembollerine, haram olan aylara, boyunları bağlı ve bağısız kurbanlık hayvanlara, rablerinin ihsanını ve rızasını talep ederek Beyt-i harâm’a giden kimselere asla saygısızlık yapmayın.”¹⁵⁸

Cessâs, söz konusu ayetin -ister adak/vacip olarak ister nâfile olarak manen Allah’a yaklaşmak amacıyla olsun- kişinin hedy kurbanından hiçbir şekilde yararlanmasının caiz olmadığına delâlet ettiğini söylemektedir. Yine burada geçen hedy (الهدي) ifadesi ihsâr veya avlanma cezası olarak kesilen hedyin etinden yemenin caiz olmadığını göstermektedir.¹⁵⁹

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak nakledildiğine göre Hutam b. Hind isminde bir kişi Hz. Peygamber’in yanına gelip ona insanları neye davet ettiğini sorunca, Hz. Peygamber, “Allah’ın tek ilâh olduğunu kabul etmeye, namazları ikame etmeye ve malın zekâtını vermeye” buyurur. Hutam, kabilesindeki büyüklere sormadan bu hususta karar veremeyeceğini söyleyip oradan ayrılır. Daha sonra Medine’nin dışına çıktığında insanların çayırlarda otlatmak amacıyla dışarıya çıkardıkları hayvanları çalar, sahipleri her ne kadar peşinden koşarlarsa da onu yakalayamazlar. Hutam, bir sonraki sene Yemâme’den ticaret kervanıyla hacca gelir ve bir sene önce çaldığı hayvanların boyunlarına gerdanlık takarak kurbanlık için Harem’e getirir. Hutam’ın geldiğini duyan Müslümanlar, kervanını vurmak için Allah Rasûlü’nden müsaade isterler. Bu olay üzerine inen ayet, Müslümanların ona hücum etmesini engeller ve onların hac menâsikiyle ilgili sembollere tazim göstermesi gerektiğini vurgular.¹⁶⁰

Burada Cessâs’ın, kendi görüşünü kuvvetlendirmek için delâlet yoluyla çıkardığı hüküm tartışmaya açıktır. Zira bazı hadislerden¹⁶¹ hareketle zaruret durumunda hedy kurbanının binek olarak kullanılabileceği hususunda fakihler arasında genel bir kabul olduğu gibi Harem’e gönderilen hedyin sütünden faydalanılabileceğini söyleyen âlimler de vardır.¹⁶² Ayrıca nüzûl sebebinden de anlaşılacağı üzere konu, Harem’e sevk edilen kurbanlara saldırmanın ve onlara saygısızlık yapmanın yasak olmasıyla ilgili olup

¹⁵⁸ el-Mâide 5/2.

¹⁵⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/377.

¹⁶⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 9/474; el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, 2/7.

¹⁶¹ Müslim, *es-Sahîh*, 1/257.

¹⁶² Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/749.

hedyden faydalanma, ya da etinin yenilip yenilemeyeceğiyle ilgili değildir. Ayrıca delâlet yoluyla ulaşılan bilgi ile ayet arasında yani ayet ile hedy kurbanından istifade edilemeyeceği çıkarımı arasında zorunlu zihni bir bağ bulunmadığı için bu çıkarım delâlet-i iltizâmiyye kategorisine bile girmemektedir.¹⁶³

3.1.2. Mezhebi Kimliğin Öne Çıkması

Mezheplerin ya da farklı yorumların ortaya çıkışında nasların yapısından kaynaklanan bazı etkenler söz konusudur. Zâhir/açık, anlaşılabilir olan muhkem ayetlerin yorumlanmasında herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ancak müteşâbih dediğimiz ayetlerde insan biçimci (antropomorfik) ve mecâzî bir üslup kullanıldığı için Allah'ın muradından ne kastedildiğini anlamak zordur. Gaybî varlık ve alanlarına dair kullanılan kavramların mahiyeti, Allah'ın sıfat ve eylemlerinin nasıl anlaşılacağı meselesi bunlardan bazılarıdır.¹⁶⁴ Aynı şekilde Kur'ân'da geçen mübhem ifadeler, rivayet ve kıraat farklılıkları gibi etkenler farklı yorumlara yol açabilmektedir.

Bununla birlikte Kur'ân, tartışmasız kabul edilen tek kaynak olduğu için neredeyse her mezhep kendi görüş ve kanaatlerini destekleyecek şekilde ondan delil bulmak için çaba göstermiştir. Fakat yapılan yorumlarda her ifadenin tek başına ele alınıp değerlendirilmesi ayetlerin bağlamının göz ardı edilmesine sebep olmuştur.¹⁶⁵

Kur'ân'da geçen bazı ayetlerin mezhebî görüşler etrafında nasıl tevil edildiğiyle ilgili olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eleştirisi mahiyetindeki şu tespiti oldukça önemlidir. “Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıktığı üzere âlimlerin çoğunluğu nazarında geçmişten beri devam eden prensip şöyledir: Herhangi bir mezhebin düşüncesine uygun olan her ayet muhkem, mezheplerin fikirlerine ters düşen ayet de müteşâbihtir.”¹⁶⁶

¹⁶³ Bu başlık altında diğer örnekler için bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/75; 1/80.

¹⁶⁴ Zülfikar Durmuş, Mutezili Müfessir Zemaşeri'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife* 3/3 (kış 2003), 261-266; Mustafa Güven, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil”, *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (Ocak-Haziran 2010), 294-305.

¹⁶⁵ Celal Kırcı, “Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslami Araştırmalar* (Ekim 1987), 54.

¹⁶⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/150.

Ahkâmü'l-Kur'ân yazarlarından Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) tefsir mukaddimesinde Kur'ân'ın anlaşılmasında en sağlam ve en doğru yolun İmam Şafî'nin yolu olduğunu dile getirmesi mezhep aidiyetinin Kur'ân yorumuna nasıl etki ettiğinin tipik bir örneğidir.¹⁶⁷

Cessâs'ın Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olması bazı ayetleri mezhebinin düşünce sistematiğine göre yorumlamasına sebep olmuştur. Şüphesiz böyle bir yöntemi benimsemesi, mezhebi görüş ve hükümlerin Kur'ân'la uyumlu olduğunu ispatlama gibi bir amaca da hizmet etmektedir. Fakat bu durum ayetlerin asli maksatların göz ardı edilmesine, bağlamın buharlaşmasına, zayıf, uzak anlamların tercih edilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca unutulmamalıdır ki, yorum çeşitliliği görünürde Kur'ân'ın tefsirine zenginlik katıp fikir ve düşünce hürriyetini geliştirmiş olsa da söz konusu ayetlerin mezhep düşüncesine hizmet edecek biçimde kullanılmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla ilgili olarak yemîn-i gamûsun kefâreti meselesi örnek olarak zikredilebilir.

Yemîn-i gamûs, geçmiş zamanda olmuş veya olmamış bir iş üzerine kasten yapılan yemine denir.¹⁶⁸ Hanefîlere göre bu yemin büyük günahlardan olsa da kefâret gerektirmez. Şâfiîlere göre ise diğer yeminlerde olduğu gibi bunda da kefâret vaciptir.¹⁶⁹ Cessâs, mensup olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü desteklemek üzere şu ayeti delil olarak sunmuştur:

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*Allah'a verdikleri ahdi ve yeminlerini azıcık bir menfaatle satanlara gelince, işte onlar için ahirette hiçbir nasip yoktur. (Hesap gününde) Allah onlarla muhatap olmayacak, yüzlerine bakmayacak ve temize çıkarmayacaktır. Onlara elem veren bir azap vardır.*¹⁷⁰

Cessâs'a göre bu ayet, gamûs yemininde kefâretin gerekli olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü burada azaptan bahsedilmiş ama kefâret gerektiğinden söz

¹⁶⁷ Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Mûsâ Muhammed Alî, İzzet Abdu Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2.

¹⁶⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, nşr. Halil İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/259.

¹⁶⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfi'î*, nşr. Alî Muhammed Me'ûd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 15/268.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/77.

edilmemiştir. Eğer gamûs yemininden ötürü kefâret vermenin vacip olduğu söylenirse nassa ekleme yapılmış olur ki bu caiz değildir. Ayrıca Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) Hz. Peygamber'den naklettiği “*Günaha girerek şu minberin üzerinde yemin eden kimse ateşteki yerini hazırlasın*”¹⁷¹ hadisi de bu görüşü desteklemektedir. Çünkü bu rivayette Peygamber yalan yere edilen yeminin günahından bahsetmiş ama bu yeminden ötürü kefâret vermek gerektiğinden söz etmemiştir.¹⁷²

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak farklı rivayetler aktarılmıştır. Bunlardan biri yeminin kutsallığını hiçe sayan bir Yahudi hakkındadır. Şöyle ki, Eş'as b. Kays'la (ö. 40/661) bir Yahudi arasında arazi ortaklığı vardı. Yahudi, karşı tarafın hissesini inkâr edince Rasûlullah'a durumu arz etmek için gitti. Allah Rasûlü Eş'as'a delili olup olmadığını sordu. O da olumsuz cevap verince Rasûlullah Yahudi'nin yemin etmesini istedi. Bu sefer Eş'as, onun yemin etmesi durumunda bütün malını alacağını söylemesi üzerine Yüce Allah bu ayeti indirdi.¹⁷³

Cessâs'ın yorumun isabetli olup olmadığıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Önceki ayetlerde Ehl-i Kitab'ın insani ilişkiler alanında bazı olumsuz davranışlarına, tabiatlarında bulunan hile, desise ve kötülüklerine değinilmiş,¹⁷⁴ bu ayette ise bir önceki konunun devamı niteliğinde Allah'a karşı sözlerini ve yeminlerini küçük bir bedel karşılığında değiştirdikleri anlatılmıştır. Yani ayetin vurgulamak istediği asıl konu Ehl-i Kitab'ın olumsuz davranışlarının muhataplarına bildirilmesi ve onlara karşı dikkatli olunmasıyla alakalıdır. O zaman denilebilir ki, ayetin zahiri anlamı her ne kadar yemini bozmakla ilgili olsa da kefâret meselesiyle ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca Cessâs, mezhebindeki gamûs yemininin kefâretiyle ilgili hâkim görüşü gerekçelendirmek için böyle bir çıkarımda bulunmuştur. Şüphesiz bu durum mezhebe olan bağlılığın bir neticesi olarak mezhepteki görüşlerin ayetlerle nasıl desteklendiğine dair fikir sunmaktadır.¹⁷⁵

¹⁷¹ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'î Tûrâsî'l-Arabî, 1406/1985), 2/727.

¹⁷² el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/568.

¹⁷³ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/527; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/119.

¹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/75.

¹⁷⁵ Bir diğer örnek için bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/214.

3.1.3. Hususi Bir Sebeple Gelen Hitapların Genelleştirilmesi

Cessâs'ın ayet yorumlarında bağlamdan uzaklaşmasının diğer bir sebebi, hususî bir sebeple gelmiş bir hitabın genelleştirilmesidir. Buradaki “hususî hitap” ifadesinden kastımız herhangi bir ayetin özel bir sebeple inmiş olması, lafzının ise umumi olmasıdır. Cumhur ulema ayetlerin anlaşılmasında sebebin hususiliğine değil umumiliğine itibar etmiş ve özel sebeplerden umumi hükümler çıkarmışlardır.¹⁷⁶ Örneğin وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا “Allah’ın mescidlerinde O’nun isminin zikredilmesine mani olan ve mescitleri yıkmak için çalışandan daha kim zâlimdir?”¹⁷⁷ ayetinde geçen مَسَاجِدَ اللَّهِ “Allah’ın mescidleri” ifadesi özel bir sebebe binaen inmişken terkip umumi kullanılmıştır. Bu ayetin Kudüs’te insanların ibadet etmelerini engelleyen Hristiyanlar hakkında ya da Müşriklerin Hudeybiye senesinde Hz. Peygamber’in Mescid-i Haram’a girmesini engellemeleri dolayısıyla indiği rivayet edilmiştir.¹⁷⁸ Burada bildirilen hüküm Allah’ın bütün mescitlerini ilgilendirmektedir. Dolayısıyla, mescitlerin herhangi birinde Allah’ın anılmasını engelleyen kimse aynı şekilde zalimlik yapmış olur.¹⁷⁹

Sebeple hususî olsa da lafzın umumi olmasının esas alınması gerektiği kanaatini Cessâs da benimsemiş, yaptığı yorumları gerekçelendirirken zaman zaman bu ilkeye atıfta bulunmuştur.¹⁸⁰ Bu sayede müfessir ayetin vermek istediği mesajla bağlantılı makul tevillerde bulunmuştur. Mesela Kur’ân-ı Kerim’de yenilmesi haram olan hayvanlardan biri de putlar adına kurban edilen hayvanlardır. Mâide sûresinde bu ifade şöyle geçer: وَمَا ذُبِحَ عَلَى التُّصَابِ “Allah’ın dışında putlar adına kesilen hayvanlar kılınmıştır.”¹⁸¹ Cessâs, Arapların putlar adına kurban kesmesinin ayetin umum hüküm ifade etmesine mani olamayacağı, dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun Allah’tan başkasının adına kesilen her kurbanın bu kapsamda değerlendirilip etinin yenmesinin haram olduğunu

¹⁷⁶ Ömer Kara, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında ‘İtibar, Sebebin Hususiliğine Değil, Lafzın Umumiliğinedir’ İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 252-257; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 10/146; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/125. أَنْ خُصُوصَ السَّبَبِ لَا يَقْدَحُ فِي عُمُومِ اللَّفْظِ.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/114.

¹⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl*, 1/179.

¹⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 4/10.

¹⁸⁰ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/16.

¹⁸¹ el-Mâide 5/3.

ifade etmiştir.¹⁸² Burada Cessâs'ın çıkarımı ayetin vermek istediği mesajla uyumlu görünmektedir.

Ancak lafzın umumi olması ilkesinden hareketle bazı yerlerde konu bütünlüğünü ihlal ederek uzak ihtimal olduğunu düşündüğümüz yorumlar da ortaya koymuştur. Konumuza ışık tutması bakımından Bakara sûresinde geçen: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ “Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.”¹⁸³ ayetiyle ilgili Cessâs'ın yaptığı açıklamaların önemli olduğunu düşünüyoruz.¹⁸⁴

Cessâs'a göre bu ayet, lafzı umum olduğu için senenin diğer aylarında hac için ihrama girilebileceğine delâlet etmektedir. Sadece belirli aylarda hac fiilleri yapılabilir denmediği için ayette kastedilen mananın “bütün aylarda hac ihramına girilebilir” şeklinde olması gerekir. O halde hac ayları dışında da hac için ihrama girmek sahihtir.¹⁸⁵

Tefsir kitaplarında rivayet edilen bilgilere göre insanlar Hz. Peygamber'e ayın kimi zaman ince kimi zaman da yuvarlak görünmesinin sebebini sormaları üzerine bu ayet nazil olmuştur.¹⁸⁶ Bir başka rivayete göre de Yahudilerin Müslümanların yanına gelip hilallere dair soru sormaları üzerine bu ayet nazil olmuştur.¹⁸⁷ Buna göre ayın farklı şekillere bürünmesi insanlar için vakit ölçüleri olup, insanlara vakit tayini hususunda faydaları olduğu, bu faydalar içinde özellikle hac mevsimini belirlemeye yarayan göstergeler olduğu ifade edilmiştir.

Ayetin nüzûl sebebinden de anlaşılacağı üzere burada verilmek istenen mesaj bütün aylarda hac ihramına girilip girilmeyeceği değildir. Kaldı ki sonraki ayetlerde geçen الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ “Hac bilinen aylardadır.”¹⁸⁸ ifadesi haccın belli aylarda yapılabilceğini göstermektedir. Bundan dolayı kimi alimler ihrama bütün aylarda girilemeyeceğini

¹⁸² el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/155.

¹⁸³ el-Bakara 2/189.

¹⁸⁴ Benzer bir diğer örnek için bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/139.

¹⁸⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/317-318.

¹⁸⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/281.

¹⁸⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 2/341.

¹⁸⁸ el-Bakara 2/197.

dolayısıyla söz konusu ayetin ayların bir kısmının hac için vakit ölçüleri olabileceği şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁸⁹

3.1.4. Ayetlerin Siyasi Olaylarla İlişkilendirilmesi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasi mücadelelerle birlikte meydana gelen dini tartışmalar Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasında ihtilafları beraberinde getirmiştir. Aslında bu ihtilaflar Kur'ân'ın özünde olmasının ötesinde siyasi ve toplumsal olayların Kur'ân üzerinden okunmasından kaynaklanan bir durumdur. Şüphesiz siyasi ya da toplumsal meselelerin herhangi bir ayetlerle ilişkilendirilmesindeki yegâne amaç, söz konusu olaylarda yer alan tarafların haklılıklarını ispat etmeye çalışmalarıdır. Mesela Hz. Osman'ın (ö. 35/656) bazı insanları sürgün etmesini eleştiren muhalifler, halifenin keyfi olarak bazı şeyleri haram bazılarını da helal kıldığını iddia etmişlerdir. Ayrıca onlar kendi pozisyonlarını güçlendirmek için de Yûnus sûresinde geçen *قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا* “De ki: Allah'ın size verdiği bunca rızık/nimetin bir kısmını helâl bir kısmını haram sayıyorsunuz.”¹⁹⁰ ayetini delil olarak kullanmışlardır.¹⁹¹

Bir diğer örnek ise Kâsım b. el-Fadl'ın (ö. 167/783) “Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır”¹⁹² ayetini Emevî iktidarıyla ilişkilendirmesidir. Buna göre Emevîler ne eksik ne fazla tam olarak bin ay hüküm sürdüğü için, ayette kastedilen bin ayın Emevî iktidarlarına işaret ettiği, dolayısıyla Kadir gecesinin onların iktidarda bulunduğu bin aydan daha hayırlı olduğunu iddia etmiştir.¹⁹³

Cessâs da İslam tarihinin ilk dönemleriyle ilgili az da olsa bazı ayetlere atıfta bulunmuştur. Mesela Râşid halifelerin imametlerinin meşru olduğuna ayrıca Muâviye'nin (ö. 60/680) Râşid halifelerden olmadığına dair şu ayetleri delil getirmiştir:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَيْنَهُمْ ظُلُمًا... الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ... الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...

¹⁸⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âhkâmi 'l-Kur'ân*, 2/343.

¹⁹⁰ Yûnus 10/59.

¹⁹¹ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî, *Târîhu 'l-Medîne*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: 1399), 3/1120.

¹⁹² el-Kadir 97/3.

¹⁹³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 30/460.

“Saldırıya maruz kalan müminlere zulme uğradıkları için savaş izni verilmiştir... Onlar surf “Rabbimiz Allah’tır” dedikleri için haksızca yurtlarından sürüldüler... Onlara bir yerde hâkimiyet imkanı versek, namazı hakkıyla kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar...”¹⁹⁴

Cessâs bu ayetleri şöyle yorumlamaktadır: Bu ayetler haksız yere yurtlarından çıkarılan muhacirlerin sıfatıdır. Allah, onlara yeryüzünde imkân ve iktidar verdiği takdirde namaz kılıp zekât vereceklerini, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacaklarını haber vermiştir. Bunlar ise Râşid halifelerin yani Hz. Peygamber’den sonra gelen dört halifenin sıfatlarıdır. Bu da onların imametlerin sahih olduğuna delâlet eder. Ancak Muaviye, muhacirlerden değil de tulekâ yani Mekke’nin fethinden sonra serbest bırakılanlar grubunda yer aldığı için Râşid halifelere dahil değildir. Zira burada tadat edilen sıfatlarla yurtlarından çıkarılan muhacirler kastedilmiştir.¹⁹⁵

Görüldüğü üzere burada bazı ayetler Ehl-i sünnet ve Şiâ arasındaki siyasi ve kelâmî polemik konusu olan dört halifenin meşruiyeti ve Muaviye ile ilişkili olarak yorumlanmıştır. Burada aynı zamanda ideolojik yaklaşım söz konusu olup bir grubun görüşünü savunulurken muhalif tarafın görüşünü de çürütme amacı bulunmaktadır. Şüphesiz bu şekilde bir okuma biçimi ayetlerin bağlamı üzerinden değerlendirildiğinde konu dışına çıkıldığı ve ayetlerin keyfi biçimde yorumlandığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁶

3.2. Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’an*’ında Bağlamı Aşan Yorum Örnekleri

Tezimizin bu bölümünde Cessâs’ın kelâm, usûl-i fıkıh ve fıkıh konularına dair bağlamı aştığı kanaatinde olduğumuz ayet yorumları örnekleriyle tahlil edilecektir. Şimdi bu ana başlıkları çeşitli alt başlıklar altında örnekler üzerinden incelemeye geçebiliriz:

3.2.1. Kelâmla İlgili Konular

Genel olarak fikhî konuların ele alındığı *Ahkâmü’l-Kur’an*’da aynı zamanda kelâmî meselelere ilişkin ayetlerin de yoruma konu olduğu gözlemlenmiştir. Cessâs, başta

¹⁹⁴ el-Hac 22/39-41.

¹⁹⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 3/322.

¹⁹⁶ Benzer bir diğer örnek için bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 2/555.

Allah'ın varlığı olmak üzere¹⁹⁷, Hz. Peygamber'in nübüvvetini¹⁹⁸ ispatlamaya çalışmış, Kaderiye, Hâriciyye ve Râfîziler¹⁹⁹ gibi bazı mezhepleri de şiddetle tenkit etmiştir. Ayrıca kabir azabı ve dört halifenin meşruiyeti meselesi de onun ele aldığı konular arasında yer almaktadır. Cessâs, kelâmî konularla alakalı ayetleri bağlı olduğu Ehl-i sünnetin görüşlerine uygun açıklamaya çalışmıştır. Ancak Mu'tezilî müellifler Cessâs'ı tabakat kitaplarına aldıkları için sanki onun Mu'tezilî olabileceği akıllara gelmiş²⁰⁰, fakat onun tefsiri etraflıca incelendiğinde bunun doğru olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Cessâs, ru'yetullah ve sihirle ilgili görüşlerinde Mu'tezile çizgisine yakın bir tutum benimsemiş²⁰¹ olsa da bu durum onun Mu'tezilî olması için yeterli değildir. Ne var ki kimi araştırmacılar Cessâs'ın belli başlı konularda Mu'tezile'nin etkisi altında olduğunu, hatta Mu'tezile hayranı olduğunu dile getirmişlerdir.²⁰²

Biz bu başlıkta bağlamı aştığını düşündüğümüz dört halifenin meşruiyeti ve kabir azabıyla ilişkilendirilen ayetleri ele alacağız.

3.2.1.1. Dört Halifenin Meşruiyeti

Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki en kadim tartışmalardan biri hilâfet ve imâmet meseledir. Sünnî geleneğe Hz. Peygamber'in vefatından sonra yönetimin başına geçen dört halifenin meşruiyeti kabul edilmiş, bunu savunmak için de kelâm kitaplarında onların fazilet sıralamasına yer verilmiştir. Buna mukabil Şîa, sahâbenin en faziletlisinin Hz. Ali olduğu iddiasıyla hilafetin birinci sırada onun hakkı olduğunu savunmuş ve imâmet anlayışını benimsemiştir.²⁰³

Sünnî bir âlim olan Cessâs da, bu konudaki görüşünü desteklemek için Kur'ân'a başvurmuş, ancak ideolojik kaygı ön planda olduğu için ayetin bağlamını dikkate almamıştır. O, bu hususta şu ayeti delil getirmiştir:

¹⁹⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/127.

¹⁹⁸ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/49.

¹⁹⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/111; 3/274.

²⁰⁰ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtadâ el-Mehdî, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: Mektebetü'l-Hayât, 1380/1961), 1/159.

²⁰¹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/50-64; 4/169.

²⁰² Şükrü Özen, "Mu'tezile Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Soruşturma: Mu'tezile* 407.

²⁰³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 257; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13-15.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى
الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ

“Ey iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir topluluk getirecektir ki Allah onları sevecek, onlar da Allah’ı sevecekler ve müminlere karşı son derece alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü/ağırbaşlı olacaklardır. Allah uğruna cihad ederler ve hiç kimsenin ayıplamasından çekinmezler.”²⁰⁴

Cessâs, bu ayetin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali’nin (ö. 40/661) imâmetlerinin geçerli (sıhhat) olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinden dönen Araplarla sadece Hz. Ebû Bekir ve diğer üç halife savaşmıştır. Ayette Allah, onları sevdiğini, onların da kendisini sevdiklerini, Allah yolunda cihat ettiklerini ve kınayanların kınamasından çekinmediklerini haber vermiştir. Bilindiği gibi bu sıfatlara sahip kimseler Allah’ın dostlarıdır.²⁰⁵ Müfessirimiz, bu ayetin Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinden dönen Araplarla ve Hulefâ-yi Râşidîn ile alakalı olduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebi ise mürtetlerle sadece Hz. Ebû Bekir ve arkadaşlarının savaşmış olması, Allah’ın onların yerine mürtetlerle savaşan başka bir kavim getirmemiş olmasıdır.²⁰⁶

Ayetin lafzi anlamından da anlaşılacağı üzere Allah, hangi kavim dinden dönerse onların yerine kendisine iman edecek bir toplum getireceğini bildirmiş, fakat bunların kim olduğuna dair açıklamada bulunmamıştır. Yani dinden çıkanların yerine getirilecek olan kavmin kim olduğu belirtilmemiştir. Aslında ayet bazı Müslümanların dinden döneceğini önceden bildirerek gaybla ilgili haber vermiştir. Nitekim birçok grup daha sonra İslam’dan dönmüştür. Bunlardan bazıları Hz. Peygamber döneminde, bazıları da Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat etmiştir.²⁰⁷

Öte yandan, önceki ayetlerde Yahudi ve Hristiyanların dost ve sırdaş edinilmemesi, onlara karşı dikkatli olunması gerektiği ve müminlerin salâhı için kendilerini

²⁰⁴ el-Mâide 5/54.

²⁰⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/555. ذَلِكَ اللَّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَذَلِكَ فِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى صِحَّةِ إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا مِنَ الْعَرَبِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا قَاتَلَهُمْ أَبُو بَكْرٍ وَهُوَ لَاءِ الصَّحَابَةِ

²⁰⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/556.

²⁰⁷ Adnan Demircan, *Râşid Halifeler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 35-40.

zayıflatacak sebeplerden kaçınmaları gerektiği ifade edilmiş,²⁰⁸ fakat Allah'ın bunda bir menfaatinin söz konusu olmadığına işaret edilmiştir. İbn Âşûr'un (1879-1973) da belirttiği gibi söz konusu ayette, Yahudi ve Hristiyanları dost edinmenin irtidada sebep olabileceğine vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte ayette asıl verilmek istenen mesaj, dinden çıkanların hiçbir şekilde Allah'a zarar veremeyeceği, her zaman onun dinini kabul eden bir zümrenin bulunacağı, Hz. Peygamber'in tâbileri ve yardımcıları olacağı, mürtedlerin ise asla İslam'a zarar veremeyeceğidir.²⁰⁹

Ayette mürtedlerin yerine kimlerin geleceğiyle ilgili açık bir beyan olmadığı için bununla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hz. Ali, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Dahhâk (ö. 105/723) burada işaret edilenlerin Hz. Ebû Bekir ve ashabı olduklarını söylemişlerdir. Çünkü mürtedlerle onların yaptıkları savaş İslam tarihinde meşhurdur.²¹⁰ Süddî'ye (ö. 127/745) göre ise övgüye mazhar olan kişiler Ensâr'dır. Zira İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'e yardım edip onun muzaffer olması için çalışanlar Ensâr'dan başkası değildir.²¹¹ Ulemadan bir kısmı da irtidad eden kavmin yerine getirilecek olan topluluğun Yemen ehli olduğunu söylemiştir. Nitekim İyaz el-Eş'ari'den (ö. 544/1149) rivayet edildiğine göre bu ayet indiğinde Rasûlullah Ebû Musâ el-Eş'ari'yi (ö. 42/662-63) kastederek "*onlar bunun kavmidir*" buyurmuştur.²¹²

Cessâs'ın çıkarımının isabetli olup olmadığıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Ridde hareketleri tarihinde dinden dönenlerle en çok mücadele etmesi sebebiyle²¹³ Allah'ın mürtedlerin yerine getireceğini vaat ettiği kimselerin Hz. Ebû Bekir ve arkadaşlarına işaret etmesi kuvvetli görünmektedir. Ancak Cessâs'ın bu ayeti dört halifenin tamamının meşruiyetiyle ilişkilendirmesi hem ayetin üslubu hem de önceki ayetler dikkate alındığında kanaatimizce uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Ayrıca kaynaklarda Cessâs'ın iddia ettiği gibi bu ayetin dört halifenin imâmetinin sıhhatine

²⁰⁸ el-Mâide 51-52-53.

²⁰⁹ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1364/1984), 6/235.

²¹⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 10/413; el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' Ebû Muhammed el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 2/60.

²¹¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 1/559.

²¹² et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 10/415.

²¹³ Demircan, *Râşid Halîfeler*, 39.

delâlet ettiğine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Diğer taraftan bu yorumun Şîî-Sünnî çekişmelerinin bir sonucu olması muhtemeldir. Ancak bu durum sadece Şîî-Sünnî çekişmesiyle sınırlı bir olgu değildir. İslamî kaynaklarda ayetlerle çeşitli siyasi olaylar arasında ilişki kurulan çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür.²¹⁴

Bu çerçevede, “Kur’ân evrensel bir kitaptır, kendi dönemiyle sınırlandırmamak gerekir. Dolayısıyla buradaki ayetin dört halifeyi içine almasında ne sakınca olabilir” şeklinde akla bir soru gelebilir. Müslümanlar ne zaman dinlerini değiştirse Allah’ın onların yerine dinini benimseyen insanlar göndereceği şeklinde genel bir değerlendirme yapılabilir. Fakat ayetin bulunduğu pasajdan bağımsız yapılan bir yorum başka bir mezhebe karşı delil sadedinde kullanılırsa bu ön yargıları ayetle desteklemek anlamına gelir ki muhalif mezhebin de böyle bir yol izlemesi mümkündür. Nitekim İmâmiyye Şîası da bu ayeti referans alarak Allah’ın getireceği kavmin Cemel ve Sıffin’de savaşıp Hz. Ali ve taraftarları ya da Mehdi el-Muntazar ve tâbileri olduğunu söylemişlerdir.²¹⁵

3.2.1.2. Kabir Azabının Varlığı

Kabir azabının olup olmadığı Kur’ân’ı Kerîm’de net bir şekilde yer almamaktadır. İnsanın öldükten sonra kabirde azap görüp görmeyeceği meselesi mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. Ehl-i Sünnet, bazı ayetlerin²¹⁶ ve çeşitli hadislerin beyanıyla²¹⁷ ceza ve mükâfatın kabir hayatında başlayacağını kabul etmişlerdir. Buna mukabil Mutezîle, önceden ölenlerle sonradan ölenlerin karşılaşacağı azap arasında fark olacağı, bunun da Allah’ın adaletiyle bağdaşmayacağı iddiasıyla kabir azabının varlığını

²¹⁴ bk. Mehmet Suat Mertoğlu, “Kur’ân’ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi: Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2013), 399-424.

²¹⁵ Mahmûd b. Abdullâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîr el-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’u’l-Meşânî*, nşr. Ali Abdubârî Atıyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1415/1995), 3/330. وَقَالَ الْإِمَامِيَّةُ: هُمْ عَلِيُّ كَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهَهُ وَشَبِيعَةُ يَوْمَ وَقْعَةِ الْجَمَلِ وَصَبَّيْنِ، وَعَنْهُمْ أَنَّ هُمُ الْمَهْدِيُّ وَمَنْ يَتَّبِعُهُ

²¹⁶ et-Tevbe, 9/101; el-Mü’min, 40/46.

²¹⁷ el-Buhârî, *es-Sahîh*, 1/166; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l-Adl ‘ani’l-‘Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), 1/411; Süleymân b. el-Eş’âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Adil Muhammed - Ammâr Abbâs (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015), 2/158.

reddetmiştir.²¹⁸ Cessâs'ın kabir azabının varlığına dair delil getirdiği ayetlerden biri şudur:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

*“Sayıları binlerce oldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah onlara “ölün!” demişti. Sonra onları diriltmişti. Şüphesiz Allah'ın insanlara büyük lütufları vardır fakat insanların çoğu şükretmezler.”*²¹⁹

Cessâs, Allah'ın dünyada bir kavmi öldürüp yeniden diriltmesinin kabir azabına delâlet ettiğini söylemektedir. Çünkü yüce Allah ayette kendilerinden söz edilen kimseleri öldürdüğünü, sonra da dirilttiğini haber vermektedir. Aynı şekilde ölen kimseleri de kabirde diriltecek ve hak etmişlerse cezalandıracaktır.²²⁰

Ayetin tarihsel arka planıyla ilgili olarak Taberî'nin (ö. 310/923) aktardığı rivayete göre İsrâiloğulları'ndan bir hükümdar kavmini cihada davet etmiş, onlar da ölüm korkusuyla şehri terk edip kaçmışlar, bunun üzerine Allah onları öldürmüş, peygamberleri Hezekiel'in duasıyla, sekiz gün sonra tekrar diriltmişti. Bir görüşe göre de bu kavim taun hastalığından kaçmış fakat Allah onları öldürmüştü.²²¹

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayetin muhtevasıyla ilgili yukarıda Taberî'nin aktardığı bilgilerin senedlerinin sağlam olmadığını,²²² buradan anlaşılması gerekenin özetle şu olduğunu söyler: Allah, bir insan topluluğunun başından geçen hadiseyi bildirmektedir. Bunlar ölümden kaçma arzusuyla yaşadıkları yeri terk etmişler, sonra Allah onları öldürmüş ve ardından diriltmiştir. Netice olarak Allah, hem onlara hem de onlardan sonra gelen herkese öldürme işinin sadece Allah'ın elinde ve emriyle olduğunu, başkasının buna müdahale edemeyeceğini göstermiş olmaktadır.²²³

²¹⁸ Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2 (2017), 70.

²¹⁹ el-Bakara 2/243.

²²⁰ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/547.

²²¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/268.

²²² Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/328. وهذا القصص كله لين الأسانيد

²²³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 1/328.

Ayette geçen “Allah onlara ‘ölün’ dedi” ifadesi Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre “Allah onları öldürdü” anlamındadır. Bu ifade, Allah’ın dilemesi ve emri ile onların ölümünün bir kişinin ölümüne benzer biçimde gerçekleşmiş olması manasındadır. Bu normal bir ölüm değildir. Âdeti onlara ölüm emredilmiş, fakat onlar hiç tereddüt etmeksizin bu emri layıkıyla yerine getirmişlerdir.²²⁴ İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) de Allah’ın onları ceza olmak üzere onları öldürdükten bir süre sonra dirilttiğini söylemektedir.²²⁵ Ayrıca modern dönem müfessirlerinden İbn Âşûr (ö. 1879-1973) burada geçen “ölün” ifadesini mecazen “ölüme ramak kalmak, öleyazmak, ölmeye sebep olan musibetlerle karşılaşmak”; “daha sonra diriltti” ifadesini de “ölümünden kurtulmak” manasında yorumlamıştır.²²⁶

Bu bilgiler ışığında Cessâs’ın yorumuyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Medenî bir sûre olan Bakara sûresinin son bölümünde İsrailoğulları ve peygamberleri arasında meydana gelen savaşlardan bahsedilmektedir.²²⁷ Medine döneminde savaşların yaşandığı bir zamanda bu tür kıssaların anlatılmasıyla Müslümanların cihada teşvik edilmesi amacı güdülmüştür. Taberî, söz konusu ayetin müminlere cihad emrinden önce teşvik amaçlı bir mukaddime sadedinde geldiğini söylemiştir.²²⁸ Kanaatimizce burada verilmek istenen mesaj, Allah’ın öldürme ve diriltmede kuvvet ve kudretinin sonsuzluğu olup konunun kabir azabıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca bu ayetten hareketle kabir azabının olacağına dair ne hadis kaynaklarında ne de tefsirlerde bir bilgiye rastlanmamıştır. Muhtemelen Cessâs, Sünnî düşüncedeki hâkim anlayışı desteklemek için böyle bir tercihte bulunmuştur. Bu itibarla, salt bu ayetten kabir azabının varlığına dair hüküm çıkarmanın uzak ihtimal olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Cessâs kabir azabının varlığını kanıtlamak için Mümin sûresinde geçen ²²⁹النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا “Bu ateş, onlara sabah akşam gösterilir.”²²⁹ ayetine de atıfta bulunmuştur. Burada geçen “sabah-akşam” ifadesi azabın devamlılığına işaret eden bir deyimdir. Müfessirlerin ekseriyeti de buradaki azabın kabirde olacağı hususunda

²²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

²²⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/304.

²²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 2/479.

²²⁷ el-Bakara 246-249.

²²⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 5/268.

²²⁹ el-Mü’min 40/46.

neredeysse söz birliği etmiştir.²³⁰ Nitekim ayetin devamında gelen *وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ* “Kıyamet günü ise ‘‘Firavun ve adamlarını en şiddetli azabın içine atın!’’ denilecek.” ifadesi söz konusu ateşin kıyamet günündeki cehennem ateşinden farklı olacağına işaret etmektedir. Sonuç olarak bu ayet sabah akşam gösterilecek azabın berzahla ilgili olduğu düşüncesine kapı aralamakta ve kabir azabının varlığını destekler niteliktedir.

3.2.2. Usûl-i Fıkha Dair Konular

Daha önce ifade edildiği üzere Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kur’ân*’a mukkadime olarak yazdığı *el-Fusûl* adlı kitabı Hanefî metodu çizgisinde günümüze ulaşan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Cessâs, bu mukaddimede ele aldığı ictihad, kıyas, icma gibi usûl-i fıkıhla ilgili temel kavramları ayrıca tefsirinde ele almış, onları temellendirirken Kur’ân ayetlerinden yararlanmıştır. Böylece ilgili konu veya kuralın dinî açıdan meşruiyeti ve hukukî kaynak olarak geçerliliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

3.2.2.1. İctihadda Bulunmanın Meşruiyeti

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan ictihad, müçtehidin hükmünü tespit etmeyi hedeflediği bir konuda çaba sarf etmesidir.²³¹ Diğer bir ifadeyle ictihad, ilahi iradenin anlaşılması amacıyla fakihin ameli hükümleri delillerden çıkarmak için var gücünü ortaya koyması demektir.²³² Sınırlı sayıdaki nasların farklı olaylara uygulanması zihni bir çabayı gerektirdiğinden bu faaliyetin başlangıcını vahyin indiği döneme kadar götürmek mümkün olmakla birlikte bu kavram etrafında teorik tartışmalar mezheplerin teşekkülüyle birlikte başlamıştır.²³³ Müttekaddimin Hanefî âlimlerinden Cessâs da ictihad konusunu ele almış ve ictihadın meşruiyetine şu ayetin delil olabileceğini söylemiştir:

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ

²³⁰ er-Râzî, *Meîâtihü’l-Ğayb*, 27/59; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/319.

²³¹ el-Cessâs, *el-fusûl*, 155.

²³² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), “İctihad”, 226.

²³³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslamî İlimlerde Metodoloji / Usûl Meselesi -1*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) 661-665.

“Bizim için rabbine dua et de o ineğin ne olduğunu bize bildirsin” dediler. Mûsâ dedi ki: “Allah şöyle buyuruyor: ‘O, yaşlı da değil genç de değil; ikisinin ortası bir inek olacak.’ Öyleyse size emredileni yapın.”²³⁴

Cessâs, burada geçen لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ “yaşlı da değil genç de değil; ikisinin ortası bir inek olacak” ifadesinin ictihatta bulunmanın ve zann-ı galip ile amel etmenin caiz olduğuna delâlet ettiğini savunmuştur. Çünkü sığırın körpe ile yaşlı arasında olduğunun bilinmesi ancak ictihad ile bilinen bir durumdur.²³⁵

Ayette sözü edilen olayla ilgili tefsirlerde şu ayrıntılara yer verilmiştir. İsrailoğulların’dan çocuğu olmayan zengin bir adam, malına el koymak için akrabalarından birini öldürmüş, suçu da başkasının üzerine yıkmıştı. Kâtil bulunamadığı için toplumda ciddi çatışmalar ortaya çıkmıştı. Durumun Hz. Musa’ya bildirilmesi üzerine o, Allah’tan gelen vahye uygun bir şekilde bir sığır kesilmesi gerektiğini ve onun bir parçasıyla ölenin cesedine vurulmasını söylemişti. Hz. Mûsâ’nın emri yerine getirildikten sonra ölen kişi dirilmiş ve kâtilin kim olduğunu açıklamıştı.²³⁶ İsrailoğulları böyle bir emir karşısında “bizimle alay mı ediyorsun?” diyerek şaşkınlıklarını gizleyememişler, kesilecek olan ineğin niteliğine dair Hz. Musa’dan dua isteyip tam olarak işin ne olduğunu öğrenmek istemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Mûsâ da kesilecek ineğin orta halli olması gerektiği şeklinde cevap vermiştir.

Cessâs’ın yaptığı çıkarıma gelince; bu ayetin konusu ya da vermek istediği mesaj ictihadın caiz olup olmadığı bilgisini vermek değildir. Zira Kur’ân’ı Kerim’de geçen tarihi kıssaların birinci amacı, Allah’ın peygamberler aracılığıyla toplumlara gönderdiği mesajlara insanların menfi ya da müspet nasıl karşılık verdiklerini anlatmak, ibret almak ve dersler çıkarmaktır.²³⁷ Aynı şekilde söz konusu ayetin vermek istediği ana mesaj da, İsrailoğulları’nın başından geçen bu olayda görüldüğü gibi Allah’ın emrine uymada isteksizlik gösterilerek art arda gereksiz sorular sorulması hatasına düşülmemesi, tarihte yaşanmış bu hadiseden dersler çıkarılmasıdır. Bu itibarla ictihadın meşruiyeti meselesi burada bahsi diğer görünmektedir. Ayetten ictihadın meşruiyetine dolaylı yoldan aklî

²³⁴ el-Bakara 2/68.

²³⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/42.

²³⁶ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/184.

²³⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 171.

çıkarmıyla ulaşılsa da bu yorumların tartışmaya açık olduğu, söz konusu manaların delâletinin zannî olduğu unutulmamalıdır. Ancak müfessir ve fakihler bu tür tevillerin Kur'ân'ın sahih anlamına zarar vermeyeceği düşüncesinden hareketle özellikle fihhi meselelerde delâlet yoluyla zannî hükümler çıkarmışlar, bu yöntem sayesinde birçok hüküm ve kuralın ayetlerle desteklenmesi yoluna gitmişlerdir.

3.2.2.2. Hz. Peygamber'in İctihadda Bulunma Yetkisi

İslam ilim geleneğinde Hz. Peygamberin günlük, siyasi, iktisadi gibi dünyevi meselelerde icthad yetkisinin bulunduğu hususunda görüş birliği vardır. Onun bu anlamda yaptığı icthad, fikhî ve nazari olmaktan ziyade insanın doğasından gelen fitri bir özellik olup doğuştan gelen kabiliyetleriyle ilgilidir. Fakat Allah Rasûlü'nün dini konularda icthad yapması, dine dayalı bir hüküm vermesi ihtilaflı bir konudur.²³⁸ Bu hususta farklı görüşlere sahip olanlar Necm sûresi 53/3. ayeti delil olarak kullanmışlardır:

وَمَا يُطِيقُ عَنْ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“O, kişisel hevâsına göre konuşmaz. Onun söyledikleri, Allah'tan kendisine indirilmiş vahiydir.”²³⁹

Necm sûresi diğer Mekkî sûreler gibi başta tevhid, vahiy ve âhiret konularını ele almakta ve İslam inancının temel ilkelerini, Rasûlullah'a gelen vahyin şüphesiz Allah'tan geldiğini, şirkin temelsiz ve dayanaksız olduğunu açıklamaktadır. Bu yüzden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) söz konusu ayeti “Muhammed bu Kur'ân'ı kendi hevâsına göre söylemez, çünkü o kendisine inen bir vahiydir” şeklinde açıklamıştır.²⁴⁰

Zemahşerî'ye göre de bu sûrenin ilk ayetleri Hz. Muhammed'in fikir ve davranışlarında isabetli olduğunu, müşriklerce ona yöneltilen dalâlette ve yanlış yolda olduğu biçimindeki suçlamaları reddetmektedir. Ayrıca onun getirdiği Kur'ân da kendi aklı

²³⁸ Adem Yerinde “Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi”, *Diyanet İlmi Dergi* (2003), 367.

²³⁹ en-Necm 53/3-4.

²⁴⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: 1423/2002), 4/159.

(hevâ) ve kişisel görüşüyle oluşturduğu bir söz olmayıp Allah katından gelen bir vahiydir.²⁴¹

Fakat bu ayeti kimi âlimler Hz. Peygamber'in ictihadı meselesiyle ilişkilendirmişlerdir. İçlerinde İbn Hazm'ın da (ö. 456/1064) bulunduğu bazı âlimlere göre bu ayet Allah Rasûlü'nün arzu ve heveslerine göre konuşmamasına, herhangi bir olayda rey ile ictihad etmesinin caiz olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü bu ayete göre Peygamber ancak vahiyle konuşup, yine vahiyle hükmetmektedir.²⁴² Cessâs ise bu görüşe karşı çıkıp, meselenin onların zannettikleri gibi olmadığını söylemiş, olaya farklı bir mantıkla yaklaşmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in söylediği ve yaptığı her şey vahiy kaynaklı olursa, buna sebep olan olayların da vahiy kaynaklı olması gerekir. Hâlbuki bazı hadiseler vahiyden bağımsız zamanın ve durumun tabii seyri içinde meydana gelmiştir. Ayrıca her konu hakkında vahiy gelmediği için Hz. Peygamber vazifesi gereği görüş bildirmiştir. Durum böyle olunca onun herhangi bir konuda ictihad yapmasının caiz olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Burada müfessir, karşı görüş sahiplerinin delil olarak öne sürdüğü Necm sûresinin 53/3. ayetini, kendi görüşünü temellendirmek için kullanmıştır.²⁴³

Bu ayetlerden peygamberin ictihad yapıp yapmayacağı fikrine ulaşmak tartışmalı bir konu olup ulaşılan sonuçlar da objektif değildir. Zira bu ayetler öncelikli olarak Kur'ân vahyinin mahiyeti, nereden geldiğiyle ilgilidir. Ayrıca ayette zemmedilen hevâ, nefsânî arzulara dayalı bâtil duygular olup akla ve şer'in aslına dayalı ictihad değildir.²⁴⁴ Netice olarak "O hevâsından konuşmaz, ona indirilen sadece vahiydir"²⁴⁵ ayetinden Allah Rasûlü'nün ictihad yapıp yapamayacağı hükmünü çıkarmak uzak ihtimaldir. Zira mezkûr ayetlerin asıl konusu ictihad değildir. Sûrenin muhtevasından anlaşılan, meselenin özellikle Kur'an'la alakalı olduğu, yani Kur'ân vahyinin başkasından değil, sadece Allah'tan geldiğinin vurgulanmasıyla ilgili olduğudur. Buradaki amaç, Hz. Muhammed'in vahiy almasını yani peygamberlik sıfatını inkâr edip Kur'ân'ı kendisinin

²⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/418.

²⁴² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde), 5/438.

²⁴³ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/297.

²⁴⁴ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 252.

²⁴⁵ en-Necm 53/3.

uydurduğunu iddia edenlere, kâhin, şair gibi nitelemelerde bulunanların iddialarını çürütmektir.

3.2.2.3. Kıyasın Meşruiyeti

Kıyas, lügatte bir şeyi başka bir şeyle ölçmek, iki şeyi birbiriyle eşit tutmak, manevi anlamda bir şeyin başka bir şeyle karşılaştırılması gibi manalara gelir. En yalın haliyle usûl âlimlerinin ıstılahında kıyas Kitab, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynakların birinde yer alan meselenin hükmünü vermek demektir.²⁴⁶ Kıyası dört büyük fıkıh ekolünün kabul etmesine karşılık Basra Mutezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden başta Nazzâm (ö. 231/845) olmak üzere kimi âlimler bu fikre karşı çıkmışlardır.²⁴⁷ Konu ihtilaflı olunca kıyası savunanlar kendi görüşlerini haklı çıkarmak için Kur'ân'dan şu ayeti delil göstermişlerdir:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“Ehl-i kitap’tan inkârda ısrarcı olanları ilk sürgünde yurtlarından gönderen Allah’tır. Siz onların bırakıp gideceklerini sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah’tan koruyacağını zannetmişlerdi. Fakat Allah’ın cezası hiç ummadıkları bir yerden geliverdi; Allah yüreklerine korku saldı; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle tahrip ediyorlardı. Öyleyse ibret alın, ey basîret sahipleri!”²⁴⁸

Ayetin ihtiva ettiği tarihsel bağlamla ilgili şu bilgileri verebiliriz: Medenî olan Haşr sûresinin 2. ayeti Yahudi kabilesi Nadîroğulları’yla ilgilidir. Hz. Peygamber’le yaptıkları tarafsızlık anlaşmasına rağmen bu kabile Uhud savaşının Müslümanlar aleyhine sonuçlanmasının ardından fikir değiştirmişler, onların reisleri Mekke’ye giderek müşriklerle ittifak anlaşması yapmıştı. Bunlar sağlam kalelerde yaşıyorlar ve hiç kimsenin onlara galip olamayacak derecede güçlü ve kudretli olduklarını zannediyorlardı. Müslümanlar da onların bu kuvvetlerine bakarak yerlerinden

²⁴⁶ el-Cessâs, *el-fusûl*, 159; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 126.

²⁴⁷ H. Yunus Apaydın, “Kıyas” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/529-539.

²⁴⁸ el-Haşr 59/2.

çıkacaklarını düşünmemişlerdi. Bu olayın ardından Allah onları yurtlarından uzaklaştırmış, Şam taraflarına doğru dağılıp gitmişlerdi. Ayrıca Allah, Nadîroğulları'nın yüreklerine kuvvetlerini zayıflatacak, emniyet ve düzenlerini yok edecek şekilde korku vermişti. Onlar, evlerini içeriden kendi elleriyle yıkmışlar, Müslümanlar da dışarıdan diğer tarafları tahrip etmişlerdi. İşte bu hadiseyle ilgili olarak ayetin son cümlesi “*Öyleyse ibret alın, ey basîret sahipleri!*” şeklinde olup “Yahudilerin başlarına gelenden ibret alın” demektir.

Cessâs, kıyasın hüküm çıkarma yöntemlerinden biri olduğunu ispatlamak için ayetteki *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ* “*Öyleyse ibret alın, ey basîret sahipleri!*” ifadesini delil olarak ileri sürmüş ve aradaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: Burada “*ibret alın*” emri vardır. Kıyas da olayların hükümlerinden ibret alıp ders çıkarmanın bir türüdür. Öyleyse ayetin zahirine göre kıyas delilini kullanmak vaciptir.²⁴⁹

Fakat bu ayetin vurgu yapmak istediği asıl konu usûlü fıkıhtaki kıyasın meşru olup olmadığı değildir.²⁵⁰ Ayetin tarihsel bağlamından da anlaşılacağı üzere Allah, kalplerine korku saldığı, kalelerinde iken kendilerinden intikam aldığı Yahudiler'in başlarına gelenlerden ibret alınmasını, eski medeniyetlerin nasıl yıkıldığı üzerinde Müslümanların kafa yormalarını istemektedir. Ayrıca Allah, kendisine yardım edenin dostu ve peygambere düşmanlık yapanın karşında ve elçisinin yanında olduğunu; Nadîroğulları'ndan aldığı intikamın benzerini almaya gücünün yettiğini vurgulamaktadır.²⁵¹ Sonuç olarak ayet, Nadîroğulları'nın ihlal ettikleri anlaşmaya karşılık verilen sürgün cezasından bahsetmekte, aynı hataların tekrar edilmemesi için ibret alınmasını istemekte, muhatabını bu hususta düşünmeye davet etmektedir.

Burada ifade edelim ki zorunlu zihni bir bağ olmasa da “ibret alın” lafzının işareti - tartışmaya açık olmakla birlikte - kıyas hükmüne medar olabilir. Çünkü “*ibret alın!*” ifadesi Yahudilerin yurtlarından çıkarılmasıyla ilgili olarak aynı durumda aynı sonuçların meydana geleceği anlamına gelir. Yani ayet, onlar gibi bir tutum sergilemekten sakınmayı, aksi durumda birbirinin benzeri olan iki durum için aynı

²⁴⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/573.

²⁵⁰ Benzer bir değerlendirme için bkz. Gıyasettin Arslan, “Kur'an Okumalarında Fıkıhçı Perspektif”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 16.

²⁵¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/2.

sonuçların söz konusu olabileceği hususunda uyarıda bulunmaktadır.²⁵² Kıyas da aslında bu fikrin ötesinde olan bir durum değildir. Zira kıyas, benzer iki olayı birbirine uygulamaktan ibarettir. Fakat Cessâs'ın yorumunda isabetli olmayan husus, bahis konusu cümleyi kıyasın hucciyeti için kesin delil olarak kullanmasıdır. Zira o, bu delâletin vacip olduğunu söylemektedir. Tam olarak ayetin tarihsel bağlamına uygun olmayan tür yorumlar için kesin yargı bildiren cümleler kullanmak yerine ihtiyatlı bir dile başvurulması daha doğru bir tutum olsa gerektir.

3.2.2.4. İcmânın Hucciyeti

İcmâ, Hz. Peygamber'den sonra gelen müctehidlerin şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleri demektir.²⁵³ Ehl-i sünnet icmâya kaynak değeri atfederken, Nazzâm, Hâriciler ve Şîa'dan bir grup âlim icmânın kaynak değerinin olmadığını söylemişlerdir.²⁵⁴ Her iki yorumun sahipleri de bu hususta Kur'ân'dan delil getirmeye çalışmıştır. Cumhur ulema Nisâ sûresinin 115. ayetini delil getirirken, Cessâs buna ilave olarak aşağıdaki ayeti de görüşünü desteklemek için zikretmiştir:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Böylece, siz insanların üzerine şahit olun, Rasûl de sizlere şahit olsun diye sizi dengeli/örnek bir ümmet kıldık.”²⁵⁵

Cessâs, ayette geçen ümmetin “şahit” ve “vasat” olma sıfatlarının iki yönden icmânın sıhhatine işaret ettiğini söylemektedir:

a- Ümmetin adaletli, hayırlı ve seçkin olmakla nitelenmesi, Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümlerin geçerli olduğuna hükmedilmesini gerektirmektedir. Ayrıca bu ayet, ümmetin dalâlette birleşmelerini, Müslümanların hepsinin aynı anda yanlış bir iş yapmalarını imkânsız kılmaktadır.

b- “Müslümanların da diğer insanlara şahit olması için...” ifadesi, Hz. Peygamber'in şahadetinin herkes için geçerli olması yanında ümmetinin şahadetinin de sadece kendi

²⁵² Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 131.

²⁵³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, 127.

²⁵⁴ Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 105-108.

²⁵⁵ el-Bakara 2/143.

dönemine tahsis edilemeyeceğini, kendilerinden sonrakiler için de geçerli olacağına işaret etmektedir.²⁵⁶

Bu çıkarımın ayetin siyâkına uygun olup olmadığını değerlendirmeden önce şu bilgileri dikkate almak gerekmektedir. Ayette geçen “vasat” sıfatıyla şu kastedilmiştir: Vasat, bu ümmetin din konusunda mutedil olmaları, Hıristiyanlar gibi dünyayı bırakıp ruhbanlık hayatına kendilerini kaptırmamaları, Yahudilerin kitaplarını değiştirdikleri gibi dinlerini değiştirip terk etmemeleri, peygamberlerini öldürüp Allah’a karşı çıkmamaları demektir. Yani bu ümmet adaletli ve dengeli bir yol benimsedikleri için bu şekilde vasıflanmışlardır.²⁵⁷

“Şâhit” olmakla ilgili yapılan yorumlardan biri şudur: Ahiret gününde geçmiş ümmetlerden bazıları, kendilerine gönderilen peygamberlerin Allah’tan getirdiği ilahi mesajları tebliğ ettiğini inkâr edip yalanlayacaklardır. Bu ümmet ise Allah Rasûlü’nün önceki peygamberler hakkında kendilerine vermiş olduğu bilgilere dayanarak bu iddiayı tekzip edecekler ve böylece o ümmetlerin aleyhine, peygamberlerinin ise lehine şahitlik yaparak gerçeği ortaya çıkaracaklardır.²⁵⁸

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), el-Hâzin (ö. 741/1341) gibi kimi müfessirlere göre ayet Yahudilerin reisleri hakkında inmiştir. Yahudilerin reisi olan kişi Muâz b. Cebel’e (ö. 17/638) Muhammed’in kiblelerini hasedinden dolayı terkettiğini, hâlbuki kiblelerinin peygamberlerin kiblesi olduğunu, Muhammed’in de bunu çok iyi bildiğini söylemiş, bunun üzerine Muâz b. Cebel de ümmetin adalet ve hak üzere olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.²⁵⁹

Hem nüzûl sebebinden hem de ibarenin lafzi anlamından anlaşılacağı üzere söz konusu ayetin usûlü fıkıhta karşılığını bulan icmâ deliline doğrudan ya da dolaylı olarak delâlet ettiğini söylemek zordur. Zira ayet kiblenin değiştirilme meselesiyle ilgilidir. Şöyle ki, Yahudiler kiblenin değiştirilmesi hususunda itiraz edince²⁶⁰ Allah, bir önceki ayette dilediğine hidayet vereceğini bildirmiş, dolaylı olarak Müslümanların erdem ve fazilet

²⁵⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/109.

²⁵⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 3/152.

²⁵⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 1/219.

²⁵⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 1/119; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fi Me’ânî’t-Tenzîl*, nşr. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/2003), 1/86.

²⁶⁰ el-Bakara 2/145.

sahibi olduklarına işaret etmiştir.²⁶¹ Burada da istitrat kabilinden diğer faziletlerini, adil ve orta ümmet olduklarını beyan etmiştir. Yani Kâbe'nin en faziletli kible olması gibi bu ümmetin de hayırlı ve adil bir ümmet olduğuna işaret edilmektedir.²⁶² Öyleyse verilmek istenen mesaj ve bağlam açısından ayetin teknik anlamda icmâya delâlet etmesi uzak ihtimaldir. Nitekim İbn Âşûr'un da belirttiği gibi teknik anlamda icmâ ümmetin tamamını ilgilendirmemektedir. Burada zikredilen nitelemeler ise ulema sınıfına has bir durum olmayıp herkesi kapsamaktadır. Fakat burada söz konusu ayetin, Kur'ân'ın metni, namazın vasıfları ve rekâtları gibi şeriatın esaslarını nesilden nesile aktaran ümmetin tamamının icmâsının geçerli olduğuna delâlet ettiği söylenebilir.²⁶³

3.2.2.5. İncil'deki Hükümlerin Geçerliliği

Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde bulunmayan hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olmadığıyla ilgili İslam âlimlerinin neredeyse ittifak ettiği söylenmektedir.²⁶⁴ Cessâs ise bu konuda farklı düşünmektedir. O, daha önceki peygamberlere verilen kitaplardaki hükümlerin neshedilmemesi durumunda geçerliliğinin devam ettiğine dair şu ayeti delil getirmiştir:

وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

*“İncil’e uyanlar da Allah’ın onda indirdikleriyle hüküm versinler. Kim Allah’ın indirdiğiyle hüküm vermezse işte onlar gerçek fâsıklardır.”*²⁶⁵

Cessâs’a göre ayet, önceki peygamberlerin şeriatlarından neshedilmeyen hükümlerin geçerli olduğuna delâlet etmektedir. Yani bu hükümler Hz. Peygamberin şeriatından bir parça olmuştur. Çünkü ayette İncil’e tabi olanların onunla hüküm vermeleri istenmektedir. Öyleyse neshedilmemiş olan o hükümler Peygamber’in şeriatı haline gelmiş olur.²⁶⁶

Bu ayette geçen *“İncil’e uyanlar onunla hükümler”* ifadesi iki şekilde yorumlanmıştır.

²⁶¹ el-Bakara 2/142.

²⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/14.

²⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/19.

²⁶⁴ Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 208.

²⁶⁵ el-Mâide 5/47.

²⁶⁶ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/552.

1- Cümlelerin başında mahzûf bir قُلْنَا “dedik” ifadesi bulunur. Böylece mana, “Kendilerine İncil verdiklerimiz Allah’ın indirdiğiyle hükümlerini demıştik” şeklinde olur. Bu ifadede, İncil ehlinin Kur’ân gönderilinceye kadar İncil’de kendilerine farz edilen hükümlerle amel etmeleri istenmektedir.

2- “Hükümlerini” sözü Hristiyanlara yönelik ibtidâî bir emir olabilir. O zaman bu durumda Kur’ân indikten sonra Hristiyanların İncil’e göre hükmetmelerini istemenin nasıl olacağı sorusu akla gelebilir ki buna çeşitli biçimlerde cevap verilir:

a- Bu, İncil ehlinin Allah’ın İncil’de Hz. Muhammedin Peygamberliği hakkında indirdiği delillerle hükmetmeleri gerektiği anlamındadır.

b- Bu, Hristiyanlar’ın İncil’de Kur’an’ın neshetmediği hükümleri kabul etmeleri gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır.

c- Bu, Hristiyanların Yahudilerin Tevrat hükümlerini gizledikleri gibi İncil’i değiştirmekten men edilmeleri demektir. Buna göre ayet İncil’i değiştirmeden olduğu gibi kabul edip ikrar etsinler anlamındadır.²⁶⁷

Bu ayetin Cessâs’ın görüşüne gerekçe olup olmayacağını tespit etmek için evvelki ayetlerin ne dediğine bakmak önem arz etmektedir:

Önceki ayetlerde geçen وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْيَدَ بِالْيَدِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ “Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralanmalarda da misli ile cezalandırma vardır...”²⁶⁸ emri Medine’de yaşayan Yahudi kabileleri arasındaki kısasla ilgili adaletsizliği ortadan kaldırmak için indirilmiştir. Bunun sonucunda Kureyza oğulları ve Nâdiroğulları arasındaki kısasla ilgili farklı uygulamalar ortadan kaldırılmıştır. Buna göre toplumsal konumu ve cinsiyetleri ne şekilde olursa olsun insanlar arasında cereyan eden öldürme olaylarında herhangi bir fark gözetmeksizin kısas herkese farz kılınmıştır.²⁶⁹

Bu açıdan bakıldığında incelediğimiz ayetin amacı Hristiyanları, Yahudilerin Tevrat hükümlerini gizledikleri ya da tatbik etmedikleri gibi İncil’e de aynı muameleyi

²⁶⁷ el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl*, 2/50; el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/ 208-209.

²⁶⁸ el-Mâide 5/45.

²⁶⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 8/51.

yapmaktan menetmektir. Zira kendisinden önceki 45. ayet Yahudi kabileleri arasında uygulanan kısas ve diyet adaletsizliğini kaldırmak için inmiştir. Burada ise hususi olarak İncil ehlinin kitaplarındaki mevcut hükümleri kayıtsız şartsız kabullenmeleri istenmektedir. O zaman ayetin doğrudan dile getirdiği husus Ehl-i Kitapla ilgili düzenlemeler olup İncil'deki hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığıyla ilgili bilgi vermek değildir. Netice olarak Cessâs, hem zikredilen ayetin öncesini hem de nüzûl sebeplerini dikkate almadığı için bağlam dışı bir yorum yapmıştır.

3.2.2.6. Haber-i Vâhidle Hüküm Verilmesinin Meşruiyeti

Haber-i vâhid, bir ya da iki, üç gibi sınırlı sayıda kimselerin yine bir veya iki, üç gibi sınırlı kişilerden naklettiği haberlere denir.²⁷⁰ Cessâs'ın, haber-i vahidle amel etmenin zorunlu olduğuna dair delil getirdiği ayetlerden biri de şudur:

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا

“Şüphesiz Allah İsrâiloğulları'ndan mîsak almıştı. Onlardan on iki temsilciyi göndermiştik.”²⁷¹

Cessâs'a göre burada haber-i vâhid'in kabul edilmesi gerektiğine dair delâlet vardır. Zira her topluluğun nakîbi, sorumlu olduğu kimselerin ne yaptıklarını öğrenip peygambere veya liderine bildirsın diye onların başına tayin edilmiştir. Onların vereceği haber makbul olmasaydı nakip olarak atanmasının bir anlamı olmazdı.²⁷²

Ayette anlatılan konunun tarihi arka planı şöyledir: İsrailoğulları, Firavun'un helakinden sonra Allah onlara Kenanlılar'ın yaşadığı Suriye topraklarına gitmelerini söyledi. Onlara: “Ben o bölgeyi hayatınızı devam ettirmek için yurt ve karargâh yaptım, oraya gidin, orada oturanlarla cihad edin, arkanızdan size destek verecek olan benim” diye emretti. Hz. Mûsâ'ya da her kavimden emrolundukları şeyleri yapacak birer temsilci seçmesini söyledi. Temsilciler seçildikten sonra Hz. Mûsâ İsrailoğullarıyla ahitleşti ve temsilciler de bu ahdin icaplarını yerine getirmek için kavimlerine kefil oldular. Suriye topraklarına geldiklerinde, Hz. Mûsâ ne olup bittiğini öğrenmek üzere

²⁷⁰ el-Cessâs, *el-fusûl*, 93.

²⁷¹ el-Mâide 5/12.

²⁷² el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/498.

temsilcileri gönderince onlar güçlü kuvvetli adamlarla karşılaştılar. Bunun üzerine endişelendiler ve kavimlerine her şeyi anlattılar. Hâlbuki Hz. Mûsâ onlarla konuşmamalarını tembihlemişti. Böylece peygamberin onlardan aldığı sözü tutmamış oldular.²⁷³

Cessâs'ın yorumun ayetin asli maksadına ne kadar uygun olduğunu anlamak için evveline bakmak gerekmektedir. Mâide sûresinde geçen *وَادْكُرُوا اللَّهَ نِعْمَةَ الَّذِي عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي* “Allah'ın size olan nimetini ve sizden aldığı sağlam sözü hatırlayın”²⁷⁴ ayeti iman eden Müslümanların Akabe ve Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e verdikleri sözü hatırlatma amacı gütmektedir.²⁷⁵ Bu ayet ise İsrailoğulları'nın verdikleri misakı dile getirmekle birlikte Müslümanların verdikleri sözü yerine getirmeleri gerektiğine işaret etmekte ve İsrâiloğulları gibi davranmamaları hususunda öğüt vermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi geçmiş kavimlerle ilgili Kur'ân'da geçen kıssaların birinci amacı öğüt vermektir. Bu açıdan bakıldığında ayetin sevk ediliş gayesi bir kişinin getirdiği haberin kabul edilip edilmeyeceğiyle ilgili değildir. Fakat müfessirin delâlet yoluyla yaptığı çıkarım ihtimal dâhilinde olup, tartışmaya açıktır. Muhtemelen Cessâs kendi mezhebinde benimsenen görüşü savunma adına böyle bir yola başvurmuştur.

3.2.2.7. Hîle-i Şer'iyye'nin Meşruiyeti

Hîle/hiyel, meşru olan bir şeyi gayri meşru olan bir şeye vasıta kılmak demektir.²⁷⁶ Bu kelime literatürde “çare, kurnazlık” gibi sözlük anlamını çağrıştıracak şekilde geniş anlamda da kullanılmıştır. Geniş anlamıyla kullanılması sonucunda meşru olan ve meşru olmayan hîle ayrımı ortaya çıkmıştır. Bu ayrıma göre meşru vasıtaları kullanarak meşru bir sonuca ulaşmak için de hîle kavramı kullanılmıştır. Dar anlamda yaygın olarak kullanılan hîle-i şer'iyye ise meşru araçları kullanmak suretiyle caiz olmayan sonuçlara ulaşmak demektir.²⁷⁷

Hanefî mezhebinin imamlarından İmam-ı Muhammed (ö. 189/805), “*Bir başkasının hakkını yok edecek şekilde hîle yaparak Allah'ın hükmünü yerine getirmemek,*

²⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/615.

²⁷⁴ el-Mâide 5/7.

²⁷⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2/165.

²⁷⁶ Erdoğan, “Hîle”, 198.

²⁷⁷ bk. Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-178.

Müslümanların ahlakından değildir”²⁷⁸ diyerek caiz olmayan hîleye kapıyı kapatmıştır. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) da zekât vermemek için hîle yapmanın müminlere helal olmadığını vurgulamıştır.²⁷⁹ Cessâs ise, yapılması istenmeyen bir şeyi engellemek için hîleye (çare) başvurulabileceği görüşünü desteklemek için Kur’ân’dan delil getirmiştir:

وَأَخَذُ بِيَدِكَ ضِعْثًا فَأَضْرَبُ بِهِ وَلَا تَحْنُتُ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

“(Eyyûb peygamber bir yemin etmişti.) “Eline bir demet sap al ve onunla vur, böylelikle yeminini bozmamış olursun” (demiştik). Gerçekten biz onu sıkıntılara karşı sabırlı bulduk. O ne iyi bir kuldu! Yüzü daima Allah’a dönüktü.”²⁸⁰

Cessâs’a göre mezkûr ayette yapılması caiz olan bir fiile ulaşmak ve yapılması istenmeyen şeyi engellemek için hîleye/çıkış yoluna başvurma caiz olduğuna delâlet vardır. Zira yüce Allah Hz. Eyyûb’e eşine çok zarar dokunmaması için onu incecik dallardan oluşan bir demetle vurmasını ve bu yolla yeminden kurtulmasını emretmiştir.²⁸¹

Öncelikle müfessirimizin burada hangi hîle türünü kastettiğinin netleşmesi gerekmektedir. O, hîlenin geniş anlamını kastediyorsa yani hem meşru aracı hem de meşru sonucu hîle kapsamına alıyorsa bunun cevazı hususunda delile gerek yoktur. Şayet hîlenin dar anlamını kastediyorsa konunun ayetle alakasının olup olmadığını incelemek gerekmektedir. Cessâs, hîlenin caiz olması için ulaşılan sonucun meşru olma şartını dile getirmekte, fakat ona ulaştıran vasıtanın meşru olup olmamasıyla ilgili bir şey söylememektedir.

İbn Âşûr’un “sahih rivayet yok”²⁸² dediği konunun tarihi arka planıyla ilgili müfessirler şu açıklamaları yapmıştır: Eyyûb Peygamber hastalandığında karısı hizmet etmek için yanından ayrılmamış, fakat hastalığı ağırlaşp uzun bir müddet devam edince şeytan ona

²⁷⁸ Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Seddü’z-zerâi’ vetahrîmü’l-hıyel*, 12. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ لَيْسَ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِينَ الْفِرَازُ مِنْ أَحْكَامِ اللَّهِ بِالْحَيْلِ الْمَوْصَلَةِ إِلَى إِبْطَالِ الْحَقِّ

²⁷⁹ Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *el-Harâc*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye), 93. وَلَا يَحْتَالُ فِي إِبْطَالِ الصَّدَقَةِ بِوَجْهِ وَلَا سَبَبٍ

²⁸⁰ Sâd 38/44.

²⁸¹ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/505. وَفِيهَا دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ الْجِبَلَةِ فِي التَّوَصُّلِ إِلَى مَا يَجُوزُ فِعْلُهُ وَدَفْعِ الْمَكْرُوهِ بِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِضَرْبِهَا بِالضَّعْثِ

²⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 23/273.

vesvese vermişti. Bunun üzerine canı sıkın bir şekilde kocasına musibetlerden yakındı. O, bu davranışa sinirlendi ve Allah'ın kendisini iyileştirmesi durumunda ona yüz sopa vuracağına dair yemin etmişti. Yüce Allah, yüz tane incecik dallardan yapacağı bir demetle karısına bir kere vurmasını, böylelikle yeminini bozmamasını emretti.²⁸³

İbn Âşur'un da ifade ettiği gibi bu ayetin sevk ediliş amacı Hz. Eyyûb'un yeminini bozup bozmadığıyla alakalı bilgi vermek değildir.²⁸⁴ Bu ayetin bağlamı şudur: Önceki ayetlerde şeytanın ona sıkıntı ve acı vermesi üzerine ayağını yere vurarak serin su bulması, kaybettiği ailesini ona bağışlaması gibi Allah'ın nimetleri tadat edilmiştir.²⁸⁵ Burada ise Allah, ihsanını tamamlayıcı mahiyette sabrına karşılık olarak yeminini bozmamak için bir demet sapla eşine vurmasını istemiştir. Özetle ayetin vermek istediği mesajın hîleyle çok ilgisinin olmadığı görülmektedir. Fakat ayetin zahirinden -kesin olmasa da- delâlet yoluyla meşru vasıtaları kullanarak meşru sonuca ulaşmak için hileye başvurulabileceği hükmü çıkarılabilir.

3.2.3. Furû-i Fıkha Dair Konular

Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri konuları ve babları açısından klasik fıkıh kitabı hüviyetine sahiptir. Zira o, Mushaf tertibine göre düzenlediği eserinde ayetleri tefsir ederken fikhî konuları ayrıntılı olarak incelemiştir. Cessâs, ele aldığı her konuyu bir şekilde ayetlerle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Fakat bazı ayetlerden yaptığı çıkarımların diğerlerine göre daha fazla tartışmaya açık olduğu görülmektedir.

3.2.3.1. Yaşlı Kadınların Başı Açık Gezebilmeleri

Cinsel arzu duyulmayacak kadar yaşlanmış kadınların cazibe ve güzelliklerini açığa vurmak gibi bir niyet taşımaksızın başı açık gezmeleri, Nûr sûresi 24/60. ayetin farklı yorumlanması ve bu hususta birbiriyle çelişkili rivayetlerin olması sebebiyle ihtilaf konusu olmuştur. Söz konusu ayete farklı açıdan yaklaşan Cessâs, yaşlı kadınların başı açık gezmelerinin caiz olmadığına şu ayeti delil olarak kullanmıştır:

²⁸³ et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 21/112; el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/212.

²⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 23/273.

²⁸⁵ Sâd 38/41-43.

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ

*“Yaşlılıktan dolayı evlenme arzusu kalmamış (ihtiyar) kadınların, cinsel cazibe ve güzelliklerini sergilememek şartıyla elbiselerini çıkarmalarında bir beis yoktur. Bununla birlikte örtünerek iffetlerini korumaya çalışmaları onlar için daha hayırlıdır.”*²⁸⁶

Bu ayet, ileri derecede ihtiyarlıktan dolayı evlenme isteği kalmamış, şehvî duyguları olmadığı için evlenmeyen yaşlı kadınlara örtünme yükümlülüğünü hafifletme izni vermektedir. Bundan dolayı örtünme yükümlülüğünün bir kısmından muaf tutulmuşlardır. Ancak ayette “elbiselerini çıkarma” ifadesinden hangi giysilerin (dış kıyafet/iç kıyafet) kastedildiği açıklanmamıştır.

Kur’ân’da kadınların başlarını örtmeleri ve dışarıya çıkacakları zaman giyecekleri kıyafetle ilgili iki farklı düzenleme mevcuttur. Nûr sûresinde geçen وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ *“İnanan kadınlara da söyle, gözlerini harama çevirmekten sakınsınlar ve namuslarını korusunlar. Dışarıda kalanlar hariç ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden salsınlar”*²⁸⁷ ayeti kadınlara gözlerini haramdan sakınmalarını ve iffetlerini korumalarını emretmiş ve belli uzuvlar dışında cazibe ve güzelliklerini teşhir etmemelerini, başörtülerini yakalarının üzerine salıvermelerini ve başlarını örtmelerini emretmiştir. Ahzâp sûresinde geçen يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكُمْ وَبَنَاتَكِ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ *“Ey Rasûl! Hanımlarına, kızlarına ve inananların kadınlarına de ki, dış elbiselerini üzerlerine alsınlar. Bu, tanınıp incitilmemeleri için en uygun olanıdır”*²⁸⁸ ayetinde ise hür kadınları rahatsız edenleri engellemek amacıyla cariyelerden farklı olarak dışarıya çıkmak istediklerinde dış elbiselerini giymeleri istenmektedir.

Cessâs’a göre yaşlı kadının saçının avret olmasında ihtilaf yoktur. Yabancı bir erkeğin genç kadının saçına bakması caiz olmadığı gibi yaşlı kadının da saçına bakması caiz değildir. Böyle bir kadın başı açık namaz kılsa tıpkı genç kadınlarda olduğu gibi

²⁸⁶ en-Nûr 24/60.

²⁸⁷ en-Nûr 24/31.

²⁸⁸ el-Ahzâb 33/59.

namazı bozulur. Şu halde ayette yaşlı kadının yabancı bir erkeğin yanında başörtüsünü çıkarmasının caiz olduğu kastedilmiş olamaz. Bu ayet yaşlı kadının başı örtülü olmak kaydıyla erkeklerin yanında abasıyla durabileceğinin (ridâ) mübahlığına delâlet etmektedir. Yine bu ayetle ihtiyar kadınların yüzleri ve ellerini açması da mubah kılınmıştır. Çünkü bu kadınlar erkeklerin şehvi duygularını harekete geçirmez.²⁸⁹

Cessâs, elbiselerin çıkarılması ifadesinden başörtüsünü değil dış kıyafeti anlamaktadır. Bu görüşünü bir dizi rivayetle de desteklemektedir. Şöyle ki: Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), bu kadınların üzerlerindeki abalarını (rida), Hasan-ı Basrî de dış elbiselerini (cilbâb) ve bellerindeki kuşağı (mindak), çıkarabileceğini söylemektedir.²⁹⁰ Benzer görüşler Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk gibi sahâbe ve tabiînden nakledilmiştir. Bunlara göre de ayette çıkarılmasına ruhsat verilen elbiseden maksat cilbâb yani dış elbisedir.

Gelenekte bu düşüncenin aksini savunanlar da olmuştur. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) zikrettiği bir görüşe göre bu ayette sözü edilen kadınlar oldukça yaşlanmış ve nikah arzuları tükenmiş olanlardır. Bu derecede yaşlı bir kadının saçının açık olmasında bir sakınca olmayıp dışarı çıkarken başörtüsünü almaması caizdir. Çünkü Arapçada "elbisenin çıkarılması" anlamında kullanılan (وضع الثياب) ifadesi cilbâb ya da ridâyı değil başörtüsünün çıkarılmasını ifade eder.²⁹¹ İbn Atıyye de bu görüştedir. Çünkü Araplar yaşı bayağı ilerde olan ve bundan dolayı üstüne başörtüsü takmayan kadınlar için (امرأة راضع) derler.²⁹²

Aslında konunun düğümlendiği nokta kadınlara örtünme yükümlülüğünün hafifletilmesiyle alakalı incelediğimiz ayetin Nûr 24/31'den mi yoksa Ahzâb 33/59. ayetinden mi istisna edildiği konusundaki görüş farklılığıyla ilgilidir. İhtiyar kadınlarla ilgili hüküm içeren ayetle Nûr 24/31. ayetleri arasında irtibat kuranlar ve yaşlı kadınlara ruhsat veren hükmü oradaki başörtüsü emrine bağlayan müfessirler, çıkarılmasına izin verilen elbisenin başörtüsü olduğunu söylemişlerdir. Buna karşın bazı müfessirler namazda kadının saçlarının görülmesi haram olduğu için Nûr sûresindeki 24/60. ayeti

²⁸⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/431.

²⁹⁰ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/431.

²⁹¹ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/309.

²⁹² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 6/195.

Ahzâb sûresinde geçen cilbâb ayetiyle ilişkilendirmişler ve söz konusu ruhsatın başörtüsü üzerine giyilen dış elbise olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹³

Bu iki görüşten hangisinin isabetli olup olmadığıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Ahzâb 33/59’da ayette geçen cilbâb emrinin gerekçesi hür kadınlarla cariyeleri birbirinden ayırt etmek ve tacizleri önlemek içindir. Cariye olmadığı zaman tesettür için şart olan cilbâb değil cinsel cazibenin önlenmesi için belirli yerlerin uygun şekilde örtülmesidir. Kur’ân’ın başörtüsü emri ise cinsel cazibe ve güzelliklerini teşhirden engelleme içindir. Görüldüğünde erkeklerin cinsel arzularını cezbetmeyecek durumda olan yaşlı kadında bu cazibe olmadığı için ilgili ayet başörtülerini çıkarmalarına ruhsat vermektedir.²⁹⁴ Cessâs ise Nûr Sûresi 24/31. ayette geçen başörtüsüyle ilgili düzenlemeyi dikkate almadığı için cinsel cazibesi olmayacak derece yaşlanmış kadınların dışarıda başı açık gezmelerinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Hâlbuki yukarıda tadat edilen gerekçelerle birlikte yaşlı kadınların başı açık gezmelerine izin veren ayetin başörtüsünü emreden ayetten istisna edilmesi uygun görünmektedir.²⁹⁵ Ayrıca yaşlı kadınlarla ilgili hüküm içeren tesettür ayetinin başörtüsüyle ilgili ayetten sonra geldiği ve aynı sûre içinde olduğu unutulmamalıdır.

3.2.2.2. Kötülük Karşısında Müminin Tavrı

Cessâs, bir insana kötü sözler söyleyen kimselere tepki verilmesi gerektiğiyle alakalı Nisâ sûresinde geçen şu ayeti delil olarak kullanmıştır:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

*“Allah kötü sözü alenen dillendirmeyi sevmez; ancak zulme uğrayan hariç. Allah her şeyi işiten ve bilendir.”*²⁹⁶

Cessâs’a göre bu ayet, iyi/sâlih bir insana hitaben çirkin ve kötü sözler söyleyen kimseye tepki gösterilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü Allah kötülüğü sevmediğini haber vermiştir. Şu halde bizim de dış görünüşü itibarıyla iyi görünen biri hakkında çirkin ve kötü sözler sarf edilmesini hoş karşılamamamız ve buna karşı

²⁹³ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/98-99

²⁹⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/99.

²⁹⁵ İbn Abbas’tan gelen bir rivayet bu görüşü desteklemektedir. bkz. et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 17/360.

²⁹⁶ en-Nisâ 4/148.

çıkamamız gerekmektedir.²⁹⁷ Dikkat edilirse burada Cessâs, mağdur yanında üçüncü kişilerin tepki vermesinden bahsetmektedir.

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili iki farklı görüş vardır: Rivayet edildiğine göre adamın birine misafir olarak konakladığı yerde karnını doyurmak için yemek vermemişlerdi. O da durumdan yakınmaya başlayınca bölge halkı onu azarladı. İşte ayet bunun üzerine inmiştir.²⁹⁸

İkinci rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber'in de hazır bulunduğu bir yerde adamın biri Hz. Ebû Bekir hakkında sürekli konuşunca Hz. Ebû Bekir dayanamayıp ona cevap verdi. Allah Rasûlü'nün meclisten çıktığını gören Hz. Ebû Bekir: "Ey Peygamber! Bu kişi benim hakkımda dedikodu yaparken oturuyordun, ben karşılık verince neden çıkmak istedin? deyince Allah Rasûlü, "*O, senin hakkında konuşurken bir meleğin senin yerine cevap verdiğini gördüm. Ancak sen cevap vermeye başlayınca meleğ kayboldu, yerine şeytan gelip oturdu*" dedi ve bunun üzerine ayet nazil oldu.²⁹⁹ Bu rivayet nüzûl sebebi olduğu belirtilmeksizin Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde de geçmektedir.³⁰⁰

Konuyla bağlantılı olarak zulme uğrayan kişinin ne yapması gerektiğine dair sahâbe ve tabiünden bir dizi rivayet aktarılmıştır. Kendisine haksızlık yapıp mazlum durumda olan kişinin misliyle karşılık vermesi, sesini açıktan duyurması ya da kötü sözler söylemesi o kişinin hakkı sayılmaktadır.³⁰¹

Bu bilgiler çerçevesinde Cessâs'ın mağdurun yanında üçüncü kişileri ayetine muhtevasına dahil etmesi zorlama bir çıkarım olarak görünmektedir. Nitekim yüce Allah önceki ayetlerde münafıkların yaptıkları kötülükleri anlattıktan sonra³⁰² bu ve bundan sonraki ayetlerde utanç verecek işlerin ve kötülüklerin açıkça söylenmesinden hoşlanmadığını, fakat çok tehlike ve zarar olması durumunda zulme uğrayan kişinin

²⁹⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/281.

²⁹⁸ Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 2/105; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/582.

²⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* 1/418.

³⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/257.

³⁰¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/253.

³⁰² en-Nisâ 4/140.

kötülüğü açığa çıkarmasında bir sakınca olmadığını beyan etmiştir.³⁰³ Ayrıca mazlumun tepkisini ortaya koyması aynı zamanda nefsi müdafaadır.³⁰⁴ Dolayısıyla salt bu ayetten kötü sözler söyleyen kimseye üçüncü şahısların tepki vermesinin vacip olduğu hükmünün doğrudan çıkarılması zor görünmektedir. Çünkü ayet haksızlığa uğrayanın ne yapması gerektiğinden bahsetmekte, diğer bir ifadeyle mağdurun dışındaki kimselerin nasıl bir tutum takınacağından bahsetmemektedir. Nitekim burada geçen (لَا مِنْ ظَلَمٍ) “ancak haksızlığa uğrayan başka...” ifadesi, haksızlığa uğrayanların kötü sözü alenen söylemesine izin vermiştir. Yani mağdurun kötülük yapana beddua etmesi ve yaptığı kötülüğü açıkça dillendirmesine müsaade etmiştir.³⁰⁵ İbn Abbâs’ın da bu ayetle ilgili “Allah zulme uğrayan kişiler hariç, birinin başkasına yaptığı bedduadan hoşlanmaz” şeklinde yaptığı tefsir bu duruma işaret etmektedir.³⁰⁶

3.2.2.3. Münâhedenin Cevâzı

Münâhede, bir grupta olan bireylerin paralarını birleştirerek ortak harcama yapmaları, ya da yiyeceklerini ortak yemeleri demektir.³⁰⁷ Cessâs, böyle bir ortaklığın cevazına şu ayeti delil getirmiştir:

فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيَّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا

“Şimdi aranızdan birini şu paranızla şehre gönderin de baksın, yiyeceklerin en temizinden size rızık getirsin; Ama çok dikkat etsin de sakın varlığınızı kimseye hissettirmesin.”³⁰⁸

Cessâs, bu ayetin bir topluluğun paralarını birbirine katıp birlikte yemelerinin -her ne kadar içlerinden bazıları daha çok yese de- caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir. Halk arasında buna *harfâne* de denilmektedir. Bu ortaklık genellikle yolculuklarda yapılır. Çünkü ayette (بِوَرِقِكُمْ) “paranız” demekle paranın gruba ait olduğu ima edilmiştir. Şu ayet de anlam bakımından buna benzemektedir: وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَارْحَمُوهُمْ *“Eğer onları*

³⁰³ en-Nisâ 4/148.

³⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 6/5.

³⁰⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 582.

³⁰⁶ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 2/443.

³⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/356.

³⁰⁸ el-Kehf 18/19.

aranıza alıp beraber yaşarsanız bir beis yok, artık sizin kardeşlerinizdir.”³⁰⁹ Burada da yetimlerin yiyecekleriyle kendi yiyeceklerimizi karıştırıp onlarla birlikte yememizin - bazı kimseler bazılarından fazla yediği halde- caiz olduğuna delâlet vardır.³¹⁰

Bu yorumun ayetin amacına münasip olup olmadığıyla şunları söyleyebiliriz: Ayetin mealinden de anlaşılacağı üzere konu Ashâb-ı Kehf kıssasıyla ilgilidir. Allah, bir mucize olarak Ashâb-ı Kehf’i mağarada uzun bir uykudan sonra uyandırmış, mağarada ne kadar kalıp durduklarını birbirlerine sormuşlardı. Kur’ân’ın ifadesine göre birbirlerine mağarada ne kadar kaldıklarını sorduklarında *“bir gün veya bir günden az kaldık”* demişlerdir. Onlardan biri ne kadar kaldıklarını Allah’ın bileceğini, bunu incelemenin bir faydası olmadığını, daha mühim ve yararlı işlere bakmaları gerektiğini, onun için ellerindeki paralarla aralarından birini şehre gönderip temiz helal yiyeceklerden getirip karınlarını doyurmalarını gerektiğini söylemiştir.

Ayrıca daha önce ifade edildiği gibi Kur’ân’da geçen kıssaların muhteva ve üslup açısından kendisine has özellikleri vardır. Kıssalardaki amaç muhatapların ibret alıp ders çıkarması olduğu için ayrıntılı bilgi ve tarihi verilere çok yer verilmemiştir. Kehf sûresinin başlarında anlatılan Ashâb-ı Kehf kıssasının da birinci amacı Müşriklerin İslam’a girmemeleri sebebiyle helak olacakları korkusuyla endişelenen³¹¹ Hz. Peygamber’i teselli etmektir. Bu açıdan bakıldığında Cessâs’ın çıkardığı hüküm, kıssanın sevk ediliş amacına uygun düşmemektedir. Fakat uzak ihtimal de olsa mantık yürüterek bu ayetin münâhedenin cevazına işaret ettiği söylenebilir. Şöyle ki, söz konusu gümüş paranın hepsine ait olduğu varsayılırsa gruptaki arkadaşların ortak yemek yemeleri ve azıklarını beraber karıştırmalarının mubah olduğu hükmü ortaya çıkabilir. Ortak olduklarına göre birinin diğerinden fazla yemesi sonucu değiştirmemektedir. Ancak bu durum ortak niyet ve rıza olması durumunda böyle olur. Olaya farklı açılardan da bakılabilir: Onlardan her birinin gönderdikleri şahsa belli bir para verme durumu varsayılırsa o zaman yapılan alışverişte ortaklık söz konusu olmaz. Nitekim ayet buna da ihtimalli görünmektedir. Sonuç olarak Cessâs’ın çıkardığı yorum

³⁰⁹ el-Bakara 2/220.

³¹⁰ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/277.

³¹¹ el-Kehf 18/6.

zannî olup delâleti kesin değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu ayetin münâhedenin cevazına delil olamayacağını söylemektedir.³¹²

3.2.2.4. Kaliteli Ürün Yerine Kalitesiz Olanından Borcu Ödemenin Cevazı

Bağlamı aştığını ve ayetin muhataplarına vermek istediği mesaja uzak ihtimal olduğunu düşündüğümüz yorumlardan biri de kaliteli ürün yerine kalitesiz olanından borcu ödemenin cevazına şu ayetin delil olarak kullanılmasıdır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ...

“Ey iman edenler! Kazanmış olduklarınızdan ve sizin için yerden çıkardığımız mahsullerin iyilerinden verin. Size verildiğinde dudak büküp küçümseyerek kabul edeceğiniz kötü/âdi şeyleri infak etmeye kalkışmayın...”³¹³

Cessâs, (إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ) ifadesinin alacak vereceklerde kaliteli mal yerine kalitesiz malla ödeme yapılmasının caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir. Çünkü burada kaliteli malla kalitesiz arasında ayırım yapılmamıştır. Öyleyse çoğu gümüş olan ve içinde az bir yabancı madde karışımı bulunan hileli dirhemlerle selem akdi ve sarf bedeli ödemesi yapılabilir. Bu da kaliteli gümüş ile kalitesiz gümüşün aynı ağırlıkta olması şartıyla birbirleriyle satılabileceğini/takas edilebileceğini göstermektedir.³¹⁴ Cessâs'ın gerekçesinde şu cümle öne çıkmaktadır: Allah, borç alıp vermede göz yummaya cevaz vermiş, malın kaliteli veya kalitesiz olmasında ayırım yapmamıştır.

Ayette geçen (إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ) ifadesi *ağmeda fülânün an ba'zı hakkıhî* “falanca kişi hakkının bir kısmından feragat etti” manasında *ağmeda* fiilinden türemiş bir terkiptir.³¹⁵ Bu terkinin Türkçedeki karşılığı, değersiz şeyleri dudak büküp küçümseyerek kabul etmektir. “İyisinden verin” emriyle ilgili ise farklı anlayışlar vardır. Hz. Ali ve İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) göre infaktan maksat farz olan zekâttır. O zaman verilecek zekâtın bayağı, kötü, kalitesiz olmaması gerekir. Berâ b. Azib (ö. 71/690 [?]), Hasan-ı Basrî, Katâde gibi bazı sahâbe ve tâbiîne göre iyisinden verme emri sadaka olarak verilen mâlî

³¹² İbnü'l-Arabî *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/222; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/375.

³¹³ el-Bakara 2/267.

³¹⁴ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/556.

³¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 314.

yardımlar hakkındandır.³¹⁶ O zaman emir bağlayıcı değil, teşvik anlamında “böyle olması iyidir” anlamındadır.

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak Tirmizî’den (ö. 279/892) rivayet edildiğine göre bazı kimseler kötü ve kalitesiz ürünlerini zekât olarak vermiş, Hz. Peygamber de *cu’rur* ve *levn hubeyk* (taneleri çok küçük, gıda değeri olmayan âdi hurma çeşidi) denilen hurmaların zekât olarak verilmesini yasaklamıştı.³¹⁷ İbn Abbâs da, bazı insanların kötü ve olgunlaşmadan kurumuş olan hurmaları sadaka olarak vermelerini men etmek için bu ayetin indiğini bildirmiştir.³¹⁸

Söz konusu ayetin içeriği ve önceki ayetler incelendiğinde Cessâs’ın yorumun ayetin vurgulamak istediği maksatla alakası bulunmamaktadır. Zira önceki ayetlerde hayır ve iyilik yolunda mal harcamaktan bahsedilmiş, yapılacak olan sadakaların ne maksatla ve nasıl olması gerektiği beyan edilmiş, ayrıca gizli verilmesi teşvik edilmiştir.³¹⁹ Burada ise konu yine infak olmakla birlikte bu sefer sadakanın nitelik yönü ön plana çıkarılmış, onun kötü ürün ve mallardan değil iyilerden verilmesi emredilmiştir. Yukarıda geçtiği üzere ayetin iniş sebebi bu doğrultuda olup konu alacak vereceklerle ilgili olup borçlarla ilgili değildir. Ayetin lafzi anlamından da açıkça anlaşılacağı üzere burada kötü ürünlerin infakı kınanmıştır. Hal böyleyken buradan borç alınan iyi ve kötü ürünün takası, hileli ya da sahte dirhemlerle ödeme yapmanın cevazına dair hüküm çıkarmak çok zor görünmektedir. Bu hususta borcun en hayırlı şekilde ödenmesini salık veren “*En hayırlınız borcunuzu en güzel şekilde ödeyeninizdir.*”³²⁰ gibi hadislerle de bakıldığında Cessâs’ın ayetten çıkardığı hükmün isabetli olmadığı anlaşılır.

3.2.2.5. Ülü’l-emre İtaat

Kur’ân-ı Kerim’de geçen “ülü’l-emr” kavramıyla kimlerin kastedildiği hususunda iki görüş olup bunlardan biri emir verme yetkisinde olan amirler, diğeri ise ulema

³¹⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/320.

³¹⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1418/1998), 1/886; el-Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/325.

³¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 315.

³¹⁹ el-Bakara 2/261-265.

³²⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye), 2/809. *إِنَّ خَيْرَكُمْ - أَوْ مِنْ خَيْرِكُمْ - أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً*

sınıfıdır.³²¹ Cessâs, ilgili görüşleri aktardıktan ülü'l-emrden maksadın âlimler olduğunu düşünmektedir. Söz konusu ayet şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*“Ey iman edenler! Allâh’a itaat edin, Rasûl’e itaat edin, sizden olan idarecilere de. Eğer bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz -Allâh’a ve âhiret gününe inanıyorsanız- onu, Allâh’a ve Rasûl’üne havale edin. Bu, sonuç itibariyle hem hayırlı olandır hem de en güzeldir.”*³²²

Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili iki görüş vardır:

Allah Rasûl’ü, Hâlid b. Velid’i (ö. 21/642) bir seriyyenin başında komutan olarak görevlendirmişti. Gidecekleri yere geldiklerinde bölge halkından bir kişi seriyyede görevli Ammâr b. Yâsir’e (ö. 37/657) gelip herkesin kaçıp gittiğini, geriye yalnızca kendisinin kaldığını ve kelime-i şehâdet getirerek Müslüman olmayı kabul ettiğini söyledi. Bunun üzerine Ammâr b. Yâsir onu korumasına aldı. Hâlid b. Velid bu durumu öğrenince haberi olmadan böyle bir iş yaptığı için Ammâr’a sinirlendi ve aralarında tartışmaya başladılar. Medine’ye döndüğünde yaşanan hadiseyi Hz. Peygamber’e bildirdiler. Hz. Peygamber Ammâr’ın yaptığı işin doğru olduğunu söyledi fakat bundan sonra başındaki yöneticiye itaat etmesi gerektiğini söyledi.

Diğer bir rivayet ise şudur: Hz. Peygamber’in seriyye komutanı olarak görevlendirdiği Abdullah b. Huzâfe, (ö. 35/655-56) emrinde bulunanlara karşı sinirlenince bir ateş yakılmasını emretmiş ve kendisine itaatin vacip olduğunu bildirdikten sonra onlara ateşe atlamalarını emretmişti. Bazıları bu emrin gereğini yerine getirmeye kalkışınca, ötekiler “biz ateşten kendimizi korumak için Allah Rasûl’üne iman ettik” diyerek buna mani oldular. Durum Rasûlullah’a bildirilince, o da sadece maruf emre itaat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³²³

³²¹ el-Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-Ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/259.

³²² en-Nisâ 4/59.

³²³ et-Taberî, *Câmi ‘u ‘l-Beyân*, 8/498; Mehmet Boynukalın, “Nisa Sûresi’nin 59. Ayeti Örneğinde Fıkıh Usûlü’nün Kur’an’dan İstinbatı” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 39.

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre söz konusu tabirden kastedilen seriyyeleri idare eden, emir verme salahiyeti taşıyan kumandanlardır.³²⁴ Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Dahhâk, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebî Rabâh'a (ö. 114/732) göre de ülü'l-emrden maksat din bilginleridir.³²⁵

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere ülü'l-emrden kimlerin kastedildiğiyle ilgili iki görüş olup bunlardan biri emir verme yetkisinde olan amirlerdir. Çünkü bir önceki ayette إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ “Allah, emanetleri mutlaka sahiplerine teslim etmenizi ve insanlar arasında adaletle hüküm vermenizi emreder”³²⁶ buyurularak adaletle hükmedilmesi emredilmiştir. Dolayısıyla buradaki hitap adaletli oldukları müddetçe kanunları uygulayan ümera ve kadılardır. Zemahşerî de bunun âdil idareciler olduğu kanaatindedir. Zira Allah ve Rasûlü'nün, adaletsiz yöneticilerle hiçbir ilişkisi olmamış ve itaatin vacip olması hususunda zâlim yöneticiler onlar gibi kabul edilmemiştir. Allah ve Rasûlü ile ancak adaletle hükmeden, hakkı savunan kimseler birlikte zikredilebilir.³²⁷

Cessâs, birinci görüşü kabul etmekle birlikte son tahlilde buradaki hitabın yalnızca âlimlere has olabileceğini düşünmektedir. Zira ihtilaf konusu herhangi bir olayın Allah ve Rasûlüne götürülmesi işi sanıldığı gibi basit değildir. Nasların delâlet yönlerinin yeni olaylara nasıl tatbik edileceği âlimlerin yapabileceği bir iştir. Öyleyse ictihada ehil olmadıkları için buradaki ülü'l-emrden maksat yöneticiler değildir.³²⁸

Siyâk açısından hangi görüşün daha uygun olduğuna gelince; bir önceki ayette yöneticilerin adaletle hükmetmelerine vurgu yapılmıştı. Söz konusu ülü'l-emre itaat emrinin kendisinden önceki ayette geçen adaletle hükmetme emrine atfedilmesi gramer, konu bütünlüğü ve her iki ayetin de sebep-i nüzûllerinin mahiyetlerinin bir olması³²⁹ açısından uygun görünmektedir. Sonuç olarak buradaki ülü'l-emrden maksat otoriteyi temsil eden kişiler olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Zira hem bu ayetin hem de önceki ayetin konusu ve sebep-i nüzûlü yöneticilerle ilgilidir.

³²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/424.

³²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr* 1/425.

³²⁶ en-Nisâ 4/58.

³²⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 523.

³²⁸ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/177.

³²⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/150.

SONUÇ

Bu çalışmada, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da seksenden fazla yerde siyâk terimini kullanan Cessâs'ın siyâk anlayışı, ona nasıl bir rol biçtiği ve şâriin maksadına ulaşmak için hangi usûl ve ölçüleri benimsediği incelenmiştir. Ayrıca kelâmî, siyasi ve fikhî yorumlarla ayetler arasındaki ilişki bağlam açısından ele alınmış, onun herhangi bir ayeti tefsir ettikten sonra delâlet yöntemiyle ulaştığı sonuçların bağlama ne kadar uygun olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Cessâs, tefsirinde siyâk lafzını kullanmakla birlikte bu kelimeyi terim anlamıyla kullanmamıştır. O, siyâku'l-hıtâb, siyâku'l-hadis gibi ifadeleri, “sözün devamı” anlamında kullanmıştır. Ancak Cessâs'ın siyâk lafzını sözlük anlamında kullanması, Kur'ân'ın hedef ve maksatlarını tespit etme gibi bir çaba içerisinde olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Cessâs, şâriin ne demek istediğini ortaya çıkarmak için lafzın Arap dilindeki yaygın anlamı, ayetlerin nazım biçimi, mecaz delilleri, esbâb-ı nüzûl ve Hanefilerin sözün sevk edildiği anlamı ifade etmek için kullandıkları “ibarenin delâleti” gibi hususları dikkate almıştır.

Öte yandan *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da ayetlerin sevk ediliş amacını tespit etmek için birtakım karînelerin varlığı hesaba katılmış olsa da hem ibarenin zahiriyle örtüşmeyen hem de bağlama uygun olmayan fakat herhangi bir nassla da çatışmayan bağlamı aşan yorumların yapıldığı gözlemlenmiştir.

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da bazı meselelerin meşruiyetini gerekçelendirme adına ayetleri delil göstermiş, yaptığı çıkarımları da genellikle delâlet yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Bu çerçevede bağlamdan kopuk yorumlara sevk eden amillerin başında delâlet-i iltizâmiyye ve akliyenin geniş kapsamda kullanılması yer almaktadır. Esasen bu yöntemle çıkarılan hükümler çoğu zaman sübjektif bir nitelik arz etmektedir. Daha açıkçası var olan bilgiyle, elde edilen bilgi arasında duman-ateş örneğinde olduğu gibi zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Hâlbuki hem aklî hem de iltizâmî delâlette zihni gerekliliğin olması şarttır. Diğer bir ifadeyle zincirin halkaları gibi müsemma ile harici anlamın birbirine bağlı olması gerekir. Netice olarak sınırları belli olmayacak şekilde delâlet kavramı üzerinden yapılan çıkarımlar bazen ayetlerin siyâkına uygun düşmemektedir.

Ayrıca Cessâs müfessir kimliği yanında fakih de olması hasebiyle ayetlerden çok miktarda hüküm çıkarmıştır. Onun Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olması, bazı ayetleri mezhebinin düşünce sistematığına göre yorumlamasına sebep olmuştur. Şüphesiz böyle bir yöntemi benimsemesi, mezhebî görüş ve hükümlerin Kur'ân'la uyumlu olduğunu ispatlama gibi bir amaca da hizmet etmektedir. Fakat bu durum ayetlerin asli maksatlarının göz ardı edilmesine, zayıf ve uzak anlamların tercih edilmesine sebep olmaktadır.

Bağlamın buharlaşmasına sebep olan bir diğer unsur da hususi bir sebeple gelen hitapların genelleştirilmesidir. Cumhur ulema sebebin özel olmasından çok lafzın umumi olmasına itibar etmiş ve buna göre hüküm çıkarmıştır. Cessâs da bu metodu benimsemiş, yaptığı yorumların gerekçesi olarak bu ilkeye atıf yapmış ve ayetin vermek istediği mesaja uygun olarak makul teviller yapmıştır. Fakat bazı yerlerde lafzın umumi olmasını gerekçe göstererek konuyla ilgisi olmadığını düşündüğümüz, gelenekte de kimi âlimler tarafından eleştirilen bazı yorumlar üretebilmiştir.

Cessâs'ın bağlamı aşacak şekilde yaptığı yorumların ilmi açıdan doğru olup olmadığıyla ilgili şunları söyleyebiliriz:

Hemen belirtelim ki tezimizin, Cessâs'ın bağlam dışı yaptığı bütün yorumların yanlış olduğunu ispatlamak gibi bir amacı bulunmamaktadır. Bu minvalde çalışmamızda vurgulamak istediğimiz asıl konu Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bağlam ilkesinin önemi olmakla birlikte Cessâs'ın siyasi, kelâmî ya da mezhebi saiklerle ayetleri bazı meselelerle nasıl ilişkilendirdiğini örnekleriyle ortaya koymak ve bunun arkasında yatan sebepleri okuyucunun dikkatine sunmaktır.

İslam ilim geleneğinde sahâbe ve daha sonra gelen müfessirlerin herhangi bir nasla çatışmayan, aynı zamanda Kur'ân'ın ruhuna uygun fakat bağlam dışı yorumlar yaptığı müsellemdir. Şüphesiz bu durum Kur'ân'ın çağlar üstü mesajını farklı zamanlara ulaştırılması açısından gereklidir. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde Kur'ân'ın maksat ve hedefleriyle alakası olmayan, dilin imkânlarını aşan keyfi/temelsiz uç yorum örnekleriyle karşılaşmak da mümkündür. Bu durumda bağlamın dışına çıkılması normal bir tutum olabileceği gibi Kur'ân'ın anlam sabitelerinin ihlal edilmesi nedeniyle kabul

edilemeyecek iki ayrı yorum tarzıyla karşılaşıldığı sonucu ortaya çıkmakta ve her iki yaklaşımın da birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Dolayısıyla bağlamı aşan yorumlar “mutedil yorum” ve “aşırı yorum” şeklinde iki kısımda ele alınması gerekmektedir. Buna göre usûl, dil ve rivayet ilimlerinden bağımsız, delilsiz bir şekilde ortaya konan yorumlar ya da her hangi bir sınır ve metoda bağlı olmaksızın gelişi güzel yapılan teviller aşırı yorum kategorisinde değerlendirilir. Mesela bir ayetin bilimsel gelişmelere bağlı olarak herhangi bir teknolojik buluşa referans gösterilmesi ya da lafzın delâletine aykırı anlamlar yüklenerek üretilen hurûfî yorumlar bu kapsama dâhildir.

Kur’ân’ın ilkeleri çerçevesinde belli bir metoda bağlı kalarak metnin lafzî anlamına aykırı olmayan yorumlar ise mutedil yorum olarak kabul edilir. Bu çerçevede görebildiğimiz kadarıyla Cessâs, dilin sınırları içinde kalarak belli bir yöntemle Kur’ân metnini anlamaya ve yorumlamaya çalıştığı gibi Kur’an’ın birçok manalar içerdiği düşüncesinden hareketle yorumlar ortaya koymuştur. Bu çabanın da temelinde, Kur’ân’ın zaman ve mekân üstü olduğu, her şeyin onda mevcut olduğu inancı yatmaktadır. Böylece Kur’ân’ı indığı dönemdeki insanların anlayışıyla sınırlandırmak ve yorum ufkunu daraltmak istememiş, Kur’ân’ın canlılığını her zaman ve zeminde dinamik tutmaya çalışmıştır. Fakat böyle bir gayret samimi görünse de delil sadedinde kullanılan bazı ayetlerin söz konusu kelâmî siyasi ya da fikhî meselelerle doğrudan ilişkisinin olmadığı görülmüştür. Bu durum, öznel düşünceleri Kur’ân’a onaylatma, muhalif görüşleri susturmak için ayetleri bir araç olarak kullanmaya da kapı aralamaktadır. Bu tür yorumların mutedil mi aşırı mı olduğunu okuyucuların takdirlerine bırakmakla birlikte “bağlamı aşan yorumlar” bölümünde incelediğimiz ayetler içerisinde kanaatimizce “dört halifenin meşruiyeti ve Muâviye’nin Râşid halifelerden olmadığı” iddiasının söz konusu ayetlerle (el-Hac 22/39-41, el-Mâide 5/54) ilişkilendirilmesini aşırı yorum kapsamında değerlendirmekteyiz.

Sonuç olarak Kur’ân’ın getirdiği mesajlar evrensel nitelikte olduğu için farklı zamanlarda muhtelif yorumların yapılması tabiidir. Ancak metnin sevk edildiği ana mesajı tespit etmeden yorumlar üretmek çoğu zaman sözün maksat ve hedefinden uzaklaşılmasına sebep olabilmektedir. Bir tevil yapılacaksa önce dil-belâgat, tarih-hadis ve usûl gibi ilimlerden destek alınarak benzer ayet ve konuların bütünlüğü içinde şâriin

amacı ortaya çıkarılmalı, daha sonra diğer meselelere ışık tutulmasının sağlanması gerekmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde ortaya çıkan sahih anlam net olarak ortaya konduktan sonra ikincil olarak yapılan yorumların sakıncalı olmadığı kanaatindeyiz. Diğer bir ifadeyle pergelin bir ayağı (anlam) sabit olduktan sonra delâlet yoluyla ulaşılan çıkarımlarda bir beis bulunmamaktadır. Zira ilk bakışta ayetin bağlamına uygun olmayan kimi yorumlar daha önce ifade edildiği gibi sahâbe ve tâbiîn döneminden bu yana devam etmektedir. Ayrıca bu tür yaklaşımlar yorum zenginliğinin oluşmasına da katkı sağlamaktadır. Fakat burada isabetin yanında hata da söz konusu olabileceği için kesin hüküm bildiren yargı cümleleri kullanmak yerine ihtimalli konuşmanın daha isabetli; yapılan yorumların ise tartışmaya açık olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 2009.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK yayınları, 1982.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîr el-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Me'sânî*. nşr. Ali Abdubârî Atıyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Anzî, Sa'd b. Mukbil b. İsa. *Delâletü's-Siyâk inde'l-usûliyyîn*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2007/1428.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Arslan, Gıyasettin. "Kur'an Okumalarında Fıkıhçı Perspektif". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 16.
- Arslan, Hüsamettin. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 27 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâşî'l-Arabî.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyâk-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçir vd. 12-13. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Basım, 2009.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâşî'l-Arabî, 1418/1998.
- Boynukalın, Mehmet. "Nisa Sûresi'nin 59. Ayeti Örneğinde Fıkıh Usulü'nün Kur'an'dan İstinbatı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 35-57.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- C. Condon, John. *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabî, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 27. Basım. 2015.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994).
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1984/1405.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkḥ*. nşr. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Demircan, Adnan. *Râşid Halifeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslamî İlimlerde Metodoloji / Usul Meselesi -1-*. ed. İsmail Kurt vd. 661-673. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-Fıkḥ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/218-220. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Durmuş, Zülfikar. "Mutezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife* 3/3 (2003), 259-273.
- Durmuş, Zülfikar. "Mutezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife* 3/3 (2003), 259-273.
- Ebherî, Esîrüddîn. *İsagoci-Mantık Terimleri Sözlüğü*, çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Adil Muhammed - Ammâr Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.

- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Harâc*. nşr. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 2003.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehl's-Sunne*. nşr. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- en-Numeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe. *Târihu'l-Medîne*. nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. 6 Cilt. Cidde: 1399.
- Erdem, Mehmet - Deliçay, Tahsin. "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delâlet". *Marife* 2/1 (2015), 171-180.
- Erdoğan, Mehmet. *Mehmet Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım 2017.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye el-âmmeli'l-Kitâb.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. nşr. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2001.
- Gezer, Süleyman. "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an". *İslami İlimler Dergisi* 3/2 (2008), 230-242.
- Güler, Musa. "Kur'an Ayetlerinin Yorumlanmasında Dilsel/Metinsel Bağlamın Önemi: Muhammed: Abid El-Câbirî Örneği". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. ed. İlyas Altuner vd. 334-338. Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Güman, Osman. "Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîku'l-İd Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 31-32.
- Güman, Osman. *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*.
- Güngör, Mevlüt. *Cassas ve Ahkâmu'l-Kur'anı*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- Güven, Mustafa. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil". *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2010), 294-305.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge yayınları, 1. Basım, 2005.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-Ebhur*. nşr. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*. nşr. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Herrâsî, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Mûsâ Muhammed Alî, İzzet Abdu Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1404/1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *Seddü'z-zerâî' vetahrîmü'l-hiyel*.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme. 7 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15. Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. nşr. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Hususiliğine Değil, Lafzın Umumiliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.

- Kazvîni, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Kırca, Celal. "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı". *İslami Araştırmalar* (1987), 52-61.
- Kurt, Mehmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 374-390.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Medenî. *el-Muvatta*. nşr. Muhammed Fu'âd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i Tûrâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Medenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. nşr. Alî Muhammed Me'ûd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mehdî, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtadâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1380/1961.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi: Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II-*. 420-428. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: 1423/2002.
- Mustafa, Safvet. *el-İmâm-ü Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs vemenhecühü fî't-tefsîr*. Mısır: Dâru'l-İslâm, 2008/1429.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Menârü'l-Envâr*, çev. Soner Duman vd. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Özen, Şükrü. "Mu'tezile Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Soruşturma: Mu'tezile* 407.

- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî. *el-Mahsûl*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Redhouse, James William. *Redhouse Büyük El Sözlüğü*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1995.
- Saffet Köse. "Hıyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şâfi'î, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğirnâtî. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1418/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukundaki Muhâyee ve Türk Hukukundaki Devre Mülk Kurumları Arasında Bir Mukayese". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 83-102.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 16 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

Türker, Ömer, *Seyyid Serif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantık ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 67-78.

Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara okulu yayınları, 1. Basım, 2016.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yerinde, Adem. "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* (2003), 361-394.

Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 25 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*. 5 Cilt. Umman: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.

Zerzûr, Adnan Muhammed. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühü fî't-tefsir*. Mısır: Kâhire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Abdullah Bilir	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	İstanbul Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	
Makale ve Bildiriler	
1- “Meleklerin Masumiyeti İnancının Tefsirlerde Ele Alınışı”, <i>Sosyal Bilimler Dergisi</i> 8/51 (Nisan 2021), 513-530.	